

Revolutio Alphabetaria

El lenguaje filosófico como método de conversión religiosa en Ramon Llull y Giovanni Pico della Mirandola. Vol. 1

Autor:

Barenstein, Julián

Tutor:

Magnavacca, Silvia

2016

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

Posgrado

UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Dpto. de Filosofía

REVOLUTIO ALPHABETARIA

El lenguaje filosófico como método de conversión religiosa en Ramon Llull y Giovanni Pico della Mirandola.

Tesis de doctorado en filosofía
Directora: Silvia A. Magnavacca
Alumno: Julián Barenstein
L.U.: 27.848.951
E-mail: aneleutheroi@yahoo.com.ar

INTRODUCCIÓN

1. Presentación del tema.

Desde una perspectiva diacrónica, pretendemos abordar aquí un capítulo de la historia de la apologética y, en particular, de la defensa filosófica de la cultura y la religión cristiana, principal pero no exclusivamente, frente a las otras religiones del Libro. Así, aunque ya desde el comienzo es dable anticipar que nuestro objetivo último es presentar la “cábala cristiana” como el punto culminante de toda una tradición que encuentra un lejano antecedente en el trillado argumento supersesionista, antes de entrar en materia, es imprescindible poner en evidencia la distinción entre “apologética religiosa” y “diálogo interconfesional”. A la sombra, pues, de estos rótulos tantas veces intercambiados, los especialistas han ubicado a autores tan disímiles como, p.e., Orígenes y Ramon de Penyafort. Es, ciertamente, empresa difícil la de dar un sentido preciso a cada una de estas expresiones, las cuales han sido utilizadas para agrupar a intelectuales de diferentes épocas y que utilizaron no solo géneros discursivos de diverso tenor retórico sino que, además, sustentaron sus argumentaciones en diferentes concepciones lingüísticas. El problema está ahí, a la espera de ser resuelto, y si queremos sumar una nueva nota a la melodía de un no tan armonioso debate, no podemos esquivar el desafío.

Diálogo o intentos de diálogo entre Judaísmo, Cristianismo e Islam, aunque no con los mismos fines ni con idénticos recursos, siempre hubo: ya en los *Evangelios*, p.e., se presenta al Jesús niño discutiendo con un grupo de rabinos en la sinagoga (*Lc 2, 42-50*); en el *Corán*, Mahoma se figura a sí mismo como sucesor de los profetas hebreos y cristianos (*Corán*, II, 105-108), y en la tradición oral islámica se nos pinta como entre sombras al sabio cristiano Sergius Bahīrā, reconociendo divinas señales en el Profeta antes de la revelación de la Meca.¹

¹ El episodio relata que el monje ermitaño Sergius Bahīrā vivía en una celda a mitad de camino entre la Meca y Damasco, es decir, en el centro de una de las rutas por donde la serie interminable de caravanas transportaba incienso, especias, azafrán, etc. Ninguna caravana se había detenido jamás ante la celda del monje, pero inesperadamente, al pasar aquella en la que viajaba el joven Mahoma, el monje convida a los comerciantes con un banquete. En medio del festín, el anfitrión les dice a los convidados que ha tenido una visión en la que un árbol frondoso lo protegía del sol abrasador del desierto y que por medio de ella se le sugería que en la caravana había alguien de gran importancia y que éste no estaba entre los comensales. Mandó así uno de los caravaneros a llamar a su sobrino, un niño que se había quedado cuidando los camellos. El monje lo observó con atención, como adivinando en él las señales divinas, y dirigiéndose al tío, exclamó: “Vuelve a casa con tu sobrino y no le quites el ojo de encima. Si los judíos lo ven y averiguan lo que yo sé, sin duda le harán daño, porque se convertirá en un gran hombre.” Se trataba, desde ya, de Mahoma. Este encuentro que es hoy considerado una leyenda y que, por cierto, ha generado varias versiones (islámicas, cristianas y judías), no es sino un capítulo de la compleja relación y

El género apologético, por su parte, entraña otro tipo de discurso, si se quiere menos conciliador y que no apunta a una mera comunicación basada en elementos, en principio, exógenos o a poner de manifiesto algunos puntos de contacto entre una y otra religión —o, al menos, no solo a eso—. Antes bien, por tomar como modelo las prácticas judiciales de la Antigüedad, ya las primeras apologías del Cristianismo vienen concebidas como la defensa de una causa o un partido, en donde el apologista hace las veces de abogado. De este modo, a lo largo del tiempo, ante el fracaso de las diversas estrategias de defensa y la aparición de nuevos oponentes, se asiste a un continuo desfile de métodos y procedimientos, no todos estrictamente filosóficos.

Por nuestra parte, sostenemos que ninguna de las dos categorías, sin más, puede ayudarnos a entender los planteos de Llull y de Pico; antes bien, para ello habría que postular un híbrido, una suerte de “apologética filosófica y dialógica”. Por razones de comodidad, nos referiremos a la apologética de Llull y Pico con la denominación colectiva de “nueva apologética”.

Ahora, si bien es cierto que a lo largo de sus dos mil años, el Cristianismo ha demostrado ser una religión esencialmente apologética, soslayando el siglo II de nuestra Era, debemos esperar hasta el s. XIII para toparnos con un verdadero hervidero de escritos de defensa; la gran mayoría de éstos, sin embargo, no representa sino una multiplicidad de esfuerzos fútiles apoyados en una categórica descalificación de las religiones no cristianas o, mejor aun, de cualquier religión a excepción de la católica. Sea de ello lo que fuere, un capítulo central del *revival* apologético del s. XIII tiene lugar en tierra hispánica y encuentra su cenit en el *Ars magna* de Ramon Llull (1232-1316), de inspiración franciscana. Los ecos de este capítulo único, que por su tenor concordista contrasta abiertamente con las posturas en vilo durante el siglo de la Escolástica, resonaron en Europa por más de cien años para encarnarse finalmente en Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) y la llamada más tarde “cábala cristiana”, que implica la identificación filosófica de la cábala con, al menos, un aspecto del Arte luliano: su combinatoria. Así pues, en lo que sigue, demostraremos que entre los dos autores mencionados no solo hay una mera relación de conveniencia, como se ha sugerido en repetidas ocasiones, sino que en sus textos se evidencia algo que constituye,

mutua influencia entre el Cristianismo oriental y el Islam. (Cf. Roggema, B., *The Legend of Sergius Bahīrā*, Leiden-Boston, Brill, 2009, chap. I; Cf. también Watt, M., *Muhammad, Prophet and Statesman*, Oxford, Oxford University Press, 1961, chap. 1; Asín Palacios, M., *El Islam Cristianizado*, Madrid, Editorial Plutarco, 1931, p. 132 *et passim* y Reynolds, S., *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins*, Leiden-Boston, Brill, 2004, pp. 3-75).

quizás, lo más original de toda la apologética cristiana: la utilización del lenguaje filosófico —o, al menos, de un lenguaje revestido con el hábito de la filosofía— como método de conversión.

2. Estado de la cuestión.

Se han reconocido algunos puntos de encuentro entre el pensamiento de Llull y el de Pico en los términos que contextualizamos y describimos a continuación.

Hacia fines del s. XV la cristiandad se sentía amenazada por conflictos internos y externos: 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. Todos estos factores, junto con otros menores que no hemos mencionado, habían, por decirlo de alguna manera, erosionado la tierra firme de Occidente. En este contexto de crisis, Giovanni Pico reunió en 1486 un compendio de 900 *conclusiones* o *theses*, redactadas según el método escolástico de París, un cuerpo doctrinal que reunía los puntos capitales de todo el saber humano. Este cuerpo, constituido por un conjunto de verdades que confluían en el Cristianismo, iba a ser presentado en Roma ante la presencia de sabios y doctos con los cuales Pico se proponía discutir en la forma de ataque y defensa. Con la disputa, que nunca se llevó a cabo, pretendía unir, por vía filosófica, toda una gama de saberes de diversos tiempos y orígenes. Esa unión resultaría en una *pax philosophica* que habría de fungir más tarde como fundamento de una *pax fidei*, ésta, por último, eventualmente encauzaría a todos los hombres en un verdadero y universal *itinerarium de mentis in Deum*.

Ante la inminente condena de sus *theses* en febrero de 1487, el Mirandolano redactó una *Apologia* con la que pretendía desvanecer las acusaciones de herejía y heterodoxia que pesaban sobre trece de ellas. A Pico no se le escapaba que la arcana y misteriosa *scientia* de la cábala, presente en algunas conclusiones, había inclinado la balanza de los jueces. Así, refiriéndose allí a uno de los procedimientos de esta disciplina, la *temurah* —o *revolutio alphabetaria*—, citó a Llull:²

² Nos referiremos a esta misma cuestión en la sección VI.3.2. de nuestro trabajo.

“...ars combinandi, et est modus quidam procedenti in scientiis, et est simile quid, sicut apud nostros dicitur ars Raymundi licet forte diverso modo procedat.”³

La afirmación piquiana nos remite a la corriente cabalística fundada por Abraham Abulafia, algunas de cuyas obras habían sido traducidas exclusivamente para Pico por el judío converso Flavio Mitrídates.⁴ La *temurah*, por su parte, es una de las técnicas exegéticas empleadas por Abulafia y consiste en el arte del anagrama, es decir, de combinar o permutar las letras. Es evidente que Pico vislumbró una similitud entre la técnica abulafiana y la combinatoria luliana.

Por nuestra parte, pensamos que la mención implícita de Pico de la *temurah qua revolutio alphabetaria* no se reduce a una mera semejanza formal, sino que esconde una particular concepción sobre las características que debe poseer un lenguaje que haya de ser utilizado para convertir a los infieles al Cristianismo; asumimos que éste es, pues, el propósito último tanto de las especulaciones de Llull como del Mirandolano, al menos, si en el caso de Pico nos ajustamos a una lectura proléptica de sus obras. Así pues, como reza el título de este trabajo, nuestro objetivo es focalizar las dos cuestiones —por lo demás, complementarias— que, según nuestra hipótesis, mancomuna a los dos autores que nos proponemos abordar y subyace como supuesto en sus respectivos escritos: por una parte, la percepción de la necesidad de crear un *nuevo lenguaje filosófico*; por la otra, la convicción de que éste habría de constituirse en base imprescindible del diálogo interreligioso. Dos son los puntos de contacto entre ambos nombres, que emergieron en el relevamiento de los estudios vinculados con este tema: el de la cábala y el de la filosofía.

Más allá de toda diferencia de opinión entre los lulistas contemporáneos, lo cierto es que debido a los auspicios a favor de una posible relación entre el Arte de Llull y la cábala, después de la *Apologia* apareció un texto que consiste en uno de los primeros intentos por unir efectivamente la cábala y el lulismo: el *De auditu*

³ *Apologia*, 180. Este celeberrimo pasaje de la *Apologia* piquiana ha sido citado y analizado por varios autores, entre otros, por Battlori; cf. 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.

⁴ 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.

Kabbalístico, texto que por mucho tiempo pasó por ser una obra auténtica del *doctor illuminatus*. Recién hacia fines del s. XVI fue de público conocimiento que la obra no había sido escrita por el filósofo catalán, sino por Pietro Maynardi de Verona, a la sazón, co-editor de la edición príncipe de las obras de Pico (1496). Tommaso Garzón de Bagnacavallo, realiza un breve comentario del *De auditu* 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 entre cábala y *Ars magna* procede la idea común de casi todos los intelectuales —léase de fines del s. XVI— de que la cábala enseña todas las cosas. Bajo estos auspicios, continúa Bagnacavallo, 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 mismo en otro libro, el *Ars Brevis*.⁵ Con todo, a pesar de la popularidad del libro de Bagnacavallo, la tendencia general a identificar cábala y Arte luliano, se extendió hasta bien entrado el s. XVIII.⁶ A pesar de la prudencia de su declaración (“...*licet forte diverso modo procedat*.”), Pico habría dado nuevos bríos al *pseudolulismo*, una corriente de pensamiento en la que se le atribuyen a Lull doctrinas que nunca llegó a formular. Esto es lo que, en una línea que nosotros seguimos, piensan entre otros, importantes autores, como Batllorí, Colomer o Eco.⁷

Por lo demás, el sistema de Lull ha sido estudiado por diversos especialistas, algunos de cuyos comentarios son insoslayables para la comprensión del trasfondo de la tradición interpretativa de su obra. Entre otros, se encuentra el profundo, aunque fragmentario trabajo de Frances Yates.⁸ Más recientemente, Anthony Bonner, publicó un

⁵ 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 Cf. Hillgart, J. N., *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth century France*..., p. 11., Yates, F., *El Arte de la Memoria*, Madrid, Taurus, 1974, p. 209 y Eco, H., en *La Búsqueda de la Lengua Perfecta*, Barcelona, Crítica, 2005, p. 115.)

⁶ En este sentido, es fundamental consultar el trabajo de Frances Yates, *El iluminismo rosacruz*, principalmente los capítulos III, IV y XVI.

⁷ Cf. Eco, U., *En Busca de la Lengua Perfecta*, Barcelona, Crítica, 2005.

⁸ Yates, F., *Lull & Bruno: Collected Essays*, London, Boston and Henley, Routledge and Kegan Paul, 1982, 2 vols.

completo estudio sobre el funcionamiento del Arte luliano.⁹ Otros lulistas como Domínguez Reboiras, del Raimundus-Lullus-Institut de Friburgo, y Lola Badía de la Universidad de Barcelona, concentran sus esfuerzos en los aspectos científicos¹⁰ e histórico-éticos del sistema luliano¹¹ y en la edición de los textos latinos del filósofo catalán.¹² Pero no hay trabajos de largo alcance sobre la relación específica entre los dos pensadores cuyo pensamiento aquí se pretende abordar. Contamos solamente con algunos que plantean, mas no desarrollan, puntos de contacto entre el Arte de Llull y la cábala. Nos referimos, entre otros, a los trabajos de Millás Vallicrosa,¹³ Asín Palacios,¹⁴ Frances Yates,¹⁵ Cruz Hernández, Hillgart,¹⁶ Harvey Hames¹⁷ y, otra vez, Anthony Bonner,¹⁸ los cuales más adelante serán analizados con cierto detalle.

_____, "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.

⁹ Bonner, A., *The Art and Logic of Ramon Llull*, A user`s guide, Leiden.Boston, Brill, 2007.

¹⁰ Badia, L., "La Ciència al`obra de Ramon Llull", en *Institut d`Estudis Catalans*, Barcelona-València: Universitat de València, 2004, pp. 403-442.

_____, "Literature as an Ancilla Artis: The Transformation of Science into Literature According to Robert Pring-Mill and Ramon Llull", en *Hispanic Research Journal*, 10, 1 (2009, feb.), pp. 18–28.

¹¹ Domínguez Reboiras, F., "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.

_____, "Il Dio maggiore: le ragioni di Raimondo Lullo in Sicilia", *Il mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia. Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras*, ed. Alessandro Musco i Marta M.M. Romano, "Subsidia Lulliana" 3 (Turnhout: Brepols, 2008), pp. 15-41.

_____, "Life", *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought* "Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis" 214 (Turnhout: Brepols, 2008), pp. 3-124.

¹² *Raimundi Lulli Opera Latina*, ed. F. Stegmüller, Palma, Maioricensis schola lulistica, 1959-67, vols. I-5; ed. F. Stegmüller, A. Madre, Turnhout-Belgium, 1975-2009, vols. VI-XXXII.

¹³ Millás Vallicrosa, J. M., *Literatura Hebraicoespañola*, Buenos Aires, Editorial Labor, 1973.

¹⁴ Asín Palacios, M., *El Islam Cristianizado*, Madrid, Editorial Plutarco, 1931.

¹⁵ Yates, F., *El Arte de la Memoria*, Madrid, Taurus, 1974.

¹⁶ Cf. Hillgart, J. N., *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth century France...*, p. 11.

¹⁷ El de Hames es quizás el trabajo que más se acerca a nuestro objetivo, con todo, en nuestra opinión descuida la relación entre Pico y Llull para centrarse en la del Arte y la cábala. Cf. Hames, H. J., *The Art of conversion: Christianity and Kabbalah in the Thirteenth century*, Leiden-Boston, Brill, 2000, pp. 15ss *et passim*.

¹⁸ Cf. Bonner, A., "L`Art lul.liana com a autoritat alternativa", en *SL*, XXXIII-1, (1993), pp. 15-32.

En lo que hace a los estudios piquianos *per se*, cabe subrayar que actualmente se encuentran en un período de reflorecimiento,¹⁹ impulsado fundamentalmente por el programa internacional de colaboración a distancia entre la Brown University y la Università degli Studi di Bologna, *The Pico Project*, en el marco del cual se prepara una edición digitalizada y traducida de la *opera omnia* piquiana.

En torno del posicionamiento de Pico frente al pensamiento hebreo, deben destacarse tres trabajos que recaban información relevante. Primero, *El umbral de la Modernidad* de Miguel Ángel Granada, en el cual se retoma el concepto de *poetica theologia* y el uso que el Mirandolano hace de dicha técnica. El profesor Granada aborda la cuestión de manera general y, basándose, fundamentalmente, sobre el *Heptaplus*, concluye que Pico lee en la exposición mosaica una especie de profecía de las distintas etapas del retorno a Dios que culmina en Cristo.²⁰ Segundo, *Ben: filiación y misticismo judío* de Moshé Idel. En esta obra, el profesor Idel desarrolla algunos de los conceptos cabalísticos implícitos en la obra piquiana, en particular, como su mismo título hace suponer, el de *filiación*, concebida ésta en clave neoplatónica. Sin embargo, la mayor parte de su investigación se centra en la obra *Commento sopra una canzone d'amore di Girolamo Benivieni*,²¹ texto que forma parte, aunque no central, de la investigación que aquí nos proponemos; la obra parte, en efecto, de un enfoque diferente que hace hincapié en el neoplatonismo. Por último, conviene tener en cuenta el trabajo de Crofton Black, *Pico's Heptaplus and biblical hermeneutics*.²² Black centra todo su estudio, que tiene su origen en una tesis doctoral, en un solo libro de Pico, a saber, el *Heptaplus*, para explicar en base a este único texto los métodos exegéticos utilizados por el Mirandolano. Si bien el trabajo de Black es sumamente útil para nuestra investigación, hace a un lado ciertos elementos presentes en otros textos, como la *Oratio* y las *Conclusiones*, de gran interés para nuestro tema.

¹⁹ En particular en torno a las *900 Conclusiones*. Ver, p.e., el artículo de Brown: Brown, A., "New Light on the papal condemnation of Pico's Theses: Alabanti's Letter to Niccolò Michalozzi in January 1487", en *Rinascimento*, XLVI (2006), pp. 357-372.

²⁰ Cf. Granada, M. A., *El umbral de la Modernidad*, Barcelona, Herder, 2000, pp. 108ss.

²¹ Cf. Idel, M., *Ben: filiación y misticismo judío*, Buenos Aires, Lilimod, 2007, pp. 591-597.

²² Cf. Black, C., *Pico's Heptaplus and biblical hermeneutics*, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 10-22 *et passim*.

Se ha de tener en cuenta, además, que recientemente se ha efectuado una reimpresión de la clásica edición bilingüe latín-italiano de Eugenio Garín²³ de las obras de Pico y están publicándose las obras cabalísticas halladas en la biblioteca de Pico, traducidas del hebreo al latín por Flavio Mitrídates. En todos estos casos, se trata de ediciones no sólo críticas sino también anotadas. Pero no ofrecen un abordaje sistemático del tema que aquí proponemos,²⁴ ya que no se ha trabajado el aspecto puntual de la relación Lull-Pico en lo que concierne al tipo de discurso filosófico específico y el propósito común que los anima.

Cabe señalar, por último, que para el rastreo del estado de la bibliografía acerca del tema del uso del lenguaje filosófico como método de conversión en Lull, se ha utilizado la bibliografía publicada en la revista *Studia Lulliana*, la más completa existente, que abarca los últimos treinta y cinco años. Allí hemos encontrado doce artículos, cuatro libros y dos tesis de doctorado relacionados al tema. De ellos, sólo uno de los artículos y un libro son relevantes para nuestro trabajo.²⁵ En el caso de Pico se ha utilizado la bibliografía piquiana publicada por el equipo de *The Pico Project*, una de las más completas (incluye textos sobre Pico publicados entre 1937 y 2014). Allí hemos encontrado sólo cuatro artículos relacionados al tema y tres libros, de los cuales sólo dos artículos y un libro son relevantes para nuestra investigación.²⁶

3. Hipótesis.

A pesar de que ya hemos presentado entrelíneas nuestra hipótesis de trabajo, es conveniente que la declaremos otra vez aquí, directamente y sin ambigüedades. Tal como señalamos más arriba, Lull y Pico confluyen en los orígenes de la cábala cristiana, esto es, una disciplina cuya razón de ser y principal utilidad es la conversión

²³ Pico della Mirandola, G., *Opere complete*, ed. Bausi, Francesco, Roma, Torino, Lexis Progetti Editoriali; Nino Aragno, 1997.

²⁴ Campanini, S., *The Book of Bahir*, Prefazione di Giulio Busi, Roma, Torino, Lexis Progetti Editoriali; Nino Aragno, 2005.

²⁵ Eco, Umberto, "I rapporti tra «revolutio alphabetaria» e lullismo", *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*. Mirandola, 4-8 ottobre 1994, ed. G.C. Garfagnini, G. (Firenze: L.S. Olschki, 1997), pp. 13-28; Johnston, Mark D., *The Evangelical Rhetoric of Ramon Lull. Lay Learning and Piety in the Christian West around 1300*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

²⁶ Los artículos son el ya mencionado en la nota anterior, el de Umberto Eco y 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, pp. 2-25. El libro es el ya clásico *En busca de la lengua perfecta* (1993), también de Umberto Eco.

de los infieles al Cristianismo y que encuentra su suelo nutricio en la cábala hebrea, la tradición apologética cristiana y, en especial, en el recurso de los apologistas al argumento supersesionista. No obstante ello, son numerosas las diferencias entre uno y otro autor en cuanto al uso del discurso y la articulación de éste para el fin establecido: la conversión. Más específicamente aun, dichas divergencias son evidentes en cuanto al proceso de persuasión del virtual interlocutor luliano y piquiano. De ahí que partamos de la hipótesis de que, siendo *in fine* el mismo propósito el que anima a ambos filósofos, y presentando también algunas similitudes sus contextos histórico-culturales, ello redundará en este caso en la postulación de un lenguaje filosófico de índole similar. Esto mismo puede evidenciarse a partir del examen detallado de sus respectivos textos. Si bien en el caso piquiano la técnica del lenguaje filosófico en la disputa no se puede conocer en detalle por la frustración de la discusión de las 900 *conclusiones*, de todos modos, hay suficientes elementos para rastrear las coincidencias con el de Llull en lo que concierne a la construcción y utilización del lenguaje filosófico como método de conversión religiosa. En resumen, nuestra tesis es, pues, la siguiente: **Llull y Pico elaboran un lenguaje filosófico apto para la conversión religiosa que se sustenta en el argumento supersesionista y los lineamientos más importantes de la cábala hebrea.**

4. Precisiones metodológicas.

En primer lugar, nos hemos esforzado por mantener los nombres propios de los personajes mencionados en su lengua original. Escribimos, p.e., “Ramon Llull” y no “Ramón Llull” atendiendo a la grafía catalana. Ello no quita que al citar algún artículo o libro optemos por la segunda opción si es que el autor de dicho artículo o libro así lo hace. Y lo mismo vale para todos los nombres propios. Hay, con todo, algunas excepciones que conviene mencionar a fin de que los lectores no asuman que se trata de errores o descuidos. Entre estas, una es el uso del español “De Médicis” en lugar del italiano “Dei Medici”, por estar ampliamente aceptado. Otros casos excepcionales son aquellos en los que un mismo nombre aparece escrito de dos maneras diferentes, p.e., “Cósme” y “Cósimo” en donde reservamos el uso de la primera opción para Cósme de Médicis y la segunda para Cósimo Rucellai por ser este, otra vez, su uso más extendido.

En cuanto a los títulos de los libros mencionados en el cuerpo del texto, en la mayoría de los casos nos atenemos a su lengua original. Solo son mencionados en castellano aquellos libros muy conocidos y cuyo título tiene una larga tradición en

nuestra lengua. Así, optamos, p.e., por *Diálogo con Trifón* en lugar de ΠΡΟΣ ΤΡΙΦΩΝΑ ΙΟΥΔΑΙΟΝ ΔΙΑΛΟΓΟΣ; título, este último, bajo el cual pocos reconocerían de inmediato la obra de Justino. Por lo demás, los títulos de los libros menos conocidos en esta parte del mundo, algunos de los cuales originalmente fueron escritos en árabe o en hebreo, aparecen transliterados y traducidos simultáneamente en su primera aparición y luego tan solo transliterados. En el caso de los libros de Llull, no utilizamos las abreviaciones standarizadas de sus títulos en tanto que éstas aparecen únicamente en los artículos de la revista *Studia Lulliana*. La procedencia de todas las fuentes citadas al pie de página, se presentará al final del trabajo en la sección bibliográfica.

Hemos tratado de evitar la multitud de citas textuales, es decir, las citas que aparecen en el cuerpo del texto son las menos posibles. Éstas pueden presentarse en su lengua original o traducidas. Las presentamos en su lengua original cuando es necesario hacer referencia a ciertos términos técnicos utilizados por los autores estudiados y, al mismo tiempo, el texto no entraña ambigüedades que sería inoportuno disipar en los párrafos inmediatamente posteriores. Los presentamos en castellano cuando pretendemos que el lector vea y entienda —y léase “exactamente”— lo mismo que nosotros. En referencia a estos últimos casos, las traducciones corren por cuenta nuestra. Lo mismo se sigue para el caso de los textos fuente que presentamos, vertidos al castellano, no en el cuerpo del texto sino en las notas al pie, aunque su interés para la cuestión tratada no sea el mismo.

Las cartas de Pico son citadas con el nombre del destinatario y el año de emisión. El nombre del destinatario es presentado en su lengua original, es decir, en latín y en el caso correspondiente, ablativo, p.e., Hermolao 1485, Laurentio Medico 1484, etc. En los casos en los que Pico dedicó más de una carta al mismo destinatario, se agrega a cada cita el número de ésta de acuerdo con un orden cronológico, p.e., I Hermolao 1484, II Hermolao 1485, etc. Por lo demás, la numeración de párrafos y líneas es la que presentamos en nuestra edición de las epístolas piquianas consignadas en el anexo de este trabajo.

En lo que hace al desarrollo de los temas, por último, tanto si consideramos el trabajo en general como en cada capítulo y sub-capítulo tomado por separado, seguimos, hasta donde nos fue posible, un orden cronológico. Asimismo, las diferencias que presentan los *modi cogitandi* luliano y piquiano, nos han obligado a un tratamiento

sui generis en cada caso. Más específicamente, la sección en la que estudiamos el planteo de Llull es, por así decir, lineal, mientras que aquella en la que nos centramos en los planteos de Pico, en pro de su insaciable curiosidad y esa capacidad, que le es tan característica, de adaptar los conocimientos recientemente adquiridos a sus perennes propósitos, nos llevaron a un constante ir y venir de las obras del Mirandolano a sus contextos de producción y viceversa.

5. Plan de trabajo.

Presentado, pues, el marco teórico y el estado de la cuestión, postulada la hipótesis y las hechas las precisiones metodológicas de rigor, es necesario indicar cuál será nuestro recorrido. El trabajo que comienza está dividido en cuatro grandes secciones. En la primera de ellas, que abarca todo el capítulo I, abordaremos, por una parte, el contexto político, religioso y apologético desde el s. XIII al s. XV (I.1) y, por otra, las notas distintivas del panorama intelectual desde los tiempos de Llull hasta la época de Pico; esto último, lo haremos tomando como punto de partida el reingreso de Aristóteles en Occidente (I.2). En el desarrollo y presentación tanto de las diversas posturas que pulularon en la Europa de esos siglos ante el problema de la conversión de los infieles como de muchas de sus corrientes intelectuales y tendencias, nos limitamos a un único objetivo: configurar el entorno mediato e inmediato, limitándonos a los aspectos antes señalados, en los que se recortan las figuras de Llull y Pico. Es por ello que el relevamiento de los acontecimientos históricos más importantes para nuestro tema no será exhaustivo, sino más bien orientativo. Conviene, asimismo, tener en cuenta que ya en esta sección nos proponemos establecer algunas semejanzas entre los procesos culturales del período, acercándonos así desde el vamos a una confluencia doctrinal entre los dos pensadores mencionados. Es por ello que hemos destinado su última parte (I.3) a seguir el itinerario de la *opus* luliana desde la muerte de Llull hasta principios del s. XVI. A lo largo de este sinuoso camino nos detendremos, para refutarla, en la clásica tesis que presenta a Nicolás de Cusa como nexos entre el pensamiento luliano y piquiano o, mejor, entre Llull y Pico.

En la segunda sección, constituida por el capítulo II, desarrollaremos la arqueología de la nueva apologética, esto es, aquella cuyos representantes son, por supuesto, Llull y Pico. Es dable decir que por “arqueología” entendemos aquí un conjunto de teorías encarnadas, por una parte, en la cábala en sus diferentes versiones y, por otra, en aquellas posturas sostenidas por filósofos cristianos acerca de la conversión

de los infieles que son anteriores a las de los autores seleccionados y que, ya sea como resultado de una lectura directa —como en el caso de Pico— o como el entramado de una memoria profunda —en el caso de Llull—, han dejado alguna huella en lo que hemos llamado “nueva apologética”.

En virtud de que, por obvias razones, no podemos abordar con gran detalle las etapas de la cábala ni uno por uno los autores que han influido en Llull y Pico y que, en suma, han conformado el *desde dónde* de la nueva apologética, nos limitaremos a, de un lado, presentar de manera esquemática la evolución de la cábala desde sus inicios en los siglos II-VI hasta el s. XV (II.1) y, de otro, los apologistas —si es que se permite llamar así a todos los filósofos aquí agrupados— más importantes anteriores al s. XIII (II.2). En cuanto a este último punto, nuestra investigación se inicia en el s. II d. C., el siglo de oro de la apologética cristiana. Se registra en ese siglo un proceso que consiste, como veremos, en una suerte de racionalización del Cristianismo o bien, en el arranque de una filosofía a la que bien se puede llamar “cristiana” y que en su aspecto apologético presenta un rasgo común y continuado, a saber, la utilización del argumento supersesionista. Esta parte, la más extensa de la segunda sección, está a su vez, subdividida en cuatro partes. En la primera abordaremos algunos textos y teorías de los apologistas griegos (A), en la segunda haremos lo propio con los latinos (B), en la tercera con algunos autores que presentaron ciertas innovaciones en lo que hace a nuestro tema (C) y en la última analizaremos a modo de resumen la posición de los apologistas cristianos anteriores al s. XIII pasando revista, al mismo tiempo, a la lista de apologías y apologistas no cristianos (D). Para ser más precisos, en las primera, segunda y tercera partes (A, B y C) nos detendremos en las obras de Arístides, Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo de Antioquia, Hermias, Tertuliano, Minucio Félix, Orígenes, Agustín, y Abelardo.

La tercera sección comprende los capítulos III y IV.

En III abordaremos con cierto detalle la vida del *doctor illuminatus* tomando como base el texto que nos ha llegado bajo el título de *Vita coetanea* (1311) y que pasa por ser la autobiografía de Llull. En nuestro recorrido apuntamos no a presentar un resumen de la vida del filósofo catalán sin más sino a trazar las líneas maestras de una biografía intelectual que nos permitan reconocer el itinerario luliano, tanto vital como intelectual, como formando parte del contexto descrito en la primera sección (I). Así, después de una breve reflexión y evaluación de nuestra fuente más importante para la vida de Llull, nos detendremos en los aspectos más relevantes de su conversión (III.1),

su formación y la revelación del *Ars magna* (III.2), en su primera producción, sus éxitos y sus fracasos (III.3-4), sus viajes, la re-escritura del Arte y los nuevos, sucesivos problemas a los que se enfrentó (III.5-6) para recrear finalmente sus últimos años (III.7).

En IV investigaremos el lenguaje filosófico luliano como método de conversión religiosa. Para ello, debemos partir de un análisis del *Ars magna*, la novedad más interesante de las muchas que presenta el pensamiento de Llull. Iniciamos, por consiguiente, nuestra investigación exponiendo del trasfondo conceptual de su método para mostrar qué elementos compartidos por filósofos judíos, cristianos y musulmanes se encuentran condensados en el Arte (IV.1). A continuación, nos detendremos en los fundamentos del *Ars magna*, esto es, las *Dignitates Dei* y los *relata* o principios relativos. Aprovecharemos, asimismo, la ocasión para pasar lista de los posibles antecedentes de los conceptos mencionados, en especial, en lo que hace a la posible relación entre las *Dignitates* y algunos conceptos provenientes del pensamiento cabalístico, p.e., las *sefirot* (IV.2). Descrito el trasfondo conceptual y los fundamentos del sistema-método luliano, pasaremos a definirlo y a dar algunas precisiones para su correcta interpretación (IV.3). Una de dichas precisiones consiste en poner de manifiesto que Ramon reformuló el *Ars magna* muchas veces entre 1274 y 1308 y que dichas reformulaciones han quedado plasmadas en unas cuantas de sus obras dedicadas exclusivamente a exponer el Arte y a las que llamamos “obras artísticas”. De estas obras, las más importantes son el *Ars demonstrativa* de 1283 y el *Ars generalis ultima* de 1308. A cada uno de estos textos le dedicaremos, por consiguiente, un sub-capítulo (IV.4 y IV.5). En uno y otro caso, se procederá a la exposición sintética y sistemática de los textos, enunciando su finalidad y explicando los mecanismos allí expuestos. Para llevar a término esto último, nos vemos obligados a explicitar algunas teorías de largo alcance que están implícitas en los textos seleccionados. Nos referimos a la importantísima teoría de los *correlativa* (IV.6) y a la demostración propia del *Ars*, i.e., la *demonstratio per aequiparantiam* (IV.7). Por último, después de pasar revista a los cambios de actitud de Llull hacia los infieles (IV.8) y a las condiciones de aplicabilidad del Arte (IV.9), estudiaremos tres casos de aplicación concreta del método luliano a la conversión religiosa. Puntualmente analizaremos su utilización frente al adversario musulmán (IV.10), judío (IV.11) y tártaro (IV.12), centrándonos en cada caso en textos que pertenecen a diferentes etapas de la producción luliana y que se enmarcan en los cambios actitudinales de Llull señalados en sub-capítulos anteriores (en especial en IV.8).

La cuarta y última sección está dedicada enteramente a Pico y comprende los capítulos V y VI, los cuales son paralelos a III y IV. Así, en V, abordaremos la vida de Pico buscando, otra vez, configurar una biografía intelectual que nos permita ubicar la vida y obra del filósofo Mirandolano en el contexto descrito en la primera sección (I). Comenzaremos, al igual que en III, efectuando un análisis y una crítica de los textos fuente más relevante para el tema, a saber, la *Vita Ioannis Pici* escrita por Gianfrancesco Pico, sobrino de nuestro filósofo, en 1496 y sus cartas. Después de presentar algunas cuestiones relativas a la leyenda de Pico, pasaremos a dar cuenta de los primeros avatares de su formación intelectual (V.1) para recalcar en su estancia en dos ciudades de gran relieve intelectual y que habrían despertado la filosofía en el joven conde: Ferrara y Padua (V.2). A continuación, y en unas pocas líneas que bien podrían ser leídas como un *excursum*, nos detendremos en el frustrado propósito de convertirse en poeta que culminó con la quema de los poemas juveniles por parte del propio autor (V.3). Aunque a primera vista el episodio pareciera ser insignificante, es útil para comprender el temple de Pico. Con todo, lo más relevante de la producción piquiana está constituido por sus escritos filosóficos. Una primera muestra de la *vis philosophica* de Pico ha quedado plasmada en el *De genere dicendi philosophorum* de 1484-1491. Es por ello que dedicaremos un apartado a dar cuenta de su importancia así como una primera aproximación a sus contenidos y al contexto de producción (V.4). A fin de no perder de vista las múltiples facetas que se concentran en nuestro autor, pasaremos a describir el inesperado episodio del “Incidente de Arezzo” en el que Pico intenta aunque sin lograrlo, raptar a Margherita, la esposa de un primo de Lorenzo de Médicis y sus consecuencias (V.5). No deja de sorprender que el incidente haya tenido lugar en el preciso momento en que Pico se encontraba redactando las tesis o conclusiones que habrían de ser la base de su proyecto de concordia universal, i.e., de la *pax philosophica* primero y de la *pax fidei* después. Así, después de abordar el frustrado rapto, nos detendremos en todo lo referente a dicho proyecto y a los obstáculos que se presentaron sucesivamente hasta la doble condena inquisitorial, la encarcelación de Pico en Francia y su partida hacia Florencia tras la liberación (V.6). Para finalizar, estudiaremos los últimos años de Pico y las circunstancias de su prolífica producción (V.7).

En el capítulo VI investigaremos el lenguaje filosófico piquiano como método de conversión religiosa. Aquí debemos seguir no el *iter* configurado por la revelación y consecuente re-escritura de un método sino la construcción, progresiva por cierto, de un lenguaje apto para la conversión que no tiene, al menos en principio, un origen divino

en sentido estricto. Puntualmente nos centraremos en las relaciones que, en opinión de Pico se dan entre filosofía y poesía (VI.1.A), filosofía y retórica (VI.1.B), filosofía y teología poética (VI.2) y entre la filosofía y el pensamiento hebreo en general y la cábala en particular (VI.3). A lo largo, pues, de nuestra investigación, asumimos que incluso en textos que podríamos identificar como de tenor más bien teológico, Pico escribe y se muestra esencialmente como un filósofo. De este modo, la filosofía sería para el Mirandolano la *via regia* de acceso a todo conocimiento o —para decirlo al revés— la filosofía en él contagia todas las disciplinas que aborda.

Antes de abandonar esta introducción debemos dar algunas precisiones más en torno de los temas del capítulo VI.

En la primera parte (VI.1.A-VI.1.B) nos detendremos puntualmente en las dos cartas que componen el *De genere dicendi philosophorum*. En estas epístolas, Pico apunta a sentar las bases para una correcta comprensión de la relación entre Verdad, lenguaje y filosofía. Lo hace por parte, mostrando primero la relación entre filosofía y poesía y, después, la que se da entre filosofía y retórica. Tanto en esta parte como en las otras dos que componen el capítulo VI, nos veremos obligados a efectuar una introducción a las cuestiones abordadas por Pico que hace las veces de complemento y ampliación de lo desarrollado en la primera sección (I).²⁷

En la segunda (VI.2), nos centraremos en lo expuesto en tres textos, a saber, el *Commento*, la *Oratio* y el *Heptaplus*. Nuestro objetivo es demostrar cómo Pico, de la mano de la *theologia poetica*, lleva al lector desde el paganismo al Judaísmo (VI.2.3) y luego al Cristianismo (VI.2.4). Procede, en nuestra opinión, a través de dos tópicos recurrentes en sus obras más importantes: la teoría del hombre-microcosmos y el ascenso intelectual del hombre hacia Dios.

En la tercera parte, por último, nos centraremos en la *Oratio*, la *Apologia* y el *Heptaplus*. En ésta daremos cuenta de la presentación apologética de la cábala cristiana, de la transformación de Moisés, su fundador, en un filósofo (VI.3.2) y, finalmente, de los métodos exegéticos desarrollados por Pico, i.e., su teoría de la *alegoria* como una disciplina exegética que opera en el plano de la palabra y su cábala filosófica o *revolutio alphabetaria* como una técnica que opera directamente sobre las letras que componen cada palabra (VI.3.3-4).

El gran supuesto que sobrevuela toda esta sección es que todos los textos de Pico entrañan una concepción de la Verdad concebida como un despliegue histórico del

²⁷ Puntualmente, nos referimos a los sub-capítulos VI.1. A.1-2, VI.1.B.1-2, VI.2.1 y VI.3-3.1.

contenido del *Verbum-Ló γος* Se trata de un despliegue tal del que solo se puede dar cuenta, en última instancia, por medio del lenguaje filosófico. La conciencia de este despliegue, a los ojos de Pico, tendría como consecuencia la conversión de todos los hombres al Cristianismo o, cuanto menos, a una versión ecléctica de éste. El alcance de esta conversión llegaría incluso a hombres de generaciones anteriores a la Era cristiana. Para decirlo con otras palabras, asumimos que la filosofía piquiana no es otra cosa que un eslabón más en todo el despliegue histórico de la única Verdad, pero, como veremos, no uno cualquiera.

En un anexo, por último, presentamos las ediciones y traducciones de textos que hemos realizado en el transcurso de nuestra investigación. No las enumeramos aquí para no repetir la información que presentamos en el Índice de dicho anexo. Basta decir que se trata de textos latinos, italianos y catalanes y que si no hubiéramos realizado dichas ediciones y traducciones no habríamos podido profundizar en algunos temas tal como lo hemos hecho. Nuestro trabajo habría resultado, en suma, muy distinto.

I

PANORAMA INTELECTUAL Y POLÍTICO ENTRE LOS SIGLOS XIII-XV: APOLOGÉTICA Y FILOSOFÍA.

1. Política, religión y apologética.

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, tal era el título que se les daba a los musulmanes. Conviene recordar

precisamente aquí que la historia de las cruzadas del s. XIII se inaugura con el saqueo de Constantinopla en 1204. Los cruzados arrasaron una ciudad gobernada por cristianos y en la que —más allá de las diferencias doctrinarias entre el Cristianismo romano y el griego— la mayoría de sus ciudadanos eran cristianos también. Asimismo, durante los años 1208-1229 por todo el sur de Francia tiene lugar la Cruzada de los cátaros, quienes también eran cristianos. Como corolario de esta serie de “desvíos” producto de mentes calenturientas amparadas tras un aparente, sincero, espíritu religioso, tuvo lugar, aunque sin el permiso papal, primero en Francia y más tarde en Alemania, la tristemente célebre Cruzada de los niños (1212-1216), que arrastró a millares hacia la muerte y la esclavitud.²⁸

En lo que hace a la correspondencia diplomática, en muchos de los escritos del período y demás manifestaciones en torno de la Guerra Santa, no se dejan de oír lamentos sobre la indiferencia de los cristianos y la apatía de los caballeros poderosos; Llull habrá de sumarse al coro de los decepcionados.²⁹ El progresivo desprecio por estas empresas se debía a las actitudes del clero y el papado, que llamaban a tomar la cruz para resolver por la fuerza cualquier cuestión política con total independencia de la recuperación del Santo Sepulcro.³⁰ Y es que el ideario cruzado se había identificado con una especie de guerra justa que tenía como fin proteger a los católicos de sus enemigos. Este objetivo llevaba ocultos 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 cuando en realidad el Islam estuvo desde la muerte de Mahoma atormentado por guerras civiles y de religión, y nunca fue una unidad político-religiosa como pretendió ser siempre la cristiandad. La “amenaza

²⁸ Cf. Hindley, G., *Las Cruzadas: peregrinaje armado y Guerra Santa*, Barcelona, Zeta, 2010, pp. 225-273.

²⁹ Cf. *Liber de Fine*, ROL IX, de prologo.

³⁰ Conviene recordar que para designar lo que hoy entendemos por “cruzada”, en la Edad Media se utilizaba el término “*passagium*”; se trataba de un término que daba cuenta de manera especial que la cruzada implicaba un pasaje, esto es, un viaje entendido como una suerte de peregrinación. Con el tiempo, la palabra se utilizó para hacer referencia a cualquier tipo de acción bélica que sirviera a los intereses políticos y/o papales. En definitiva, fue la iniciativa de sucesivos papas lo que dio carácter universal a todo lo que redundara en beneficio, primero, propio y, segundo, de la Corte romana, y fue, al fin, la institución papal la que rompió el nexo entre *passagium* y Tierra Santa. En este contexto, con “*passagium*” llegó a designar cada una de las guerras contra cismáticos, herejes y gibelinos.

árabe” llegó a incluir a chiítas,³¹ sunitas,³² otomanos,³³ mamelucos,³⁴ mutazilíes³⁵ y hasta a la secta de los asesinos,³⁶ rechazados, antes como ahora por el Islam ortodoxo. En suma, en la construcción del concepto de “amenaza árabe” se vertía todo un caudal de lo referente a pueblos de origen árabe o relacionados. Con todo, si lejos había quedado el triunfo cruzado sobre los musulmanes de 1099, la pérdida de la ciudad santa en 1187 a manos de Saladino era aun en el siglo de la Escolástica una herida abierta en el corazón de los cristianos, en particular de los franceses. La carga emocional que despertaba la sola mención de una posible recuperación de Jerusalén seguía poseyendo aún una fuerza excepcional. Y así, las múltiples menciones a la empresa cruzada llegaron a adornar los discursos de príncipes y reyes. Los últimos intentos del siglo, ya en vida de Lull, fueron encabezadas por Luis IX de Francia (el futuro San Luís), y concebidas íntegramente como avanzadas políticas al servicio de los intereses geoestratégicos franceses, p.e., el objetivo de la Séptima Cruzada (Túnez),³⁷ 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

³¹ De “*šī‘ia*”, “*chiísmo*” designa al mismo tiempo el partido de Alí, el primero en ser convertido a la doctrina de Mahoma, y al conjunto de adeptos que siguen al imám. Los chiítas se dividen en dos grandes ramas: el *chiísmo de los Doce Imames*, actualmente, y desde hace cinco siglos, religión oficial de Persia; y el *chiísmo ismalilí*, cuya teología está fundada sobre el número siete, no doce.

³² “*Sunnita*” proviene de “*Sunna*” que indica la idea de un camino que se sigue con rectitud, entendida como la continuación de las tradiciones fundamentales.

³³ “*Otomana*” es el nombre que toma la dinastía de su fundador Osmán I (1256-1326).

³⁴ De “*molucos*”, la latinización del vocablo árabe “*mamluk*”. Este término designa a un esclavo, no musulmán, sino pagano. Los mamelucos habían sido llevados por los comerciantes venecianos, genoveses, etc. a Egipto, donde fueron comprados por los sultanes ayyubidas. Recibían una instrucción islámica y un severo entrenamiento militar. Con el tiempo fueron asimilados completamente al Islam.

³⁵ Los *mutazilíes* o “secesionistas”, en su afán racionalista, consideraban que el Corán estaba escrito por hombre y con palabras humanas, lo que daba por tierra la creencia de que el Texto sagrado era uno de los atributos de Dios.

³⁶ El término “asesinos” proviene de la corrupción francesa de la palabra “hachís”, bebida que ingerían como paso previo a sus operaciones. Ramon mismo los nombra explícitamente en el *Liber de Fine*. (Cf. *Liber de Fine*, ROL IX, I.1.).

³⁷ Si bien hay diferentes opiniones en lo que hace al número total de las cruzadas, nos atenemos aquí a la ordenación de Runciman. De suma utilidad ha sido también el trabajo colectivo editado por Jessalyn Bird, Edgard Peters y James Powel en el que se abordan textos fuente sobre las cruzadas entre los años 1187 y 1291. (Cf. Runciman, S., *Las Cruzadas*, Madrid, Alianza, 2012, pp. 789ss; también cf. Bird, J.-Peters, E.-Powell, J. M. (eds.), *Crusade and Christendom. Annotated documents in translation from Innocent III to the Fal of Acre, 1187-1291*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013, *passim*)

de las armas,³⁸ los árabes constituían una civilización técnica y científicamente más avanzada que la cristiana.

Por otra parte, en lo que hace a la relación Islam-Cristianismo, tras las conquistas musulmanas del s. VII, España se encontraba en una situación de excepción respecto del resto de Europa. Hacia el s. XIII, los reinos cristianos de la Península Ibérica estaban encerrados en un espacio limitado al norte por el mar y las montañas y al sur por los grandes imperios musulmanes del Magreb: los Almorávides y, más tarde los Almohades. La victoria sobre estos últimos en las Navas de Tolosa (1212) fue el punto de inflexión que modificó de manera definitiva el relativo equilibrio que habían mantenido en el terreno militar los cristianos y musulmanes en la península. La envergadura de la expedición que acabaría con la victoria cristiana fue tal que en la primavera de 1212, el arzobispo de Toledo había logrado persuadir al pontífice Inocencio III de que promulgara “indulgencias cruzadas” para la campaña que movilizaba a los reinos cristianos de España.³⁹ Sea de ello lo que fuere, a causa del éxito obtenido en Tolosa, se asentó en tierra hispana una fuerte ideología de reconquista que llamaba a “recuperar el dominio legítimo” sobre los territorios que se encontraban en manos musulmanas, y así, en menos de medio siglo —entre 1224 y 1264— toda Andalucía Bética,⁴⁰ terminó por incorporarse a la corona de Castilla.⁴¹ Al mismo tiempo, en la primera mitad del s. XIII se conforma la corona catalano-aragonesa, surgida a partir de la unión del condado de Barcelona y el reino de Aragón.⁴² En tales circunstancias, el rey Jaume I de Aragón, hijo y sucesor de Pedro el católico y de María

³⁸ 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).

³⁹ *Ibid.*, p. 249.

⁴⁰ Desde Sierra Morena (cordillera sur de España) hasta la cordillera Sub-bética y desde el alto Jaén hasta la costa atlántica de Huelva (Cf. *Historia de España*, Dirigida por Tuñón de Lara, M., Madrid, Labor, 1980, T. IV, p. 20).

⁴¹ Cf. *Historia de España...*, p. 25.

⁴² *Ibid.*, p. 272.

de Montpellier,⁴³ conquistó la isla de Mallorca, patria de Ramon Llull, a fines de 1229.⁴⁴ A raíz de este suceso, el rey será conocido como “*Jaume el Conqueridor*”.

Mientras la Europa continental pensaba en los musulmanes, una nueva fuerza de ambigua dirección se despertaba en el otro lado del mundo: la primera década del s. XIII dio lugar al surgimiento de Gengis Kan y a su afianzamiento como líder político y militar.⁴⁵ La reacción de los europeos ante avance de los mongoles —salvo, quizás, por el caso excepcional de los dominicos húngaros⁴⁶— debe ser considerada como muy

⁴³ Montpellier formó parte del reino de Mallorca hasta 1349, cuando Jaume III lo vendió a la corona francesa.

⁴⁴ Luego de la efímera conquista de Mallorca a cargo de Ramon Berenguer III (1114-1115), los condes de Barcelona y los reyes de Aragón siguieron proyectando expediciones a las Baleares, hasta que Jaume I (1213-1276) conquistó Mallorca en 1229. En diciembre de 1228, Jaume había reunido sus Cortes en Barcelona. Allí él y algunos de los principales magnates y prelados se comprometieron a aportar un número determinado de caballeros y otro tanto indeterminado de infantes. También se pactó que las tierras conquistadas fuesen divididas entre los conquistadores. Las Cortes otorgaron al soberano, como subsidio, la recaudación del impuesto llamado “*bovatge*” o “bovático”, al tiempo que se acordó decretar una constitución de paz y tregua en toda Catalunya. El grueso de la flota que llevó Jaume I a las Baleares estaba conformado por navíos catalanes. Según las crónicas de la época, contaba con unos 150 barcos en los que fueron transportados alrededor de 800 jinetes y algunos miles de infantes. Las embarcaciones zarparon de los puertos de Salou, Cambrils y Tarragona el 5 de septiembre de 1229, llegando a la cala de Santa Ponça (al suroeste de Palma de Mallorca) entre el 8 y el 9 del mismo mes. La flota mallorquina no presentó resistencia alguna y el desembarco se hizo sin ninguna oposición por parte de los musulmanes, que no recibieron ayuda de sus correligionarios del norte de África, ni de los de la península. La única resistencia se concentró en tratar de evitar la llegada del ejército de Jaume I a la capital, pero tras un largo asedio el 31 de diciembre de 1229 los catalanes lograron entrar a Mallorca. Con todo, toda la resistencia musulmana en la isla no fue vencida sino hasta el 1232. Las islas de Menorca e Ibiza fueron conquistadas un poco más tarde. En efecto, Jaume I firmó con la isla de Menorca una suerte de protectorado, el “tratado de Capdebera”, el 17 de junio de 1231. Éste se prolongó hasta 1287, año en que Alfonso el liberal, nieto de Jaume I, emprendió la conquista decisiva de Menorca, isla a la que repobló con inmigrantes catalanes. Ibiza, por su parte, fue conquistada el 8 de agosto de 1235 por el arzobispo de Tarragona Guillem de Montgrí y su hermano, Bernat de Santa Eugenia, el infante Pedro de Portugal y el conde de Rosellón, Nunyo Sanç.

Un detalle de importancia es el hecho de que se respetó lo acordado en la Cortes catalanas previamente a la expedición, es decir, el reparto de tierras entre los vencedores. Así, p.e., la *Orden del Temple* (fundada en Jerusalén en el año 1118) recibió 22.000 hectáreas (Cf. *Historia de España...*, p. 274).

⁴⁵ La primera reunificación tribal llevada a cabo por el gran Kan culminó en 1206 y constituyó el comienzo de la expansión del imperio mongol (desde el imperio Chin hasta el Cáucaso y las cercanías de la India). Y aunque Gengis Kan murió en 1227, su sucesor, Ogedei Kan, continuó con su obra. En 1237 uno de los ejércitos mongoles comandado por Batu avanzó sobre Rusia. Los mongoles atravesaron las regiones centrales del Volga hacia la meseta de Rusia central. En 1239 avanzaron hacia el sudoeste y en 1240 atacaron Kiev. Luego el ejército mongol se dividió en cuatro. Uno de los cuales se dirigió hacia Polonia, cruzó el Oder y se enfrentó con el ejército germano-polaco, derrotándolo en Liegnitz. Luego siguieron camino hacia las tierras del sacro imperio romano y más tarde retrocedieron hasta Hungría donde nuevamente el ejército de Batu venció al de Bela IV (11 de abril de 1241) y así siguieron hasta el Adriático, pero como en 1241 murió Ogedei Kan los comandantes regresaron, ansiando poder pelear por la sucesión. La historia del avance de los mongoles, en virtud de su celeridad y violencia no tardó en llegar a oídos occidentales. La impresión de los europeos ha quedado marcada en diferentes textos, p.e., *Continuatio Lambranensis*; *Continuatio Garstensis*. (Cf. Gayá, J. “Ramon Llull en Oriente (1301-1302): circunstancias de un viaje” en *SL XXXVII* (1997), p. 28-29).

⁴⁶ Los dominicos húngaros habrían sido los primeros en llamar la atención sobre los mongoles. Entre los años 1235 y 1237, monjes dominicos húngaros habían avanzado varias veces hasta la región situada entre

tardía en relación a las necesidades defensivas que semejante suceso despertaba en los países de Europa del Este. Con todo, es cierto que en sus momentos iniciales, la expansión mongola no parecía importar peligro alguno para estos países⁴⁷ y no es sino hasta 1234 que una definitiva expedición bajo el mando del general Batu⁴⁸ —nieto de Gengis Kan— sacude los ánimos de las autoridades eclesiásticas y seculares. Tan solo tres años más tarde (1237) Batu conquista Riazán (la primera de las ciudades rusas fortificadas), luego Suzdal, Rostov del Don, Yaroslavl, Moscú (ubicada en el lugar en donde actualmente se levanta el Kremlin) y hacia 1240 cae Kiev, por entonces la ciudad más rica y poderosa de Rusia. Simultáneamente otros dos ejércitos se adentraron en territorio europeo. Uno se dirigió a Polonia y terminó por conquistar Cracovia, aunque su objetivo principal era Hungría.⁴⁹ Las últimas resistencias fueron vencidas cuando en 1241 el ejército mongol arrasó con las tropas del rey Enrique III de Silesia y del rey Wenceslao de Bohemia, que previendo el encuentro habían unificado sus fuerzas en la ciudad de Legnica, al sudoeste de Polonia. Finalmente el 11 de abril, al ser derrotado el ejército de Bela IV, Hungría se halló en completo poder de los mongoles. En medio del proceso de reordenamiento de los ejércitos, el 11 de diciembre de 1241 llegó la noticia de que el Gran Kan Ögödei —sucesor directo de Gengis Kan— había muerto. Los

los ríos Volga y Ural con el objetivo de descubrir en aquellas tierras (si es que existía) la *Magna Hungaria*, un territorio en parte mítico y en parte histórico que sería la cuna del pueblo que actualmente poblaba Hungría. Los monjes entraron en contacto con la tribu de los Kipchakos, a quienes llamaron “Kebzagud” e identificaron de inmediato como de su misma estirpe y, en tanto tal, susceptibles de ser convertidos fácilmente al Cristianismo romano. El fin último de esta búsqueda del origen consistía en generar lazos fundados sobre la religión de los papas para encerrar a los principados greco-ortodoxos de Rusia en una especie de tenaza entre la Hungría católica y la *Magna Hungaria*, evitando así la expansión de la iglesia ortodoxa a los países limítrofes. Con la invasión mongola, este proyecto fue dado por tierra. Años más tarde, Lull mismo, como hemos dicho, incluiría a los habitantes de la *Magna Hungaria* en el grupo de los *gentils*. (Cf. Heissig, W., “Los reinos mongoles” en *Las grandes culturas extraeuropeas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, T. VI-V. II, pp.403-438)

⁴⁷ Esto se debió a que la primera reunificación tribal bajo el mando de Gengis Kan (culminada en 1206) se llevó a cabo por medio de conquistas que apuntaban hacia Oriente; incluso habrá que esperar a la definitiva consolidación del territorio de la actual China (1211) para que se inicie la expansión hacia Occidente (1219). El escenario en donde se darán las condiciones de posibilidad para la constitución del imperio mongol encuentra su epicentro en altiplano asiático, una región de montañas y estepas que se extiende desde al oeste y noroeste de China, llegando hasta el Turquestán.

⁴⁸ Batu recibe en las crónicas occidentales el nombre de “*Bathy Rex Tartarorum*”, nombre con el que los mongoles entran en la historia de Occidente. Paradójicamente “tártaro” corresponde al nombre de la tribu de los tartar, cuyos miembros habían asesinado a Yesügei, padre de Gengis Kan.

⁴⁹ En 1237 el rey de Hungría, Bela IV había dado asilo a los cumanos, un pueblo vecino que escapaba al ataque de los mongoles. Se trataba de hombres bautizados, que de acuerdo con la ley no escrita de los conquistadores, los pobladores de los territorios bajo su poder se volvían inmediatamente súbditos del imperio. En pro de esto último, en 1240 Batu envió un mensaje a Bela IV advirtiéndole de los peligros que acarrearía asilar a fugitivos. (Cf. Heissig, W., *Op. Cit.*, pp.403-438)

generales se retiraron ansiando luchar por la sucesión del gran kanato, que recaería ahora en Güyük, hijo mayor de Ögödei, quien en su corto reinado (1246-1248) favorecerá a los nestorianos y a otros cristianos que habitaban en zonas vecinas a los límites del imperio.

La rápida incursión de los mongoles en Asia, Rusia y Hungría fue como un llamado de atención para los europeos que se habían desencantado de las primeras Cruzadas y que creían que habían establecido poderosas barreras entre ellos y sus enemigos tradicionales: los musulmanes. Los mongoles constituían un peligro difícil de categorizar: no eran ni aliados como los griegos, ni enemigos como los musulmanes. Era evidente que se necesitaban nuevos elementos de juicio. Así pues, el papa Inocencio IV convocó en 1245 el Concilio de Lyon e incluyó, entre los temas a tratar, el “asunto de los tártaros”; término, éste último, con el que se designó a los mongoles, un pueblo cuyas costumbres solo se conocían hasta entonces a través de los relatos de Marco Polo.⁵⁰ Inocencio propuso, también, una primera misión para proponerles la paz y posterior invitación a la conversión. Entre los franciscanos y los dominicos había entonces hombres hábiles y dispuestos para tal fin. Por parte de los franciscanos fue enviado Juan de Plancarpin y por los dominicos, Ascelino de Cremona y Andrés de Longjumeau. Uno de los acompañantes de Ascelino fue Simón de San Quintín, autor de una *Historia Tartarorum*, uno de los primeros textos que transmitió las costumbres de los tártaros a los europeos. Mientras, salvo por la redacción de la *Historia*, los dominicos fracasaron, Juan de Plancarpin llegó hacia el 22 de julio de 1246 a las cercanías de la ciudad de Caracorum, capital del imperio mongol, coincidiendo con la celebración de la gran asamblea o Kuriltai, en donde se decidiría la sucesión del Gran Kan Ogedei. Güyük, el nuevo Gran Kan lo recibió en sus aposentos y lo envió de nuevo a Europa con una serie de cartas en respuesta a las misivas de Inocencio⁵¹

En 1248, el Gran Kan Güyük reafirma la tolerancia para con los cristianos que había sido sostenida ya por Gengis Kan. La llamada “*Pax mongolica*” estableció entre Europa y Mongolia un fluido cambio de personas, bienes e ideas y el problema de los tártaros pareció aplacarse. Sin embargo, hacia 1261, los recelos contra ellos se despertaron nuevamente y al celebrarse ese mismo año el capítulo general de los

⁵⁰ Es interesante señalar que la ruta que seguirá Lull durante su primer viaje al Oriente cristiano será la misma que tomó Marco Polo. En efecto, uno y otro se valdrán de los salvoconductos comerciales establecidos entre Génova-Venecia y Constantinopla.

⁵¹ Cf. Gayá, J. “Ramon Lull en Oriente (1301-1302): circunstancias de un viaje”..., p. 35.

Cistercienses, durante un nuevo tratamiento del “asunto del los tártaros contra los cristianos”. Por entonces, Jaume I vislumbró la posibilidad de una unión con los mongoles, que en 1260 habían arrasado Alepo y sitiado Damasco,⁵² para reconquistar Tierra Santa. A Jaume no solo lo movían motivos religiosos, políticos o financieros: el rey era bisnieto del emperador bizantino Manuel Comennos, y los cruzados pretendían obtener la ayuda de Constantinopla para realizar una campaña contra Egipto, que se convertía así en uno de los blancos de la cruzada. Asimismo, Jaume había mantenido relaciones amistosas con el sultán de Egipto entre 1262 y 1266, pero estas se habían deteriorado por causa de las últimas campañas egipcias en Siria. Soslayando estos inconvenientes organizó una cruzada con ayuda de los Hospitalarios, quienes zarparon desde Barcelona a mediados de septiembre de 1269 para llegar a finales de octubre a San Juan de Acre; ciudad que los hebreos llamaban “Akko” y a la que le había caído en suerte hospedar a Maimónides tras su exilio magrebí. En el camino se había perdido más de la mitad de la flota; a la antigua Akko llegaron sólo once naves cuyos tripulantes se enfrentaron casi sin dilación con el ejército egipcio que se estaba movilizandando desde hacía más de un mes. Tras una espectacular derrota digna de ser consignada en los anales de los musulmanes, en febrero de 1270 los cruzados de Jaume I volvieron a Barcelona. Entre los sobrevivientes estaban los hijos bastardos del rey.⁵³

En la puesta en acto de sus proyectos, Jaume había contado con la guía de un confesor y consejero: Ramon de Penyafort.⁵⁴ Este fraile de la Orden de los Predicadores, que influirá también en Lull, fue el alma de la actividad político-religiosa del *Conqueridor*, él estuvo detrás de los planes de guerra para arrancar nuevas tierras al Islam y orientó su política religiosa hacia las comunidades judías del reino. Por su influjo, el rey otorgó su protección a los dominicos para que fundasen escuelas en las ciudades recién conquistadas, impuso la predicación cristiana en las sinagogas, organizó

⁵² Los responsables de la caída de estas ciudades eran los ejércitos comandados por Hulagü, quien gobernó los territorios cercanos a Persia bajo órdenes de Mangu Kan, el sucesor de Güyük. (Cf. Heissig, W., *Op. Cit.*, pp.403-438)

⁵³ (Cf. Gayá, J., “Ramon Lull en Oriente (1301-1302): circunstancias de un viaje”..., p. 31.)

⁵⁴ Ramon de Penyafort fue un monje dominico de origen catalán nacido hacia el 1180 y muerto en 1275; su padre era un caballero, señor del castillo de Penyafort. No son pocos los méritos de este monje. Entre otras cosas había sido maestro de Ramon Martí, discípulo de Tomás de Aquino. La redacción de la *Summa contra Gentiles* hacia 1258 habría sido sugerida por Ramon de Penyafort a través de Ramon Martí, que conoció al Aquinate en París. Ramon de Penyafort no fue sólo un hombre de recia personalidad que encauzó la acción del rey en la línea de los intereses de la cristiandad, sino también el teórico de las relaciones entre cristianos y no cristianos. (Cf. Colomer, E., “Ramon Lull y Ramon Martí” en *EL XXVIII* (1988), p. 6ss.).

controversias entre teólogos cristianos y judíos y sometió a censura los textos rabínicos. Empero dejando a un lado a judíos, tártaros, y otros “infieles”, los principales enemigos de la cristiandad seguían siendo los musulmanes. El mundo árabe se percibía en toda Europa como una terrible amenaza. Y en territorios hispánicos, se ha de insistir en ello, esa percepción era mucho mayor. Así, la idea de una “amenaza árabe” se mantiene presente a lo largo de todo el s. XIII, al final del cual los hijos de Ismael controlarán aún un tercio de la península.⁵⁵ A ello se debe, entre otras cosas, la proliferación de monasterios fundados por los Predicadores en los que se preparaba a los monjes de la Orden para posibilitar su conversión; proliferación que tuvo su epicentro en los territorios pertenecientes a la corona de Aragón. Con todo, la prédica dominicana se mostró ineficaz para convertir a los musulmanes. Se trató de un fracaso anclado, en nuestra opinión, en la baja consideración en que eran tenidos los árabes y su cultura. Esto es, al menos, lo que podemos vislumbrar tras el tono áspero y peyorativo con el que se hacía referencia a ellos. Basta señalar que una figura de la relevancia de Ramon Martí, escribe al comienzo de su tratado *De seta Machometi*, también conocido como *De origine, progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius*, que en éste se propone convertir a los sarracenos, quienes “perecen miserablemente al seguir las blasfemias y errores” de Mahoma.⁵⁶ Por su parte, Tomás de Aquino, condiscípulo de Martí, en su *Summa contra gentiles* optará por una estrategia más conciliadora. La *Summa contra gentiles* puede ser dividida en dos grandes secciones. La primera, compuesta por los libros I-III, presenta todas las verdades acerca de la divinidad a las que el entendimiento humano puede acceder sin el auxilio sobrenatural. La segunda, que incluye el último libro de los cuatro que componen la *Summa*, aborda aquellas verdades a las que el entendimiento no puede acceder por sí solo, i.e., la Encarnación, la Trinidad, etc. De este modo, hábilmente Tomás aúna, por una parte, filosofía y teología y, por otra y como consecuencia, razón y fe, bajo un esquema argumentativo deudor del pensamiento aristotélico. El objetivo del texto, que habría sido escrito bajo los auspicios y exigencias de Ramon de Penyafort, aun está sujeto a

⁵⁵ Si bien las cruzadas venían despertando un feroz antisemitismo, desde el 1096 existieron ciertos reductos en donde el trato entre cristianos, judíos y sarracenos no era hostil, v. g., en los reinos de Toledo y Sicilia, y los territorios de Catalunya y el sur de Francia. (Cf. Lohr, Ch. “Actividad divina y hominización del mundo” en *Nuevo Mundo*, 7 (2006), pp. 77-86).

⁵⁶ *Ad ostendendum quod Machometus non fuit Dei propheta vel nuntius sicut asserunt sarraceni, qui miserabiliter pereunt illius sequentes blasphemias et errores...* (*De seta Machometi*, en *Acta historica et archeologica mediaevalia* 4 (1983), p. 14).

controversia. En nuestra opinión, el trabajo en su conjunto debe ser entendido como una suerte de *praeparatio fidei* o, mejor, *preambula fidei*, y, en tal sentido, al menos la primera parte del texto, tendría su aplicación inmediata no solo en la conversión de los judíos y musulmanes, sino también en la corrección de las diversas herejías nacidas en el seno de la Iglesia.⁵⁷ Con todo, Tomás se las arregla para mantener los dogmas del Cristianismo bajo el *status* de misterio, algo que, como veremos, Llull no tendrá en cuenta. Nuestro Ramon reaccionará contra esta forma de enseñar tematizada principalmente por Martí pero que él asume como propia de los dominicos, sus consecuencias en la formación de predicadores; su reacción se apoya sobre todo, insistimos, en la experiencia de continuos fracasos de conversión de los infieles.

En otro orden de cosas y a la par de la vorágine desatada por el ansia de conquista de los peninsulares y el interés paneuropeo por la “conversión” de los “infieles”, desde mediados del s. XI hasta los umbrales del XIV, Europa se encontró en un período de re-textualización. No sólo se asistía a la transición de una sociedad de tradición oral a una en la que la palabra escrita tomaba un lugar preponderante, sino también a la organización de universidades,⁵⁸ a la producción de nuevos textos y al surgimiento de una nueva cultura europea tanto literaria como filosófica y teológica. Esto último, ya desde fines del s. XII, se debía en parte a la recuperación de textos de ciencia árabe y filosofía griega en un colosal episodio cultural que hará eclosión en el s. XIII y será conocido como “el reingreso de Aristóteles en Occidente”.⁵⁹ Y precisamente, una de las problemáticas filosóficas de las que definen el primer siglo de Llull es la de cómo asimilar este reingreso. En este sentido, se ha dividido a los intelectuales en tres posiciones, de acuerdo con su postura ante los textos del Estagirita”; sobre esto volveremos enseguida.

Lo que nos interesa señalar aquí es que, a causa de dicho reingreso y 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 a la filosofía con la teología y, especialmente y como consecuencia de la revaloración de un cierto tipo de pensamiento, el *modus*

⁵⁷ Cf. *Summa contra gentiles*, I.2.

⁵⁸ Cf. Magnavacca, S., “La Universidad medieval, Crónica de un estudiante del siglo XIII”, Buenos Aires, UNSAM EDITA, 2008, pp. 5 -18.

⁵⁹ Cf. Bonner, A., “*L’Art lul.liana com a autoritat alternativa*”, en *SL*, XXXIII-1, (1993), pp. 15-32.

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 reconocida fragmentación. En este sentido, Eugenio Randi y Luca Bianchi, por ejemplo, han sostenido que el siglo XIV no disolvió la unidad del anterior; simplemente, *explicitó sus tensiones*.⁶⁰ 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...”⁶¹ 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.

A la luz de lo dicho se puede decir que, tanto en sus siglos centrales, especialmente, en el XIII, como en el sucesivo, 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 —tal es el caso de los dominicos catalanes— y c) el de lo que podríamos llamar la *pars construens*, o sea, “la demostración racional” en *pro* del Cristianismo, representado por algunos autores escolásticos y por Ramon Llull. Estos tres ejes entran en crisis al madurar la Edad Media y aproximarse a su final.

Además de lo dicho, el s. XIV presenta algunos problemas más urgentes que hacen del asunto de los infieles una cuestión secundaria. Nos detendremos en dos de ellos: la lucha entre el papado de Avignon y el de Roma y la peste negra.

Durante los setenta y dos años que van de 1309 a 1377, la Iglesia de Occidente asiste a una situación sin precedentes: siete papas sucesivos tomarán como lugar de

⁶⁰ Cf. Bianchi, L. - Randi, E., *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 117.

⁶¹ Hoenen, M., *A Oxford: dibattiti teologici nel tardo Medioevo*, Milano, Jaca Book, 2003, p. 20.

residencia la ciudad francesa de Avignon. El papa Benedicto XI había muerto envenenado en 1304 tras haber ocupado la silla de Pedro por poco menos de un año. El rey de Francia, Felipe IV el Hermoso, habría sido quien había dado la orden de asesinarlo. El monarca, a la sazón, uno de los reyes más poderosos de la Europa del trescientos, necesitaba ubicar en el trono pontificio a hombres que representaran sus intereses. Bajo su influencia, en un cónclave reunido en Perugia hacia fines de 1304 fue elegido para el puesto el obispo de Burdeos, Bertran de Got, que asumiría con el nombre de Clemente V. Las primeras acciones del nuevo papa, a quien Llull habrá de conocer personalmente, dejaron en claro que su pontificado estaría de principio a fin sujeto a los deseos de Felipe; su primera acción habría sido la de nombrar cardenales a nueve religiosos franceses adictos al rey. A esta resolución le seguirían la supresión de las bulas y decretos sancionados por otros papas que no respondieran directamente a los intereses del monarca. Para decirlo con pocas palabras: Clemente era poco más que un títere de Felipe. En este sentido, tres aspectos caracterizarían la política del primer papa francés: la expulsión absoluta y completa de los movimientos heréticos de Francia, completando, entre otras cosas, el proceso iniciado con la Cruzada de los cátaros; una reorganización interna de la Iglesia que limitaba su autonomía al tiempo que, utilizando mecanismos administrativos difíciles de seguir, daba lugar a la intervención del rey francés en políticas religiosas; y una continua propaganda por medio de la cual se presentaba a la Iglesia como instrumento único de la voluntad de Dios en la Tierra. O sea: todo el empeño de Clemente y sus ministros apuntaba, por una parte, a obedecer la voluntad del rey y sus intereses y, por otra, a ocultar el verdadero motivo de sus determinaciones. Los seis papas siguientes, Juan XXII, Benedicto XII, Clemente VI, Inocencio VI, Urbano V y Gregorio XI, todos de origen francés, repetirán, más o menos, las mismas políticas de Clemente V, las cuales podemos identificar, para resumir, como manifestaciones de una adicción incondicional a los sucesivos reyes franceses. Conviene tener en cuenta, por último, que durante el pontificado de Gregorio, se gesta la Guerra de los ocho santos entre el papado y la ciudad de Florencia. En 1376 todos los florentinos resultan excomulgados y a ciudad de la flor, que en el siglo siguiente habría de convertirse en centro de la actividad intelectual y en la primera república moderna, se vuelve un bastión de resistencia a la autoridad del papa; en su ayuda acuden los principales de Lucca, Pisa y Hungría y junto a ellos los Visconti de Milán. Al fin, la guerra entre el papado y Florencia termina por cortar todas las rutas comerciales que conducían a Francia y es ahí cuando comienzan las negociaciones para que los papas se

reinstalen en Roma. A la muerte de Gregorio, en un cónclave reunido en la ciudad de Roma, dieciséis cardenales sobre un total de veintinueve, elegirían al arzobispo de Bari, Bartolomeo da Prignano, para ocupar el papado en Roma. La elección respondía a una cuestión obvia: el pueblo romano no estaba dispuesto a aceptar como si nada un papa que no fuera italiano después de tan largo exilio. Con todo, Urbano VI, nombre que tomó fray Bartolomeo, no fue bien recibido por todos los cardenales que habían participado de la elección. Algunos de los trece que habían votado por otro eligieron un nuevo papa declarando al mismo tiempo nulo el nombramiento de Urbano. Este nuevo papa, al que los católicos de Roma identificarían como el Antipapa, habría de residir, alargando la tradición del papado francés, en Avignon. Se da inicio así al Cisma de Occidente, durante el cual dos papas, Clemente VII y Benedicto XIII, se disputarán la supremacía y el poder espiritual con los papas romanos. Tras un ingente número de negociaciones y sutilezas políticas en las que no podemos entrar aquí, en el Concilio de Constanza de 1417 se resolvió definitivamente la controversia. La sede papal quedaba asentada otra vez en la ciudad eterna.⁶²

La peste negra, por su parte, la mayor pandemia que soportó jamás el género humano, se habría originado en las estepas de Asia oriental desde donde habría sido llevada hacia el oeste, tal vez, por los mongoles. La peste habría llegado a Europa por la ruta de Crimea, utilizada por los genoveses. Éstos, en efecto, habían establecido una colonia comercial en Caffa, la actual ciudad de Teosodia, que fue asediada por los mongoles al promediar el s. XIV. Aquellos que lograron escapar del asedio habrían llevado la peste a las ciudades marítimas de Messina, Venecia y, por supuesto, a Génova de donde habían partido. De Italia la peste se expandió entre 1347 y 1348 por Francia, España, Inglaterra, Alemania, Hungría, Escandinavia y el noroeste de Rusia en ese orden. Dejó a su paso una suma estimada de veinticinco millones de muertes, cerca del 50% de la población europea, la cual produjo toda una serie de cambios económicos y de abastecimiento: la mano de obra escaseó y, como consecuencia, los campos cultivables se redujeron a la mitad. En medio del hambre y la desesperación se levantaron los entusiastas milenaristas que aun no se habían olvidado de las prédicas de Joaquín de Fiore. Europa y sobre todo Italia comenzarían a repuntar a fines de la década de 1370. En tales circunstancias no faltaron voces que atribuían la peste a un castigo

⁶² Cf. Collins, R., *Keepers of the keys of Heaven: A History of the Papacy*, New York, Basic Books, 2009, esp. caps. 14 y 15.

divino provocada por el traslado de la corte romana a Avignon. Esto último, que a todas luces representa el pensamiento general de una mentalidad supersticiosa, da cuenta del aire que se respiraba en la segunda mitad del s. XIV: el Hombre estaba desolado; buscaba respuestas y no sabía dónde encontrarlas.

Si a lo dicho sumamos otros episodios, veremos que el momento histórico era realmente dramático: en los umbrales del siglo la guerra de los cien años (1337-1453) alcanza su punto crítico con los ingleses casi reconfiados de nuevo al mar, Carlos IV está a punto de desaparecer dejando en manos de Wenceslao un cúmulo de serios problemas; en Milán, Bernabò Visconti contempla el afianzamiento del usurpador Giangaleazzo; estalla la lucha entre Venecia y Génova (1376); después de terminada la guerra de los florentinos con el papa, las calles de Florencia aparecen ensangrentadas y sus palacios envueltos en llamas a causa de la revuelta de los *ciompi* (1378) y, algo más tarde, el duelo a muerte con Milán...⁶³

Por todo esto, pero principalmente por los dos episodios en los que nos hemos detenido podemos afirmar, o mejor reafirmar, que el espíritu de cruzada se evaporó en la Europa del s. XIV. No se podía pensar seriamente en convertir a los infieles o en reconquistar Jerusalén cuando las prioridades eran recomponer la unidad de la Iglesia y sobrevivir primero a la peste y después al hambre. Hubo algunas voces que se manifestaron a favor de emprender el *passagium* a tierra santa, pero, con justa razón, pasaron desapercibidas. Más allá de lo dicho, no todo es oscuridad en el s. XIV. Se asiste en el trescientos a los inicios del Renacimiento, cuestión sobre la que nos detendremos en el capítulo siguiente.

Muy otro es el ambiente que se vive en el s. XV. Florencia se alzaría como centro político e intelectual de relevancia internacional: entre 1434 y 1450, de la mano de Cosme, se afirma el poder de los Médicis. No sin cierta habilidad, el abuelo de Lorenzo se las arregló para reducir las libertades ciudadanas, de un lado, e implementar una retórica política tendiente al mantenimiento formal, de las antiguas instituciones, de otro.⁶⁴ La continuación de las instituciones republicanas debe ser entendida como de una vigencia esperanzadora. Pero, en el fondo, Florencia al igual que la Roma antigua parecía virar hacia el imperio o, peor aun, hacia la tiranía. Ante la imposición de un

⁶³ Cf. Garin, E., *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Critica, 1984, p. 78.

⁶⁴ Cf. Jurdjevic, M., "Civic Humanism and the Rise of the Medici" en *Renaissance Quarterly*, Vol. 52, 4 (Winter, 1999), pp. 994-1020.

nuevo poder que se figuraban irresistible, los intelectuales más avisados, disfrutando de la *Pax Medicea*, émula de la *Pax romana*, produjeron una literatura que oscilaba entre el desdén de la vida pública y la opción por la vida privada, no siempre entendida esta última como contemplativa. Baste pensar en el ideal de la “*santa masserizia*”, expresión de un culto a la vida familiar, a la vida simple, de trabajo y educación de los hijos de la que nos habla León Battista Alberti precisamente en *I libri della famiglia*, expresión también de un tipo de vida que no implica austeridad ni el rechazo de las riquezas.⁶⁵

Instalados ya en pleno s. XV, no es ocioso retomar un tema ya no discutido por los renacentólogos. Aunque más de una vez se ha hablado de una suerte de “Humanismo paganizante” o incluso de un “Renacimiento neopagano” poniendo énfasis en los nuevos gustos literarios y en los supuestos ritos de traspasadas, imaginadas, fraternidades,⁶⁶ hoy estamos en condiciones de negar rotundamente esta faceta del Renacimiento como una característica propia de la cultura del período.⁶⁷ No descartamos que haya indicios de que muchos hombres vivieron un paganismo al que podríamos caracterizar como literario y estético. Se trató, en efecto, de un movimiento de raigambre pagana que se manifestó en poesías, historias, monumentos y templos que vieron la luz de la mano de personajes de ambiguos signos religiosos. Pero incluso en la más sospechosa de las disciplinas cultivadas por los humanistas, la *poetica theologia*, la vuelta al paganismo, esto es, a sus escritos, a sus dioses, etc. no entraña sino una renovada valorización de la verdad cristiana. Se puede hablar, insistimos, de algunos episodios y tendencias por lo que podemos referirnos a algo que habríamos de llamar “neopaganismo” pero se trató de casos aislados y esporádicos. Entre estos conviene recordar, por rimbombantes, los de Plethón y Pomponio Leto.

Georgios Gemistos Plethón había asistido al Concilio de Florencia para la unidad de la Iglesia y allí, para sorpresa de todos los presentes, entre quienes se encontraba Nicolás de Cusa, predicó un retorno al paganismo en clave neoplatónica.

⁶⁵ El texto de *I libri...*, casi en su totalidad puede incluso ser interpretado como una explicación del ideal de la *masserizia*.

Por otra parte, tampoco debemos olvidar las críticas del arquitecto a la vida exclusivamente contemplativa. Éstas, según leemos en *De commodis litterarum atque incommodis*, se centran todas en la figura de los intelectuales solitarios, tristes, desgarrados, pálidos, perdidos entre pilas de manuscritos, que han convertido las bibliotecas en sus calabozos. (Cf. *I libri Della famiglia*, III *et passim*. Cf. también *De commodis litterarum atque incommodis*, II-III *et passim*. Para más detalles ver Grafton, A., *Leon Battista Alberti, Master Builder of the Italian Renaissance*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, pp. 32ss.)

⁶⁶ El texto paradigmático de esta interpretación es *La Rinascita del paganesimo antico* de Aby Warburg (1966).

⁶⁷ Cf. Edelheit, A., *Ficino, Pico and Savonarola*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 1-48.

Envuelto en una bruma de ilusiones, poco antes de la caída de Constantinopla, Plethón, en tanto exponente de una filosofía que se figuraba nacional, llegó a soñar que con la restauración de los antiguos dioses se volvería a la grandeza de la época clásica. Y no estaba solo, había reunido en torno a él en la ciudad de Mistra, la actual Morea, un grupo de adeptos que decían seguir las huellas de Platón. Sea de ello lo que fuere, Plethón, apoyado en la *República* platónica, trazó las líneas maestras de una sociedad comunista con una religión civil; una —para ser anacrónicos— verdadera utopía. Lo cierto es que el filósofo bizantino se figuraba cercano el fin de las religiones del Libro y, amparado en una concepción cíclica de la historia, asumía que en tales circunstancias los dioses griegos habrían de dominar, otra vez, la escena.

Julio Pomponio Leto, por su parte, fue docente en la universidad de Roma hacia 1450. Reunió allí un grupo de jóvenes que los seguían con veneración, entre ellos, Filippo Bonaccorsi de San Geminiano y Bartolomeo Sachi de Cremona, más conocidos como Calímaco Experiens y Platina. Leto formó con ellos un círculo identificado hoy como la “Academia romana” que incluía a sabios pobres desencantados de la situación política e intelectual contemporánea y que, por contraste, sentían un profundo amor hacia el pasado. De ellos dice Garin que aunque todo lo “observaban más con espíritu de arqueólogos que con entendimiento de políticos”,⁶⁸ criticaban despiadadamente a los clérigos y a las instituciones eclesiásticas. Tal vez por no profundizar sus planteos, los miembros de la academia de Roma nunca llegaron a postular un nuevo paganismo aunque se habían propuesto vivir como los romanos de la época republicana, tratando de imitar más a Bruto que a Cristo.

Una breve consideración merece la aparición de textos antiguos de inspiración religiosa. Como en los casos anteriores, se trató más bien de una moda pasajera pero que con el correr del tiempo encontraría su cenit en el trabajo de Marsilio Ficino. Si bien no traspasó la esfera de algunos círculos de intelectuales, esta literatura, que no pocas veces consistía en meros engaños e invenciones, generó un número considerable de textos que en última instancia fueron atribuidos a Hermes Trismegistos. Para decirlo al revés, los libros no tenían otro fin que el de alimentar el gusto de aquellos que sentían especial interés por lo esotérico, la astrología y la magia.⁶⁹

⁶⁸ Garin, E., *Las Grandes culturas extraeuropeas. El Renacimiento-2*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, p. 579.

⁶⁹ Cf. Ebeling, F., *The secret history of Hermes Trismegistos*, Ihtaca-London, Cornell University Press, 2007, pp. 100ss. También cf. Edelheit, A., *Ficino, Pico and Savonarola...*, pp. 205-278; Walker, D. P., *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella* (Magic in History Series), Pennsylvania, The

A fin de cuentas, estos ejemplos, a los que podríamos agregar otros tantos, no son sino un síntoma de, por una parte, la necesidad de renovación que las mentes menos atadas a los modelos vigentes percibían como inminente y, por otra, de la pluralidad de estudios que se permitían, aunque muchas veces a escondidas, los *homines novi*.

Más allá de lo dicho hasta aquí, la “nueva era” inaugurada por el Renacimiento no trajo consigo ninguna religión nueva, ni pagana, ni neopagana, ni, en principio, tampoco cristiana. Se caracterizó mucho más por su deseo de claridad, de crítica y, como mucho, de reforma moral y revalorización de la interioridad. Para decirlo, otra vez, con las palabras de Eugenio Garin, todo ello determinó que “sus puntos clave radicarán en la polémica contra la corrupción del clero y su poder terrenal, y en el deseo ardiente de una religión interior, de una paz de la fe, de una comprensión y tolerancia mutuas.”⁷⁰ Y es que ya nadie estaba esperando que sucediera algo que diera sentido a todos los cambios que en diferentes esferas se estaba produciendo, nadie se conmovía por profecías milenaristas ni la llegada del Anticristo. Más aun: mientras los turcos avanzaban, indomables, empalando a millares de cristianos, Pío II convocó a una cruzada a la que nadie acudió. Por el contrario, tenían éxito aquellos que, como Bernardino de Siena, subían al púlpito para criticar la corrupción e hipocresía del clero así como también a las órdenes mendicantes y que, además, lo hacían en un tono sencillo y moralizante que reflejaba una comprensión profunda de los problemas cotidianos.⁷¹

El siglo XV es, pues, y en esto se parece al XIV, un siglo signado por las luchas internas de la Iglesia, por los cismas y por los concilios. Elementos todos que darían origen y acentuarían todos los movimientos de reacción de los creyentes, y los humanistas ciertamente lo eran. Ellos, además, no perdonaron nada: ya Coluccio Salutati se burlaba de la vanidad de los predicadores y su búsqueda del aplauso femenino; Leonardo Bruni se encaró contra el histrionismo y la codicia de los religiosos; Poggio Bracciolini ridiculizó constantemente a los monjes al tiempo que condenaba su depravación moral; Piccolomini, el papa humanista, comparaba el tormento interno de la Iglesia con el crecer de las aguas en una presa hasta su rotura...

Pensylvania State University Press, 2000, pp. 45-60; y Zambelli, P., *White Magic, Black Magic in the European Renaissance. From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno*, Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 20-55.

⁷⁰ Cf. Garin, E., *Las Grandes culturas extraeuropeas. El Renacimiento-2...*, p. 581.

⁷¹ Cf. Burucúa, J.E.-Ciordia, M. J. (eds) *El Renacimiento italiano*, Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri, 2004, pp. 415-422.

la lista sigue. Lo que nos importa es dejar en claro que la cultura humanística en sus múltiples aristas trajo, a la vez de una necesidad de renovación, una fuerte carga polémica en la vida religiosa, p.e., en la teología escolar veía una falsificación de la humanidad del mensaje cristiano; en las órdenes mendicantes, la superstición, la ignorancia y la hipocresía; en el poder terrenal de la Iglesia, no solo la corrupción sino también la división de los creyentes. Contra todo esto, en una vuelta a la Antigüedad que es característica del período, invocaba la fuerza primitiva de los apóstoles y llamaba, en una línea que seguirá Pico, a la interioridad de la fe, a vivir la fe, como repetirá más tarde Rousseau, no limitada antes bien adaptada al silencio, al culto interior a Dios.

Por lo demás, durante la primera mitad del s. XV, Lorenzo Valla, en su *De summo bono*, ya había demostrado que era posible conciliar lo más fundamental de la nueva cultura con las necesidades religiosas de la época. Combatía, pues, como cristiano que era, la ascesis por inútil y le contraponía, siguiendo los pasos de Salutati, la utilidad de la *vita activa*. A diferencia del canciller y en una posición que le valió la acusación de epicúreo, Valla adivinó en la vida terrenal una oportunidad para gozar de los placeres. Nicolás de Cusa, a la sazón, amigo de Valla, defendería también las virtudes de la vida activa. Piccolomini, conciliarista al igual que el Cusano hasta 1437, también compartía este punto de vista. Estos tres hombres vivieron entre cismas y concilios mientras los turcos amenazaban a la Iglesia de Cristo. El concilio de Florencia, no fue sino el último intento por unir las Iglesias de Oriente y Occidente, de unir a los cristianos. La caída de Constantinopla en 1453 acabó no solo con cualquier proyecto de conciliación, pues no quedaba ya nada que unir, sino que la brusca desaparición de los últimos destellos del Imperio romano, aunque ya había sido anunciada de mil maneras, marcó una nueva época, cerrando, o mejor clausurando, la anterior.⁷² Occidente vivió el suceso como una tragedia en la que los actores se multiplicaban sin cesar: la multiplicidad de doctrinas, creencias, religiones y sectas llegó a representar el más angustioso de los problemas. Ahora bien, la proliferación de cultos, etc. no era sino un síntoma: se buscaba una respuesta. La humanidad, en efecto, intentaba reencontrarse, primero consigo mismo y, después, con Dios. Se comprende así que los llamados a la paz rocen, por poco, la desesperación. Debemos aludir aquí, otra vez, a los tres célebres autores mencionados más arriba, fuertemente unidos por lazos de interdependencia,

⁷² Cf. Watanabe, M. (ed.), *Nicholas of Cusa: a companion to his life and times*, USA, Ashgate, 2011, pp. 18-28.

sobre todo Pío II y el Cusano. Tras la caída de Constantinopla el papa humanista escribió una patética carta al sultán Mehmet II en la que lo invitaba a reflexionar crítica y racionalmente, acerca de su propia fe, a convertirse al Cristianismo y a renovar la corrupta cristiandad. El cardenal, por su parte, escribía ese mismo año de 1453 el célebre *De pace fidei*, un texto del que se desprende un profundo deseo de unir a la humanidad dispersa en una pluralidad de ritos. Con la sutileza filosófica que lo caracterizaba, Nicolás llamó a la comunión de todos los cultos por medio de una estratagema que no pasará de ser retórica: proponía que todos los ritos, liturgias, etc. fuesen considerados cultos de dulía reservando la latría para el culto al único Dios. El texto, que no llegó a ser conocido más que por sus allegados, se despliega como un diálogo conducido por el *Verbum*, la palabra divina, la razón.⁷³

Si bien, como ya hemos dicho, existen estrechos vínculos entre Nicolás, Pío II y Valla, conviene que nos detengamos un momento en la relación entre el cardenal Cusano y otro autor que es, a diferencia de los mencionados, un apologista declarado. Nos referimos a Juan de Segovia. Juan y el Cusano se habrían conocido en el Concilio de Basilea de 1433 y habrían trabado una cierta amistad que tuvo una suerte de brecha entre 1437 (año en el que, como hemos señalado, el cardenal abandona el conciliarismo) y 1441. Ese año, en efecto, durante la dieta de Maguncia habrían sostenido una discusión pública.⁷⁴

La concordancia de sus posturas ante el Islam queda confirmada por dos escritos excepcionales que vieron la luz de la mano de uno y otro autor al mismo tiempo y sin que entablaran algún tipo de contacto: el *De pace fidei* y el *De mittendo gladio divini spiritus in corda sarracenorum*. Ambos textos son testimonio de la reacción inmediata de Nicolás y Juan respectivamente a la caída de Constantinopla el 29 de mayo de 1453.⁷⁵ El cardenal redactará el opúsculo en solo cuatro meses mientras que Juan

⁷³ Cf. Biechler, J. M. "Three manuscripts of Islam in the Library of Nicholas of Cusa" en *Manuscripta*, 27 (1983), pp. 91-100.

⁷⁴ En una carta que el Cusano envía en 1441 desde Maguncia al cardenal Cesarini (3.IV.1441), a quien le había dedicado su *De docta ignorantia* un año atrás, se hace alusión a la intervención de Juan en la dieta, dejando ver que ambos pensadores se habían distanciado: "*Locutus est autem ille absque ordine, multa tremula voce, et non erubuit se cum inviriis potius quam cum ratione iuvare [...] Ego qui animosus fui, alacri mente ingressus sum pugnam et dicta de Segovia ostendi inordinatissima et absque intelligencia.*" (Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, hrsg. Von Mauthen, E., und Hallauer, H., Hamburg, F. Meiner, 1983, Bd. I, 2, p. 353). Cf. Sanz Santacruz, V., "Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam: su comprensión intelectualista de la fe cristiana" en *AHIg* 16 (2007), p. 182.

⁷⁵ Aunque a partir de lo dicho puede resultar como algo obvio, no está demás señalar que la extraordinaria concordancia de ambos autores se entronca con el momento en que Occidente comenzaba a asimilar la caída de Constantinopla como una verdadera catástrofe y toda Europa requería que los espíritus más

comenzará su trabajo en la misma fecha para concluirlo hacia el término de su vida (1458), dejándolo finalmente inédito. A juicio de Víctor Sanz Santacruz, la similar reacción no se fundaría en un acuerdo previo, antes bien se remontaría al período de Basilea en el que, siempre según este autor, ambos se habrían manifestado su mutuo interés en el Corán, así como por las costumbres de los árabes y la mejor forma de lograr la conversión de los musulmanes.⁷⁶

Testimonio de esta concordancia es la importantísima y extensa carta que el 2 de diciembre de 1454, Juan envía al Cusano, comentándole el método que estaba desarrollando en el *De mittendo*. El cardenal le respondería el 29 de ese mismo mes desde Innsbruck declarándose totalmente de acuerdo con su propuesta,⁷⁷ la cual versaba,

avisados encararan alguna solución.

⁷⁶ En el prólogo de una obra de 1461, *Cribatio Alcorani*, Nicolás afirma haberse dedicado con suma diligencia a la comprensión del Corán. Aprovecha la ocasión, i.e., la de introducir al lector a su examen del libro sagrado de los musulmanes, para recordar que durante su estancia en Basilea en 1433 se había provisto de un ejemplar del libro en la versión latina de Robert of Ketton, ordenada en el s. XII por Pedro el Venerable. Sería ese mismo ejemplar el que habría pasado de las manos del Cusano a las de Juan en 1437 y en circunstancias en las que el primero se aprestaba para viajar a Constantinopla. Lo que es claro a partir del escrito del cardenal es que se dedicó al estudio del Corán, entre otras obras musulmanas, al menos durante treinta años. No queremos decir con esto que Nicolás haya estudiado sistemáticamente el Corán durante todo ese tiempo sino que entre los períodos en los que sí lo hizo y otros en los que se ocupó de otros asuntos mantuvo, sin embargo, la intención de adquirir un conocimiento más profundo de aquellos “enemigos” a los que se iba a enfrentar. El objetivo último del Cusano habría sido dar cuenta de la correcta relación entre el cristianismo y el Islam. Por otra parte, el interés de Juan de Segovia por el Islam parece remontarse a 1431. ese año mantuvo en la ciudad de Medina del campo una disputa acerca de cuestiones teológicas con un embajador del rey moro de Granada. Aunque ignoraba la lengua arábiga, Juan había advertido las deficiencias de las traducciones latinas del Corán que estaban en circulación. Se había dado cuenta de que la versión de Ketton, p.e., no solo se apartaba del texto original para ridiculizarlo, exagerar algunos detalles menores, etc. sino que también había sido la fuente de la que muchos apologistas habían bebido para abonar sus defensas del cristianismo. Se encaraba, en suma, una confrontación con el Islam en base a un texto corrupto respecto del cual los propios musulmanes podían desentenderse. Juan se lanzó, así, a la búsqueda de nuevas traducciones e incluso concibe la idea de realizar él mismo una traducción. Tras varios intentos fallidos y diversas gestiones diplomáticas, logró el traslado de İça Gidelli, un musulmán del reino de Castilla, al priorato de Aiton en la Saboya francesa, donde él vivía retirado y sumido en el estudio. Gidelli realizaría una nueva traducción del Corán supervisada por Juan. Empero no se trataría esta vez de una traducción al latín sino al castellano. Según nos consta, Gidelli llegó a Aiton el 5 de diciembre de 1455 y en tan solo cuatro meses tenía lista la traducción en formato bilingüe. Poco tiempo después, Juan, que había aprovechado la estancia del traductor para aprender los rudimentos del árabe, realizó una traducción al latín en base al texto castellano cotejada, hasta donde alcanzaba su conocimiento, con el texto arábigo. El trabajo conjunto de Gidelli y Juan trajo a la luz la primera versión trilingüe del Corán, la cual fue reservada, al menos en principio, para uso privado. Si bien esta traducción se ha perdido, salvo el prólogo redactado por el pensador segoviano, recientemente Gerart Weigers cree haber encontrado un manuscrito con la traducción castellana de Gidelli en la Biblioteca Pública de Toledo. (Cf. Weigers, G., *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yça of Segovia* (fl. 1450), *His Antecedents and Successors*, Leiden-Boston, Brill, 1994, pp. 98-114. También cf. Roughi, L., “A fifteenth-century salamanca’s pursuit of Islamic studies” en Robinson, C.-Rouhi, L. (eds.), *Under the influence. Questioning the comparative in Medieval Castile*, Leiden-Boston, Brill, 2005, pp 21-24; para una versión abreviada de lo dicho hasta aquí ver Sanz Santacruz, V., “Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam: su comprensión intelectualista de la fe cristiana”, *Op. Cit.*, pp. 183-186)

⁷⁷ Nicolás apuntaba que si Juan hubiera leído el *De pace*, el mismo habría advertido las coincidencias que los unían. (Sanz Santacruz, V., “Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam: su comprensión

básicamente, sobre la vía de la paz y el diálogo con los musulmanes.⁷⁸ Juan, en efecto, se proponía encarar “*pace magis quam belli via*” la conversión de los sarracenos. Entiende la paz como condición de posibilidad de la conversión, y en este sentido, Nicolás, aunque afirma tener la misma opinión, se mueve en un horizonte diferente. Así, mientras Juan se concentra en la relación entre cristianos y musulmanes, el Cusano tiene una mirada más universal que le hace ver dicha relación como un caso particular. La solución que elabora Nicolás encierra toda una variedad de religiones en la que la paz no es un medio sino un fin. Conviene, pues, decir aquí que a juzgar por sus puntos de vista, Juan está mucho más cerca de Llull que Nicolás, así como Pico lo estará de éste último. El Cusano, además, escribirá en 1461 la *Cribatio Alcorani*, una obra que poco tiene que ver con el *De pace* y cuya intención es eminentemente polémica. El texto, pleno de descalificaciones a la religión musulmana se aleja del tono conciliador tan logrado de aquél texto de 1453. En la segunda parte, en especial, cuyo título es “*invectio contra Alcoranum*”, el cardenal descarga todo tipo de argumentos en contra del Islam, aludiendo a que el Corán es oscuro, desordenado, tenebroso, abominable para toda naturaleza racional, etc.⁷⁹

Empero, para centrarnos en las obras de 1453, conviene tener en cuenta dos características presentes tanto en el texto de Nicolás como en el de Juan. Primero, que la posición pacífica que señorea de el *De pace* y en el *De mittendo* contrasta abiertamente con la postura predominante en el período en lo referente a la conversión de los musulmanes. Segundo, ambos autores manifiestan un confiado optimismo en la razón y con esta confianza —ilusoria, por cierto— encaran el debate intelectual. El proyecto del *De mittendo*, por una parte, constituye un verdadero programa de acción a realizar en tres etapas: 1) mantener la paz, 2) intensificar y mejorar las relaciones entre cristianos y musulmanes, 3) discusión pacífica entre ellos a fin de aclarar los malentendidos. En su argumentación, Juan descarta por ineficaces otros medios de conversión de los infieles, entre ellos, las intervención milagrosa de Dios, el envío de emisarios, esto es, misioneros, y la guerra, es decir, la cruzada.⁸⁰ El *De pace*, por otra parte, a diferencia del

intelectualista de la fe cristiana”, *Op. Cit.*, p. 187.)

⁷⁸ Cf. Cabanelas, D., *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid, Universidad de Madrid-Facultad de Filosofía y Letras, 1953, pp. 210-220.

⁷⁹ Cf. *Cribatio Alcorani*, II. 19.

⁸⁰ Cf. Cabanelas, D., *Juan de Segovia y el problema islámico...*, pp. 210-220.

De mittendo, donde Juan se apartaba de las discusiones académicas, apunta a los sabios y, en suma, a los hombres más eminentes del mundo a los que el Verbo encomienda el encargo de reducir armoniosamente a una sola la variedad de religiones existentes⁸¹ en un debate que transcurre en el más allá, donde los participantes son asistidos por los espíritus angélicos.

Una nota común entre sendos trabajos es que se centran en cuestiones fundamentales del Cristianismo, p.e., la Trinidad, la Encarnación, etc. Esto provoca, según Sanz Santacruz, una suerte de “desteologización” de la fe, i.e., de la fe cristiana.⁸² Por nuestra parte, asumimos que es mejor decirlo de esta forma: Juan y Nicolás dejan a un lado los misterios. Más aun, su confianza ilimitada en la razón los lleva, aunque no fueran del todo conscientes de ello, a postular una religión sin misterios; se trata de un problema presente también en el planteo de Llull. Se entiende, pues, la religión de una manera puramente racional que obedece a las necesidades del proceso de argumentación.⁸³ Ante lo dicho, nos vemos obligados a una conclusión evidente: más allá de los esfuerzos de Juan y Nicolás, el proyecto de conversión pacífica tanto de los musulmanes como de los infieles en general era, a todas luces, inviable.

Si hacemos a un lado los casos mencionados, pocas personalidades que apoyaran una postura irenista quedarían en pie después de la caída de Constantinopla. Con todo, conviene mencionar a aquél que fue quizás el autor más importante de su época: Erasmo. Empero, abstengámonos de decir algo más de él, su intervención en esta historia pertenece ya al s. XVI.

Ya sea, entonces, porque los tiempos daban muestras de la incapacidad de los diplomáticos, ya sea, por los obstáculos que se les presentaban a las políticas pacifistas, hacia fines del s. XV reflataron todas las ideas acerca de las cruzadas: si, como hemos dicho, en el s. XIII, al no poder eliminar a los infieles se buscó convertirlos, al final del XV, al no poder convertirlos se intentó eliminarlos. Sin embargo, los tiempos habían

⁸¹ La fórmula que resume el proyecto cusano es “*non est nisi religio unica in rituum varietate*”.

⁸² Cf. Sanz Santacruz, V., “Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam: su comprensión intelectualista de la fe cristiana”, *Op. Cit.*, p. 193.

⁸³ La tendencia a un, por así decir, intelectualismo exacerbado en cuestiones apologética es un fenómeno general en los apologistas de entre los s. XIII y XV. A modo de ejemplo, véase *De retonibus fidei ad Cantores Antiochenum* de Tomás de Aquino y *Pugio Fidei adversus mauros et iudaeorum* de Ramon Martí, por una parte, y *Contra legem Sarracenorum* de Ricoldo de Monte Crucis y *Contra principales errores perfidi Mahometi* de Juan de Torquemada.

cambiado: ya no se organizarían grandes expediciones contra los sarracenos ni mucho menos.⁸⁴

Por lo demás, algunas de las tradiciones que unían el espacio comprendido entre estos siglos y que se engarzaban, por así decir, con el ideario cruzado habrían permanecido totalmente vigentes. Una de ellas es el ideal del caballero como perspectiva a la que todo hombre de bien podía aspirar.

En la noción de *caballería* se mezclan un conjunto de elementos, *prima facie*, heterogéneos: marciales, aristocráticos y cristianos. El caballero es concebido como un hombre de posición aristocrática y ascendencia noble al que se ha hecho pasar por ciertos rituales que lo convierten en lo que es, es decir, ha sido armado caballero y, entre otras cosas, ha de regir su vida de acuerdo a un código de valores específico para los de su clase. Tal como lo hemos descrito, el ideal del caballero o, mejor, del caballero cristiano tiene su origen en el sur Francia y en la Inglaterra anglonormanda hacia 1180. Hasta entonces, el término “*chevaleria*” —en francés antiguo— carecía por completo de connotaciones éticas e ideológicas.⁸⁵ En la Francia norteña, p.e., se designaba con el término “*chevalier*” a aquél que poseía “la fiereza, el brío y la precisión de guerrero de elite”.⁸⁶ Las innovaciones se habrían consagrado de manera definitiva en el *Romans de Jaufrè*, compuesto probablemente hacia 1225 para un rey catalán. *Jaufrè* es una novela de caballería de género artúrico, pero con un sello meridional propio. A partir de este texto, la nueva connotación que se da al término “*chevaleria*” es el servicio al amor y a las damas del caballero, de defender la justicia, a viudas, huérfanos y desamparados, es decir, todo lo comprendido en el “enderezar entuertos” del *Quijote*. Asimismo, en el *Romans dels Eles* compuesto en 1210 por Raoul de Houndec, se describen, por primera vez en términos religiosos, las virtudes propias del *chevalier*. Sea de ello lo que fuere, esta renovación de la caballería, tanto la efectuada en el *Romans de Jaufrè* como en el *Romans dels Eles*, incluía un nuevo elemento, el *paratge*. *Paratge*, o paraje en español, representa la lucha por los derechos propios y los de los aliados, i.e., familiares, correligionarios, sirvientes, etc. Conviene mencionar precisamente aquí que el propio

⁸⁴ Gran parte de lo que hemos expresado en el cuerpo del texto acerca de la situación general del s. XV en lo que hace a la relación Islam-cristianismo se basa en reflexiones efectuadas a partir de nuestra lectura del extenso artículo de de James Hanskins, “Renaissance Crusaders: Humanists crusade literatura in the Age of Mehmet II” publicado en *Dumbarton Oaks Papers*, (1995), pp. 111-205.

⁸⁵ Cf. Paterson, L., *El Mundo de los Trovadores: la sociedad occitana medieval (entre 1100 y 1300)*, Barcelona, Península, 1997, p. 63.

⁸⁶ *Ibid*, p. 65

Llull confeccionó un libro sobre la caballería en el que se incluyen todas las notas mencionadas, el *Libre que és de L'orde de cavalleria* (1277?).⁸⁷ Escribe Ramon a modo de resumen: “*Paratge e caballeria se convenen e-s concorden...*”.⁸⁸ En observancia, pues, del *paratge*, el *cavaller* —equivalente catalán del francés *chevalier*— identifica a sus aliados con los cristianos. De allí que afirme que “*Ofici de cavaller és mantenir e defender la sancta fe catòlica...*”.⁸⁹ Cruzada y *cavalleria* se dan la mano en el pensamiento de Llull, pero en este darse la mano el arma del *doctor illuminatus* no es la espada sino el *Ars magna* y la cruzada no es ya una guerra santa sino la conversión.

En la Italia de Pico, especialmente en Florencia y en Milán se leían novelas de caballería; la más popular era entonces el *Tirant lo Blanch*, escrita en catalán por Joanot Martorell y traducida rápidamente a diversas lenguas. Más aun, en el primer cenáculo florentino en el que el Mirandolano pone un pie, asiste a una discusión acerca de las virtudes caballerescas.⁹⁰

Para que no haya dudas de que el ideal de caballero y con éste el de las cruzadas se mantuvieron vivos hasta la época de Pico y más allá, basta considerar que la Reconquista española, cuyo inicio habría que fijar en 1212, llegó a su fin en 1492 con la toma de Granada por parte de los cristianos; para completar la hazaña, se decidió, además, expulsar a los judíos de los territorios españoles. España estaba entonces gobernada por los reyes católicos, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, a la sazón, los monarcas más poderosos de la Europa que se asomaba al s. XVI. En efecto, una vez

87

Tan és alt e noble l'orde de caballeria, que no bastà a l'orde que hom lo faes de pus nobles persones...” (*Libre que és de L'orde de cavalleria*, I. 8. p. 529.)

E car senyoria ha tanta de nobiltat, e servitud ha tant de sosteniment, si tu, qui prens l'orde de cavalleria, est vil ni malvat [...] per la viltat en què est, derruyes esser soismès, e per la nobiltat dels cavallers qui sons bons est indigne que sies apellat cavaller. (Ibidem)

Ofici de cavaller és mantenir e defendre senyor terrenal, car rei ni príncep ni null altre baró, sens ajuda no poria mantenir dretura en ses gents. On si-l poble o alcun home és contra lo manament del rei o del príncep, cové que los cavallers ajuden a lur senyor, qui és un homme sol enaixí com un altre homme. (Ibid., II. 8, p. 531)

⁸⁸ *Ibid.*, III. 8, p. 535.

⁸⁹ *...per la qual Déu lo Pare tramès son Fill pendre carne en la verge gloriosa nostra dona sancta Maria, e per la fe a honrar e a muntiplicar sofreí en est món molts terballs e moltes hontes e greu mort. On, enaixí con nostro senyor Déus ha elets clergues per mantenir la sancta fe ab escriptures e ab provacions necessàries, preïcant atquella als infles ab tan gran caritat que ha mort sia a ells desirable, enaixí lo Déu de la glòria ha elets cavallers qui per l'orça d'armes vencen e apoderen los infles, qui cada dia punyen en lo destruïment de la sancta Esgleia. On per açò Déus té honrats en est món e en l'altre aitals cavallers qui són mantenidors e defenedors de l'ofici de Déu, e de la fe per la cual nos habem a salvar.” (*Libre que és de L'orde de cavalleria* II. 2, p. 530.)*

⁹⁰ Cf. Garin, E., *Pico della Mirandola. Vita e Doctrina...* pp. 6-7.

que estuvieron unidos los reinos de Castilla Y Aragón en 1479, a las aspiraciones de expansión de la corona castellana se le sumaron los intereses tradicionales de los aragoneses en el mediterráneo oriental y en las rutas comerciales hacia oriente. Especialmente por esto último el sentimiento de que se acercaba una lucha inminente contra el Islam, que había ido cobrando fuerzas durante toda la centuria, era especialmente fuerte en España, tierra de un eterno conflicto secular con los moros y de otro, de implicación más reciente, con los turcos. Asimismo, una tradición muy viva que se remontaba a los orígenes de la corte aragonesa vinculaba el milenarismo con la ambición de gobernar Jerusalén. De ahí que Fernando e Isabel ostentaran entre sus muchos títulos los de rey y reina de la ciudad santa. Conviene recordar aquí que ya a finales del s. XIII, los escritos proféticos de Arnau de Vilanova, un catalán médico y arabista a quien Lull conoció personalmente, habían confirmado un ideal escatológico para los monarcas aragoneses que incluía la renovación de la Iglesia, la conquista de Jerusalén y la creación de un imperio universal unificado.⁹¹

El mismo año de la toma de Granada, Colón descubría, aunque sin saberlo aun, un nuevo continente. Y no es un secreto que el marinero genovés pretendía abrir nuevas rutas comerciales que permitieran, entre otras cosas, reunir el dinero suficiente como para financiar una nueva cruzada. Milenarista, supersticioso, hombre leído pero no erudito, Colón se creía llamado a grandes destinos.⁹²

No se nos escapa que las profecías de Arnau de Vilanova y el proyecto de Colón tienen un origen común: los escritos de Joaquín de Fiore, centro y fuente de una de las tradiciones milenaristas más influyentes entre los siglos XIII y XV. En tiempos de Colón, las doctrinas de Joaquín tenían gran predicamento entre los franciscanos, en cuyas huestes se iban a contar los amigos más estrechos del descubridor. Y más todavía, según Felipe Fernández-Armesto el propio Colón habría citado a Joaquín y conocido las teorías de Vilanova.⁹³ Al parecer, cuando Colón llegó a la corte de Fernando, a mediados de la década de 1480, se estaba produciendo un renacimiento de estas tradiciones milenaristas. En este contexto, el rey era considerado por algunos admiradores como “el

⁹¹ Cf. Fernández-Armesto, F., *Cristóbal Colón*, Barcelona, Crítica, 2004, p. 83; también cf. Rubió i Lluch, *Documents per l'història de la cultura catalana mig-aval*, Barcelona, 1908, pp. 52-54; Menéndez y Pelayo, M., *Historia de los heterodoxos españoles* 7, 1948, pp. 232ss; Carreras i Artau, J., *Relaciones de Arnau de Vilanova con los reyes de la casa de Aragón*, Barcelona, 1955, pp. 45-50.

⁹² Cf. Fernández-Armesto, F., *Cristóbal Colón...*, pp. 64 y 75.

⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 84.

último emperador del mundo”, en clara alusión a las profecías de Joaquín, que exigían, además, la conquista de Jerusalén para que se produjera el Apocalipsis.⁹⁴ Según sus últimas memorias, Colón había propuesto a los monarcas que algunos de los beneficios de su viaje por el Atlántico se dedicaran a una campaña para la “cruzada de Jerusalén”. Además, en anotaciones marginales quedó registrado su interés por el cómputo del milenio. El tema interesaría también a Pico, que le dedicó un capítulo del *Heptaplus*.⁹⁵

No es ocioso mencionar, por último, que la bula de 1496 que establecería la base jurídica de la presencia española en la Indias, donde se explica que los derechos castellanos descansan en la misión de evangelizar a los nativos, fue emitida por Alejandro VI, el mismo papa que había perdonado a Pico en 1493. La Conquista de América, por último, que de Cortés en adelante se enlazó con viejos anhelos caballerescos,⁹⁶ se planteó como una extensión de la cruzada e incluso, en un principio, se otorgaron indulgencias cruzadas a quienes se aprestaran a tomar el camino hacia el Nuevo Mundo.⁹⁷

Para finalizar, conviene tener en cuenta un artículo ya clásico de Eusebi Colomer —“Ramón Llull y el Judaísmo en el marco histórico de la Edad Media hispana”— en el que afirmaba que en el s. XIII la actitud prevaleciente entre los apologistas era la que se orientaba al intercambio cultural, mientras que en el XIV y más aun, en el XV, se otorgaba mayor preeminencia al enfrentamiento abierto y a la disputa. En sus palabras, las controversias apologéticas de estos últimos siglos habrían nacido del recelo y de la intransigencia, se desarrollaban en discusiones apasionadas y, por lo general, terminaban en medidas restrictivas o persecutorias. Por nuestra parte, aunque admitimos que en parte la tipificación de Colomer es correcta, debemos disentir en cuanto a que la actitud de los apologistas del s. XIII apuntara, como parámetro general, a un intercambio cultural. Más aun, ésta no solo no es, en nuestra opinión, la actitud preponderante, sino que incluso el único autor que podría dar pie a una interpretación semejante es Ramon Llull. Con todo, su postura está bien lejos de ser la más común. Por último, conviene señalar, que todos los autores que sostienen el mismo punto de vista

⁹⁴ Cf. Potestà, G. L., *El tiempo del Apocalipsis: vida de Joaquín de Fiore*, traducción del italiano de David Guixeras, Madrid, Trotta, 2010, pp. 10-25 *et passim*.

⁹⁵ Cf. *Heptaplus*, 7.4.

⁹⁶ Cf. Miralles, J., *Hernán Cortés*, Buenos Aires, Tusquets, 2001, vol. 1, p. 52.

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 109 y 120.

que Colomer u otros muy semejantes, son españoles o catalanes, p.e., Sánchez Albornoz y Garcías Palou, y con estas afirmaciones estarían dando cuenta de que la España medieval presentaba una suerte de culto a la tolerancia inexistente no solo en la de los siglos XVI y XVII, sino también, agregamos, en la del XX que les tocó vivir. En suma, si nos atenemos a este contraste, la hipótesis de Colomer es plausible, pero estando lejos de España, lejos de Europa, no tenemos excusas para fundar nuestras conclusiones en los prejuicios de los historiadores españoles.⁹⁸

2. El “reingreso de Aristóteles” y sus consecuencias.

Los intelectuales de finales del s. XII y principios del s. XIII, el siglo de oro de la Escolástica, se hallaron en posesión de un recién redescubierto Aristóteles. Se trataba, ante sus ojos de un nombre que prometía a Occidente todo lo que por más un milenio se le había negado: las herramientas necesarias para efectuar un análisis de la realidad toda y de sus problemas que era, hasta cierto punto, independiente del dato revelado. Se les presentaba, pues, la posibilidad de independizar la filosofía de la teología, y, desde ya, esta posibilidad no fue celebrada por todos los intelectuales.

A partir del trabajo de Van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle* (1966), es usual dividir a los filósofos en tres posturas, de acuerdo con su posición frente a los textos del Estagirita. En la interpretación de Van Steenberghen no es de menor importancia la aserción de que dichos textos se habrían conservado primero en versiones siríacas y, después, árabes, que los musulmanes habían llevado a España tras la conquista de los territorios peninsulares y que se vertieron al latín, al menos en un principio, en la célebre Escuela de Toledo.⁹⁹

⁹⁸ Cf. Colomer, E., “Ramón Llull y el judaísmo en el marco histórico de la Edad Media hispana” en *EL* 10 (1966), pp. 5-45.

⁹⁹ Es imperioso mencionar aquí la polémica generada en los últimos años en torno de la influencia del pensamiento árabe en la Europa continental del s. XIII. Nos referimos a la reciente tesis de Sylvain Gougenheim, expuesta en su *Aristote au Mont Saint-Michel: Les racines grecques de l'Europe chrétienne* (2008), donde niega que los pensadores árabes hayan aportado el saber griego al pensamiento europeo, dejando recaer el mérito de esta transmisión en los cristianos orientales. La postura, conviene decirlo, tiene el sabor de aquella, ya dada por tierra, que sostenía Asín Palacios en la primera mitad del s. XX, cuando en su *El Islam cristianizado* (1931) afirmaba que el Islam le debía todo al cristianismo oriental. Algunos estudiosos del pensamiento árabe, como, p.e., el prof. Ramón Guerrero (2013), han presentado no pocas pruebas irrefutables para sostener una posición contraria, la cual —huelga decirlo— coincide con el de la mayoría de los especialistas en la materia. En nuestra opinión, la posición de Gougenheim, como antes la de Asín Palacios, responde a concepciones ideológicas de fondo no completamente explicitadas. Pero, a fin de cuentas, la cuestión no estriba en presentar argumentos *ad hominem*; abstengámonos de decir algo más, pues, la *intentio auctoritas* es algo sobre lo que siempre se puede especular y hasta cuestionar, pero raras veces afirmar categóricamente.

Bajo la primera de esas posturas, que dio en llamarse “aristotelismo moderado”, se agrupó a los intelectuales que consideraban como posible el establecimiento de la compatibilidad entre el dogma cristiano y los textos aristotélicos. Los principales exponentes de esta corriente fueron Alberto Magno y Tomás de Aquino. Ellos asumían, pues, que la supremacía intelectual y —por extensión— política de los árabes, a quienes todo Occidente veía como una amenaza, se debía a que éstos poseían una visión peripatética de la realidad. Pensaron, por consiguiente, que la supervivencia del Cristianismo dependía de que los filósofos cristianos se apropiaran de esa visión aristotélica asimilada por el Islam. Se trataba de una visión técnica y científica que habría sido determinante, entre otros aspectos, en la expansión, conquista y permanencia de los musulmanes en tierras que los cristianos consideraban propias por legítimo derecho.

Con la segunda postura, el “aristotelismo rígido” o “radical”, se identificó a aquellos autores que, sin preocuparse por la concordancia o inconsistencia del *corpus aristotelicum* con el dogma cristiano, pretendían ser fieles a ese *corpus* —o a lo que consideraban como tal— y adjudicaban, en consecuencia, una mayor competencia a la razón que a la verdad revelada. Los que adscribían a esta posición fueron llamados, quizás erróneamente, “averroístas latinos”, puesto que habrían considerado al cordobés Averroes, al que llamaban “*Commentator*” sin más, como fiel intérprete de las obras del Estagirita, al que, a su vez, llamaban “*Philosophus*” sin más. Desde este punto de vista se atribuye al filósofo árabe la autoría de la “teoría de la doble verdad”, consistente en que dos tesis contrarias sobre un mismo tema pueden ambas ser verdaderas si provienen, una de la teología y otra de la filosofía. Soslayando el dato de que Averroes nunca formuló tal teoría y que ninguno de los llamados averroístas latinos adhirió explícitamente a ella, se ha sostenido que Siger de Brabante y Boecio de Dacia pertenecen al aristotelismo radical.

La tercera postura, por último, reúne a aquellos filósofos que, rechazando, en principio, las obras aristotélicas, miraban hacia atrás, a la tradición de los padres de la Iglesia, en especial los latinos y entre ellos, particularmente a San Agustín. Buenaventura de Bagnoreggio es un ejemplo de esta posición. Algunos exponentes de este grupo, por así decir, conservador y, aunque en menor medida, del “aristotelismo moderado”, se volvieron “anti-averroístas”. Ambos, finalmente, dieron forma a una suerte de “aristotelismo ecléctico”, rótulo bajo el cual se agrupó a los pensadores que perteneciendo a la tercera posición, fueron dando lugar a algunas teorías de Aristóteles,

como, p.e., John Peckham. Entre los representantes del “aristotelismo ecléctico” también podemos ubicar, aunque con cierta cautela, a Eudes Rigaud y al *doctor solidus*, Richard of Middletown, miembros ambos, al igual que Peckham, de la Orden de los Frailes menores. Llull, por su parte, compartiría la postura de los eclécticos, al menos en principio y siempre y cuando la asociemos a la Orden de los frailes Menores, empero, soslayando esta salvedad, su punto de vista es *sui generis*.

Podemos afirmar, de lo dicho hasta aquí, que en términos generales las aguas estaban divididas entre los dominicos, los franciscanos y, entremedio de ellos, los *magistri artium* que no pertenecían a ninguna orden religiosa. Sea de ello lo que fuere, aunque algunos se le resistieran en el plano doctrinal, lo cierto es que la filosofía aristotélica fue aceptada completamente en el plano formal; fue ella la que dio coherencia y forma al método escolástico. Para decirlo al revés: si bien la estructura del método es de inspiración peripatética, su misma forma permitió introducir fuentes de las más variadas tradiciones. De este modo, tanto se puede afirmar que el platonismo se infiltró entre las palabras de las *quaestiones* como que el método escolástico acaparó las teorías de Platón que ya estaban en el aire.

Es, pues, necesario tener en cuenta que el Platón del s. XIII no se encontraba en estado puro. Se distinguen tres líneas principales de transmisión de las teorías del pensador ateniense: la línea greco-árabe, que incluye a pensadores como Avicena y los miembros de la *Ikhwan al-safa*, la línea neoplatónico-agustiniana, cuyos representantes más desatacados son Proclo, el ahora Pseudo Dionisio Areopagita y Agustín de Hipona, y otra línea, de mayor influencia en el s. XIV que en el XIII, cuyo epicentro es la Escuela de Chartres (s. XII). Por nuestra parte, consideramos que en la segunda de estas vías de transmisión se debe efectuar una distinción en cuanto a las características del Platón que transmite Agustín y los demás pensadores mencionados. En efecto, Proclo y el Pseudo Dionisio deben ser incluidos en las filas de los neoplatónicos, mientras que Agustín se nos presenta como el baluarte de un más genuino platonismo, cosa que ha sido advertida,¹⁰⁰ por lo menos desde finales del s. XV si no por Ficino, cuanto menos por Pico della Mirandola.¹⁰¹ No obstante ello, incluso el Platón que los escolásticos reciben a través del filtro agustiniano, ya había pasado por el cedazo de Filón para

¹⁰⁰ Ver Brown, P., *Augustine of Hippo*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 2006, cap. 9, pp. 79-92.

¹⁰¹ Cf. *Commento*, III, 2.

recalar, algo más tarde, en los de Clemente, Orígenes y demás miembros de la escuela Alejandrina, de Gregorio de Nyssa y de Ambrosio de Milán, por solo mencionar algunos.

Aunque lejos de una controversia semejante a la que generó Aristóteles en el s. XIII ni mucho menos, el trabajo de Llull no se desarrolló a espaldas de un viento favorable: la novedad de su método y la dificultad de su aprendizaje a los ojos de sus coetáneos no era algo que al filósofo catalán le pasara desapercibido.¹⁰² Por el contrario, después de fracasar, aunque no tanto, en sus varios intentos por enseñar su amado *Ars magna* en París, gran parte de sus últimos años, en medio de viajes, encuentros diplomáticos y misiones a los sarracenos, la dedicó a reescribirlo y a demostrar sus múltiples aplicaciones. Así, distribuyó su tiempo entre la predicación del Cristianismo y la promoción de una campaña anti-averroísta que él mismo habría iniciado a fines de la primera década del s. XIV,¹⁰³ cuyo objetivo fundamental eran los filósofos cristianos de París. Y si el averroísmo al que Ramon se opone enérgicamente no es el mismo que logró su condena más acérrima en 1277,¹⁰⁴ cuarenta años después, el nuevo averroísmo

¹⁰² *Veniens ergo Raymundus Parisius tempore cancellarii Bertoldi. Legit in aula sua commentum Artis generalis de speciali precepto predicti cancellarii. Perlectoque Parisius illo commento, ac ibidem viso modo scoliarium, ad montem rediit Pesulanum, ubi de novo legit, et fecit etiam librum unum, vocans eundem Artis veritatem inventivam, ponendo in ipso libro, nec non et omnibus aliis libris, quos ex tunc fecit, quator tantum figures, resecatas seu potius dissimulates propter fragilitatem humani intellectus, quam fuerat expertus Parisius, XII figures ex sexdecim, que prius erat in Arte sua...* (*Vita Coetanea*, OL, 19)

¹⁰³ En este sentido, y aunque volveremos sobre este punto, conviene tener en cuenta la organización de los escritos lulianos del profesor Anthony Bonner. Bonner ha dividido el desarrollo del *Ars magna* en tres 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 etapa pre-artística, que comprende los años 1272-1274, es decir, los años inmediatamente posteriores a su formación, que culmina con la revelación del Arte en el monasterio del monte Randa. Es por ello que si bien esta etapa es llamada “pre-artística”, en la misma, Llull, escribió obras relacionadas al origen del Arte. La segunda etapa es la “artística” y comprende los años 1274-1308. La tercera etapa, por último, es la “post-artística” y comprende los años 1308-1315 y su nota principal es la campaña anti-averroísta iniciada por Llull en París alrededor de 1308-1311. (Cf. Bonner, A., *The Art and Logic of Ramon Llull: a user's guide*, Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 10-34).

¹⁰⁴ A lo largo del s. XIII el aristotelismo *qua* averroísmo sufrió una serie de condenas animadas por un espíritu reaccionario. Es conveniente, pues, que las recordemos. La primera censura al “aristotelismo” se produce en el concilio de Sens en la temprana fecha de 1210. Se prohíbe allí la lectura pública y privada de los *Libri naturales* de Aristóteles, rótulo bajo el que se incluía no solo la *Física*, sino también la *Metafísica* y del *De anima*, junto con los trabajos de Amaury de Bène y David de Dinant, que pasaba por ser el introductor del aristotelismo en la universidad de París, aunque en la versión de Alejandro de Afrodisias. La segunda condena, estrechamente ligada a la anterior, no se hizo esperar demasiado. En 1215, con la promulgación del estatuto de la Universidad parisina, el cardenal-legado Robert de Courçon, en ocasión de la reestructuración de los estudios en dicha universidad y a instancias del papa Inocencio III, renovó la prohibición, pues, tanto las obras mencionadas de Aristóteles como las de Amaury y David, seguían formando parte de las lecturas elegidas por maestros y estudiantes. Tras no pocos años de idas y venidas, y de disputas no siempre intelectuales, el obispo de París, Étienne

—si es que se lo puede llamar nuevo— conserva en la mente de sus oponentes algunas de las teorías más representativas del original, entre ellas la, ya mencionada, de la “doble verdad”. Llull no es una excepción: en virtud de las características de su sistema, muchos especialistas han afirmado que dicha tesis es la más tenida en cuenta por el *doctor illuminatus* a la hora de enfrentar a los seguidores de Averroes.¹⁰⁵

Llegados a ese punto, conviene recordar la división del averroísmo que propuso Zdzislaw Kuksewicz a fines de la década de 1960, una categorización tan cuestionable como útil. Este autor divide esa corriente de pensamiento en cuatro períodos: de 1260 a 1277, de 1280 a 1300, de 1300 a 1328 y 1328 a 1350. En la primera descuellan los célebres Siger de Brabante y Boecio de Dacia, en la segunda Gil de Orleáns, en la tercera y más importante, Juan de Gottinga, Antonio de Parma, Tomás Wilton, Marsilio de Padua, Juan de Jandún, Walter Burley, Enrique de Alemania, Enrique de Bruselas y Juan Vate y en la última, Tadeo de Parma y algunos averroístas eclécticos como Pedro d’Abano.¹⁰⁶ Así pues, mientras que en las primeras dos etapas el averroísmo se

Tempier, establece una tercera prohibición: condena en 1270 trece tesis de origen aristotélico, para en 1277 redoblar la apuesta en una prohibición más general que alcanzó doscientas diecinueve proposiciones, algunas de ellas, sostenidas por autores de incuestionable ortodoxia, como, p.e., de Santo Tomás y Egidio Romano.

Entremedio de las tercera y cuarta condenas, los avatares del aristotelismo en la universidad de París son tortuosos y hasta difíciles de seguir. Basta con decir que las autoridades advierten una y otra vez sobre los peligros de la lectura de las obras del Estagirita, mientras que los maestros y estudiantes hacen oídos sordos a las advertencias; que se extiende, en 1245, la condena de 1215 a la universidad de Toulouse; que en la misma línea condenatoria se alzan las voces de los franciscanos Buenaventura y Gilbert de Tournai renovando el rechazo del peripatetismo a ultranza, mientras que a favor de Aristóteles se levantan también las de otros franciscanos, como, p.e., Roger Bacon, etc. El panorama es complejo. Con todo, se ha de advertir que todos los gritos condenatorios provenían de la facultad de teología, mientras que los de defensa encarnaban el espíritu de la facultad de artes. En el fondo, la contienda ponía de manifiesto un conflicto entre tradición y renovación, por una parte, y entre teología y filosofía, por otra, en donde esta última disciplina se presentaba como autónoma y, por tanto, separada de las exigencias de la teología, a la que los más reaccionarios —junto con otros que no lo eran tanto— se figuraban como la culminación y cúspide de todo el saber humano, dejando a la filosofía el poco honroso título de “*ancilla theologiae*”, esto es, “sierva de la teología”.

Sea de ello lo que fuere, entre 1270 y 1277 se configura un verdadero hervidero de opiniones contrapuestas en torno de Aristóteles, sus obras y sus comentaristas. (Cf. Bianchi, L., *I vescovo e i filosofi*, Bergamo, Pierluigi Lubrina editore, 1990, pp 15-16 *et passim*. También cf. Wippel, J. F., “The parisian condemnations of 1270 and 1277” en Gracia, J. E. J.-Noone, T. B., *The Blackwell companion to philosophy in the Middle Ages*, Malden-Oxford-Victoria, Blackwell Publishing, 2002, pp. 65-75; Noone, T. B., “Scholasticism” en Gracia, J. E. J.-Noone, T. B., *The Blackwell companion to philosophy in the Middle Ages*, Malden-Oxford-Victoria, Blackwell Publishing, 2002, pp. 55-64; Gil de Roma (Egidio Romano), *Los errores de los filósofos*, traducción del texto latino, introducción y notas de Rafael ramón Guerrero con la colaboración de Laura Llamas Fraga, Madrid, Trotta, 2013, pp. 10-40.)

¹⁰⁵ Cf. Piché, D., *La condamnation parisiense de 1277*, Paris, Vrin, 1999, p. 208.

¹⁰⁶ Cf. Kuksewicz, Z., *De Siger de Barbant à Jacques de Plaisance. La théorie de l’intellect chez les averroïstes latins des XIIIe et XIVe siècles*. Wrocław-Varsocia-Cracovia, Ossolineum, Éditions de l’Académie polonaise des sciences, 1968, pp. 10-65 *et passim*

circunscribía a la universidad de París, a partir de la tercera emigraría hacia otras, p.e., la de Bologna y la de Padua, universidad a la que habría de asistir Pico y que será, hasta bien entrado el s. XVI, el mayor reservorio de esta tradición.¹⁰⁷

Ahora bien, Llull inició su campaña anti-averroísta después de 1308, por lo que podríamos suponer, *prima facie*, que su objetivo eran los averroístas y el averroísmo del tercer período. Con todo, algunos autores, como Antonio Bordoy Fernández, han sostenido que Ramon no llegó a conocer el pensamiento de los maestros de éste período, aunque sí tendría conocimiento de los representantes de los dos primeros.¹⁰⁸ Nos permitimos poner en duda esta opinión, atendiendo a dos notas fundamentales. Primero, a que Llull poseía un conocimiento del vigoroso averroísmo de segunda mano: no había leído a Averroes, aunque hubiera podido hacerlo incluso en su lengua original, sino a algunos de los autores mencionados; este hecho da pie a la posibilidad de que quizás hasta haya presenciado las lecciones de algún maestro averroísta desconocido para nosotros si no antes, cuanto menos durante su último viaje a París, entre 1309 y 1311.¹⁰⁹ Segundo, que lo que da inicio a la mencionada campaña es el poco éxito que tuvo al leer su *Ars magna* (en la versión del *Ars generalis ultima*) durante su última estancia parisina. Lo que desató su furia anti-averroísta, una tal que poco a poco venía creciendo desde sus primeras obras,¹¹⁰ fue la actitud de los estudiantes. Así, Ramon ataca el averroísmo a partir de lo que él toma por sus síntomas, le hace frente como a algo vivo, con unas raíces, es cierto, que tienen entonces cuarenta años, pero a partir de su arborescencia en el presente.¹¹¹

¹⁰⁷ Cf. Lhor, Ch., “The Ancient philosophical legacy and its transmission to the Middle Ages” en Gracia, J. E. J.-Noone, T. B., *The Blackwell companion to philosophy in the Middle Ages*, Malden-Oxford-Victoria, Blackwell Publishing, 2002, pp. 15-22. También cf. Luscombe, D. *Medieval Thought*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1997, en especial caps. 5 “The Thirteenth Century until 1277”, pp. 74-116 y 6 “The Thirteenth Century after 1277”, pp. 117-132; Brown, S., “The intellectual context of later medieval philosophy: university, Aristotle, *ars*, theology” en Marenbon, J. (ed.), *Routledge History of Philosophy*, Volume III - Medieval Philosophy, London-New York, Routledge, 2004, pp. 188-203; y Marrone, S. P., “Medieval philosophy in context” en McGrade, A. S. (ed.), *The Cambridge companion to Medieval Philosophy*, Cambridge, The Cambridge University Press, 2006, pp. 10-43.

¹⁰⁸ Cf. Bordoy Fernández, A., “Ramón Llull y la crítica al aristotelismo parisino del s. XIII: en torno a la cuestión de la pluralidad” en *Revista de Hispanismo Filosófico* (2009), pp. 26-27.

¹⁰⁹ Cf. Bonillo Hoyos, X., “Ramon Llull a París: un recorregut històric i intel·lectual” En *Narpan: espai de Literatura i Cultura Medieval* (<http://www.narpan.net/>); (2008), pp. 37-40.

¹¹⁰ La tesis averroísta de la eternidad del mundo, p.e., es atacada ya en una de las primeras obras, el *Llibre del gentil e les tres savis* de 1272-1274. (Cf. *Llibre del gentil e les tres savis*, OE I, I, 1 art. 3)

¹¹¹ *Completa igitur Arte predicta [generalis ultima] multisque libris aliis consummatis, communitatem civitatis Pisane volens etiam ad Christi servicium incitare, proposuit eorum consilio, bonum fore ut in eodem constituerentur ordine Religiosi milites Christiani, ad hoc scilicet ordinati, ut propter*

No debemos olvidar, por último, que si el filósofo catalán se opuso al averroísmo con el mismo entusiasmo con el que había transformado su vida en una misión perpetua, su objetivo fundamental y su mayor preocupación fue, desde siempre, la conversión de los infieles y los cismáticos a lo que él consideraba el verdadero Cristianismo, el católico. Entiende, pues, su lucha contra los averroístas —a los que nunca deja de considerar cristianos— como un paso necesario para llevar a cabo sus proyectos misionales. Por lo demás, hay razones para creer que el rechazo del *Ars magna* por parte de los maestros y estudiantes no se fundaba solo en su dificultad y novedad, sino en su extremo realismo, sobre todo en un momento puntual en el que el nominalismo por poco se convertía en ley. Pero eso es parte de otra historia.

Por lo demás, las consecuencias del reingreso de Aristóteles en Occidente y su rápida asimilación por parte de la cultura universitaria se acentúan en la primera mitad del s. XIV. La nota distintiva de las escuelas, si es que les cabe el término, de este período consiste en no apoyarse en el agustinismo, en sus diferentes versiones, como pilar central. Así pues, de las principales corrientes de pensamiento del período pueden distinguirse tres:¹¹² las líneas especulativa, averroísta latina y lógico-experimentalista.¹¹³

recuperandam Terram Sanctam continuum prelium exhiberent perfidis Sarracenis. Cuius grato eloquio gratoque monito condescendens litteras summo Pontifici et cardinalibus super huiusmodi salutari negocio conscripserunt. Hiis vero litteris impetratis in civitate Pisana, Ianuam iter arripuit, consimiles litteras impetravit; ubi ad eum devote matrone atque vidue plurime concurrentes, civitatis eiusdem nobiles promiserunt ei XX quinque milia florenorum in auxilium Terre Sancte. Separatus itaque de Ianua pervenit ad papam Avinione tunc temporis residentem. Videns autem se de proposito suo ibidem aliquid obtinere non posse, Parisius iter arripuit, ubi et Artem sua publice legit, et alios libros quam plurimos, quos fecerat temporibus retroactis. Adfuit autem lecture sue tam magistrorum quam etiam scholarium multitudo: quibus non solum philisophicis rationibus exhibebat roboratam doctrinam, verum etiam altis principiis fidei christiane mirum in modum confirmatam sapientiam proferebat. Sed quia propter dicta commentatoris Aristotelis, scilicet Averrois, videbat quam plurimos a veritatis rectitudine precipue fidei catholice non nullatenus deviare, dicentes fidem christianam quantum ad modum intelligendi fore impossibilem, sed oppinentur eum veram esse quantum ad modum credendi, cum sint christianorum collegio complantati, ideo Raymundus via demonstrativa et scientifici habitus huiusmodi conceptum eorum nitens improbare, eos ad redargutionem multipliciter reducebat, quoniam si fides catholica secundum modum intelligendi est improbabilis, impossibile est quod sit vera. Super quod siquidem libros effecit. (Vita Coaetanea, OL, 42-42)

¹¹² Di Napoli, G., *Historia de la Filosofía*, Madrid, 1965, Vol I. cap. 3 “La filosofía del Humanismo y del Renacimiento”, Madrid, 1965.

¹¹³ A estas líneas podríamos sumar otras que se presentan como una suerte de sub-líneas, divisiones, desvíos o simplemente expresiones de un cierto eclecticismo que se gesta con el correr del tiempo y de forma residual en algunos representantes de las corrientes mencionadas. Si bien no es nuestro propósito detenernos en éstas últimas líneas de investigación por no ser ninguna de ellas representativa del período, conviene aclarar que nos referimos al atomismo y, sobre todo, al lulismo, que ya comenzaba —aunque no con demasiado éxito— a infiltrarse en los claustros universitarios. (Cf. Grellard, Ch.- Robert, A. (eds.), *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, Leiden-Boston, Brill, 2009, en esp. cap. I; también cf. Hillgart, J. N., *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth century France*, Oxford, Clarendon Press, 1971, cap. 1, 2 *et passim*).

La línea especulativa ha sido caracterizada como heredera de las síntesis de Tomás de Aquino y Duns Escoto.¹¹⁴ Ambas síntesis coincidirían en el énfasis puesto en la metafísica especulativa como fundamento de todo sistema filosófico y en ser las doctrinas que mejor muestran los resultados del procedimiento de la *disputatio*. Con todo, las investigaciones desarrolladas por medio de este método bajo la égida tanto de la filosofía tomasiana como de la escotista, se muestran poco fecundas. En efecto, los intelectuales que adscribieron a esta línea se centraron en el afinamiento de cuestiones formales, esto es, lógicas, de la discusión escolástica, por una parte, y en una de la metafísica a ultranza. Se produce, casi sin que los seguidores del dominico ni los del franciscano pudieran advertirlo —para decirlo con categorías historiográficas—, el paso de la Escolástica al escolasticismo.

La línea averroísta latina, a la que ya nos hemos referido, continúa la corriente homónima de pensamiento iniciada en el s. XIII cuya característica fundamental es la separación radical entre filosofía y teología. En este sentido, sus representantes habían configurado una concepción de la filosofía como *philosophia naturalis*, reduciendo, de este modo, sus aplicaciones e intereses al ámbito de la naturaleza. El estudio del hombre, por consiguiente, o mejor, la *scientia de anima* llegó a formar parte de la *scientia de natura*. Como resultado, el hombre, despojado cada vez más de su dignidad espiritual llegó a ser considerado un objeto de estudio entre tantos otros.

La línea lógico-experimentalista, cuyo origen habría que remontar hasta Ockham y Rogen Bacon, se encaraba especialmente con la línea especulativa que ponía el acento en la metafísica. Los representantes de esta línea, por contraste, apuntando a lo individual, a lo concreto, a lo observable y mensurable, sustituyeron lo universal inteligible por lo individual intuible como objeto central de la investigación filosófica. Durando de San Porciano, Pedro Auriol, Nicolás de Oresme y Alberto de Sajonia son algunos de sus más destacados defensores. Los dos primeros llegaron a postular que la única realidad digna de ser objeto de investigación era la empíricamente verificable mientras los dos últimos ponían en práctica ese principio y se especializaban en estudios

¹¹⁴ Cf. Marrone, S. P. “Scotus and the *Criteria* of scientific knowledge” en Brown, S. F.-Dewender, T.-Kobusch, Th. (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century* (Studien Und Texte Zur Geistesgeschichte Des Mittelalters) Leiden-Boston, Brill, 2009, pp. 383-400.

de mecánica.¹¹⁵ Podemos considerar a estos autores en particular y a la línea lógico-experimentalista en general, como antecedentes del método experimental de Galileo.¹¹⁶

Ya sea, entonces, por decadencia, omisión o unilateralidad, ninguna de las líneas de pensamiento universitario prometía brindar, al promediar el s. XIV, una respuesta de conjunto a la situación cultural y espiritual de la época. En este contexto, el hombre había quedado desamparado en cuanto a la consciencia de sí y su visión de la realidad. Solo con Petrarca asomará una alternativa.¹¹⁷ Más allá del ya conocido relato del ascenso al monte Ventoux descrito en las *Epistulae Familiares* IV, 1, en el que se opera un cambio de paradigma en clave, primero filosófica y después, retórica, nos detendremos en el *Secretum*. Este texto singular, que bien podría ser leído como una continuación de aquella carta,¹¹⁸ se desarrolla como un diálogo de tres días entre el propio autor y Agustín. La Verdad personificada aparece en las primeras líneas y es ella quien invoca al Hiponense, compadecida por la desdicha de Petrarca. Los tres días siguientes Agustín intenta convencer a Francesco de que es infeliz tan solo porque quiere y que con solo desearlo, dejaría de serlo. El Agustín que habla en el texto no es el que nos sale al encuentro en el *De trinitate* ni el de *De civitate Dei*, obras que no solo nunca habían dejado de estar en boca de los intelectuales sino que eran, además,

¹¹⁵ Cf. Piché, D., “Intuition, abstraction and the possibility of a science of God: Durandus of Saint Pourcian, Gerard of Bologna and William of Ockham” en Brown, S. F.-Dewender, T.- Kobusch, Th. (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century...*, pp. 423-432; También cf. Knebel, S. K., “Aureol and the ambiguities of the distinction of reason” en Brown, S. F.-Dewender, T.-Kobusch, Th. (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century...*, pp. 323-338; y Courtenay, W. J., *Ockham and Ockhamism: Studies in the Dissemination and Impact of His Thought*, Leiden-Boston, Brill, 2008, en especial la 4ª parte: “Aftermath”, caps. 17 y 18.

¹¹⁶ Galileo, por lo demás, se consideraba un platónico y cada vez que se refiría a sí mismo, aunque en tercera persona, se apodaba “Académico”, en clara alusión a la Academia platónica de Florencia. (Cf. Wallace, W. A., “Galileo Pisan studies in science and philosophy” en Machamer, P. (ed.), *The Cambridge companion to Galileo*, Cambridge, The Cambridge University Press, 2006, pp. 27-52. También, cf. *Discorsi intorno a due nuove scienze, I et passim*)

¹¹⁷ La idea de que Petrarca fue el fundador del Humanismo renacentista ha sido puesta en duda desde mediados de la década de 1950. Esta duda, que cada vez llama más la atención de los eruditos fue llevada hasta sus últimas consecuencias por Angelo Mazzocco en un extenso artículo: “Petrarch: Founder of Renaissance Humanism” en Mazzocco, A., *Interpretations of Renaissance Humanism*, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 215-242. En éste, el autor se centra en la noción de *renovatio Romae*, en la que subsume todo el programa petrarquesco, a fin de indagar si efectivamente dicha noción es suficiente para definir el programa humanista como un todo. Después de repasar las opiniones de los más destacados renacentólogos, entre ellos, Garin y Kristeller, Mazzocco concluye que el autor de *Africa* es el fundador, pero solo si se aceptan las modificaciones terminológicas de los humanistas posteriores como una reescritura o rectificación del proyecto de Petrarca.

¹¹⁸ Cf. Enenkel, K. A. E.-Papy, J. (eds.), *Petrarch and his readers in the Renaissance*, Leiden-Boston, Brill, 2005, pp 1-12.

utilizadas como textos de consulta al punto que algunos de sus pasajes son omnipresentes en las *quaestiones* escolásticas. El Agustín que aparece, que se redescubre en el *Secretum* y, en general en el s. XIV, es el de las *Confessiones*; es, en suma, un maestro de vida.¹¹⁹

Lo que nos interesa señalar, y siguiendo en esto a Ugo Dotti,¹²⁰ es que el *Secretum* nos presenta la teatralización de una conciencia desgarrada y en conflicto, la de un hombre del s. XIV que se encuentra perdido y busca la salida en los escritos de un muerto hace mil años, la de un hombre, en suma, dividido por sus deseos y lo que puede satisfacer de estos, rasgado por una herencia que lo fascina y un presente que se la muestra desde lejos y no antigua sino anquilosada.¹²¹

A partir de lo dicho estamos en condiciones de afirmar —o mejor reafirmar— aquella concepción ya clásica del Humanismo como un fenómeno de puesta en crisis del pasado inmediato y, al mismo, tiempo, de vuelta a los orígenes, a la cuna de la humanidad. Como es sabido, los *homines novi* del Renacimiento se revelaron contra la cultura escolástica desarrollada principal pero no exclusivamente en el s. XIII. Así, desconociendo o soslayando a sabiendas la deuda literario-cultural contraída con la Edad Media, acentuaban la distancia que los separaba de ese siglo al tiempo que minimizaban la franja temporal que los separaba de una época áurea mucho más lejana. Encarnada primero en Roma, en la que más tarde habrían de descubrir Grecia clásica, admiraban esta prístina *aetas* mientras se la figuraban, obnubilados, como la cuna de la civilización, origen de toda virtud y nobleza.¹²² Este retorno a la verdadera patria arraiga en tierra italiana como en ningún otro lugar del mundo conocido. Contribuyó a que así sea un factor determinante: la conciencia de que la herencia romana, sobre todo de la Roma republicana, les correspondía a los italianos por derecho propio. En este sentido, la lectura e imitación del estilo ciceroniano, y con este el de otros autores latinos, se convirtió en el rasgo distintivo de la nueva nobleza, no ya de sangre sino cultural, que comenzó a imponerse desde los tiempos de Petrarca. Con todo, avanzando en el s. XIV,

¹¹⁹ Cf. Lee, A., *Petrarch and St. Augustine. Classical scholarship, Christian theology and the origins of the Renaissance in Italy*, Leiden-Boston, Brill, 2012, en esp. chap. II “Stoicism and Augustinianism in the *Secretum*”, pp. 63-112.

¹²⁰ Dotti, U., *La città dell'uomo. L'umanesimo da Petrarca a Montaigne*, Roma, editore Riuniti, 1992, pp. 23ss

¹²¹ Cf. Ciordia, M., Erasmo de Róterdam, *Elogio de la locura*, Buenos Aires, Colihue, 2007, Introducción p. XLII.

¹²² Cf. Burke, P., *El Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1999, pp.10ss.

los autores más relevantes vieron la necesidad de buscar autores de tinte más filosófico que literario, y esto sin abandonar a los poetas e historiadores de la Antigüedad. Así pues, si Cicerón estaba destinado a convertirse en el mediador por excelencia entre la cultura latina —y la de la Italia del s. XV ciertamente llegó a serlo— y la griega,¹²³ aparecerán otras figuras como, p.e., Séneca que será para los hombres del *Trecento* y del *Quattrocento* también un mediador, pero no ya entre Roma y Atenas, sino entre Roma y Jerusalén. Los humanistas, y Pico con ellos, veían en el filósofo estoico un cristiano *ante litteram*; no se les escapaba, pues, la deuda que con él había contraído Agustín. Encontraban en el filósofo cordobés no solo el camino de la interioridad, que el Hiponense había indicado como el inicio del camino al cielo, sino también al hombre tras la terminología estoica de las cartas de San Pablo.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que los humanistas reaccionaban contra la situación que se daba en los claustros. Se figuraban a los escolásticos como máquinas de formular continuamente series estériles e interminables de silogismos, en sus críticas se confundía —para decirlo con categorías historiográficas— el pensador de la Escolástica con el filosofastro del escolasticismo. Se trataba, ante sus ojos, de una suerte de obreros alienados a los que les oponían hombres libres, llenos de inspiración, capaces al mismo tiempo de disfrutar del mundo y de expresar pensamientos geniales.¹²⁴ Así pues, la reacción tenía como blanco, en principio, las formas del aristotelismo fosilizadas en el s. XIV, pero en tanto y en cuanto se las asumiera como las únicas formas válidas de hacer filosofía. No se trató de un rechazo sin más a la filosofía de Aristóteles. No serán, pues, pocos los humanistas que se dedicarán con renovadas herramientas filológicas, al estudio de la palabra del Estagirita, sorteando las defectuosas traducciones medievales para concentrarse en sus textos originales. Al mismo tiempo, lo confrontaban con otros autores de la Antigüedad, principalmente con Platón, postulando su no incompatibilidad. Más aun, varios filósofos del período postularon, aunque las más de las veces con pruebas de escaso rigor demostrativo, la compatibilidad de los sistemas platónico y aristotélico. Así, autores tan disímiles como el cardenal Bessarión, Plethón, Hermolao Barbaro, Marsilio Ficino y Giovanni Pico entre otros, sostuvieron, con diferentes argumentos, la concordia de Platón y Aristóteles. Bessarión tan solo habría propuesto la concordia. No se conserva ni se tiene noticia de algún texto de su

¹²³ El propio Cicerón parece reconocer esto. (Cf. *De Officiis*, I, XLIV *et passim*)

¹²⁴ Cf. Garin, E. *La Educación en Europa: 1400-1600*, Barcelona, Crítica, 1987, pp. 64ss

producción que trate específicamente el tema. Plethón, por su parte, hacia 1440 escribió una *De platonica atque Aristotelisque Differentia*.¹²⁵ Hermolao se proponía demostrar la concordancia traduciendo íntegramente al latín la obra del Estagirita; el suyo constituye, quizás, el único caso de un filósofo expresamente aristotélico que postula dicha concordia. Ficino adhirió a la concordia, pero es difícil encontrar en sus obras rastros de esta adhesión, pues la sabiduría cristiana que presenta en la mayoría de ellas es de tinte exclusivamente platónico. Pico, por último, se había propuesto escribir una *Platonis*

¹²⁵ Más allá de la fecha de composición, la primera edición del texto de Plethón vio la luz en 1540 en Venecia de la mano de Bernardo Donato. El opúsculo estaba acompañado por un diálogo sobre el mismo tema, i.e., la concordia de Platón y Aristóteles, compuesto en lengua latina, que el propio Donato había redactado. La primera traducción al latín del *De platonica atque Aristotelisque Differentia* fue hecha por Nicolaus Tridentinus Scutellius, que moría en 1542 dejando su trabajo sin publicar. Hacia 1574 fue traducido nuevamente al latín, esta vez por George Charandier y publicada en Basilea. (Cf. Woodhouse, C. M., *George Gemistus Plethon, The Last of the Hellens*, Clarendon Press-Oxford, New York, 1986, pp. 191-214.)

Aristotelisque Concordia que, quizás, solo llegó a esbozar en el *De ente et uno* de 1491;¹²⁶ sobre esto último volveremos más adelante.¹²⁷

A partir de lo dicho se comprende que la nueva filosofía se desplegara más bien en clave platónica que aristotélica aunque, insistimos, esto no implica un rechazo de Aristóteles *per se*. En este sentido, la opinión de los investigadores ha estado dividida. Por una parte, están quienes sostienen que el Humanismo es en muchos aspectos un período aristotélico que continúa algunas corrientes del pensamiento medieval; desde

¹²⁶ En lo que hace a la concordia de Platón y Aristóteles atendiendo a la postura de Pico, hay dos antecedentes medievales dignos de mención: Boecio y al-Fārābī. De Boecio sabemos que, al igual que tantos otros, se había propuesto dar cuenta de la concordia entre Platón y Aristóteles, pero que finalmente el texto no pasó de ser un proyecto. De al-Fārābī tenemos algo más. Según nos transmite su lejano biógrafo, Ibn abī Uṣaybi‘a, Abū Naṣr al-Fārābī, nacido en Fārāb (Transoxiana) hacia el 259/873, había escrito en su libro *Fī Zuhūr al-falsafa* (Sobre la aparición de la filosofía), que la filosofía había nacido y florecido entre los griegos hasta alcanzar su punto más alto con el Estagirita. De este texto, tal vez la primera historia de la *translatio studiorum*, se sigue, entre otras cosas, que es impropio hablar de “filosofías”, como, según al-Fārābī, pretenden los que dividen a académicos de peripatéticos, sino que, toda la filosofía ha de ser tomada en conjunto como una unidad. Asumía, pues, al-Fārābī, que si la filosofía de Platón y la de Aristóteles, las dos grandes cabezas del pensamiento filosófico, fueran antagónicas, resultaría que la filosofía llevaría en sí el germen de la discrepancia de opiniones y así, la filosofía misma sería la raíz del escepticismo, pero todo esto le resultaba absurdo. Sostenía, por el contrario, una concordancia en los puntos clave entre el pensador ateniense y el de Estagira, cosa que expondrá y desarrollará en *al-Fam ‘bayna Ra‘yay al- hakīmayn* (*La Reconciliación de las opiniones de los dos Sabios*) con una precisión que no volveremos a ver hasta fines del s. XV, precisamente en el *De ente et uno* de Pico. Más aun, el prof. Cruz Hernández, afirma que este libro de al-Fārābī es una obra única en su género dentro del pensamiento musulmán. En el texto, entre otras cosas, el autor explica de qué autores ha tomado y de cuáles de sus obras cada uno de los argumentos: los de Platón, del *Fedón*, del *Político*, de la *República*, del *Timeo* y la *Carta VII*, y los de Aristóteles de la *Metafísica*, de los *Primeros y Segundos Analíticos*, del *De anima*, de la *Ética Nicomaquéa*, de la *Física*, de la *Política* y de la llamada “*Teología del Pseudo Aristóteles*”. (Cf. Ramón Guerrero, R., “Apuntes biográficos de Al-Fārābī según sus vidas árabes” en *Anaquel de Estudios Árabes*, 14 (2003), pp. 236-237. También cf. Cruz Hernández, M., *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza, 1981, vol. I, pp. 181-182 y Fakhry, M., *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works, and Influence*, England, Oneworld Publications, 2002, especialmente pp. vii, 2-4 y 77-83.)

Por lo demás, Pico presenta once tesis de al-Fārābī en sus *Conclusiones* (I.9.1-11). Si bien en esta pequeña muestra del pensamiento alfarabiano el Mirandolano no da cuenta de que el pensador musulmán suscribe la concordancia de Platón y Aristóteles, seguramente estaba al tanto de que el Maestro Segundo había escrito una obra sobre el tema. Con todo, si la falta de mención de dicha obra extraña sobre todo en virtud de la semejanza con la que Pico se proponía escribir, creemos que, como en otros casos, el Mirandolano, consciente de que deberá disputar con representantes de los sectores más conservadores de la Iglesia, evita la posibilidad de sugerir a sus interlocutores la relación directa entre las tesis de autores no cristianos y las que corresponden a su propia opinión.

¹²⁷ Es imposible no destacar la actualidad de la tesis que presenta la concordancia de Platón y Aristóteles. En efecto, el platonismo, e incluso el neoplatonismo, y el aristotelismo no constituyen, hoy, filosofías antagónicas sin más. Desde hace casi un siglo y principalmente en el arco temporal que va de los estudios de Werner Jaeger (principalmente desde su *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* de 1923) a los de Giovanni Reale (en particular hasta el ya célebre, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta* de 1997), la interpretación de los sistemas de las dos grandes cabezas del pensamiento griego ha dado un giro radical. Por lo demás, la novedad de ideas, las ediciones críticas de sus trabajos y hasta la multiplicidad de traducciones que se vienen publicando en una sucesión ininterrumpida año tras año han, cuanto menos, removido los cimientos sobre los que se apoyaba la tesis de la confrontación a ultranza de ambos pensadores. En este sentido, la tesis sostenida por los filósofos renacentistas, más allá de que salvo en casos excepcionales como los de Plethón y Pico, no pase de estar

este punto de vista los ataques contra la Escolástica se enmarcan en una lucha entre disciplinas y no entre filosofías. Tal es la posición de Kristeller,¹²⁸ Schmitt,¹²⁹ Hyde,¹³⁰ Copenhaver¹³¹ y Hankins,¹³² entre otros.¹³³ Por otra, hay unos cuantos investigadores que piensan que durante el período renacentista la autoridad del Aristóteles medieval se fue desmoronando paulatinamente siguiendo el impulso de una nueva forma de ver el mundo cuya nota más evidente es la insistencia en la dignidad del hombre. Esta concepción cuyos principales representantes podrían ser Burkhardt,¹³⁴ Cassirer,¹³⁵

fundada en una intuición, es mucho más moderna si cabe el término, que aquella otra que aquella célebre sentencia de Jorge Luis Borges en la que, como jugando, resumía la posición sostenida por no pocos estudiosos del pensamiento antiguo, a saber, que todos los hombres nacían platónicos o bien aristotélicos, como si tales categorías versaran antes sobre tipos humanos que sobre afinidades filosóficas.

¹²⁸ Cf. Kristeller, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, FCE, 1993 (1979) en especial el cap. II, “La tradición aristotélica” pp. 52-72.

¹²⁹ Cf. Schmitt, Ch. B., *Aristóteles y el Renacimiento*, España, Universidad de León, 2004, en especial el cap. II, “La literatura aristotélica”, pp. 55-104.

¹³⁰ Hyde, J. K., *Padua in the age of Dante*, London, Routledge, 1966, en esp. pp. 193-194.

¹³¹ Cf. Copenhaver, B. P.-Schmitt, Ch. B., *Renaissance Philosophy (A History of Western Philosophy)*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1992, pp. 60-184.

¹³² Cf. Hankins, J., “Humanism, Scholasticism and Renaissance philosophy” en Hankins, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 30-48. También cf. Bianchi, L. “Continuity and change in Aristotelian tradition”, en Hankins, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy...*, pp. 49-71.

¹³³ Además de los textos citados se han consultado también los que enumeramos al final de esta nota. Con todo, no hemos encontrado elementos suficientes para ubicar a los autores mencionados en ellas en una u otro de las dos posturas generales reseñadas en el cuerpo del texto. Estos son: Garin, E., “Interpretations of Renaissance” en Bloom, H. (ed.), *The Italian Renaissance*, Chelsea House publishers, 2004, pp. 103-116; Kristeller, P. O., “Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance” en Bloom, H. (ed.), *The Italian Renaissance...*, pp. 117-149; Garin, E., *History of Italian Philosophy I*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2008, especialmente partes I y II caps. 5 y 8 respectivamente; Fubini, R., “Humanism and Scholasticism: Toward an historical definition” en Mazzocco, A., *Interpretations of Renaissance Humanism...*, pp. 127-136; Roest, B., *Medieval and Renaissance Humanism*, Leiden-Boston, Brill, 2003; Parkinson, G. H. R. (ed.), *Routledge History of Philosophy, Vol. IV - The Renaissance*, London-New York, Routledge, 2005; y Rutherford, D. (ed.), *The Cambridge companion to Early Modern Philosophy*, Cambridge, 2007.

¹³⁴ Cf. Burkhardt, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Akal-Sarpe, 1985, en especial la parte IV, “El descubrimiento del hombre y del mundo”, pp. 233-288.

¹³⁵ Cf. Cassirer, E.-Kristeller, P. O., Randall, J. H. Jr. (eds.), *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, Chicago University Press, 1948, cap. I *et passim*.

Witt,¹³⁶ Cuclas, Forshaw,¹³⁷ Celenza,¹³⁸ y, tal, vez Jill Kraye,¹³⁹ hace hincapié en los trabajos de Poggio Bracciolini, Gianozzo Manetti, Cristoforo Landino, Bartolomeo Facio y, por supuesto, de Giovanni Pico. Nos referimos a *De nobilitate*, *De dignitate et excellentia hominis*, *De nobilitate animae* y *Oratio de hominis dignitate* respectivamente. Se trata de textos cuya redacción abarca un arco temporal que va desde el primer cuarto del s. XV hasta el final de ese siglo.

En nuestra opinión, el énfasis puesto en la dignidad de la naturaleza humana no puede ser tomado como el fundamento de una postura que implique el rechazo de las formas de aristotelismo medieval. Antes bien, asumimos —y enseguida intentaremos demostrarlo— que es precisamente la filosofía del Estagirita, en particular la contenida en sus escritos éticos, la que da letra al tema de la dignidad humana. Para desarrollar este tema, debemos partir de la discusión acerca de cuál es el mejor tipo de vida.

Desde mediados del siglo XIV hasta bien entrado el XV, la discusión acerca de si ha de ser preferida la *vita activa* por sobre la *contemplativa* o viceversa, fue uno de los motivos dominantes. Con todo, más allá de la multiplicidad de voces que se pronunciaron sobre este tema, siempre se llegaba —a juicio de Eugenio Garin— a la misma conclusión, a saber, que el hombre debía descender al vivo tumulto de los acontecimientos para medirse allí él mismo y sus ideas. En este sentido, el retorno a la Antigüedad clásica como actitud propia de los filósofos renacentistas no habría implicado una celebración renovada del βί οςθηροητικó ζ sino la exaltación de un saber no ajeno al ardor de la *caritas*.¹⁴⁰ Y es que más allá de los impulsos que cobraron los estudios platónicos y neoplatónicos, incluso bien entrado el siglo, ya bajo el influjo ficiniano, todo el trasfondo de esta discusión se mantuvo, en este período, en los

¹³⁶ Witt, R., G., *In the Footsteps of the Ancients. The Origins of Humanism from Lovato to Bruni (Studies in Medieval and Reformation Traditions)*, Leiden-Boston, Brill, 2001, “Introduction”, caps. II “The birth of a new aesthetic”, pp. 30-80, III “Padua and the origins of Humanism”, pp. 81-116, *et passim*.

¹³⁷ Cf. Cuclas, S.-Forshaw, P.J.-Rees, V. (eds.), *Laus Platonici Philosophi*, Leiden-Boston, Brill, 2011, “Introduction”, pp. 1-12.

¹³⁸ Cf. Celenza, C. S., “Poliziano’s *Lamia* in context” en Celenza, C. S. (ed.), *Angelo Poliziano’s Lamia*, Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. pp. 1-46. También cf. Celenza, C., “The revival of Platonic philosophy” en Hankins, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy...*, pp. 72-96.

¹³⁹ Cf. Kraye, J., “The philosophy of the Italian renaissance” en Parkinson, G. H. R. (ed.), *Routledge History of Philosophy, Vol. IV - The Renaissance...*, 15-64. También cf. Kraye, J., “Philologists and Philosophers” en Kraye, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004⁶, pp. 142-160.

¹⁴⁰ Cf. Garin, E., *El Renacimiento Italiano*, Barcelona, Ariel, 1980, pp. 99-140.

márgenes de la ética aristotélica o, si se prefiere, “aristotélico-agustiniana”.¹⁴¹ Para decirlo con otras palabras: los humanistas del *Quattrocento* dieron poco lugar a los diversos tipos de intelectualismo ético.¹⁴² Los hombres del Renacimiento se formaban, parafraseando a Guarino Guarini, solo por el contacto con otros hombres y habrían de ser tanto mejores cuanto lo fueran aquellos con los que trabaran relación. Tal relación, agregamos, podía ser real, es decir, con hombres contemporáneos que encarnaban el espíritu de la época, o virtual, o sea, por medio de historias, biografías, etc. de modelos

¹⁴¹ Aristóteles, en efecto, sostiene que el hombre es principio-cause absoluto de sus acciones, que éstas son un tipo particular de fenómeno contingente, no susceptible de un tratamiento tan riguroso como las entidades matemáticas y, en virtud de ello, socava lo que considera un principio fundamental de la epistemología platónica y socrática: la sacralización del método de las matemáticas como el criterio por antonomasia de racionalidad y de conocimiento exacto. Por oposición al intelectualismo socrático, en ética y política Aristóteles trabajó con la lógica de lo probable y, por consiguiente, consideraba antes tendencias que leyes; para él la ética versaba sobre el modelo: obrar bien era obrar como un hombre prudente y había que buscar, voluntariamente, el bien en cada caso particular (πρὸς ἡμᾶς). Así, el Estagirita pensó primero su objeto, las acciones, y las clasificó de acuerdo con lo que consideró el punto crucial de la discusión ética: su grado de voluntariedad. A continuación, desarrolló una suerte de ciencia no exacta y estableció un método que pudiera vérselas con el fenómeno contingente que había postulado como su objeto.

El traslado, aunque con diversas variantes, del esquema de Aristóteles y de la nota que aquí nos interesa del mismo —el de la determinación de la conducta por parte de la voluntad— al pensamiento cristiano se efectúa en fechas muy tempranas y entre los que sostuvieron la preeminencia de la voluntad, no sin entrar en alguna polémica, podríamos encontrar a Agustín. Tanto en las obras anteriores como en las posteriores al 396, el obispo de Hipona desarrolla una concepción tripartita de la parte superior del alma racional o *animus*, de acuerdo con la cual estaría compuesta de *memoria*, *ratio* y *voluntas*, siendo ésta última la que movería la *ratio* en dirección a la *memoria*, de modo tal que de ella dependería no sólo el obrar, sino también la consecución de la *scientia* y la *sapientia*.

(Cf. Aristóteles, *Ética Eudemia*, II, 6, 1222b 15ss, *Ética Nicomáquea*, III, 1, 1110a 1-1111b 3 y III, 5, 1113b 24-1114b 24, y Augustinus, *De Trinitate*, XV, 21-41 y *De Beata Vita*, II, 10.)

¹⁴² Este hecho resulta más sorprendente aun, toda vez que desde hacía algo más de dos siglos, los pensadores escolásticos, aunque habían dado vida a sus intrincados sistemas al compás de la filosofía de Aristóteles (o lo que ellos consideraban como tal), en cuestiones de ética se habían mantenido —a sabiendas o no— platónicos. Los filósofos escolásticos y con ellos Ramon Llull, hicieron uso del esquema anímico de Agustín, pero con algunos cambios en su terminología. Así, el tríptico *memoria*, *ratio* y *voluntas*, se transformaba en *memoria*, *intellectus* y *voluntas*. Además, al someter la *voluntas* a las rígidas leyes del entendimiento, el modelo derivativo que utilizaban transformó la ética en una especie de ciencia exacta, separándose del planteo de Aristóteles y del de Agustín. Para el estagirita algo no podía ser justo o injusto todo el tiempo. Sin embargo, el método derivativo pretendía derivar verdades absolutas para todo tiempo y lugar, etc.

Si quisieramos expresarlo en otros términos diríamos que todos los escolásticos pretendiendo ser aristotélicos, en cuestiones de ética se volvieron socráticos. Tomás, en un gesto que anticipó la cercana Modernidad, pensó primero en el método, uno tal que le permitía solucionar deductivamente todo tipo de cuestiones, que por estar fundado sobre la roca firme de la razón era universal y que podía aplicarse a cuestiones de filosofía práctica siempre y cuando la voluntad estuviera constreñida por la férreas leyes del entendimiento. Ramon Llull, extranjero en tierra escolástica, concibe o recibe un método —el método— último para la conversión de los infieles, la sistematización de las ciencias y la resolución de problemas que —a su juicio— superaba al escolástico, el cual, por otra parte, nunca llegó a conocer bien. El *Ars magna*, cargaba con la garantía de la divinidad pero funcionaba al compás de la razón, una tal que había matematizado todo el universo, desde el ente más insignificante hasta el ser más elevado, que de alguna manera se auto-matematizaba también en los principios del *Ars*. La voluntad de los hombres, sometida al entendimiento, caía también en dicha matematización. (Cf. Aquinati, Th., *Summa Theologiae*, I-II q.9 a.5 *et passim*. Cf. también Lullus, R., *Ars generalis ultima*, ROL XIV, VII.3, *et passim*)

tomados de tiempos anteriores. La identificación de modelos válidos es el motor (o al menos uno) de esa búsqueda frenética de héroes de la humanidad, que son, más bien, héroes por su *humanitas*. Bajo estos auspicios, el ansia de conocimientos no se fundaba en el anhelo de sabiduría sin más, antes bien, en la búsqueda de un saber transformador, primero, del hombre y, luego, de la realidad (tal vez, incluso, habría que buscar en esta idea los orígenes del “humanismo cívico”).¹⁴³ Se comprende así que la elección definitiva por uno u otro tipo de vida llegó a apoyarse en el valor que se confería a la vida humana en un contexto específico y en un período de tiempo determinado. No es sino la nueva versión de esta ética antigua, renovada precisamente por los *homines novi*, la que da impulso en literatura al género de la biografía y en pintura, al del retrato. Se suceden unas tras otras las historias de hombres ilustres, griegos, romanos, modernos y mitológicos,¹⁴⁴ todos ellos ejemplos de virtud, como también retratos destinados a poner de manifiesto lo más noble de la naturaleza humana en un rey, un príncipe, en algún noble, en los filósofos o incluso en algún simple.¹⁴⁵ Se suceden también, en nuestra opinión y por el mismo motivo, los tratados destinados a poner en evidencia la dignidad de la naturaleza humana.

En suma, dado el avance de los estudios sobre el Renacimiento, sus orígenes, etc., hoy por poco nos resulta superfluo arremeter contra aquellos que consideran que este período está caracterizado intelectualmente por el retorno de Platón, sin más. Sería

¹⁴³ Generaciones atrás el concepto de *Humanismo cívico* desató una fuerte polémica. Las diferentes opiniones oscilaban tanto entre la existencia o no de tal fenómeno como en la dilucidación exacta de su propósito y significado. Aquí, soslayando dicha polémica, nos remitimos a la posición de Garin. En efecto, él sostiene la existencia de un grupo de intelectuales ocupados, desde fines del s. XIV, en la actividad política o bien, preocupados por la situación social y política del momento. En este último caso, se trata de pensadores que produjeron sus obras al compás de los acontecimientos más importantes de la hora, atendiendo a la injerencia ético-política que estos pudieran haber tenido. (Cf. Garin, E., *Dal Rinascimento all'Uminismo. Studi e Ricerche*, Pisa, Nistri, 1970, pp. 21-42). Una opinión similar a la de Garin puede leerse en Hankins, J., “The Myth of the Platonic Academy of Florence” en *Renaissance Quarterly*, Vol. 44, No. 3 (Autumn, 1991), pp. 429-475. Para el estado de la cuestión, ver Jurdjevic, M., “Civic Humanism and the Rise of the Medici” en *Renaissance Quarterly*, Vol. 52, No. 4 (Winter, 1999), esp. pp. 994-997 y especialmente Hankins, J. (ed.), *Renaissance Civic Humanism, reappraisals and reflections*, USA, Cambridge, 2003.

¹⁴⁴ Por ejemplo, la *Vita di Dante* de Boccaccio (circa 1364), el *Cicero Novus* de Leonardo Bruni (1415), las *Vitae Socratis et Senecae* de Gianozzo Manetti (1440), el *De viris Illustribus* de Pío II y la *Vida di Castruccio Castracani di Lucca* (1520). Por su parte, Coluccio Salutati ve un modelo de héroe en *Hércules*. (Cf. *De Laboribus Hercules*, II, 11 *et passim*). Para más detalles acerca del género de la biografía, ver Burckhardt, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Sarpe, 1985, esp. pp. 267-273: “La biografía”.

¹⁴⁵ Podemos pensar en las representaciones del duque de Urbino: siempre del perfil izquierdo, ocultando la cuenca vacía de su ojo derecho y, hasta donde fuera posible, la curvatura de su nariz, en una postura augusta y al mismo tiempo piadosa y sobria, etc.

difícil encontrar en el s. XXI alguien que apoyara esta teoría a rajatabla y que al mismo tiempo lo hiciera con argumentos racionales y convincentes.¹⁴⁶ Con todo, si bien los estudios sobre el aristotelismo renacentista han dado ya sus buenos frutos, hasta el momento no se ha tratado en detalle —salvo alguna rara excepción— la influencia de sus escritos en el plano ético, aunque sí en el político. Basta con decir que la mayoría de los especialistas reconocen una presencia ininterrumpida de Aristóteles en la vida cultural e intelectual, i.e., no universitaria, del Renacimiento, pero tal presencia ha sido interpretada, casi siempre, como el entramado de una memoria profunda, es decir, como una suerte de trasfondo tradicional y estable con respecto al cual deben ser evaluados los elementos nuevos y progresistas. Lo que aquí sostenemos es que la adopción de la ética aristotélica, tal como la hemos descrito más arriba y en las notas que acompañan nuestro texto, es también resultado de este proceso de cambio de paradigma que se da entre los s. XIV y XV, por contraposición al cambio ocurrido en el s. XIII.¹⁴⁷

Así, el rechazo por parte de los humanistas al pasado reciente se fundaría en cuatro notas distintivas: 1) al empleo que el movimiento intelectual escolástico hizo de las corrientes de pensamiento occidentales, no a éstas en sí mismas, puesto que muchas de dichas corrientes son asumidas por los humanistas en una clave nueva, esto es, literario-filológica; 2) a partir de lo dicho en 1) es evidente que la reacción no se vuelve contra una tradición filosófica en particular, ni siquiera contra la aristotélica ni la averroísta; 3) se impugna el método escolástico no en cuanto a sus fundamentos sino en la forma esterilizante en la que había caído y en su pretensión, proto-analítica, de constituirse en el único método válido para la investigación filosófica; y 4) se rechaza, por último, la universidad como ámbito privilegiado para la búsqueda intelectual y, por consiguiente, el predominio de los monjes en las cátedras universitarias. Se postula, pues, tácitamente, una apertura a nuevas formas de indagación.

La razón profunda del rechazo obedecía que los movimientos culturales oficiales ya no respondían a las inquietudes de la época en la que los hombres se interrogaban fundamentalmente —insistimos— por sí mismos, por su propia condición y por su

¹⁴⁶ La misma opinión tenemos respecto de aquellos estudiosos que describían el Renacimiento como un período signado por un retorno al paganismo o, si se prefiere, como una Edad Media sin Dios. Basta leer los textos de Petrarca, Boccaccio, Salutati, Landino, Ficino, Pico e incluso los poemas de Miguel Ángel, por mencionar solo algunos de los autores más conocidos, para advertir el error de esta posición.

¹⁴⁷ Nos referiremos a las notas 144, 145 y 146.

destino. Es, pues, este reencuentro de la propia identidad el que lleva al reconocimiento de una filiación con los autores del pasado y, en definitiva, con la sabiduría antigua.

Atendiendo a lo dicho, se comprende la clásica distinción que establece tres corrientes principales propias del Humanismo, a las que podemos llamar literaria, filológica y filosófica respectivamente.

En la primera de estas corrientes, la literaria, se pone en primer plano el rescate de la literatura latina. En esta aparecen también otras disciplinas que en conjunto conformarán el *corpus* mínimo de conocimiento de los *homines novi* del *Trecento* y del primer *Quattrocento*: la Ética y la Historia. Se trata de una corriente que va desde Petrarca hasta Leonardo Bruni.¹⁴⁸

La segunda corriente, se destaca por las exigencias metodológicas. Se hace hincapié, pues, en el desarrollo de la filología como vía regia para la apropiación del saber antiguo, primero latino y, después griego. En esta corriente, además, se profundizan los intereses de la anterior, en especial los ético-religiosos. Está representada principalmente por Lorenzo Valla y Erasmo de Róterdam, así como por cuatro obras de estos autores, las *Elegantiae linguae latinae* y el *Ciceronianus*, por una parte y *De summo bono* y *De libero arbitrio*, por otra, respectivamente.

La tercera corriente de pensamiento, la filosófica, se presenta como la confluencia y culminación de las dos anteriores. Se agrega a esta un cúmulo de intereses estrictamente científicos y filosóficos. En esta, cuya base es la filosofía neoplatónica, se integran elementos aristotélicos, el hermetismo alejandrino,¹⁴⁹ los padres de la Iglesia y las filosofías orientales en sus tres versiones: caldea, árabe y hebrea. En la tradición hebrea conviene, además, distinguir la estrictamente filosófica y la mística o cabalística.¹⁵⁰ Los representantes más destacados de esta corriente, centrada en la Académia Platónica de Florencia, son Angelo Poliziano, Marsilio Ficino y Giovanni Pico a los que podríamos agregar, tal vez, Ambrogio Traversari, traductor del Pseudo Dionisio, y Cristoforo Landino.

¹⁴⁸ Cf. Witt, R., G., *In the Footsteps of the Ancients. The Origins of Humanism from Lovato to Bruni...*, caps. VI, “Petrarch, Father of Humanism?” y IX “Leonardo Bruni”, pp. 203-291 y 392-442. También cf. Ianziti, G., *Writing history in Renaissance Italy. Leonardo Bruni and the uses of the past*, Cambridge, Harvard University Press, 2012, cap. 9, “Bruni, the Medici and the Florentine Histories”, pp. 186-203.

¹⁴⁹ Cf. Ebeling, F., *The secret history of Hermes Trismegistos*, Ihtaca-London, Cornell University Press, 2007, cap. III, “Renaissance: primeval wisdom for a new world”, pp. 59-90.

¹⁵⁰ Cf. Idel, M., *Kaballah in Italy, 1280-1510, a survey*, New Haven-London, Yale University Press, 2011, cap. 15, “Jewish mystical thought in Lorenzo il Magnifico’s Florence”, pp. 192-201.

Por lo demás, el rechazo de las formas de aristotelismo universitario generó un movimiento característico del Renacimiento que impulsaba a los pensadores más adelantados de su tiempo a reunirse no en instituciones oficiales sino en cenáculos. Se trataba de pequeños grupos que incluían a figuras de primera línea junto a un número reducido de discípulos, unidos las más de las veces por un vínculo de amistad. Los cenáculos más importantes del s. XV fueron la Academia camaldulense, la Academia platónica de Florencia y los Orti Oricellari o Jardines Rucellai.

El primero de estos cenáculos recibe su nombre de la villa de Camaldoli (Casentino). Allí, primero Ambrogio Traversari, Franco Sachetti y Carlo Marsuppini, entre otros, y, después, Gianozzo Manetti, Paolo del Pozzo Toscanelli, Matteo Palmieri, Donato Acciaiuoli y Alamanno Rinuccini a los que se sumará y dirigirá Cristoforo Landino, se reunían en torno a Cosme de Médicis y más tarde, junto a su nieto Lorenzo. La villa de Camaldoli, constituida en una verdadera academia, hacía las veces de refugio donde estos *homines novi* del *Quattrocento* hacían a un lado los temas políticos de la hora para tratar cuestiones más sublimes o elevadas, investigaciones todas que fueron llevando a una opción más o menos explícita por la vida contemplativa. En este caso como en tantos otros, la elección no dependía enteramente de una concepción del hombre, su fin último, etc. por más que los propios autores se esforzaran por dar cuenta de ello, sino de una reacción ante la situación política imperante. Así pues, los humanistas del último *Quattrocento* no pretenderían ser políticamente activos, sino intelectuales integrados al poder y organizadores de consenso, a modo de “consejeros de príncipes”.¹⁵¹

La Academia platónica de Florencia fue fundada bajo los auspicios de Cosme de Médicis. Sus orígenes se entroncan con la llegada del humanista Georgios Gemistos (Plethón), a la sazón, uno de los tantos exiliados bizantinos, a la corte medicea. Con todo, sus notas más sobresalientes se desarrollan a partir del encargo que Cosme le hiciera al entonces joven médico Marsilio Ficino de traducir del griego al latín toda la obra de Platón en 1463. Para llevar a cabo la tarea Ficino no solo iba a contar con una pensión vitalicia, sino también con una finca en Careggi, en las afueras de la ciudad de la flor, que le brindaría el espacio y la tranquilidad necesarios para llevar adelante esa verdadera aventura intelectual. En Careggi se congregaron los intelectuales más

¹⁵¹ Para más detalles sobre las características de la “academia camaldulense”, ver Lackner, D. F., “*The camaldolese academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian platonic tradition*” en *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, Leiden-Boston, Brill, 2002, pp. 15-44.

importantes de la época: Angelo Poliziano, Pierleone da Spoleto, el médico de los Médicis, Lorenzo de Médicis, Benedetto Varchi, nuestro Giovanni Pico y un exiliado de la academia camaldulense y el más viejo de los integrantes, Cristoforo Landino; todos ellos se distinguieron de algún modo de otros miembros menos relevantes, en particular, Ficino, Pico y Poliziano.¹⁵²

El cenobio de los Orti Oricellari o Jardines Rucellai comenzó a funcionar en los umbrales del s. XVI, tras la caída de Savonarola (1498). El cenáculo sería frecuentado por Luigi Alamanni, Lionardo Salviati, Filippo Nerli, Cósimo Rucellai, Cristoforo Carneseschi, Antón Francesco dagli Albizzi, Zanobi Buondelmonti, Amerigo Borelli, Battista della Palla, Francesco Cattani da Diacceto, discípulo de Ficino (llamado “il Vecchio”, pues uno de sus sobrinos, apodado “pagonazzo”, llevaba su mismo nombre) y el más célebre de sus miembros, el veterano secretario Niccolò Machiavelli. De estos autores, el único que escribió tratados de filosofía en sentido estricto fue Francesco Cattani.¹⁵³ El cenobio de los Rucellai, por más que sus fundadores lo pretendieran, no llegó a igualar el esplendor de la academia platónica. Dice al respecto Marcel Brion: “Por desgracia los tiempos de Ficino, Pico della Mirandola y Poliziano ya habían pasado. Los eruditos del s. XVI, herederos de los del *Quattrocento*, no poseían ni el genio, ni el ardor, ni la originalidad de sus predecesores. Continuaban la tradición humanista fiel y concienzudamente, pero no la renovaban.”¹⁵⁴

El juicio, en nuestra opinión, no podría ser más acertado: la academia florentina dio, pues, forma a la verdadera filosofía del Renacimiento. Tanto en Camaldoli como en los Orti Oricellari se asiste a innovaciones literarias y debates sobre las cuestiones políticas en vilo, mientras que en la tranquila villa de Careggi cobraba vida el más sublime y sincretista espíritu filosófico: se armonizaban al son de la lira de Ficino los filósofos antiguos con los modernos, la teología con la poesía, los designios de los astros con la libertad, la cábala hebrea con los pensadores patrísticos, en suma, lo pagano con lo cristiano en una cópula indisoluble.

¹⁵² Respecto de la academia platónica, me remito al estudio de Arnaldo Della Torre, que aun no ha sido superado sino parcialmente, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze, Carnescciu e figli, 1902.

¹⁵³ Para una introducción general y ágil a las características del cenáculo de los orti Oricellari, ver Gilbert, F., “Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari. A study on the origin of modern political thought” *Journal of the Warburg and Courtauld Intitutes*, 12 (1949), pp. 101-131.

¹⁵⁴ Brion, M., *Maquiavelo*, Buenos Aires, Ediciones B, 2005, p. 327.

3. La transmisión de la filosofía de Llull hasta el s. XV.

Es opinión de los hermanos Carreras y Artau, que Ramon Llull no tuvo un heredero universal. No parece haber razón alguna para oponerse a esta afirmación, pues a su muerte todo el sistema luliano se despedaza y, lo que quizá sea peor, se especifica. En este sentido, se han identificado tres direcciones fundamentales del pensamiento luliano después de Llull: 1) la dirección polémico-racionalista; 2) la lógico-enciclopedista, que se convirtió en la más ruidosa y controvertida, hasta que finalmente monopolizó todo el interés del lulismo; y 3) la dirección mística.

A estas se puede agregar otra, que aun perteneciendo a la historia del lulismo, no recibe el influjo directo del pensamiento de Ramon, 4) el pseudolulismo. Esta corriente hace de Llull, para decirlo con pocas palabras, un alquimista. Tal concepción se vio, en principio, favorecida por la cercanía de Ramon con autores como Alberto Magno, Roger Bacon, etc. En suma, por la relación que algunos de sus discípulos le atribuyeron con personajes asociados, aunque no siempre con razón, a la alquimia y al conocimiento secreto de los árabes.

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.¹⁵⁵

En los comienzos de la difusión de las doctrinas de Llull, la figura capital es Tomás Le Myèser, 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

¹⁵⁵ Quizá también pueda agregarse otra, más relacionada a la literatura. En particular hay tres casos que merecen destacarse. El primero es el de Ravelais en su *Gargantua y Pantagruel*. En la obra, Pantagruel es aconsejado por su padre, que en una suerte de esbozo de programa pedagógico, le recomienda dejar a un lado la astrología adivinatoria y el Arte de Llull como cosas tontas y vanas. El segundo, es el de Howard Phillip Lovecraft. En el fantástico libro *El caso de Charles Dexter Ward*, el joven Ward confiesa haber leído a los "alquimistas" Pico della Mirandola y Ramon Llull, y en haber estudiado el especial el *Arte magna*. Esta afirmación hace evidente el hecho de que Lovecraft no leyó la obra. El tercer caso es el de Borges, que en *Textos cautivos* dedica unas pocas líneas al Arte de Llull. Su análisis, se centra en la figura S, a la que llama "la máquina de pensar".

muy extenso, y hubo de compilar, finalmente, otro más reducido, el “*Breviculum*”, que resultó un verdadero éxito editorial.

A la muerte de Le Myèsèr, 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.¹⁵⁶

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, marcadas 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 estas ordenaba que el metropolitano de Tarragona recolectara y examinara las obras de Llull atendiendo a que si estas resultaban ser heréticas o de dudosa ortodoxia, deberían ser quemadas. La tarea fue llevada a cabo por más de veinte doctores en teología y en total se declararon sospechosos unos doscientos artículos. Gregorio, por consiguiente, 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.¹⁵⁷ No obstante, los sucesivos monarcas aragoneses insistieron

¹⁵⁶ Ramon había enseñado su *Arte* en Montpellier y más tarde en París, a donde había viajado con el propósito de presentarlo a los franciscanos. El esfuerzo por la preservación y difusión de sus obras es constante. En el testamento, de abril de 1313, se hace patente el ansia de Llull por preservar sus escritos. Los tres lugares elegidos por Llull para su depósito fueron la Cartuja de Vauvert, el domicilio de Percival Espínola en Génova, y el de su yerno Pedro Sentmeant en Mallorca. También algunos de los libros (supuestamente los que tenía en su poder al momento de la muerte) fueron llevados al monasterio de Santa María de la Real en Mallorca. (Cf. Carreras i Artau, T. y J., *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV...*, P. 26ss). Estos depósitos de textos lulianos son señalados en el § 46 de *Vita Coaetanea*.

¹⁵⁷ Entre las obras examinadas, que ciertamente no fueron todas, la que llevó las peores críticas fue el *Arbre de filosofia 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

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 Avignon 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 declarada carente de autenticidad. Afortunadamente, en el traslado de la Corte papal de Roma a Avignon (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 de ese 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 obtenida “subrepticamente”, por tanto, se declaraban nulos los efectos de la misma.¹⁵⁸

Desde este momento, el lulismo deja de tener problemas institucionales. Los lulistas se esparcen por todo el mundo y grandes nombres¹⁵⁹ comenzarán a unirse —a veces erróneamente— al calificativo de “lulista”.¹⁶⁰ Cabe destacar la importancia para nuestro tema de Nicolás de Cusa, considerado por algunos estudiosos como la figura-puente insoslayable entre Llull y Pico,¹⁶¹ quien reunió una gran cantidad de obras lulianas, algunas copiadas de su propia mano.¹⁶² Otros autores afirman que es a través

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 filosofia*, *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).

¹⁵⁸ Cf. MOG I, pp. 10ss.

¹⁵⁹ Entre otros, Ramon Sibiuda, Nicolás de Cusa, Bessarión, el mismo Pico della Mirandola, entre otros Lefèvre D'Etaples, Charles Bouvelles, discípulo de éste último, Bernardo Lavinheta, con quien el lulismo ingresa en la universidad de París, y Giordano Bruno, entre otros.

¹⁶⁰ Cf. Carreras i Artau, T. y J., *Op. Cit.*, pp. 22-280.

¹⁶¹ 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*.

¹⁶² 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.

del cardenal Bessarión (1403-1472), amigo de Nicolás, que el lulismo se infiltró en el Neoplatonismo renacentista.¹⁶³ Por nuestra parte, pensamos que es posible afirmar que los textos lulianos llegaron a manos de Pico por otras vías; sobre esto volveremos más adelante. Basta señalar que si nos viéramos obligados a presentar su postura ante los textos de Llull, deberíamos afirmar que el Mirandolano no se identifica plenamente con ninguna de las corrientes principales, antes bien, al juzgar por su lectura del *Ars magna* y de acuerdo con las pocas notas que sobre ésta nos ha dejado, se podría encontrar evidencia para justificar su adhesión a cualquiera de ellas. Lo que nos interesa dejar en claro aquí es que Nicolás no fue el introductor de Llull en la Italia de *Quattrocento* y, por eso mismo, tampoco el nexo entre Llull y Pico. A fin de argumentar a favor de nuestra postura partiremos del clásico trabajo de Eusebi Colomer, *De la Edad Media al Renacimiento*, publicado originalmente en 1975 y reimpresso sin modificación alguna en 2012.

El célebre *De la Edad Media al Renacimiento* de Eusebi Colomer tiene el sugestivo subtítulo de “*Ramón Llull-Nicolás de Cusa-Juan Pico della Mirandola*”. El lector ingenuo —y también aquél que no lo es tanto— podrá interpretar, y así se ha hecho, que el autor señala con éste, que su libro trata sobre el pasaje de una época a otra y que ese pasaje ha sido orquestado, por así decir, por los tres insignes pensadores. Esta interpretación del título completo, que, por cierto, es la primera que nos sale al encuentro, debe ser descartada por simplista, aunque, insistimos, no son pocos los investigadores que la han asumido sin demasiadas consideraciones. Algunos de ellos, lo suficientemente serios como para que nos detengamos en el asunto. Por nuestra parte, nos parece necesaria la referencia a otras obras que nos traen puntos de vista más actuales (o, mejor, perennes) sobre esta cuestión. Y antes de entrar en materia, nos interesa dejar en claro que si el pasaje de la Edad Media al Renacimiento, i.e., a una nueva forma de pensar, escribir, y a una nueva cultura filosófica en general, se percibe en los tres filósofos mencionados, tal pasaje se trasluce en los sistemas de cada uno de ellos individualmente y no en una vista de conjunto de las obras de los tres, atendiendo, sobre todo, a que la relación entre el Cusano y Pico aun es tema de debate.

Por una parte, sabemos, pues, que Nicolás leyó a Llull con una pasión y atención pocas veces vista,¹⁶⁴ al punto que algunas obras lulianas sobreviven solo en las copias

¹⁶³ Cf. Carreras i Artau, T. y J., *Op. Cit.*, pp. 197ss.

¹⁶⁴ En total se calcula que Nicolás poseía alrededor de 70 obras de Llull, veintitantas de las cuales copiadas por su propia mano. (Cf. Carreras y Artau, T. y J., *Historia de la filosofía española: Filosofía*

que el cardenal tenía en su biblioteca, p.e., el *De arte electionis* (1299).¹⁶⁵ Por otra, sabemos que Pico conocía algunas obras de Llull, i.e., el *Ars generalis ultima* (1308) y el *Ars brevis* (1308),¹⁶⁶ las cuales estaban en los anaqueles de su biblioteca. Con todo, el Mirandolano no poseía ninguna obra de Nicolás. Es indudable que el joven filósofo hubo escuchado hablar de él y que conoció de oído algunos principios de su pensamiento, entre ellos, quizás, el postulado de la *coincidentia oppositorum*, pero no hay elementos para afirmar categóricamente que Pico haya llevado a cabo una lectura de primera mano de las obras del Cusano. Sea de ello lo que fuere, el debate tiene tantas aristas que debemos contentarnos con retomar aquellas opiniones que consideramos más importantes en tanto sintetizadoras, a saber, las de Eugenio Garin y Kurt Flasch.

Oponiéndose a toda una gama de historiadores que querían ver una influencia decisiva de Nicolás de Cusa en la filosofía del *Quattrocento*, hacia fines de los 60's Garin afirmaba que:

“Quienes desde la década de los 30' han refutado la tesis de Cassirer [de 1927] acerca del papel central jugado por el Cusano en el Renacimiento italiano, han intentado hacerlo —y lo han conseguido— observando que no tiene ningún sentido considerar que la obra de Cusano es componente decisivo en la formación del pensamiento de Ficino y Pico (por no decir de la fábula de Duhem —puesto que no es más que una fábula— que habla de su influencia sobre Leonardo). La verdad es, y nadie hasta ahora ha conseguido refutarlo, que el Cusano filósofo comienza a influir en pleno s. XVI, como efecto, y no como causa, de los neoplatónicos florentinos, entre el escepticismo fideísta de Gian Francesco Pico, los movimientos neolulianos y prerreformadores franceses y la compleja física naturalista elaborada por Bruno. Al unir la obra del Cusano a la de Copérnico, Bruno hizo de aquél un elemento decisivo de su nueva y revolucionaria concepción del mundo, pero en un clima completamente distinto al que se respiraba en el s. XV, cuando el gran cardenal aparecía por encima de todo como campeón de una concordia religiosa universal y extraño valedor de una matemática mística.”¹⁶⁷

cristiana de los siglos XIII al XV, Madrid, Adelcoa, 1939-43, vol. 2., pp. 197ss)

¹⁶⁵ Se trata del Codex Cusanus 83, f. 47v-48r, descubierto en 1937 por Martin Honecker en la biblioteca de Sankt Nicolaus Hospital, publicado por primera vez por Hägele y Pukelsheim junto con una traducción inglesa en su artículo “Llull's writings on electoral systems” en *SL* 41 (2001), pp. 3-38, y más tarde, por los mismos autores en <http://www.math.uni-augsburg.de/stochastik/llull/> junto con una traducción al alemán, en colaboración con Albert Soler.

¹⁶⁶ Cf. Garin, E., *Pico della Mirandola. Vita e Dottrina*, Firenze, Ariani, 1936, pp. 106-116.

¹⁶⁷ Garin, E. *La Revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1981, pp. 284-285.

Y, como si esto fuera poco, en una nota al pie agregaba, parafraseando un texto de F. Battaglia (“Politica e Religione in Niccolò da Cusa”), que los “platónicos” italianos no solo no se habían inspirado en Nicolás sino que apenas lo conocían¹⁶⁸.

Haciendo a un lado los trabajos de unos cuantos intelectuales, el debate, que Garin presenta como cerrado, será retomado en el 2001 por Kurt Flasch en su tercer libro sobre Nicolás de Cusa, *Nicolaus Cusanus* (Verlag C. H. Beck oHG; hay trad. española: *Nicolás de Cusa*, Barcelona, Herder, 2003). En este trabajo, dedicado enteramente al *De Beryllo*, una obra que el Cusano consideraba como una introducción a su sistema, Flasch abre la discusión subrayando que Nicolás habría tenido admiradores fuera de las universidades, para declarar a continuación que las investigaciones en torno de su influencia en la Italia del 400’ han cambiado de perspectiva a lo largo de los últimos veinte años. Inicia así un recorrido a través de una caterva de autores que apunta a poner de manifiesto este cambio.

El primer autor mencionado es Pierre Duhem y su monumental trabajo en 10 volúmenes, *Le Système du Monde. Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (1909), al que también se refería Garin, aunque Flasch no muestra ánimo expreso de crítica: “creyó [dice Flasch] que podía definir una escuela de cusanianos en torno al matemático Pacioli”,¹⁶⁹ amigo entrañable de Leonardo y autor del *De divina proportione*.

Sigue en la lista Ernst Cassirer, quien en un artículo de 1906 identificaba al Cusano, siguiendo las sugerencias de otros investigadores alemanes, Rudolf Eucken y Rudolf Flackenberg, como el fundador de la teoría moderna del conocimiento. Unos años más tarde, con la publicación del texto de Duhem, sigue Flasch, Cassirer confirmaría plenamente sus puntos de vista, expuestos en la más célebre de sus obras, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927). En esta, enarbolaba a Nicolás como el ideólogo de toda la situación intelectual de la segunda mitad del s. XV, asumiendo que Ficino, Pico y otras figuras menores de la filosofía del *Quattrocento*, se habían inspirado en el Cusano, un filósofo, siempre a juicio de Cassirer, que se había adelantado en todos los temas que preocuparon a los dos más grandes filósofos italianos de ese siglo.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 285 n. 10.

¹⁶⁹ Flasch, K., *Nicolás de Cusa*, Barcelona, Herder, 2003, p. 211

Como anticipándose a evidentes objeciones, Flasch apunta que la convicción que guiaba a Cassirer, aquella que lo llevó a imaginar a Nicolás, primero como fundador de una nueva metodología y, después, de una visión total y nueva del universo, no se fundaba en la conciencia de la superioridad de la ciencia alemana, anticipada al s. XV italiano, sino más bien en el respeto a los resultados de las investigaciones minuciosas de Duhem. De ahí que asignara finalmente al cardenal una influencia crucial en la vida intelectual desde mediados del s. XV hasta, por lo menos, la década de 1520.

Ahora bien, si la posición de Cassirer —a la que podríamos sumar la del propio Flasch— no está libre de cierto sabor nacionalista (diríamos “peligrosamente nacionalista”), tampoco lo estuvieron las primeras respuestas que recibió el autor de *Individuum und Kosmos...*, que vinieron precisamente de parte de los eruditos italianos. A estos, la evidencia de la ausencia de Nicolás en la Italia del s. XV se les presentaba como arrasadora: no habían encontrado manuscritos del Cusano en ninguna universidad italiana, solo algunas vagas menciones en Ficino y ni siquiera una mención en Pico. Además, Leonardo, que se llamaba a sí mismo “*uomo senza lettere*”, no tenía el temple para ser discípulo de un teólogo y místico alemán. Todo esto, señala Flasch, lo expuso Eugenio Garin a modo de compendio en 1962 y, agregamos, lo repitió por más de veinte años.

Llegados a este punto, conviene tener en cuenta que el texto de Garin que hemos citado más arriba, inserto en *La Revolución cultural del Renacimiento*, forma parte de una colección de trabajos compilados y traducidos por Miguel Ángel Granada en 1982. Por lo demás, el texto original procede de 1967 y fue reproducido, cuanto menos, hasta 15 años más tarde con la revisión y el permiso del propio Garin. Por su parte, Flasch se remite a la citada tesis de Garin, como ya madurada en 1962; un dato que nos permite extender el total de 15 años a 20 sin contar el tiempo de gestación, que podría retrotraerse hasta su primera obra publicada: *Pico della Mirandola. Vita e Dottrina* (1936). Por todo esto podemos afirmar que el autor italiano no solo no abandonó la tesis por muchos años sino que, al menos durante un largo tiempo, la sostuvo con renovados argumentos, hasta que finalmente, como sostiene Flasch, la abandonó, si es que así lo hizo:

“Durante los años 70’ e incluso más tarde, colaboré [escribe Flasch] estrechamente con Eugenio Garin, en Florencia y en la Scuola Normale Superiore de Pisa. Pensé haber descubierto durante los años que, mediante una comparación minuciosa de los textos, puede probarse que Pico della Mirandola estudió a Nicolás de Cusa. Yo sabía que de este

modo tenía que ir contra la opinión de una persona erudita, con quien mantenía una relación de amistad desde hacía bastante tiempo [i.e., Garin]. Para ofrecerle una ocasión de manifestarse, quise enviarle mi breve estudio para que lo leyera antes de enviarlo a la imprenta. Pero me respondió sonriendo: “hágalo imprimir usted con toda tranquilidad. Yo he cambiado entretanto mi opinión, basándome en otros argumentos.”. Mi estudio se publicó luego en la colección *Mitteilungen und Forschungsbeiträgen der Cusanusgesellschaft* (Flasch 1980). Halló el asentimiento de todos los investigadores importantes y se encuadra hoy día en una serie de investigaciones que prueban que el pensamiento de Nicolás de Cusa estuvo también presente en Italia durante el período de 1460 a 1550.¹⁷⁰

Para confirmar sus dichos, Flasch trae a colación una serie de reflexiones que se sucedieron después de su publicación. Primero, un trabajo de Stephan Meier-Osser de 1989 en el que se adopta su mismo punto de vista y, además, se sugiere que Pico se habría inspirado en Nicolás para la exaltación de la dignidad del hombre y que el Mirandolano quería defender públicamente, aunque no sabemos ante qué público ni cuando, la doctrina de la *coincidentia oppositorum*. Segundo, alega que Cesare Vasoli habría descubierto cierta proximidad entre el pensamiento de Ficino y el del cardenal principalmente en su *De christiana religione* y el opúsculo *De raptu Pauli*. Tercero, que el propio Vasoli junto con Garin, habrían comenzado a investigar algunos personajes que habrían oficiado de contacto entre el Cusano y Pico, como el médico Pierleone da Spoleto, a la sazón, el médico de la familia Médicis y miembro de la academia florentina, que murió bajo extrañas circunstancias tras la muerte de Lorenzo. Se sabe, pues, que Pierleone tenía al menos una obra de Nicolás y que mantuvo estrechos contactos con el Mirandolano, según se lee en alguna de sus cartas, p.e., en la que Pico se dirige a Marsilio Ficino en 1486 después del llamado “incidente de Arezzo”. Sobre la relación entre Pierleone y Pico se ha ocupado más recientemente Franco Bacchelli en su *Giovanni Pico e Pierleone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica* (2001), un texto que Flasch no menciona en su trabajo, pues quizás todavía no había sido publicado.¹⁷¹

A partir de su recuento de investigaciones, Flasch concluye que Lèfevre d'Étaples, Charles de Bovelles y demás intelectuales agrupados bajo el rótulo de “platónicos franceses” que pasan por ser los introductores del pensamiento cusano en

¹⁷⁰ Flasch, K., *Op. Cit.*, p. 214.

¹⁷¹ Ambos trabajos, el de Bacchelli y el de Flasch fueron publicados en el mismo año, 2001.

Italia, no fueron los primeros ni, por tanto, los únicos en dar a conocer las obras de Nicolás a los italianos. Dichas obras, recordemos, fueron publicadas por primera vez en Francia, en 1514, precisamente a instancias de estos platónicos.

Como corolario de su exposición, el historiador alemán trae todo un anecdotario de autores de finales del s. XV que, según él, conocieron la obra de Nicolás y hasta al propio cardenal Cusano. Entre otros, Paolo del Pozzo Toscanelli, que, desde la postura esencialmente matemática que siempre lo caracterizó habría criticado las elucubraciones numérico-místicas del cardenal, a las que tenía por especulaciones exageradas. En la misma línea se habría expresado, de acuerdo con Flasch, otro contemporáneo de Nicolás, el matemático Georg Peurbach. Por último y por contraposición, Flasch menciona algunos humanistas alemanes de esa misma época que tuvieron opiniones favorables sobre el pensamiento cusano, como Johan Reuchlin, Johan Thritemius y Beatus Rhenanus.

Nicolás fue conocido en la Italia del s. XV, no nos cabe la menor duda. Con todo, dudamos que sus trabajos hayan sido estudiados a conciencia como sugiere Flasch. Por lo demás, no alcanzamos a comprender cómo la lista que propone de los humanistas alemanes que sí conocieron su pensamiento en las postrimerías s. XV ayudaría a probar que las obras del cardenal hayan sido leídas también por los filósofos italianos de ese siglo. Es sumamente probable, en esto podríamos coincidir con Flasch, que en 1438/1439, Plethón y el Cusano hicieran en la misma nave la travesía desde Bizancio a Venecia para asistir al concilio unionista de Ferrara-Florenia, pero es a través del filósofo bizantino que llega a la ciudad del lirio el pensamiento de Proclo y Hermes Trismegistos, no de Nicolás.¹⁷² Así pues, no habría lugar tampoco para establecer una influencia indirecta del cardenal en la filosofía italiana del s. XV. Por lo demás, el único texto del Cusano con tradición manuscrita en la Italia *quattrocentesca* es el *De Beryllo*. No habría, así, una línea de continuidad que fuera desde el Cusano, Ficino y Pico hasta los platónicos franceses. De alguna manera, hacia la segunda mitad del s. XVI, Nicolás se volvió un pensador familiar para algunos filósofos extraordinarios y excéntricos como Giordano Bruno (1544-1600), pero si nos atenemos a estas fechas, se abre casi un siglo entre la muerte de Nicolás (1464) y la influencia decisiva de sus obras en Italia.

¹⁷² Cf. Martin, J. E., *Cardinal Bessarion: mystical theology and spiritual union between East and West*, Manitoba, National Library of Canada, 2001, especialmente cap. IV “The council of Florence: The genesis of the theological differences between East and West”, pp. 101-143.

Es significativo, por cierto, que Eugenio Garin, a quien el propio Flasch tiene como “el mejor conocedor de la filosofía del s. XV en Italia”, haya mantenido su postura, cuanto menos, por más de veinte años y, más aun, que no sepamos por sus propios puño y letra que llegó a modificarla, ni mucho menos a abandonarla completamente. Asimismo, la extensa producción de Garin durante esos años es una prueba contundente de que la influencia del Cusano en los filósofos italianos del *Quattrocento*, si es que la tuvo, es irrelevante para comprender a fondo la mentalidad de los autores del período.¹⁷³ Por todo lo dicho, nos parece poco menos que plausible sostener que Nicolás podría haber operado como nexo entre el pensamiento de Llull y el de Pico.

Volviendo, entonces, después de este largo paréntesis al *iter* de las doctrinas lulianas en el s. XV, conviene tener en cuenta que en las postrimerías de ese siglo, Lefèvre D'Étaples imprimió en Francia las primeras obras místicas de Llull con las cuales casi se inaugura en ese país la literatura impresa. Entre estas obras se hallaba el *Liber de laudibus Beatae Mariae Virginia*, impreso en 1494. Más tarde, el 10 de diciembre de 1512, Lefèvre dio a luz el primer tomo de la versión del *Llibre de contemplació en Déu Dios* en latín.¹⁷⁴ El libro contaba con un “*epigramma ad lectores*”, escrito por el alsaciano *Beato Bila de Rhynew*, latinizado como *Beathus Rhenanus Alsaticus*, que pertenecía al círculo de Lefèvre. De este círculo era también Josse Bade, latinizado como *Iodocus Badius*, quien será editor de algunas obras lulianas. Este último había recibido el influjo de quien sería quizá el más interesante de los discípulos de Lefèvre: Charles de Bouvelles (*Carolus Bovillus*).

Mientras en París se gestaba el *Llibre de contemplació en Déu*, Bouvelles viajó, por orden de su maestro, por Bélgica, Flandes y España, llevando la filosofía de Llull. Fue huésped del arzobispo León Juan de Vera, y en Toledo lo fue del arzobispo Jiménez de Cisneros, por cuya influencia trabó amistad con los universitarios de Alcalá, entre ellos el célebre Nicolás de Pax, también futuro editor de textos lulianos.

¹⁷³ Entre 1962 y 1982, Garin publicó nueve libros: Entre 1962 y 1982, Garin publicó nueve libros: *La cultura italiana tra Ottocento e Novecento* (1962), *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano* (1965), Ed. de Leon Battista Alberti, *Intercenali inedite* (1695), *Ritratti di umanisti* (1967), *Dal Rinascimento all'Illuminismo* (1970), *Intelletuali italiani del XX secolo* (1974), *Rinascite e rivoluzioni*, Laterza (1975), *Lo zodiaco della vita*, Laterza (1976) y *Filosofia e scienze nel Novecento*, Laterza (1978).

¹⁷⁴ Cf. Carreras y Artau, T. y J., *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV...*, vol. 2, p. 203.

La mayor obra del círculo de Lefèvre fue la introducción de la enseñanza del *Ars magna* en la universidad, donde había sido proscripta por su extremo realismo. Ahora bien, esto último hubiera sido sumamente difícil sin la intervención de otro de los grandes nombres del lulismo, el franciscano Bernardo Lavinheta, pues ni Lefèvre ni Bouvelles poseían títulos oficiales. Lavinheta era maestro de Sagrada Escritura y se desentendía de los círculos humanistas, pues se había formado en el escotismo tradicional.¹⁷⁵

La enseñanza de Lavinheta puso fin a la tendencia místico-humanista que llevaba impreso el movimiento iniciado por Lefèvre, dando más lugar a la tendencia lógico-enciclopédica, ya anunciada, entre otros, por el Cusano. Otro de los representantes más destacados de dicha tendencia será Cornelio Agrippa von Nettesheim, que se había encontrado con Lefèvre y Lavinheta en París. Más tarde, Agrippa viajará por Catalunya, Valencia, las Baleares en busca de textos lulianos. Entre sus obras se encuentra uno *Comentaria in Artem brevem Raymundi Lulli*.¹⁷⁶ Empero, detengámonos aquí, lo que sigue en la historia del lulismo pertenece ya por entero al s. XVI.

¹⁷⁵ El 30 de mayo de 1523, Lavinheta publica en Lyon la *Explanatio Compendiosaque applicatio Artis Raymundi Lulli*. Cf. *Ibid.*, p.210.

¹⁷⁶ En Alemania encontramos también a Teofrasto Bombasto de Honeheim, más conocido como *Paracelso* (1493-1541). En sentido estricto, Paracelso no sigue las doctrinas lulianas, sino las pseudolulianas. En particular respecto a la concepción pseudoluliana de la quintaesencia, como fundamento del mundo material.

II ARQUEOLOGÍA DE UNA NUEVA APOLOGÉTICA

1. El desarrollo de la cábala hebrea hasta fines del s. XV.

A pesar de que no hay consenso absoluto entre los historiadores de la cábala hebrea, su desarrollo y evolución hasta fines del s. XV se ha dividido, en términos generales, en tres períodos.

1. El primer período se extendería desde el s. I hasta principios del s. XII y estaría caracterizado por la concentración de los esfuerzos exegéticos de los cabalistas en dos libros: el apócrifo *Libro de Enoch* y el *Libro de Ezequiel*, del Antiguo Testamento. La importancia del primero de estos textos reside en la doctrina sobre los ángeles en él contenida. La del segundo, en su exposición de la *ma'aseh merkabah*, es decir, de la “obra del carro”, intrínsecamente ligada a la concepción enochiana sobre los ángeles, y del *šī'ur coma*, la doctrina de las medidas metafóricas de la divinidad.

A la especulación sobre los ángeles y la unión con la divinidad o *devekut*, desarrollada en la *ma'aseh merkabah*, se suma, como propia de éste período, la investigación de los místicos sobre la *ma'aseh berešit*, la “obra de la Creación”, descrita en el libro del *Génesis*. Este último tópico será también uno de los pilares, aunque no el fundamental, de la cábala del segundo período.

Se ha de señalar que, más allá de los elementos propios de la tradición hebrea, la primera cábala no habría sido posible sin el pensamiento filosófico, principalmente

platónico y neoplatónico. La conjunción, pues, de filosofía y mística hebrea encuentra su epicentro en el que es, quizás, el primer texto cabalístico en sentido estricto, el *Séfer Yetziráh*, a la sazón, el texto filosófico hebreo más antiguo, escrito en algún momento entre los s. I y VI.¹⁷⁷ En este se presenta la divina creación de las veintidós letras del alfabeto hebreo y la teoría de las *sefirot* en una de sus primeras formulaciones, i.e., las diez medidas o numeraciones divinas, emanadas —no creadas— en un proceso que tiene lugar en Dios y con cuyo concurso, Él creó el universo.

Para abordar la doctrina de las *sefirot* debemos retrotraernos a otra que ésta supone: la doctrina del *Ensof*. “*Ensof*” (אין סוף), “infinito”, “ilimitado”, como es sabido, es un término que en la mística judía designa a Dios, considerado infinito en todos los sentidos, i.e., infinito bien, infinita presencia, infinito poder, etc. Las *sefirot* (ספירות),¹⁷⁸ por su parte, son casi idénticas con el *Ensof*: son manifestaciones de su actividad creadora y reciben diferentes denominaciones, a modo de epítetos. Entre otros, “divinas medidas”, “numeraciones”, “efectos”, “medios”, “receptáculos”, “semejanzas luminosas, incorpóreas y divinas”, “vidrieras, cortinas y antiparas que comunican y templan la luz pura del ser divino”, “vasos”, “imágenes y traslados de Su inteligencia”, “demostraciones de Su voluntad”, etc.

¹⁷⁷ En términos generales, en nuestra exposición de las etapas de la cábala seguimos a Kenneth Krabbenhorft. Sin embargo, no podemos soslayar aquí la opinión de Gershom Scholem. Éste erudito no considera en sus trabajos lo que aquí hemos llamado “primer período de la cábala” como parte de la corriente cabalística. Por el contrario, delimita el período que va del s. I al XII como correspondiente a la mística de la *merkabah*, dando cuenta, además, de su dinámica y desarrollo interno sin aludir a la cábala. En otras palabras, según Scholem, la cábala no comienza sino en el s. XII, algo antes de la redacción del *Séfer ha-Bahir*, en la ciudad de Girona y en torno del círculo del sabio Isaac el Ciego. Sin intención de polemizar sobre estas categorías historiográficas, se ha de advertir que el *Séfer Yetziráh*, contiene una serie de doctrinas que serán ampliamente utilizadas por los cabalistas. Pero esto, huelga decirlo, no implica que la cábala ya estuviera contenida en dicha obra, en efecto, la mayoría de las tradiciones místicas se construyen sobre la base de textos de un pasado lejano al que asimilan y de los que sus representantes se figuran como legítimos continuadores. Este fenómeno —se ha de insistir en ello— no es propio de la mística hebrea, algo semejante ocurre, p.e., en la religión de los hindúes con la transición del período del Rig veda al de los brahmanes. Ahora bien, volviendo a nuestro tema, es dable señalar que el cabalista Abraham Cohen de Herrera, autor de *Puerta del cielo* (s. XVII) hace remontar los orígenes de la cábala hasta Moisés.

Por otra parte, no debemos olvidar que con posterioridad a la proliferación de los círculos cabalísticos en Provenza y sus inmediaciones, todos los elementos místicos y, por ende, esotéricos del judaísmo fueron integrados bajo el común denominador de “cábala”. (CF. Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, México, FCE, 1996², pp. 45-75. Cf. también Scholem, G., *Los orígenes de la cábala*, Barcelona, Paidós, 2001, vol I, pp. 59-72 y Izmirlieva, V., *All the names of the Lord*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2008, pp. 99ss)

¹⁷⁸ La raíz de los términos “*Ensof*” y “*sefiráh*” está compuesta, como se puede ver en su grafía original, por las letras *samaj* (ס) y *fei* (פ/ף). Las expresiones mencionadas, al ser leídas en conjunto deben ser entendidas como *infinito* y *finito* respectivamente.

La característica principal de las *sefirot* es revelada a través del análisis de la etimología de su nombre. En opinión de Abraham Cohen de Herrera, el único cabalista que escribió en español, “*sefiráh*” tendría cuatro etimologías complementarias.

Primero, el término provendría de “*sipur*”, narración. Esto es así porque las criaturas cuentan y narran la gloria de su causa encubierta, primera y universal. Además, solo de las criaturas se puede narrar algo porque el Dios-*Ensof* que campea en *Puerta del Cielo*, la obra más importante de Herrera, es inabarcable con el lenguaje.¹⁷⁹ Así, esta definición etimológica de *sefiráh* estriba en la absoluta inefabilidad de Dios y se percibe en ella una abrupta ruptura entre lenguaje y realidad en tanto que éste no alcanza, en ninguna de sus variantes, para expresar o definir al más real de los seres.

Segundo, el término derivaría de “*mispar*” o número. Es posible adjudicar a “*sefiráh*” esta etimología en tanto que las *sefirot* contienen dentro de sí, miden y cuentan fuera de sí todas las cosas tanto espirituales como corporales de las cuales son causa perfecta y universal. Se hace hincapié aquí en una identificación entre las *sefirot* y las ideas platónicas, tomadas como arquetipos y ejemplares de todas las cosas.

En tercer lugar, el término provendría de “*séfer*”, libro. Herrera supone, pues que las *sefirot* son así metafóricamente identificadas con “...aquellos tres libros siempre abiertos con los que, según afirma Abraham, fue creado el mundo, con el que se juzga cada año en su primer día y en el que se inscriben los píos y los justos que participan de la vida feliz y eterna.”¹⁸⁰

Por último, “*sefiráh*” provendría también de “safira”, una piedra preciosa transparente y clara como dando a entender que así son también todas las *sefirot* y que reciben su luz de su Principio infinito y, luego, unas de otras de acuerdo con su jerarquía. El cabalista sostiene, pues, que esta metafórica luz divina pasa por las *sefirot* en dirección a las criaturas y que así como su función es hacer llegar la luz hasta los

¹⁷⁹ Se ha de tener en cuenta que Herrera, que de momento parece olvidarse de la inefabilidad de Dios que él mismo ha postulado, establece tres modos de referirse al *Ensof*: “Los nombres que atribuimos a la divinidad son de tres maneras, es a saber, la primera afirmativos, como cuando lo llamamos sapiente, porque no carece de aquella perfección que comunica a sus efectos, siendo inefable que ninguno a da a otro lo que en sí en algún modo no tiene; la segunda son los negativos que se la atribuyen porque no es lo que causa ni propiamente es o contiene en sí aquella sapiencia que nosotros entendemos y nombramos y que o es cualidad y accidente o limitada perfección y no la universal e infinita, y finalmente la tercera manera de nombres es por exceso y supereminencia, como cuando dijimos que es sobre intelectual y sobre sapiente que no significa otro sino afirmar que el entendimiento y la sapiencia y así las demás perfecciones y atributos no se niegan de la causa primera porque carezca y sea privada dellos y por consiguiente sea falta de entendimiento, sapiencia y en efecto mente capta e ignorante, sino porque las excede con infinita ventaja y causa con suma bondad y suficiencia” (*Puerta del Cielo*, VII, 1)

¹⁸⁰ *Puerta del Cielo*, VII, II.

rincones más oscuros del universo, también por medio de ellas es posible efectuar el proceso inverso. Son canales que el hombre y con él, en tanto microcosmos que es, todo lo contenido en la *scala creaturarum*, puede utilizar para unirse con el *Ensof*.¹⁸¹

Para decirlo en breve, la primera de estas definiciones etimológicas apunta a considerar a las *sefirot* como el contenido de una, la, revelación. La segunda, se centra en su aspecto metafísico y en su función en la Creación. La tercera definición, señala el aspecto moral. La cuarta, por último, pone el acento en su aspecto cognoscitivo, es decir, en el valor gnoseológico de la *sefiráh* y, no sin cierto sabor gnóstico, en la *devekut*, la unión mística.¹⁸²

En lo que hace a cuestiones formales, las *sefirot* son diez en número. Se trata, como también lo dirá dicho Pico en el *Heptaplus*,¹⁸³ del “...total y perfecto número porque incluye en sí y explica fuera de sí a todos los números que son, fueron y serán...”¹⁸⁴

En los nombres que éstas reciben se vislumbra una suerte de antropomorfismo, que apunta a revelar cualidades espirituales de *Ensof*, metafóricamente concebido como un hombre. Los nombres de las *sefirot* durante esta primera etapa del desarrollo de la cábala son *Keter* (Corona), *Hokmah* (Sabiduría), *Binah* (Entendimiento) *Hesed* (Compasión), *Geburah* (Valentía), *Tiferet* (Belleza), *Neşah* (Eternidad), *Hod* (Gloria), *Yesod* (Fundamento) y *Malkut* (Reino).¹⁸⁵ Entre ellas existe una rígida jerarquía y el hombre puede conocer a Dios, solo elevándose a través de ella.¹⁸⁶

A pesar de la diferencia entre unas y otras, todas las *sefirot* comparten la misma función de manifestar el *Ensof*. Nombran, pues, las facultades metafóricas del Dios

¹⁸¹ Cf. *Puerta del Cielo*, I, XIV.

¹⁸² No se nos escapa que esta cuádruple interpretación del término *sefiráh* podría estar enraizada en la teoría de los cuatro sentidos de la Escritura, común a judíos y cristianos. Con todo, debemos contentarnos con enunciar esta posible raigambre. No hay, pues, más elementos que los mencionados para confirmar nuestro punto de vista.

¹⁸³ Cf. *Heptaplus*, I, I-V.

¹⁸⁴ *Puerta del Cielo*, I, II

¹⁸⁵ Hemos agregado entre () la traducción más usual de cada nombre. No obstante, debemos tener en cuenta que muchas veces una *sefiráh* recibe más de un nombre.

¹⁸⁶ *Keter*, *Hokmah* y *Binah* dirigen las actividades de las siete *sefirot* inferiores, que también están jerarquizadas en el orden predicho. Por su parte, seis de las siete *sefirot* inferiores son llamadas “*sefirot* de la fábrica” y cinco de ellas reciben, además, otros nombres que dan cuenta de su actividad. Así, *Hesed* es llamada *Gedullah* (Grandeza), *Geburah*, *Din* (Rigor), *Tiferet*, *Rahanim* (Misericordia), *Yesod*, *Şadiq* (Justo) y *Malkut*, *Aţarah* (Diadema). Por su parte, *Keter*, por ser la más cercana a Dios recibe a veces el nombre de *Da’at* (Conocimiento). (Cf. *Puerta del Cielo*, I,II)

oculto de modo que vaya adquiriendo atributos concretos, revelándose así al entendimiento humano. Solo a través de las *sefirot* el lenguaje puede ser utilizado por el cabalista para abordar el conocimiento místico. Las *sefirot* solo son un medio para acercarse a Dios, pues de Él reciben toda su potencia y de Él dependen tanto en su ser como en su actividad. Herrera nos dice en su texto, siempre a través de metáforas, que el universo es como un libro y sus enigmas son escritos en cifras que sólo se pueden interpretar correctamente como manifestaciones y efectos de la causalidad divina si poseemos la clave de la sabiduría mística: las *sefirot*. Si *Ensof* es, pues, el autor del libro del mundo, las *sefirot* son su vocabulario. Éstas, como *kelim*, como *vasos* que son, muestran el agua diáfana vertida en ellos que es la divinidad, de acuerdo con su propio color.¹⁸⁷

2. El segundo período de la cábala estaría inaugurado por un libro, el *Séfer ha-Bahir*, que de alguna manera concentra todas las teorías anteriores. Además, en este texto aparecen por primera vez las *sefirot* tratadas de manera explícita como agentes, reyes, receptáculos, coronas, etc. que sirven a Dios como intermediaciones en su relación con los mundos inferiores. Con todo, el mérito principal de esta obra es el de preparar el terreno para la Edad de oro de la cábala medieval. Ésta, con su cenit en España, producirá la obra más conocida y divulgada de la cábala del s. XIII: el *Zohar*, escrita, según Gershom Scholem, en parte, por Moisés de León, según Charles Mopsik, por varios autores y pasible de ser enriquecida constantemente.¹⁸⁸

Como hace notar Kenneth Krabbenhorft, la necesidad que surge en este período de re-examinar las doctrinas místicas deriva del estudio de obras filosóficas y científicas de la Antigüedad clásica que habían sido redescubiertas, siguiendo el hilo de una ya célebre *translatio studiorum* impulsada por las escuelas de traductores de Toledo y Sicilia. Según este autor, el sincretismo del *Séfer ha-Bahir*, en tanto que producto original de este proceso traslaticio, es un antecedente del sincretismo humanístico que inundará la Italia renacentista unos doscientos años más tarde.¹⁸⁹ Por nuestra parte,

¹⁸⁷ Cf. *Puerta del Cielo*, VI, III.

¹⁸⁸ En esencia, Mopsik postula, aunque no expresamente, que el *Zohar* constituye una suerte de gran interpretación de la Toráh que fue concebida y redactada de la misma forma que el Talmud y la Mishná. (Cf. Mopsik, Ch., “Corpus zohárico: títulos y ampliaciones” en *Ensayos sobre cábala y misticismo judío*, Assis, Y. T., Idel, M. Senkman, L. (eds.), Buenos Aires, Lilmod, 2006, pp. 125-160).

¹⁸⁹ Cf. Cohen de Herrera, A., *Puerta del Cielo*, Madrid, Fundación universitaria española, 1987, Introducción, pp. 29ss.

creemos que si bien es evidente que los cabalistas de los s. XII y XIII sintieron la necesidad de reconciliar los nuevos descubrimientos con su propia tradición, esto no nos habilita para postular una relación directa entre esta necesidad y la revolución cultural que tuvo lugar en la Europa del Renacimiento.¹⁹⁰

Sea de ello lo que fuere, de todos los centros cabalísticos de la España de esos siglos, se destaca el de Girona, que alcanzó celebridad gracias a la opinión favorable de algunas autoridades del Judaísmo ortodoxo como Moisés ben Nahman y el Rabí Azriel. El primero llegó a ser la máxima autoridad en la Toráh en la España del trescientos y si bien no escribió ninguna obra cabalística, su simpatía por esta disciplina propició su desarrollo y difusión. El segundo, inspirado en las obras del neoplatónico Isaac Israelí, vislumbró la concordancia de cábala y platonismo. No es, pues sorprendente que uno y otro autor sean citados por un cabalista tan heterodoxo como Abraham Cohen de Herrera en repetidas ocasiones junto con otros de la generación siguiente, como Moisés de León, Josef Gikatilla y Menahem Recanati.

Párrafo aparte merece Abraham Abulafia, fundador de la cábala extática. Entre otras excentricidades, Abulafia sostenía que los pilares de su sistema se hundían en la filosofía de Maimónides, principalmente en su *Moré Nebukim (Guía de Perplejos)*, y en la de Yehudá ha-Levy.¹⁹¹ Se trata, pues, de una corriente cabalística cuyo andamiaje filosófico no es, en principio, platónico o neoplatónico, sino de raigambre peripatética. Así pues, en contraposición con el grueso de los cabalistas, en una suerte de arrebató, Abulafia llega incluso a sostener que quien cree en las *sefirot* es peor que los cristianos. Y no esta solo. En esta misma línea, aunque con una retórica menos combativa, podemos ubicar a Menahem Recanati, que consideraba las *sefirot* como recipientes y no como la esencia de Dios, y al anónimo autor del *Séfer Maaréjet ha-Elohut (Libro de la jerarquía divina)* de clara tendencia nominalista.¹⁹² Se trata de autores que no aceptan la concepción mítica de la divinidad desarrollada en el *Zohar*; en otras palabras, bajo estos nombres la cábala pierde su valor teúrgico. Abulafia, además, es el primer cabalista que se propuso utilizar su sistema con fines apologéticos: hacia 1280 llegó a Roma para

¹⁹⁰ De hecho, si la opinión de Krabbenhorft fuese correcta, estaríamos habilitados para aplicar sus conclusiones a todos los procesos de asimilación de todos los tiempos. Para decirlo con otras palabras, la argumentación de este autor prueba demasiado por no tener en cuenta las especificidades de cada caso.

¹⁹¹ Cf. Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía...*, pp. 106-133.

¹⁹² Cf. Idel, M., “La interpretación mágica y neoplatónica de la cábala durante el Renacimiento” en *Op. Cit.*, pp. 455ss

discutir con el papa Nicolás III “en nombre de todos los judíos” acerca de la verdad de su fe; Nicolás moría precisamente cuando, entre sombras de leyenda, el célebre cabalista entraba al Vaticano y, por tanto, no sabemos cómo habría de utilizar la cábala para convertir a pontífice.

Se ha de advertir que, haciendo a un lado la cábala de Abulafia, los desarrollos de Recanati y las especulaciones del *Séfer Maaréjet ha-Elohut*, corresponden, en sentido estricto, a un período de transición entre la cábala del s. XIII y del s. XV.¹⁹³

En pro de la inmensa complejidad de la especulación cabalística durante este período, los estudiosos más prominentes de la mística hebrea, han identificado, a modo de esquema interpretativo, diversos modelos. Moshé Idel llama a las diferentes vertientes, modelos “teosófico-teúrgico”, “extático”, y “mágico talismánico”. Scholem, antes que él, utilizó las categorías cabalísticas de “teosófica” y “extática”. Por lo demás, “cábala profética” es el título que utilizó Abraham Abulafia para designar su propio sistema.

Ahora bien, con “teosófico-teúrgico” y “teosófico” se designa el mismo modelo de pensamiento, aunque la denominación de Idel pretende ser más explicativa que la de Scholem. Los cabalistas que son incluidos en este modelo son aquellos centran su atención en la estructura interna de la divinidad y en el ámbito divino en general con la finalidad de configurar mapas divinos; esto es estrictamente una “teosofía”. El ejemplo más evidente de este modelo, lo encontramos en el sistema sefirótico desarrollado extensamente en el *Zohar*. Sin salir de este modelo, se busca explicar también cómo los actos religiosos humanos ejercen algún efecto en el ámbito divino; y esto es, en sentido estricto, a lo que refiere el término “teúrgico”. En conjunto, el “teosófico-teúrgico” es el modelo más difundido y el texto clave aquí, insistimos, es el *Zohar*.

Los términos “extático” y “cábala profética”, por su parte, designan el modelo fundado por Abulafia, que gira alrededor de la *devekut* en diferentes niveles y grados, y tiene como fin último la profecía; que la profecía se identificaba con el fin último de toda especulación era algo que, a juicio de su fundador, ya había enunciado Maimónides.

Por último, con “mágico-talismánico” se designa una corriente que insufla en el pensamiento cabalístico prácticas mágicas, astrológicas, talismánicas, etc. y no se

¹⁹³ Para un estado de la cuestión sobre el estatus transitivo de estos textos y autores y su influencia en la Europa de los s. XIV y XV me remito al más reciente y exhaustivo trabajo de Moshé Idel, *Kaballah in Italy, 1280-1510, a survey*, New Haven-London, Yale University Press, 2011, en especial cap. 11, pp. 139-153.

encuentra de manera independiente, sino combinado con algunos de los anteriores.¹⁹⁴ En tiempos posteriores, el nombre de “mágico-talismánico” fue reemplazado por el de “cábala práctica”, rótulo bajo el que se incluyó la confección de amuletos con los nombres de la divinidad y su recitación como protección contra todo tipo de males, i.e., enfermedad, muerte, robo, etc.

3. El tercer período de la cábala está marcado a fuego por la expulsión de los judíos de España en 1492.¹⁹⁵ El largo proceso de superación del “cataclismo emocional” —para usar la expresión de Scholem— que supuso el exilio, duró más de un siglo y ayudó a fusionar y a poner de manifiesto los elementos mesiánicos y apocalípticos latentes en la cábala anterior.¹⁹⁶ Así pues, desde los primeros años del s. XVI, el principal objetivo de los místicos judíos se centró en un esfuerzo por precipitar el fin, que culminaba con el metafórico éxodo terrenal y daba inicio a la vida en la verdadera patria. Los primeros pasos en este sentido los dieron Yitshac Abravanel, padre del célebre León Hebreo, en Italia y Eli‘ezer ha-Leví en Jerusalén. Con todo, a medida que la expulsión dejó de ser considerada bajo una luz redentora y comenzó a percibirse como un suceso catastrófico, el espíritu mesiánico dio cada vez más lugar a la interpretación apocalíptica, cuyo influjo llegó a extenderse a grandes áreas del Judaísmo, hasta que finalmente se apoderó de la teología mística de la cábala y la reformó. Y es que ante el nuevo panorama, la cábala medieval había comenzado a sonar

¹⁹⁴ Cf. Idel, M., “La cábala: una introducción” en *Ensayos sobre cábala y misticismo judío*, Assis, Y. T., Idel, M. Senkman, L. (eds.), Buenos Aires, Lilmod, 2006., pp. 19ss. También cf. Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía...*, pp. 110ss

¹⁹⁵ Para concebir en su correcta dimensión este período hay tener en cuenta el estado anímico en el que cayó el pueblo judío tras su expulsión de España, no solo el proceso interno de asunción de este nuevo éxodo, que no por nuevo sería el último, sino también el proceso externo que se desató a partir del mismo. En efecto, la expulsión española provocó toda una serie de expulsiones a lo largo y ancho de Europa. El único antecedente de esta política expulsiva era el de Inglaterra, de donde los judíos habían sido expulsados en 1290 por Eduardo I. Con todo, la magnitud de este nuevo éxodo no tiene precedentes en cuanto al influjo sobre la mentalidad de los cabalistas. (Cf. Yates, F., *La Filosofía oculta en la época isabelina*, México, FCE, 2005, pp. 308ss)

¹⁹⁶ Aunque en la mayoría de los textos cabalísticos anteriores a la expulsión de los judíos de España, no se alude directamente a elementos mesiánicos ni apocalípticos, no debemos olvidar, cosa que ya hemos dicho, que hacia 1280, Abulafia llegó hasta Roma para discutir con el papa de turno (Nicolás III) “en nombre de todos los judíos”. No habría llegado hasta allí, sin lugar a dudas, sino impulsado por una suerte de espíritu mesiánico. Empero, soslayando el sistema abulafiano, después del éxodo de 1492, la cábala dejó de ser una doctrina esotérica para convertirse, inesperadamente, en una doctrina popular. La nueva cábala constituía, pues, un sistema revolucionario que sus cultores medievales eran incapaces de imaginar, aunque el espíritu revolucionario que la animaba tenía algunos lejanos antecedentes en el *Ra'aya mená* y el *Séfer ha-peliá*.

como algo vacío y espectral a los oídos adiestrados en el nuevo misticismo. La reforma de la cábala, que la llevaría, en un movimiento inesperado, del esoterismo a la popularidad, la alejó de toda filosofía al punto que los libros de los filósofos judíos se convirtieron en libros diabólicos.¹⁹⁷ En esta cábala, por así decir, exotérica y anti-filosófica, se vislumbran tres temas centrales: la muerte, el arrepentimiento y el renacimiento. Los cabalistas que ponían el foco de atención en estos tópicos, prometían llevar al hombre, a través de ellos, a una gloriosa unión con Dios.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Cf. Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía...*, pp. 206ss

¹⁹⁸ Dejando a un lado el exoterismo propio de la cábala del exilio, poco a poco los nuevos cabalistas advirtieron que el peligro de revelar todo a todos ponía en riesgo su puesto privilegiado y elaboraron intrincados sistemas a la sombra de un nuevo esoterismo que se verá reflejado ya en autores de la década de 1530. En efecto, la pequeña ciudad de Safed en Galilea, como antes había sido Girona, se convirtió en el centro de la nueva cábala hacia 1532.

Los sistemas más completos de los cabalistas de Safed son el de Moisés Cordovero, el teórico más importante del misticismo judío, y el de Isaac Luria. Cordovero, que moría a los 48 años en 1570, alcanzó un prestigio similar a la de Tomás de Aquino en Occidente gracias a un temple filosófico que lo llevó a escribir no como un místico, sino —para decirlo en palabras de Evelyn Underhill— como un filósofo místico. A él debemos no solo la primera descripción sistemática del *Zohar* y del proceso evolutivo de las *sefirot*, sino también una gran cantidad de obras, algunas de ellas conservadas aun hoy en su original; tenía, pues, la habilidad de convertir todo en literatura. Luria, por su parte, que moría a los 38 años en 1572, era en cierto modo la antítesis de Cordovero: más místico que filósofo, estaba dotado de una personalidad arrasadora. El hecho de no haber dejado nada escrito y el de ni siquiera haberlo intentado, le da pie a Scholem para afirmar que carecía por completo de habilidades literarias. Con todo, la cábala de Luria tiene para el desarrollo de la cábala posterior una importancia semejante a la que el *Séfer Yetziráh* tuvo en la de los s. XII y XIII.

Todo lo que se sabe del sistema de Luria se basa en registros de conversaciones que mantuvo con sus discípulos y que fueron redactados precisamente por ellos. Entre estos se destaca Hāyim Vital, el verdadero divulgador de la cábala luriana. Debemos a Vital no solo una sistematización de nueva cábala, sino también un cuadro acabado y hasta exagerado de la personalidad del maestro, que, según él, había sido un visionario. En ese sentido, son elocuentes las palabras de Scholem, quien refiriéndose a Luria expresa, no sin cierta admiración que “...el laberinto del mundo oculto del misticismo [...] le era tan familiar como las calles de Safed. Él mismo habitaba permanentemente en ese mundo misterioso, y su mirada penetrante y visionaria percibía resplandores fugaces de la vida psíquica en todo lo que lo rodeaba; no diferenciaba entre vida orgánica e inorgánica, sino que insistía en que las almas estaban presentes en todas partes y que era posible comunicarse con ellas.” (Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía...*, p. 210)

Los temas fundamentales de la cábala de Luria son el *tsim-tsum*, la teoría de la *shebirot ha-kelim* y el *ticún*.

El término *tsim-tsum* significa originalmente “concentración” o “contracción”, pero en el lenguaje cabalístico indica “retirada” o “retraimiento”. La utilización de Luria de esta expresión responde a la pregunta por cómo puede Dios crear algo de la nada si ésta, en definitiva, no existe. Así, en su descripción del proceso cósmico, Dios, que está en todas partes y las ocupa, se habría visto obligado a hacer un lugar para este mundo, abandonando, por así decir, una zona de sí mismo, de su interioridad, una especie de espacio primordial místico del que se retiró para volver en el acto de creación y revelación. De este modo, a diferencia de la emanación que postula la cábala anterior y la posterior de Herrera, aquí el primer acto del ser infinito o *Ensof*, consistiría en un movimiento de retracción.

Por lo demás, las doctrinas de la *shebirot ha-kelim* o “rompimiento de los vasos” y del *ticún* o “restauración” están intrínsecamente relacionadas con la del *tsim-tsum*. La primera, haciendo hincapié en el proceso de degradación progresiva que sufre la potencia o, para decirlo metafóricamente, la luz divina desde la creación del simbólico hombre primordial (*Adam Qadmón*) hasta el estadio actual del mundo, da cuenta del drama cosmológico al que se enfrenta el cabalista y, como el término *shebirot* lo sugiere, está llamado a enmendar. La segunda, descrita como el proceso de la historia universal, da cuenta de la importancia de la acción del hombre o, mejor, del cabalista para alcanzar el estadio final del mundo, es

2. La evolución de la literatura apologética cristiana.

El período más efervescente en cuanto a la producción apologética anterior al s. XIII es el que va desde primer emperador romano en sentido estricto, Augusto (31. a. C.-14. d. C.), hasta el primer emperador cristiano, Constantino (306-337), destacándose de estos poco más de tres siglos, el II, entre Adriano (117-135) y Marco Aurelio (161-180), con respecto al número y calidad de los autores y escritos. Se trata de un período signado por la confluencia de una gran variedad de cultos romanos y extranjeros. Los cultos romanos, además, se distinguían entre populares, privados, los cultos oficiales del Estado y entremedio de todos estos, algunas observancias muy particulares, rayanas en la superstición y de difícil categorización.¹⁹⁹ Asimismo, conviene recordar que nos hallamos en el tiempo en que el signo de los hombres piadosos consistía en la iniciación en muchos misterios.²⁰⁰ Empero, soslayando esta diversidad inmensurable, los grupos en litigio de los que surgieron los más brillantes apologistas se pueden reducir a tres:

decir, la restauración. La cábala luriana corresponde, pues, en términos generales al modelo teosófico-teúrgico, aunque con unas cuantas diferencias importantes respecto de los sistemas de entre los s. XIII y XV identificados con este modelo.

En resumen, la cábala luriana consiste en una interpretación mística del Exilio y la Redención que refleja los sentimientos más profundos de los judíos de su tiempo: sus temas eran símbolos que apuntaban al ser divino a través de una nueva moral que culminaba con el *ticún*. Con éste, pues, terminaría todo exilio, toda imperfección y todas las cosas serían restituidas a Dios.

En este boceto apretadísimo de la cábala luriana hemos dejado a un lado, hasta donde nos fue posible, el lenguaje metafórico que atraviesa todas sus doctrinas. Con todo, si no hemos podido reflejar dicha complejidad, se ha de tener en cuenta que se trata de teorías de una complejidad insondable que arraigan en lo más profundo de la tradición midráshica, subvirtiéndola y transformándola para adaptarla al mundo judío del post-exilio. (Cf. Magid, Sh., *From Metaphysics to Midrash. Myth, history and the interpretation of Scripture in lurianic kabbala*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2008, en especial pp. 34-74)

¹⁹⁹ Nos referimos, desde ya, a las deformaciones del culto privado a los dioses *lares*, y de entre ellos, especialmente a los *familiares, domestici y personales*, que durante el período helenístico ya constituían un resabio de la antigua religión de los romanos. Por lo demás, el pueblo romano, pueblo de agricultores y guerreros, había sido desde sus inicios aficionado a los augurios, a la interpretación profética de los sueños y a toda clase de creencias importadas y autóctonas de las que son testimonio algunos de los primeros escritos en lengua latina, a saber, el *Carmen arvale*, escrito en el s. VI a.c. es el testimonio más antiguo de la lengua del Lacio, y la *Romaida* —o *Annales*— de Ennio, un texto del s. II a.c. impregnado, por lo demás, de una religiosidad pitagórica que da cuenta de la procedencia de su autor: la Magna Grecia. Por otra parte, los emperadores no fueron precisamente un ejemplo de ortodoxia. Se cuenta que Nerón, a la sazón el último emperador unido por lazos de sangre a sus antecesores, después de dar pruebas de inusitada devoción por una diosa de Siria, acabó por orinar en una de sus estatuas para adoptar el culto a una muñeca que un hombre del pueblo le había regalado a modo de amuleto y a la que él mismo atribuyó propiedades proféticas al punto de elevarla al rango de divinidad suprema y honrarla con tres sacrificios diarios. (Suetonio, *Nero*, LVI) Otón, el segundo después de Nerón celebraba el culto a Isis (Suetonio, *Oto*, XII) y todos compartieron, al mismo tiempo, la afición a los sueños proféticos y presagios tan característica del pueblo al que gobernaban.

²⁰⁰ Cf. Daniélou, J., *Orígenes*, Buenos Aires, Sudamericana, 1958, p. 153.

cristianos, paganos y judíos, en ese orden.²⁰¹ Aquí nos centraremos, desde ya, en el primer grupo.

En los años centrales del s. II, el género predominante entre los apologistas es el *genus iudiciale* o “δικανικό ζγέ νοζ”, para decirlo en los términos de Aristóteles.²⁰² La apología, y léase “ἀπολό γιᾶ”, una de las aplicaciones de este género y quizás la más representativa, constituía un discurso de defensa en el que se intentaba demostrar la inocencia del acusado en el marco de un proceso judicial. El uso de la apología entendida como la puesta en acto de un discurso técnico y hasta cierto punto, correcto y eficaz desde la perspectiva del contexto de emisión, se justifica por el grado de publicidad que había alcanzado el Cristianismo. Los padres apostólicos (s. I) no habían tenido muchos problemas para expresar sus creencias dado que los destinatarios inmediatos de sus prédicas eran gentes del vulgo, los simples de la hora, que habían recibido una educación más que deficiente. Los apologistas del s. II, por su parte, se enfrentaron a un nuevo auditorio, compuesto por ciudadanos de las clases más altas, y ellos mismos se presentaron como hombres de una mayor παιδέ ια que encaraban la “cuestión cristiana” con espíritu filosófico.²⁰³ No podían ya expresarse en forma sencilla, debían poner en sus discursos todo el conocimiento y las artes de los paganos para volverlos, de algún modo, contra ellos. Por lo demás, las imágenes deformadas de los cristianos que el mundo pagano venía asimilando desde hacía más de un siglo, era un verdadero caldo de cultivo y germen de una progresiva hostilidad hacia los discípulos de Cristo. Por contraposición había que ofrecer una imagen fiel del Cristianismo, bien fundada y expuesta con las mejores técnicas de persuasión y argumentación. Pero, aunque retórica y filosofía se dieran la mano en los escritos de los apologistas, la tarea de defender a los cristianos no era nada fácil: el Cristianismo, no debemos olvidarlo, había caído en un período de devaluación; ninguna mente filosófica se lo habría figurado resistente a las críticas monistas y racionalistas de, p.e., la Stoa. Así, en este contexto de aires apologéticos y de ataques multidireccionales, el Cristianismo se inicia en la filosofía.

²⁰¹ No se debe olvidar que los romanos no distinguieron sino después de mucho tiempo a los cristianos de los judíos. En este sentido es representativo un pasaje de la vida de Claudio del historiador Suetonio: “*Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit*” (*Divus Claudius*, XXV). Aunque algunos especialistas sostienen que con “*impulsore Chresto*” Suetonio no se refiere a Cristo, sino a un griego que se habría convertido al judaísmo, desde la Antigüedad las interpretaciones han estado divididas.

²⁰² Cf. *Rhetórica*, 1358b-8.

²⁰³ Cf. Jaeger, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 1998, pp. 45ss

La complejidad de este hirviente trasfondo cultural en el que se recortaron los primeros apologistas no se agota aquí. En efecto, si bien el período entraña una gran unidad política, la *Pax romana*, como concepto, es engañadora: ésta llegó a encerrar una gran cantidad de culturas que pugnaban por no sucumbir ante el yugo de la dominante pero cuya fuerza resultó contenida por el brazo latino; y así, contenida más no eliminada, la libertad reprimida aguardaba el momento propicio para su ebullición. Como consecuencia de ello, aunque a lo largo de todo el Imperio se hablaban dos lenguas, el griego y el latín, tenazmente subsistían en las inmediaciones de la ciudad eterna el osco-umbro y el etrusco, la lengua de los ya antiguos reyes de Roma, entre otras, en donde cada una era expresión de una cultura, de un pueblo y, en suma, de un espíritu tradicionalista e identitario que se resistía a morir. Por su parte, los cristianos primitivos, así como los judíos que vivían dentro de los límites de los territorios romanos, hablaban el arameo y el hebreo, aunque los primeros no tardaron en abrazar el griego para la comunicación y defensa de su fe y, algo más tarde, hacia mediados del s. II, el latín. Asistimos, en una palabra, al espectáculo que dará origen a la cultura occidental, i.e., a la mutua fecundación de tres factores: Grecia, Roma y el Cristianismo, o si se quiere, el genio creador helénico, el espíritu práctico latino y la religiosidad caritativa y moralizadora del Cristianismo. Estos tres elementos, que estaban destinados a convertirse en el entramado de una memoria común de Occidente, son visibles en los autores en los que nos detendremos. No hay, pues, un solo apologista que renuncie a su formación —una que hoy llamaríamos “clásica”— al momento de defender su fe, ni siquiera Taciano, quien parece tener toda la intención de hacerlo. Así pues, en nuestra opinión, tras los cristianos que empuñan la pluma se trasluce el ritmo prosaico de un *rhétor*, la destreza lingüística de un *grammatikós* y, fundamentalmente, la habilidad dialéctica y argumentativa de un *philosophós*.²⁰⁴

Conviene recordar precisamente aquí que los modelos más imitados por los apologistas del s. II provenían, como era de esperar, del ámbito forense, pero no de las declamaciones conservadas de meros abogados o *rhétores* sino de los discursos con los que insignes filósofos respondieron las acusaciones blandidas contra ellos. Entre estos filósofos, como es obvio, descuella uno, que tomado como modelo de virtud, coherencia

²⁰⁴ Ningún apologista dejó de observar que su formación era la propia de un pagano. Con todo, veían este hecho a través de la lógica completiva con la que resolvían la relación entre el Antiguo Testamento y el Nuevo. Así, para justificar la instrucción que habían recibido echaban mano de pasajes bíblicos como aquellos donde se lee que Moisés había sido iniciado en la sabiduría de los egipcios (Hch. 7,22) y donde se recomienda, no sin cierta ambigüedad, escudriñar todo y retener lo bueno. (1 Ts. 5,21)

y sabiduría, resultó ser el favorito de los cristianos al punto que algunos llegaron a elevarlo al rango de profeta; nos referimos, desde ya, al Sócrates pintado por Platón.²⁰⁵ Con todo, si un examen comparativo de las estrategias desarrolladas en la *Apología de Sócrates* revela que son muy similares a las de los apologistas cristianos, debemos tener en cuenta que tanto una como otras se apoyan en una tradición común.²⁰⁶ Ahora, si el modelo más obvio para los apologistas del s. II es la *Apología* de Platón, hay también otros: las apologías de los judíos helenizados, principalmente las de Filón de Alejandría y Flavio Josefo.

Al afirmar que la apologética cristiana toma como modelo a la judía, no se está diciendo que los padres apologistas hayan leído a Filón o a Flavio Josefo, sino a que se da una similitud temática entre ambas corrientes apologéticas.²⁰⁷ Además, conviene tenerlo en cuenta desde aquí, los cristianos parecen asumir que los judíos del s. II ya han alcanzado un puesto privilegiado entre los paganos, como si su religión hubiera sido aceptada, al menos, por parte de las autoridades. Lo cierto es que era más bien tolerada como *religio licita* que aceptada pero aun así, este *status* ambiguo que el Judaísmo detentaba dentro del Imperio era mucho mejor que aquél que se le concedía al Cristianismo de ese siglo. Asumimos, pues, que es por ello que los apologistas se preocuparon por enlazar el Cristianismo con el Judaísmo antes de atacar, como finalmente lo hicieron, sus dogmas y rituales. Así pues, una toma de posición central de los primeros apologistas cristianos estriba en la consideración de que la ley de Moisés debe ser leída como preparación de la verdad evangélica, que es su continuación y que esta última está anunciada en la ley antigua. Se trata, como hemos anunciado, de la teoría del supersesionismo. Ninguno de los primeros apologistas, desde Justino hasta

²⁰⁵ Algo más tarde, al ejemplo de Sócrates se sumaría el de Apuleyo, que vivió justamente entre los principados de Adriano y Marco Aurelio. Pero, en nuestra opinión, este autor fue más amado por los cristianos por haber escrito su *Apología* en latín que por su moderación. Se constituyó antes como modelo de una cierta elegancia forense y corrección estilística que de buena conducta y perseverancia.

²⁰⁶ Cf. Edwards, M.-Goodman, M.-Price, S.-Rowland, Chr. (eds.), *Apologetics in the Roman Empire*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1999, pp. 4ss.

²⁰⁷ Para una opinión similar ver Lona, H., “Los apologistas griegos: de la defensa de la fe al discurso de propaganda”, pp. 8ss, en Alesso, M. (ed.), *Hermenéutica de los Géneros Literarios: de la Antigüedad al Cristianismo*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2013.

Minucio Felix, rehusará echar mano de esta estrategia,²⁰⁸ aunque más no sea tímidamente.

Es necesario destacar, por último, que la situación de los apologistas cristianos del s. II, y en mayor medida la de los griegos que la de los latinos, es muy similar a la de los occidentales que se convirtieron al Islam. Todo lo que encontraremos en sus escritos es, en el fondo, una apología de la conversión y para su objetivo utilizan diferentes géneros literarios, tradiciones, argumentos tomados de la cultura que los rodea, seleccionando del canon clásico aquello que les sirve y conformando, a su vez, un canon nuevo. Vayamos, pues, a sus textos, primero a los de los apologistas griegos y, después, a los de los latinos.

A. Apologistas griegos del s. II

El primer texto apologético que nos ha llegado es el libro de los *Hechos de los apóstoles*. En él encontramos ya tres elementos que volveremos a reconocer más adelante: 1) una respuesta a los paganos en donde se presenta al Cristianismo como verdadero por contraposición a la falsedad del paganismo, 2) una respuesta al Judaísmo en la que se presenta al Cristianismo como su compleción, y (3) una respuesta a las acusaciones políticas que hace a los cristianos inocentes ante la ley romana. Con todo, lo que nos interesa es la apologética filosófica. En este sentido, se ha de advertir que en el s. II la estrategia preponderante no es la de inclusión: aunque no se la ha abandonado, se asiste en el siglo de la Segunda Sofística a un pasaje del diálogo y la defensa conciliadora al de una confrontación directa.²⁰⁹ Este proceder lo encontramos ya en la apología más antigua, la de Arístides.

1. La Apología de Arístides.

Arístides es el primer apologista cristiano cuya obra ha llegado hasta nosotros; se trata de una *Apología* que podría haber sido escrita entre los años 125-126. Poco se

²⁰⁸ Y, más aun, todos lo hacen amparados en un pasaje del Evangelio de Mateo donde se le hace decir a Cristo que ha venido a completar y no a abolir la ley antigua. San Pablo utiliza también este argumento cuando les dice a los atenienses que poseen una verdad de la que no son conscientes. Se trata, en los dos casos, de una apelación a la teología natural que se traduce en una invitación a comprender el sentido profundo de la fe que ya practican.

²⁰⁹ Los ataques, p.e., contra la mitología griega —los cuales, por cierto, responden a un ataque anterior a la religión cristiana— carecen de toda mesura. Es bajo esta lógica que, p.e., Tertuliano rechazará, siguiendo la organización de Varrón, las tres categorías de dioses paganos: los dioses de los filósofos, los de la mitología y los dioses patrios o civiles. Se trata de una lógica que sostiene también las controversias entre Flavio Josefo y Apión, Orígenes y Celso y Lactancio y Porfirio.

sabe de la vida del autor, salvo por algunas vagas referencias que Eusebio de Cesarea (275-339) plasmó en su *Chronica* y que fueron repetidas algo más tarde en su *Historia Eclesiástica*²¹⁰ y por el no menos célebre *De viris illustribus* de Jerónimo, textos en los que completó los datos mencionados en los trabajos de Eusebio.²¹¹ Bien poco es también lo que se sabe de los conocimientos filosóficos de Arístides, pero ya en una primera lectura de su *Apología* se advierte son muy generales; procedentes, tal vez, de manuales o florilegios. Sea de ello lo que fuere, el único texto de su autoría, que nos ha llegado fragmentariamente en una versión griega y completo en una siríaca, se abre con un discurso propiamente filosófico dirigido a Adriano, a quien llama “βασιλεύς”.²¹² Se alude allí a la contemplación del universo y del orden que hay en el para descubrir a Dios, caracterizado filosóficamente como motor inmóvil, responsable de los hilos de la máquina universal, y “ἄυτογενέ ς εἶδος”, esto es, forma absoluta.²¹³

Después de definir a Dios pasa Arístides a investigar quienes de los seres humanos participan de la verdad y quienes del error. Hay, sentencia, tres géneros de hombres, a saber, los adoradores de los que entre ustedes —refiriéndose a los paganos—

²¹⁰ Cf. *Historia Ecclesiastica*, IV, 3, 3.

²¹¹ Según los dichos de Jerónimo, la aparición de Arístides, el ateniense, en el plano político se produce en tiempos del emperador Adriano. Jerónimo llama a Arístides, “*noster philosophus*”, i.e., cristiano, y lo sitúa, junto con otro intelectual, un tal Quadratus, que habría sido discípulo de los apóstoles, enviándole al emperador español dos libros en favor de la religión cristiana por medio del legado imperial Serenio Grano. Jerónimo no dice nada respecto de si Adriano leyó o no estos libros, que habrían sido escritos por Arístides y Quadratus respectivamente, ni siquiera nos aclara si su contenido le fue transmitido por el legado o si alguien de su corte los leyó. Lo cierto es que Adriano parecería haberse conmovido por el empeño de los apologetas en refutar las aberrantes acusaciones contra los cristianos y sería, quizás, a causa de ello que ordenó al prefecto provincial de Asia, Minucio Fundano, que sin acusación de un crimen, los cristianos no debían ser condenados. Estos datos, aunque podemos albergar ciertas dudas acerca de su veracidad, nos permiten datar de manera más o menos precisa la fecha de redacción de la *Apología* de Arístides. Habría sido escrita durante el primer tercio del s. II en ocasión de una persecución local, en Atenas, no instigada por el poder imperial, antes bien, amainada por sus representantes. De aquí nace precisamente la idea —o, más que idea, leyenda— de que fue la apología de un filósofo, Arístides, lo que provocó la intervención de Adriano en el asunto, cosa que, por lo demás, no es inverosímil. Confróntese lo dicho con los siguientes textos de Jerónimo:

“*Aristides Atheniensis, philosophus eloquentissimus, et sub pristinus habitu discipulus Christi, volumen nostri dogmatis continens rationem, eo tempore, quo et Quadratus, Adriano principi dedit id est apologeticum pro christianis, quod usque hodie perseverans apud philologos, ingenii eius indicium est.*” (*De viris illustribus*, 20, PL 23, 671).

“*Quadratus apostolorum discipulis et Atheniensis pontifex ecclesiae, nonne Adriano principi Eleusinae sacra invisenti librum pro nostra religione tradidit? Et tantae admirationi omnibus fuit ut persecutionem gravissimam, illius excellens sedaret ingenium. Aristides philosophus, vir eloquentissimus, eidem principi, apologeticum pro christianis obtulit contextum philosophorum sententiis: quem imitatus postea Iustinus, et ipse philosophus Antonino Pio et filius eius [...] tradidit.*” (Jerónimo, *Ep.* 70, 4, PL 22, 667)

²¹² Por obvias razones utilizamos la versión griega de la *Apología* de Arístides. Solo nos servimos de la versión siríaca donde la griega presenta lagunas o alguna novedad respecto de ella.

²¹³ Cf. *Apología*, I, 1-2.

son llamados “dioses”, los judíos y los cristianos.²¹⁴ En el texto los cristianos son presentados con toda la pompa de un estilo bien pulido como los depositarios de la verdad; el apologista declara inmediatamente el lugar de Cristo en la Trinidad divina, su milagrosa concepción, su misión, i.e., apartar a los hombres del error de los muchos dioses, y su muerte en la Cruz.²¹⁵ Con todo, el autor cae en lugares comunes y algunas contradicciones de difícil solución. Menciona, p.e., como garantía de la divinidad de Cristo, el parto de la virgen, aunque esto también se vio entre los dioses griegos, y alude al calvario de la cruz como un sacrificio voluntario, por lo que no es posible determinar de qué acusa a los judíos cuando los responsabiliza por la muerte de Cristo, ni por qué invita a Adriano a leer las Escrituras para descubrir lo que hay allí de cierto, etc. Hacia el final, destaca que los cristianos no son adúlteros, no levantan falso testimonio, etc.,²¹⁶ es decir, cumplen los mandamientos y, además, están dispuestos al martirio. En sentido estricto, de todo lo dicho por el filósofo ateniense, lo último, i.e., la disposición al martirio, será la única y verdadera revelación para el mundo pagano.²¹⁷

²¹⁴ En la versión siríaca de la *Apología*, a todas luces una traducción-adaptación de la griega, se divide a los hombres no en tres, sino en cuatro grupos. A los mencionados en el cuerpo del texto se suman, pues, los bárbaros. No hay otras diferencias sustanciales entre una versión y otras, apenas algunos argumentos de orden moral que son traídos en la siríaca completan el cuadro total de diferencias. (Véase, p.e., los argumentos expuestos en la sección IX, 8 de la versión siríaca)

Por lo demás, los que veneran muchos dioses, están divididos en caldeos, griegos y egipcios. Los caldeos identificaron inmediatamente a los dioses con los elementos (στοικεῖος) y se extraviaron en una suerte de religión natural por la que llegaron a adorar al Sol, las estrellas, etc., todas cosas que Aristides considera corruptibles, pero de las que, sorprendentemente, se valdrá Lull, como veremos, en su *Liber super psalmum quicumque vult sive Liber de tartari et christiani* (Cf. III.1 *et passim*) para demostrar la verdad del cristianismo. Así pues, el apologista deduce la falsedad de la religión caldea en base a la corruptibilidad de los objetos de culto (Cf. *Apología*, IV, 1-3; V, 1-4; VI, 1-3). Los griegos, sentencia, a pesar de su fama de sabios, son más necios que los caldeos. En este caso, la crítica de Aristides a la religión olímpica llega hasta la burla en algunos episodios cruciales de la vida de Zeus, p.e., la castración de Chronos (Cf. *Apología*, IX, 4) y las repetidas metamorfosis en seres mortales para concretar la unión sexual con doncellas y mancebos (Cf. *Apología*, IX, 6-7). Hacen de su dios principal —sigue Aristides— un adúltero, un pervertido y un parricida. Con este mismo espíritu analiza la actuación de los dioses griegos más importantes y hasta la de los hombres (Cf. *Apología*, IX, 8-9.). Los egipcios, por último, se mostraron más torpes que los caldeos y los griegos cuando introdujeron en el canon divino a los animales (Cf. *Apología*, XII, 7).

A los judíos, a los que sólo dedica el exiguo capítulo XIV del total de XVII que comprende su *Apología*, les reprocha que no siempre hubieran obedecido a su Dios, al punto de matar incluso a alguno de sus profetas, con una clara alusión a la muerte de Cristo. Adoran, sí, a un único Dios todopoderoso (θεός ὁ μόνος παντοκράτορ) pero no con un conocimiento acabado; por lo demás, al negar a Cristo se habrían vuelto semejantes a los gentiles.

²¹⁵ Cf. *Apología*, XV, 1.

²¹⁶ Cf. *Apología*, XV, 4.

²¹⁷ La vocación al martirio, soportada por una fuerza de voluntad extraordinaria, se había visto únicamente entre los estoicos y éstos, por cierto, no solo eran muy pocos sino que, para decirlo con cierta poesía, no buscaban la muerte sino que se dejaban encontrar por ella. El cristianismo, por su parte, generalizó el martirio, lo popularizó. El empeño por morir en pro de una causa, tal como lo veían los paganos, encerraba un verdadero potencial de aplicación bélica que será utilizado eventualmente por los

2. Las *Apologías* de Justino y el *Diálogo con Trifón*.

Justino, “*philosophus et martyr*” como lo llama Tertuliano y “ὁ θαυμασιώτατος”, como lo menciona Taciano, es, quizás, el más célebre y, sin dudas, el más prolífico de los apologistas griegos del s. II. De él nos han llegado dos breves apologías, designadas por los editores como I y II, y un texto de considerable extensión, el *Diálogo con Trifón*, en el que el personaje de Trifón representa uno de los tantos judíos helenizados que vivían en dentro del imperio romano. Poco se sabe de su vida más allá de los datos espurios que reflejan sus obras.²¹⁸

Tal como nos ha llegado, la *Apología* I está dirigida a Tito Elio Adriano Antonio Pío César Augusto (Antonino Pío), a Marco Aurelio y a Lucio (Cómodo), hijo natural del último y adoptivo del primero. Tiene sentido semejante dedicatoria toda vez que nos atengamos a que el traspaso al trono de Antonino a Marco Aurelio ya había sido decidido y el futuro emperador había sido elevado a la dignidad áurea en el 139; Adriano llamaba “*verissimus*” a Marco Aurelio, en alusión al apellido de su abuelo, *Verus*, y el apologista reproduce el epíteto en griego, “Ὀυηρισσιμό ζ”, en la *Apología* I.

En el texto, Justino destaca la ventaja que supone que el emperador sea un filósofo, un amante de la verdad (φιλαληθῆς), para exponer sus pedidos. Éstos versan

emperadores y generales, como un acicate para incentivar a sus soldados.

²¹⁸ En la dedicatoria de su *Apología* I, p.e., entre alusiones a la patria de su padre y de su abuelo, nos dice que es natural de Flavia Neápolis, una ciudad de la Siria palestina fundada por Vespasiano hacia el año 72, hoy Naplusa. La ciudad se hallaba entonces en un enclave sobre la antigua Siquem, entre Judea y Samaria. Sería, además, la ciudad donde Josué habría promulgado la antigua Ley y se encuentra muy cerca en términos geográficos del relato evangélico del buen samaritano, o sea, Flavia Neápolis es toda una ciudad de la Biblia. Justino, por su parte, era, en sentido estricto, un samaritano por parte de su abuelo, aunque un completo griego en cuanto a su cultura. Con todo, los recuerdos de su infancia en la ciudad de Vespasiano, evocaban, sin dudas, el paisaje de los relatos evangélicos.

Hacia el 135, terminada la guerra de Adriano contra los judíos, lo encontramos en Éfeso, polo cultural de Asia menor, donde toma contacto amistoso con un grupo de judíos que habían huido de la represión tras la derrota. El encuentro y sus impresiones será revivido entre el 150 y 155, cuando tras haber escrito las dos apologías de la nueva religión, redacte el monumental *Diálogo con Trifón*, en el que se propone refutar, casi punto por punto, la religión de los hebreos. Al final del diálogo, Justino da una pista acerca de su próximo destino: Roma. Abriría allí una escuela de filosofía cristiana, un centro de enseñanza que nunca contó con el aval oficial de la Iglesia. Aprovecharía, de este modo, un período de relativa paz para los cristianos que se extendió desde los últimos años del gobierno de Adriano, a lo largo de todo el gobierno de Antonino Pío, hasta la llegada de Marco Aurelio al poder en el 161. Se asume que en tales circunstancias, amplió su todavía inédita *Apología* I y se la dirigió con entusiasmo al novel emperador, esperando mostrar así los puntos de contacto entre el estoicismo y el cristianismo, cosa, a todas luces imposible en esa época y que da cuenta de que, a pesar de que ya llevaba años en Roma, Justino aun no se había impregnado por completo de la mentalidad romana. En el 163 Justino fue condenado a muerte por el prefecto Junio Rústico. La condena había sido avalada por ese emperador estoico del que tanto esperaban los cristianos.

básicamente sobre el cese de matanzas y castigos indiscriminados a los cristianos.²¹⁹ No exige que se los exima de los cargos, sino tan solo que se los castigue como a cualquier reo convicto, si y solo si hay pruebas fehacientes acerca de un crimen por ellos cometido. Apunta, pues, y con gran énfasis a que las más de las veces los magistrados se han dejado llevar por vagos rumores y por el ímpetu de la pasión antes que por su sano juicio,²²⁰ para rematar sus acusaciones, no sin cierto aire adulador, con citas de Platón.²²¹ En este contexto cargado del más sincero patetismo, se anima a afirmar que los cristianos son los mejores hombres y no deben ser juzgados por el solo nombre de “cristianos”.²²²

En el calor de la argumentación, Justino se deja llevar por sus instintos filosóficos y en algunos pasajes admirables expone el enlace entre cristianos, filósofos y poetas, así como la ligazón que encuentra entre las religiones cristiana y pagana a través de algunos de sus dogmas, i.e., la creencia en una doctrina verdadera, la sujeción de los cristianos a las autoridades,²²³ la inmortalidad del alma,²²⁴ la Resurrección,²²⁵ y el

²¹⁹ A pesar de sus precauciones, Justino es víctima de una ardiente pasión por la defensa de su fe. Rápidamente el texto toma, pues, la forma de un discurso de defensa de la religión cristiana en general y de algunos cargos presentados contra los cristianos en particular, como el de ateísmo, a la sazón, el principal y el más escandaloso para los magistrados romanos. La acusación de ateísmo, que, por cierto, nos resulta hoy paradójica, debe ser entendida desde dos puntos de vista. Primero, desde la óptica del Estado romano. En efecto, la liturgia romana, i.e., lo más sobresaliente de los cultos cívicos de la antigua Roma, exigían una publicidad y un nivel de compromiso social que los cristianos no podían tolerar en tanto cristianos. A estos deberes les oponían su religión sin altares ni imágenes, más ligada al culto interior y a la manifestación moral que a una liturgia estrictamente reglamentada. Segundo, desde el punto de vista cristiano, su religión era una religión del espíritu. En la defensa contra el ateísmo, ciertamente la parte más ardiente de la apología, Justino no tarda en alinearse con Sócrates, como una suerte de proto-cristiano.

Por lo demás, Justino se refiere a su propio trabajo en términos de *προσφώνησις ἐν τῷ νυκτὶ ἐξήγησις*. La *προσφώνησις* es un discurso de una plegaria a los gobernantes, pronunciado por un individuo particular. *Ἐν τῷ νυκτὶ* por su parte, es una petición sin más, y esta es la característica preponderante de la segunda apología. Al aludir, por último, a su discurso como *ἐξήγησις* Justino centra su atención en el aspecto explicativo de su escrito.

²²⁰ Cf. *Apología* I, 1, 3

²²¹ El pasaje de *Apología* I 3, 1-5 puede ser leído como una adulación a los emperadores filósofos. Es en este contexto y con esta intención que tiene sentido la cita de Platón. Se trata del célebre pasaje de *República* 473 d-e donde el pensador ateniense afirma que es imposible que los Estados alcancen la prosperidad si ni los gobernantes ni los gobernados son filósofos.

²²² Cf. *Apología* I, 4, 1-8.

²²³ Cf. *Apología* I, 17, 1-4.

²²⁴ Cf. *Apología* I, 18, 4.

²²⁵ Cf. *Apología* I, 19, 2.

sentido último de los oráculos sibilinos.²²⁶ Entremedio de esta madeja de conjeturas, vuelve con más fuerza la queja inicial: “...si hay cosas que <los cristianos> decimos de modo semejante a los poetas y filósofos que ustedes <los paganos> estiman, y otras de modo superior y divinamente y somos los únicos que las acompañamos de demostración ¿por qué más que a todos los otros se nos odia injustamente?”.²²⁷

En un segundo momento de la argumentación, Justino declara sin muchos rodeos los principios del Cristianismo, es decir, abandona de manera parcial el discurso apologético para adoptar el de propaganda. No faltan alusiones a la pureza de la vida cristiana,²²⁸ a las profecías sobre Jesús,²²⁹ a la Trinidad²³⁰, a la concepción virginal,²³¹ etc. Sería supérfluo mencionar todos los temas, baste decir que Justino acerca a los “emperadores filósofos” un compendio de moral y doctrina cristiana entremezclado con una defensa contra quienes atacan a sus seguidores por el solo nombre de cristianos. Se asiste aquí a un pasaje del paganismo al Cristianismo propiciado y sustentado en una filosofía de corte platónico y en algunas pruebas fundadas en profecías paganas. Pero hay todavía algo más: Justino remonta los orígenes de la filosofía cristiana hasta Moisés y se figura al sumo profeta no solo anterior a Platón sino que lo metamorfosea incluso, amparado en los dichos de Numenio, en su lejano maestro.²³² Se trata de la primera aplicación explícita y completa del argumento supersesionista, ya anticipado por Arístides, y que será desarrollado ampliamente en el *Diálogo con Trifón*, como veremos enseguida. Aprovecha Justino la ocasión para abordar un tema, quizás el más espinoso al que se enfrenta el argumento supersesionista, a saber, el de la existencia de cristianos antes de Cristo, esto es, de hombres que alcanzaron la Salvación antes de la encarnación

²²⁶ Cf. *Apología* I, 44, 12.

²²⁷ *Εἰ οὖν ὅμοι ὡς τινὰ τῶν παρ' ἡμῶν τιμωμένους ποιητῶν καὶ φιλοσόφους λέγομεν, ἵνα δὲ καὶ μείζωνος καὶ θείου καὶ μόνου ἰσχυροῦς ἕως τί παρὰ πάστας δι' ἡμῶν μεθ' ἡμῶν* (*Apología* I, 20, 3)

²²⁸ Cf. *Apología* I, 27, 1; 29, 1.

²²⁹ Cf. *Apología* I, 30; 31, 7; 32, 1-6.

²³⁰ Cf. *Apología* I,

²³¹ Cf. *Apología* I, 33, 4-5.

²³² Cf. *Apología* I, 44, 8.

del λό γος²³³ Con este tópico, que habrá de desvelar también a otros autores, da fin a su *Apología* I.

La llamada *Apología* II, por su parte, no es sino un extracto de la I con algunas variantes insignificantes; no vale la pena que aquí nos detengamos en ella.

Párrafo aparte merece el *Diálogo con Trifón*. Esforzándose por imitar la espontaneidad de los diálogos platónicos, en los que, como al pasar se encuentran los protagonistas, aquí el judío Trifón se aparece de la nada ante el propio Justino, como alguien que tiene por costumbre escuchar los discursos de los filósofos.²³⁴ Hebreo y al mismo tiempo griego, será Trifón quien sentará las bases para definir la relación entre religión y filosofía, primero, y entre Judaísmo, Cristianismo y filosofía, después.²³⁵

Todo el *Diálogo*, dirigido, según opinión de Frances Young, a un público cristiano,²³⁶ está preñado de un carácter recriminatorio en el que la posición del judío Trifón, un tibio amigo-enemigo, es presentada metafóricamente como parte de la dinámica interna del Cristianismo, en un juego donde las doctrinas judía y cristiana pueden entenderse en términos de la otra, es decir, a través de una mutua comparación y distinción. Con gran habilidad produce Justino momentos de genuina interacción que no volverán a verse hasta los diálogos de Casisiaco de Agustín.²³⁷ Estos momentos no son sino propiciados por la concepción de la filosofía que señorea todo el texto, ésta es, según Justino, “el mayor de los bienes, y el más precioso ante Dios, al cual ella es la única que nos conduce y recomienda”.²³⁸

Por lo demás, el argumento fundamental, el que soporta todas las discusiones menores es aquél que ya hemos mencionado al abordar la *Apología* I, i.e., el argumento superseccionista. Este consiste en la afirmación de que los cristianos son no solo los

²³³ Cf. *Apología* I, 46, 1-4.

²³⁴ Cf. *Diálogo con Trifón*, 1, 1.

²³⁵ Cf. *Diálogo con Trifón*, 1, 3.

²³⁶ Según Young, el texto representa un desarrollo esencial de la empresa apologética y la elección del diálogo platónico estriba en que está dirigido a gente como él, que aspira a una vida filosófica. Espera, pues, siempre según Young que su auditores encuentren en el diálogo un texto atractivo, fácil de leer y en un estilo al que ya están acostumbrados. (Cf. Young, F., “Greek Apologists of the Second Century”, pp. 84-85, en Edwards, M.-Goodman, M.-Price, S.-Rowland, Chr. (eds.), *Apologetics in the Roman Empire*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1999)

²³⁷ Véase, p.e., *Diálogo con Trifón*, 2, 1.

²³⁸ Ἔστι γὰρ ῥα τῶ ὄντι φιλοσφί α μέ γιστον κτή μα καὶ τιμιώ τατον ἄλλῶ τε προσά γει καὶ συνί στησινῆ μᾶ ς μό νη..(*Diálogo con Trifón*, 2, 1.)

herederos del legado judío, sino su recambio y compleción. Para decirlo con otras palabras, la justificación del Cristianismo descansa bajo este punto de vista en las promesas del Antiguo Testamento, cuya antigüedad, por lo demás, se remonta, en esta línea de argumentación, a tiempos anteriores a la Edad homérica. En su exposición, Justino avanza desde algunas consideraciones acerca de la ley mosaica a los libros proféticos para desembocar, como en el cauce natural de un río, en las enseñanzas del Evangelio.²³⁹ La barca, si embargo, sobre la que realiza todo el recorrido es la filosofía, que adquiere ante estas declaraciones el valor de *via regia*. El valor, pues, de la filosofía, altísimo por cierto, reside en el hecho de permitir la búsqueda de la verdad; búsqueda que, huelga decirlo, finaliza en el Cristianismo.

Nuestra interpretación del texto de Justino, aunque no se nos escapa que puede estar sujeta a controversia, encuentra sustento en un punto crucial de todas las argumentaciones del mártir: desde las controversias más amplias hasta los puntos en litigio más insignificantes se resuelven en el *Diálogo* con un recurso a la anterioridad. Así pues, si hay que convencer a un judío, Trifón, de la verdad del Cristianismo, hay que demostrar que éste es anterior al Judaísmo, aunque más no sea proféticamente. Lo mismo se observa respecto de la relación entre la filosofía pagana y religión cristiana. Los hombres amados de Dios —explica Justino— vistieron el hábito de filósofos antes de que éstos comenzaran a llamarse así. Tan solo en esto se diferencia el profeta del filósofo: en que el profeta se mueve sobre el terreno de la verdad revelada, donde todas las pruebas se remiten en última instancia a la fe y a los milagros; se trata de un terreno que Justino asume, ya lo hemos dicho, como compartido por judíos y cristianos. Y así es en el plano escritural. En semejante contexto, amparado en el recurso a la antigüedad o anterioridad, el mártir, abusando del argumento supersesionista, nos presenta a los cristianos como el verdadero Israel; lo hace echando mano de artilugios filosóficos y racionales y también por medio de la exégesis bíblica.²⁴⁰ Pico, como veremos, dirá exactamente lo mismo e intentará demostrarlo con los mismos procedimientos en su *Heptaplus*; cosa que no debe sorprendernos toda vez que el *Diálogo con Trifón* figura en el catálogo de su biblioteca.²⁴¹

²³⁹ Cf. Rajak, T., “Talking at Trypho: Christian Apologetic as Anti-Judaism in Justin’s *Dialogue with Trypho the Jew*”, pp. 71-80 en Edwards, M.-Goodman, M.-Price, S.-Rowland, Chr. (eds.), *Op. Cit.*

²⁴⁰ Cf. *Diálogo con Trifón*, 11, 4; 19, 5; 29, 1-3; 125, 1-5 *et passim*.

²⁴¹ Cf. Kibre, P., *The Library of Pico della Mirandola...*, p. 34.

3. El *Discurso contra los griegos* de Taciano.

Hacia el 170, Ireneo de Lyon escribía en un pasaje de su *Adversus haereses*: “Mienten todos los que contradicen la salvación de Adán [...] mentiroso, pues, el que introdujo esta sentencia o, más bien, esta ceguera e ignorancia, Taciano [...] resumen de todos los herejes. Inventó esto dentro de su propia cabeza en el mero afán de decir algo nuevo, algo diferente del resto y al hablar sin fundamento, dejó a sus oyentes vacíos de fe. Buscando ser considerado un maestro, alegaba a menudo el dicho de San Pablo de que en Adán todos morimos, sin saber que donde abunda el pecado, sobreabundó la gracia.”²⁴²

Este texto, que será recordado por no pocos padres de la Iglesia, condicionaría para siempre la opinión que los eruditos cristianos sobre Taciano, a la sazón, el menos filosófico de los apologistas. Hipólito de Roma, p.e., lo acusa de gnosticismo. Clemente de Alejandría lo ataca por su rechazo al matrimonio y por no comprender cabalmente la relación entre el Antiguo y Nuevo Testamento.²⁴³ Orígenes, con gran autoridad, lo acusa de sus deficiencias exegéticas.²⁴⁴ Eusebio, más crítico que los anteriores y más apegado a datos y fechas, alega, precisando las acusaciones anteriores, que Taciano es autor de la llamada “herejía de los encraítas”.²⁴⁵ Jerónimo en su *De viris illustribus* retoma los dichos de Eusebio²⁴⁶ y, por último, hasta el propio Tertuliano, un hereje montanista, se refiere a él en medio de condenas por predicar una abstinencia absoluta e todas las materias, i.e., lo más propio de la prédica encraítica y una práctica que acerca a los miembros de la secta más a los pitagóricos que a los cristianos²⁴⁷.

Lo cierto es que Taciano, llamado injustamente “el Tertuliano de Oriente”, nació en tierra asiria, tal vez entre el 120 y el 125, fue educado en la cultura y religión griegas y durante mucho tiempo fue un sofista ambulante hasta que sobrevino su conversión al Cristianismo.²⁴⁸ Llegó a adquirir un conocimiento de la fe cristiana lo suficientemente

²⁴² *Adversus haereses*, III.23.8. Citado y traducido por Ruiz Bueno, D., *Padres Apologistas Griegos* s. II, Madrid, BAC, 1954, p. 552.

²⁴³ Cf. *Strommata*, III, 6 y 12.

²⁴⁴ Cf. *De Oratione*, 24.

²⁴⁵ Cf. *Historia Ecclesiastica*, IV, 18-19.

²⁴⁶ Cf. *De viris illustribus*, 29.

²⁴⁷ Cf. *De ieiuno*, 15.

²⁴⁸ Cf. *Discurso contra los griegos*, 39.

amplio como para que a la muerte de Justino, su maestro, en el 165, pudiera hacerse cargo del didascáleo romano que éste había fundado unos quince años atrás. Aunque célebre, el autor del *Discurso contra los griegos* es el menos interesante de todos los apologistas griegos del s. II.

En su texto, estructurado como un mero discurso epideíctico, Taciano no da lugar a ningún tipo de interacción con sus oponentes ni a réplica alguna de su parte. Es por ello que los especialistas han señalado que el *Discurso* tiene pocos rasgos que pudieran darnos una pauta acerca de si fue leído o no ante un auditorio griego. Sea de ello lo que fuere, a lo largo del breve tratado se desacredita totalmente a los helenos y toda su cultura, se los tacha de imitadores y, para escándalo de los propios griegos, de poseer una lengua que ha dado lugar a la barbarie; a una barbarie, desde ya, antes cultural y religiosa que lingüística. En semejante contexto es, pues, dudoso el conocimiento que Taciano alega tener sobre filosofía: no brillan bajo sus palabras ni los nombres de Sócrates y Platón, ni de los apologistas anteriores a él. El único argumento de cierto tenor filosófico que podemos hallar en su trabajo, versa sobre la anterioridad de los libros mosaicos con respecto a la religión de los griegos, es decir, el argumento supersesionista. Empero en este caso, nos encontramos con que este recurso, el cual, insistimos, es el único digno de mención, resulta partido al medio. Taciano, en efecto, se limita a utilizarlo para demostrar solo la anterioridad de los mitos hebreos con respecto a los griegos; algo que, por lo demás, se encuentra tal cual en *el Contra Apión* de Flavio Josefo.²⁴⁹ El autor falla en la aplicación del argumento del supersesionismo por no reconocer la continuidad del Judaísmo y el Cristianismo. No comprendió que sus contemporáneos habían confiado precisamente en esa continuidad para establecer la validez del Cristianismo frente a las demás religiones. Así, mientras con su conversión Justino creía cambiar una filosofía por otra, Taciano miraba con horror su pasado filosófico, no cristiano. El rechazo de la filosofía es pues, radical y se deja ver en sus palabras un cierto resentimiento y recriminación que podría referirse, incluso, a su propia experiencia: "...elegantes <son ustedes los griegos> de palabra, pero locos de pensamiento, pues habéis llegado a preferir la soberanía de muchos dioses en lugar de la monarquía de uno solo..."²⁵⁰

²⁴⁹ Cf. *Contra Apión*, I.

²⁵⁰ Τοιοῦτοί τινε εἶστε καὶ μὲν ὧν ἔστι λληνεφῆ ἢ μασί μεν στωμύλοι, γνώμη δὲ χοντερὸν ἀλλόκοτον, καὶ τῆν πολυκοιρανίην ἢ μὲν ἀλλήλων περὶ τῆν μοναρχίαν. (*Discurso contra los griegos*, 14).

El valor del *Discurso*, sin embargo, estriba en la forma cruda en que presenta el choque de dos morales irreductibles. Es al amparo de esta consideración que debemos tomar sus ataques al teatro y a los actores,²⁵¹ a los gramáticos²⁵² y a las condenas de los paganos contra los cristianos por el solo nombre de “cristianos”.²⁵³

A pesar de la violencia manifiesta contra la literatura filosófica y la cultura no cristiana en general, le corresponde a Taciano el mérito de haber introducido el discurso apologético en la historiografía o, para decirlo al revés, la inauguración de la historiografía como género apologético. Hacia el final del *Discurso*, dispuesto a resumir su tratado, concluye: “...creo haber analizado <a modo de compendio> pero con todo rigor los tratados de los sabios, sus cronologías [χρό νο] y sus archivos [ἀναγραφαί], cada uno por separado.”²⁵⁴

En este pasaje, Taciano estrena en el léxico cristiano el término “ἀναγραφή”, que podríamos traducir por “archivos” o “anales.” Pero no se trata simplemente de introducir una voz en un contexto nuevo, antes bien, semejante introducción es síntoma del rigor metodológico, i.e., historiográfico, que Taciano imprime en el *Discurso*.²⁵⁵ Así procede, convencido de que “...para quienes tienen una cronología [ἀναγραφή] desordenada es imposible decir lo verdadero de la historia...”.²⁵⁶ Lo que parece proponer Taciano en su *Discurso* es una verdad histórica que solo el estudio atento y ordenado puede alcanzar;²⁵⁷ todo esto, a sus contemporáneos les pasó desapercibido.

4. La Legación a favor de los cristianos de Atenágoras.

²⁵¹ Cf. *Discurso contra los griegos*, 25.

²⁵² Cf. *Discurso contra los griegos*, 26.

²⁵³ Cf. *Discurso contra los griegos*, 27.

²⁵⁴ Περὶ μὲν νόων ἡμετέρας καθ' ἑκάστην ἐκ τῶν λογίων πραγματείων, χρόνων τε καὶ ἀναγραφῶν τῶν ὧσ' οἴμαι σφόδρα μετὰ πάσης ἡμῶν κριβείας νεγρά ψαμμεν (*Discurso contra los griegos*, 41)

²⁵⁵ Cf. Martín, J. P., “La historiografía como género apologético en los orígenes cristianos”, pp. 71-77, en Alesso, M. (ed.), *Hermenéutica de los Géneros Literarios: de la Antigüedad al Cristianismo*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2013.

²⁵⁶ παρ' οἷς γὰρ ἅσυνάρητό ἐστιν ἅν χρόνων ἀναγραφή, παρὰ τοῦ τύπος οὐδὲ ἡτὰρ τῆς ἱστορίας ἀληθεύειν δυνατά.ν (*Discurso contra los griegos*, 31, 4).

²⁵⁷ Cf. *Discurso contra los griegos*, 20.2; 31, 1; 35, 1; 36, 1-40, 1.

Si poco es lo que sabemos de Justino, Taciano, etc., menos aun conocemos de Atenágoras, que pasa por ser poco más que un nombre.²⁵⁸

En cuanto su *Legación a favor de los cristianos*, nadie parece haberla leído hasta el s. X.²⁵⁹ Está dirigida al emperador Marco Aurelio y a su hijo, Lucio Aurelio Cómodo. Él se presenta como filósofo²⁶⁰ y se refiere a los emperadores también como filósofos;²⁶¹ y para que no queden dudas de que se trata de un encuentro entre pares, describe su mensaje como una defensa ante filósofos-reyes,²⁶² en clara alusión a la *República* de Platón. Por lo demás, pensando tal vez en la reciente matanza de Lyón (177), intenta despegar a los cristianos, como antes lo intentaron otros, del cargo de ateísmo. Así, mientras ridiculiza sutilmente a los acusadores, proclama que las enseñanzas cristianas están, todas ellas, anticipadas por poetas y filósofos así como por los profetas. Conviene reparar en que es muy moderado en sus críticas a la idolatría. Su estilo muelle y delicado lleva la marca del tiempo nuevo, lejos está de los monótonos razonamientos de un Arístides y del áspero lenguaje de Justino: a pesar de la matanza, Atenágoras, siente y presiente que el Cristianismo se está afirmando.

Una de las novedades de la *Legación* estriba en que en ella se intenta, por primera vez, la demostración de la unidad de Dios por medio de un argumento topológico.²⁶³ Por lo demás, al igual que para Justino, la filosofía pagana y la poesía

²⁵⁸ Ni Eusebio ni Jerónimo, los dos mayores historiadores del cristianismo primitivo, nos dicen algo acerca de él. Es mencionado —y hasta quizás citado— por Metodio de Olimpia en su tratado *De resurrectione*, obra que llegó a ser conocida por Epifanio y Focio. Con todo, la primera noticia confiable que tenemos de Atenágoras se remonta al 430, año en que Felipe de Side publica en treinta y seis libros una *Historia de los cristianos* (*χριστιανῶν ἱστορίαι*). El autor, presbítero de Constantinopla y, además, amigo de Juan Crisóstomo, considera que Atenágoras fue el primer maestro de la escuela cristiana alejandrina y esto, asombrosamente, mientras presidía la Academia de Alejandría, i.e., la escuela platónica; pero esto, quizá, sea atribuirle demasiados méritos. Habría florecido, según Felipe, en tiempos de Adriano y Antonino y profesaría, como Justino, el cristianismo bajo el manto de filósofo.

No deja de sorprender que Felipe redactara su vida de acuerdo con el modelo paulino, atribuyéndole la promoción de una enfática persecución de los cristianos durante su juventud. Se lee, pues, en la *Historia* que había combatido con toda la fuerza de la filosofía platónica a los discípulos de Cristo hasta el momento de su conversión, ocurrida, como era de esperarse, entre prodigios y milagros. Felipe escribe, también, que Clemente fue discípulo suyo, aunque hay serias dudas acerca de este dato. Por lo demás, sabemos que era ateniense de nacimiento y que él mismo se presentaba como filósofo cristiano.

²⁵⁹ Cf. Young, F., “Greek Apologists of the Second Century”, p. 86, en Edwards, M.-Goodman, M.-Price, S.-Rowland, Chr. (eds.), *Apologetics in the Roman Empire*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1999.

²⁶⁰ Cf. *Legación a favor de los cristianos*, 1.

²⁶¹ Cf. *Legación a favor de los cristianos*, 2-3.

²⁶² Cf. *Legación a favor de los cristianos*, 11.

²⁶³ Cf. *Legación a favor de los cristianos*, 8.

constituyen un noble esfuerzo por alcanzar la verdad condenado, sin embargo, al fracaso, por falta de asistencia divina.²⁶⁴

La forma de expresión que adopta Atenágoras es también novedosa. Y esto no solo en relación al estilo, cosa a la que ya nos hemos referido, sino al orden del discurso. Un rasgo, a nuestro juicio, sobresaliente de su texto es que ya en los primeros capítulos enuncia todo lo que desarrollará a lo largo del opúsculo.²⁶⁵ En efecto, después de presentar una breve reseña de cada uno de los cultos que pululaban por el imperio, declara, en un tono que oscila entre la indignación y la valentía, que a los cristianos se los condena por el solo nombre ($\tau\tilde{\omega}\acute{\nu}\acute{o}\ \mu\alpha\tau$). Esto es un completo resumen de todo el trabajo, a lo largo del texto Atenágoras no se detendrá en otras cuestiones. Así, explica, siguiendo a otros apologistas, que los meros nombres no son merecedores de odio, antes bien es la injusticia aquello que merece pena y castigo. En este contexto de vindicación, Atenágoras se atreve a reclamar, adelantándose por más un milenio a las ideas de la última Modernidad, la libertad de culto como uno de los derechos del ciudadano.²⁶⁶ Pide, por tanto, a los emperadores que destierren de sus dominios la calumnia contra los cristianos si es que no se los halla culpables de algo, sino, insiste, tan solo por su nombre. Un nombre, remata, no puede ser considerado ni malo ni bueno, sino por las acciones que se les supongan a quienes lo ostenten. Así, sin mostrar más pretensiones que las que podría tener cualquier otro convicto, exige para los cristianos un derecho común: el ser juzgados por sus acciones y solo por ellas.

El texto continúa con la refutación de tres acusaciones, las principales, que encuentra contra los que practican la religión de Cristo: el canibalismo, acusación a la que llama decorosamente “los convites de Tyestes”, el ateísmo, a la que ya se había referido como la principal y la que da origen a las otras, y las uniones adúlteras. Refuta, pues, primero, el cargo de ateísmo dando cuenta de la naturaleza del Dios cristiano, uno tal que parece inconcebible para la mayoría de los gentiles, incluidos los magistrados, cuya característica fundamental es, en clave platónica, la inteligibilidad. En otras

No podemos dejar de mencionar que un argumento muy semejante será utilizado hacia el s. X, siglo en el que se descubre y se comienza a leer la *Legación*, por Abū Nasr al-Fārābī, el iniciador de la filosofía entre los árabes, en su *al-Madīnat al-fāḍila* (*La Ciudad Ideal*), caps. 1-4. Lo que tienen en común, pues, el filósofo cristiano y el musulmán es, y sobre esto volveremos, la fe en un Dios único, de hecho en el Islam se trata del dogma fundamental, *al-Tawhīd* (la Unidad).

²⁶⁴ Cf. *Legación a favor de los cristianos*, 7.

²⁶⁵ Cf. *Legación a favor de los cristianos*, 1-2.

²⁶⁶ Cf. *Legación a favor de los cristianos*, 2.

palabras, se trata de un Dios que no necesita altares ni una liturgia determinada, antes bien, se lo capta solamente con la inteligencia. Su argumentación alcanza el clímax con una serie de ejemplos de autores consagrados cuyo pensamiento respecto de la divinidad se asemeja mucho al de los cristianos. El primero de ellos es Eurípides,²⁶⁷ el trágico habría dicho: “¿Ves en la altura este éter inmenso, que tiene a la tierra abrazada con sus húmedos brazos? A éste créelo Zeus, a éste ten por Dios”.²⁶⁸ Se suceden luego, en este orden, los ejemplos de los pitagóricos Filolao, Lisis y Opsimo, del *Timeo* platónico, de Aristóteles y de los estoicos.²⁶⁹ Todos, al abordar los principios del universo, dice Atenágoras, están de acuerdo en que lo divino es uno y todos afirman que quien ha ordenado el universo es Dios. Por tanto, pregunta, como gritando, ¿qué motivo hay para que a unos se les permita decir cualquier cosa sobre Dios y, por contraste, haya una ley dictada contra los cristianos? Sobre todo desde que los poetas y los filósofos han procedido por conjeturas, movidos simplemente por la simpatía del soplo de Dios (κατὰ συμπαθεῖαν τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ), pero valiéndose de su propio ingenio, mientras que los cristianos han aprendido de Dios mismo. “De ahí —concluye— que cada uno habló a su modo, no solo acerca de Dios, sino de la materia, las formas y el mundo. Nosotros, en cambio, de lo que entendemos y creemos, tenemos por testigos a los profetas, que, movidos por espíritu divino, han hablado acerca de Dios y de las cosas de Dios.”²⁷⁰

En lo que hace a la demostración de la unidad de Dios sigue, con múltiples medios, a lo largo de unos cuantos capítulos. Así, en el 8, sienta las bases de dicha unidad, dejando en claro que el peor enemigo del Cristianismo es no el Judaísmo sino el politeísmo. Entremedio de argumentos puramente racionales, el filósofo incluye sentencias de los profetas²⁷¹ y una vez que, en su opinión, ha quedado demostrado que los cristianos no son ateos, describe y da algunas precisiones acerca de la muerte de

²⁶⁷ Cf. *Legación a favor de los cristianos*, 5.

²⁶⁸ Se trata del fragmento 941, que será repetido por Cicerón en su *De natura deorum*, II, 25, 65 y por Luciano en su *Iup. Trag.* 41 (Cf. Ruiz Bueno, D., *Padres Apologistas Griegos* s. II, Madrid, BAC, 1954, p. 653)

²⁶⁹ Cf. *Legación a favor de los cristianos*, 6.

²⁷⁰ ...διὸ καὶ ἄλλοι ἄλλω ἐδογματίσεν ἅπαντες καὶ περὶ θεοῦ καὶ περὶ λῆς καὶ ἰσχυρῶς καὶ περὶ κόσμου ἡμῶν δὲ ἡμῶν μὲν καὶ πεπιστευμένον ἔχοντες προφητῶν μαρτυρίας, οὐ πνεύματι ἐνθέω ἐκπεφωνήκασι καὶ περὶ τοῦ θεοῦ καὶ περὶ τῶν τοῦ θεοῦ ἰσχυρῶς (Legación a favor de los cristianos, 7).

²⁷¹ Cf. *Legación a favor de los cristianos*, 9.

Cristo²⁷² para establecer la supremacía moral de la religión por él fundada respecto de la de los paganos.²⁷³ Finalmente, en tan sólo dos capítulos, despacha las acusaciones de canibalismo y de incesto.²⁷⁴

Se asiste, en suma, a lo largo de la *Legación*, a una repetición de los temas más importantes de los que se ocuparon los apologistas anteriores a Atenágoras pero ordenados y desarrollados con cierta originalidad. Por lo demás, en cuanto al estilo al que ya nos hemos referido, por contraposición a la abigarrada escritura de otros apologistas, se percibe como un aire nuevo, menos sofocante, que fluye entre las palabras que dan forma a la *Legación*.

5. Los Tres Libros a Autólico de Teófilo de Antioquía.

En Teófilo encontramos un apologista con un perfil totalmente diferente al de sus predecesores. Se trata, pues, de un funcionario eclesiástico, de un obispo, no ya de un cristiano laico como en los casos anteriores. Su voz y sus palabras comprometen, así, la organicidad entera de la Iglesia. Según recuerda Eusebio en su *Crónica (ad annum 169)*, el obispo de Antioquía no habría escrito solo los *Tres Libros a Autólico*, sino también una serie de apologías personalizadas, a saber, *Contra las herejías de Hermógenes*, *Contra Marción*, entre otras. Jerónimo refiere también la noticia al tiempo que le atribuye algunos escritos doctrinales para edificación de la Iglesia.²⁷⁵

De más está decir que el único texto conservado de Teófilo, *Tres libros a Autólico*, no representa lo mejor de la apologética griega del s. II. Con todo, conviene que nos detengamos en su especificidad. En principio, lo más destacable es que el trabajo no está dirigido a los emperadores, sino a un particular. Estamos, pues, ya en el gobierno de Cómodo y quizás Teófilo advirtió que poco se podía ganar dirigiéndose a un emperador con su temperamento. Por lo demás, el marcado contraste con la personalidad de su padre, Marco Aurelio, hace que los apologistas no lo tuvieran en

²⁷² Cf. *Legación a favor de los cristianos*, 10-11

²⁷³ Se trata de la sección más extensa del texto, la cual se extiende desde el capítulo 14 al 30. Es evidente que Atenágoras percibía la moral cristiana como superior a la pagana, al igual que podemos percibirla en la actualidad, con todo, el filósofo parece olvidar que su punto de vista es, por así decir, cristianocéntrico y, por ello, difícilmente podría haber alcanzado el efecto deseado.

²⁷⁴ Cf. *Legación a favor de los cristianos*, 31 y 32.

²⁷⁵ *Theophilus sextus Antiochensis ecclesiae episcopus, sub imperatore Marco Aurelio Vero librum contra Marcionem composuit, qui usque hodie exstat. Feruntur eius et ad Autolyicum tria volumina et contra haeresim Hermogenis liber unuus, et alii breves elegantesque tractatus ad aedificationem Ecclesiae pertinentes. (De viris inlustribus, 25)*

cuenta. Paradójicamente el imperio gozó de un período de paz durante su gobierno. Al mismo tiempo, los progresos del Cristianismo eran ya demasiado evidentes como para no llegar a conmover a los paganos cultos o, cuanto menos a uno, Autólico, al que Teófilo trata como amigo.

Todo el texto está estructurado en forma de diálogo, y ya en el libro I el obispo presenta literalmente el Cristianismo a un pagano. Explica allí cuál es el Dios de los cristianos, qué es la Resurrección, etc. y hasta le aconseja que lea las Sagradas Escrituras. Con todo, el resultado no parece ser el deseado: al final del primer libro, Autólico confiesa que el Cristianismo, tal como lo ha descrito Teófilo, le parece una locura (*μωρίοι*). El libro II es una ampliación de los puntos tratados en el I: se combate la idolatría, se establece una comparación entre los autores paganos y los cristianos en la que ganan, por supuesto los segundos a propósito del carácter inspirado de sus escritos. El libro III, por último, comienza extrañamente con un saludo epistolar, cosa que ha hecho dudar a los eruditos acerca de la unicidad de la obra. La trabazón entre los tres Libros es, al menos, por demás de laxa: en el tercer libro se renuevan las acusaciones contra los paganos y, a pesar de los esfuerzos de Teófilo, la doctrina cristiana sigue siendo para Autólico, pura charlatanería (*ληϊροσ*). La única novedad del último libro con respecto a los dos anteriores estriba en una profundización de la referencia a la antigüedad del Cristianismo. El obispo de Antioquia, como antes su correligionario Taciano, encara la defensa-presentación del Cristianismo desde un punto de vista historiográfico. No solo presenta, como ya habían hecho otros, al Cristianismo como legítimo heredero del Judaísmo y a este como anterior a la religión griega, sino que extiende esta aseveración a toda la documentación ancestral de diversas culturas, afirmando que éstas habrían plagiado las Escrituras, adaptándolas a su modo de vida, sin entender lo que escribían. En resumen, tanto Teófilo como Taciano asumen el criterio expresado por Aristóteles de que lo más antiguo es lo más venerable y no se preocupan demasiado por las argumentaciones rigurosas que abundan también en los escritos del Estagirita.²⁷⁶

El texto, conviene decirlo, no guarda una organización racional como los de Justino o Atenágoras. El libro I, p.e., está plagado de argumentos *ad hominem*,²⁷⁷

²⁷⁶ Cf. *Metafísica*, 983b 32

²⁷⁷ Cf. *Tres Libros a Autólico*, I, 2-3.

etimologías,²⁷⁸ algunas recriminaciones dogmáticas,²⁷⁹ ataques a los egipcios por su politeísmo, a los griegos por multiplicar los cultos a Zeus de acuerdo con la diversidad de sus cualidades,²⁸⁰ etc. En suma, Teófilo va configurando un diagnóstico para el pagano en Autólico dejándose llevar por el torrente de las palabras que se suceden. Expresa este diagnóstico al final del primer libro sin ningún tipo de miramientos: “... estás, hombre, <le dice a Autólico> del todo equivocado”.²⁸¹

En los libros II y III, a pesar de repetir unos cuantos argumentos ya utilizados en el I, Teófilo orienta el diálogo hacia la historiografía en sentido estricto. Hacia el final del II se refiere al orden de las genealogías que abundan en la Biblia, como elemento de prueba para demostrar su antigüedad.²⁸² En los primeros capítulos del III vuelve sobre el tema²⁸³ para destacar la superioridad ética de las enseñanzas bíblicas.²⁸⁴ Discute con Platón y otros autores —entre ellos Hesíodo, Tucídides y Polibio— acerca de la cronología de los orígenes de la raza humana y del diluvio para esbozar,²⁸⁵ como remate, una cronología universal desde la Creación.²⁸⁶ A partir de toda la maquinaria historiográfica que ha desplegado, Teófilo concluye que Moisés es anterior a la guerra de Troya, que la biblioteca griega es posterior, incoherente y mal informada y que los griegos se preocuparon antes por la belleza literaria que por la verdad.²⁸⁷ Cabe destacar, por último, que el elemento de prueba más importante que ha puesto Teófilo en escena, i.e, una cronología definitiva basada en genealogías bíblicas, entraña un carácter fuertemente judaico.²⁸⁸ Para decirlo al revés: no se alude en ella a los tiempos cristianos.

²⁷⁸ Cf. *Tres Libros a Autólico*, I, 4.

²⁷⁹ Cf. *Tres Libros a Autólico*, I, 9.

²⁸⁰ Cf. *Tres Libros a Autólico*, I, 10.

²⁸¹ Ὡστε κατὰ πά ντα πλαῖ σαῖ ᾧ ᾗ νθρωπε(*Tres Libros a Autólico*, I, 11).

²⁸² Cf. *Tres Libros a Autólico*, II, 30.

²⁸³ Cf. *Tres Libros a Autólico*, III, 1-2.

²⁸⁴ Cf. *Tres Libros a Autólico*, III, 3-15.

²⁸⁵ Cf. *Tres Libros a Autólico*, III, 16-23.

²⁸⁶ Cf. *Tres Libros a Autólico*, III, 24-28.

²⁸⁷ Cf. *Tres Libros a Autólico*, III, 29-30.

²⁸⁸ Cf. Martín, J. P., “La historiografía como género apologético en los orígenes cristianos”, p. 83, en Alesso, M. (ed.), *Hermenéutica de los Géneros Literarios: de la Antigüedad al Cristianismo*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2013.

Conviene recordar aquí las palabras que Bardy dedicara al texto de Teófilo: “No podemos dejar de notar que en todos estos cálculos, el Salvador no tiene lugar alguno. Teófilo no busca fechar ni su nacimiento ni su muerte. Diríase realmente que no le interesa; y de hecho, el argumento de la antigüedad del Cristianismo perdería toda su fuerza si se datara el nacimiento de la Iglesia a partir de las enseñanzas de Jesús. Para tener algún valor es necesario que la religión cristiana se presente como la heredera legítima de la religión judía y que la historia de la Iglesia se sulte íntimamente a la de la Sinagoga...”²⁸⁹

6. El Escarnio de los filósofos paganos de Hermias el filósofo.

De Hermias se conserva un breve opúsculo titulado *El escarnio de los filósofos paganos*. La palabra vertida al español por “escarnio” es “*διαστυμό* ζ”. El sentido del término nos lleva literalmente a la acción de arrancar finas tiras de piel a un vecino por medio de la murmuración; se trataría, pues, de una expresión vulgar que en castellano se ha plasmado como “sacar el cuero”. La obrita tiene poco de original, a excepción de la sorprendente declaración de que la filosofía habría tenido su origen en la apostasía de los ángeles, cosa que explicaría los desvaríos de los filósofos y las divergencias entre las escuelas. Su valor reside estrictamente en su forma de compendio. En efecto, Hermias reúne en él toda una serie de teorías filosóficas desde Platón hasta su época para mostrar las flagrantes contradicciones que se producen entre ellas. Se trata de un desfile alucinante de los filósofos y sus teorías.

Así, el texto se inicia con el mensaje paulino a los corintios “la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios” (1 Cor, 3, 19). Por lo demás, todo el opúsculo es una explicación y desarrollo de lo que Hermias asume como implícito en el episodio de la apostasía de los ángeles. Así, en su recorrido no faltan las doctrinas de los estoicos, Heráclito, Pitágoras, Empédocles,²⁹⁰ Anaxágoras, Meliso, Parménides,²⁹¹ Tales,

²⁸⁹ Citado por Ruiz Bueno, D., *Padres Apologistas Griegos* s. II, Madrid, BAC, 1954, pp. 765-766.

²⁹⁰ Cf. *Escarnio de los filósofos paganos*, 4.

²⁹¹ Cf. *Escarnio de los filósofos paganos*, 3.

Anaximandro,²⁹² Platón,²⁹³ Leucipo,²⁹⁴ Epicuro,²⁹⁵ Arquelao,²⁹⁶ Cleantes,²⁹⁷ Carnéades y Clitómaco²⁹⁸ y ni las de los menos conocidos Hipón, Dinarco y Critias.²⁹⁹ Estamos, pues, ante una concepción de la filosofía como una unidad sin solución de continuidad desde sus orígenes hasta el siglo de Hermias. De este modo, las diferencias entre escuelas y filósofos se presentan ante sus ojos como verdaderas contradicciones. Es esta idea la que señorea en todo el texto y que le hace decir, hacia el final, que ha demostrado las contradicciones de los filósofos.³⁰⁰

B. Apologistas latinos del s. II.

Si, como se ha visto, el tratamiento discursivo de la religión por parte de los cristianos es lo que constituye el gran cambio en la historiografía de las religiones mediterráneas antiguas y fue un factor crucial para el éxito de la nueva religión antes de la conversión de Constantino, en el mundo latino, este éxito está asociado íntimamente con otro: el del desarrollo de la retórica como elemento central de la formación. Para decirlo con una expresión acuñada por los estudiosos del Tardoantiguo, nos referimos al éxito de la “*paidéia* retórica”. Ésta era entendida como un esquema formal de matrices clásicas, i.e., de la Antigüedad romana, mediante el cual se formaba a los futuros funcionarios imperiales con una clara orientación pragmática, o sea, atendiendo a fines de tenor administrativo, primero, y sociales y políticos, en segunda instancia. La formación, vale decir, uniforme a lo largo de todo el Imperio, junto con el uso extendido de la lengua latina oficiaron como factor de cohesión e inserción social en un momento en que la identidad cultural buscaba reconstruirse y reafirmarse. De ahí que toda la educación del período se centrara en dos disciplinas: la gramática y la retórica, en ese

²⁹² Cf. *Escarnio de los filósofos paganos*, 4 y 10.

²⁹³ Cf. *Escarnio de los filósofos paganos*, 5 y 11.

²⁹⁴ Cf. *Escarnio de los filósofos paganos*, 6 y 12.

²⁹⁵ Cf. *Escarnio de los filósofos paganos*, 6 y 14.

²⁹⁶ Cf. *Escarnio de los filósofos paganos*, 5 y 11.

²⁹⁷ Cf. *Escarnio de los filósofos paganos*, 7 y 14.

²⁹⁸ Cf. *Escarnio de los filósofos paganos*, 7 y 15.

²⁹⁹ Cf. *Escarnio de los filósofos paganos*, 1 y 2.

³⁰⁰ Cf. *Escarnio de los filósofos paganos*, 19.

orden. El *grammaticus*, i.e., el maestro de escuela, era el encargado de preparar a sus alumnos para la educación superior y ostentaba aun el título que con tanto acierto le había regalado Séneca, “*custos latini sermonis*”,³⁰¹ redefinido más tarde por Agustín como “*custos historiae*”,³⁰² es decir, “custodio de la lengua latina” y “custodio de la cultura tradicional”.³⁰³

Los principales representantes de la literatura apologética latina son Tertuliano, de origen cartaginés,³⁰⁴ y Minucio Félix, de origen romano. Las apologías de estos autores presentan muchos puntos de contactos con las de los autores griegos que hemos abordado. Con todo, si sus fundamentos se hunden en un suelo griego, el material del que están construidas es estrictamente latino: la argamasa de sus apologías proviene de los textos de Cicerón, Séneca y Varrón; sobre todo del *De natura deorum* ciceroniano y del *Antiquitates rerum divinarum* de Varrón. Por otra parte, no son pocos los especialistas que han visto grandes similitudes entre las obras de ambos autores, al punto que al referirse al trabajo de Minucio, el diálogo *Octavius*, dudan si éste está inspirado en el *Apologeticum* de Tertuliano o al revés. En nuestra opinión, los dos autores y las obras mencionadas entrañan tantas similitudes como diferencias y si hay alguna duda respecto de su mutua dependencia, ello se debe, como las más de las veces, a una *forma mentis* compartida. Una diferencia destacable entre estos autores estriba en su estilo: mientras Minucio Félix parece escribir tomándose su tiempo y pensando cada una de las palabras, Tertuliano da continuas muestras de su temperamento enérgico y colérico; podemos asumir, en resumen, que siempre escribe indignado.

1. El *Apologeticum*³⁰⁵ de Tertuliano.

³⁰¹ *Epistula* 95.65.

³⁰² *De musica*, 2.1.1.

³⁰³ Cf. Pégolo, L. (ed.), *Cultura y Pedagogía en el Tardo-Antiguo*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras-UBA, 2010, pp.-19-25.

³⁰⁴ Quinto Septimio Florencio Tertuliano, tal es su nombre completo, nació en Cartago entre el 155 y el 160 y vivió allí hasta una fecha incierta entre el 220 y el 230. Desde su conversión, entre el 193 y el 197, tomó la defensa de la religión cristiana como una exigencia vital: su estilo, vertiginoso y ágil al tiempo que exhaustivo, refleja lo más sobresaliente de una ardiente personalidad.

De acuerdo con la mayoría de los especialistas, hacia el 207, Tertuliano se habría pasado a la secta de los montanistas para volver más tarde al cristianismo ortodoxo según unos, para permanecer en ésta hasta su muerte, según otros. Sea de ello lo que fuere, es indudable que el carácter de nuestro autor cuadraba perfectamente con el rigorismo que practicaban los miembros de la facción montanista. A tal punto fue así que se le atribuye la fundación de una facción autónoma dentro de este grupo, el de los llamados “tertulianistas”. Se trataría de un grupo que habría llegado a reunirse aun en tiempos de Agustín.

El *Apologeticum*, considerado como una continuación, reescritura y perfección de una obra apologética anterior, el *Ad Nationes*, es menos original que el *Octavius* de Félix. En la obra, Tertuliano recoge y compila los tópicos fundamentales de la tradición de la apologética griega que ya hemos analizado. No faltan aquí las alusiones a los precedentes judaicos de la religión cristiana, i.e., la teoría supersesionista, declaraciones sobre la pureza de la nueva religión, la nueva moral que distingue a los seguidores de Cristo, la lealtad de los cristianos como súbditos del Imperio por contraposición a la corrupción de muchos ciudadanos paganos, una explicación de la grandeza de Roma como algo independiente de la religión romana, y, por último, como novedad, una propuesta de síntesis entre filosofía y Cristianismo en donde éste último se presenta como culminación y corona de la primera.

Así las cosas, el *Apologeticum* se puede dividir en seis partes o secciones. En la primera (caps. 1-3) parte Tertuliano se despacha sobre las irregularidades de los procesos judiciales llevados contra los cristianos. En la segunda (4-6), relacionada estrechamente a la anterior, se establece el valor que se debe atribuir a las leyes promulgadas contra los cristianos. En la tercera (7-9), se despliega una defensa contra la imputación de crímenes ocultos. En la cuarta y más extensa, (10-39), contra la acusación de crímenes públicos. En la quinta (40-45), se defiende la asociación de los cristianos como totalmente lícita desde el punto de vista de la administración imperial, para lo cual se hace hincapié en la veracidad de su doctrina y en su conducta intachable. La última parte (46-50), está dedicada a presentar la doctrina de los cristianos como corona de la filosofía, superior a ésta en tanto que se funda en la verdad revelada.

De todos estos temas que hemos descrito sumariamente, el que más nos interesa es el que se relaciona directamente con los argumentos que volverán a aparecer en autores posteriores y que ya ha aparecido antes, es decir, los argumentos que se fundan en la premisa del supersesionismo. En este sentido, resulta un tanto extraño que Tertuliano identifique a los judíos como enemigos envidiosos³⁰⁶ y hasta llegue a

³⁰⁵ El *Apologeticum* nos ha llegado en dos versiones. La primera es llamada “Vulgata” es la contenida en la tradición manuscrita de la que disponemos. La segunda es una reconstrucción hecha a partir de un manuscrito hoy perdido, que se encontraba en el monasterio de Fulda. Todos los editores modernos utilizan las dos versiones y han publicado los pasajes discordantes. Así, cada vez que al citar la obra de Tertuliano agreguemos una F antes del número de capítulo y párrafo, nos estamos refiriendo a la versión fuldense.

³⁰⁶ *Census istius disciplinae, ut iam edidimus, a Tiberio est. Cum odio sui coepit veritas; simul atque apparuit, inimica est. Tot hostes eius quot extranei, et quidem proprie ex aemulatione Iudaei, ex concussione milites, ex natura ipsi etiam domestici nostri.* (*Apologeticum*, 7.3)

adjudicarles una suerte de responsabilidad transitiva en cuanto a ciertas acusaciones de los paganos a los cristianos, p.e., la adoración de asnos,³⁰⁷ para después afirmarse en sus testimonios cuando es necesario aplicar el recurso a la anterioridad. Así, se hace de Moisés no solo un profeta sino también una suerte de testigo del origen del mundo, de la creación y expansión de los seres humanos; habilita a Moisés para, entre otras cosas, dar cuenta del número de años transcurridos desde la creación, etc. algo que ya aparece en Taciano y Teófilo de Antioquía. Con todo, la originalidad de Tertuliano en este punto se basa en el carácter preeminentemente filosófico de sus argumentos que se opone al temple antioqueño de los autores mencionados. De este modo, el argumento supersesionista se da la mano con la historiografía en tanto género apologético. Algunos pasajes del capítulo 19 nos ilustran sobre este asunto. El autor dice allí que la suprema antigüedad del texto bíblico reclama la suprema autoridad;³⁰⁸ se figura, pues, a Moisés caminando por el mundo mil años antes no que Homero, sino que guerra de Troya.³⁰⁹ A pesar de esto, y nuevamente en la misma línea que Taciano pero con una cautela mucho mayor, Tertuliano establece una diferencia entre los cristianos y los judíos. Los judíos son, sin más, los que condenaron a Cristo,³¹⁰ acción que los ha descalificado ante Dios y que los ha condenado a su estado actual: temerosos y pisoteados yerran por todo el

³⁰⁷ *Nam, ut et quidam, somniastis caput asininum esse deum nostrum. Hanc Cornelius Tacitus suspicionem eiusmodi inseruit. Is enim in quinta Historiarum suarum bellum Iudaicum exorsus ab origine gentis etiam de ipsa tam origine quam de nomine et religione gentis quae voluit argumentatus, Iudaeos refert Aegypto expeditos sive, ut putavit, extorres vastis Arabiae, in locis aquarum egentissimis cum siti macerarentur, onagris, qui forte de pastu potum petituri aestimabantur, indicibus fonti[bus] usos ob eam gratiam consimilis bestiae superficiem consecrasse. Atque ita inde praesumptum opinor nos quoque, ut Iudaicae religionis propinquos, eidem simulacro initiari. At enim idem Cornelius Tacitus, sane ille mendaciorum loquacissimus, in eadem Historia refert Gnaeum Pompeium, cum Hierusalem cepisset proptereaue templum adisset speculandis Iudaicae religionis arcanis, nullum illic repperisse simulacrum. (Apologeticum, 16.1-3)*

³⁰⁸ *Primam instrumentis istis auctoritatem summa antiquitas vindicat... (Apologeticum, 19,1)*

³⁰⁹ *Troiano denique proelio ad mille annos ante est, unde et ipso Saturno. Secundum enim historiam Thalli, qua relatum est Bel[l]um Assyriorum et Saturnum Titanorum reges cum Iove dimicasse, ostenditur Bellum CCCXX et duobus annis Iliacum exitum antecessisse. Per hunc Moysen etiam illa lex propria Iudaeis a deo missa est. (Apologeticum, F 19,1)*

³¹⁰ *Sed quoniam edidimus antiquissimis Iudaeorum instrumentis sectam istam esse suffultam, quam aliquanto novellam, ut Tiberiani temporis, plerique sciunt profitentibus nobis quoque, fortasse an hoc nomine de statu eius retractetur, quasi sub umbraculo insignissimae religionis, certe licitae, aliquid propriae praesumptionis abscondat, vel quia praeter aetatem neque de victus exceptionibus neque de solemnitatibus dierum neque de ipso signaculo corporis neque de consortio nominis cum Iudaeis agimus, quod utique oporteret, si eidem deo manciparemur. Sed et vulgus iam scit Christum ut hominum aliquem, qualem Iudaei indicaverunt: quo facilius quis nos hominis cultores existimaverit. Verum neque de Christo erubescimus, cum sub nomine eius deputari et damnari iuvat, neque de deo aliter praesumimus. Necesse est igitur pauca de Christo ut deo. (Apologeticum, 21,1-3)*

mundo.³¹¹ Los cristianos, por su parte, es decir, los que cosecharon la herencia divina, son perseguidos por los envidiosos judíos y no solo no temen la muerte sino que incluso la buscan.³¹²

2. El *Octavius* de Minucio Félix.

Minucio Félix se desempeñó como abogado en Roma. No sabemos si escribió otros textos, sólo nos ha llegado el diálogo *Octavius*, conservado como el libro VIII del *Adversus nationes* de Arnobio en un único códice. Se trata de un texto pulido hasta la exquisitez, de ágil lectura y deudor, a más no poder, del estilo ciceroniano.

Ya en los párrafos iniciales tenemos perfectamente perfilada la estructura de toda la obra. Félix arranca con una expresión de Cicerón, “*cogitandi mihi*”, que también usará Pico en su *Oratio*,³¹³ y recordando con cariño al amigo fallecido, Octavio, que da nombre a la obra. Félix evoca la memoria de Octavio, “varón sabio y cristiano”, para llevarnos al paisaje del relato que allí comienza. Así, describe con cierto detalle la llegada de Octavio a Ostia, lugar de residencia de Minucio, y justifica la presencia de un amigo en común, Cecilio, a la sazón, el único pagano del diálogo. Los tres amigos, apartados de sus ocupaciones políticas, caminan por la ciudad en dirección a la playa cuando Cecilio lanza un beso con la mano a una estatua de Serapis, cosa usual entre los paganos, lo cual Félix se encarga de señalar con una expresión poco feliz: “*ut vulgus superstitiosus solet*”.³¹⁴ Esta acción despierta a Octavio, que estaba como absorto en el paisaje, y le reprocha a Félix por dejar a un hombre como Cecilio en una ceguera de vulgar ignorancia hasta permitir —dice haciendo alusión al beso— que se estrelle en un día tan luminoso contra esas piedras. El error, remata, no solo cae en Cecilio, sino también en él, al no hacer nada por enmendarlo.³¹⁵ A pesar de la dura reprimenda, los tres prosiguen su camino y una vez en la playa, Minucio y Octavio advierten que

³¹¹ *Totum Iudaeis erat apud deum gratia, ubi et insignis iustitia et fides originalium auctorum. Unde illis et generis magnitudo et regni sublimitas floruit et tanta felicitas, ut de dei vocibus, quibus edocebantur, de promerendo deo et non offendendo praemonerentur. (Apologeticum, 21,4)*

³¹² *Discipuli quoque diffusi per orbem ex praecepto magistri dei paruerunt, qui et ipsi a Iudaeis insequentibus multa perpessi utique pro fiducia veritatis libenter Romae postremo per Neronis saevitiam sanguinem Christianum seminauerunt. (Apologeticum, 21,25)*

³¹³ Cf. *Oratio* § 2, 3.

³¹⁴ *Octavius*, III, 1.

³¹⁵ Cf. *Octavius*, III, 1.

Cecilio esta callado, aislado, inquieto, y no parece disfrutar de la ocasión. A todas luces dolido por el comentario, Cecilio da pie a la discusión que constituirá todo el texto: “Desde hace rato —dice— me persiguen desagradablemente y me roen las palabras de nuestro amigo Octavio, en las que te echó en cara reproches de negligencia, para de rebote argüirme más gravemente de ignorancia. Por lo tanto, no daré un paso más: yo tengo con Octavio una cuestión de fondo y de conjunto. Si le parece que yo, hombre de su misma secta <i.e., filósofo>, discuta con él, bien pronto comprenderá que es más fácil discutir entre camaradas que defender con argumentos la verdad. Ahora sentémonos en esos murallones de piedras colocados para protección del balneario, que avanzan mar adentro, a fin de que no solo podamos descansar de la caminata sino también disputar con mayor concentración.”³¹⁶

La discusión se propone, pues, como una doble apología, la de la religión romana por Cecilio y la del Cristianismo por Octavio, mientras que Félix hará las veces de justo juez (*aequissimus iudex*) por ser, en palabras de Cecilio, versado en los dos tipos de vida (*in utroque vivendi genere versatus*), i.e., el pagano y el cristiano. Es esto último lo que nos lleva a la nota más distintiva del texto de Félix: la construcción coherente y menos idealizada de ambos personajes. Minucio deja hablar tanto al pagano como al cristiano y lo hace en una secuencia lógica que le permite dar una idea del Cristianismo que defiende mucho más precisa y ortodoxa que la de los apologistas que lo precedieron. Se trata, en nuestra opinión, de una metodología superadora en referencia a las de los otros autores que hemos abordado hasta aquí y que se acerca más a las de Llull y Pico.

En su crítica a los cristianos Cecilio repite muchos argumentos a los que ya hemos aludido. Con todo, su discurso tiene episodios de gran profundidad, de un tenor filosófico que no se les ha adjudicado a los enemigos de los cristianos tal como han sido contruidos por otros apologistas. En efecto, por ser los dos personajes filósofos, entre las usuales acusaciones de incesto, canibalismo, adoración de asnos, etc.,³¹⁷ se entrevén

³¹⁶ *Iam dudum me Octavio nostri acriter angit et remordet oratio, qua in te invectus obiurgavit neglegantiae, ut me disimulante gravius argueret inscientiae. Itaque progredior ulterius: de toto integro mihi cum Octavio res est. Si placet, ut ipsius sectae homo cu meo disputem, iam profecto intellet facilius esse in cntubernalibus disputare quem conserere sapientiam. Modo in istis ad tutelam balnearum iactis et in altum procurrentibus petrarum obicibus residamos, ut et requiescere de itinere possimus et intentius disputare. (Octavius, IV.3-5)*

³¹⁷ Félix arma los argumentos de Cecilio de modo tal que se haga evidente que su conocimiento no es de primera mano como, a la sazón, no puede serlo de nadie de quien pudiera decirse que sabe algo cierto acerca de los cristianos. Así, el discurso ceciliano está plagado de expresiones como, p.e., *alii ferunt*. Esto explica una suerte de confusión que señorea todo su discurso. En efecto, se asiste a una acusación de onolatría para pasar casi in intermedios a una de falolatría, a la que desde ya y Cecilio se encarga de

algunas que, decididamente, están en otro nivel.³¹⁸ Empero no es este el lugar para analizar a fondo cada una de las críticas, basta con decir que el pensamiento del pagano en Cecilio se justifica como reaccionario.³¹⁹ Que los campeones de la verdad acepten, exige, las enseñanzas de los antepasados y que veneren las religiones heredadas.³²⁰ Así, hace depender la gloria de los romanos de la sujeción a la *Mos maiorum* en todos los planos: cultural, moral, militar, social y religioso, con particular énfasis en este último. La religión oficial, alega, debe ser mantenida por cuestiones políticas; no solo es antigua (*vetusta*) sino también útil (*utilis*) y saludable (*saluber*).³²¹ A la luz de su tradicionalismo a ultranza, el Cristianismo adquiere el status de una conjura.

Tras la ingente acumulación de recursos retóricos y la enumeración de prácticas extrañas a los paganos,³²² Cecilio cierra su discurso con una exhortación. En un

dejarlo bien en claro, favorecen los lugares ocultos y oscuros donde los cristianos celebraban sus ceremonias. La idea es, en nuestra opinión, presentar al cristianismo como una religión absolutamente coherente *ad intra*: "...quien predica un hombre castigado con el último suplicio por su crimen, y al leño funesto de la cruz como culto, concede altares adecuados a corrompidos y malvados de modo tal que veneran lo que merecen." (IX, 5)

³¹⁸ Cecilio, p.e., pone en duda el carácter del Dios cristiano: se pregunta si es un demiurgo, mero ordenador, o un verdadero creador y sus argumentos para llevar la posición cristiana a un sinsentido estriban en el supuesto de que la *creatio ex nihilo* debería ser la fuente de un dominio real del Creador por sobre lo creado, es decir, lo creado debería ser, de este modo, dirigido y gobernado por la providencia. Pero, advierte Cecilio, Fortuna es la diosa suprema que rige todos los asuntos, y trae algunos ejemplos incontestables, p.e., "...si el mundo estuviera gobernado por la divina providencia y por la autoridad de alguna divinidad, nunca se hubieran vuelto merecedores del reino Falaris ni Dionisio, nunca merecedores del exilio Rutilio y Camilo, nunca Sócrates del veneno." (*Octavius*, V.12) De esto concluye Cecilio que o la verdad está oculta para los seres humanos o la domina la fortuna, liberada de las leyes de la providencia, posición a la que se inclina abiertamente (Cf. *Octavius*, V.13).

³¹⁹ Ateniéndonos a lo expresado en la nota anterior, la argumentación de Cecilio consiste en afirmar que si la verdad, nos resulta enteramente desconocida yasea que dependa de la providencia o de la fortuna, entonces lo más lógico es recurrir a la autoridad, que en la mente de un romano pagano como él se traduce en recurrir a la *Mos maiorum*

³²⁰ Cf. *Octavius*, IV.1.

³²¹ Cf. *Octavius*, VIII, 1-5.

³²² Entre otros puntos abordados por Cecilio uno de los más escabrosos tanto para los latinos como para los griegos es el que contrapone una visión cíclica del tiempo, i.e., la pagana, a una lineal, i.e., propia de las religiones del Libro. Esta contraposición es desarrollada por Cecilio a través de un análisis superficial del texto del *Apocalipsis*. Así, "[los cristianos] amenazan —dice— con un incendio para todo el orbe y para el mundo mismo con todos sus astros [...] maquinan una ruina, como si pudiera perturbarse el orden eterno constituido por la leyes divinas de la naturaleza, o, quebrada la cohesión de los elementos y deshecha la estructura celeste..." (*Octavius*, XI.1) y a esto se suma, sigue, una fábula de viejas (*anilis fabula*): "que mientras se anuncia la destrucción para todos, a los cristianos se les reserva la resurrección y la vida eterna. Se les otorga esta vida por virtud, y al mismo tiempo se rigen por la ley del destino de modo que nadie ingresa a la eternidad por su propia voluntad sino por haber sido elegido." (*Octavius*, XI.8). Se trataría, a los ojos del pagano, de una doctrina completamente absurda cuya incoherencia estaría soportada por un dato de la experiencia: el mejor de ustedes —les echa en cara Cecilio— pasa frío, hambre, es indigente [...] mientras Dios no hace nada..." (*Octavius*, XII.4). Se pregunta, a continuación, si el Dios cristiano es incapaz o injusto y por qué puede ayudar a los que reviven pero no a los que viven

argumento que sigue cuatro autoridades importantes: Sócrates, al que llama príncipe de la sabiduría, Arquesilao, el escéptico, Carnéades, el fundador de la Academia nueva, y al poeta Simónides, inventor del arte de la memoria,³²³ propone dejar las cosas inciertas — es decir, las que están bajo el arbitrio de la fortuna y de Fortuna—, y los designios Dios son una de ellas, tal como están; el mejor recurso es, insiste, seguir la *Mos maiorum*.

Después de haber construido la figura del pagano con tanta franqueza, es ardua la tarea que Minucio pone en manos del personaje de Octavio. Al tomar, pues, la palabra, inicia su exposición con una expresión impactante: “labemos —propone— la amarguísima peste de insolencias (*conviciorum amarissima*) con un río de palabras veraces (*verborum veracium flumen*).”³²⁴ Acompasa su exposición con un habilísimo exordio en el que establece algunos puntos cruciales del Cristianismo aplicado, como la igualdad de todos los hombres ante Dios y la prerrogativa de discutir cuestiones celestiales,³²⁵ cosa usual entre los cristianos de los siglos II y III y algo a lo que Cecilio se oponía enérgicamente. La sabiduría no se alcanza por la fortuna, dice, recogiendo el más romano de todos los tópicos, antes bien, el *ingenium* no le es otorgado a los dotados de recursos ni es adquirido por el estudio, sino que procede de la propia constitución (*formatio*) de la mente. Así, en unas páginas plenas del más genuino humanismo, Octavio pone sus ojos en el mundo entero, diferenciando al hombre y poniéndolo por sobre los demás seres. Analiza sin demasiados detalles la acción de la providencia divina detrás de los ciclos naturales, las estaciones, los astros, etc.³²⁶ Se extraen así de toda la Creación aquellas notas que proclaman a Dios como su artífice, uno tal que reunió hábilmente necesidad y belleza (*necessitas et decor*). Dios, en suma, dirige con su *verbum* todas las cosas que existen, las provee con su inteligencia y las perfecciona con su virtud.³²⁷ Para decirlo con pocas palabras: en un proceder que se adelanta al de Agustín, allí donde Cecilio encontraba vestigios para confirmar la acción de Fortuna, Octavio ve la providencia divina.

(Cf. *Octavius*, XII.4).

³²³ Este último en particular, al ser interrogado por el tirano Hierón acerca de los dioses, pidió un día para razonar acerca del tema, al otro día uno más y así hasta advertir que cuanto más pensaba en el asunto menos avanzaba la investigación y la verdad se le hacía más oscura y lejana.

³²⁴ Cf. *Octavius*, XV.1.

³²⁵ Cf. *Octavius*, XVI.5.

³²⁶ Cf. *Octavius*, XVII.

³²⁷ Cf. *Octavius*, XVIII.8.

Por otra parte, el Dios cristiano, sigue Octavio, es un Dios que no puede ser visto ni comprendido, ni medido, uno tal que es tan grande que solo por sí mismo puede ser conocido. Tal es así, que si alguien cree conocerlo, lo hace al reconocer su naturaleza incognoscible; este el ese dios cuyo nombre es Dios.³²⁸ Quítale todos los nombres, le reprocha a Cecilio, Señor, Rey, etc. y percibirás todo con claridad. Es a este Dios a quien los poetas, entre ellos Hesíodo, Homero, Orfeo y Virgilio, proclaman padre de los dioses.³²⁹ Es este Dios al que también aluden los filósofos: Tales, Anaxímenes, Diógenes de Apolonia, Anaxágoras, Pitágoras, Jenófanes, Antístenes, fundador de la escuela cínica, Espeusipo, Demócrito, Estratón, Epicuro, Aristóteles, Teofrasto, Heráclides del Ponto, Zenón, Crísipo, Cleanto, Diógenes de Babilonia, Jenofonte y Aristón.³³⁰ Empero, la corona de los filósofos se la lleva Platón. Es el pensador ateniense quien “tiene un lenguaje más claro sobre Dios, ya sobre cuestiones de fondo ya sobre vocabulario, el cual incluso sería del todo celestial si no se manchara alguna vez con la mezcla de sus convicciones políticas”.³³¹ Sus enseñanzas, sentencia, son casi las mismas que las nuestras, i.e., de los cristianos.³³²

A partir de la impresionante galería de autores Octavio postula que los filósofos se han referido a un único dios con nombres diferentes de modo tal que “cualquiera puede pensar o bien que ahora los cristianos son filósofos o bien que los filósofos ya entonces eran cristianos.”³³³

Ahora bien, llegados a este punto, conviene que nos preguntemos qué ha sido del argumento supersedionista. En principio, diremos que está presente pero transformado, ha adquirido proporciones siderales: todas las conquistas de la Antigüedad, y especialmente las de los filósofos, reflejan en sus doctrinas un Cristianismo anterior al Cristianismo y una refutación de los conocimientos vulgares o supersticiosos que

³²⁸ Cf. *Octavius*, XVIII.10.

³²⁹ Cf. *Octavius*, XIX, 1.

³³⁰ Cf. *Octavius*, XIX.6-13.

³³¹ *Platoni apertior de deo et rebus ipsis et nominibus oratio est et quae tota esset caelestis, nisi persuasiones civiles non numquam admixtione sordesceret.* (*Octavius*, XIX. 14.)

³³² Cf. *Octavius*, XIX.15.

³³³ *...ut quis arbitretur aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse iam tunc Christianos.* (*Octavius*, XX.1)

originaron la creencia en muchos dioses.³³⁴ No solo no es necesario sino que además inútil recurrir al antecedente judaico: parecería que Minucio y, quizás, con él gran parte del mundo latino comenzó a comprender precisamente hacia finales del s. II que los judíos no ostentaban ningún *status* privilegiado en el Imperio romano y, por tanto, si había que remontar la doctrina cristiana hasta antecesores ilustres, los más indicados eran los filósofos.³³⁵ Sea de ello lo que fuere, la argumentación de Octavio es tan eficiente, racional y filosófica, que hacia el final del diálogo el nada ingenuo Cecilio se convence de la verdad del Cristianismo:³³⁶ no solo ha triunfado la religión cristiana ante la romana sino, la filosofía de los cristianos ante la de los paganos.

C. Otros apologistas anteriores al s. XIII.

Si bien no son pocos los autores que continúan de alguna manera la tradición de los apologistas del s. II, p.e., Cipriano, obispo de Cartago hacia mediados del s. III y discípulo de Tertuliano, Gregorio Nacianceno en el s. IV, que combate la poesía profana con poesía cristiana,³³⁷ Eusebio de Cesaréa, quien, soslayando sus obras historiográficas,

³³⁴ Por más que no tengamos la pretensión de entrar en mayores detalles acerca de la refutación de la pluralidad de dioses, nos interesa señalar la versatilidad del personaje de Octavio. Este, en efecto, argumenta pensando como romano antes que como cristiano. Así como nuestros antepasados, dice, creyeron en prodigios, creyeron ingenuamente en los dioses, desprevenidos, incrédulos y con ruda simplicidad. (Cf. *Octavius*, XX.5)

Octavio, por su parte, traza una genealogía de los dioses griegos en la que identifica al padre de los dioses con el dios del Antiguo y Nuevo Testamentos. (Cf. *Octavius*, XXXIV.1)

Hay otros argumentos interesantes que nos limitaremos a mencionar, p.e., que los dioses paganos son en realidad hombres, pues los relatos de sus incontables metamorfosis muestran que efectivamente se empeñaban en no ser reconocidos como dioses, y que éste nombre les fue impuesto, casi sin su consentimiento. (Cf. *Octavius*, XXV.2-3); que si los dioses pudieran procrear y no pudieran morir, habría más dioses que hombres en su totalidad (Cf. *Octavius*, XXIV.6-7); que no se sabe en qué momento nace un dios, pensando en las estatuas veneradas pro los paganos; y, finalmente, que nadie se preocupa por conocer a los dioses sino por seguir ciegamente las costumbres de sus antepasados: todos prefieren ser partícipes del error ajeno antes que conocer lo que reverencian.

Esta superstición vana, absurda y ridícula no puede ser el fundamento de esa piedad romana, origen de su Imperio según Cecilio (Cf. *Octavius*, XV.1).

Los cristianos, por contraposición, no veneran a un hombre, sino a Dios en un hombre (XXIX, 2-3). El Dios cristiano no está oculto, pero para que hacerle una imagen si el hombre mismo es imagen de Dios. No se lo venera con cultos sino con justicia, con inocencia, con la verdad, ayudando a los hombres en peligro, este comportamiento está lejos de las libaciones: es el mejor sacrificio. Lo que veneramos no lo vemos ni lo tocamos, por eso lo creemos.

³³⁵ A pesar de lo dicho en el cuerpo del texto, Félix asume que no solo los filósofos paganos han dicho algo cierto antes de los cristianos. Por el contrario, algunos historiadores que ocasionalmente han filosofado también lo han hecho, entre otros Evémero, Pródico, Perseo y hasta Alejandro escribiendo a su madre (Cf. *Octavius*, XXI.3).

³³⁶ Cf. *Octavius*, XXXIX-XL.

³³⁷ Cf. Prudhomme, J. “La critique des poètes profanes dans la poésie de Grégoire de Nazianze” en Goldust, B.-Ploton-Nicollet, F. (dir.), *Le païen, le chrétien, le profane. Recherches sur l'Antiquité tardive*, Paris, PUPS (Presses de l'université Paris-Sorbonne), 2009, pp. 112ss.

escribió varias obras apologéticas,³³⁸ o el obispo Serapión de Thmuis, que hecha mano de la filosofía estoica para combatir a los maniqueos, etc.,³³⁹ no nos interesa introducirnos en sus escritos: lo esencial de la *forma mentis* apologética se encuentra en los autores del s. II que hemos abordado. Para decirlo con otras palabras: las obras abordadas hasta aquí registran en cuestiones apologéticas una influencia semejante a la de Platón en cuestiones estrictamente filosóficas. Siempre se vuelve a estos autores y a sus textos; aunque mal conocidos y hasta por poco desconocidos, muchos de sus argumentos están presentes en las obras de autores posteriores. Con esto queremos decir que para comprender los procedimientos de lo que hemos llamado la “apologética filosófica”, sus consecuencias y sus posibilidades de éxito, debemos remitirnos a ellos y no a los que escribieron entre los siglos III y XII; de algún modo los apologistas del s. II se cristalizaron como modelo. Con todo, es necesario que nos detengamos en las obras de algunos de los autores de esos siglos que aportaron, en nuestra opinión, algunas novedades. Nos referimos a Orígenes, Agustín, y Abelardo.

1. Orígenes de Alejandría.

Uno de los tantos libros atribuidos a Orígenes (184-254)³⁴⁰ es el célebre *Contra Celsum*, texto originalmente escrito en griego pero que nos ha llegado en una traducción latina. La obra habría sido redactada durante el reinado de Felipe el Árabe (244-249) cuando Orígenes tenía ya sesenta años. La tradición, en general, lo toma como un texto apologético, incluso como la culminación de la literatura apologética antigua,³⁴¹ aunque las opiniones están divididas en cuanto a su valor doctrinal. Si asumimos que se trata de una apología, su especificidad y novedad radica en que todo el trabajo está orientado a refutar los argumentos que un pagano, Celso, habría expuesto en un libro, *El discurso*

³³⁸ Cf. Frede, M., “Eusebius’s Apologetic Writings” en Edwards, M.-Goodman, M.-Price, S.-Rowland, Chr. (eds.), *Apologetics in the Roman Empire*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1999, pp. 223ss.

³³⁹ Herbel, O., *Sarapion of Thmuis: Against the Manicheans and Pastoral Letters*, Early Christian Studies 14, Australia, St Pauls Publications-Queensland University of Technology Press, 2011, pp. 53ss.

³⁴⁰ Orígenes habría escrito cerca de 6000 libros (Cf. Epifanio, *Panarion*, 64.63) o, tal vez, 2000 (Cf. Eusebio, *Vida de Pánfilo*, 3).

³⁴¹ Huelga aclarar que no estamos de acuerdo con esta opinión. Para un punto de vista diferente del nuestro nos remitimos al trabajo de Michael Frede, “Origen’s Treatise Against Celsus” en Edwards, M.-Goodman, M.-Price, S.-Rowland, Chr. (eds.), *Apologetics in the Roman Empire*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1999, pp. 131-155.

verdadero (Λόγος Ἀληθῆς) Si bien de este Celso no se sabe más que eso, i.e., que habría escrito ese libro, se supone que se trataba de un filósofo platónico, aunque algunos creen que se trataría más bien de un epicúreo.³⁴² Por lo demás, el libro de Celso habría sido escrito hacia el 160 o, como estipula Daniélou, hacia el 180³⁴³ y se incluiría en una sólida tradición oral que aúna a judíos y paganos en contra de los cristianos.³⁴⁴ El mérito de Celso, es decir, su originalidad, residiría en haber condensado y organizado en un libro todos los argumentos esgrimidos contra el Cristianismo; es, conviene decirlo ahora, el primer libro escrito por un pagano contra los cristianos.³⁴⁵

A través del texto de Orígenes se vislumbra que la posición de este filósofo platónico sería más o menos así:³⁴⁶ hay un conocimiento verdadero acerca del universo que es herencia común de los griegos y, a través de ellos, de todos los pueblos civilizados. Este conocimiento envolvería la noción de un único dios que es adorado por muchas naciones bajo nombres diferentes, que gobierna el mundo y le impone su orden. Este conocimiento, siempre según Celso, se encontraría conscientemente en Platón y de manera semiconsciente en todas las formas de culto y religión. Los cristianos, por su parte, ignoran los postulados de esta herencia común y de ahí provendría su confusión, su soberbia, etc. En este sentido, la argumentación de Celso, si es que efectivamente es como la hemos descrito, daría pié a Orígenes para aplicar el argumento supersedionista en una versión similar a la que hemos analizado en el texto de Minucio Félix y así lo hace.³⁴⁷

³⁴² Como señala Daniélou, algunos eruditos identificaron a Celso con un autor epicúreo del mismo nombre, a quien Luciano de Samosata le dedicó una obrita, *Alejandro o el falso profeta*. (Cf. Daniélou, J., *Orígenes*, Buenos Aires, Sudamericana, 1958, p. 137.)

³⁴³ Cf. Daniélou, J., *Orígenes*, Buenos Aires, Sudamericana, 1958, p. 137.

³⁴⁴ Por una parte, las críticas que Celso efectúa a los cristianos son muy similares a las que presenta el personaje de Cecilio, en el diálogo Octavio de Minucio Félix, p.e., la negación de la providencia divina. Por otra, esas críticas serán repetidas, casi sin variación, por Juliano el Apóstata en su *Contra los Galileos*. (Cf. *Contra Celsum*, III.26, IV.2 y IV.79; *Contra los Galileos*, 49e, 116b; *Octavius*, V.12-13)

³⁴⁵ Frede, M., "Origen's Treatise Against Celsus" en *Op. Cit.*, p. 134.

³⁴⁶ Se debe tener en cuenta que ya en tiempos de Orígenes el texto se consideraba perdido. Orígenes responde a las acusaciones que le fueron transmitidas oralmente y en fragmentos conservados por otros autores, ni siquiera él tuvo el trabajo de Celso en sus manos. (Cf. Frede, M., "Origen's Treatise Against Celsus" en *Op. Cit.*, p.148)

³⁴⁷ Cf. *Contra Celsum*, V.39; VIII, 15. Gran parte de la obra de Orígenes está destinada a poner en acto, aunque más no sea tácitamente, la teoría del supersedionismo. No solo el *Contra Celsum* apunta a este fin, sino también muchas de sus homilias y comentarios bíblicos e incluso la idea que anima los *Hexapla*. Para un ejemplo esquemático de la aplicación de dicha teoría en otros textos, nos remitimos a su *Homilía V* sobre Isaías.

El texto de Orígenes, por su parte, entraña una apología, pero no de tipo judicial como se ha visto, p.e., en los casos de Justino o Atenágoras, sino de carácter privado y personal. El *Contra Celsum* fue escrito cerca de setenta años después del libro al que ataca. El tiempo transcurrido sin una respuesta nos lleva a pensar que hasta entonces la obra de Celso no había caído en manos aptas para recoger el guante. De hecho, atendiendo a que el contrincante es un filósofo platónico, a lo largo del *Contra Celsum* Orígenes desarrolla una suerte de metamorfosis de Cristo en Sócrates.³⁴⁸ Con todo, la identificación entre el maestro de Platón y el Jesús histórico es limitada y Orígenes se encarga de hacerlo explícito: donde Sócrates habla, dice, Cristo guarda silencio, y ello porque el ejemplo de su vida es mejor que cualquier cosa que pudiera decir. Por lo demás, ambas condenas están recubiertas de un halo triunfal. Sea de ello lo que fuere, el objetivo de Orígenes al escribir este tratado apologético es proveer a los cristianos de un manual para responder todas las acusaciones usuales.³⁴⁹ En este sentido, el autor asume que Celso no es un filósofo de primera línea sino un filosofastro cuyos argumentos pueden subvertir la fe de los débiles en la fe³⁵⁰ no la de los cristianos confirmados.³⁵¹

2. Agustín de Hipona.

De más está decir que Agustín no necesita una presentación como la que le hemos dedicado a otros autores. Tampoco podemos abordar aquí, ni siquiera de manera esquemática, todas aquellas de sus obras que pueden ser incluidas en el género apologético, p.e., aquellas en las que argumenta contra los maniqueos, o en las que lo hace contra los donatistas o contra los pelagianos. Se asiste en estos textos —esto sí podemos decirlo— a una defensa de la religión cristiana entendida como una defensa de la ortodoxia católica.

Por lo dicho, tan solo nos detendremos aquí, y no es poco, en la monumental *De civitate Dei*, escrita a lo largo de los quince años que van desde el 412 y el 426. En esta obra, la historia o, mejor, la Historia, en tanto que reflejo de la providencia divina, está al servicio de la teodicea cristiana. En ella Agustín defiende el Cristianismo³⁵² contra la

³⁴⁸ Cf. *Contra Celsum*, I, 3; I, 64, I, 3.25; I, 3.66; I, 4.39; I, 4.97; I, 6.8 *et passim*.

³⁴⁹ Cf. *Contra Celsum*, I, 28; I, 41; II, 20 *et passim*.

³⁵⁰ Cf. *Contra Celsum*, I, 6.32-35.

³⁵¹ Cf. *Contra Celsum*, I, 3.31-35.

³⁵² Se ha asumido que el *De civitate Dei* está compuesto por dos partes generales: la primera, iría desde el libro I al X y la segunda, del X al XXII. Se trata de un esquema que distingue una sección estrictamente apologética de la obra, de otra de tinte más bien doctrinal y filosófico. Con todo, en nuestra opinión, esta

acusación de los paganos.³⁵³ Estos, en efecto, atribuían la caída de Roma en manos de Alarico el 24 de agosto del 410 a la influencia negativa de los cristianos sobre las instituciones y las costumbres de los romanos. En una palabra, los cristianos habían puesto en tela de juicio la *Mos maiorum* y ahora los romanos estaban pagando el precio de ese atrevimiento, de esa ὕβρις, si nos es lícito expresarnos así.³⁵⁴ Esto queda claro desde el comienzo del texto, cuando después de dedicar la obra a su amigo y discípulo Marcelino, Agustín declara que su pretensión es defender la ciudad de Dios contra los paganos.³⁵⁵ Con la caída de Roma, en efecto, los recelos contra los cristianos se despertaron tras casi un siglo de concesiones a la nueva religión.³⁵⁶ En semejante contexto de reivindicación reaparece el argumento supersedionista diseminado en varios capítulos. La primera alusión a este se encuentra en el Libro V, cuando al referirse al culto al único Dios, Agustín se remite a “la luz del Nuevo Testamento, oculto en el Antiguo”.³⁵⁷ El argumento supersedionista es aplicado en unos cuantos capítulos más, p.e., en el que incluye la interpretación del sacrificio de Isaac³⁵⁸ y en el que aborda las extraordinarias circunstancias de la crucifixión de Cristo.³⁵⁹ A pesar de que en el uso del

rígida división debe ser puesta en duda. Sobre todo si nos atenemos a que el argumento más importante de la apologética anterior, i.e., el del supersedionismo es presentado en algunos capítulos que corresponden a la designada como segunda parte del texto, en especial, los caps. 46 y 47 del libro XVIII.

³⁵³ ...*defendere adversus eos, qui conditori eius deos suos praeferunt...* (*De Civitate Dei, Prolog.*)

³⁵⁴ Tal como lo presenta, el enemigo al que se enfrenta Agustín es idéntico al que Minucio Felix se figuraba en el pagano Cecilio. *Vide supra* II.B.2.

³⁵⁵ *Gloriosissimam civitatem Dei siue in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide uiuens, siue in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc expectat per patientiam, quoadusque iustitia conuertatur in iudicium...* (*De Civitate Dei, Prolog.*)

³⁵⁶ En el mundo latino el cristianismo se estaba implantando muy lentamente; y precisamente de la lentitud de ese proceso dependió la gran transformación de la cultura que llevó a cabo y la versatilidad de la nueva doctrina al momento de corregir algunos recelos. Para más detalles sobre este punto, ver O'Donnell, J., *La Ruina del Imperio Romano*, Barcelona, ediciones B, 2010, pp. 234ss

³⁵⁷ ... *revelante Testamento Novo quod in vetere velatum fuit...* (*De Civitate Dei, V, XVIII, 3*)

³⁵⁸ *Hanc ergo promissionem pater pius fideliter tenens, quia per hunc oportebat impleri, quem Deus iubebat occidi, non haesitavit quod sibi reddi poterat immolatus, qui dari potuit non speratus. Sic intellectum est et in Epistula ad Hebraeos, et sic expositum. Fide, inquit, praecessit Abraham Isaac temptatus et unicum obtulit, qui promissiones suscepit, ad quem dictum est: In Isaac vocabitur tibi semen, cogitans quia et ex mortuis suscitare potest Deus. Proinde addidit: Pro hoc etiam eum et in similitudinem adduxit; cuius similitudinem, nisi illius unde dicit Apostolus: Qui proprio filio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum? Propterea et Isaac, sicut Dominus crucem suam, ita sibi ligna ad victimae locum, quibus fuerat et imponendus, ipse portavit. Postremo quia Isaac occidi non oportebat, posteaquam est pater ferire prohibitus, quis erat ille aries, quo immolato impletum est significativo sanguine sacrificium? Nempe quando eum vidit Abraham, cornibus in frutice tenebatur. Quis ergo illo figurabatur, nisi Iesus, antequam immolaretur, spinis Iudaicis coronatus?* (*De Civitate Dei, XVI, 32, 1*)

³⁵⁹ ...*per Scripturas suas testimonio nobis sunt prophetias nos non finxisse de Christo; quas plurimi eorum considerantes et ante passionem et maxime post eius resurrectionem crediderunt in eum, de quibus*

argumento en cuestión no hay mayores novedades, si las hay desde el punto de vista formal. En efecto, Agustín agrega una advertencia que otorga mayor firmeza al supersesionismo: las partes del texto del Antiguo Testamento en las que se hallan las señales inequívocas de que allí está contenido el Nuevo, fueron adulteradas por las interpretaciones de los judíos, quienes por envidia de que su legado pasara a los cristianos, osaron cambiar algunas cosas en sus códices.³⁶⁰ ¿Por qué esta suerte de hipótesis *ad hoc* podría dar mayor firmeza al supersesionismo? En nuestra opinión, porque Agustín responde con esta hipótesis a una objeción un tanto obvia: si el argumento supersesionista es verdadero ¿por qué no advirtieron los judíos que el Cristianismo continuaba su tradición? O mejor ¿por qué no se convirtieron todos los judíos al Cristianismo? Con su hipótesis *ad hoc*, Agustín podría afirmar, si se le preguntara, algo así como que los judíos —y entiéndase las sectas más ortodoxas— sabían que el Cristianismo estaba anunciado en el Antiguo Testamento y lo superaba, pero al mismo tiempo cayeron en la cuenta de que si esta verdad llegaba a la luz el Judaísmo llegaría a su fin, por eso ocultaron el verdadero significado de sus textos sagrados.

3. De Agustín hasta Abelardo.

Aunque hay muchos autores a los que podríamos considerar sino como apologistas al menos como impregnados de cierto espíritu apologético entre el siglo de Agustín y el de Abelardo, no se registran novedades dignas de mención hasta el s. XI. Tal vez merezca un par de líneas Isidoro de Sevilla y su tratado *De fide catholica contra iudaeos*, un texto dedicado, no al rey de España como cabría esperar sino a su hermana Florentina. Los eruditos no se han puesto de acuerdo respecto de cuál es el objetivo de la obra, pero una lectura de conjunto de varios comentaristas revela dos posibilidades: el

praedictum est: Si fuerit numerus filiorum Israel sicut harena maris, reliquiae salvae fient. Ceteri vero excaecati sunt, de quibus praedictum est: Fiat mensa eorum coram ipsis in laqueum et in retributionem et in scandalum. Obscurentur oculi eorum, ne videant; et dorsum illorum semper incurva. Proinde cum Scripturis nostris non credunt, complentur in eis suae, quas caeci legunt. Nisi forte quis dixerit illas prophetias Christianos finxisse de Christo, quae Sibyllae nomine proferuntur vel aliorum, si quae sunt, quae non pertinent ad populum Iudaeorum. (De Civitate Dei, XVIII, 46)

³⁶⁰ [*aliqui doctores christiani*] *credentes Iudaeorum potius quam istos non habere quod verum est. Non enim admittunt, quod magis hic esse potuerit error interpretum, quam in ea lingua esse falsum, unde in nostram per graecam Scriptura ipsa translata est, sed inquit non esse credibile septuaginta interpretes, qui uno simul tempore unoque sensu interpretati sunt, errare potuisse aut ubi nihil eorum intererat voluisse mentiri; Iudaeos vero, dum nobis invident, quod lex et prophetae ad nos interpretando transierint, mutasse quaedam in codicibus suis, ut nostris minueretur auctoritas. (De Civitate Dei, XV, XI)*

texto habría sido escrito con un propósito misionero, i.e., el de convencer a los judíos de la verdad del Cristianismo, o bien como una suerte de panfleto propagandístico en contra de ellos, pero no desde una perspectiva misional. En cualquiera de los dos casos, lo cierto es que en la obra, Isidoro retoma la tradición apologética anti-judía anterior a Agustín; en pocas palabras, en repetidas ocasiones nos encontramos con el argumento supersesionista —sobre todo en el Libro II— aunque sin novedad alguna ni en su formulación, ni en su utilización. La importancia de este tratado reside en el éxito que alcanzó en los siglos siguientes. Algunas partes del Libro I, p. e., fueron traducidas al alto alemán ya en el s. VIII y el cronista Alan de Farfa parafraseó algunos capítulos (18-50) en una compilación de sermones escritos para divulgación de la fe cristiana. También otros autores menos estudiados, como los visigodos, Ildefonso y Julián de Toledo, y el judío converso Pablo Álvaro de Córdoba lo utilizaron; hasta fue incluido en el célebre *Liber floribus*, de principios del s. XII. Lo que nos interesa es señalar que a través del texto de Isidoro, los autores de los siglos VIII-XII, y algunos posteriores, como Ramon de Penyafort y Ramon Martí, tuvieron conocimiento de lo más clásico de la apologética anti-judaica, i.e., del argumento supersesionista.³⁶¹

En paralelo a la divulgación de la obra de Isidoro, hacia fines del s. XI surgió y proliferó otra vertiente de literatura apologética anti-judía. Se trató de un fenómeno impulsado por cristianos conversos que, al igual que en la apologética antigua, escribían y argumentaban para justificar su propia conversión. El primero de ellos fue Moshé Sefaradí (1064-1140?), un converso bautizado hacia 1106 con el nombre de Pedro Alfonso. Pedro es autor de una obra apologética, *Dialogus Petri, cognomento Alphonso, ex Iudaeo Christiani et Maissi iudaici* y de otra, de carácter doctrinal pero que repite algunos de los elementos apologéticos de la anterior, *Disciplina clericalis*.³⁶² El *Dialogus*, traducido rápidamente al español bajo el extravagante título de *Diálogos en los cuales se refutan las opiniones impías de los judíos con evidentísimos argumentos de filosofía, tanto natural como divina, y se explican los más difíciles textos de los Profetas*, ataca a los judíos y, de paso, también a los musulmanes, acusándolos de mala fe. La novedad de su obra radica en que es el primer autor cristiano con un conocimiento de primera mano de la literatura rabínica; por esto último, pues, se

³⁶¹ Cf. Drews, W., *The unknown neighbour: the jew in the thought of Isidore of Seville*, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 1-7, 33-46, *et passim*.

³⁶² La importancia para la tradición que aquí reseñamos de los textos de Pedro Alfonso, no necesita ulteriores justificaciones. Basta decir que ambos fueron editados por Migne (Cf. PL 157, 535-671).

diferencia de otros autores de los siglos XI-XII, como Abelardo, Pedro el Venerable (1092?-1156), uno de los primeros autores en enfrentarse al Islam en el terreno filosófico,³⁶³ o Pedro de Blois (1130-1204/1212). Además, por estar basado en su experiencia personal, el texto se aleja del tono agresivo de otros apologistas para adoptar una perspectiva didáctica y de tenor más bien conciliador. Empero su obra más difundida es *Disciplina clericalis*, la cual ofició de introducción de la literatura oriental, no solo árabe y hebrea sino también persa e hindú, en la cultura cristiana.³⁶⁴ Se trata de un texto dividido en treinta y tres capítulos que hacen las veces de *exempla* o apólogos en los que se despliegan algunos principios del Cristianismo así como cuestiones de ética cristiana aplicada, todo ello en orden a reconocer el Dios cristiano a lo largo de toda la Creación.³⁶⁵

4. Pedro Abelardo.

Nuestro recorrido por la literatura apologética anterior al s. XIII se cierra con el *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum* de Pedro Abelardo, otro autor que no necesita presentación.

El *Dialogus*, escrito entre 1140 y 1142,³⁶⁶ que presenta no pocas novedades respecto de la apologética anterior, se inicia con la referencia a un sueño. En este, el autor se figura abordado por tres hombres, un filósofo, un judío y un cristiano, a los que identifica como monoteístas pero provenientes de senderos diferentes y que se encuentran en la búsqueda de un juez imparcial que sopesa sus respectivas leyes, i.e., la natural, el Antiguo y el Nuevo Testamento.³⁶⁷ En el comienzo del *Dialogus* el filósofo es

³⁶³ Cf. Kritzek, J., *Peter the venerable and Islam*, New Jersey, Princeton, 1964, pp. 23ss.

³⁶⁴ Grandes intelectuales de los siglos siguientes, entre ellos Boccaccio, Dante Alighieri, Lope de Vega y Miguel de Cervantes habrían tenido el *Disciplina clericalis* en su biblioteca.

³⁶⁵ *Deus igitur in hoc opusculo mihi sit in auxilium, qui me librum hunc componere et in latinum transferre compulit. Cum enim apud me saepius retractando humanae causas creationis omnimodo scire laborarem, humanum quidem ingenium inveni ex praecepto conditoris ad hoc esse deputatum, ut quamdiu est in saeculo in sanctae studeat exercitatione philosophiae, qua de creator suo meliorem et maiorem habeat notitiam, et moderata vivere studeat continentia et ab imminentibus sciat sibi praecavere adversitatibus eoque tramite gradiatur in saeculo, qui eum ducat ad regna caelorum. (Disciplina clericalis, prologus)*

³⁶⁶ Cf. Fummagalli Beonio Brocheiri, M., *Introduzione a Abelardo*, Bari, Laterza, 1974, p. 83.

³⁶⁷ *Aspiciebam in visu noctis et ecce: viri tres diverso tramite venientes coram me astiterunt, quos ego statim iuxta visionis modum, cuius sint professionis vel cur ad me venerint, interrogo. "Homines", inquit, "sumus diversis fidei sectis innitentes. Unius quippe Dei cultores esse nos omnes pariter profitemur diversa tamen fide et vita ipsi famulantes. Unus quippe nostrum gentilis ex his, quos philosophos appellant, naturali lege contentus est. Alii vero duo Scripturas habent, quorum alter Iudaeus,*

presentado como un pagano aunque varios autores han supuesto que se trata de un musulmán;³⁶⁸ en el mejor de los casos, esta referencia, si es que existe, es abandonada en el resto del diálogo. Sea de ello lo que fuere, es el filósofo el que establece los términos de la discusión³⁶⁹ y esto marca a fuego el carácter de todo el texto: el Palatino, adelantándose un siglo y medio al planteo de Llull, se propone pues, investigar racionalmente cada una de las posiciones. Así las cosas, el *Dialogus* se apoya sobre tres elementos compartidos por los interlocutores, a saber, el monoteísmo, la búsqueda de Dios entendido como bien supremo y la intención declarada de basar sus argumentaciones en la razón antes que en la opinión.

Por una parte, el *Dialogus* puede ser dividido en tres secciones generales: la confrontación del filósofo con el judío, el establecimiento de las concordancias entre la filosofía y el Cristianismo, y el diálogo propiamente dicho entre el filósofo y el cristiano. Por otra, el *Dialogus* no presenta una estructura delimitada y rígida; esto nos obliga a advertir que la división tripartita que hemos propuesto más arriba no se cumple a rajatabla. Antes bien, hay algunas oscilaciones e idas y venidas permitidas por la dinámica de la argumentación. Por lo demás, la obra no está terminada y, quizás, tampoco revisada con gran detalle.

En la primera parte pues, tiene lugar la confrontación del filósofo con el judío. A lo largo de esta sección, el filósofo plantea tres cuestiones a las que su interlocutor no puede responder de manera satisfactoria. Así, después de distinguir entre dos tipos de normatividad, i.e., una dada por la ley natural, es decir, la que defiende el filósofo, y otra, por la religión, afirma que ésta última encuentra su punto más alto en la ciega

alter dicitur Christianus. Diu autem de diversis fidei nostrae sectis invicem conferentes atque contententes tuo tandem iudicio cessimus."

Ego super haec itaque vehementer admirans, quis in haec ipsos induxerit vel congregaverit, quaero, et maxime, cur in haec me iudicem elegerint. (Dialogus, p. 57)

³⁶⁸ No hemos encontrado ninguna identificación del filósofo con un musulmán en los comentarios de Gilson, Luscombe, Fummagalli ni en el colectivo *The Cambridge companion to Abelard*. (Cf. Gilson, E., *Historia de la Filosofía Medieval*, Madrid, gredos, 2000, esp. pp. 286-287; Luscombe, D., *The school of Peter Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, *passim*; Fummagalli Beonio Brocheiri, M., *Introduzione a Abelardo*, Bari, Laterza, 1974, *passim*; Bower, J.E.- Guilfooy, K. (eds.), *The Cambridge companion to Abelard*. Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2004, *passim*).

³⁶⁹ *Philosophus: "Meum est", inquit, "primum ceteros interrogare, qui et naturali lege, quae prima est, contentus sum. Ad hoc vos ipse congregavi, ut de superadditis inquirerem scriptis. Prima, inquam, non solum tempore, verum etiam natura. Omne quippe simplicius naturaliter prius est multipliciori. Lex vero naturalis, id est scientia morum, quam ethicam dicimus, in solis consistit documentis moralibus. Vestrarum autem legum doctrina his quaedam exteriorum signorum addidit praecepta, quae nobis omnino videntur superflua, de quibus etiam suo loco nobis est conferendum."* (*Dialogus*, p. 63)

adhesión de los judíos al Antiguo Testamento.³⁷⁰ Advierte, luego, que dentro de la ley religiosa, hay algunas observancias que se corresponden con el uso de la razón y otras adquiridas culturalmente³⁷¹ y que estas últimas llevan a la intolerancia y a la reducción de la ley a fórmulas vacías.³⁷² Esta, asume el filósofo, es la posición de los judíos y del judío, quien no puede rebatir los embates del filósofo. Se establece, pues, desde el comienzo la contraposición entre filosofía y Judaísmo al tiempo que se pinta a los judíos como fervientes defensores del sentido literal de las Escrituras y esto, según parece, es razón suficiente para no volver a concederles la palabra, puesto que en el *Dialogus* el judío prácticamente no vuelve a hablar.³⁷³ No obstante, Abelardo volverá a referirse, aunque de manera despectiva, a la práctica exegética predilecta de los judíos, a la cual llama “*iudaizare*”.³⁷⁴

En la segunda parte, la cual da inicio al diálogo entre el filósofo y el cristiano, Abelardo se encarga de dejar bien en claro que entre ellos hay una gran proximidad doctrinal. Asume, primero, que la ley de los cristianos es más perfecta que la de los judíos y que es más cercana a la natural que aquella.³⁷⁵ En virtud de lo dicho, todas las

³⁷⁰ ...et consuetudinem in naturam vertentes, quidquid didicerunt pueri, obnixe tenent adulti, et antequam ea, quae dicuntur, capere valeant, credere se affirmant, ut enim et poeta meminit: Quo semel est imbuta recens, servabit odorem resta diu.

Quales quidem philosophorum quidam arguit dicens: "Neve, si quid in puerilibus disciplinis acceperint, id sacrosanctum iudicent, quoniam quidem res teneris auribus accommodatas saepe philosophiae senior tractatus eliminat." (*Dialogus*, p. 65)

³⁷¹ *Ibidem*.

³⁷² Ecce in remuneratione implendae legis sicut hominibus, ira et fructui iumentorum tuorum, gregi armentorum tuorum, et caulis ovium benedictio promittitur, et nulla spiritualis benedictionis animae fit mentio, nec quidquam, quod ad salutem animae vel damnationem attinet, oboedientibus vel transgredientibus promittitur, sed sola commoda vel incommoda terrena memorantur his, quae maxima sunt, omnino praetermissis. (*Dialogus*, p. 93)

Quod si haec vel ante legem vel etiam nunc aliquibus ad salutem sufficiant, quid necesse fuit iugum legis addere et multiplicatis praeceptis transgressionem augere. (*Dialogus*, p. 97)

³⁷³ Todos los polemistas cristianos que se encararon con los judíos, se centraron en dos críticas fundamentales: la obstinación del pueblo de Israel y su apego a la literalidad de las Escrituras. En esto Abelardo no se muestra original. (Cf. Dahan, G., *Les intellectuels chrétiens et les juifs aun Moyen Âge*, Paris, 1990, pp. 34ss)

³⁷⁴ Christianus: Si prophetizare [philosophe] magis quam iudaizare in littera nosset, et, quae de Deo sub specie corporali dicuntur, non corporaliter ad litteram, sed mystice per allegoriam intelligi scires, non ita, ut vulgus, quae dicuntur, acciperes. (*Dialogus*, p. 275)

³⁷⁵ Philosophus: Te nunc, Christiane, alloquor, ut tu inquisitioni meae secundum propositi nostri conditionem respondeas. Cuius quidem lex tanto debet esse perfectior et remuneratione potior eiusque doctrina rationabilior, quanto ipsa est posterior. Frustra quippe populo priores leges scriberentur, si quid ad doctrinae perfectionem eis non adderetur. (*Dialogus*, p. 147)

Christianus: Nemo certe nostrum, qui discretus sit, rationibus fidem vestigari ac discuti vetat, nec rationabiliter his, quae dubia fuerint, acquiescitur, nisi cur acquiescendum ratione praemissa. Quae videlicet, cum rei dubiae fidem efficit, prorecto id, quod a vobis argumentum dicitur, ipsa fit. In omni

auctoritates del Cristianismo son traídas a colación para señalar que encierran el mismo punto de vista que el de los filósofos griegos.³⁷⁶ A partir de aquí se establece una base común a la doctrina de ambos: la ley natural, de acuerdo con el filósofo deriva del *lógos* divino (o *verbum Dei*), y éste es identificado como sabiduría de Dios (*suprema sapientia*) por el cristiano.³⁷⁷

En la tercera parte, se desarrolla una extensa argumentación con idas y venidas la cual sigue dos ejes paralelos: la doble tematización de Dios, entendido como sumo bien en sí mismo y como sumo bien para el hombre. El texto abelardiano se reduce —y no es poco— a responder la pregunta por cuál es el supremo bien del hombre y a qué norma o normas sean naturales o religiosas debe sujetarse para poder alcanzarlo. En esta sección se deja ver por sobre todo la posición de Abelardo, quien pretende sentar las bases para una filosofía *naturaliter christiana*, i.e., de un pensamiento que se apoye en la sabiduría divina e intente descifrarlo con la razón humana; se trata, como es evidente, de una perspectiva menos excluyente que la del judío e incluso, que la del personaje del cristiano.

La propuesta de Abelardo resulta innovadora para su tiempo, toda vez que los polemistas cristianos asumían que el Judaísmo y el Islam representaba una amenaza para la unidad del Cristianismo; una unidad, huelga decirlo, que desde Nicea hasta hoy pugnarán por pasar de proyecto a realidad. La actitud de Abelardo ante los judíos es, con la única excepción de Gilbert de Westminster,³⁷⁸ de una comprensión inusual para la

quippe disciplina tam de scripto quam de sententia se ingerit controversia, et in quolibet disputationis conflictu firmior rationis veritas reddita quam auctoritas ostensa. (Dialogus, p. 171)

³⁷⁶ *Quasi ergo haec signa quaerere stultitia sit, e contrario per adiunctum praedictus meminit Apostolus, cum adiecit, et Graeci sapientiam quaerunt, hoc est rationes a praedicatoribus exigunt, quae sunt certa sapientiae instrumenta. Unde maxime vestra, id est Christiana, praedicatio commendatur. Quod eos ad fidem convertere potuit, qui rationibus plurimum nitebantur et abundabant, omnium videlicet liberalium artium studiis imbuti, rationibus armati. Quorum quidem ipsi non solum inquisitores, verum etiam inventores exstiterunt et ex eorum fontibus in universum mundum rivuli manaverunt. Ex quo praecipue et nunc de vestra confidimus disciplina, ut, quo iam amplius solidata convaluit, in conflictu rationum plurimum possit. (Dialogus, pp. 157-159)*

³⁷⁷ *Philosophus: Atque utinam, ut dicis, sic convincere possis, ut ab ipsa, ut dicitis, suprema sapientia, quam Graece logon, Latine Verbum Dei vocatis, vos vere logicos et verborum rationibus exhibeatis esse armatos! (Dialogus, p. 161)*

³⁷⁸ Gilbert Crispin (1045-1117), abad de Westminster hacia 1085, escribió una *Disputatio Iudai et Christiani* y una *Disputatio Christiani cum gentili de fide Christi*. En ambas obras, Gilbert da cuenta de una actitud similar a la de Abelardo. (Cf. Crispin, G., *Disputatio Iudai et Christiani-Disputatio Christiani cum gentili de fide Christi. Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden*, Übersetzt von Karl Werner Wilhelm und Gerhard Wilhelmi, Freiburg, Herder, 2005, pp. 17ss)

época, ésta se hace patente en la conmovedora descripción del pueblo judío y en la cual deberíamos palpar la empatía del hombre que había dado a luz la *Historia calamitatum*.

Por otra parte, en lo que hace a la figura del filósofo como posible musulmán, se ha de tener en cuenta que cuando el Palatino escribe el *Dialogus*, en el mundo árabe ya se había dado inicio a un movimiento de diálogo entre fe y razón y, con al-Kindī y al-Fārābī³⁷⁹ había surgido una corriente de pensamiento, la de los *falāsifa*, que afirmaba la autonomía de la razón con respecto a la fe; el representante más destacado de esta corriente en el s. XII fue Ibn Tufayl, uno de los maestros de Averroes. Así, este aspecto de la corriente de los *falāsifa* da pie para afirmar que la figura del musulmán, aunque solo en tanto que filósofo, podría haber sido incluida en el *Dialogus*. Con todo, en las palabras del filósofo no hay ninguna referencia al mundo musulmán.³⁸⁰ Por lo demás, para encontrarnos nuevamente con una actitud ante el otro, sea judío o musulmán, como la de Abelardo, debemos esperar hasta el *Llibre del gentil e les tres savis* (1274) de Ramon Llull.

D. Addenda.

Antes de abandonar este extenso apartado no podemos dejar de mencionar que ni los musulmanes ni los judíos permanecieron ociosos en cuestiones apologeticas. Encontramos una acalorada defensa del Judaísmo en el ya mencionado *Contra Apión* de Flavio Josefo³⁸¹ y, más tarde, en el *Cuzarí* de Yehudáh ha-Leví (s. XII),³⁸² en el anónimo

³⁷⁹ Como es sabido, el primer filósofo reconocido como tal en el Islām es al-Kindī, llamado, precisamente por eso “*ḥaylasūf al-‘arab*”, es decir, “el filósofo de los árabes”. Pero si bien al-Kindī mostró un amplio conocimiento de toda la cultura filosófica antigua, incluyendo la astronomía, la matemática, etc. y prefiguró el movimiento de los *falāsifa*, fue con al-Fārābī que este movimiento adquirió toda la fuerza que le fue posible alcanzar. Por otra parte, hay que decir que el título de “*ḥaylasūf al-‘arab*” concedido a al-Kindī, no solo le correspondería por ser un filósofo y escribir en árabe, sino también por su origen. De hecho, pocos son los llamados “filósofos árabes” cuyo origen sea precisamente árabe, la mayoría de ellos es de origen turco, persa, etc. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que las obras de al-Kindī y al-Fārābī contribuyeron a dar una identidad propia al entonces todavía indefinido movimiento de los *falāsifa*, una identidad tal que lo distanciaría definitivamente de otras corrientes intelectuales islámicas, como el *kalām* o los *mu‘tazila* o incluso de la espiritualidad *ṣūfī*. (Cf. Adamson, P., *Al-Kindī*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp.12-20. Cf. También “Al-Fārābī and the philosophical curriculum” en Adamson, P.-Taylor, R. C., (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2005, pp. 52ss)

³⁸⁰ Cf. Tamayo, J. J., *Islam: cultura, religión y política*, Madrid, Trotta, 2009, p. 289.

³⁸¹ Cf. M. Edwards, M. Goodman, S. Price y C. Rowlands, eds., *Apologetics in the Roman Empire.*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1999, pp. 45-58.

³⁸² Cf. Lobel, D., *Between Mysticism and Philosophy: Sufi Language of Religious Experience in Judah Ha-Levi's Kuzari*, New York, State University of New York Press, 2000, p. 68.

Séfer Nitzahon o *Libro de la Confrontación* (1220/1229) y en el pensamiento del cabalista Abraham Abulafia, a quien ya hemos aludido y quien inspirado incluso por sus desvelos mesiánicos llegó hasta el Vaticano hacia 1280 para predicarle al papa la verdad de la antigua ley en nombre de todos los judíos.³⁸³ Los musulmanes, por su parte, también polemizaron con las otras religiones del Libro, empero tal vez el concepto de *yihad*, que se contrapone, p.e., al Gran Mandamiento de los cristianos, haya impedido que fueran tan prolíficos como los judíos y los cristianos en apologías y en apologistas. Aun así, el *imam* al-Ghazālī (s. XI) nos ha dejado una brillante defensa del Islam que incluso parece haber sido la fuente de la célebre apuesta pascaliana,³⁸⁴ y en la enciclopedia de la Ikhwan al-safa (s. IX) se encuentran elementos suficientes para establecer una asimilación o, mejor, una subsunción del Cristianismo y del Judaísmo en el Islam.³⁸⁵

Por lo demás, y centrándonos en los autores cristianos estudiados hasta aquí, hay dos cuestiones que se deben tener en cuenta: 1) el gran ausente es Aristóteles, solo dos apologistas lo mencionan, Taciano³⁸⁶ y Atenágoras;³⁸⁷ 2) los musulmanes no son el objetivo principal de la literatura apologética anterior al s. XIII, salvo por el caso excepcional de Pedro el Venerable. Según parece, el único medio que los cristianos consideraron hasta entonces como útil para la conversión o, incluso, la eliminación de los seguidores de Mahoma, era la guerra, esto es, la cruzada. El redescubrimiento de los textos de Estagirita, por una parte, y el fracaso de todas las empresas armadas contra los musulmanes, por otra, darán pie a una nueva forma de contacto entre el mundo árabe y el europeo y, como consecuencia, también entre cristianos y judíos. Este nuevo contexto, que ya hemos descrito con cierto detalle,³⁸⁸ será el trasfondo sobre el que se moverán Llull y Pico. Con todo, si en el s. XIII comienzan a soplar vientos nuevos, la nueva apologética no descartará el más clásico de los argumentos de aquella que ahora podemos llamar “antigua”, i.e., el argumento supersesionista. Metamorfoseada y

³⁸³ Sagerman, R., *The serpent kills or the serpent gives life. The kabbalist Abraham Abulafia's response to Christianity*, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 2 y 25-105.

³⁸⁴ Cf. Asín Palacios, M., *Huellas del Islam*, Madrid, Espasa-Calpe, 1941, cap. III.

³⁸⁵ Cf. Nasr, S. H., *An introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1964, p. 31.

³⁸⁶ Cf. *Discurso contra los griegos*, 2, 2 y 25, 2.

³⁸⁷ Cf. *Legación a favor de los cristianos*, 6, 2.

³⁸⁸ Cf. Secciones I.1 y I.2 de este trabajo.

readaptada, según veremos, la estrategia a la anterioridad de la religión cristiana, enlazada ahora con teorías cabalísticas, se mantendrá al menos hasta fines del s. XV.

III

HACIA UNA VIDA DE RAMON LLULL.

De las cerca de trescientas obras que escribió Ramon Llull, el texto conocido como *Vita Beati Raimundi Lulli* o *Vita Coetanea* (o en su versión catalana, *Vida Coetania*) es el único explícitamente autobiográfico. En este —que de acuerdo con la tradición, habría sido dictado por Llull a los monjes cartujanos de Vauvert— se relata la vida del *doctor illuminatus* desde antes de su conversión, aunque no exhaustivamente. Así pues, que el texto comporte un carácter “selectivo” implica, según creemos, al menos, tres cosas: (1) que la selección de hechos que allí se inscriben apunta a volverlo coincidente —no necesariamente en términos de estilo pero sí de contenido— con el conjunto de la *opus lulliana*, su sentido y ubicación, al mismo tiempo que con los datos de común conocimiento sobre la vida de Llull; (2) —y ahora sí en estrecha relación con la cuestión del estilo—, que está destinado a un tipo especial de lector; y (3) que la obra lleva en sí un plan de acción, que puede ser leído durante el análisis de los elementos

mencionados, pero también y paralelamente, tanto siguiendo el rastro de las omisiones como profundizando en la raíz de los eventos focalizados. Todo esto es algo que debe ser demostrado.

1. Al ubicar la obra en el voluminoso follaje de la producción luliana conviene señalar que el año de composición de la *Vita* fue un año pleno de logros, que cuenta, entre los más destacables, con la obtención del reconocimiento expreso de las doctrinas lulianas por parte de la Universidad de París.³⁸⁹

La *Vita* es una de las obras escritas en torno del Concilio de Vienne de 1311 convocado por el papa Clemente V. Para esta fecha, Ramon ya había vivido setenta y nueve años de un total de ochenta y tres, cargaba con más de cien textos salidos de su pluma pero con la garantía de la divinidad y había recorrido gran parte del mundo conocido (desde distintas ciudades de Europa, algunas de Asia menor cercanas a Medio Oriente y el norte de África) buscando convencer a los sarracenos, judíos y gentiles acerca de la verdad de la fe cristiana e intentando corregir a los cristianos de diferentes confesiones acerca de la ortodoxia del credo católico. En cumplimiento de lo que creía su misión, había trabado contacto —cuando no personalmente, por vía epistolar— con los personajes más importantes del tablero político-religioso que le era contemporáneo: con los reyes Jaume I de Aragón (llamado el “*Conqueridor*”), su hijo Jaume II (del que había sido preceptor durante su juventud), Sancho de Mallorca y Federico de Sicilia (hijos del segundo Jaume), así como con el rey de Francia Felipe IV *le bel* (tío de Jaume II), con los papas Nicolás IV, Celestino V, Clemente V, con diversas autoridades cristianas,³⁹⁰ musulmanas³⁹¹ y judías³⁹² que habitaban en los territorios catalano-aragoneses y en el Magreb y hasta con el mismísimo Jacques de Molley, el célebre y

³⁸⁹ Cf. Domínguez Reboiras, F., “Idea y estructura de la *Vita Raymundi Lulli*” en *EL XXVII-1* (1987), p. 8.

³⁹⁰ Llull mantuvo contacto con Ramon de Penyafort y Ramon Martí. El primero de estos frailes de la Orden de los Predicadores fue el alma de la actividad político-religiosa del *Conqueridor*, él estuvo detrás de los planes de guerra para arrancar nuevas tierras al Islam y orientó su política religiosa hacia las comunidades judías del reino. Por su influjo el rey otorgó su protección a los dominicos para que fundasen escuelas en las ciudades recién conquistadas, impuso la predicación cristiana en las sinagogas, organizó controversias entre teólogos cristianos y judíos y sometió a censura los textos rabínicos. Llull lo menciona en la *Vita* (Cf. *Vita Coetanea*, 9), como quien le aconsejó seguir su formación en la isla de Mallorca antes que en París, como tenía pensado. Sobre Llull y Martí ver Colomer, E., “*Ramon Llull y Ramon Martí*” en *EL XXVIII* (1988), pp. 1-37.

³⁹¹ Entre otros, el cadí de Bugía, a quien Ramon llama “*episcopus*”. (Cf. *Vita Coetanea*, 36-37)

³⁹² Llull envió una de sus obras a dos rabinos de Barcelona, Rabí Shlomo ben Abraham Aduf y Rabí Aarón ha-Leví, ambos discípulos del célebre Nahmánides, quien, por su parte, había sido director de la academia cabalista de Girona durante la primera mitad del s. XIII.

último gran maestro de la Orden de los Caballeros Templarios, entre otros. Para decirlo con pocas palabras: Ramon se había convertido en un hombre que debía enfrentarse a su leyenda y que al hacerlo pretendía salir ileso.

Por todo esto, si es posible resumir brevemente el sentido de la *opus lulliana*, estamos obligados a afirmar que su nota más sobresaliente es el afán misionero insito esencialmente en cada texto, el cual acompaña el ritmo de la vida del Llull cristiano, desde el comienzo hasta el final. Asimismo, este esfuerzo de Ramon por la conversión de los infieles gira y se nutre al calor de su *Ars magna*, una herramienta lógico-ontológica y metafísica que le permitía convencer racionalmente al interlocutor no cristiano acerca de la verdad del Cristianismo y sobre cuya base pretendía escribir el mejor libro del mundo contra los errores de los infieles. Se trata de una *Ars infusa*, revelada y, por eso mismo, infalible. Bajo la égida del Arte, el trayecto vital de Llull conforma un híbrido en el que obra y vida se confunden al punto en que no solo no es posible concebir su vida —e incluso la Vida— sin el Arte, sino que, como veremos, éste será antepuesto a ella e incluso a la eterna bienaventuranza.

El contenido y la estructura de *Vita Coetanea* nos dan evidencia de este proceder. Entre los manuscritos que se conservan no hay ninguno que se corresponda con la versión repetida en todas las ediciones desde fines de la Edad Media hasta nuestros días, de un texto dividido en cuarenta y cinco párrafos. De acuerdo con la tradición manuscrita, la obra comprendería una división general de once partes. La primera trataría los temas de la conversión y los famosos tres propósitos lulianos: el martirio, la fundación de monasterios para *studia linguarum* y la redacción del libro mencionado, los cuales configuran un esquema general que seguirá todo el trabajo. La segunda, da cuenta de la formación intelectual de Ramon. La tercera, hace hincapié en el hecho de que sus súplicas no son escuchadas. La cuarta parte, relata seis años de viaje en los que trató insistentemente de enseñar y hacer que el Arte fuese enseñado públicamente. La quinta menciona todo lo referido a la famosa “crisis de Génova”, es decir, un conflicto entre sus diversos objetivos: misionar o formar misioneros, la necesidad de apoyo del poder eclesiástico, y la dramática decisión de perderse él antes de que se perdiera su Arte. La sexta, tiene por punto central el discurso sobre el Arte, que resulta ser aquí una suerte de resumen y amalgama de los tres propósitos. La séptima, es un preludeo del futuro martirio: la cárcel, los golpes, pedradas, y la cercanía de la muerte, todo esto entraña una metáfora de la pasión del cristo. La octava, comprende un paralelo con la cuarta parte. Nuevamente aparecen los viajes, aunque esta

vez se tratará de Chipre, y el objetivo será evangelizar a los tártaros. La novena, muestra la eficacia del Arte para convertir a los moros, y —nuevamente— la disposición de Ramon al martirio. La décima, nos trae a Llull viajando por Bugía e intentando convencer a los cristianos de sus obligaciones misionales y dando inicio —luego de viajar por Paris y Génova— a la etapa de su producción llamada “anti-averroísta”. Por último, la undécima parte, nos presenta a Ramon dirigiéndose al Concilio de Vienne para pedir tres cosas: la erección de monasterios para la enseñanza de los idiomas de los infieles, la formación de una orden militar a partir de la conjunción de todas las otras y que la Corte Romana de impulso a la campaña anti-averroísta.³⁹³

Si se considera el tema principal de cada párrafo, se observa el siguiente orden:

1. Conversión y los tres propósitos.
2. Misión.
3. Arte.
4. Misión.
5. Martirio.
6. Arte.
7. Martirio.
8. Misión.
9. Arte.
10. Misión.
11. Concilio y tres propósitos.

De acuerdo con este esquema, el centro de la narración es el Arte y el resto de la estructura es espejada. En efecto, 1 y 11, 2 y 10, 3 y 9, 4 y 8, y 5 y 7 remiten al mismo tema, mientras que 6 (que simboliza el Arte) ocupa un lugar central en el texto. En suma, bajo la escritura de la *Vita* se descubre otra mezcla de geometría y literatura a la que Llull nos tiene acostumbrados.

³⁹³ La división sigue los párrafos 2-9, 10-13, 14-17, 18-20, 21-24, 25-27, 28-30, 31-34, 36-39, 40-43 y 44-45 respectivamente. Respecto de la disposición interna del texto, los códices latinos ofrecen una rigurosa unidad, en cuanto a los párrafos contenidos en cada una de las once partes (La primera comprende 16 párrafos. La segunda, 10. La tercera, 10. La cuarta, 10. La quinta, 16. La sexta 11. La séptima, 10. La octava, 10. La novena, 16. La décima, 10. La undécima, 10).

La división que comprende el texto en todas las versiones modernas es, en opinión de Domínguez Reboiras, totalmente arbitraria. (Cf. Domínguez Reboiras, F., “Idea y estructura de la *Vita Raymundi Lulli*”..., p. 15).

2. En lo que respecta al estilo, no se reconoce en la obra el *modus scribendi* luliano. Está escrita en un latín elegante, con unas figuras retóricas y un ritmo prosaico propios de un escriba profesional.³⁹⁴ Se trata, sin dudas, de un hombre letrado y escrupuloso, respetuoso de las reglas rítmicas que estaban en vilo en la baja Edad Media y que durante la redacción se empeñó en llevar a su máxima expresión las formas retóricas medievales tal como aparecen en las “*Summae dictandi*” y “*Artes dictaminum*”. Se exhibe por toda la obra un estilo plebeyo y vulgar buscado deliberadamente por su redactor³⁹⁵ el cual esconde el carácter personalísimo de la prosa luliana, repleta de términos técnicos y neologismos, y que sigue el compás de un lenguaje que los lectores postmodernos leerán como inventado y ficticio, pero de una ficción que aun desde este punto de vista permanecerá limitada a las formas, sin poder penetrar en el concepto. La universalidad conceptual del lenguaje técnico propiamente luliano, lo convierte en el único apto para llamar a las cosas por su nombre. En la *Vita* este lenguaje es formalmente reducido al mínimo.³⁹⁶

Párrafo aparte merece el tratamiento de la amplitud intertextual de *Vita Coaetanea*; hemos contado al menos nueve citas bíblicas³⁹⁷ y, si bien, este número es muy bajo para un autor del s. XIII, en nuestro filósofo es muy elevado (más aun considerando la brevedad del texto). En efecto, podríamos leer casi todas las obras de Llull y aun así no poder pronunciarlos con certeza acerca de sus posibles antecedentes e incluso, sin saber, a partir de ellas que existe algo como la Biblia.³⁹⁸ El lulista Anthony

³⁹⁴ Esto no significa que Llull no escribiera usualmente en un latín elegante, digno de un profesional, sino más bien, que su prosa latina está transida de gran cantidad de términos técnicos que hacen que su lectura sea un tanto áspera. Escribe en un estilo muelle y más elegante en sus obras catalanas, como en el *Felix* y en *Blanquerna*. Con todo, también hay excepciones, como, p.e., el *Liber de Fine*. (Cf. *Felix, de les meravelles del món, Llibre de d'Evast, d'Aloma i de Blanquerna y Liber de Fine*.)

³⁹⁵ Cf. Ruffini, M. “Il ritmo prosaico nella *Vita Beati Raymundi Lulli*”, en *EL V* (1961), pp. 5-60.

³⁹⁶ En sus argumentaciones, p.e., Llull utiliza la teoría de los correlativos en dos episodios: en el párrafo 26, por una parte, y en los párrafos 37-39 por otra. Pero solo en el primer caso utiliza la intrincada terminología que usualmente acompaña toda exposición de dicha teoría. (...*Actus vero bonitatis dico, bonificativum, bonificabile, bonificare, actus etiam magnitudinis sunt magnificativum, magnificabile, magnificare...* (*Vita Coaetanea*, 26)). Cf. *Vita Coaetanea*, 26, 37-39).

³⁹⁷ Rom 4:18 [§ 24], Gal 6:9 [§ 33], Ps (126:6) 125: 6 [§ 33], Ps (67:12) 68:11 [§ 34], Mc 16:15 [§ 35], Lc 6:48 [§ 40], Ps (44:2) 45:1 [§ 45], Ps (67:12) 68:11 [§ 45], Mt 10:20 [§ 45]. La notación que aparece entre “()” corresponde a la *Vulgata*, la otra, a la edición de Reina-Valera. Los casos de una sola notación indican la coincidencia numérica de ambas ediciones.

³⁹⁸ Entre las pocas obras de Ramon con citas bíblicas se encuentran el *Liber de Fine* a la cabeza, el *Liber natalis pueri parvuli Christi Iesu*, y en tercer lugar *Vita Coaetanea*, aunque debemos recordar que no proviene del puño y la letra de Llull. (Cf. Bonner, A., “Reducere auctoritates ad necessarias rationes” en

Bonner 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, sería la iluminación divina la que justificaría esa ausencia, y en virtud de esta, el *Ars* sería presentado como una autoridad alternativa.³⁹⁹ Sea de ello lo que fuere, podemos arriesgar la hipótesis (la cual, por su parte, después de lo dicho en el párrafo anterior es poco o nada aventurada), de que la obra tiene por principales destinatarios a los simples y no a clérigos ni a intelectuales. Tal vez por esto, Ramon haya pensado, siguiendo el surco del pensamiento y la cultura medieval, que la estructura de la obra que habría de relatar su leyenda, debería ser tal que resultara acabada, perfecta, y que mostrara un esquema de acción prolijo. Pero, al mismo tiempo, esta estructura —que hemos descrito en el punto anterior— debería permanecer oculta bajo el entramado de esa suerte de memoria profunda compartida por sus contemporáneos, transparente en todos los cuadros del relato, pero velada en cuanto trasfondo. En el contenido de todas estas reflexiones, aunque fundamentalmente en referencia a sus destinatarios, podríamos también encontrar la explicación de por qué la obra fue rápidamente traducida al catalán.⁴⁰⁰

3. Hay, por último, algunos relatos o alusiones en la obra que enfatizan algunos aspectos de la vida de Llull, mientras que otros resultan omitidos. Esto provoca un efecto que podríamos designar como el poner de relieve varios elementos dentro de un

Actes de les Jornades Internacionals lul.lianes. “Ramon Llull al S. XXI”, Palma, Edicions UIB, Col.lecció Blaquerna, 5, 2005, p. 48)

³⁹⁹ Cf. Bonner, A., “L’Art lul.liana com autoritat alternativa”, en *SL*, XXXIII-1, (1993), pp. 15-32.

⁴⁰⁰ Entre los influjos de la cultura occitana sobre la obra de Llull, debemos señalar aquí que el siglo XIII se produjo en tierras castellano-aragonesas un acontecimiento de singular importancia en la historia de las lenguas. El latín fue desplazado pasando a primer plano las lenguas romances —controversia que desde antes se había entablado entre el latín culto y el vulgar—. El primero, claro está, era la lengua de los doctos. Pero el auge de las monarquías feudales y el ansia de mostrarse independiente de los grandes poderes universales —el pontífice y el emperador—, llevó a los monarcas a apoyarse en las lenguas propias de su reino, consideradas así como instrumentos al servicio de la incipiente idea nacional. A esto se suma el hecho de que durante la juventud de Ramon se dieron dos factores fundamentales que produjeron la adopción del catalán como *lingua franca* por sobre el castellano. En primer lugar, el carácter mercantil de las provincias catalanas —probablemente por poseer mayores costas que las del reino de Aragón—. En segundo lugar, la cercanía del catalán con el provenzal. Esta cercanía no se limitaba a la morfología: ambas eran consideradas lenguas de poetas cortesanos y trovadores. La razón por la que Ramon escribió gran cantidad de textos en su lengua natal puede buscarse en el hecho de que de esta forma, podrían ser leídos por un número considerablemente mayor de personas que en cualquier otro. Esto también, según creemos, puede extenderse a la versión catalana de la *Vita*. (Cf. 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.)

mismo episodio. Aquí analizaremos tres episodios y mencionaremos otros que responden tanto a una focalización como a una omisión y que deben ser interpretados como insertados en un marco de referencia que excede el texto de la *Vita*.

El primero nos remonta al comienzo de la obra, específicamente al relato de su conversión. Lo que nos interesa de este episodio es que recién con la quinta aparición del cristo crucificado, Ramon decide dedicar su vida a Dios.⁴⁰¹

A esta altura cualquiera puede darse cuenta de que los textos de Llull encierran un gran contenido simbólico que está a la espera de ser develado. Así, p.e., en dos obras escritas en catalán, el *Llibre que és de L'ordre de caballería* (circa 1276) y el *Llibre de d'Evast, d'Aloma i de Blanquerna* (1283), el *doctor illuminatus* enuncia explícitamente su simbolismo. En el prólogo del primero, Ramon escribe que está dividido en siete partes que representan los siete planetas.⁴⁰² En el prólogo del segundo, que está dividido en cinco partes que representan los cinco estigmas que Cristo sufrió en la cruz.⁴⁰³ En ambos casos, este simbolismo apunta a la división de las obras y, a primera vista, esto no entrañaría otra cosa sino un sentido de armonía entre la obra y la realidad, un llamado a considerarlas como parte de la existencia misma (llamado que, por otra parte, está presente en todos los textos Artísticos). Cabe, pues, preguntarse si la quinta aparición de Cristo encierra también el simbolismo de los estigmas u otro similar o, cuanto menos, por qué es necesario que la visión se repita cinco veces.

El segundo episodio —estrechamente ligado al anterior— nos lleva a la relación entre la razón y la misión. En el párrafo quinto de la *Vita*, se nos pinta al filósofo pensando (*intra se cogitando*), tratando de dilucidar cual era el servicio más agradable a

⁴⁰¹ *In crastino vero, surgens et ad vanitates solitas rediens, nichil de visione illa curabat. Immo cito quasi per octo dies postea, in loco que prius, et quasi hora eadem, iterum se aptavit ad scribendum et perficiendum cantilenam suam predictam, cui Dominus iterum in cruce apparuit, sicut ante. Ipse vero tunc territ us plus quam primo, lectum suum intrans, ut alias, obdormivit, sed adhuc in crastino apparitionem negligens sibi factam, suam lasciviam non dimisit. Immo post paululum suam cantilenam nitebatur perficere incoatam, donec sibi tertio et quarto successive diebus interpositis aliquibus Salvator in forma semper, qua primitus, appareret.*

In quarta ergo vel etiam quinta vice (sicut plus creditur) eadem apparitione sibi facta territus nimium lectum suum intravit, secum tota illa nocte cogitando tractans quidnam visionis iste tociens iterare significare deberent. Hinc sibi quandoque dictabat conscientia, quod apparitiones ille nichil aliud pretendebant, nisi, quod ipse mox relicto mundo domino Iesu Christo ex tunc integre deserviret. Illinc vero sua conscientia ream se prius et indignam Christi servitio acclamavit; sicque super hiis nunc secum disputans, nunc attentis Deus orans, laboriosam noctem illam duxit insopnem. Denique, dante Patre luminum, consideravit Christi mansuetudinem, patientiam ac misericordiam, quam habuit et habem circa quoslibet peccatores. Et sic intellexit tandem certissime Deum velle quod Raymundus mundum reliqueret Christoque corde ex tunc integer deserviret. (Vida Coaetanea, OL, 3-4)

⁴⁰² Cf. *Libre que és de L'orde de caballería*, Prol.

⁴⁰³ Cf. *Llibre de d'Evast, d'Aloma i de Blanquerna*, Prol.

Dios hasta que concibe los tres propósitos. Se insiste en que son concebidos por medio del razonamiento, indicando que no basta la mera inspiración ni para su revelación, ni para su consecución, sino que Ramon debe valerse de la ciencia y el conocimiento (que confiesa todavía no poseer) para llevarlos a cabo.⁴⁰⁴ En nuestra opinión, el autor quiere dejar en claro que la verdadera piedad no consiste solo en seguir visiones o voces interiores.⁴⁰⁵ Incluso, podríamos extender esta línea interpretativa hasta el episodio anterior para postular que la multiplicidad de las cristofanías responden al mismo motivo: dar seguridad por medio de la repetición acerca del origen divino de la misión lulliana en contra de la endeble evidencia que constituye una única visión; *maxime* considerando que los tiempos de Llull no estaban exentos de anhelos mesiánicos, proféticos ni apocalípticos.

El último episodio nos transporta ahora al centro de *Vita Coetanea*, en donde Ramon recuerda que los Frailes Menores han aceptado el Arte mucho más complacidos que los Predicadores.⁴⁰⁶ Por consiguiente, esperando que los franciscanos promoviesen dicha Arte de manera más eficaz, se decide a abandonar a los Predicadores para entrar en la Orden de los Menores. Pero, mientras calcula estas cosas, le sobrevienen dos visiones sucesivas y opuestas que lo llevan a la encrucijada: si permanece con los dominicos, se salvará su alma pero el *Ars magna* se perderá, si ingresa en la Orden de San Francisco, se salvará el Arte pero su alma no. Ante el dilema, entonces, de la condenación que le sobrevendría si no permanecía con los dominicos, y el olvido en el que caería el Arte y los libros que había escrito si no permanecía con los franciscanos,

⁴⁰⁴ *Cepit ergo, intra se cogitando, tractare quod esset servitium maxime Deo placens; 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. Sed inter hec ad se reversus intellixit, ad tantum negocium nullam se habere scientiam, utpote qui nec etiam de gramatica aliquid nisi forte nimimum didicisset. Unde mente consternates multum cepit dolere. (Vita Coetanea, OL, 5)*

⁴⁰⁵ Esto mismo podría afirmarse de los hechos relatados en los § 22, § 23 y § 24 (Cf. *Vita Coetanea*, 22, 33 y 24).

⁴⁰⁶ *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. Fecit igitur Raymundus, sub predicta Arte sibi data in monte in civitate illa, librum unum vocans eundem Artem demonstrativam, quam et legit ibidem publice, fecitque super eundem lectura suam, in quam declarat quomodo prima forma et prima materia constituunt chaos elementale, et quomodo ipsa quinque universalialia decem quoque predicamenta ab ipso chaos descendunt, et continentur in eodem secundum catholicam et theologiam veritatem. (Vita Coetanea, OL, 16)*
Sobre el aprecio de los franciscanos por parte de Llull también Cf. *Vita Coetanea*, 9.

elige su propia condenación eterna antes que la pérdida del Arte.⁴⁰⁷ Este relato (quizás el más dramático de la obra y de la vida de Llull) da cuenta del valor que el filósofo mallorquín atribuía a su Arte, centro y vehículo de la misión que Dios le había encomendado. El recurso retórico de la hipérbole aquí utilizado intenta desvanecer cualquier intención de vanagloria: Ramon, como aceptando el desafío de una apuesta pascaliana, arriesga hasta el infinito.

Hay otros datos cuya mención en el texto implica, como hemos dicho, alguna omisión, p.e., el autor no hace referencia a su familia, salvo cuando expresa que vendió sus posesiones conservando unas pocas de ellas para el sustento de su esposa y de sus hijos,⁴⁰⁸ mientras que dedica tres párrafos de una biografía selectiva que contiene sólo cuarenta y cinco a describir la compra de un sarraceno⁴⁰⁹ bajo cuyo magisterio habría

⁴⁰⁷ *Denique adveniente die sancta festi Pentecostes fecit se portari seu duci ad Fratrum Predicatorum ecclesiam dumque fratres audiret hymnum “Veni Creator” cantantes, ingemiscens ait contra se. “Ha! Nonquid non Spiritus iste sanctus me poste salvare?” Sicque debilis ductus seu portatus in dormitorium fratrum super quemdam lectum ibidem se proiecit; dumque sic ibi iacens sursum respiceret, vidit in ipius domus cacumine lucem quandam parvulam, quasi stellam pallidam, audivitque de loco stelle vocem que sibi talia verbi dixit: “In ordine isto posset salvari”. Sicque Raymundus mittens pro fratribus illius domus eorum habitu mox indui petiit. Sed fratres propter prioris absentiam hoc facere distulerunt.*

Reversus, igitur, Raymundus in hospicium suum reduxit ad memoriam quod Fratres Minores Artem, quam sibi dominus dederat in monte, plus peracceptando dilexerant, quam Predicatores prefati. Quamobrem sperans, quod ipsi Fratres Minores efficacius Artem predictam ad honorem Domini Iesu Christi, et utilitatem sue Ecclesie promoverent, cogitavit, quod ipse dimissis Predicatoribus intraret Ordinem Fratrum Minorum. Dumque hoc ipse mente tractaret, apparuit iuxta ipsum quasi pendens in pariete cingulum sive corda una, quali se cingunt ipsi Minores. Dumque super hac visione vix esset ad horulam consolatus, respiciens a longe supra se vidit lucem illam, sive stellam pallidam, quam ipse, sicut predicatur, apud Predicatores iacens in lectulo prius viderat, audivitque illam stellam veluti comminando dicentem sic ei: “Nonquid non dixi tibi, quod tu in Ordine solummodo Predicatorum fratrum posses salvari; vide ergo, quid feceris”. (Vita Coenata, OL, 21-22)

⁴⁰⁸ *Post hec ad sua reversus, cum nimis esset adhuc imbutus vita et laxivia seculari, in predictis tribus conceptis negociis persequendis per tres subsequentes menses, scilicet usque ad sequens festum sancti Francisci, satis fuit tepidus et remissus. Sed in eodem festo, predicante quodam episcopo apud Fratres Minores, ipso Raymundus presente, quomodo scilicet predictus sanctus Franciscus relictis et reiectis omnibus, ut soli Christo firmiter inheret etc., et ipse Raymundus tunc sancti Francisci provocatus exemplo venditis mox possessionibus suis, reservatis tamen inde paucis ad sustentationem sue coniugis ac liberorum suorum, committens se totum Christo, abiit cum intentione nonquam revertendi ad propria ad Sanctam Mariam de Ruppis Amatore, ad Sanctum Iacobum, et ad diversa alia loca sancta, causa Dominum exorandi et sanctos suos pro directione sua in illis tribus que Dominus, ut supra dicitur, immiserat cordi suo. (Vita Coetanea, OL, 9)*

⁴⁰⁹ En la Catalunya de los siglos XI-XIII en particular y por todo el sur de Francia —Occitania— en general, era común el tráfico de esclavos musulmanes, aunque los había también cristianos. (Cf. Paterson, L., *El Mundo de los Trovadores (entre 1100 y 1300)*, Barcelona, Península, 1997, pp. 130-133.) Los comentadores de Llull, hasta hoy no han ahondado en sus investigaciones sobre la procedencia de este esclavo. Es posible conjeturar, según creemos, que el mismo no solo le habría enseñado la lengua árabe, sino que también sería médico, etc. La falta de citas o de referencias a la autoridad en las obras lullianas ha sido atribuida al afán de Ramon por la demostración, por el razonamiento riguroso, y en general, al deseo de liberarse de la *auctoritates*. Sin embargo, es interesante pensar que esta ausencia también pudiera deberse a que sus contemporáneos no verían con buenos ojos las enseñanzas de un sarraceno.

aprendido la lengua árabe, así como a la relación de aquél con su amo y la terrible muerte que le llegó por su propia mano.⁴¹⁰ Estas dos referencias entre muchas otras que podríamos traer a la luz tratan puntos conflictivos de la leyenda de Lull —como son la responsabilidad por la manutención de su familia⁴¹¹ y el muy conveniente suicidio de su maestro de árabe— y plantean algunos interrogantes que no desarrollaremos aquí, pero que nos presentan, tras un velo que apenas nos es lícito traspasar, al protagonista de la *Vita* en su faceta más humana, imperfecta y ¿por qué no? contradictoria.

Es este el punto en donde podemos concluir que en *Vita Coaetanea*, la vida y la obra se moldean la una a la otra logrando un resultado meta-textual obvio desde la perspectiva general del *corpus* luliano, pero que por eso mismo debe ser enunciado: ninguna obra humana es perfecta, ninguna vida imprescindible, lo que da valor a cada existencia, aquello por lo que vale la pena vivir y morir debe ser —como se sugiere una y otra vez— algo que trascienda al hombre en su sentido más pleno. El *Ars magna*, el corazón de la filosofía luliana, es una de estas cosas.

1. Conversión y orientación.

Ramon Lull nació entre los años 1232 y 1236 en la ciudad de Mallorca (actual Palma de Mallorca),⁴¹² capital de la isla homónima, en el seno de una familia noble constituida por Ramon Amat Lull e Isabel D'Erill. Su padre habría acompañado al rey

⁴¹⁰ *Cumque venisset illuc, relictis ritibus sollempnioribus quibus usque tunc usus erat, assumpsit sibi vilem habitum de panno quod ipse invenire poterat grossiore, et sic, in eadem civitate didicit parum de gramatica emptoque sibi ibidem quodam Sarraceno linguam Arabicam didicit ab eodem. Deinde post annos novem contigit quod Sarracenus ille, Raymundo quadam die absente, nomen Christi blasphemaret; quod, cum reversus cognovit Raymundus ab hiis qui blasphemiam audiverant, nimio fidei zelo motus percussit illum Sarracenum in ore, fronte ac facie. Sarracenus vero rancore nimio inde concepto ex tunc cepit mente tractare, quomodo dominum suum posset occidere.*

Cumque ipse clam procurato sibi gladio quadam die videret sedentem dominum suum solum, irruit in eum subito, simul ipsum predicto gladio percussiens, et cum rugitu terribili acclamans: "Tu mortuus est." Sed Raymundus, licet tunc fierentis brachium, quo tunc gladius tenebatur, ut Deo placuit, aliquantulum repulisset, vulnus tamen grave, licet non letale, super stomachum ex fierentis ictu recepit. Prevalens tamen ipse viribus, illum Sarracenum sibi sustravit, gladiumque violenter abstulit ab eodem. Deinde accurrente familia, prohibuit Raymundus, ne Sarracenum interficerent. Permisit tamen quod ligatum poneret in carcere, donec ipse deliverasset apud se, quod de illo foret potissime faciendum. Severum namque visum sibi fuit illum perimere, quo docente sibi linguam multum optatam, scilicet arabicam, iam sciebat. Dimittere vero illum vel tenere diutius metuebat, sciens quod ipse non cessaret ex tunc in mortem ipsius machinari.

*Perplexus igitur circa istud, ascendit ad abbatiam quandam, que propter erat, orans ibidem Dominum super hac re instantissime per tres dies. Quibus completis, admirans quod adhuc in corde suo preacta perplexitate remaneret, Dominus, ut sibi videatur, ipsius orationem nullatenus exaudisset, mestus ad domum suam rediit. Cumque illuc veniens se divertisset ad carcerem, ut suum captivum inviseret, invenit, quod ipse fune, quo ligatus fuit, iugulaverat semetipsum. Reddidit ergo Raymundus gratias Deo, letus, qui et a nece predicti Sarraceni servaverat manus eius innoxias, et eum a perplexitate illa gravi, pro qua paulo ante ipsum anxius exoraverat, liberaverat. (*Vita Coaetanea*, OL, 11-13)*

⁴¹¹ Cf. *Vita Coaetanea*, 9.

Jaume en la conquista de Mallorca y se cree que de este hecho provendría precisamente su condición de noble.

De acuerdo con el texto de *Vita Coaetanea*, a los catorce años entró al servicio de Jaume I. Se había convertido, pues, en “senescal de la mesa del rey de Mallorca”.⁴¹³ Hacia los veinte años recibe el título de “mayordomo y general del infante Jaume”,⁴¹⁴ llamado igual que su padre y que, al morir éste en 1277 se convertirá en el rey Jaume II. Así pues, desde su infancia, Llull estuvo en una situación política de privilegio que, oportunamente, no dudó en utilizar en pro de sus objetivos.

En 1257, con alrededor de 25 años, contrajo matrimonio con Blanca Picany, presumiblemente noble también, y tuvo dos hijos con ella: Domingo y Magdalena.⁴¹⁵ Por entonces vivía lujosamente y pasaba los días buscando sólo la diversión que le brindaban los placeres sensuales.⁴¹⁶ Pero todo cambiaría cuando, a los 30 o 31 años de edad, una noche de 1263, se disponía a escribir un poema amoroso en catalán para una mujer a la que amaba con amor prohibido. En este contexto cortés, poco propicio para la meditación religiosa y a instancias de una leyenda en proceso, escribe en su autobiografía⁴¹⁷ que se apareció ante él Cristo *pendens in cruce*.⁴¹⁸ La visión, que lo

⁴¹² La capital de Mallorca, la ciudad de Mallorca, no fue conocida como “Palma” sino hasta el s. XVI. (Cf. Hillgart, J. N., *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth century France*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 1.)

⁴¹³ *Vita Coaetanea*, 2.

⁴¹⁴ *Ibidem*.

⁴¹⁵ A Domingo dedicará algunos de sus libros, entre ellos el *Llibre de primera i segona intenció y Doctrina Pueril*.

⁴¹⁶ Cf. *Vita Coaetanea*, 2.

En el *Libro de contemplación en Dios*, Ramon escribe que él era aquel “... que, para alcanzar los placeres de la lujuria...” se ha “...expuesto muchas veces en el peligro de la muerte y superado muchos menesteres, muchas ansias y muchos temores” (*Llibre de contemplació en Déu*, OE, 143, 18-26).

⁴¹⁷ Recordemos que no se trata de una autobiografía sin más. El texto, titulado *Vita coaetanea* no fue escrito directamente por Llull, sino dictado a los monjes cartujanos de Vauvert. El texto, una obra maestra en su género, muestra el grado de perfeccionamiento de las formas retóricas medievales tal como aparecen en las *Summae dictandi* y *Artes dictaminum*. En éste, el autor no relata toda la vida del doctor *illuminatus*, sino algunos hechos puntuales que constituyen la leyenda de Llull. Por lo demás, la *Vita* encierra un simbolismo geométrico y matemático cuyo significado exacto aun está en discusión. (Cf. Domínguez Reboiras, F., “Idea y estructura de la *Vita Raymundi Lulli*” en *EL XXVII-1* (1987), p. 8. También cf. Ruffini, M. “Il ritmo prosaico nella *Vita Beati Raymundi Lulli*”, en *EL V* (1961), pp. 5-60.)

⁴¹⁸ *...dum iuvenis adhuc in vanis cantillenis seu carminibus componendis et aliis lasciviis seculi deditus esset nimis, sedebat nocte, quadam iuxta lectum suum paratus ad dictatum et scribendum in suo vulgari unam cantilenam de quadam domina, quam tunc amore fatuo diligebat. Dum igitur cantilenam predictam inciperet scribere, rescipiens a dextris vidit dominum Iesum Christum tanquam pendentem in cruce. Quo viso timuit, et relictis que habebat in manibus, lectum suum, ut dormiret, intravit. (Vita Coaetanea, OL, 2)*

llenó de terror e inquietudes, se repetiría cinco veces, hasta que el joven Ramon, razonando,⁴¹⁹ comprendería el mensaje cuyo signo era la Cristofanía.⁴²⁰ Habría, pues, de dedicar su vida a Dios y lo haría buscando el cumplimiento de tres propósitos: dar la vida por Cristo, es decir, predicar el Cristianismo aun si ello implicaba el martirio; escribir el mejor libro del mundo para refutar racionalmente los errores de los infieles;⁴²¹ y fundar monasterios que funcionaran como centros de estudios de idiomas (*studia linguarum*) en donde se formarían los monjes de diversas órdenes religiosas que luego serían enviados a los infieles.⁴²² Se trata, como es evidente, de tres propósitos con una finalidad común, apologética y misionera que encontraba sustento en el entorno inmediato de Lull: la Mallorca del s. XIII era un enclave comercial frecuentado, cuando no habitado, por musulmanes y judíos que competían en número con los cristianos. En otras palabras: la situación de la isla entre los años que van desde su conquista (1229) hasta la conversión de Ramon, era semicolonial. Solo los musulmanes superaban un tercio de la población total y si bien la mayoría eran esclavos, muchos de ellos se habían emancipado y ejercían oficios artesanales. En el sentido geopolítico más amplio, Mallorca era un punto neurálgico del intercambio mercantil entre el Magreb y Europa; era, pues, el centro de la actividad comercial del Mediterráneo occidental: había en la isla colonias de mercaderes de Pisa, de Génova, de Marsella, de Montpellier y de judíos

⁴¹⁹ Lull se encarga de dejar bien en claro que su entrada a la vida religiosa no se funda en ningún sentimiento ni en vanos delirios místicos, sino más bien en una decisión racional, meditada y conciente. Así pues, desde un primer momento, aunque en retrospectiva, pone una barrera infranqueable entre su propia experiencia, su teología, su filosofía, etc. y la de sus contemporáneos. (Cf. Domínguez Reboiras, F., “Idea y estructura de la *Vita Raymundi Lulli*” en *EL XXVII-1* (1987), pp. 4-5)

⁴²⁰ *In quarta ergo vel etiam quinta vice (sicut plus creditur) eadem apparitione sibi facta territus nimium lectum suum intravit, secum tota illa nocte cogitando tractans quidnam visionis iste tocians iterare significare deberent. Hinc sibi quandoque dictabat conscientia, quod apparitiones ille nichil aliud pretendebant, nisi, quod ipse mox relicto mundo domino Iesu Christo ex tunc integre deserviret. Illinc vero sua conscientia ream se prius et indignam Christi servitio acclamavit; sicque super hiis nunc secum disputans, nunc attentis Deus orans, laboriosam noctem illam duxit insopnem. Denique, dante Patre luminum, consideravit Christi mansuetudinem, patientiam ac misericordiam, quam habuit et habem circa quoslibet peccatores. Et sic intellexit tandem certissime Deum velle quod Raymundus mundum reliqueret Christoque corde ex tunc integer deserviret. (Vita Coetanea, OL, 4)*

⁴²¹ *...intravit cor eius vehemens ac implens quoddam dictamen mentis, quod ipse facturus esset postea unum librum meliorem de mundo contra errores infidelium ... (Vita Coetanea, OL, 6)*

⁴²² *Hiis, igitur, tribus articulis supradictis in animo suo firmiter iam concepti, videlicet de morte tolleranda pro Christo, convertendo ad eius servitium infideles; de libro supra dicto, si daret Deus, etiam faciendo, nec non de monasteriis impetrandis pro diversis linguiagis addiscendis, ut superius est preactum, in crastino mox ascendit ad ecclesiam, que non longe ab ibidem distabat, dominum Iesum Christum devote flens largiter exoravit, quatinus hec predicta tria, que ipse misericorditer inspiraverat cordi suo, ad effectum sibi beneplacitum perducere dignaretur. (Vita Coetanea, OL, 8)*

del norte de África. En el marco de una cultura fronteriza, afirman Anthony Bonner y Lola Badía entre otros, era obvio que Llull viese la conversión de los musulmanes como el principal problema espiritual de su tiempo.⁴²³ Por lo demás, los musulmanes, siempre mal conocidos por los europeos, representaban un verdadero peligro en las mentes occidentales: eran, pues, los enemigos de los cristianos por antonomasia. Llull no será una excepción a este punto de vista general.⁴²⁴ Además, como hemos dicho, era evidente que las cruzadas ya no representaban una estrategia viable si se pretendía dominar a los hijos de Ismael. De aquí que el segundo de los tres propósitos enunciados cobrara más importancia que los otros dos. Comprendía esencialmente un plan de conversión de los infieles mediante la pluma y no la espada que Ramon concibió como una exigencia existencial más que como un reto intelectual, tal como se lee en su poema *Cant de Ramon*:

“*Son creat e esser m'es dat,
a servir Deu que fos honrat...*”⁴²⁵

En términos más pragmáticos, a un hombre como él, noble de cuna y bien relacionado —había sido, insistimos, preceptor del rey Jaume II— no le era difícil obtener licencias para predicar en los territorios bajo el dominio de la corona aragonesa,⁴²⁶ ni buscar apoyo en la autoridad real para fundar los monasterios.⁴²⁷ Con todo, carecía de los conocimientos necesarios para escribir el libro, fin del segundo propósito, a la sazón, el más interesante, original y el único que dependía enteramente de su esfuerzo y voluntad.

⁴²³ Cf. Bonner, A.-Badía, L., *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria*, Barcelona, Sirmio, 1993, pp. 12-13.

⁴²⁴ Cf. *Vita Coetanea*, 5 et passim.

⁴²⁵ “Fui creado y el ser me ha sido dado, para servir a Dios y que fuese honrado...” (*Cant de Ramon*, vv. 1,2, OE I, p. 1301.).

⁴²⁶ Incluso en territorio cristiano, los predicadores necesitaban permiso real para predicar en sinagogas y mezquitas. Llull habría obtenido una licencia para predicar en las sinagogas y mezquitas en el reino de Aragón por parte del rey Jaume II, el 30 de octubre de 1299. Para más detalles ver H. HAMES (1996: 37).

⁴²⁷ En 1276 Jaume II llamó a Ramón a Montpellier, que por entonces pertenecía al reino de Aragón, e hizo examinar las obras que había escrito por un monje franciscano. Gracias a los comentarios favorables del fraile y a la insistencia de Ramón, el monarca aragonés ordenó la construcción de un monasterio que officiaría como el primer *studium linguarum*: el monasterio de Miramar. Residieron allí un tiempo trece monjes de la orden de San Francisco especialmente seleccionados para aprender la lengua de los árabes. El rey, además, consignó la suma de quinientos florines anuales para su mantención y la de los frailes. (Cf. *Vita Coetanea*, 17)

Impotente ante el descubrimiento de su misión, pues solo había aprendido algo de latín y gramática pero ignoraba completamente la lengua árabe, se dirigió hacia una iglesia cercana a su casa y “...suplicó por largo tiempo al señor Jesucristo, que se dignara a llevar a buen término estas tres cosas que Él mismo, con gran misericordia, había inspirado en su corazón.”⁴²⁸ Sin embargo, al no obtener respuesta inmediata de Dios, se sumergió nuevamente en asuntos mundanos, hasta que casi tres meses después, al llegar la fiesta de san Francisco, escuchó la prédica de un obispo de los Frailes Menores. Éste habría relatado cómo el santo de Asís, rechazando todas las cosas, se había unido con mayor firmeza a Cristo.⁴²⁹ Espoleado por semejante ejemplo, Ramon vendió sus posesiones, dejando algunas pocas para el sustento de su esposa e hijos, se encomendó completamente a Cristo, y partió casi de inmediato en una peregrinación hacia santa María de Rocamadour, Santiago de Compostela, y otros lugares consagrados⁴³⁰ para pedirle al “Señor y a sus santos Su dirección en la realización de aquellas tres cosas que Él mismo [...] había insuflado en su corazón.”⁴³¹

2. Formación y la revelación del *Ars magna*.

Para cumplir el más ambicioso de los tres objetivos, Llull necesitaba una formación de la que carecía. Pensó, entonces, que París podía ser el mejor lugar para obtener el conocimiento necesario, pero un tal “*Frater Raymundus de Ordine Predicatorum*” que nadie duda en identificar con su coterráneo Ramon de Penyafort, a la sazón, general de la orden de los Predicadores en los territorios catalana-aragoneses, lo persuadió de que abandonara la idea de viajar a Francia.⁴³² Más allá del relato luliano, el monje le habría asegurado que la isla de Mallorca podía proveerle un conocimiento

⁴²⁸ ...dominum Iesum Christum devote flens largiter exoravit, quatinus hec predicta tria, que ipse misericorditer inspiraverat cordi suo, ad effectum sibi beneplacitum perducere dignaretur. (*Vita Coetanea*, OL, 8)

⁴²⁹ ...cum nimis esset adhuc imbutus vita et laxivia seculari, in predictis tribus conceptis negociis persequendis per tres subsequentes menses, scilicet usque ad sequens festum sancti Francisci, satis fuit tepidus et remissus. Sed in eodem festo, predicante quodam episcopo apud Fratres Minores, ipso Raymundus presente, quomodo scilicet predictus sanctus Franciscus relictis et reiectis omnibus, ut soli Christo firmiter inheret etc.... (*Vita Coetanea*, OL, 9.)

⁴³⁰ Se trata, pues, de la célebre ruta de peregrinación que va desde el santuario francés situado al norte de Tolosa hasta Santiago de Compostela.

⁴³¹ ...causa Dominum exorandi et sanctos suos pro directione sua in illis tribus que Dominus, ut supra dicitur, immiserat cordi suo. (*Vita Coetanea*, OL, 9)

⁴³² Cf. *Op. Cit.*, 10.

que en París no encontraría: podría practicar allí la lengua de los árabes y alcanzaría un conocimiento de la religión islámica como fe viviente.⁴³³ Si bien es cierto que en la Mallorca del s. XIII abundaban los mudéjares y árabes de diversas confesiones, creemos que el consejo del dominico, de ser cierto que lo dio, esconde algo más. Imaginemos a nuestro Ramon, recién convertido, entusiasmado y convencido de haber escuchado la voz de Dios. Pensemos en los gestos con los que podría haber acompasado sus extravagantes declaraciones, así como las declaraciones mismas. Con esto en mente figurémonos la siguiente situación: un hombre de edad avanzada para iniciar sus estudios universitarios, quien es, además, un paisano que sólo habla en su lengua natal, i.e., catalán, cosa que tanto en el s. XIII como ahora lo limitaba a una comunidad de hablantes muy reducida, confesándole a un fraile de los predicadores, jurista y teólogo consumado (era el canonista más importante de su época), quien había tenido entre sus alumnos a intelectuales de la talla de Ramon Martí, primer orientalista de Occidente, y, tal vez, al mismísimo Tomás de Aquino, confesándole, decimos, sus propósitos misionales, entre los que incluía la redacción del mejor libro del mundo... La imagen es sugestiva por sí sola: Llull, ante la mirada de San Ramon de Penyafort no podía ser sino un pobre hombre que sufría, como tantos otros en su época, cuanto menos de delirio místico. De este modo, la decisión de no ir a París podría fundarse, en nuestra opinión, más en una advertencia que en una recomendación. Por otra parte, no podemos olvidar que San Ramon había sido pionero en la fundación de escuelas para misioneros y que, de hecho, la primera de estas escuelas, la había fundado precisamente en Mallorca inmediatamente después de la conquista. Tal vez quedara algún vestigio de esta escuela al momento de la conversión de Llull. Nos referimos, desde ya, a algún viejo maestro o a una pequeña biblioteca, etc. no a un *studium* organizado y activo.

Sea de ello lo que fuere, entre 1263 y 1265 comienza la vida contemplativa de nuestro Ramon en su ciudad natal. Estudia allí las *artes* del *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y el *quadrivium* (geometría, astronomía, aritmética y música), filosofía, medicina, derecho, ciencias naturales y la lengua árabe. Del empeño por aprender y manejar este idioma, y aun por su forma “arábiga” de escribir, proviene su epíteto de “*christianus arabicus*”. En la búsqueda de este saber, Llull compró un esclavo sarraceno, que fue su maestro de árabe por nueve años, hasta que un día, tras un confuso

⁴³³ Los frailes predicadores tenían ya algunos colegios para misioneros diseminados por la región, por lo cual las disputas entre cristianos judíos y musulmanes no eran extrañas. Una de las disputas más celebres se llevaría a cabo en 1263 en Gerona (o Girona), entre el dominico Pau Cristià y el rabí Moshé ben Nahmán (Nahmánides). Dichas disputa había sido convocada por Jaume I.

episodio en el que habría querido matar a su amo, se suicidó en su celda.⁴³⁴ A causa de este suceso desafortunado, nuestro filósofo se retiró a un monasterio situado en el monte Randa, a unos 30 km de la actual Palma de Mallorca, en donde, luego de permanecer por “casi ocho días, sucedió que un día, cuando todavía estaba meditando con gran celo y concentrado, súbitamente el Señor ilustró su mente dándole la forma y el método de hacer ese libro, [...] contra los errores de los infieles. Por lo cual Ramon dio gracias al Altísimo, bajó de aquel monte y [...] pensó como ordenar y hacer aquel libro, llamándolo al principio *Arte mayor*, pero más tarde *Arte general*”,⁴³⁵ el cual “tiene la intención de dirigir a los hombres que están en el error y no tienen ningún arte o doctrina para alcanzar la verdad, pero este Arte es común a gentiles, judíos, cristianos y sarracenos, y a todas las personas, cualquiera sea la secta a la que pertenezcan...”⁴³⁶

En suma, así como una visión, i.e., la Cristofanía, había dado inicio a la etapa formativa, una revelación marcaba el final de ésta. Llull, en efecto, cree haber recibido

⁴³⁴ *Cumque venisset illuc [Maioricam], relictis ritibus sollempnioribus quibus usque tunc usus erat, assumpsit sibi vilem habitum de panno quod ipse invenire poterat grossiore, et sic, in eadem civitate didicit parum de gramatica emptoque sibi ibidem quodam Sarraceno linguam Arabicam didicit ab eodem. Deinde post annos novem contigit quod Sarracenus ille, Raymundo quadam die absente, nomen Christi blasphemaret; quod, cum reversus cognovit Raymundus ab hiis qui blasphemiam audiverant, nimio fidei zelo motus percussit illum Sarracenum in ore, fronte ac facie. Sarracenus vero rancore nimio inde concepto ex tunc cepit mente tractare, quomodo dominum suum posset occidere. Cumque ipse clam procurato sibi gladio quadam die videret sedentem dominum suum solum, irruit in eum subito, simul ipsum predicto gladio percussiens, et cum rugitu terribili acclamans: “Tu mortuus est.” Sed Raymundus, licet tunc fierentis brachium, quo tunc gladius tenebatur, ut Deo placuit, aliquantulum repulisset, vulnus tamen grave, licet non letale, super stomachum ex fierentis ictu recepit. Prevalens tamen ipse viribus, illum Sarracenum sibi sustravit, gladiumque violenter abstulit ab eodem. Deinde accurrente familia, prohibuit Raymundus, ne Sarracenum interficerent. Permisit tamen quod ligatum poneret in carcere, donec ipse deliverasset apud se, quod de illo foret potissime faciendum. Severum namque visum sibi fuit illum perimere, quo docente sibi linguam multum optatam, scilicet arabicam, iam sciebat. Dimittere vero illum vel tenere diutius metuebat, sciens quod ipse non cessaret ex tunc in mortem ipsius machinari. Perplexus igitur circa istud, ascendit ad abbatiam quandam, que propter erat, orans ibidem Dominum super hac re instantissime per tres dies. Quibus completis, admirans quod adhuc in corde suo preacta perplexitate remaneret, Dominus, ut sibi videatur, ipsius orationem nullatenus exaudisset, mestus ad domum suam rediit. Cumque illuc veniens se divertisset ad carcerem, ut suum captivum inviseret, invenit, quod ipse fune, quo ligatus fuit, iugulaverat semetipsum. Reddidit ergo Raymundus gratias Deo, letus, qui et a nece predicti Sarraceni servaverat manus eius innoxias, et eum a perplexitate illa gravi, pro qua paulo ante ipsum anxius exoraverat, liberaverat. (Vita Coaetanea, OL, 11-13)*

⁴³⁵ *...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 [...] contra errors infidelium. De quo Raymundus immensas gratias reddens Altísimo descendit de monte illo reversusque [...] cepit ibidem ordinare et facere illum librum, vocans ipsum primo Artem maiorem, sed postea Artem generalem... (Vita Coaetanea, OL, 14)*

⁴³⁶ *[Aquesta Art és per] entenció d'endressar aquells homens qui son en error, los quals no an art ni doctrina con venguen a veritat; cor esta Art es comuna a gentils jueus crestians e sarrains e a totes gens de qual que secta sien... (Art Demonstrativa, ROL XXVII, XVI, III. 7)*

el método y fundamento del Arte por vía de iluminación divina y por ello la posteridad lo llamará “*doctor illuminatus*”.

A pesar de que ya hemos descrito, aunque a vuelo de pájaro, todo el *iter discipularis* de Llull, conviene que reparemos en algunos detalles. Primero, en sentido estricto, Ramon asume que los principales problemas a los que se enfrenta para encarar la labor misionera son de orden lingüístico: la ignorancia de las lenguas latina y árabe. Con el tiempo aprendería ambas. En el caso del latín, se trató de un latín más eficaz que elegante contaminado por neologismos y términos técnicos de su propia filosofía que habrían sido, a su vez, formulados originariamente en árabe, a tal punto que su forma de escribir en lengua latina le valió el título, al que ya nos hemos referido, de “*christianus arabicus*”. En cuanto al árabe, los especialistas asumen que escribió por lo menos seis obras en esa lengua, hoy perdidas, y que la dominó lo suficiente como para mantener discusiones eruditas con los teólogos musulmanes. Muchos historiadores del pensamiento luliano han manifestado su asombro por la compra de un esclavo por parte de Llull, pues si pretendía aprender la lengua de los árabes, bien podría haberlo hecho bajo el magisterio de algún profesor de árabe dominico como los que abundaban en las tierras de Aragón. Ante esto podríamos decir dos cosas, de un lado, no era inusual, como hemos visto, la venta de esclavos musulmanes con diversas finalidades. De otro, si no en realidad cuanto menos en el relato de la *Vita*, Ramon se encarga de señalar, aunque más no sea por medio de sugerencias, que su formación no estuvo ligada en ningún momento a la Orden dominicana.

Además de los conocimientos mencionados en la *Vita*, cuya descripción, por cierto, es de lo más exigua, eruditos de diversas tradiciones y épocas han encontrado múltiples referencias en los primeros textos de Llull. Se trata de referencias al Corán, a los sufíes, al Talmud, a Platón, a Aristóteles (del Estagirita recomienda diez obras a su hijo en *Doctrina Pueril*⁴³⁷), a Algazel, Anselmo de Canterbury, a Ricardo de San Víctor y a las principales autoridades de la medicina medieval: Avicena, Mateo Plateario y Constantino el Africano.

Sea de ello lo que fuere, lo que nos interesa hasta aquí es lo siguiente: la formación de Llull se inicia con una visión y culmina con una revelación en un trayecto cuyo vehículo es la razón. Para decirlo con otras palabras, la visión requirió para su completa comprensión de una interpretación racional y la revelación, que sobreviene después de nueve años de intensos estudios, no es sino —como veremos— la revelación

⁴³⁷ Cf. *Doctrina pueril*, III.

de los Principios con los que Dios creó el universo adaptados a la razón humana. Así, si la divinidad sella y garantiza la calidad de la formación, la razón hace que el producto de ésta, i.e., el *Ars magna*, sea comunicable y apto para los propósitos misionales.

3. Primeros escritos, primeros éxitos.

Alrededor de 1272 Llull da inicio a un período de gran producción y si hemos de relatar en detalle la vida de Ramon a partir de este momento, deberíamos citar uno tras otro los nombres de los libros que escribió. Estos, pues, alcanzaron tal número que pareciera como si nuestro filósofo no pudiese pensar sin escribir. Sus primeras obras son la *Logica del Gatzell*, el *Llibre de contemplació en Déu*, el *Art abreujada d'atobar veritat*, la primera obra sobre el Arte, y aquél que es, quizás, el más famoso de todos sus textos, el *Llibre del gentil e los tres savis*. Estas obras de extensión desigual que habrían sido compuestas originalmente en catalán y entre los años 1272-1276 contienen en esencia todo el pensamiento luliano que será desarrollado, afinado y reformulado en trabajos posteriores. En efecto, la *Logica del Gatzell* como su nombre lo indica, es un compendio de la lógica del imám Algazel redactado en forma de poema y que representa el eslabón entre la primera formación de Llull, i.e., cortesana, ligada a la caballería y a la composición de poesías amorosas y didácticas. El *Llibre de contemplació en Déu* es la obra más extensa de Ramon, traducida al latín recién en el s. XVI por el círculo de Lefèvre D'etaples, ocupa un espacio equivalente a tres mil páginas de un libro moderno impreso a cuatro columnas. En el texto, dividido tal como un año bisiestro, en 366 capítulos, el *doctor illuminatus* aborda todo tipo de cuestiones, desde místicas, teológicas, matemáticas, físicas hasta filosóficas y, además, aparecen allí algunas ideas preliminares que serán plasmadas en las obras artísticas, como los primeros bocetos de las célebres figuras y tablas. El *Art abreujada d'atobar veritat*, traducido rápidamente al latín como *Ars compendiosa inveniendi veritatem* es el primer texto que versa estrictamente sobre el Arte. Aparecen en él las figuras, las definiciones, los problemas y todos los demás conceptos característicos del *Ars magna* aunque, a la luz de obras posteriores, estos están aquí un tanto desordenados. El *Llibre del gentil e los tres savis*, por último, el texto apologético más famoso de Llull, como hemos dicho, estaba destinado a ser ese "*liber melius de mundo contra errores infidelium*". Se trata del primer libro en el que Ramon pone a prueba los *Principia* de su Arte, lo hace en una imaginaria discusión entre un judío, un cristiano y un musulmán que argumentan siguiendo las directrices del *Art abreujada d'atobar veritat*. 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*”,⁴³⁸ 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.

Conviene aclarar desde el vamos que la posición de Lull 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 los *Principia* o Dignidades divinas, ya que todo lo que existe fue creado por Dios bajo su égida. La refutación de los argumentos de los infieles requiere, entonces, la reproducción artificial del movimiento de orden teológico, metafísico y físico, de ahí que la lógica que utiliza el Arte sea, como explicaremos más adelante, una lógica ontológica. Así pues, Ramon encara su trabajo de apologista 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.⁴³⁹

El *Llibre del gentil* recuerda al *Cuzarí* (*Kitab al-Khazari* o *Séfer ha-Kuzari*) del judío Yehudá ha-Leví y al *Dialogus Inter Philosophum, Judaeum et Christianum* de Pedro Abelardo. En el se relata la historia de un joven gentil que, a pesar de ser experto en filosofía, carecía de conocimientos teológicos. Así pues, obedeciendo a los caminos de la argumentación luliana, se presenta al gentil como creyendo que no hay nada después de la muerte y entristecido por la conciencia de ello. Absorto y desesperado, parte a un ignoto y lejano país, buscando la tranquilidad de ánimo necesaria para

⁴³⁸ *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.

⁴³⁹ Cf. *Felix de les meravelles del món*, 12.

reflexionar sobre los asuntos que tanto le preocupan. En el andar de su peregrinaje, junto a una fuente adornada con cinco árboles muy extraños, se encuentra con tres sabios, uno de ellos judío, otro cristiano y, el tercero, sarraceno. Más tarde, llegará hasta aquella fuente una dama muy bella llamada “Inteligencia” (*Intel.ligència*) que los instruirá acerca de esos extraños árboles y sus flores, que simbolizan los *Principia* o *Dignitates* del Arte en su primera presentación. Estas son *Bonitas, Magnitudo, Aeternitas, Potestas, Sapientia, Voluntas, Virtus, Veritas, Gloria, Perfectio, Iustitia, Largitas, Simplicitas, Nobilitas, Misericordia* y *Dominium*. Se trata del conjunto de atributos de la divinidad que Lull supone indiscutiblemente aceptados por las tres religiones del Libro.⁴⁴⁰

Después de poner de manifiesto aquello en lo que el judío, el cristiano y el musulmán concuerdan, cada uno de los sabios explicará los fundamentos de su fe, tomando como guía los principios de los árboles y sus flores, las cuales representan algunos conceptos derivados de las Dignidades divinas. Una vez terminados los discursos, el gentil agradece a los sabios aunque no declara cual de las tres religiones elegirá.⁴⁴¹ Lull, anunciando el gesto que Boccaccio plasmará en el cuento de los tres anillos,⁴⁴² no postula ninguna como mejor que las otras. Con todo, y a pesar de no haber acuerdo unánime en este punto, pensamos que Ramon, haciendo uso no sólo de argumentos sino también de términos muy sutiles, quita firmeza a las exposiciones del judío y del sarraceno, para poner en evidencia que la religión cristiana es la única que puede ser probada filosóficamente.⁴⁴³

⁴⁴⁰ La eficacia del Arte no solo reside en sus fundamentos, que a juicio de Lull, son aceptados por judíos, cristianos y musulmanes, sino también en que en su puesta en acto, lenguaje y realidad 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. En el plano del Arte, el *modus intelligendi* resulta condicionado por el *modus essendi*, lo cual posibilita un nuevo *modus significandi*.

⁴⁴¹ Cf. *Libre del gentil e los tres savis*, OE, v. 1, pp. 1057-1138.

⁴⁴² Cf. *Decamerón*, I, III.

⁴⁴³ Compárense, p.e., las diferencias entre los proemios programáticos del judío, el cristiano y el sarraceno.

(El subrayado es nuestro)

[Discurso del judío]

Al començament lo jueu feu sa oració, e dix: —En nom del poderós Déus un, en lo qual és nostra esperança qui.ns delliu de la cautivitat en què som—. E quan hac finida sa oració, ell dix que.ls articles en los quals ell creïa eren vuit, ço és a saber: primer article és creure un Déu tan solament; segon article és creure que Déus és creador de tot quant és; terç article és creure que Déus donà la lig a Moisès; quart article és que Déus traurà a Messias qui.ns traurà de la captivitat en què som; cinquè article és de resurrecció; sisè és del dia del jués, quan Déus jutjarà bons e mals; setè és creure en la celestial glòria; vuitè és creure infern ésser. Quan lo juez hac recontats sos articles, adonis començà al

Azuzado, quizás, por la extravagancia de las doctrinas lulianas, en el año 1276 Jaume II llamó al *doctor illuminatus* a Montpellier e hizo examinar por un monje franciscano las obras que había escrito hasta entonces, poniendo especial énfasis en el *Llibre de contemplació* y en el *Art abreujada*.⁴⁴⁴ Gracias a los comentarios favorables del fraile y a la insistencia de Ramon, el monarca aragonés ordenó la construcción de un monasterio que oficiaría como *studium linguarum*, es decir, un centro de estudio de lenguas: el monasterio de Miramar, en la costa norte de Mallorca.⁴⁴⁵ Allí, según afirma

primer article. (*Libre del gentil el les tres savis*, OE I, II, pp.1072, 1073)

[Discurso del cristiano]

Lo crestià s'ajonollà e besà la terra, e levà sa pensa a Déu, e sos ulls e ses mans al cel. Denant sa faç féu lo senyal de la creu dient aquestes paraules: —En nom del Pare del Fill e del sant Esperit, un Déu en trinitat, e trinitat en unitat—. Quan lo crestià hac feitareverència a la unitat e trinitat divinal, altra vegada féu lo senyal de la creu, e a honor de la humanitat de Jesucrist dix aquestes paraules: —Adoramos te, Christe, et benedicimus tibi, quia per crucem team redemisti mundum.—

Quan lo crestià hac feita sa oració, ell dix que los articles de sa lei eren catorze, dels quals són set qui pertanyen a la natura divina, e set qui pertanyen a la natura humana de Jesucrist. —aquelles que pertanyen a la natura divina, són aquests: Un Déu, Pare, Fill, sant Esperit, creador, recreador, glorificador. Los set articles qui pertanyen a la humanitat de Jesucrist, són aquests: Jesucrist concebut de san Esperit, nat de verge, crucificat e mort, davallà als inferns, resucita, pujà als cels, vendrà a jutjar bons e mals el dia del judici.—

*Enans que l crestià començàs a **provar sos articles**, dix questes paraules al gentil: —Sàpies, gentil, que los articles de nostra fe són alts e tan difícil a creure e a entendre, que tu no.ls poràs entendre, si totes les forces de ton enteniment e de ta ànima no mets a entendre las raons per les quals jo entén a provar los articles damunt dits. Com moltes vegades s'esdevé que hom suficientement prova algunes coses, mas car aquella qui hom fa la provació no ho pot entendre, apar a aquell que hom no dona provança de ço que és **provable**.—* (*Libre del gentil el les tres savis*, OE I, III, p. 1090)

[Discurso del sarraceno]

Quan lo Sarrià viu que hora e temps era que ella parlàs, adonis, se n'anà a la font e lavà's ses mans, e sa cara, e sese orelles, e son nas, e sa boca; e enaprés se lavà sos peus e alguns altres locs de sa persona, a significança de l'original pecat e ne nedeetat de coratge. Enaprés estès son cap en la terra, e ajonollà 's tres vegades posant son cap en terra e besant la terra, e levant son cor e ses mans e sos ulls al cel, dient aquestes paraules: —En nom de Déu misericordias, misericordejant, al qual sia donada laor car és senyor del món. En ell ador e en ell confii, car ell és endreçament de la dreta carrera de salud—. Moltes d'altres paraules dix lo Sarrià, segons que havia acostumat en sa oració.

Lo Sarrià dix al gentil, après que hac finida sa oració, que los articles de sa lig són dotze, ço és a saber: Creure en un Déu. Creador. Mafumet ésser profeta. L'Alcorà ésser lig donada de Déu. Ésser demanat per l'àngel al home mort, quan és soterrat, si Mafumet és missatge de Déu. Morran totes coses, exceptat Déu. Resurrecció. Serà Mafumet exoít al dia del judici. Retrem compte a Déu al dia del judici. Seran posats los mèrits e les colpes. Passaran per la carrera. E lo dotes article és creure paradís e infern ésser. (*Libre del gentil el les tres savis*, OE I, IV, pp. 1118, 1119)

⁴⁴⁴ *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. Fecit igitur Raymundus, sub predicta Arte sibi data in monte in civitate illa, librum unum vocans eundem Artem demonstrativam, quam et legit ibidem publice, fecitque super eundem lectura suam, in quam declarat quomodo prima forma et prima materia constituunt chaos elementale, et quomodo ipsa quinque universalia decem quoque predicamenta ab ipso chaos descendunt, et continentur in eodem secundum catholicam et theologiam veritatem. (Vita Coaetanea, OL, 16)*

⁴⁴⁵ *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*

una bula del papa Juan XXI del 17 de octubre de 1276, debían residir trece monjes de la orden de San Francisco especialmente seleccionados para aprender la lengua de los árabes:

*“Lo monestir de Miramar,
fiu a frares Menors donar,
per sarrayns a preicar.”*⁴⁴⁶

4. Decepciones y esperanzas.

Vita Coetanea presenta una laguna que va desde fines de 1276 hasta 1287. Si bien no podemos confirmar la causa de la omisión de estos nada menos que once años, lo más probable es que se deba a los motivos políticos que resumimos a continuación.

El mismo año de la fundación de monasterio de Miramar murió Jaume I y su reino fue dividido entre sus dos hijos: Pedro el Grande se quedó con Aragón, Catalunya y Valencia, y Jaume II, el hijo menor, heredó Mallorca, el Rosellón y Montpellier. Hacia 1282, en ocasión de las Vísperas Sicilianas se anexó la isla de Mallorca a la corona de Aragón, suceso que provocó una suerte de cruzada contra Catalunya en 1285. A pesar de que, sorpresivamente, Catalunya logró derrotar a Francia, los angevinos de Nápoles y al papado, el episodio acabó con la vida de los protagonistas: los reyes Felipe III de Francia y Pedro el Grande de Aragón y Catalunya. Mallorca se hallaba ubicada en el centro de la contienda y Jaume II se encontró entre la espada y la pared: si tomaba partido por la triple alianza y ésta perdía la guerra, se exponía a perder las islas Baleares, lo que representaba una tercera parte de sus dominios, si, por el contrario, tomaba el partido de su hermano, a la sazón, el más débil, se exponía a perder Montpellier y el Rosellón, dos tercios de sus dominios. Habiendo optado por la primera opción, la más conveniente desde el punto de vista geopolítico, el heredero de Pedro, su sobrino Alfonso III, lo desposeyó finalmente de las Baleares. Así, Jaume II, rey de Mallorca, vivió trece años entre Perpignan y Montpellier, hasta que en 1298 como resultado indirecto del tratado de Anagni de 1295, le devolvieron las Baleares. Llull no solo había perdido a su protector, sino también el contacto con su isla natal: soslayando una breve visita de 1294, volvió a Mallorca recién en el 1300, permaneciendo en la

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, 17)

⁴⁴⁶ El monasterio de Miramar, / a los Frailes menores hice donar, / para a los Sarracenos predicar. (*Cant de Ramon*, vv. 13,14,15, OE v. 1, pp. 1301.).

ciudad por cerca de un año y medio y, más tarde, en 1312, por menos de un año. Como consecuencia de la ausencia de sus mentores, el político y el intelectual, a poco de su fundación el *studium* de Miramar había dejó de existir; ni siquiera hay certeza acerca de si llegó a formarse o no allí al menos una generación de arabistas.

Más allá de estos jugosos detalles, entre los años 1279 y 1282 Llull realiza su primer viaje al Oriente cristiano, en el cual toma conocimiento del cisma griego. A raíz de esto, entrevé la necesidad de que los predicadores aprendan otros idiomas además del árabe. Y ya en 1282 aparece el primer texto luliano en el que se hace referencia a los cismáticos: *Doctrina pueril*, texto que ya hemos mencionado. Se trata de un resumen de teología y moral católica, y estaba destinado a su hijo. El capítulo LXXII de dicha obra 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 (mongoles, tátaros, búlgaros, húngaros de la *Magna Hungaria* —es decir los kipchakos—, cumanos, etc.),⁴⁴⁷ alega que los griegos a pesar de sus errores respecto de la Santa Trinidad, “son cristianos”. 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, los considera muy cercanos a la Iglesia católica y de buenas costumbres, por lo que 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 que dedicó 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

⁴⁴⁷ 1. *Gentils son gens sens lig e qui no an conaxensa de Deu. On, per la ignoransa que an de Deu e cor [s]egons cors de natura tot home deu aver conaxensa de son [c]reador, per assó los gentils, jatcia que no coneguen Deu, almenys fan alcuna honor a alcunes criatures, a significansa que alcuna cosa sia pus noble que els. 2. Amable fil, per la ignorancia que-ls gentils an de Deu son en diverses errors e openions, e per assó son diverses pobles: los uns adoren ydoles, e los altres adoren lo ssol e la luna e les esteles, e los altres adoren les besties e les aus, e los altres adoren los alamens, e quescuns an diverses maneres dels altres en so que creen. 3. Mogels, tartres, bulgras, ongres d'Ungria la Manor, comans, nasturins, rosogs, genovins e molts d'altres, son gentils e son homens qui no an lig. E, enaxí con flom d'ayga qui per custuma va enjús e no fa mas decorrer en la mar, enaxí tots aquels decorren e no cessen de perdre Deu e de anar en foch perdurable; e a penes es negú qui sia lur precurador ne qui-ls ajut a demostrar via perdurable. (Doctrina Pueril, NEORL VII, LXXII, 1,2, 3.)*

“*Intelligentia*”, 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.⁴⁴⁸

Tanto *Doctrina pueril* como *Liber de Sancto Spiritu* son dos obras que Ramon se apresura en terminar para escribir otras de mayor alcance: el *Ars demonstrativa* (1283), el texto artístico más sistemático escrito hasta entonces, y *Blanquerna* (1283), a la sazón, la primera novela burguesa de la historia. La primera de estas obras, redactada en latín, constituye el libro más exhaustivo sobre el Arte del llamado período cuaternario, i.e., un lapso de tiempo en el que Ramon dispone los principios de su sistema en grupos de a cuatro, a semejanza de los elementos de la naturaleza, cuyo dinamismo está articulado con y representado por los principios del *Ars magna*; sobre el *Ars demonstrativa* volveremos más adelante. *Blanquerna*, por su parte, es una novela escrita en catalán cuyo título completo y correcto es *Libre de Evast d'Aloma e de Bla[n]querna*. Se trata de un relato en parte utópico y en parte autobiográfico, y está dividido en cinco libros, los cuales simbolizan, como hemos dicho, 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. Lull ubica estos diversos estados en una sucesión que sigue un grado de espiritualidad ascendente, aunque es posible servir a Dios plenamente en cada uno de ellos.⁴⁴⁹ En el contenido de la obra se desarrolla 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. Entremedio hay algunos detalles de interés, como aplicaciones virtuales de los ideales pacifistas y misionales y una propuesta del uso del latín como *lingua franca*.

A pesar del optimismo que Ramon impone a sus proyectos misionales, desde mediados de la década de 1280, y a causa de los hechos reseñados, va sumiéndose poco a poco en una gran depresión que encontrará su cenit en el episodio conocido como “la

⁴⁴⁸ Cf. Garcías Palou, S., *Ramon Llull en la Historia del Ecumenismo*, Barcelona, Herder, 1986, pp.17-112.

⁴⁴⁹ *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 llibres, 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)

depresión de Génova”, el cual parece no tener comparación con ningún otro episodio de su vida. Algunos análisis de la crisis sufrida por el filósofo indican que presenta todos los rasgos de un maniaco depresivo⁴⁵⁰ o de un melancólico ansioso.⁴⁵¹ Su desesperación sería el resultado de la falta de apoyo por parte de los reyes y de la curia romana. Bajo esta línea de interpretación, se hace hincapié en la inaplicabilidad de los propósitos de Llull; dicha inaplicabilidad estribaría en la dificultad de llevar a cabo políticas misioneras internacionales. En efecto, Francia y Aragón, que concentraban entonces el mayor poder de la cristiandad, no estaban muy interesados en sus proyectos;⁴⁵² asimismo, hacia 1287 la curia sufría momentos difíciles: había muerto el papa Honorio IV, que sólo había ocupado el trono pontificio por dos años.

El mismo año de 1287, Llull se dirigió a Roma, a la corte papal y se quedó allí hasta la elección de Nicolás IV, sucesor de Honorio. La visita de Ramon coincidió con la llegada de la delegación de Raban Sawma —o Rabban Bar Sawma (1220-1294)—, un monje de origen chino-turco que, al igual que su padre, ocupaba un elevado puesto en la iglesia nestoriana. La llegada de Raban a Roma en junio de 1287 estaba revestida de un tinte diplomático: el kan mongol de Persia, el kan Argun, descendiente directo de Ghengis kan, buscaba aliados europeos para enfrentar a los mamelucos de Egipto, tras fallidos intentos de alianzas con diversos monarcas de Europa del Este, redobló la apuesta enviando un ministro nestoriano a parlamentar directamente con el papa acerca de este asunto. Ramon tuvo conocimiento de la delegación mongola y, quizás, hasta se haya encontrado con el monje⁴⁵³ al que identifica, sin más, con un tártaro, nombre que

⁴⁵⁰ Cf. Hillgart, J. N., *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth century France...*, p 27.

⁴⁵¹ Cf. Battlori, M., OL, Introducción, pp.22-23.

⁴⁵² El rey Jaume II era el monarca más poderoso de la Hispania medieval, y Ramon ponía en su reinado todas sus esperanzas para sentar las condiciones de posibilidad para la conversión de los infieles. Con todo, en noviembre de 1285, como resultado de la alianza con Francia contra su hermano mayor, Pedro III de Aragón, Jaume II perdió las islas Baleares —que desde 1285 hasta 1298 habían estado en manos de Aragón— y es probable que Llull mismo fuese alejado del monasterio de Miramar. Por todo esto, Ramon decidió cambiar de interlocutor: se acercó a Felipe IV el Hermoso. La monarquía francesa hacia el final del s. XIII era, por mucho, la más fuerte de la cristiandad. Por medio de Felipe IV, Llull consiguió que sus libros fueran recomendados en la Universidad de París. Al parecer tanto Jaume como Felipe estaban dispuestos a escuchar los planes de Ramon respecto de las cruzadas, pero Jaume estaba interesado principalmente en la guerra contra Granada y la adquisición del reino de Cerdeña. Mientras que Felipe estaba absorbido por la lucha contra el papado y Flemish. A su vez, el papado había estado desde 1282 ocupado en la guerra contra los sicilianos y la casa de Aragón y en el conflicto con Francia, por lo que ninguno de los posibles focos de atención contaba con las condiciones necesarias como para que los pedidos de Ramon fuesen atendidos. (Cf. Hillgart, J. N., *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth century France...*, p 28.).

⁴⁵³ Jordi Gayà cree encontrar la evidencia para esta afirmación en el texto luliano *Liber super psalmum quicumque vult sive liber tartari et christiani*, que, aunque no está fechado, parece haber sido redactado

por entonces se les daba a los mongoles. A raíz de este encuentro virtual o real, a todas las perennes preocupaciones lulianas se sumó la de la conversión de los tártaros; conversión que, al igual que con los musulmanes, pretendía efectuar por medio de la palabra. Pero todavía hay más: la conversión de los tártaros implicaba también una alianza con ellos. La situación era la siguiente: en un principio los tártaros se habían mostrado tanto enemigos de los cristianos como de los musulmanes, poco antes de la muerte de Ghengis kan la tolerancia hacia estos grupos religiosos había ido creciendo de manera progresiva al punto que, para centrarnos en la curiosa visita de Raban, algunos de ellos ocuparon altos cargos administrativos. Y si bien el enviado del kan Argun no era católico sino nestoriano, al menos era cristiano. De este modo, el plan de Llull, compartido por otros tantos, consistía en convertir a los mongoles para, al mismo tiempo, salvar un sinnúmero de almas y contar con un nuevo ejército, el más grande que jamás hubiera existido, para luchar contra los hijos de Ismael. Persiguiendo este propósito, entre los años 1287-1288 escribe el *Liber super psalmum quicumque vult sive liber tartari et christiani*, más conocido como *Liber tartari et christiani*. Se trata de un trabajo de gran extensión, de estructura similar al *Liber de Sancto Spiritu*, en el que Blanquerna, otra vez, convence a un anónimo mongol de la verdad del Cristianismo católico valiéndose de principios de la filosofía natural y en base al ejemplarismo elemental del *Ars magna* en su versión cuaternaria; sobre esto también volveremos. Sea de ello lo que fuere, la embajada de Raban no tuvo mucho éxito ni en Roma ni en los países a los que viajó después, i.e., Francia e Inglaterra.

Ramon sabía que sus planes misionales necesitaban el apoyo de tres estamentos: la Iglesia, el Estado francés y la Universidad de París, es decir, el poder espiritual, el mayor poder político de la cristiandad y el mayor centro de formación de intelectuales de Europa. Así pues, después de viajar a Roma y siguiendo los pasos de Raban, Ramon viaja a París, ciudad donde permanece unos meses entre 1288 y 1289.

A sabiendas de que los auspicios no eran buenos, Llull lee públicamente su *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* en la Universidad de París. El texto tiene la estructura de un despliegue del *Ars demonstrativa* en tanto que presenta toda una serie de preguntas a las que ese *Ars* puede responder, y Ramon, aquí como en tantas otras ocasiones se muestra con poco tacto: se trata de un texto muy árido y, por así decir, pesado en cuanto a su redacción. La lectura pública no solo no tuvo éxito alguno sino

entre 1287 y 1289. (Cf. Gayá, J. "Ramon Llull en Oriente (1301-1302): circunstancias de un viaje"..., p. 42.).

que, además, habría dejado al filósofo catalán en ridículo. Con todo, él atribuyó la causa de su fracaso a la debilidad del intelecto humano,⁴⁵⁴ incapaz de comprender su *Ars magna* sin el auxilio divino. Es así que escribe algunas obras en las que desarrolla su sistema en una forma más convencional y, por tanto, de fácil comprensión. Entre las diversas obras de este tenor que habría redactado en París, conviene que nos detengamos en el *Felix* o *Llibre de les meravelles*, una obra literaria muy extensa redactada en catalán que presenta el formato de una enciclopedia popular. Dividida en diez libros, la obra recorre toda la creación de la mano de un personaje, Félix, que se lanza a recorrer el mundo buscando a Dios y su sabiduría en todo lo creado. Así, los libros del *Félix* tratan sobre Dios, los ángeles, los cielos, los elementos, las plantas, los metales, los animales, el hombre, el paraíso y el infierno, en ese orden. Por lo demás, algunas referencias incluidas en una sección del libro de los animales o también llamado “de las bestias”, la cual constituye una suerte de fábula animalístico-política, darían cuenta de que Llull podría haberse entrevistado con el rey Felipe IV el Hermoso, sobrino de Jaume II, su protector.

En lo que hace a lo personal, hacia noviembre de 1290 muere Blanca Picany, la esposa de Llull. Este hecho y sus efectos sobre el ánimo del *doctor illuminatus* deben leerse atendiendo a las siguientes coordenadas: aunque había dado inicio a su vida religiosa en 1261 o 1262 y, por tanto, hacía cerca de treinta años que Blanca no era su esposa en sentido estricto, durante todo el período de su formación (1263-1272) Ramon siguió viviendo en su casa matrimonial. Durante estos años no solo habría cuidado, de alguna manera no convencional, de sus hijos, sino que también habría oficiado, al menos virtualmente, de esposo. A esto se suma que no poseemos datos respecto de que Ramon haya cambiado de residencia hasta *circa* 1290, época en la que, para decirlo correctamente, ya no tuvo residencia fija. Así pues, asumimos que entre 1272 y 1290 Ramon todavía convivía aunque esporádicamente con su esposa. Su muerte, pues, debió afectarlo y mucho, sobre todo si atendemos a lo que habría sufrido la pobre mujer: había sido abandonada por un esposo que seguía viviendo con ella, es decir, lo veía todos los días reviviendo a cada instante el abandono. Pero hay más: desesperada por el futuro de sus hijos y sin esperanzas de encontrar en el esposo el apoyo necesario, se había visto obligada a presentar un recurso jurídico similar a nuestros recursos de amparo para asegurar el alimento y manutención de Domingo y Magdalena. Esta compleja situación

⁴⁵⁴ Cf. *Vita Coaetanea*, 19.

familiar podría explicar, entre otras cosas, por qué Ramon, a pesar de seguir a los franciscanos tanto en cuestiones místicas y teológicas como filosóficas tan solo llegó a ser un terciario sin llegar a convertirse en monje. Si se nos permite pensar más allá de los textos, nos parece lógico postular que con la muerte de Blanca Picany el estado de ánimo de Llull se signó, por sobre todo, con un sentimiento de culpa.

5. Un nuevo *Ars magna* entre la depresión y los viajes misioneros.

De París Ramon viaja a Montpellier y allí escribe el *Ars inventiva veritatis*, obra surgida de la desventura parisina y que da inicio al período de “simplificación” de su Arte en el cual los principios de este vienen reagrupados y distribuidos, no ya de a cuatro, sino de a tres. Se trata, pues, de la primera obra del llamado “período ternario”. Por lo demás, de las dieciséis figuras que era necesario conocer para utilizar el *Ars demonstrativa*, la nueva obra presenta solo cuatro que comprenden y resumen los mecanismos de las anteriores. En una palabra, a partir del *Ars inventiva* el *Ars magna* se vuelve más ágil, útil, compendioso y, por sobre todo y según Ramon, más fácil de aprender.

Para demostrar la validez y el funcionamiento del nuevo Arte y la relación y condicionamiento que se logra a partir de éste entre el entendimiento (*intellectus*) y la voluntad (*voluntas*), a la sazón, dos de las potencias del alma racional, escribe también en 1290 el *Ars amativa*. En este libro, dice Llull, se da y se demuestra la “amancia” al igual que en el *Ars inventiva* se da y se demuestra la ciencia.⁴⁵⁵ En Montpellier Ramon obtuvo también una autorización del general de la orden franciscana, Raimundo Gaufredi, para predicar el *Ars magna* en los conventos franciscanos de Italia. Con autorización en mano, emprendió otra vez el camino hacia la ciudad eterna: otra vez acudiría al papa para pedirle que fundara *studia linguarum* a lo largo de los territorios cristianos. Aunque hacía tan solo tres años que había estado en Roma, en 1287 no había podido entrevistarse con Nicolás IV,⁴⁵⁶ que había sucedido precisamente entonces a Honorio IV. Con todo, ahora las esperanzas de éxito eran mayores: Nicolás era el primer papa franciscano, los franciscanos se habían mostrado sensibles hacia su Arte, *ergo*, Nicolás podía ser impulsor y promotor de sus proyectos misionales los cuales, huelga decirlo, giraban en torno a la enseñanza de un nuevo lenguaje misionero, i.e., el que estaba representado en el *Ars magna*.

⁴⁵⁵ Cf. *Ars amativa*, *Prol.*

⁴⁵⁶ Fray Girolamo d'Ascoli toma el trono pontificio bajo el nombre de Nicolás IV. Entre otras cosas, este papa era un gran conecedor de la Iglesia Cristiana Oriental y sus problemas.

Ramon no llegaría a Roma hasta 1291, se entretiene por un tiempo en Génova donde traduce al árabe el *Ars inventiva veritatis*. Pero a poco de su arribo a la ciudad de los papas y con una depresión que de momentos se volvía palpable, su autoestima sufre un golpe fatal: el 18 de mayo de ese año cae en manos sarracenas la ciudad de San Juan de Acre, último baluarte de la cristiandad en Medio Oriente. Conmocionado y hasta desesperado por la caída de la ciudad, Llull envía a Nicolás algunos opúsculos en los que plantea la necesidad de llevar a cabo cruzadas contra los árabes, cosa a la que antes parecía oponerse.⁴⁵⁷ De estos textos merecen nuestra atención el *Liber de passagio* de 1292, compuesto por dos opúsculos: *Quomodo Terra Sancta recuperari potest* y el *Tractatus de modo convertendi infideles*.⁴⁵⁸ Se trata, como es evidente, de una obra en la que no solo se establece un plan para convertir a los infieles por medio del Arte, sino también una estrategia militar para recuperar el Santo Sepulcro. Aunque tradicional en cuanto al pensamiento sobre las cruzadas, i.e., a las estrategias de asedio y conquista de ciudades, etc. los planes de Ramon son anacrónicos: una vez que Acre estuvo en poder de los musulmanes, en Medio Oriente no había fuerzas cristianas disponibles para encarar la guerra santa; y si las había, como Llull, más idealista que realista, parece asumir, éstas no hubieran podido ganar ni una batalla.

Después de mucho pensar y escribir, Ramon vuelve a Génova, puerto comercial por excelencia, para cruzar desde allí a la tierra de los sarracenos: el Magreb. Pensaba poner en práctica todo aquello sobre lo que había escrito con tanta pasión y estaba decidido a intentar por sus propios medios lo que no podía lograr con la ayuda de los

⁴⁵⁷ Generalmente los lulistas se refieren a Llull como un pacifista a ultranza, enemigo de las guerras y las cruzadas. Con todo, hay claras evidencias de que Ramon pensó en la implementación de cruzadas como una suerte de instrumento de paz si no antes por lo menos desde 1283. En efecto, en 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 anónimos reyes cristianos. Los conflictos eran tan graves y estaban tan arraigados en la voluntad de los monarcas 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 cristianos y moros y convertirlos antes que los reyes les quitasen la vida y sus almas no fueran al infierno. Por lo demás, si es cierto que la caída de Arcre, a pesar del optimismo que Ramon imprime al uso del Arte como método de conversión de los infieles, provocarán un vuelco en la actitud luliana en referencia a la utilización de las Cruzadas como medios de conversión: desde 1291 la impronta bélica se acentúa más y más en sus planes apologeticos. (Cf. *Blanquerna*, LXXXI.)

⁴⁵⁸ 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*.

reyes y el papa. Pero, inesperadamente, en esta ciudad estalla la depresión: Ramon se muestra caviloso, no se anima a cruzar a Túnez, se debate entre la salvación de su alma y la salvación de su Arte, le teme a la muerte y es acuciado por la presión social que, según se lee en la *Vita*, generaba la presencia de un hombre como él: casi un santo.⁴⁵⁹ Empero, dejemos que el biógrafo cartujano nos cuente esta experiencia:

“...cuando la nave estuvo lista para navegar y cuando cargó en la nave sus libros y otras cosas necesarias, <a Ramon> se le vino en diversas ocasiones una idea fija a la mente: que si llegaba hasta la tierra de los sarracenos, inmediatamente a su llegada, lo asesinarían o al menos lo arrojarían en la cárcel hasta que muriera. Por lo que, Ramon, temiendo por su pellejo como le sucedió a Apóstol Pedro durante la Pasión del Señor, y olvidándose del propósito en cuestión —es decir, morir por Cristo convirtiendo a los infieles a su culto—, incapaz de moverse por el temor, abandonado a sí mismo, permaneció en Génova con el permiso o dispensa del Señor...”⁴⁶⁰

Pero en Génova ocurre lo inesperado por segunda vez: Dios mismo, metamorfoseado ahora en una *pallida stella*, le habla otra vez. Se dirige en esta ocasión

⁴⁵⁹ *Sed ibi tunc propter impedimenta curie parum circa suum intentum proficiens deliberato consilio progressus venit ad Ianuam, ut inde transfretaret in terram Sarracenorum, ad experiendum, utrum ipse saltem solus in aliquo posset proficere apud ipsos, conferendo cum sapientibus eorum, ac manifestando eisdem secundum Artem sibi datam a Deo Filii Dei Incarnationem, nec non et divinarum Personarum in summa unitate essentiae beatissimam Trinitatem, quam ipsi sarraceni non credunt, immo ceci, nos christianos tres Deos asserunt colere.*

Cumque apud Ianuenses cito divulgatum esset quod Raymundus iam venerat ad transfretandum in terram Sarracenorum causa convertendi eos ad fidem Christi, si posset, multum edificatus est inde populus, sperantes, quod Deus per ipsum aliquod bonum notabile faceret apud ipsos scilicet Sarracenos. Audiverant enim Ianuenses, ipsum Raymundum post conversionem ipsius ad penitentiam recepisse in quodam monte divinitus scientiam quandam sanctam pro conversione infidelium. Sed cum Dominus sic Raymundum tanto gaudio populi, quasi quidam diluculo, visitasset, eundem temptatione gravissima subito cepit probare; nam cum ad transfretandum, sicut pretangitur, navigium et alia parata fuisset omnia, librique sui in navim cum necessariis aliis introducti, venit ex quibusdam occasionibus sibi tanquam fixum quid in mente, scilicet, quod, si ipse transsiret ad Sarracenos, illi mox eum in adventu suo trucidarent, vel ad minus carceri perpetuo manciparet. Quare Raymundus timens pelli sue, sicut in passione quondam Domini sanctus Petrus apostolus, oblitusque sui propositi supradicti, quo scilicet mori pro Christo statuerat in convertendo ad cultum eius infidels, Ianue, quodam detentus inherit timore, remansit; sibi ipsi; forsitan ne inaniter de se presumeret, permittente vel dispensante Domino, interim derelictus. Verum recedente iam de Ianua predicto navigio Raymundus mox super hoc, quod ipse sic enormiter remanendo dedisset populo scandalum contra fidem in desperationem penitus incidit, estimando certissime, se propter hoc a Deo fore dampnandum, propter quod tactus est tanto dolore cordis scilicet in corpore febricitando gravissime egrotavit, sicque apud Ianuam languens diutius nec alicui causam sui doloris aperiens, fere ad nichilum redactus est. (Vita Coaetanea, OL, 19-20)

⁴⁶⁰ *...nam cum ad transfretandum, sicut pretangitur, navigium et alia parata fuisset omnia, librique sui in navim cum necessariis aliis introducti, venit ex quibusdam occasionibus sibi tanquam fixum quid in mente, scilicet, quod, si ipse transsiret ad Sarracenos, illi mox eum in adventu suo trucidarent, vel ad minus carceri perpetuo manciparet. Quare Raymundus timens pelli sue, sicut in passione quondam Domini sanctus Petrus apostolus, oblitusque sui propositi supradicti, quo scilicet mori pro Christo statuerat in convertendo ad cultum eius infidels, Ianue, quodam detentus inherit timore, remansit; sibi ipsi; forsitan ne inaniter de se presumeret, permittente vel dispensante Domino, interim derelictus. (Vita Coaetanea, OL, 20)*

al filósofo mallorquín para informarle que si deseaba salvar su alma debía unirse a los frailes Predicadores.⁴⁶¹ Con todo, Ramon, despreciando la salvación de su alma en pro de la de muchas otras, decidió acercarse a la Orden de los Menores en tanto que, quizás —agregamos— a causa de la inquebrantable heterodoxia de sus miembros, en ésta su Arte había sido aceptado con beneplácito.⁴⁶² Así pues, Llull, como anunciamos, arriesga hasta el infinito. Y lo gana, pues, en esta acción descubre que su amor al prójimo es mayor que el que se tiene a sí mismo.⁴⁶³ Pero esto no es todo: en el relato del episodio de Génova, que podríamos ubicar entre fines de 1492 y principios de 1293, la balanza luliana se inclina definitivamente por los franciscanos. Esto no implica que Ramon fuera un adversario decidido de la Orden dominicana, de hecho había asistido a tres de sus capítulos para buscar su apoyo. Lo que nos revela, aunque sutilmente, es cómo se sentía Llull respecto de la creciente desconfianza de los predicadores acerca de sus propósitos misioneros. Por contraste, se nos muestra aquí, al igual que en todo el resto de la *Vita*, que el *doctor illuminatus* siempre estuvo más cerca de los franciscanos, al menos desde los puntos de vista espiritual e intelectual. Por lo demás, si bien sabemos que llegó a ser un terciario franciscano, estamos seguros de que no lo fue, cuanto menos

⁴⁶¹ *Denique adveniente die sancta festi Pentecostes fecit se portari seu duci ad Fratrum Predicatorum ecclesiam dumque fratres audiret hymnum "Veni Creator" cantantes, ingemiscens ait contra se. "Ha! Nonquid non Spiritus iste sanctus me poste salvare?" Sicque debilis ductus seu portatus in dormitorium fratrum super quemdam lectum ibidem se proiecit; dumque sic ibi iacens sursum respiceret, vidit in ipius domus cacumine lucem quandam parvulam, quasi stellam pallidam, audivitque de loco stelle vocem que sibi talia verbi dixit: "In ordine isto posset salvari". (Vita Coetanea, OL, 21)*

⁴⁶² *Reversus, igitur, Raymundus in hospicium suum reduxit ad memoriam quod Fratres Minores Artem, quam sibi dominus dederat in monte, plus peracceptando dilexerant, quam Predicadores prefati. Quamobrem sperans, quod ipsi Fratres Minores efficacius Artem predictam ad honorem Domini Iesu Christi, et utilitatem sue Ecclesie promoverent, cogitavit, quod ipse dimissis Predicatoribus intraret Ordinem Fratrum Minorum. Dumque hoc ipse mente tractaret, apparuit iuxta ipsum quasi pendens in pariete cingulum sive corda una, quali se cingunt ipsi Minores. Dumque super hac visione vix esset ad horulam consolatus, respiciens a longe supra se vidit lucem illam, sive stellam pallidam, quam ipse, sicut predictur, apud Predicadores iacens in lectulo prius viderat, audivitque illam stellam veluti comminando dicentem sic ei: "Nonquid non dixi tibi, quod tu in Ordine solummodo Predicatorum fratrum posses salvari; vide ergo, quid feceris".*

Raymundus igitur considerans hinc sui dampnationem, nisi ipse cum Predicatoribus, hinc Artis et librorum, quos fecerat, perditionem, nisi ipse cum fratribus Minoribus moraretur, elegit (quod erat supermirabile) dampnationem sui ipsius eternam potius quam Ars predicta; quam noverat se recepisse a Deo ad multorum salvationem et Dei honorem precipue, perderetur. Et sic non obstante reclamazione stelle predictae, misit pro gardiano Fratrum Minorum a quo petiit eorum habitum sibi dari; quem sibi gardianus daturum se concessit, quando ipse propinquior foret morti. (Vita Coetanea, OL, 22-23)

⁴⁶³ *O mirabilis temptatio! seu potius, ut videtur, divine probationis dispensatio! Abraham patriarcha contra spem olim in spem credidit, iste vero Artem seu doctrinam, per quam multi converterentur ad intelligendum amandum et collendum Deum, proprie salvationi constanter preferens, velut sol nube tectus, dum nichilominus ardens in se, sub quamdam sue mentis obumbratione de Deo modo mirabili desperando, Deum et proximum propter Deum infinities plus quam se ipsum diligere probatus est, ut evidenter colligitur ex predictis. (Vita Coetanea, OL, 24)*

hasta 1305. En este sentido importa señalar que a la muerte de Llull, los defensores de sus doctrinas serán los franciscanos y los detractores, los dominicos.

Para volver al relato de la *Vita*, nos interesa subrayar, otra vez, que la preocupación por el destino de su Arte ocupa un lugar central en su vida. Así como se refleja en el poema *Desconhort*, escrito años más tarde (1294-1295) pero concebido en aquellos tiempos:

*“Senyor Déus Gloriós! Ha al món tal martir
com aquest que sostenc, con tu no pusc servir?
Car no ay qui m`ajut, com pusca romanir
esta Art que m`as dada, d`on tant de bé.s pot seguir
la qual tem que sia perduda, après lo meu fenir;
car nuyl hom no la sab bé segons mon albir,
ni eu no pusc forsar nuyl hom d`ella ausir.
A, las! Si ella.s pert, a tu què poray dir
qui la m`as donada per ella emantir?”⁴⁶⁴*

Sin prestar atención a su estado de ánimo, y aún en Génova, oyó que una nave estaba a punto de partir hacia Túnez (1293). Tras idas y venidas logró abordarla y durante el viaje observó como, por obra y gracia de la divinidad, recuperaba la salud. Solo una cosa le importaba: predicar el Evangelio en tierra sarracena y demostrar allí, siguiendo los principios del Arte, la verdad de la Trinidad divina.⁴⁶⁵ El texto tiene un sentido moral que solo podemos explicar con estas palabras: cuando un hombre va en busca de su destino, i.e., cuando hace lo que debe hacer el mundo entero y el propio Dios acuden en su ayuda. Túnez, por lo demás, era un lugar bien conocido por mercaderes de Pisa, Génova, Catalunya y Mallorca: sin lugar a dudas, Ramon tenía allí algunos amigos. Pero, no había viajado a tierras del Islam para comerciar, sino para

⁴⁶⁴ “¡Oh Señor glorioso! ¿Hay en el mundo martirio como el que sufro, cuando veo que no os puedo servir ni tengo quien me ayude? ¿Cómo quedará este Arte que me disteis, de la cual puede seguirse tanto bien? Mucho temo que después de mi muerte, no se pierda; porque según veo, ningún hombre la sabe cual yo quisiera, sin que pueda obligar olvidar a que la oigan. ¡Hay triste de mí! Si ella se pierde, ¿Qué os podré decir, Señor, a vos, que me la disteis para que la extendiese?” (*El Desconsuelo*, OL, XXXV, vv. 412-420).

⁴⁶⁵ *Dum igitur adhuc Raymundus sic corporis et anime gravi langore detineretur, pervenit ad eum rumor, quod galea quedam stans in portu se paraverat ad transeundum in Tunicium. Quo audito ipse quasi gravi sompno evigilans se mox in eandem navim cum libris suis fecit portari; sed amici sui videntes eum in mortis ianuis existentem, sibi compatiens, ipsum etiam invitum de navi, quo moltum doluit, extraxerunt. Verumptamen Raymundus longe post iterum intellecto, quod quedam navis alia, quam ianuenses vulgariter barcam vocant, ad predictam civitatem seu regnum Sarracenorum, scilicet Tunicium, se parasset ituram, fecit se cum libris et aliis suis necessariis contra amicorum suorum voluntates et consilia in illam barcam deferri. Moxque cum naute exeuntes inciperent navigare, Raymundus spem consciente, quam sub obnubilatione supradicta se crediderat amisisse, subito letus in Domino sancti spiritus illustratione recuperavit una cum sui corporis languidi sospitate. In tantum, quod ipse infra dies paucissimos, mirantibus cunctis qui secum venerant, et etiam semetipso, sensit se in adeo bono statu mentis et corporis sicut antea fuerat in tota preterita vita sua. (*Vita Coaetanea*, OL, 25)*

convertir a los musulmanes. Así, a poco de su llegada lo encontramos en plena calle convocando a todos aquellos *periti in Lege Macometi*.⁴⁶⁶ A estos les hace una apuesta: si logran convencerme, les dice, que la Ley de Mahoma es verdadera, me convertiré. Como era de esperar, uno tras otro, todos los doctores de la Ley acuden para convertirlo, pero ninguno lo convence. Y Llull aprovecha la ocasión para exponer algunos elementos de su sistema: las Dignidades divinas, los *correlativa*, etc., todos elementos sobre los que volveremos, con el propósito de demostrar el conocimiento que los cristianos tienen de las operaciones intrínsecas de la divinidad, la cual, resumiendo explicaría racionalmente la Trinidad en la Unidad. Más aun: redobla la apuesta: invita a todos los interesados a aprender el Arte en unos, sorprendentes, pocos días.⁴⁶⁷ Todo parecía ir bien y, convenció, según el relato, a muchos musulmanes de la verdad de la fe cristiana, hasta que fue acusado de haber engañado a la multitud. Al fin, las autoridades lo enviaron a la cárcel y lo condenaron a muerte. Algo más tarde se le otorgó la libertad a causa de la intercesión de un sabio musulmán. Éste habría persuadido al rey de Túnez de que no convenía mancharse las manos con sangre condenando a un hombre, que si hubiese sido sarraceno y predicado el Islam con el mismo celo que el Cristianismo, habría sido considerado un santo. Al fin, se cambió la pena capital por el destierro. El escriba cartujano se encarga de marcar que al ser liberado, Ramon recibió muchos insultos y escupitajos;⁴⁶⁸ se trata de una suerte de representación la Pasión de Cristo. A pesar de la desventura, Llull no iba a cejar en su empeño: durante tres semanas se la pasó escondido entre los barcos fondeados en el puerto de Túnez esperando la oportunidad para bajar a tierra otra vez y asistir a todos aquellos musulmanes a los que había preparado para recibir el bautismo. Sin embargo, esta vez la suerte no estaba de su lado: las autoridades tuvieron conocimiento de sus movimientos, i.e., de que estaba

⁴⁶⁶ Cf. *Vita Coetanea*, 26.

⁴⁶⁷ *Quod et ergo per Artem quandam cuidam heremite christiano nuper divinitus, ut creditur, revelatam vobis demonstrare potero claris rationibus, Domino largiente, si vos mecum super hiis volueritis paucis diebus animo tranquillo conferre. Apparebit etiam vobis, si placet, rationabilissime per eandem Artem, quomodo in Filii Dei incarnatione, per participationem, scilicet unionis Creatoris et creaturae in una persona Christi, prima et summa causa cum suo effectu rationabilissime convenit et concordat. Et quomodo etiam maxime et nobilissime hoc apparet in eiusdem Filii Dei Christi passione, quam ipse a parte humanitatis assumpte sustinuit voluntaria et misericordissima dignatione, pro nobis peccatoribus redimendis a peccato et corruptione primi parentis ac reducendis ad statum glorie et fruitionis divine; propter quem et ad quem statum finaliter nos homines fecit Deus benedictus. (Vita Coetanea, OL, 27)*

⁴⁶⁸ *Cum igitur extraherentur de carcere, passus est a multis multa opprobria et verbera et erumpnas. (Vita Coetanea, OL, 28)*

escondido en el puerto y que pensaba terminar la tarea que había emprendido con tanto afán. Así, se aseguraron de que Llull partiera otra vez hacia Europa.

Resignado y al ver que en Túnez, *illa terra sarracena*, no podía hacer nada para cumplir con el servicio de Cristo, viajó a Nápoles; estamos ya en 1293. Allí se entretuvo un tiempo leyendo su Arte sin interrupción hasta la elección del papa Celestino V, a la sazón, el *papa angelicus* sobre el que había profetizado Joaquín de Fiore.⁴⁶⁹ Ante él, pues, presentaría algunos de sus escritos. Comenzó entonces también a escribir la *Taula generalis*, un texto sobre el Arte en el que se presenta el mecanismo combinatorio de éste en su formulación definitiva. De modo que en el *Ars generalis ultima* de 1307, la última obra sobre el *Ars magna*, repetirá básicamente los métodos desarrollados en la *Taula generalis*. Pero esto no es todo, durante su estancia napolitana Ramon escribió seis obras más, entre ellas vale la pena mencionar un opúsculo al que tituló *Liber de affatus* en el que se jactaba de haber descubierto un nuevo, sexto, sentido, el *affatus* o afato. Se trata del sentido del habla, el cual, según Llull, no es exclusivo del hombre sino también propio de los animales. La obra deja ver el influjo de la mística franciscana y se vislumbra en ella la leyenda del Santo de Asís hablando con las bestias del bosque. Sea de ello lo que fuere, la, por así decir, naturalización del lenguaje que se opera en esta obra es una consecuencia lógica del realismo extremo del *Ars magna*. Por lo demás, de las restantes obras escritas durante este período conviene recordar el *Liber de quinque sapientibus*, de argumento semejante a los *libri super psalmum quincumque vult* y de *Sancto Spiritu*. Esta obra abre otro capítulo del diálogo con aquellos cristianos no católicos y una nueva perspectiva de conversión de los musulmanes. Los cinco sabios protagonistas de la obra son un latino, un griego, un nestoriano,⁴⁷⁰ un jacobino⁴⁷¹ y un último, sarraceno. En el texto, que se estructura como una gran *quaestio*, el sabio latino —es decir, el representante del Cristianismo romano— discute con cada uno de los restantes sabios acerca de lo que, a juicio de Ramon, es el problema principal a solucionar en cada caso para que se produzca la conversión de los descarriados al

⁴⁶⁹ Cf. *Vita Coaetanea*, 30.

⁴⁷⁰ El nestorianismo o dúofisismo considera que en Cristo hay dos naturalezas separadas: la humana y la divina. El término “nestorianismo” proviene de su fundador, Nestorio que predicó el dúofisismo hacia el s. III. Con variantes y modificaciones su influjo ha llegado hasta nuestros días.

⁴⁷¹ Con el propósito de la herejía nestoriana, el archimandrita Eutiques de Constantinopla y el obispo Dioscuro de Alejandría postularon que en Cristo las dos naturalezas, una divina y otra humana, se habían fundido en una única naturaleza, generando así otra herejía. El monofisismo fue condenado en el IV concilio de Calcedonia en el año 451. El término “jacobino” proviene de la ciudad de Jacobo Baradeus, el jefe de los monofisitas sirios.

catolicismo: que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en el caso de los griegos, que Jesucristo no es sino una sola Persona en el caso de los nestorianos, y que en Cristo conviven dos naturalezas, humana y divina, en el de los jacobinos. Mucho más espacio dedica Llull al diálogo con el sarraceno cuyo punto capital son las doctrinas de la Trinidad y de la Encarnación.⁴⁷² A pesar de que este *Liber* tiene muchos puntos en común con otros que ya hemos mencionado, p.e., *Doctrina Pueril* y *Liber de Sancto Spiritu*, se ha de notar que a diferencia de lo que sucede en éstos, quizás debido a un mayor conocimiento de causa, en éste los argumentos de Ramon se revelan mucho más precisos que antes. Pero esto no es todo: mientras escribía estas obras, Ramon tuvo tiempo de llegarse hasta Lucera, a unos cien kilómetros de Nápoles, para predicar el Cristianismo en la colonia musulmana que el rey Federico II había establecido allí unas décadas antes, y el 12 de mayo de 1294 recibe el permiso para predicar a los prisioneros musulmanes del Castel dell'Ovo en la Bahía de Nápoles.

Al considerar toda esta vorágine que fue la vida de Llull entre 1293 y 1294 se evidencia, primero, que Ramon era un hombre que tenía una impresionante capacidad para ocuparse de varios asuntos al mismo tiempo y, segundo, que tanto la causa de su depresión como la de su recuperación se fundan en el fracaso y éxito del Arte. Recupera, pues, como hemos visto, la salud y su ánimo de guerrero cristiano una vez que ha logrado pasar en limpio y arreglar su Arte, en la *Taula generalis*. Con espíritu restaurado, pensó que no podía esperar un momento mejor para acudir al nuevo papa con el propósito de incentivarlo, como había hecho con los anteriores, en la fundación de *studia linguarum* y la formación de misioneros en general. Escribe, pues, dos obras dedicadas al papa novel, *Flors d'amor* y *Flors d'intel.liència*, las cuales le envía junto con una carta en la que exponía, otra vez, sus proyectos misionales. Pero, otra vez, sus concejos no son escuchados.⁴⁷³ Celestino, si bien era experimentado asceta y recto hombre de Iglesia, no tenía experiencia política. Su falta de respuesta a los pedidos lullianos no se habría basado, pues, en un desinterés de su parte sino más bien en su impotencia ante las intrigas de los cardenales y de Carlos II de Nápoles.⁴⁷⁴ Abdica, pues, tan solo cinco meses después de asumir el pontificado.

6. Nuevas misiones y nuevos problemas.

⁴⁷² Cf. *Liber de quinque sapientibus*, II et passim.

⁴⁷³ Cf. *Vita Coetanea*, 31.

⁴⁷⁴ Cf. Bonner, A., *The Art and Logic of Ramon Llull: a user's guide...*, p. 44.

Cuando el 13 de diciembre de 1294 se entera de la elección del nuevo papa, que tomará el nombre de Bonifacio VIII, Ramon viaja de Nápoles a Roma con el objeto de entrevistarse con él. Permaneció en Roma dos años esperando la entrevista que nunca le fue concedida.⁴⁷⁵ el papa que había sido coronado en enero de 1295 tenía poco que ver con su bondadoso antecesor, se trataba de un noble romano, inteligente, culto, irascible y altivo. Con todo, Ramon aprovechó bien su estadía en la Corte papal: escribió una obra en la que probaba racionalmente los artículos de la fe, el *Liber de articulis fidei*, un *Apostrophe*, dedicado a Bonifacio y en el que repetía los pedidos que le había hecho a Celestino, el *Arbre de Ciència*, la enciclopedia popular a la que ya hemos aludido y el texto más desgarrador y personal de todos los que salieron de su pluma, el poema *Desconhort*. En esta obra, pues, compuesta en su lengua vernácula, se deja ver toda la amargura de un hombre al borde de la frustración.

Viendo que sus esfuerzos eran inútiles, Ramon viajó de Roma a la ciudad de Génova, donde compuso algunos libros más, de allí pasó a Montpellier y luego de una breve entrevista con el rey de Mallorca partió por segunda vez hacia París. Permanecería en la ciudad los dos años que van desde el otoño de 1297 hasta el otoño de 1299. Durante ese bienio no solo leyó, otra vez, su Arte en la universidad sino que también escribió unas trece obras. Entre estas, el *Arbre de filosofia d'amor*, una obra mística dedicada a Felipe IV, el Hermoso, tío de Jaime II, y a la reina Juana, la *Declaratio Raymundi*, la primera obra contra las tendencias averroístas que predominaban en París, el *Tractatus novus de astronomia*, el *Liber de quadratura et triangulatura circuli*, el *Liber de geometria nova* y un nuevo resumen de su Arte, el *Ars compendiosa*. Escribió además, un libro con respuestas a una serie de preguntas filosóficas y teológicas formuladas por un tal Tomás, canónigo de Arrás y *socius sorbonicus*, más conocido como Tomás Le Myéser. Con el tiempo Tomás se convertiría en uno de los discípulos más influyentes de Llull.⁴⁷⁶ Al final de este período de frenética

⁴⁷⁵ *Post hec ivit Raymundus ad curiam Romanam, ut aliquid impetraret sibi diu affectatum, sicut superius est expressum, pro Christi fide a domino Papa. Ibiq; libros composuit. Aliquo vero tempore retroacto, domino Celestino pape quinto successit dominus Bonifacius Papa octavus cui etiam totius viribus conatus est supplicare Raymundus pro aliquibus utilitatibus fidei christiane. Et quamvis multas angustias frequenter sequendo summum Pontificem pateretur, ab intento siquidem nullatenus desinebat, sperans ut indubitanter ipsum exaudire dignaretur, qui non pro bono proprio vel prebenda, sed incessanter pro bono catholico fidei supplicabit publico. (Vita Coetanea, OL, 31)*

⁴⁷⁶ Poco tiempo después de la muerte de Llull, Tomás compagino una selección de obras lulianas que dio en llamarse “*electorium*”. En ella incluyó tanto textos como algunos resúmenes, intercaló prólogos y largas introducciones en los que explicaba los fundamentos de la teoría luliana, dejando a la luz el afán proselitista y la admiración que profesaba por su maestro. Esta compilación fue terminada en Arrás en 1325, e inmediatamente le sucedieron dos más: el “*electorium medium*” y el “*breviculum*”, este último fue

actividad, Ramon se había entrevistado por segunda vez con Felipe el Hermoso y al no poder obtener nada de él, como antes, se propuso regresar a Mallorca para dedicarse de lleno a la tarea de evangelizar a los musulmanes que vivían en la isla. En el camino de vuelta a la patria hizo escala en Barcelona, donde redactó dos obras en catalán, el *Dictat de Ramon* y las *Oracions de Ramon* que dedicó a Jaume II de Aragón y a su reina, Blanca de Anjou. En Barcelona habría obtenido también un permiso para predicar los sábados y domingos en las sinagogas y los viernes y sábados en las mezquitas. Como se trataba de un permiso emitido por el rey de Aragón, sin duda tenía validez en las islas Baleares, sobre todo atendiendo a que el rey de Mallorca era vasallo del aragonés. Ramon, como de costumbre, escribió en Mallorca otros cuantos libros. Los más conocidos son el *Liber de homine*, un tratado de antropología cristiano-luliana, y el *Cant de Ramon*, un poema rimado en el que Llull relata sin disimulo algunas de sus hazañas, su teozón a pesar de su vejez y el profundo deseo de martirio.

Hemos llegado así al año 1301. Entre los meses de enero y febrero comenzó a circular la noticia de que Casiano, el entonces emperador de los tártaros, había atacado el reino de Siria, y ahora intentaba someter todo el país bajo su dominio. Se trataba de un hecho de gran importancia estratégica y política: los tártaros eran vistos por los cristianos como posibles aliados contra el enemigo musulmán. Entusiasmado por la inusitada novedad, Ramon parte nuevamente al oriente cristiano y llega a Chipre en junio de 1301 para descubrir que la noticia de la invasión de Casiano era falsa. Pero Llull no era un hombre que se frustrara con rapidez, aprovecha la ocasión para manifestarle al rey de Chipre, Enrique II de Lusignan (1235-1324), el deseo de utilizar un salvoconducto para llegar al rey de Egipto con el fin de discutir con él acerca de la verdad del Cristianismo así como también con los cristianos griegos sobre el verdadero Cristianismo; reluce, pues, en este episodio la imagen de San Francisco ante Saladino.

un verdadero éxito editorial. A la muerte de Le Myèses (el 3 de septiembre de 1336), su biblioteca de manuscritos lulianos pasó a ser propiedad de la Sorbona y, así, París se convirtió en el mayor depósito de textos lulianos, a excepción de la Cartuja de Vauvert. Ramon, en efecto, había enseñado su Arte en Montpellier y más tarde en París, a donde había viajado con el propósito de presentarlo a los franciscanos. El esfuerzo por la preservación y difusión de sus obras es constante. En su testamento, de abril de 1313, se hace patente el ansia de Llull por preservar sus escritos. Los tres lugares elegidos por él para su depósito fueron la Cartuja de Vauvert, el domicilio de Percival Espínola en Génova, y el de su yerno Pedro Sentmeant en Mallorca. También algunos de los libros (supuestamente los que tenía en su poder al momento de la muerte) fueron llevados al monasterio de Santa María de la Real en Mallorca. (Cf. Carreras i Artau, T. y J., *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV...*, P. 26ss). Estos depósitos de textos lulianos son señalados no sin cierta vaguedad en el § 45 de *Vita Coetanea*.

Pero como Enrique no quería saber nada al respecto,⁴⁷⁷ Llull llegó, otra vez, al borde del desconsuelo:⁴⁷⁸

“*Son hom veyl, paubre, meyspreat,
no ay ajuda d’home nat
e ay trop gran fait emparat.*”⁴⁷⁹

Desilusionado pero no agotado, Ramon pasa los primeros meses de su estancia en Chipre en la ciudad costera de Nicosia y en diciembre llega a Famagusta (o Famagosta), donde es recibido por el Maestre de la Orden del Temple, nada menos que el célebre Jacques de Molley, a la sazón, el último Maestre de la Orden.⁴⁸⁰ Famagusta contaba entonces con 70.000 habitantes, el doble que los de Roma; la caída de Acre la había convertido en la ciudad comercial de Oriente y por sus calles se mezclaban lenguas, naciones y religiones. Tras pocos meses en la ciudad, Ramon recolectó elementos suficientes como para conocer la condición real de la isla. El ajetreo que bullía en las calles de la próspera Famagusta no le ocultaba los grandes problemas que había de fondo. No podía olvidarse que en Ruad los templarios soportaban el peso de una defensa desesperada y necesitada de refuerzos con urgencia.⁴⁸¹

De la agitada Famagusta, en donde escribió la *Rethorica nova*, se dirigió a Génova y de ahí viajó a París, donde volvió a leer su Arte, aunque esta vez tuvo, siempre según él, un éxito considerable. Envalentonado por el suceso, se dirigió a Lyon

⁴⁷⁷ Cf. Gayá, J. “Ramon Llull en Oriente (1301-1302): circunstancias de un viaje”..., p. 64.

⁴⁷⁸ *Factum est igitur, dum Raymundus talibus insudaret laboribus, ut nova discurrerent, videlicet, quod Imperator Tartarorum Cassianus regnum Syrie fuisset aggressus, illudque totum suo dominio ambebat. Quod cum audisset etiam Raymundus, inventa navi parata transfretavit usque Cyprum ibique reperit nova illa penitus fore falsa. Videns igitur Raymundus se frustratum esse ab intentione qua venerat, cepit viam aliam percunctari, qua poste tempus a Deo sibi prestitum non in ocio sed magis in opere Deo accepto proximoque proficuo consumere. Condiderat enim sibi corde pervigili consilium illud Apostoli dicentis: Bonum autem facientes non deficiamus, tempore suo metemus non deficientes. Et Prophete dicentis: Euntes ibant et flebant mottentes semina sua, venientes autem venient cum exultatione portantes manipulos suos.*

Accessit itaque Raymundus ad regem Cypri, affectu multo supplicans ei, quatenus quosdam infideles atque scismaticos, videlicet Iacopinos, Nosculinos, Momminos, cohortaret ad suam predicationem nec non dispoutationem venire; cum hoc etiam supplicavit, quod facto eo quod ibi posset ad edificationem predictorum, rex Cypri vellet eum mittere ad Soldanum, qui Sarracenus est, atque ad regem Egipti et Syrie, ut eos sancta fide catholica informaret. Rex autem de hiis omnibus non curavit. (Vita Coaetanea, OL, 33-34)

⁴⁷⁹ “Soy hombre viejo, pobre, menospreciado, / no tengo ayuda de hombre nacido, / y he cargado con demasiado.” (*Cant de Ramon*, vv. 43, 44, 45, OE I, p. 1302).

⁴⁸⁰ *Perveniens in Famagostam receptus est hylariter per Magistrum Templi, qui erat in civitate de Limisson, stans in domo eius quosque recuperasset pristinam sanitatem. (Vita Coaetanea, OL, 35)*

⁴⁸¹ Gayá, J. “Ramon Llull en Oriente (1301-1302): circunstancias de un viaje”..., pp. 65-66.

para pedirle al primer papa francés (Bertrand de Got), otra vez, que fundara monasterios que oficiaran de *studia linguarum*.⁴⁸² La *Vita* no nos aclara esta vez si tuvo éxito o no, asumimos que el biógrafo cartujano evita deliberadamente entrar en este detalle. Sea de ello lo que fuere, de Lyon, Llull partió hacia Mallorca y después de unos pocos meses en la isla, partió a Bugía en donde, luego de algunas disputas multitudinarias, estuvo encarcelado a lo largo de medio año, hasta que fue, como, desterrado.⁴⁸³ Promediaba entonces el 1307.⁴⁸⁴

Sin otra opción que la de salir de Bugía, se embarcó allí en dirección a Génova, pero su barco naufragó cerca del puerto de Pisa. A la fuerza, permaneció allí unos meses. Durante el tiempo que residió en la ciudad escribió, como de costumbre, varios libros, entre ellos el *Ars generalis ultima* y el *Ars brevis* (1308), el punto final del proceso de simplificación del Arte. Terminados los libros, viajó a Génova para pasar de allí a Aviñon, en donde pensó que podría encontrarse con el papa. En el camino, se lee —aunque es falso— en la *Vita*, concibe la idea de formar una Orden que se encargara de recuperar el Santo Sepulcro.

En pro de la importancia del tema, conviene que nos detengamos un momento en esta idea luliana, la cual es expuesta sistemáticamente en *Liber de Fine* de 1305 y el *Liber acquisitione Terrae Sanctae* de 1309, ambos dirigidos a Clemente V.⁴⁸⁵ En estos a campaña bélica se convierte en una herramienta indispensable para lograr sus propósitos apologético-misionales.⁴⁸⁶

⁴⁸² *Post hec autem Raymundus transfretans Ianuam quam plures edidit ibi libros. Deinde profectus Parisius, et Artem suam efficaciter ibi legit, et libros plurimos compilavit. Tempore igitur domini Clementis pape quinti a civitate Parisiensi recedens pervenit Ludunum, ibique residens summo pontifici supplicabat de re pro fide uberrime bonitatis, videlicet, ut ipse dominus papa ediceret monasteria fieri in quibus viri constituerentur devoti et apti, qui diversarum gentium ydiomata addiscentes possent universis infidelibus predicare evangelia iuxta Domini mandatum discentis: "Ite in mundum universum predicare evangelium omni creature". Que quidem supplicatio tam domino Pape quam et cardinbalibus modicum fuit cure. (Vita Coaetanea, OL, 35)*

⁴⁸³ Todas las peripecias de Ramon durante su estancia en Bugía son retratadas con un lenguaje muy vívido entre los parágrafos 36 y 41.

⁴⁸⁴ Conviene recordar que a pesar de todo el trajín al que Ramon, ya anciano, se veía sometido, entre los cinco años que van de su partida de Chipre hasta el destierro de Bugía escribió algunos libros de gran importancia para la reformulación de su sistema, entre otros, el *Llibre dels mil proverbis*, la *Logica nova*, el *Liber de praedicatione*, sobre el que volveremos, el *Liber de ascenso et descenso intellectu* y el *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, cuya traducción aquí presentamos.

⁴⁸⁵ 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.

⁴⁸⁶ 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.

El *Liber de Fine*⁴⁸⁷ es, en este sentido, el texto paradigmático. Ramon aquí propone la creación de la “Orden de la Milicia”, la cual debería 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.⁴⁸⁸ 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.⁴⁸⁹ Asimismo, la Orden de la Milicia estaría bajo el mando de un maestro, el *rex bellator*. Este rey se

(Cf. *Tractatus de modo convertendi infideles*, I.1. También Cf. *Liber de Fine*, I, 2.) A pesar de que el símbolo de 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), pp. 275-290.)

⁴⁸⁷ 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).

⁴⁸⁸ *Dominus papa et domini etiam cardinales eligant et ordinent unum nobilem ordinem, qui ordo militiae nominetur.*

Et caput istius ordinis et magister et dominus bellator rex nuncupetur. Bellator enim nuncupetur, ex eo quia huius distinctionis materia hoc requirit; rex propter militiae magistratum; et regnum etiam sibi detur. Et si fieri possit, regnum sibi Ierusalem tribuatur; quoniam iustum est, propter hoc quia nobilius officium habebit talis rex, quam rex alius huius mundi; et quia intentio principalis talis regis bellatoris debet esse ad Ierusalem acquirendum. Et si ei dari non ualeat quo ad praesens, aliud saltem regnum interim sibi detur, quod sit possibile acquiri. Vnde talis bellator regis filius debet esse, et hoc propter honorem officii sibi dati, et ex eo quod omnes ordines militiae se uelint suo ordini libentius subiugare, ita quod uno bellatore, regis filio, ab hoc saeculo transmigrato, alius, similiter regis filius, hoc illius eligatur. Et hoc fiat ab uno in alium successiue.

*Vterius: Dominus papa cum dominis cardinalibus praecipiat atque uelit et faciat de ordine Templi et militiae Hospitalis et Alamannorum et de Huclef et etiam Calatraua, et de omnibus aliis penitus militum ordinibus, quicumque et ubicumque sint, unum ordinem, De militia nominatum, hunc uidelicet supra dictum. Et de hoc omnes ordines militiae debent multum unanimiter gratulari propter nomen regis militiae; et maxime propter intentionem ad honorandum nostrum Dominus Iesum Christum, et etiam gentium saluationem. Et si aliquis in hoc resistit, non uidetur esse fidelis nec deuotus, et iudicium in die ultima ille spectet, quando dicit Dominus Iesus Christus: Ite in ignem aeternum, homines maledicti. Legitur etiam in primo mandato legis - est supra dictum -: Dilige Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex totis uiribus tuis. Et ideo dominus papa, et etiam domini cardinales concedant decimam ecclesiae quo ad praesens ad recuperandum Terram sanctam. (Liber de Fine, Palmae Balear, Ed. Moya, R., 1665, II *De modo bellandi*, 2).*

⁴⁸⁹ 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*)

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.⁴⁹⁰ De este modo, la Guerra Santa contra los infieles no estaría bajo el mando virtual del papa, sino bajo el mando real de un rey, verdaderamente capaz de asegurar la paz en Tierra Santa.⁴⁹¹

A pesar de que durante el período señalado Ramon propone la cruzada una y otra vez, los intentos de conversión por medio del diálogo seguirán en un primer plano: Llull, en efecto, no deja de indicar la importancia de demostrar la fe cristiana por medio de *rationes necessariae*.⁴⁹² 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.⁴⁹³ No propone en ningún momento la eliminación de los infieles, sino su conversión.⁴⁹⁴ La razón por la que Llull integra en su discurso de misión el tema de la conquista de Tierra Santa reside —es opinión de Domínguez Reboiras— en que solo este tipo de discurso era válido en la corte papal si

⁴⁹⁰ 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.).

⁴⁹¹ ... *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)

⁴⁹² Cf. *Tractatus de modo convertendi infideles*, III.

⁴⁹³ Cf. *Tractatus de modo convertendi infideles*, III. Cf. También *Liber de fine*, II. 6.2.

⁴⁹⁴ 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)

se pretendía abordar el tema de las relaciones entre cristianos y musulmanes. La intención última es proceder intelectual, no militarmente.⁴⁹⁵

Por lo demás, hemos señalado más arriba que en la *Vita* se presenta *falsamente* esta idea como concebida en 1305. Lo cierto es que ya en la temprana fecha de 1287 y en uno de sus libros más profundamente irenistas, como es el *Liber super psalmum quicumque vult sive Liber de tartari et christiani*, Ramon presenta no un *rex bellator* sino un *princeps ad bellandum contra nationes infidelium* que habría de ser instituido por el papa.⁴⁹⁶

Para volver al hilo de nuestro relato, i.e., al proyecto de Llull de viajar a Aviñón, basta decir que al ver que esto no era posible, partió hacia París, en donde leyó su Arte nuevamente, aunque no tuvo tanto éxito como la última vez, según él, a causa de que los “errores” de Averroes, diseminados en aquella casa de estudios, habían echado raíces en las almas de los profesores y alumnos.⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ Cf. Dominguez Reboiras, F., “El papa Nicolás IV, destinatario del *Liber de passagio*, y Ramon Llull”, en *SL*, XLIV, (2004), pp. 3-15.

⁴⁹⁶ ...multo melius esset, quod Dominus Papa constitueret unum magnum principem ad belandum contra nationes infidelium, e hoc expresse ordinatum esset, ut nullo tempore cesante destruere infideles, donec non esset, qui repugnaret catolicae fidei... (*Liber super psalmum quicumque vult sive Liber de tartari et christiani*, *De Baptizioni Tartari*, MOG IV, 10)

⁴⁹⁷ Dum igitur navis illa Ianuam transfretaret, accidit ut supra portum Pisanorum valida tempestas maris insurgeret (erat enim decem miliaribus remoti a porto prefato), et cum navis undique pateretur gravissimos procellarum impulsus, denique naufragium patientes, aliqui namque mortui et submersi sunt, alii vero auxilio Dei previo evaserunt. Inter quos Raymundus et socius eius omnibus libris et rauba desperditis quasi nudus super barcham ad maris (super) littora pervenerunt. Et perveniens in civitate Pisanam quidam ex civibus ipsum honorifice susceperunt, ubi vir Dei, licet iam foret antiquus et debilis, semper tamen labori pro Christo insistens Artem suam generalem ultimam perfecit. Cuius quidem Artis nec non alorum librorum suorum immensa efficacia et cognitione sapida et perfecta dignus est, qui non huiusmundi gloriam vel vanam philosophiam, sed Dei firmam dilectionem et sapientiam tanquam finem ultimum et summum Bonum intendit.

Completa igitur Arte predicta multisque libris aliis consummatis, communitatem civitatis Pisane volens etiam ad Christi servicium incitare, proposuit eorum consilio, bonum fore ut in eodem constituerentur ordine Religiosi milites Christiani, ad hoc scilicet ordinati, ut propter recuperandam Terram Sanctam continuum prelium exhiberent perfidis Sarracenis. Cuius grato eloquio gratoque monito condescendens litteras summo Pontifici et cardinalibus super huiusmodi salutari negocio conscripserunt. Hiis vero litteris impetratis in civitate Pisana, Ianuam iter arripuit, consimiles literas impetravit; ubi ad eum devote matrone atque vidue plurime concurrentes, civitatis eiusdem nobiles promiserunt ei XX quinque milia florenorum in auxilium Terre Sancte. Separatus itaque de Ianua pervenit ad papam Avinione tunc temporis residentem. Videns autem se de proposito suo ibidem aliquid obtinere non posse, Parisius iter arripuit, ubi et Artem sua publice legit, et alios libros quam plurimos, quos fecerat temporibus retroactis. Adfuit autem lecture sue tam magistrorum quam etiam scolarium multitudo: quibus non solum philisophicis rationibus exhibebat roboratam doctrinam, verum etiam altis principiis fidei christiane mirum in modum confirmatam sapientiam proferebat.

Sed quia propter dicta commentatoris Aristotelis, scilicet Averrois, videbat quam plurimos a veritatis rectitudine precipue fidei catholice non nullatenus deviare, dicentes fidem christianam quantum ad modum intelligendi fore impossibilem... (*Vita Coaetanea*, OL, 41-43)

7. Los últimos años.

En el año 1311, Ramon asiste al Segundo Concilio Ecuménico, organizado por el papa Clemente V en la ciudad francesa de Vienne, el cual se extendería desde el 16 de octubre de 1311 hasta el 6 de mayo de 1312. Escribió tres obras para la ocasión: una *Petitio Raymundi in Concilio generalis*, una *Disputa inter Petrus, clericus et Raymundus, phantasticus*, y el poema en vulgar *Concili*, que resumía todos sus desvelos y anhelos:

“*Senyer en Papa quint Clement,
qui estats senyor de tanta gent:
fayts que l’consilii sia breument;
si trop hi fayts d’alonguament
parra barat,
e Deus vos en haura desgrat:
serets jutjat.*”⁴⁹⁸

En la *Disputa*, Pedro, i.e., el personaje que representa a uno de tantos clérigos que asistían al concilio, se encuentra con Llull, lo enfrenta, y le dice que ha oído mucho acerca de él, entre otras cosas, que era un *phantasticus*, y que precisamente por eso lo carcome la duda respecto de qué cosas habría de solicitar ante los miembros del concilio. Ramon le contesta que sólo busca tres cosas:

1. Que el papa y los cardenales funden monasterios para estudiar diversos idiomas. La idea era que los estudiantes viajaran, una vez acabada su formación, por todo el mundo predicando, tal como lo habían hecho los apóstoles y que este procedimiento perdurase hasta que todos los infieles hubieran sido traídos a la religión de los cristianos.

2. La formación de una coalición para que todos los caballeros actuen en conjunto y trabajaran por la restitución de Tierra Santa a los cristianos.

3. Que el papa y los cardenales ordenen que los errores de Averroes sean extirpados definitivamente de la universidad de París.⁴⁹⁹

⁴⁹⁸ “Señor papa quinto Clemente, / que eres señor de tanta gente: / has que el concilio pase brevemente; / si haces que se extienda largamente, / será un fraude enmarañado / y Dios en vos tendrá desagrado: / sereis juzgado.” (*Consili*, vv. 71-77, *Obres de Ramon Llull. Rims. Tom II*, ed. Salvador Galmés, XX (Palma de Mallorca, 1938)).

⁴⁹⁹ Cf. *Disputatio Petri clerici et Raymundi phantasticus*, I, 3-4. También Cf. *Consili* vv. 1-73 *et passim*.

Después de haber escuchado los pedidos de Ramon, Pedro el clérigo le dice que pensaba que era un *phantasticus*, más ahora, al considerar sus propias palabras, veía que no era un *phantasticus* sino un *superphantasticus*.⁵⁰⁰

Más allá de este toque de humor que se adelanta siglos en cuanto a su lucidez, lo cierto es que en la *Petitio*, un opúsculo redactado en un estilo solemne, Ramon había formulado, efectivamente, esos tres objetivos que repetiría poco más tarde en la *Vita*.⁵⁰¹ Como era de esperar, las autoridades ignoran los pedidos lulianos. Como si esto fuera poco, en el concilio se ordenó la supresión de la Orden de los Caballeros Templarios, condenando al Maestre de la Orden, Jacques de Molley, con quien Ramon había trabado cierta amistad.

Soslayando el rotundo fracaso, Llull viaja a París hacia mayo de 1311 y escribió entre otros textos, el *Liber Natalis*, una obra sobre el nacimiento de Cristo, y el *Liber de efficiente et effectu*. Ésta última obra se ubica en el umbral de lo que se ha dado en llamar la “etapa antiaverroísta” de su producción,⁵⁰² durante la cual buscará llevar a cabo por sus propios medios lo que en vano había solicitado que hiciera la corte romana en el ámbito universitario. En este texto se relata una ficticia disputa entre un filósofo averroísta cristiano y un lulista de París, a quien Ramon llama “*raimundista*”, es decir, un intelectual que conoce y utiliza en sus argumentaciones, el método y la combinatoria del *Ars magna*. La discusión trata, como su título lo sugiere, sobre si Dios es o no la “causa eficiente” de todo el universo. El *raimundista* sostiene que Dios es el eficiente y todo el universo debe ser considerado como su efecto, mientras que el averroísta sostiene que Dios es el fin de todos los entes, pero que no es su eficiente. En otras palabras: en la posición del primero, Dios es concebido filosóficamente como causa

⁵⁰⁰ Cf. Llull, R., *A Disputa entre Pedro, o clérigo, e Ramon, o fantástico*, trad. Ricardo da Costa (Ufes), I, 3-4. Disponible en internet en <http://www.ricardocosta.com/ramon/ramon.htm>. También Cf. Llull, R. *Ars concilii* en *Obres de Ramon Llull. Rims. Tom II*, ed. Salvador Galmés, XX Palma de Mallorca, 1938, pp. 330-345.

⁵⁰¹ *Post hec autem sciens Raymundus, fore a sanctissimo patre domino Clemente papa quinto generale concilium celebrandum apud civitatem Viennensem, anno Domini MCCCXI in kalenis 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. Secundum vero, ut de cunctis religiosis militibus christianis fieret unus Ordo, qui ultra mare contra Sarracenos usque ad recuperationem Terre Sancte bella continua retineret. Tertium autem, ut contra opiniones Averrois, qui in multis perversor extitit veritatis, dominus papa celeriter ordinaret remedium, quod per viros intelligentes catholicos non intendentes ad sui gloria sed Christi honorem, obiceretur predictis opinionibus et eas tenentibus, que obviare videntur veritati et sapiente increate, Filio Dei Patris. (Vita Coetanea, OL, 44)*

⁵⁰² Se ha de advertir que bajo el nombre de “Averroes”, Llull incluye diversas tesis que si bien proceden de la filosofía árabe, no pueden ser identificadas como propias del filósofo cordobés. (Cf. Van Steenberghen, F., *La Philosophie au XIII^e siècle*, Louvain, Publications Universitaires, 1966, p. 511)

eficiente, ubicando la investigación de la divinidad en el plano de *scientia* o *philosophia naturalis*; en la del segundo, Dios es postulado como causa final, afirmación que posiciona la investigación sobre la divinidad en el terreno de la ética o la teología. En pro de lo expuesto, el averroísta se compromete a probar filosóficamente y de acuerdo con el modo del entender (*intelligere*), que Dios es su fin o causa primera pero asegura que Dios es el eficiente sólo de acuerdo con el modo del creer (*credere*). El *raimundista*, por su parte, probará su posición filosófica y también teológicamente, es decir, según el modo del entender y del creer, apoyándose en el hecho de que la verdadera filosofía (*vera philosophia*) es sierva (*ancilla*) de la verdadera teología (*vera theologia*).

Se ha de tener en cuenta que la postura del averroísta a los ojos de Llull se identifica específicamente con la de aquellos intelectuales que, sin preocuparse por la concordancia o inconsistencia del *corpus aristotelicum* con el dogma cristiano, pretendían ser fieles a este *corpus*. Según su modo de ver éste constituía lo propio de la *philosophia* antes que lo propio de la *theologia*, y adjudicaban en consecuencia, mayor competencia a la razón que a la verdad revelada. Por consiguiente, la figura retórica del averroísta —no susceptible de ser identificado con algún personaje real como Siger de Brabante o Boecio de Dacia— no representaría sino a un “ultra aristotélico” o a un “ultra filósofo”, sin más. Representaría uno tal que, entre otras cosas, pudiera sostener —amparado en la teoría de la “doble verdad”— que dos tesis contrarias sobre un mismo tema pueden ambas ser verdaderas si provienen, una de la teología y otra de la filosofía.⁵⁰³ Para decirlo con las palabras de Alain de Libera, aquí con el término “averroísta” Llull se remite a una doctrina que no existe más que en su espíritu y no tiene otro valor que el sintomático.⁵⁰⁴ Es por ello que en el discurso del *raimundista* puede observarse una identificación —muy cuestionable, pero que debe ser identificada para comprender lo que sigue— de *philosophia* con entender (*intelligere*), por una parte, y de *theologia* con creer (*credere*), por otra. Una vez dado este primer paso, el objeto de *intelligere* y de *credere* también resultará unificado: la verdad. Partiendo entonces de estas identificaciones, el lulista formula el siguiente razonamiento: el objeto de la teología es Dios, y el objeto de la filosofía es lo inteligible. Y puesto que el objetivo del entender es alcanzar la verdad, y Dios es la verdad, se sigue necesariamente —como ya

⁵⁰³ Como es sabido, la teoría de la “doble verdad” no fue formulada explícitamente por ninguno de los llamados “averroístas”. Se trata más bien de un constructo de sus detractores. En este sentido, el texto de Llull es capital para la comprensión del problema.

⁵⁰⁴ Cf. De Libera, A, *Pensar en la Edad Media*, España, Anthropos, 2000, p. 63.

lo había dicho Tomás— que la verdadera filosofía y la verdadera teología concuerdan. Y por esto, el opuesto de lo inteligible no es lo creíble, o, dicho al revés, aquello que se ha de entender y aquello que se ha de creer, si son verdaderos uno y otro, entonces no se oponen.⁵⁰⁵ Si así fuese, se caería en una contradicción.⁵⁰⁶

La *Vita* se cierra con la afirmación de que Ramon a cerca de cuarenta años de su conversión había escrito ciento veinte obras.⁵⁰⁷ Con todo, se le atribuyen doscientas setenta y cinco. Si consideramos que a nuestro filósofo solo le quedan cinco años de vida, la suma de ciento cincuenta y cinco obras producidas durante el último lustro resulta un tanto exagerada, incluso para un hombre con la capacidad de trabajo de Llull. Solo podemos decir a favor de esta tesis que ninguna de las obras producidas en los últimos cinco años supera las veinte páginas. En otras palabras, el grueso de la producción luliana es anterior a 1311, las obras posteriores son más bien opúsculos que apuntan a clarificar algún punto oscuro o no del todo claro de su método o bien a desarrollar un tema puntual y muy específico.

Más allá de la *Vita*, sabemos que al dejar París, Ramon, sin dejarse vencer por la desilusión, se establece en Mallorca, en donde estuvo casi un año (desde julio de 1312 hasta mayo de 1313) disputando con los musulmanes y judíos y escribiendo un número considerable de breves obras apologéticas. Asimismo, el rey de Mallorca, Sancho (1311-1324), hijo de Jaume II, recibió sus insistentes súplicas por la fundación de monasterios y la recuperación de Tierra Santa. Pero, como otros monarcas, hizo oídos sordos a sus pedidos.

⁵⁰⁵ Un desarrollo acabado y pormenorizado de todos los problemas suscitados por la separación de la filosofía y la teología puede encontrarse en la *Declaración de Ramon (Declaratio Raimundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et forum sequacium opiniones)* de 1298.

⁵⁰⁶ *Parisius Raimundista et Auerroista disputabant. Raimundista dicebat, quod Deus est efficiens, et totum uniuersum est effectus eius. Auerroista dicebat, quod Deus est finis omnium entium, tamen non est efficiens. Ipsi uero conuenerunt inter se, quod facerent unum librum, in quo quilibet deduceret fortiores rationes, quas habere posset. Auerroista tamen dixit, quod probaret philosophice et secundum modum intelligendi, quod Deus non est efficiens, sed tantummodo finis siue causa prima. Verumtamen, quia erat Christianus, asserebat, quod Deus est efficiens, secundum modum credendi, cum de fide catholica esset habitatus. Raimundista autem dicebat, quod Deus est efficiens. Et hoc intendit probare philosophice et etiam theologicamente, cum uera philosophia sit ancilla verae theologiae. Subiectum autem theologiae est Deus, et subiectum philosophiae est intelligibile. Et quia obiectum intelligentis est ueritas, et Deus est ueritas, necessarie sequitur, quod uera philosophia et theologia habeant concordantiam ad inuicem. Et ideo, quidquid est uere intelligibile, eius oppositum non est uere credibile; aliter implicaretur contradictio; sed contradictio est impossibilis. (Liber de efficiente et effecto, ROL XXXIII, Prol.)*

⁵⁰⁷ *Fecit enim iste famulus Dei, summe veritatis et profundissime Trinitatis uerus expressor, inter cotidianos labores suos centum et XX et tres libros et plures. (Vita Coaetanea, OL, 44)*

En el umbral de la muerte Ramon dejó Mallorca y se dirigió a Messina buscando en Federico de Sicilia, que allí residía, las respuestas que no encontraba en Sancho. Y aunque tampoco tuvo éxito, sin darse por vencido prosiguió con su tarea de apologista. Sólo en 1314 escribió cerca de cuarenta *opuscula*, y siguiendo el impulso del plan concebido hacía más de ya cuatro décadas, ese mismo año viajó por segunda vez a Túnez, en donde, siempre a instancias de la leyenda, lo habría sorprendido la muerte a fines de 1315 o principios de 1316 mientras predicaba el Evangelio. Otras versiones más escépticas hacen morir a Llull en su tierra natal, como consecuencia directa de las heridas sufridas en Túnez.⁵⁰⁸ En cualquiera de las dos versiones, habría, pues, muerto como mártir.⁵⁰⁹ Contaba entonces con 83 años y su celo misionero se mantenía intacto, tal como en el momento de la conversión.

IV

EL LENGUAJE FILOSÓFICO Y LA CONVERSIÓN RELIGIOSA

1. El trasfondo del *Ars magna*.

⁵⁰⁸ Esta versión, quizás más plausible, ha sido uno de los puntos sobre los que se apoyan aquellos que se niegan a la canonización del doctor illuminatus, que es beato desde el s. XVI.

⁵⁰⁹ Cf. Cruz Hernández, M., *El pensamiento de Ramón Llull*, Valencia, Fundación Juan March-Editorial Castalia, 1977, p. 48.

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. Si bien esta organización comprende elementos diferentes en los sistemas de diversos pensadores, en términos generales responde a una idea central: la de la escala del ser,⁵¹⁰ i.e., una concepción de la realidad en la que existen diversos grados de ser que parten, en una progresión decreciente, desde el *Summum Esse*, identificado generalmente con Dios. Esta idea, propia de la cosmología neoplatónica, es compartida por las tres culturas del Libro.⁵¹¹

La escala del ser comprende a su vez tres concepciones generales que, por así decir, le dan cuerpo: el concepto de orden, o mejor, de *ordo*, la jerarquía de los entes o *scala creaturarum*, 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. A esto se suma un dato extra: en la visión medieval del universo, la realidad está dividida en un orden material y otro espiritual. En conjunto, estos dos órdenes configuran tres mundos: el mundo material, el mundo espiritual y el mundo divino que incluye únicamente un Ser, Dios.⁵¹²

Según Llull, la *scala creaturarum* o escalera de las criaturas está conformada por los siguientes *subiecta*: la *elementativa*, la *vegetativa*, la *sensitiva*, *homo*, *caelum*, *Angelus*, y *Deus*, que no es precisamente una criatura ni un ente, en la cima.⁵¹³ Cada uno de los peldaños de la escalera 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*, y así, p.e., 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 otras palabras, la *scala* está ordenada de acuerdo con la *intentio* que le corresponde a cada *subiectum*, asumiendo que ésta es una suerte de propiedad que rige

⁵¹⁰ Sigo aquí las conclusiones de Robert Pring-Mill. Véase 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 Montserrat (Curial-Pam), 1991.

⁵¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 103.

⁵¹² Cf. Hillgart, J. N., *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth century France...*, p. 14.

⁵¹³ Cf. *Ars brevis*, IX.

su mutua conexión desde el punto de vista teleológico. En el sistema luliano la *intentio* es, de un lado, y en concordancia con la acepción escolástica, la operación del intelecto y la voluntad que se mueve para alcanzar lo deseado y entendido, y, de otro, un acto natural del apetito. En ambos casos, la *intentio* se dirige, racional o naturalmente, hacia la perfección del ser. Sendos casos corresponden, a los seres racionales con exclusividad y a todos los entes, incluso los racionales, respectivamente.

Por su parte, Llull distingue en *intentio prima* y *secunda*. Se trata de una distinción metafísica de largo alcance en el sistema luliano por la cual la *prima intentio* es más noble, útil y necesaria que la *secunda*, que es un instrumento de la *prima intentio*, p.e., si un hombre quiere que alguien le escriba un libro, la *prima intentio* es el libro, la *secunda*, es contratar una persona para que lo escriba. Por su parte, el libro representa la *secunda intentio* en relación con el conocimiento que se pretende adquirir de éste, el cual constituye la *prima intentio*. Asimismo, la *sensitiva* representa la *prima intentio* en referencia a todos los seres que pueden ser incluidos en ella, como las bestias de labor y demás animales irracionales, pero representa la *secunda intentio* en relación con el peldaño inmediatamente superior, *homo* que es su *prima intentio*. La *intentio*, pues, tal como la concibe Llull 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 *prima* ni *secunda intentio*, porque toda *intentio* en Él es infinita y eterna, y entre sus Propiedades o Dignidades no hay *maioritas* ni *minoritas*, sino *aequalitas*.⁵¹⁴

Por lo demás, los tres primeros escalones, *elementativa*, *vegetativa* y *sensitiva*, corresponden al orden material y representan el modo de ser propio de los entes inanimados, como la tierra, las piedras, etc., la vida o el modo propio de los entes vegetativos, como plantas, árboles, etc., y la vida o el modo propio de los animales dotados de sensación, como las bestias de labor, etc. *Caelum*, que incluye los siete planetas, las estrellas, etc. pertenece también al mundo material, pero los astros están compuestos, siempre según la idea general de la escala del ser, por una materia más sutil que la que se encuentra en el mundo sublunar. Los peldaños superiores, *Angelus* y *Deus* representan el orden espiritual. Por su parte, el hombre, *homo*, en tanto microcosmos que es, participa de los dos órdenes: por su cuerpo es un ser material y por su alma, espiritual.

⁵¹⁴ Cf. *Liber de Prima et Secunda Intentione*, I, 1-3, 5; II, 3; III, 1-3.

La estructuración de los dos planos que integran las dos partes de la Creación obedece a un simbolismo numérico fundado en razones filosófico-teológicas.⁵¹⁵ La numerología clásica comprende, pues, tres principios centrales: la importancia trascendental de los números del 1 a 10, la concepción geométrica de los números y la asociación de los números y la astrología.⁵¹⁶ Dentro de este simbolismo, 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); porque se compone de principio, medio y fin (la unidad); porque es el germen de todo número y expresión del triángulo, es decir, la primera figura, etc. y, fundamentalmente, porque expresa la Trinidad divina.⁵¹⁷ Se comprende así por qué uno de los mayores problemas de la numerología occidental consistió 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 porque representa a los elementos y toda criatura material está constituida por alguna mezcla de ellos. Al sumarse, estos números dan 7: los días de la creación más el del descanso divino; multiplicados dan 12: los meses del año, los signos del zodiaco, etc.; al restarlos se obtiene 1: la unidad divina... y así en adelante aplicando diferentes operaciones matemáticas se pueden descubrir las virtudes latentes en estos números.

Llull, por su parte, resuelve el problema de la conciliación del 3 con el 4 con el concepto de hombre que su sistema supone. El hombre luliano es, ya lo hemos dicho, un microcosmos y esto significa que tiene un cuerpo constituido por los cuatro elementos (4): *ignis, aer, aqua et terra*, y por un alma racional que comprende tres potencias (3): *memoria, intellectus et voluntas*. Así, los números 3 y 4 conviven en la naturaleza humana.

Párrafo aparte merece una referencia al ecosistema intelectual desde el que Llull escribe acerca de las potencias del alma racional. En efecto, la estructura del alma racional que presenta Ramon es de raigambre escolástica y se remite a la elaboración de Tomás de Aquino en particular. Lo que nos interesa señalar puntualmente es que de acuerdo con el Aquinate, la *voluntas* no tiene el poder de autodeterminación que le era

⁵¹⁵ Cf. Pring-Mill, R. D. F., "Ramón Llull y las tres potencias del alma"... p. 105.

⁵¹⁶ Cf. Pring-Mill, R. D. F., *Estudis sobre Ramon Llull...*, p. 70.

⁵¹⁷ Cf. *Op. Cit.*, p. 106.

propio tanto en el pensamiento de Aristóteles⁵¹⁸ como en el de Agustín.⁵¹⁹ La *voluntas* es ahora determinada por el *intellectus*.⁵²⁰ La argumentación con la que Tomás da cuenta de esto comienza, siguiendo el estilo de *Categorías*, con la distinción de las diferentes acepciones del término “*voluntas*”, que puede significar *voluntas in potentia* o *voluntas in actu*. Si se lo utiliza según la primera acepción, la función propia de la voluntad concernirá al fin y a los medios, si no, su función estará limitada al fin.⁵²¹ Así pues, hay dos formas de dirigirse al fin: una relativa (la primera) y otra absoluta, aunque, en los

⁵¹⁸ Para dar cuenta del lugar que ocupa y la función que cumple la voluntad en los escritos éticos del Estagirita, debemos atender tres cuestiones: (1) las entidades de las que se ocupa la ética y la rigurosidad que estas permiten, (2) el carácter idiosincrático de los principios sobre los que se apoya esta disciplina y, finalmente, (3) la concepción aristotélica de la acción voluntaria en confrontación con las concepciones sofisticada y socrática.

(1) De acuerdo con Aristóteles, las pruebas rigurosas y la certeza propias de la matemática están fuera de lugar en la Ética. Se trata de una ciencia que por versar sobre cuestiones particulares, al igual que la medicina, no puede ser exacta y aun cuando algún tipo de generalización sea posible y verdadero las más de las veces, no carecerá de excepciones. Por consiguiente, hay que atenerse al nivel de precisión que el tema permite: uno tosco y esquemático (Cf. *Ética Nicomáquea*, I, 3, 1094b 15-22). En efecto, el objeto de la Ética está constituido por un tipo de fenómenos, las acciones, cuya causa absoluta es el hombre y son contingentes, los cuales se diferencian tajantemente de los fenómenos naturales o entidades formales que tienen causas necesarias. (Cf. *Ética Eudemia*, II, 6, 1222b 15-1223a 19.)

(2) La división precedente, al ser considerada desde el punto de vista de la investigación sistemática, genera otra ulterior, no ya de los fenómenos, sino de los principios de las ciencias. La argumentación aristotélica da cuenta de tres tipos de principios: (a) principios de movimientos naturales, como los entes biológicos y la divinidad, (b) principios de movimientos no-naturales, como las acciones y (c) “principios” matemáticos, que no son principios en sentido estricto, sino por analogía.

Los que nos interesan ahora son los principios de movimientos no-naturales, y, es en este sentido que el hombre es no sólo el principio sino también la causa de sus acciones dado que está en su poder (y en su poder absoluto) que tengan o no lugar (Cf. *Ética Eudemia*, II, 6, 1222b 15ss.). Desde aquí, toda la investigación en Ética tendrá como punto clave la discusión acerca de la deliberación de los medios y el deseo de los fines. Así, la inteligencia práctica consistiría de acuerdo con Aristóteles en conocer, i.e., que el medio 3 lleva al fin buscado A, que 2 lleva a 3, que 1 lleva a 2 y así hasta que se alcanza una instancia o se llega a algo que está dentro de las posibilidades o circunstancias inmediatas del agente; es en este punto donde toda deliberación se detiene y tiene lugar la acción. Se trata del punto irreducible en el que el agente posee el conocimiento de que tiene ante sí lo necesario para obtener el fin deseado, es decir, que tiene —si se nos permite decirlo— inmediatamente el medio.

(3) Aristóteles distingue, por último, cuatro tipos de acciones: voluntarias, no voluntarias, involuntarias y compulsivas o por fuerza. (Cf. *Ética Nicomáquea*, III, 1, 1110a 1-1111b 3.) Y, a pesar de la diferencia existente entre uno y otro tipo de acción, establece que en los casos en que los hombres son responsables, si no lo son de los actos individuales, lo son del carácter que poseen como una condición constante de su personalidad en base al cual determinan el fin deseado y, desde ya, la acción mediadora que lleva a éste. En otras palabras, aun cuando un hombre hubiera actuado por negligencia, si nos retrotraemos en el tiempo habría un punto en la cadena de sucesos o acciones que lo llevó a dicha acción, en el cual decidió con cierto grado de consciencia llevar a cabo algo que culminó por condicionar su carácter para actuar como actuó al actuar negligentemente. Aunque el proceso de condicionamiento haya sido (como lo es para todos los hombres) gradual e imperceptible, no por eso el agente negligente está exento de responsabilidad. El hombre es absolutamente responsable por el tipo de persona que es y son las actividades concernientes a objetos particulares las que crean el carácter correspondiente, por tanto, si el justo es responsable de serlo —remata Aristóteles no sin cierto dramatismo—, entonces también el injusto, el que actúa incorrectamente, etc.

Con esta concepción, así como con su categorización de los principios, Aristóteles confrontaba a los sofistas y a los platónicos. Contra los primeros, que sostenían que en casos como el del negligente los agentes apuntaban al “bien aparente”, no al bien absoluto en sus acciones, sostenía que eran responsables incluso por lo que les parecía ser bueno. Contra la posición socrática de que nadie hace el mal voluntariamente utilizó dos argumentos, uno pragmático, que la ley castiga a los que hacen el mal, salvo

dos casos habrá solo un acto de la voluntad, dado que el objeto último de la voluntad es el fin y los medios solo lo son en razón del fin.⁵²² Ahora bien, temporalmente hablando, primero es la voluntad en potencia,⁵²³ y todo lo que está en potencia necesita ser movido por algo que esté en acto. Una facultad del alma puede estar en potencia en dos sentidos: (a) por actuar o no actuar, o bien, (b), por no hacer esto o aquello. Cualquiera sea la potencia en cuestión necesitará, entonces, de un principio motor para dos cosas: para el ejercicio o actualización y para la determinación de sus actos. La actualización

que actúen bajo compulsión o en estado de tal ignorancia que se lo exima de responsabilidad y otro, lógico, que si se sigue que no se puede hacer el mal voluntariamente, tampoco se podrá ponderar a alguien por actuar virtuosamente. (Cf. *Ética Nicomáquea*, III, 5, 1113b 24-1114b 24.)

Recapitulando, Aristóteles sostiene que el hombre es principio-origen absoluto de sus acciones, que éstas son un tipo particular de fenómeno contingente, no susceptible de un tratamiento tan riguroso como las entidades matemáticas y, en virtud de ello, socava lo que considera un principio fundamental de la epistemología platónica y socrática: la sacralización del método de las matemáticas como el criterio por antonomasia de racionalidad y de conocimiento exacto. Por oposición al intelectualismo socrático, en *Ética y Política* Aristóteles trabajó con la lógica de lo probable y, por consiguiente, consideraba más tendencias que leyes; para él la *Ética* versaba sobre el modelo: obrar bien era obrar como un hombre prudente y había que buscar, voluntariamente, el bien en cada caso particular (πρὸς ἑῆ μᾶκ).

⁵¹⁹ Tanto en las obras anteriores como en las posteriores al 396, el obispo de Hipona desarrolla una concepción tripartita de la parte superior del alma racional o *animus*, de acuerdo con la cual estaría compuesta de *memoria*, *ratio* y *voluntas*, siendo ésta última la que movería la *ratio* en dirección a la *memoria*, de modo tal que de ella dependería no sólo el obrar, sino también la consecución de la *scientia* y la *sapientia*. (Cf. Agustín, *De Trinitate*, XV, 21-41. Cf. También *De Beata Vita*, II, 10.)

⁵²⁰ Este tema es desarrollado en *Summa Theologiae* I-II q.8 a.2-3, q.9 a.1-6, y q.10 a.1, 3-4. Se trata de los artículos en los que Tomás indaga si la voluntad quiere sólo el fin o también los medios para el fin, ... puede en el mismo acto moverse hacia el fin y hacia los medios, ...es movida por el entendimiento (*intellectus*), ...es movida por el apetito sensitivo, ...se mueve a sí misma, ...es movida por un principio exterior, ...es movida por algún cuerpo celeste, ...es movida solo por Dios como principio exterior, ...se mueve naturalmente hacia algo, ...es movida necesariamente por el apetito inferior y ... es movida necesariamente por Dios como principio exterior respectivamente.

⁵²¹ Esto es evidente, dado que al igual que, si tiene lugar la acción —si la voluntad está ya en acto—, es porque se ha efectuado una deliberación previa sobre los medios para adquirir dicho fin. (...*voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus; quandoque autem ipse voluntatis actus. Si ergo loquamur de voluntate secundum quod nominat potentiam, sic se extendit et ad finem, et ad ea quae sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquaque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui obiecti, sicut visus se extendit ad omnia quaecumque participant quocumque modo colorem. Ratio autem boni, quod est obiectum potentiae voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quae sunt ad finem. Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic, proprie loquendo, est finis tantum. Omnis enim actus denominatus a potentia, nominat simplicem actum illius potentiae, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem, unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis. Sicut et intelligere proprie est eorum quae secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum, eorum autem quae cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi in quantum in eis ipsa principia considerantur, sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus, ut dicitur in VII Ethic. (Summa Theologiae, I-II q.8 a.2))*

⁵²² ...*cum finis sit secundum se volitus, id autem quod est ad finem, in quantum huiusmodi, non sit volitum nisi propter finem; manifestum est quod voluntas potest ferri in finem sine hoc quod feratur in ea quae sunt ad finem; sed in ea quae sunt ad finem, in quantum huiusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum*

implica la perspectiva del sujeto, la determinación, la del objeto. La actualización exige la intervención de una causa agente, y como todo agente obra por un fin, el principio de este movimiento dependerá del fin. El fin constituye el objeto de la voluntad y, bajo este aspecto, la voluntad mueve a las demás potencias del alma a sus actualizaciones. El objeto, por el contrario, mueve en cuanto determina la especie del acto a la manera de principio formal por el cual se especifica la acción. Pero como el primer principio formal, según Tomás, es el Ser y la Verdad y la Verdad es objeto del entendimiento, será el entendimiento el que mueva a la voluntad presentándole su objeto.⁵²⁴

En otros términos, el análisis de Tomás descubre tres cosas: que hay dos modos por los que la voluntad se dirige al fin, el relativo y el absoluto, que el primero es temporalmente primero y se funda en el paso de la potencia al acto, mientras que el segundo es lógicamente primero y se funda en la determinación como principio formal del fin por parte del entendimiento y, por último, que la —por así decir— primeridad lógica es más preeminente que la primeridad temporal, y por ello, la *voluntas* así considerada, resulta determinada por el *intellectus*. De ahí que se pueda afirmar que si

finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur, uno modo, absolute secundum se; alio modo, sicut in rationem volendi ea quae sunt ad finem. Manifestum est ergo quod unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quae sunt ad finem, et in ipsa quae sunt ad finem. Sed alius actus est quod fertur in ipsum finem absolute. Et quandoque praecedat tempore, sicut cum aliquis primo vult sanitatem, et postea, deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum ut sanetur. Sicut etiam et circa intellectum accidit, nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se; postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus propter principia. (Summa Theologiae, I-II q.8 a.3)

⁵²³ Desde el punto de vista lógico, es primero la voluntad en acto.

⁵²⁴ *...intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura, oportet enim ut id quod est in potentia, reducat in actum per aliquid quod est actu; et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa, uno modo, quantum ad agere et non agere; alio modo, quantum ad agere hoc vel illud. Sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens, aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus. Motio autem ipsius subiecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, ut supra ostensum est, principium huius motionis est ex fine. Et inde est quod ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem, sicut gubernatoria ars imperat navifactivae, ut in II Physic. dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus, utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona, semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus; sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei. Sed obiectum movet, determinando actum, ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum. (Summa Theologiae, I-II q.9 a.1)*

en un acto hay voluntad, habrá razón, y que si se actúa por pasión, no habrá razón ni voluntad en tal acto.⁵²⁵ El apetito, pues, puede mover la voluntad bajo la influencia de la pasión⁵²⁶ solo indirectamente y sin necesidad —es decir, que se le puede resistir— puesto que la voluntad es incorpórea y el apetito sensible, es, desde ya, apetito de lo corpóreo.⁵²⁷ Esto último, finalmente, se aplica también a las influencias que el alma racional pudiera recibir de los cuerpos celestes.

Toda esta compleja argumentación de Tomás acerca del papel que ocupan las potencias del alma racional en la determinación de las acciones es tomada por Llull como algo dado. Para que no haya dudas: el filósofo mallorquín asume, junto con todos

⁵²⁵ ...sicut supra dictum est, passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab obiecto, inquantum scilicet homo aliquo modo dispositus per passionem, iudicat aliquid esse conveniens et bonum quod extra passionem existens non iudicaret. Huiusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo, sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet, sicut contingit in his qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam aliam perturbationem corporalem; huiusmodi enim passionem non sine corporali transmutatione accidunt. Et de talibus eadem est ratio sicut et de animalibus brutis, quae ex necessitate sequuntur impetum passionis, in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis. Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid iudicium rationis liberum. Et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis. Inquantum ergo ratio manet libera et passioni non subiecta, intantum voluntatis motus qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinatur. Et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur, aut, si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem. (Summa Theologiae, I-II q.10 a.3)

⁵²⁶ ...sicut supra dictum est, id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum obiecti. Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione eius quod proponitur, et eius cui proponitur. Conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus, non eodem modo accipit aliquid ut conveniens et ut non conveniens. Unde, ut philosophus dicit in III Ethic., qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti, sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto. Et per hunc modum, ex parte obiecti, appetitus sensitivus movet voluntatem. (Summa Theologiae, I-II q.9 a.2)

⁵²⁷ ...eo modo quo voluntas movetur ab exteriori obiecto, manifestum est quod voluntas potest moveri a corporibus caelestibus, inquantum scilicet corpora exteriora, quae sensui proposita movent voluntatem, et etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum, subiacent motibus caelestium corporum. Sed eo modo quo voluntas movetur, quantum ad exercitium actus, ab aliquo exteriori agente, adhuc quidam posuerunt corpora caelestia directe imprimere in voluntatem humanam. Sed hoc est impossibile. Voluntas enim, ut dicitur in III de anima, est in ratione. Ratio autem est potentia animae non alligata organo corporali. Unde relinquatur quod voluntas sit potentia omnino immaterialis et incorporea. Manifestum est autem quod nullum corpus agere potest in rem incorpoream, sed potius e converso, eo quod res incorporeae et immateriales sunt formalioris et universalioris virtutis quam quaecumque res corporales. Unde impossibile est quod corpus caeleste imprimat directe in intellectum aut voluntatem. Et propter hoc Aristoteles, in libro de anima, opinionem dicentium quod talis est voluntas in hominibus, qualem in diem ducit pater deorum virorumque (scilicet Iupiter, per quem totum caelum intelligunt), attribuit eis qui ponebant intellectum non differre a sensu. Omnes enim vires sensitivae, cum sint actus organorum corporum, per accidens moveri possunt a caelestibus corporibus, motis scilicet corporibus quorum sunt actus. Sed quia dictum est quod appetitus intellectivus quodammodo movetur ab appetitu sensitivo, indirecte redundat motus caelestium corporum in voluntatem, inquantum scilicet per passionem appetitus sensitivi voluntatem moveri contingit. (Summa Theologiae, I-II q.9 a.5)

los autores del s. XIII y sin mucho miramiento, que es el *intellectus* el que determina la *voluntas*. Sin tener en cuenta esto es absolutamente imposible comprender cómo por medio del *Ars magna* se podría convertir *rationaliter* a los musulmanes, judíos y, en suma, a todos los hombres al Cristianismo.

2. Los fundamentos del *Ars magna*: las *Dignitates* y los principios relativos.

Uno de los capítulos más originales de la filosofía de Llull lo constituyen las *Dignitates Dei*. Éstas reciben diferentes nombres en las obras lulianas y en las de los discípulos y comentaristas de Llull, p.e., “*virtuts divinals*”,⁵²⁸ “*virtuts*”,⁵²⁹ “*virtutes*”⁵³⁰ “atributos divinos”, “principios absolutos”,⁵³¹ “*Principia*”,⁵³² “*Divinae proprietates*”⁵³³ etc. Como sea que se las llame, designan todas aquellas cualidades que pueden predicarse directamente de Dios, pero que en Él son indistintas. Forman, por consiguiente, el conjunto de los principios ontológicamente activos a partir de los cuales Dios creó el universo y no deben ser confundidas con los Nombres divinos tal como los presenta Pseudo Dionisio Areopagita.⁵³⁴ Se trata, más bien, de una suerte de *trascendentales*.

En obras tempranas las *Dignitates* son dieciséis: *Bonitas, Magnitudo, Aeternitas, Potestas, Sapientia, Voluntas, Virtus, Veritas, Gloria, Perfectio, Iustitia, Largitas, Simplexitas, Nobilitas, Misericordia* y *Dominium*. En obras posteriores a 1290, solo aparecerán las nueve que van desde *Bonitas* hasta *Gloria*. Según Llull, todas las *Dignitates* son aceptadas por las tres religiones del Libro: judíos, cristianos y musulmanes estarían de acuerdo, siempre según él, en identificar a Dios con los mismos atributos o cualidades.

⁵²⁸ Cf. *Arbre de Ciència, II et passim*.

⁵²⁹ Cf. *Libre del gentil e les tres savis, I et passim*.

⁵³⁰ Cf. *De modo convertendi infideles, III et passim*.

⁵³¹ Se llama a las Dignidades “principios absolutos” por contraposición a los “principios relativos” que se utilizan para descender desde éstas 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.

⁵³² Cf. *Ars compendiosa inveniendi veritatem, I et passim*.

⁵³³ Cf. *Liber super psalmum quicumque vult, III, 17*

⁵³⁴ Cf. *De divinis nominibus, II et passim*.

El número de las Dignidades, por lo demás, esconde una profunda simbología. Según Ramon, el cuadrado de un número conserva las propiedades del número del cual es cuadrado. De este modo, 16 y 9 conservan las propiedades de 4 y 3 respectivamente. A partir de esta cláusula del pensamiento luliano, suceden dos cosas: primero, el número de las Dignidades queda ligado, simbólicamente, a los números fundamentales, los que van del 1 al 10; segundo, el 16 representa los cuatro elementos al igual que el 4 y el 9, la trinidad divina al igual que el 3.

Las Dignidades se definen por su acto propio, p.e., “*Bonitas est ens, ratione cuius bonum agit bonum*”,⁵³⁵ “*Magnitudo est id, ratione cuius bonitas et duratio sunt magnae*”,⁵³⁶ “*Aeternitas vel duratio est id, ratione cuius bonitas, etc. Durant*”,⁵³⁷ “*Potestas est ens, ratione cuius bonitas, etc. possunt existere et agere*”,⁵³⁸ etc. Con este tipo de definiciones Ramon da cuenta de otro principio capital de su cosmovisión: todo lo que existe, actúa y, viceversa, lo que no actúa no existe. Por tanto, ningún ente creado, ni mucho menos las mismas Dignidades pueden permanecer ociosas. Desde el punto de vista de Llull, pensar que uno de los atributos divinos (cualquiera sea) no está activo es una violencia mental al igual que lo es la violación del principio de no-contradicción desde una perspectiva aristotélica. Más aun: ningún ente puede permanecer ocioso porque las Dignidades se reflejan en todos los aspectos de la Creación, es decir, que así como hay una *Bonitas, Magnitudo, Aeternitas*, etc., de Dios, habrá una *bonitas, magnitudo, duratio*, etc., de cada uno de los entes, y éstos reproducen, a su modo y dentro de ciertos límites, la actividad ontológico-creadora de Dios, la cual se despliega justamente por medio de sus Dignidades. Y todavía hay más: como las *Dignitates* se reflejan en todos los aspectos de la Creación, por medio de la *bonitas* de una criatura cualquiera se simboliza la *Bonitas* de Dios, y lo mismo puede decirse respecto de los restantes *Principia*. Éstos, pues, no solo son principios ontológico-creadores, sino también principios cognoscitivos a partir de los cuales el *intellectus* puede elevarse a la contemplación de la divinidad y descender desde la divinidad para interpretar correctamente el mundo.

⁵³⁵ *Ars brevis*, ROL XII, III, 1.

⁵³⁶ *Ibid.*, III, 2.

⁵³⁷ *Op. Cit.*, III, 3.

⁵³⁸ *Op. Cit.*, III, 4.

Por último, la relación entre los principios absolutos y el mundo creado está gobernada por los “principios relativos” o “*relata*”, los cuales resumen, según Llull, todas las relaciones posibles. Estos principios son *differentia*, *concordancia*, *contrarietas*, *principium*, *medium*, *finis*, *maioritas*, *aequalitas* y *minoritas*. De modo tal que cada ente existente entraña alguna diferencia, concordancia, etc. en referencia a otros entes.

En virtud de que Ramon no menciona sus antecedentes ni sus lecturas, dilucidar los textos y las influencias detrás del Arte y en especial de las *Dignitates* es algo realmente difícil. Basta para convencernos de ello, con considerar la opinión de algunos de los investigadores más destacados.

Millás Vallicrosa, orientalista y lulista, declara que la fuente principal de Llull es judaica: el *Séfer Yetsiráh*, al que ya nos hemos referido. La razones de Millás Vallicrosa para sostener esta afirmación fueron las siguientes: (1) la antigüedad del *Séfer Yetsiráh*: la redacción es muy anterior a la época de Llull; (2) su conocimiento estaba extendido por los judíos del país catalán; (3) a fines del s. XII se producen reelaboraciones del *Sefer Yetsiráh* en ciudades cercanas a Mallorca, especialmente 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.⁵³⁹ En suma, el profesor Millás basaba su afirmación en argumentos que remiten a la cercanía espacial y cultural de Llull con los centros cabalísticos de los mal llamados “países catalanes” y en la comunicación entre nuestro filósofo y algunos representantes de la nueva cábala del s. XIII.

El célebre arabista Asín Palacios, en un clásico estudio sobre el sufismo, niega esta ascendencia cabalística de las *Dignitates* lulianas, y remonta su origen al pensamiento del sufí ibn Arabi de Murcia, en especial a las *ḥadras* islámicas.⁵⁴⁰

La historiadora Frances Yates, del Warburg Institute, creía que la tradición filosófica sobre la que se fundaba la filosofía luliana era el platonismo agustiniano, al

⁵³⁹ Cf. Millás Vallicrosa, J. M., *Literatura Hebraicoespañola*, Buenos Aires, Editorial Labor, 1973 pp. 121, 164, y 171.

⁵⁴⁰ 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.).

que se agregaban influencias mucho más originariamente neoplatónicas. Así, dichas influencias no procederían, al menos en primera instancia, del neoplatonismo árabe o judío. Por el contrario, las *Dignitates*, al ser consideradas causas primordiales, serían — en su opinión— similares a los nombres divinos de acuerdo con la tradición del Pseudo Dionisio.⁵⁴¹ Esta aseveración ubica a Llull espiritualmente más en el s. XII que en el XIII. En palabras de Yates, Llull “era un platonista y un reaccionario que miraba hacia el platonismo cristiano de Anselmo y los victorinos, al que añadió una fuerte dosis del más extremado neoplatonismo procedente de Scoto Erígena”.⁵⁴² A pesar de la insistencia en la preeminencia de la influencia erigeniana, Yates da cuenta de que los *Nombres Divinos* —*qua* Dignidades— son de importancia capital para la mística judía, en cuyos sistemas aparecen bajo la forma de *Sefirot*. Finalmente, en su *La Filosofía oculta en la época isabelina* de 1975, Miss Yates se inclinaría por la tesis de que la mayor influencia en cuanto al tema de las Dignidades lulianas, provendría de la cábala.

Más recientemente, otro arabista, Miguel Cruz Hernández, demostró que en la construcción de los *principia* de su *Ars*, Llull abrevó de fuentes cristianas medievales occidentales, en particular agustinianas. Sin embargo, el prof. Hernández no niega una posible filiación cabalística y sufí.⁵⁴³

Extendiendo el círculo de autores que podrían haber influido en las obras lulianas, el profesor Hillgart alega que mucha de la información científica que poseen los textos de Ramon 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 de Escoto Erígena, no obstante, no niega la existencia de alguna relación entre el *Ars* con obras árabes y cabalísticas.⁵⁴⁴

En la misma línea que Hillgart, Anthony Bonner, de la *Maioricensis schola lullistica*, afirma que Llull conoció a la mayoría de los autores y textos mencionados hasta aquí. Bonner asegura, además, que Ramon tuvo en sus manos las siguientes obras de Aristóteles: *Metaphisica*, *Phisica*, *De coelo*, *De generatione et Corruptione*, *Meteorologica*, *De anima*, *De somno et vigilia*, *De sensu et sensato* e *Historia*

⁵⁴¹ Cf. Yates, F., *El Arte de la Memoria*, Madrid, Taurus, 1974, p. 209.

⁵⁴² *Ibidem*.

⁵⁴³ Cf. Cruz Hernández, M., *El pensamiento de Ramón Llull*, Valencia, Fundación Juan March-Editorial Castalia, 1977, pp. 15ss.

⁵⁴⁴ Cf. Hillgart, J. N., *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth century France*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 11.

animalium y *De plantis*. A estas se suman, la *Summa Contra gentiles* de Tomás de Aquino, algunas obras de Platón, Escoto Erígena, San Agustín, Anselmo de Aosta, Ricardo de San Víctor, San Buenaventura, Pedro Hispano, Averroes, Avicena, Algazel e ibn Arabi, entre otros. Además de estas lecturas, Bonner alega que Llull podría haber estudiado los secretos de la Cábala y haber sido erudito en el Talmud. Con todo — remata— 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, por tanto, el *Ars* es presentado por él como una autoridad alternativa.⁵⁴⁵

Conviene, por último, tener en cuenta la opinión de José Higuera Rubio, quien afirma que Llull habría leído, o cuanto menos conocido, a los *modistae*, particularmente a Kilwarby, a algunos autores de primera línea como Alberto magno, Tomás de Aquino, Plotino, San Buenaventura, Dionisio Areopagita y no pocas obras de Platón y Aristóteles, entre estas, el insospechado *Teeteto*.⁵⁴⁶

Ante esta maraña de opiniones, se hace evidente que nos enfrentamos a un problema muy serio: por no ser explícito en cuanto a sus fuentes, salvo en rarísimas excepciones, cualquier parte del cúmulo de conocimientos que pululaba en la Europa del trescientos, es pasible de ser señalada como constitutiva de su pensamiento.

Si quisiéramos, pues, resumir en unas pocas líneas lo dicho en estos últimos párrafos, diríamos que al menos en lo que se refiere a sus *Principia*, la metafísica luliana encierra un compendio de lo aceptado conjuntamente por platónicos y peripatéticos⁵⁴⁷ pertenecientes a las comunidades judía, cristiana e islámica. Y aunque no sabemos con certeza cuáles son sus antecedentes, no hay dudas respecto de que Llull conocía muy bien la tradición técnica y científica contemporánea. Por nuestra parte, asumimos —y más adelante lo demostraremos— que si bien todos los estudiosos mencionados tienen buenas razones para sostener sus puntos de vista e incluso que la mayor parte de sus afirmaciones son correctas, quien más se acercó al fondo de la

⁵⁴⁵ Cf. Bonner, A., “L’Art lul.liana com autoritat alternativa”, en *SL*, XXXIII-1, (1993), pp. 15-32.

⁵⁴⁶ Cf. Higuera Rubio, J., *Física y Teología* (atomismo y movimiento en el Arte luliano), España, Institut D’studis Medievals, 2014, pp. 42ss.

⁵⁴⁷ La influencia del pensamiento aristotélico en la obra de Llull no se ha investigado en la misma medida que la de los pensadores platónicos y neoplatónicos, sin embargo, en el texto del *Ars brevis*, así como en otros innumerables, Ramon utiliza tanto los términos escolásticos de raigambre aristotélica como los métodos argumentativos propios de esta escuela (Cf. *Dialéctica seu Logica Nova*, I et passim).

cuestión acerca del origen de las *Dignitates* fue Millás Vallicrosa; sobre esto, como hemos dicho, volveremos hacia el final de nuestro trabajo.

3. El *Ars magna*.

La palabra latina “*ars*” hace referencia a cierto tipo de habilidad para producir algo siguiendo determinadas reglas.⁵⁴⁸ En éste sentido es la traducción latina de la palabra griega “*τέχνη*”. Hacia el siglo XIII, como es sabido, “*ars*” se utilizaba para designar las *artes liberales*, tanto las del *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música) como las del *trivium* (gramática, retórica y dialéctica). Las *artes* del *quadrivium* eran denominadas “reales” y las del *trivium*, “sermocinales”,⁵⁴⁹ es decir, que las disciplinas centradas en el estudio de *lo real* estaban separadas de las que se basaban al análisis de la estructura, estilo y lógica del lenguaje. Así pues, en un primer momento el *Ars magna* puede ser comparado con la lógica o dialéctica. Se acerca, pues, a esta ciencia porque constituye un método lógico, pero se aleja de la lógica clásica, i.e., aristotélica, 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 no determinan dos planos diferentes y autárquicos; por el contrario, el método de Llull encierra un procedimiento simultáneamente lógico, gnoseológico y ontológico porque está fundado tanto en exigencias del entendimiento humano, como en exigencias de la realidad.⁵⁵⁰ En el plano del Arte, el *modus intelligendi* resulta condicionado por el *modus essendi*, lo cual posibilita un nuevo *modus significando* representado, circularmente, por el propio *Ars magna*. Así, la lógica que maneja el Arte es una lógica ontológica, y si se puede afirmar que el Arte es un *ars* en el sentido tradicional del término, es, entonces, un *ars* “real-sermocinal”: sus procedimientos se remiten a constantes que comprenden todas las variables; las constantes son las *Dignitates*. La lógica luliana —de esto no debe haber dudas— no comienza en la abstracción sino que, por así decir, está preñada de contenido.

Así pues, el Arte es como un espejo que refleja toda la realidad, y en ese reflejo hay una ganancia y una pérdida. Una ganancia, porque nos muestra cómo los principios

⁵⁴⁸ Para más detalles ver Magnavacca, S., *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Miño y D’ávila, Buenos Aires, 2014, artículo *Ars*.

⁵⁴⁹ Cf. Magnavacca, S., *Léxico técnico de Filosofía Medieval...*, artículos *quadrivium* y *trivium*.

⁵⁵⁰ Cf. *Ars generalis ultima*, ROL XIV, *Prol.*

de la divinidad recorren todo el orden de lo creado, cosa que, en opinión de Ramon, no es evidente de suyo. Una pérdida, porque el reflejo no se nos presenta desde el punto de vista del *lógos* divino, sino bajo las claves del *lógos* humano. Sólo la experiencia mística de la revelación puede hacer las veces de eslabón entre estos dos *lógoi*, y este es el sentido del *Ars magna*: Ramon, reconociendo que no todos los hombres son pasibles de transitar por la vía mística, pretendía utilizar la única vía que le quedaba: la racional. De este modo, se aventuró a diseñar un instrumento para que otros, todos los hombres, pudieran alcanzar esa comprensión profunda de la realidad que sólo la experiencia mística puede dar. La vía racional se convierte así en una vía Artificial y *regia* para incitar al ascenso hasta la divinidad. En este sentido, y adelantándose al tiempo de Descartes y Bacon, Llull tiene una confianza tal en su método que bien podrían ser suyas las palabras del autor del *Novum organum*: “Nuestro método de investigación en las ciencias es tal que no deja mucho lugar a la agudeza y vigor sino más bien pone a los talentos e ingenios por igual. Pues, así como para trazar una línea recta o describir un círculo perfecto importa mucho la firmeza y el entrenamiento del pulso si se hace solo por medio de la mano, pero poco o nada si se emplea un compás, lo mismo sucede con nuestro método.”⁵⁵¹

No obstante, Llull no es tan extremista como Bacon; al menos no lo es explícitamente. Y si el Arte reclama una forma de vida completa es porque no solo lógica, mística, ontología, teología, y gnoseología sino también lo fundamental de disciplinas como la Ética y la Política confluyen en sus fundamentos. En suma, el hombre, el mundo y la divinidad resultan implicados en la *praxis* del Arte luliano, no accidental, sino esencialmente. En esta interacción multifactorial propiciada por el Arte se halla el corazón de la filosofía de Ramon Llull.

Por partir desde el hombre, en el Arte el proceso de conocimiento de la realidad se describe sobre dos ejes fundamentales: la metáfora de la ascensión del espíritu hacia la unidad divina y el reflejo especular de esta unidad en todo lo creado y, en particular, en el hombre.⁵⁵² Así pues, el punto de partida consiste en el hecho de que el intelecto humano se encuentre de acuerdo con la realidad sensible (*adaequatio rei et intellectus*). De esta manera, el Arte luliano permite relacionar todos los entes a partir de las Dignidades o principios absolutos utilizando las definiciones, reglas y combinaciones.

⁵⁵¹ Bacon, F., *Novum Organum*, trad. de Almorí, C. F., Buenos Aires, Losada, 2003, af. LXI, p. 101.

⁵⁵² Cf. Gayà, J. *Raimondo Lullo. Una teologia per la missione...*, p.50.

En cada paso del ascenso cognoscitivo se debe seguir lo indicado por los principios relativos hasta alcanzar la realidad divina. Es de esta forma que la verdad contenida entre lo sensible (*sensualis*) y lo inteligible (*intellectualis*) se vuelve evidente a través de las operaciones de las potencias que constituyen la parte espiritual del hombre. Como contraparte, el descenso desde los principios absolutos en Dios a los seres inferiores se realiza en una serie de escalones que difieren en cuanto a plenitud de ser y modo de existencia.⁵⁵³ El Arte es, desde este punto de vista, un instrumento para verificar e investigar la verdad de las criaturas en referencia a las Dignidades; es, además, un arte *generalis* porque los principios le dan la base para formular “argumentos necesarios” (*rationes necessariae*). Estos argumentos son de orden teológico-filosófico y sirven de base para una unificación sistemática de todas las artes y todas las ciencias.

En resumen, el Arte luliano es un método que 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 particular⁵⁵⁴ y los de lo inteligible en lo sensible.⁵⁵⁵

En la mayoría de las versiones del Arte, Llull expone en primer lugar sus fundamentos, es decir, las Dignidades y los principios relativos, los cuales ya hemos visto. Desde el punto de vista formal, estos componentes del Arte se organizan en tres elementos: los términos básicos (*nomina*), el alfabeto (*alphabetum*) y las figuras (*figurae*). Estos tres elementos se encuentran en una relación tal que 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.

⁵⁵³ Para más detalles ver 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.

⁵⁵⁴ Cf. Badia, L., “La Ciència al’obra de Ramon Llull”, en *Institut d’Estudis Catalans*, Barcelona-València: Universitat de València, 2004, p. 406. Se ha de notar que el Arte de Llull constituye un método de demostración y no eran muchas las ciencias que la escolástica considerase demostrativas, v.g., la aritmética y la geometría.

⁵⁵⁵ Cf. *Llibre de contemplació en Déu*, XXIX, 169, 1.

Las figuras, por una parte, tienen funciones comunes, como la de facilitar la comprensión de los mecanismos del Arte⁵⁵⁶ y la de oficiar de artilugio mnemotécnico, etc. Por otra, tienen funciones diferenciales, de acuerdo con el tipo de figura del cual se trate. Hay, en efecto, cinco tipos: circulares no rotativas, circulares rotativas, triangulares, en forma de tablas (*tabulae*) y elementales.⁵⁵⁷ Las figuras circulares no rotativas ordenan u organizan los términos y el alfabeto de acuerdo a un campo de aplicación específico o general, p.e., la figura llamada “A”, que enseguida analizaremos, agrupa las Dignidades, la figura “T” agrupa los principios relativos, etc. Las figuras triangulares exponen todas las combinaciones binarias que se forman a partir de la combinación de los principios que contienen 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. Por último, las figuras elementales muestran las posibles complexiones⁵⁵⁸ de los cuatro elementos.

Ahora bien, desde el año 1274 hasta 1308, Ramon escribió muchas obras sobre el Arte, en las cuales reformula sucesivamente algunos de los componentes mencionados. En sucesivas versiones cambia tanto la cantidad de principios absolutos como la de figuras, las letras utilizadas en el alfabeto, etc. En virtud de esto, los lulistas han acordado casi de forma unánime⁵⁵⁹ que el desarrollo del Arte se divide en dos períodos: el primero transcurre entre los años 1274-1289 y el segundo entre 1290-1308.⁵⁶⁰ El pasaje de la versión del Arte anterior a 1290 a la posterior a esta fecha está signado por la búsqueda de simplicidad, cuya culminación es el *Ars brevis*.

Por su parte, Anthony Bonner ha dividido el desarrollo del *Ars magna* en tres etapas. En esta división, tiene en cuenta que, a pesar de que no todas las obras de

⁵⁵⁶ Cf. *Liber Principium Medicinae*, 64.

⁵⁵⁷ Cf. Bonner, A., *The Art and Logic of Ramon Llull*, A user's guide, Leiden.Boston, Brill, 2007, pp. 10-34.

⁵⁵⁸ El término latino *complexio*, el cual hemos vertido al español por “complexión”, es un término técnico de la filosofía natural con el que se designa la mezcla de los elementos en un cuerpo determinado.

⁵⁵⁹ Una de las excepciones más destacables es José Higuera Rubio. El profesor Higuera asume que si se atiende exclusivamente a la distinción señalada se pierde la concepción homogénea del *Ars magna* como una semiofísica. (Cf. Higuera Rubio, J., *Física y Teología* (atomismo y movimiento en el Arte luliano), España, Institut D'studis Medievals, 2014, pp. 10ss.)

⁵⁶⁰ Este consenso era esperable toda vez que el mismo filósofo así lo expresa (Cf. *Vita Coetanea*, 19).

Ramon versan estrictamente sobre el Arte, todas ellas se refieren a una u otra de sus versiones, al modo de satélites que orbitan alrededor de un gran astro.

La primera es la etapa, la “pre-artística”, comprende los años 1272-1274 y en ésta Lull escribió obras como el *Llibre de contemplació en Déu*, la *Lògica del Gatzell* y el *Llibre del gentil e los tres savis*, que si bien no tratan sobre el *Ars* explícitamente, contienen elementos que abonarán el terreno de las etapas subsiguientes.

La segunda etapa inicia el “período artístico” y se divide en dos fases: cuaternaria y ternaria. La fase “cuaternaria” comprende los años 1274-1289, es decir, los que van desde la revelación del *Ars magna* hasta el primer intento de enseñarlo en París. Esta fase se divide en dos ciclos, de acuerdo con dos obras fundamentales de Lull. Se trata del ciclo del *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, que va desde 1274 a 1283, y el ciclo del *Ars demonstrativa* que se extiende de 1283 a 1289. Este último período se caracteriza por el perfeccionamiento y una exposición más sistemática del Arte. La fase “ternaria”, va desde la redacción del *Ars inventiva veritatem* en 1290 hasta el *Ars brevis* y comprende los años 1290-1308. Este período se caracteriza por una simplificación de los métodos demostrativos y de la estructura general del Arte.

La última etapa es la “post-artística” y comprende los años 1308-1315 y su nota fundamental es la campaña anti-averroísta iniciada por Lull en París alrededor de 1308-1311⁵⁶¹.

Llegados a este punto, es necesario tener en cuenta que en todas las obras que versan estrictamente sobre el Arte, redactadas entre 1274 y 1308, la intención de Lull parece ser presentar su método-sistema de modo tal que éste pueda ser aprendido sin dificultad. Con esto en mente, vayamos a los trabajos más importantes sobre el *Ars magna*: el *Ars demonstrativa* y el *Ars generalis ultima*.

4. El *Ars demonstrativa* (1283).

El Arte, en su etapa cuaternaria, encuentra su mayor sistematización en el *Ars demonstrativa*. En este libro Lull expone por primera vez el alfabeto de la combinatoria

⁵⁶¹ Cf. Bonner, A., *The Art and Logic of Ramon Llull*, A user's guide, Leiden.Boston, Brill, 2007, pp. 10-34.

universal de manera absolutamente sistemática.⁵⁶² El texto se organiza en cinco secciones, un extenso *prologus* y cuatro *distinctiones* o partes.

En el prólogo se enuncian los, según Ramon, tres tipos de demostración existentes: la demostración *propter quid*, i.e., la que prueba el efecto por la causa,⁵⁶³ la demostración *quia*, i.e., la que prueba la causa por el efecto,⁵⁶⁴ y la demostración propia del *Ars magna*, la *demonstratio per aequiparantiam* o demostración por equiparación.⁵⁶⁵ Ésta última, en palabras de Llull, “...es la demostración por cosas iguales, p.e, cuando se demuestra que Dios no puede pecar porque su Poder es una única esencia con su Voluntad, la cual no tiene intención alguna de pecar, y su Voluntad es una única esencia con su Justicia, que es contraria al pecado, el cual concuerda con la injusticia. Y puesto que las Dignidades de Dios son iguales en esencia y naturaleza, por eso, el hombre puede efectuar demostraciones por equiparación, y lo mismo se sigue de las virtudes, propiedades y entidades de las criaturas.”⁵⁶⁶

⁵⁶² En trabajos anteriores tal como la primera obra artística, el *Ars compendiosa inveniendi veritatem* de 1272-1276, el alfabeto del Arte es más bien desarrollado que presentado. Recién en el *Ars Demonstrativa* de 1283 el alfabeto aparece al comienzo del texto y sus conceptos son definidos siguiendo el orden de las letras que lo componen. Con todo, el propio Llull muestra cierta renuencia a presentar el *Ars Demonstrativa* como desvinculado del *Ars compendiosa inveniendi veritatem*. Prueba de ello es que en el *prologus* del primero reproduce, explícitamente, el alfabeto del segundo: “*Quoniam haec Ars demonstrativa sequitur regulam Artis compendiosae inveniendi veritatem, nos ideo alphabetum illius artis accipimus ponentes et ordinantes ipsum in haec artem...*” (*Ars demonstrativa, De prologo*).

El alfabeto, en suma, del *Ars compendiosa inveniendi veritatem* es este: “*A ponitur esse Deus, B memoria recolens, C intellectus intelligens, D voluntas dilligens, E autem ponitur esse actus ipsorum BCD, F ponitur esse memoria recolens, G intellectus intelligens, H voluntas odiens, I vero actus ipsorum FGH, K ponitur esse memoria obliviscens, L intellectus ignorans, M voluntas diligens vel odiens, N autem actus ipsorum KLM, O ponitur esse compositio ipsorum BKF, et P actus ipsorum CGL, Q vero actus ipsorum DHM, sed R ponitur esse compositio OPQ, S ponitur esse anima intellectiva, T vero principia, V virtutes et vitia, X praedestinatio sed obiecto.*” (*Ars demonstrativa, ROL XXVII, De Prologo*)

Como es evidente, el alfabeto del *Ars compendiosa inveniendi veritatem* es confuso puesto que Llull no nos dice, entre otras cosas, qué letra designa una figura y cuál un concepto.

⁵⁶³ *Secunda vero demonstrationis species est quando per causam probatur effectus, veluti si sol sit, dies est.* (*Ars demonstrativa, ROL XXVII, De Prologo*)

⁵⁶⁴ *Sed tertia demonstrationis species est quando per effectum causa ostenditur, ut si dies sit, oportet solem esse.* (*Ars demonstrativa, ROL XXVII, De Prologo*)

⁵⁶⁵ No se nos escapa que hacia 1312 Ramon escribió un pequeño tratado, el *Liber de novo modo demonstrandi*, en donde se desarrolla un nuevo tipo de demostración que procede por medio de suposiciones contrarias. Con todo, la demostración por equiparación es más original y la única que, en nuestra opinión, merece ser llamada “demostración propia, i.e., exclusiva, del *Ars magna*”.

⁵⁶⁶ *Tres sunt demonstrationis species; quorum prima est de aequiparanti, hoc modo: videlicet quando per aequalia fit demonstratio, sicut ostendere Deum non posse peccare, eo quod eius potestas est eadem essentia cum voluntate sua, quae nullo modo peccare vult. Etiam ipsa voluntas est eadem essentia cum iustitia, quae adversatur penitus peccato cum iniuria concordanti. Et quoniam omnes divinae dignitates sunt aequales in essentia et natura, ideo per aequiparantiam potest demonstratio fieri et entitatibus creaturarum.* (*Ars Demonstrativa, ROL XXVII, De Prologo.*)

La demostración por equiparación es posible porque las Dignidades comparten una misma esencia, es decir, son indistinguibles en Dios.⁵⁶⁷

Se establece también a partir del *prólogo*, el alfabeto definitivo de la etapa cuaternaria,⁵⁶⁸ éste configura la materia del Arte y las operaciones que pueden ser realizadas por medio de sus términos básicos. En su exposición, Llull utiliza las veintitrés letras del alfabeto latino: “A”, “S”, “T”, “V”, “X”, “Y” y “Z” están reservadas para nombrar a las figuras, mientras que “B”, “C”, “D”, “E”, “F”, “G”, “H”, “I”, “K”, “L”, “M”, “N”, “O”, “P”, “Q” y “R” designan alternativa o conjuntamente los principios correspondientes a las figuras A, S, T, V, y X. Así, en la figura A, designan los dieciséis principios absolutos o Dignidades divinas; en S, las potencias del alma racional y sus operaciones; en T, sólo se utilizan las quince letras desde la “B” a la “Q” para referir a Dios y los principios relativos; en V, sólo se utilizan catorce, de la “B” a la “P”, para designar a las virtudes y los vicios; y en la figura X, por último, se utilizan dieciséis letras para designar ocho pares de conceptos opuestos. Por último, las letras “Y” y “Z” corresponden a las figuras de la Verdad y la Falsedad respectivamente y solo sirven, como veremos, para completar la notación algebraica.

El *alphabetum* del *Ars demonstrativa* queda conformado, pues, por los significados que presentamos en el siguiente cuadro, atendiendo a que las letras que componen cada figura tienen diferentes significados en cada una de ellas:

	Figura A	Figura S	Figura T	Figura V	Figura X
	<i>Dignitates</i>	Potencias y operaciones del alma racional	Dios y los principios relativos	<i>Virtutes</i> (B-H) <i>et Vitia</i> (I-P)	Conceptos opuestos
B	<i>Bonitas</i>	<i>Memoria recolens</i>	<i>Deus</i>	<i>Fides</i>	<i>Praedestinatio</i>
C	<i>Magnitudo</i>	<i>Intellectus intelligens</i>	<i>Creatura</i>	<i>Spes</i>	<i>Esse</i>
D	<i>Aeternitas</i>	<i>Voluntas dilligens</i>	<i>Operatio</i>	<i>Caritas</i>	<i>Perfectio</i>

⁵⁶⁷ Conviene atender que Ramon presenta las tres demostraciones en el siguiente orden: primero la demostración por equiparación, después la que demuestra el efecto por la causa, etc. Así procede, según creemos, siguiendo el orden decreciente del poder demostrativo de, valga la redundancia, las tres demostraciones. La suprema es, pues, la demostración por equiparación, etc. (Ver las tres notas anteriores)

⁵⁶⁸ En el prólogo Llull no presenta el alfabeto completo, sino que repite el del *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, como ya hemos dicho. El alfabeto completo tal como lo expondremos unas líneas más abajo en el cuerpo del texto está por así decir, desperdigado, entre el prólogo y la primera sección del *Ars demonstrativa*, i.e., aquella en la que trata acerca de las *figurae*.

E	<i>Potestas</i>	<i>Actus ipsorum</i> BCD	<i>Differentia</i>	<i>Iustitia</i>	<i>Meritum</i>
F	<i>Sapientia</i>	<i>Memoria</i> <i>recolens</i>	<i>Concordantia</i>	<i>Prudentia</i>	<i>Suppositio</i>
G	<i>Voluntas</i>	<i>Intellectus</i> <i>intelligens</i>	<i>Contrarietas</i>	<i>Fortitudo</i>	<i>Immediate</i>
H	<i>Virtus</i>	<i>Voluntas odiens</i>	<i>Principium</i>	<i>Temperantia</i>	<i>Realitas</i>
I	<i>Veritas</i>	<i>Actus ipsorum</i> FGH	<i>Medium</i>	<i>Gula</i>	<i>Potentia</i>
K	<i>Gloria</i>	<i>Memoria</i> <i>oblivians</i>	<i>Finis</i>	<i>Luxuria</i>	<i>Liberum</i> <i>arbitrium</i>
L	<i>Perfectio</i>	<i>Intellectus</i> <i>ignorans</i>	<i>Maioritas</i>	<i>Avaritia</i>	<i>Privatio</i>
M	<i>Iustitia</i>	<i>Voluntas</i> <i>dilligens</i> <i>vel</i> <i>odiens</i>	<i>Aequalitas</i>	<i>Superbia</i>	<i>Defectus</i>
N	<i>Largitas</i>	<i>Actus ipsorum</i> KLM	<i>Minoritas</i>	<i>Accidia</i>	<i>Culpa</i>
O	<i>Simplicitas</i>	<i>Compositio</i> <i>ipsorum</i> BFK	<i>Affirmatio</i>	<i>Invidia</i>	<i>Demonstratio</i>
P	<i>Nobilitas</i>	<i>Compositio</i> <i>ipsorum</i> CGL	<i>Dubitatio</i>	<i>Ira</i>	<i>Mediate</i>
Q	<i>Misericordia</i>	<i>Compositio</i> <i>ipsorum</i> DHM	<i>Negatio</i>		<i>Ratio</i>
R	<i>Dominium</i>	<i>Compositio</i> <i>ipsorum</i> OPQ			<i>Obiectum</i>

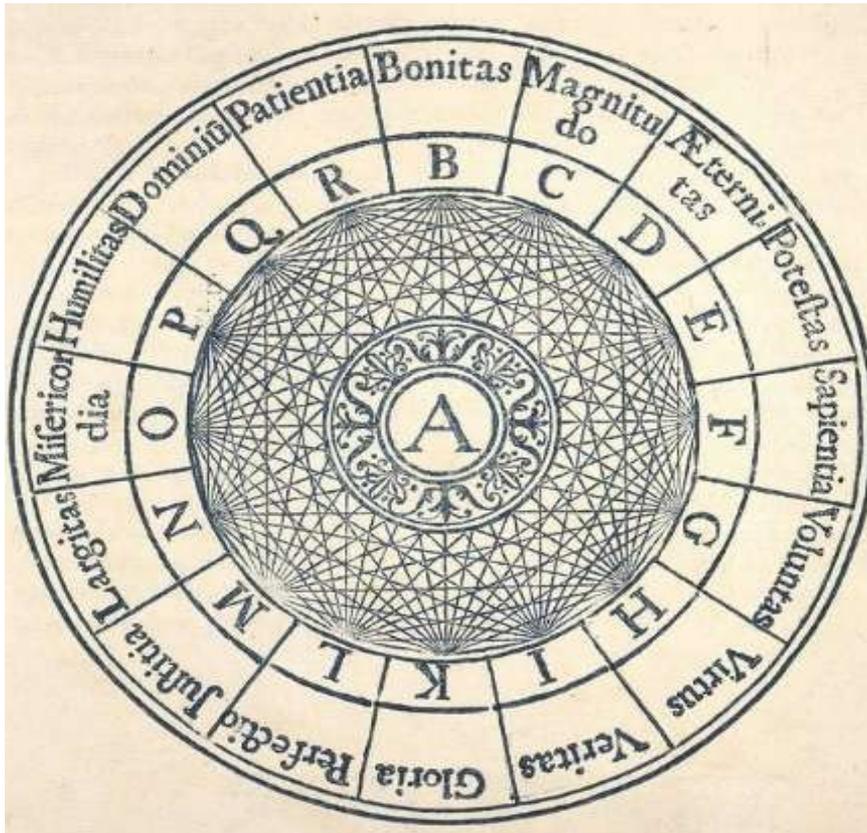
Figura Y	Figura Z
<i>Veritas</i>	<i>Falsitas</i>

1. La primera *distinctio* del *Ars demonstrativa* trata de las figuras A, S, T, V, X, Y y Z, a las que se agregan la *Elementalis*, la *Novena* o *Demonstrativa*, y las tres figuras de los principios de Teología, Filosofía y Derecho, designadas en la edición maguntina⁵⁶⁹ como X¹, Z¹ y V¹ respectivamente.⁵⁷⁰ Todas las figuras, a excepción de Y y Z, se dividen en dos figuras, “primera” y “segunda”. De modo tal que el *Ars demonstrativa* utiliza en total la exorbitante suma de veintidós figuras si contamos las tres últimas y sus “segundas figuras”.

⁵⁶⁹ Ver *Ars Demonstrativa*, MOG, 1722, vol. III.

⁵⁷⁰ Estas figuras ya habían sido presentadas por Llull en tres obras, el *Liber principiorum theologiae*, el *Liber principiorum philosophiae* y el *Liber Iuris*. Aparecen nuevamente en el *Ars demonstrativa* por las razones que hemos señalado, a saber, con cada nueva obra Llull parece escribir como si nadie hubiera leído las anteriores o bien como si nadie debiera leerlas.

PRIMERA FIGURA A



571

La primera figura A tiene una “A” en el centro y está compuesta por dos círculos concéntricos. Cada uno de estos círculos tiene dieciséis casillas periféricas. En el círculo mayor las casillas contienen las dieciséis Dignidades divinas. En el menor, las casillas contienen la letra que le corresponde a cada una de las Dignidades del círculo mayor respectivamente de acuerdo con la distribución de las letras fijada en el alfabeto. Las líneas multidireccionales que rodean la letra “A” del centro de la figura comunican una Dignidad con otra, significando así la mutua concordancia y actualidad que poseen en Dios, que está representado precisamente por la “A”.

SEGUNDA FIGURA A⁵⁷²

Bon.	Mag.	Aeter.	Pot.	Sap.	Vol.	Vir.	Ver.	Glor.	Perf.	Iust.	Larg.	Simpl.	Nob.	Miser.	Dom.
Bon.	Mag.	Aeter.	Pot.	Sap.	Vol.	Vir.	Ver.	Glor.	Perf.	Iust.	Larg.	Simpl.	Nob.	Miser.	Dom.
Bon.	Mag.	Aeter.	Pot.	Sap.	Vol.	Vir.	Ver.	Glor.	Perf.	Iust.					

⁵⁷¹ *Ars demonstrativa*, MOG, III.

⁵⁷² Cf. *Ars demonstrativa*, MOG III.

Mag.	Aeter.	Pot.	Sap.	Vol.	Vir.	Ver.	Glor.	Perf.	Iust.	Larg.				
Bon.	Mag.	Aeter.	Pot.	Sap.	Vol.	Vir.	Ver.	Glor.	Perf.	Iust.	Larg.	Simpl.	Nob.	
Aeter.	Pot.	Sap.	Vol.	Vir.	Ver.	Glor.	Perf.	Iust.	Larg.	Simpl.	Nob.	Miser.	Nob.	
Bon.	Mag.	Aeter.	Pot.	Sap.	Vol.	Vir.	Ver.	Glor.	Perf.	Iust.	Larg.	Simpl.		
Pot.	Sap.	Vol.	Vir.	Ver.	Glor.	Perf.	Iust.	Larg.	Simpl.	Nob.	Miser.	Dom.		
Bon.	Mag.	Aeter.	Pot.	Sap.	Vol.	Vir.	Ver.	Glor.	Perf.	Iust.	Larg.			
Sap.	Vol.	Vir.	Ver.	Glor.	Perf.	Iust.	Larg.	Simpl.	Nob.	Miser.	Dom.			
Bon.	Mag.	Aeter.	Pot.	Sap.	Vol.	Vir.	Ver.	Glor.	Perf.	Iust.				
Vol.	Vir.	Ver.	Glor.	Perf.	Iust.	Larg.	Simpl.	Nob.	Miser.	Dom.				
Bon.	Mag.	Aeter.	Pot.	Sap.	Vol.	Vir.	Ver.	Glor.	Perf.					
Vir.	Ver.	Glor.	Perf.	Iust.	Larg.	Simpl.	Nob.	Miser.	Dom.					
Bon.	Mag.	Aeter.	Pot.	Sap.	Vol.	Vir.	Ver.	Glor.						
Ver.	Glor.	Perf.	Iust.	Larg.	Simpl.	Nob.	Miser.	Dom.						
Bon.	Mag.	Aeter.	Pot.	Sap.	Vol.	Vir.	Ver.							
Glor.	Perf.	Iust.	Larg.	Simpl.	Nob.	Miser.	Dom.							
Bon.	Mag.	Aeter.	Pot.	Sap.	Vol.	Vir.								
Perf.	Iust.	Larg.	Simpl.	Nob.	Miser.	Dom.								
Bon.	Mag.	Aeter.	Pot.	Sap.	Vol.									
Iust.	Larg.	Simpl.	Nob.	Miser.	Dom.									
Bon.	Mag.	Aeter.	Pot.	Sap.										
Larg.	Simpl.	Nob.	Miser.	Dom.										
Bon.	Mag.	Aeter.	Pot.											
Simpl.	Nob.	Miser.	Dom.											
Bon.	Mag.	Aeter.												
Nob.	Miser.	Dom.												
Bon.	Mag.													
Miser.	Dom.													
Bon.														
Dom.														

La segunda figura A es, como todas las segundas figuras, una figura combinatoria, i.e., una en la que los principios de las primeras figuras aparecen combinados de dos en dos. Se trata de una figura tal que los matemáticos identificarían como “*half matrix*”. En este caso, la segunda figura A está compuesta por casillas que muestran todas las posibles combinaciones binarias de los principios de la primera figura A, p.e., [*Bonitas Magnitudo*], [*Magnitudo Aeternitas*], [*Aeternitas Potestas*], [*Potestas Sapientia*], [*Sapientia Voluntas*], [*Voluntas Virtus*], etc. hasta formar 136 casillas.⁵⁷³ Por su parte, las casillas tienen un doble valor, es decir, [*Bonitas Magnitudo*] vale también como [*Magnitudo Bonitas*]. En otras palabras: esta casilla significa tanto *Bonitas magna* como *Magnitudo bona*. Así pues, la figura muestra que las Dignidades, en virtud de su mutua predicación, adoptan la función del sujeto y del predicado

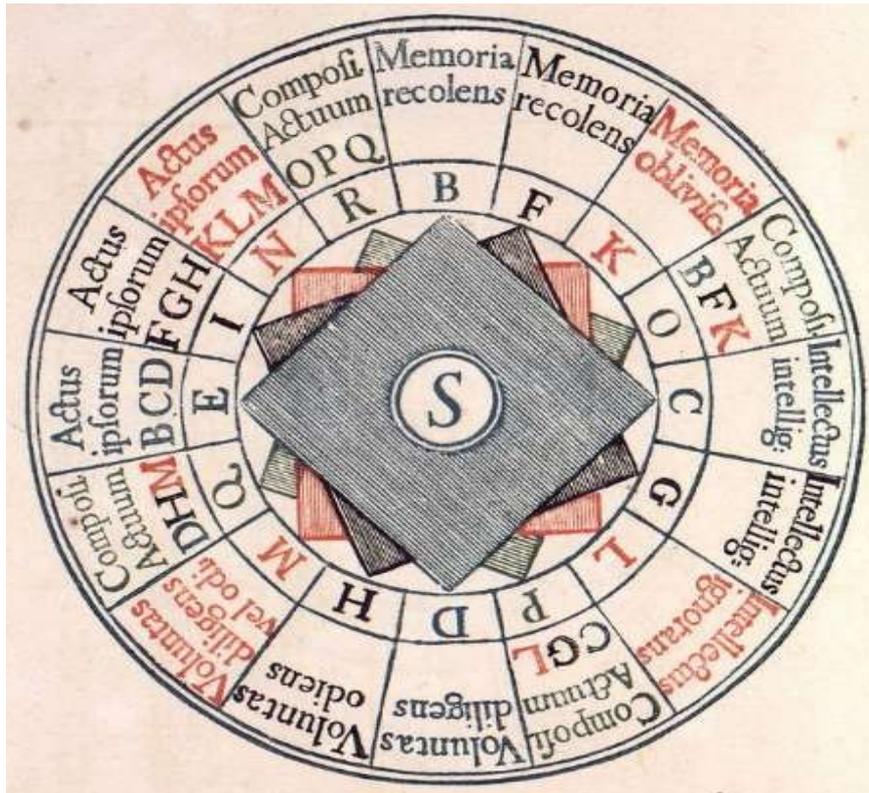
⁵⁷³ La formula para efectuar combinaciones con repetición, es decir, con casillas del tipo BB, CC, etc. es la siguiente: $n(n-1) / 2 + n$, o sea, $16(15) / 2 + 16 = 136$. (Cf. Platzeck, E. W., “La combinatoria luliana un nuevo ensayo de exposición e interpretación de la misma a la luz de la filosofía general europea, 2º Parte” en *Franziskanische Studien*, 34 (1952), pp. 377-407. También cf. Bonner, A. *The Art and Logic of Ramon Llull, A user’s guide...*, pp. 144-150).

indistintamente.⁵⁷⁴ Con todo, se ha de advertir que la notación que utiliza Llull, no es transparente. Ramon parece haber sido consciente de ello cuando, como veremos enseguida, en el *Ars generalis ultima* (1308) la figura A presenta las Dignidades en sus formas sustantivas y adjetivas. Haciendo a un lado este detalle y como si lo dicho hasta aquí fuera poco, la segunda figura A muestra una complicación extra: en la primera línea presenta las Dignidades desdobladas, es decir, con las crípticas casillas [*Bonitas Bonitas*], [*Magnitudo Magnitudo*], etc. lo que Ramon pretende hacer entender al lector por medio de ellas es que cada Dignidad se aplica adjetivamente a sí misma, es decir, que la Bondad es buena, la Grandeza es grande, etc. Sea de ello lo que fuere, la figura A (en sus versiones primera y segunda), insistimos, concentra, siempre según Ramon, todos los principios aceptados por las tres religiones del Libro y es el fundamento de la demostración por equiparación.

Las figuras S, T, V, X, Y, Z y la figura elemental son las que siguen en importancia a la A, en ese orden.

PRIMERA FIGURA S

⁵⁷⁴ Cf. *Ars demonstrativa*, I.



575

La primera figura S representa al alma racional. Tiene una S en el centro rodeada por cuatro cuadrados concéntricos de diversos colores: azul, negro, rojo y verde. Asimismo, los cuadrados están circunscriptos en un dos círculos, también concéntricos, con dieciséis casillas periféricas cada uno. Tal como en el caso de la primera figura A, las casillas del círculo mayor contienen los conceptos asignados para la figura S tal como los hemos expuesto más arriba, en el alfabeto, y el círculo menor contiene las letras que designan dichos conceptos. Aquí, cada una de las letras designa una de las tres potencias del alma racional, i.e., *memoria*, *intellectus* o *voluntas*, llevando a cabo su acto *proprium*: *recollere*, *intelligere* o *diligere* (“B”, “C”, “D”), o bien un acto contrario al *acto proprium* (“K”, “L”, “H”), o bien la disyuntiva entre su acto *proprium* y su contrario (“M”), o bien la acción propia de alguna o algunas y la acción contraria de otras (“I”) o bien el acto *proprium* de las tres conjuntamente (“E”). Cada casilla está, además, señalizada por un ángulo de cada uno de los cuadrados. Los ángulos del cuadrado azul señalan a “B”, “C”, “D”, y “E”; los del negro, a “F”, “G”, “H”, “I”; los del rojo, a “K”, “L”, “M” y “N”; y los del verde, a “O”, “P”, “Q” y “R”.

⁵⁷⁵ *Ars demonstrativa*, MOG III.

La función de esta figura, la cual se puede aplicar a los principios de todas las otras figuras, es dar cuenta del cambio de actitud del alma respecto de su objeto de investigación. En efecto, la “E” representa la afirmación, la “I” la negación, la “N” la suposición y la “R” la duda. Pero hay más: en el plano del Arte, es decir, del lenguaje que utiliza Llull, con la “E” se afirman proposiciones verdaderas, p.e., “la grandeza de Dios es buena”, con la “I” se rechazan proposiciones falsas, p.e., “pecar es bueno”, y con la “N” se establece una *suppositio* anterior a la afirmación de la verdad o al rechazo de la falsedad o el error, cosa que debe ser entendida como una condición *sine qua non* para investigar por medio de *rationes necessariae*. La “R”, por su parte, encierra los significados de “E”, “I” y “N” conjuntamente, marcando así no una mera duda, como en el caso de “N”, sino una indecisión total y absoluta, algo propio de un hombre perplejo. Es decir, de aquél hombre para el que Llull parece escribir, una suerte de figura retórica muy cercana al gentil del *Llibre del gentil e les tres savis*.

Podemos decir, para resumir, que tanto la afirmación como la negación y la suposición que presenta Llull a través de la figura S son estrictamente racionales mientras que la duda es presentada, aunque no explícitamente, como una actitud mental te tenor más bien irracional.

SEGUNDA FIGURA S

BB	CC	DD	EE	FF	GG	HH	II	KK	LL	MM	NN	OO	PP	QQ	RR
BC	CD	DE	EF	FG	GH	HI	IK	KL	LM	MN	NO	OP	PQ	QR	
BD	CE	DF	EG	FH	GI	HK	IL	KM	LN	MO	NP	OQ	PR		
BE	CF	DG	EH	FI	GK	HL	IM	KN	LO	MP	NQ	OR			
BF	CG	DH	EI	FK	GL	HM	IN	KO	LP	MQ	NR				
BG	CH	DI	EK	FL	GM	HN	IO	KP	LQ	MR					
BH	CI	DK	EL	FM	GN	HO	IP	KQ	LR						
BI	CK	DL	EM	FN	GO	HP	IQ	KR							
BK	CL	DM	EN	FO	GP	HQ	IR								
BL	CM	DN	EO	FP	GQ	HR									
BM	CN	DO	EP	FQ	GR										
BN	CO	DP	EQ	FR											
BO	CP	DQ	ER												
BP	CQ	DR													

La T o “figura de la significación” contiene todos los principios relativos. Es una figura cuyos conceptos, al igual que los de S se pueden aplicar a todas las otras figuras, y sin esta no se puede hacer nada con el Arte.⁵⁷⁸ Está formada por dos círculos concéntricos, cada uno con quince casillas periféricas. El círculo menor contiene los conceptos asignados a la figura T en el alfabeto junto con las letras que designan dichos conceptos. El círculo mayor contiene las diferentes instancias bajo las cuales se pueden considerar los conceptos que aparecen en las casillas del círculo menor. En el centro de la figura se encuentra la letra T rodeada por cinco triángulos también concéntricos y de diversos colores: azul, verde, rojo, amarillo y negro. Cada uno de los ángulos de estos triángulos señala una de tres letras ubicadas en el círculo menor siguiendo, otra vez, el orden establecido en el alfabeto. Así, el triángulo azul señala a “B”, “C” y “D”, el verde a “E”, “F” y “G”, etc.

Ahora bien, conocemos los conceptos designados por las letras a través del alfabeto, pero ¿qué son estas “tres instancias” que aparecen en las casillas del círculo mayor? Desenredemos, pues, el asunto partiendo del triángulo azul: la letra “B” en la figura T (lo sabemos por el alfabeto) significa “Dios”. Por medio de las tres instancias escritas en el círculo mayor de esta figura, Ramon nos indica, además, que Dios puede ser considerado o investigado desde el punto de vista de sus Dignidades, desde el punto de vista de su esencia o desde el punto de vista de su unidad. La “C” significa las *creaturae* en general, y los conceptos correspondientes del círculo mayor señalan que las *creaturae* pueden ser intelectuales, animales o sensibles. “D”, finalmente, significa *operatio*. Y ésta puede ser de tres clases, a saber, artificial, natural e intelectual.

Los ángulos del triángulo verde señalan a “E”, “F” y “G”. La “E”, ya lo sabemos, significa *differentia*, la “F” *concordantia* y la “G” *contrarietas*. Y, por medio del círculo mayor Llull nos indica que tanto la diferencia, como la concordancia o la contrariedad pueden darse entre un ente intelectual y otro intelectual, entre uno intelectual y otro sensual, o entre uno sensual y otro sensual.

Los ángulos del triángulo rojo señalan “H”, “I”, y “K”. La “H” significa *principium*, éste puede ser entendido, tal como se señala en el círculo mayor, como causa, principio de la cantidad, esto es, material, o principio temporal. La “I” significa *medium*, y hay tres tipos de medios: medio de las extremidades, de la medida o matemático, y gramatical, i.e., de la conjunción. La “K” significa *finis*, que puede

⁵⁷⁸ Cf. *Introductoria Artis Demonstrativae*, 2.

entenderse, otra vez, de tres maneras diferentes, a saber, como perfección, privación, o término.

Los ángulos del triángulo amarillo señalan “L”, “M”, y “N”. La “L” significa *maioritas*, la “M” *aequalitas* y la “N” *minoritas*. Y con estos tres principios relativos sucede lo mismo que con los del triángulo verde, pueden darse entre un ente intelectual y otro intelectual, entre uno intelectual y otro sensual o entre dos entes sensuales.

Por último, los ángulos del triángulo negro señalan “O”, “P”, y “Q”. La “O” significa afirmación, la “P” duda y la “Q” negación, y las cosas de las que se pueden afirmar, dudar o negar son de tres tipos: posibles e imposibles, cosas que no son (no-entes), y cosas que son (entes).

Llegados a este punto conviene tener en cuenta dos peculiaridades de la figura T que los especialistas generalmente pasan por alto, quizá por su obviedad. Los triángulos azul y negro son, en alguna medida, un resumen de las dos figuras anteriores, A y S.

El triángulo azul por medio de su ángulo B, como ya hemos dicho, designa a Dios y la posibilidad de que Éste sea entendido a partir de sus Dignidades, de su esencia o de su unidad, es decir, de todos los conceptos que Ramon presenta en la primera figura A. En segundo lugar, el ángulo C con su tripartición en *intellectualis*, *animalis* y *sensualis* indica la posibilidad de que los conceptos presentados resumidamente en el ángulo B se apliquen a toda la *scala creaturarum*: *intellectualis* representa a los

ángeles,⁵⁷⁹ *animalis*,⁵⁸⁰ i.e., provisto de alma, al hombre y *sensualis*, a los animales irracionales. El ángulo D del triángulo azul, por último, representa triple modalidad que poseen las operaciones de las Dignidades: son, pues, *intellectuales* en tanto que representan el *modus intelligendi*, son *naturales* porque al mismo tiempo representan el *modus essendi* y, por último, son *artificiales* porque es el Arte el que provee un nuevo *modus significandi*, que conjuga los dos *modi* antes mencionados, *artificialiter*.

⁵⁷⁹ Afortunadamente, Llull no define al ángel utilizando sus crípticas expresiones como “*ens qui proprie competit angelare*”, es decir, no lo define como definirá a la Bondad, al hombre, etc., pero podría haberlo hecho, pues las directrices de su sistema lo habilitan perfectamente para ello. En lugar de esto nos encontramos con dos definiciones generales de “*angelus*” que nos explican por qué el ángel debe ser entendido como una *creatura intellectualis*. El ángel es, pues, “...*spiritus, corpori non coniunctus*” (*Ars brevis*, IX.3.) y, además, “...*illa creatura, quae magis similis est Deo...*” (*Ars generalis ultima*, ROL, XIV,IX.2..2). La primera de estas definiciones nos presenta la *quidditas* del ángel, mientras que la segunda, nos da la causa de su existencia. La que aquí nos interesa explicar es la primera.

Los ángeles constituyen el segundo *subiectum*, es decir, el primer peldaño de la *scala creaturarum*, el más cercano a Dios. En la cosmología de Llull, tal como la lasmó en el alfabeto de su *Ars generalis ultima*, le siguen *caelum, homo, imaginativa, sensitiva, vegetativa, elementativa* e *instrumentativa*. La organización de la *scala* y el orden de los *subiecta* responde al criterio, de cúneo neoplatónico, de degradación progresiva. De acuerdo con éste criterio, los entes se multiplican progresivamente desde un único punto fontanal del que emanan y a medida que se multiplican van adquiriendo mayor corporeidad. Llegados a este punto, podemos dar cuenta de que la afirmación de que los ángeles son espíritus sin cuerpo, implica que se trata seres intelectuales, constituidos íntegramente por el alma racional o *raciocinativa*, como es llamada en algunos textos, p.e., el *Félix*, XIV. Ésta no consiste en otra cosa que la unión de tres potencias: *memoria, intellectus* y *voluntas*. En estas tres potencias, nos dice Llull, está representada la Trinidad divina y su unión en un único ser, que es el ángel, es significativa de la Unidad divina. De este modo, nuestro filósofo se asegura de distinguir la concepción de los ángeles que está presentando de aquella a la que adherían los filósofos judíos y musulmanes, los cuales ciertamente escribieron mucho sobre este asunto y son el blanco indirecto de sus escritos. Recapitulando, las tres potencias anímicas forman parte del hombre y son constitutivas del ángel. Y esto es así a tal punto que una vez que el hombre ha dejado esta vida como santo para encaminarse hacia la Gloria divina sufre una *mutatio* (o *immutatio*) *angelica*: el hombre es la unión de cuerpo y alma, si la unión se deshace, solo queda un cuerpo, que, sepulto, habrá de esperar hasta el día del Juicio Final, y un ángel (Cf. *Liber de Homine*, IV.5).

El ángel es un hombre sin cuerpo. Y somos conscientes de las trampas del lenguaje, porque sin cuerpo ya no hay hombre. No es otro el sentido de la expresión “...*spiritus, corpori non coniunctus*”, con la que viene definido, al menos en parte, el ángel.

⁵⁸⁰ En el *Ars generalis ultima*, Ramon presenta treinta definiciones de hombre (*homo*):

“**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 uitiiis.* **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 qualitatibus corporalibus et spiritualibus.* **22.** *Homo est substantia, subsistens pluribus relationibus, quam alia.* **23.**

Por su parte, el triángulo negro resume en alguna medida los principios de la figura S; aparecen, pues, en sus ángulos *affirmatio*, *dubitatio* y *negatio*, es decir, las tres posibles actitudes del alma racional frente a su objeto de investigación.

Las precedentes consideraciones acerca de los triángulos azul y negro de la figura T refuerzan nuestra opinión de que todo el edificio del Arte en general y del *Ars demonstrativa* en particular está organizado con fines didácticos: con la continua lectura y el esfuerzo de comprensión, el aprendiz de *artista* irá aglutinando los conceptos en un número cada vez más reducido de figuras; esto que aquí solo podemos sugerir se hará evidente cuando analicemos la figura *demonstrativa*. Con todo, hay ahora algo más que debemos decir: si nuestra intuición es correcta, los verdaderos principios de la figura T, i.e., los que le son exclusivos, no son los expuestos en los triángulos azul y negro, sino los que aparecen en los restantes; esto explicaría por qué Ramon los hace a un lado en obras posteriores.

Los principios de T, volviendo, pueden ser utilizados para establecer relaciones entre los principios de las otras figuras, p.e., supongamos que se quiere analizar la casilla [*Veritas Virtus*] de la segunda figura A. Si se la analiza con el triángulo verde se podrá decir que hay *concordantia* y *differentia* entre la Verdad y la Virtud de Dios, pero no hay *contrarietas* entre ellas, etc. Si se la analiza con el triángulo amarillo, se podrá decir que hay *aequalitas*, pero no hay *minoritas* ni *maioritas* entre ellas, etc.

Los triángulos de T pueden ser utilizados también para comparar seres que se encuentran en diversos peldaños de la escala de los seres, p.e., si se quiere saber si hay mayor bondad en un buey que un ángel o viceversa, se aplicará el triángulo azul, de acuerdo con cuyo ángulo “C”, el ángel es concebido como una criatura intelectual y el buey como una criatura sensual. Luego, se aplicará el triángulo verde, bajo cuyos principios se establecerá que hay diferencia entre el buey, un ser sensible, y el ángel, un ser intelectual. Por último, se aplicará el amarillo, con el cual se puede concluir la minoridad del buey respecto del ángel, o bien en la mayoría del ángel respecto del

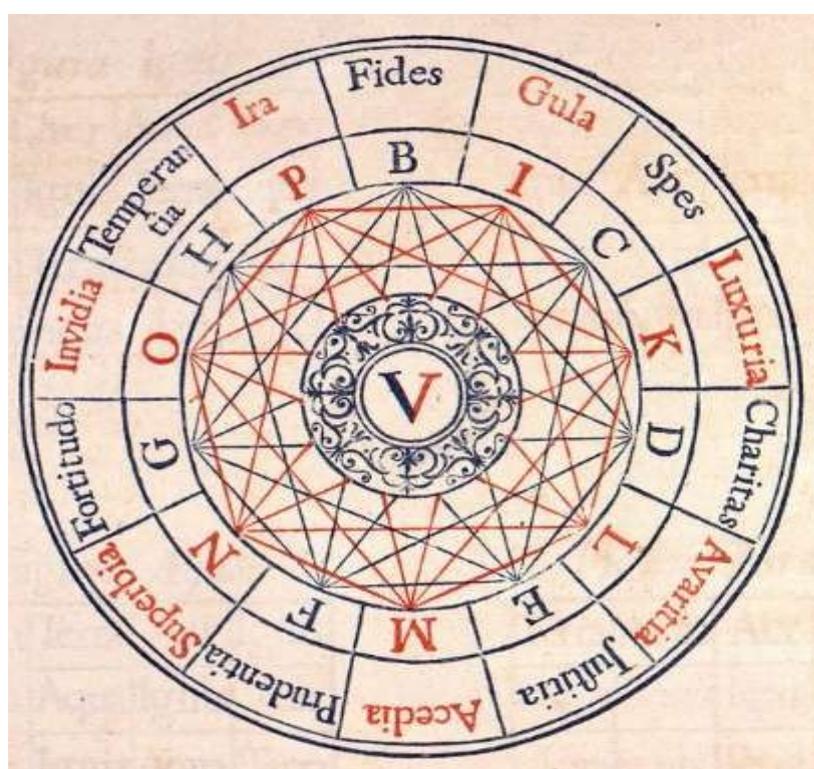
Homo est substantia, subsistens actionibus et passionibus spiritualibus et corporalibus. 24. Homo est substantia, subsistens passionibus spiritualibus et corporalibus. 25. Homo est substantia, uirtutibus aut uitiis habituata. 26. Homo est substantia, existens in situ recto, dum uadit aut sedet. 27. Homo 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)

Las dieciocho primeras definiciones comienzan con la expresión “*homo est animal...*”. En nuestra opinión, escribe así para marcar desde el vamos la diferencia existente entre el peldaño *homo* y el precedente, *angelus*. Es, pues, esta observación la que nos habilita a afirmar que cuando escribe “*animalis*” sobre el ángulo C del triángulo azul, el doctor *illuminatus* piensa en *homo*.

buey. Aquí se han usado solo tres triángulos, pero la figura T puede ser utilizada en casos mucho más complejos, que requieren todo el ingenio del *artista*.

La segunda figura T no necesita explicación alguna. Solamente conviene reparar en que es idéntica a la segunda figura A con la única excepción de que los conceptos sometidos a combinación en cada una de sus ciento veinte casillas⁵⁸¹ son los propios de esta figura. Así pues, las casillas que la componen son [*Deus Deus*] [*Deus creatura*] [*Deus operatio*], etc.

PRIMERA FIGURA V



582

La figura V tiene una “V” en el centro y está compuesta por dos círculos concéntricos con catorce casillas periféricas. El círculo mayor contiene las virtudes y los vicios y el menor las letras que designan tanto a unos como a otros de acuerdo con lo

⁵⁸¹ La fórmula es la misma que hemos utilizado en los casos de las figuras combinatorias de A y S: $n(n-1)/2 + n$, pero los principios de la figura T son quince, así, $15(14)/2 + 15 = 120$. (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, 2º Parte” en *Franziskanische Studien*, 34 (1952), pp. 377-407. También cf. Bonner, A. *The Art and Logic of Ramon Llull, A user’s guide...*, pp. 144-150).

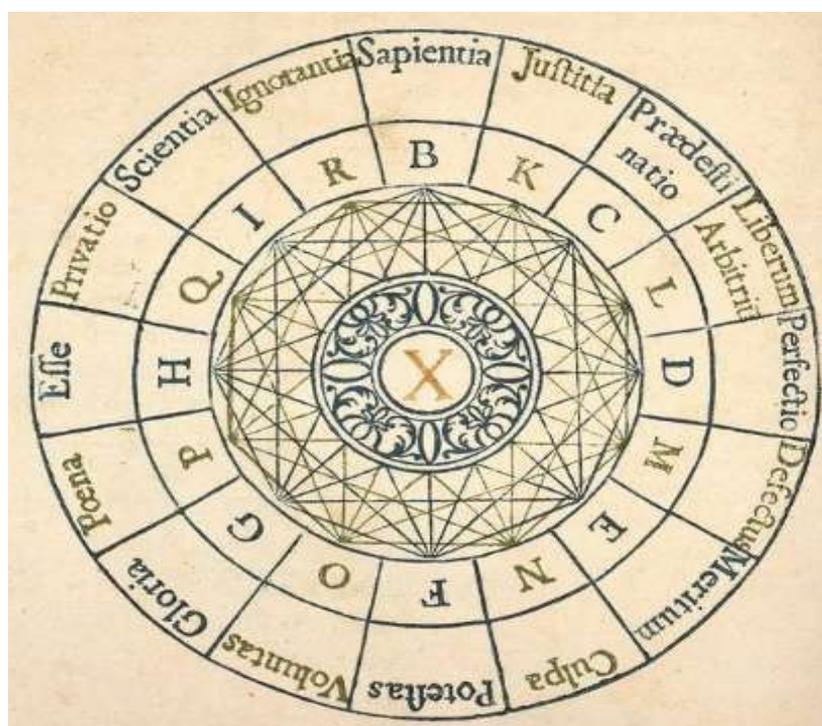
⁵⁸²

Ars demonstrativa, MOG III.

consignado en el alfabeto. La figura V está dividida en dos, por una parte desde las letras B hasta H y por otra, desde la I hasta la P. La primera mitad, i.e., la que contiene las virtudes, es de color azul y la segunda, i.e., la que contiene los vicios, rojo.⁵⁸³ Las líneas que interconectan a las virtudes entre sí y a los vicios entre sí, dan cuenta de la mutua concordancia entre unas y otros. Cada virtud, según indican dichas líneas, tiene dos formas generales de concordar con otra, tanto entre sí y por sí, como por oposición a los vicios, y lo mismo puede decirse de los vicios

La segunda figura V es idéntica a las segundas figuras A y T, a excepción del número de casillas que la componen: ciento cinco.⁵⁸⁴

PRIMERA FIGURA X



585

⁵⁸³ Véase que la figura V presenta las virtudes y los vicios intercalados. Con todo, hay algunas representaciones sesentistas y setentistas de V en donde las letras aparecen en orden y, por tanto, V se presenta como dividida en dos.

⁵⁸⁴ $14(13) / 2 + 14 = 105$. (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, 2º Parte” en *Franziskanische Studien*, 34 (1952), pp. 377-407. También cf. Bonner, A. *The Art and Logic of Ramon Llull, A user's guide...*, pp. 144-150).

⁵⁸⁵ *Ars demonstrativa*, MOG, III.

La figura X es llamada “de los opuestos” o “de la predestinación”, tiene una “X” en el centro y está compuesta por dos círculos concéntricos con dieciséis casillas periféricas. Las casillas del círculo mayor contienen ocho pares de opuestos, mientras que las del círculo menor contienen las letras que designan dichos opuestos de acuerdo, otra vez, con lo consignado en el alfabeto. La figura X está dividida en dos, al igual que V, por una parte desde las letras “B” hasta “I” y por otra, desde la “K” hasta la “R”. La primera mitad es de color azul y la segunda, verde.⁵⁸⁶ Así pues, al igual que V, X está dividida en dos partes y cada uno de los conceptos está, también, unido a los demás de su mismo color por una serie de líneas multidireccionales que señalan su mutua concordancia.

Esta figura muestra en una serie de ocho pares de opuestos, algunos conceptos que Llull considera que son opuestos en apariencia, p.e., los opuestos “C” y “L” (*praedestinatio et librerum arbitrium*). De este modo, aplicando a C y L los principios de los triángulos azul y verde de la figura T, se podrá decir que a pesar de que hay diferencia y contrariedad entre “C” y “L” desde el punto de vista de las criaturas, desde el punto de vista divino, hay concordancia. Y esto mismo se puede hacer con todos los pares de, “aparentes”, opuestos.

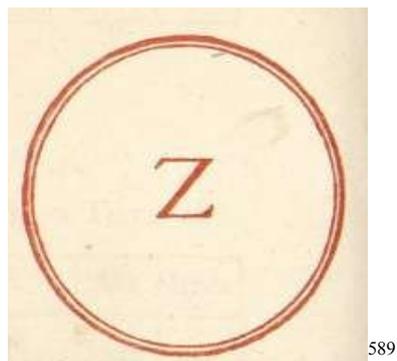
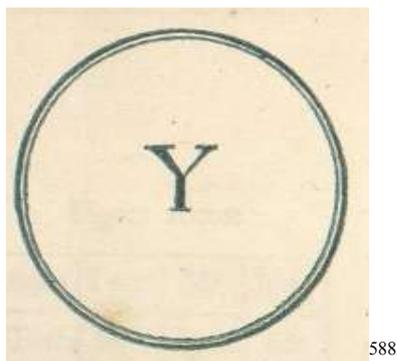
Sobre la segunda figura X, como en el caso de la segunda figura V, solo podemos es idéntica a las segundas figuras A y T: ciento treinta y seis.⁵⁸⁷

FIGURA Y

FIGURA Z

⁵⁸⁶ Al igual que la figura V, X presenta sus conceptos intercalados. Y al igual que sucede con la V, también hay algunas representaciones sesentistas y setentistas de X en donde las letras aparecen en orden y, por tanto, V se presenta como dividida en dos.

⁵⁸⁷ $16(15) / 2 + 16 = 136$. (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, 2º Parte” en *Franziskanische Studien*, 34 (1952), pp. 377-407. También cf. Bonner, A. *The Art and Logic of Ramon Llull, A user's guide...*, pp. 144-150).



Las figuras Y y Z son las más sencillas. La Y es de color azul, en concordancia con el color que representa a las virtudes en la figura V, y designa la verdad, en el Arte está siempre indicando la primera intención (*intentio*), es decir, el fin último del hombre y de todas las criaturas: Dios. La figura Z, por su parte, es roja, en concordancia con el color que representa a los vicios en la figura V, y designa la falsedad. Los nombres de ambas figuras son utilizados en el texto luliano, en lugar de las palabras “verdad” y “falsedad”.

Antes de analizar con cierto detalle las restantes figuras, debemos dejar en claro cómo utiliza Llull los conceptos de las figuras expuestas hasta aquí. Para ello daremos un ejemplo en el cual utilizaremos las figuras S, A, V, Y y Z. Supongamos, p. e., que Ramon nos quiere decir por medio del lenguaje del *Ars demonstrativa* que “un hombre afirma a Dios, las virtudes y niega o rechaza los vicios”. En tal caso, el filósofo mallorquín escribirá: [E.A.V.Y.I.V.Z.]. Despleguemos, pues, el contenido de estas siete letras. “E” es la suma de “B”, “C” y “D” de acuerdo con la significación que éstas letras reciben en la figura S, es decir, “*memoria recollens, intellectus intelligens, voluntas dilligens*, o, más fácil, el alma racional que recuerda, entiende y ama (“B”+“C”+“D”). Ahora bien, el significado conjunto de “B”, “C” y “D” es *affirmatio*. Así, “E” significa aquí *el alma racional afirma* o bien *el hombre afirma*. ¿Qué afirma? a Dios, que es la “A”. Hasta aquí hemos visto qué simboliza E.A., veamos lo que sigue. “V” simboliza, desde ya, a la figura V, pero la “V” junto con la “Y” simbolizan las virtudes. Esto es así, porque en el ambiente cultural en el que se mueve Llull las virtudes son consideradas

⁵⁸⁸ *Ars demonstrativa*, MOG III.

⁵⁸⁹ *Ars demonstrativa*, MOG III.

verdaderas, buenas, etc. Por lo demás, la figura Y y las casillas de V que contienen las virtudes son, como hemos adelantado, del mismo color, azul. Entonces, “E.V.Y.” significa *el hombre afirma las virtudes*. En segundo lugar, la “I” es la suma de las letras “F”, “G” y “H” de acuerdo con la significación que reciben en la figura S, a saber, “*memoria recollens, intellectus intelligens, voluntas odiens*”. El significado conjunto de estas tres letras es *negatio* o *rechazo*. Tenemos, pues, que *el hombre* o el *alma racional rechaza*. ¿Qué cosa? Los vicios: VZ. En efecto, así como hemos dicho respecto de las virtudes consignadas en V, lo mismo se sigue de los vicios consignados también en esa figura, es decir, la figura Z simboliza la falsedad, la notación “VZ.” simboliza los vicios. Igualmente, también, la figura Z y las casillas de V que contienen los vicios son del mismo color, rojo. De este modo, “I.VZ.” significa *el hombre rechaza los vicios*. Finalmente, [E.A.V.Y.I.V.Z.] es, sencillamente *el (o un) hombre afirma a Dios, las virtudes y niega o rechaza los vicios*.

Se ha de tener en cuenta, por último, algo que ya hemos dicho y que aparece aquí otra vez en los significados de “E” y de “I”, a saber, tanto la aceptación como el rechazo de algo, p.e., de una religión, se vuelve absolutamente racional por medio del Arte. En efecto, tanto “E” como “I” encierran los significados de los actos propios de las primeras dos facultades del alma racional: “B” y “C”, por una parte, y “F” y “G”, por otra, significan *memoria recollens, intellectus intelligens*. La diferencia entre la aceptación y el rechazo racional reside, pues, en la *voluntas*, las otras dos facultades del alma racional, funcionando correctamente y según sus actos propios, la determinan a una u otra opción. Por lo demás, no se ha de olvidar que el artista estará en condiciones de interpretar y formular expresiones como la que hemos analizado recién al final de proceso de lectura y aprendizaje del *Ars demonstrativa*.

Hasta acá, el *Ars demonstrativa* se parece bastante al *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, la primera obra sobre el Arte, salvo por el carácter, por así decir, provisorio de este último. En lo que sigue el *Ars demonstrativa* presenta algunas innovaciones importantes. Ramon, en efecto, introduce dos figuras más, la *elementalis* y la *demonstrativa*.

PRIMERA FIGURA ELEMENTAL

<i>Figura Ignis.</i>				<i>Figura Aëris.</i>			
Ignis	Aër	Aqua	Terra	Aër	Ignis	Aqua	Terra
Aër	Ignis	Terra	Aqua	Ignis	Aër	Terra	Aqua
Aqua	Terra	Ignis	Aër	Aqua	Terra	Aër	Ignis
Terra	Aqua	Aër	Ignis	Terra	Aqua	Ignis	Aër

<i>Figura Aquæ.</i>				<i>Figura Terne.</i>			
Aqua	Terra	Aër	Ignis	Terra	Aqua	Aër	Ignis
Terra	Aqua	Ignis	Aër	Aqua	Terra	Ignis	Aër
Aër	Ignis	Aqua	Terra	Aër	Ignis	Terra	Aqua
Ignis	Aër	Terra	Aqua	Ignis	Aër	Aqua	Terra

590

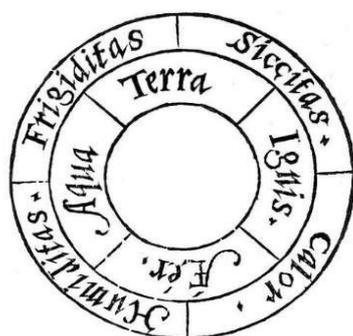
La figura elemental está compuesta por cuatro sub-figuras, a saber, la figura del fuego, la del aire, la del agua y la de la tierra. En esta, a cada uno de los elementos se le asigna un color: rojo para el fuego, azul para el aire, verde para el agua y negro para la tierra.⁵⁹¹

Cada una de las sub-figuras corresponde a un elemento y la diferencia entre una y otra consiste en la secuencia de aparición de los elementos, p.e., en la sub-figura del fuego (*figura ignis*), el fuego aparece en primer y último lugar, es decir, en la casilla superior izquierda y en la inferior derecha; en las casillas del aire, del agua y de la tierra, respectivamente, sucede lo mismo. En cada sub-figura se indica la gradación de los elementos en cada uno de los entes que pueblan el universo sensible. Por ejemplo, en primera línea de la figura del fuego, leemos “*ignis, aer, aqua, terra*”, esto significa que en todo ente en el que el fuego esté presente en grado 4°, el aire estará en 3°, el agua en 2° y la tierra en 1° y que esta es la proporción de los elementos, o *complexio*, en los entes en los que predomina el fuego, etc. Se impone aquí una pregunta: ¿De dónde saca Llull toda esta información? Del acerbo cultural medico-naturalista del s. XIII, principalmente de las célebres escuelas médicas de Salerno y Montpellier.

⁵⁹⁰ *Ars demonstrativa*, MOG III.

⁵⁹¹ Cf. *Ars demonstrativa*, I, 8.

Más allá de la teoría de los grados de los elementos en cada compuesto o *suppositum*,⁵⁹² a la filosofía natural luliana se le suma otra que hace las veces de complemento de la anterior: la teoría de las cualidades *propiae et appropriatae*. En la física luliana se asignan a cada elemento cualidades propias y apropiadas, p.e., “...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*).”⁵⁹³ Por medio de estas propiedades es posible la complexión, es decir, la relación y mezcla de los elementos, como se ve en la siguiente figura:



594

La presente figura muestra dos círculos concéntricos. El mayor presenta las cualidades propias y/o apropiadas de los elementos. El menor, por su parte, presenta los elementos coordinados según sus cualidades para la mutua comunicación tal como la hemos detallado en el párrafo anterior, p.e., la cualidad propia del agua es la *frigiditas* y la de la tierra la *siccitas*, no obstante, la *frigiditas* es la cualidad apropiada de la tierra, así, el agua y la tierra concuerdan por su *frigiditas*, etc. Llull intenta con este lenguaje, según Higuera,⁵⁹⁵ explicar lo que Aristóteles dejó a medias en el *De generatione et corruptione*: el modo en que los elementos componen las sustancias sin perder sus propiedades.

De acuerdo con Frances Yates, “no hay duda alguna de que Llull ha construido esta figura <elemental> con sumo cuidado y precisión. Probablemente vería en ella alguna clase de solución al eterno problema suyo de cómo combinar el cuadrado de los

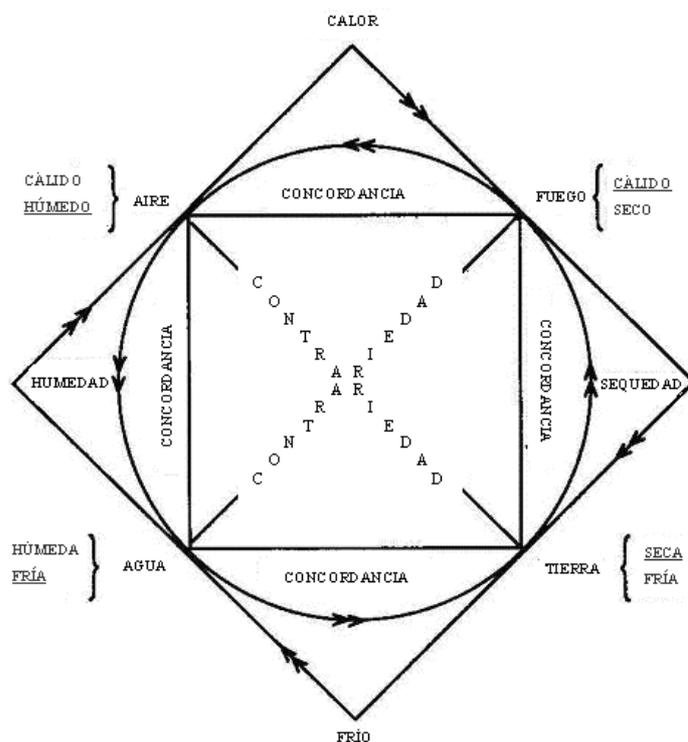
⁵⁹² *Ibidem*.

⁵⁹³ *Liber Chaos*, MOG I, *De corporeitate et corpore Chaos*.

⁵⁹⁴ *Duodecim principia philosophiae*, en *Raymundi Lullii Opera ea quae ad adinventam ab ipso artem universalem*, ed. Lazarus Zetzner, Strabourg, 1609, V.

⁵⁹⁵ Cf. Higuera Rubio, J., *Física y Teología* (atomismo y movimiento en el Arte luliano)..., pp. 12ss.

elementos con el círculo de los cielos y con el triángulo divino.”⁵⁹⁶ Llull, en efecto, cree que los movimientos de los elementos son de tres tipos: circular como el del cielo; rectilíneo es el movimiento natural; y oblicuo, el movimiento no-natural o violento.⁵⁹⁷ Estos movimientos están consignados ya en el delicado trazado de la figura elemental:



598

Si se examina la figura anterior a la luz de ésta, se verá que al seguir la línea de la concordancia los elementos se mueven en círculos; siguiendo la de las cualidades concordantes se mueven formando un cuadrado, con un movimiento natural; y por la de la contrariedad, llevan a cabo un movimiento no-natural, es decir, violento, representado con una forma triangular. Estos movimientos pueden observarse en el trazado de las sub-figuras de la figura elemental. Así lo expresa Miss Yates: “Dentro del contorno cuadrangular se mueven los elementos en paradigmas no solo cuadrangulares, sino también circulares y triangulares. En estas danzas geométricas de los elementos se ve reflejado el paradigma del universo, el mismo paradigma que intentaba reflejar en el

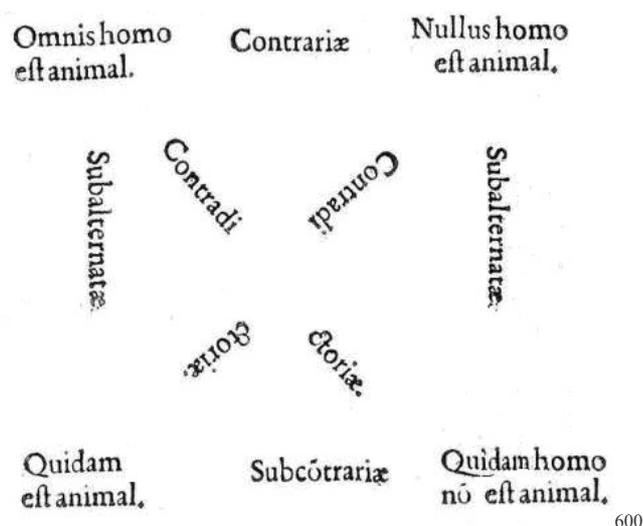
⁵⁹⁶ Yates, F., “La teoría luliana de los elementos. Segunda parte.” en *EL*, IV-1 (1960), p.54.

⁵⁹⁷ Cf. *Liber Correlativorum*, II, 6.

⁵⁹⁸ 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.

Arte. Pues, en todas las formas del Arte, de las primeras a las últimas Lull usó solo tres figuras geométricas, a saber, el triángulo, el círculo y el cuadrado...”⁵⁹⁹

Al estar ligado, por medio del Arte, el plano lógico-lingüístico con el plano de lo real, el ejemplarismo elemental condiciona o articula el discurso, como se puede ver en el siguiente esquema de la *Dialectica seu Logica Nova* del lulista del s. XV, Francisco Lavinheta:



Si se compara este esquema con el de los movimientos elementales, la contradicción (*contradictoriae*) en éste equivale a la contrariedad de aquél, etc.

SEGUNDA FIGURA ELEMENTAL

<i>Ignis</i>	<i>Aer</i>	<i>Aqua</i>	<i>Terra</i>
<i>Ignis</i>	<i>Aer</i>	<i>Aqua</i>	<i>Terra</i>
<i>Ignis</i>	<i>Aer</i>	<i>Aqua</i>	
<i>Aer</i>	<i>Aqua</i>	<i>Terra</i>	
<i>Ignis</i>	<i>Aer</i>		
<i>Aqua</i>	<i>Terra</i>		
<i>Ignis</i>			
<i>Terra</i>			

⁵⁹⁹ Yates, F., “La teoría luliana de los elementos. Segunda parte.” en *EL*, IV-1 (1960), p.54.

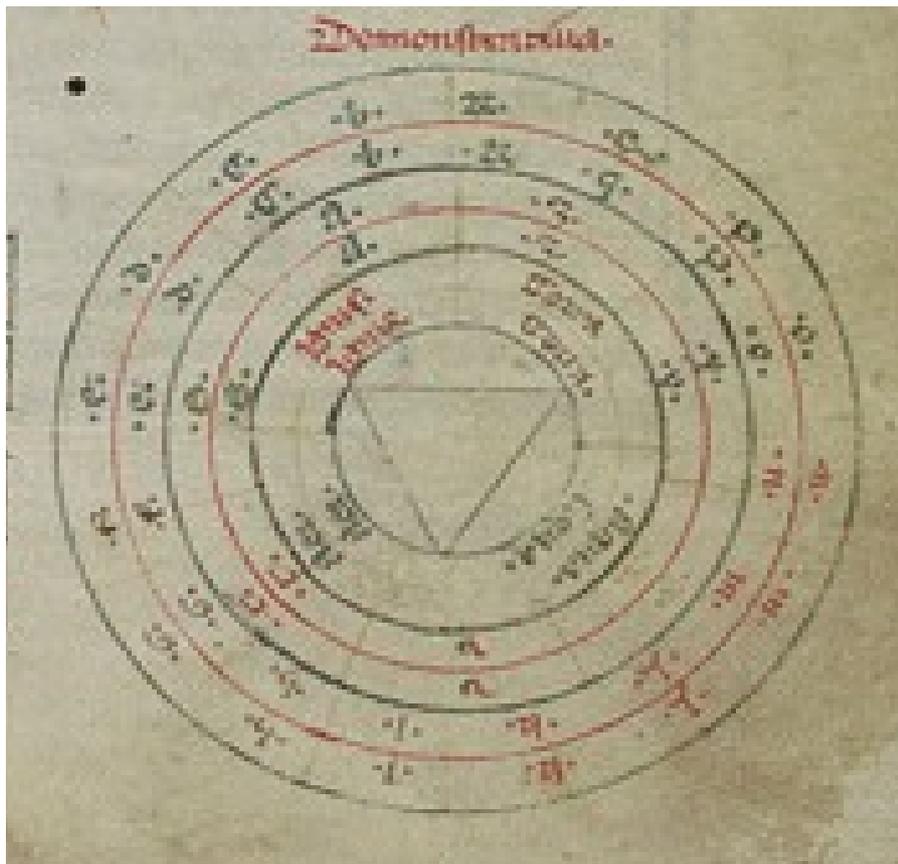
⁶⁰⁰ *Dialectica seu Logica Nova* en *Raymundi Lullii Opera ea quae ad adinventam ab ipso artem universalem...*, p. 150.

Por medio de las dos últimas figuras es posible establecer la unión de lógica y realidad que subyace en el Arte. Cada vez que Ramon menciona la palabra “*medium*”, debemos interpretarla tanto en sentido lógico como natural, como se verá en el caso de la *demonstratio per aequiparantiam*.

La segunda figura elemental es idéntica a las restantes segundas figuras, excepto que es la que presenta menor cantidad de casillas, once, pues los conceptos sometidos a combinación son solo cuatro. En el aprendizaje del Arte, los estudiantes deberán aplicar los principios de la figura T a los conceptos de esta figura. El resultado de esta aplicación, ya lo hemos adelantado: es el conocimiento de las cualidades propias y apropiadas y, del grado de los elementos, es decir, de cuál de ellos es preponderante en los diversos *supposita*.

A todas estas figuras hay que agregar otra, la figura *nona* o “*demonstrativa*”, o, también, “*universalis*” que es la primera figura del *Ars magna* que utiliza círculos concéntricos rotativos.

PRIMERA FIGURA DEMONSTRATIVA



601

⁶⁰¹ Biblioteca Nazionale Marciana, Lat VI, 200 (=2757) c. 4r.

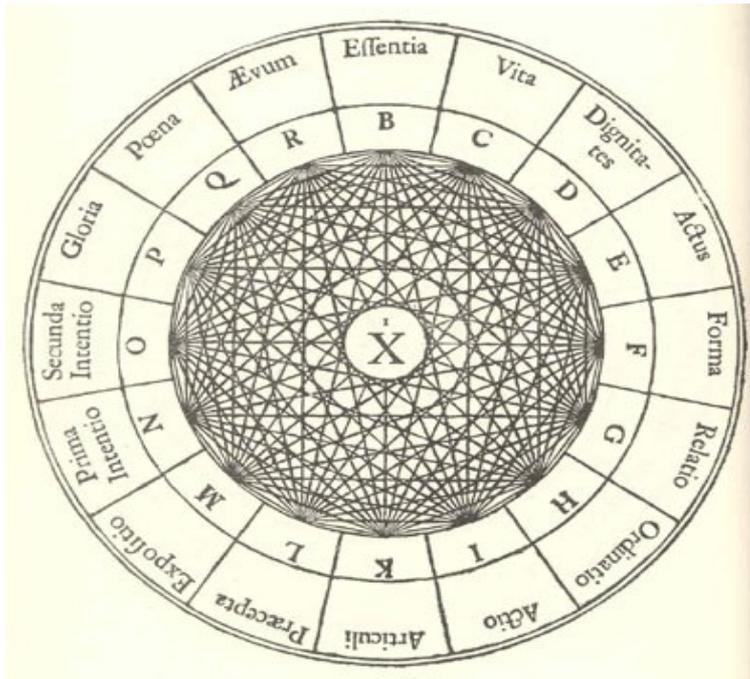
Esta es una figura de figuras y está compuesta de seis círculos rotativos en el centro de los cuales se encuentra un triángulo que simboliza los cinco triángulos de la figura T. Los dos círculos más internos representan las dos figuras de los elementos o elementales, los dos siguientes designan las figuras A, S, T, V, X, Y y Z, y los dos mayores comprenden las letras de la “B” a la “R” indicando con estas los principios de las figuras S, A, T, V y X. En esencia, es un resumen de todas las figuras anteriores, y se supone que el aprendiz de *artista* ya iniciado puede reemplazar todas las figuras que hemos visto hasta aquí, como resumiéndolas y memorizándolas a través de ésta.

SEGUNDA FIGURA *DEMONSTRATIVA*

AA	SS	TT	VV	XX	YY	ZZ
AS	ST	TV	VX	XY	YZ	
AT	SV	TX	VY	XZ		
AV	SX	TY	VZ			
AX	SY	TZ				
AY	SZ					
AZ						

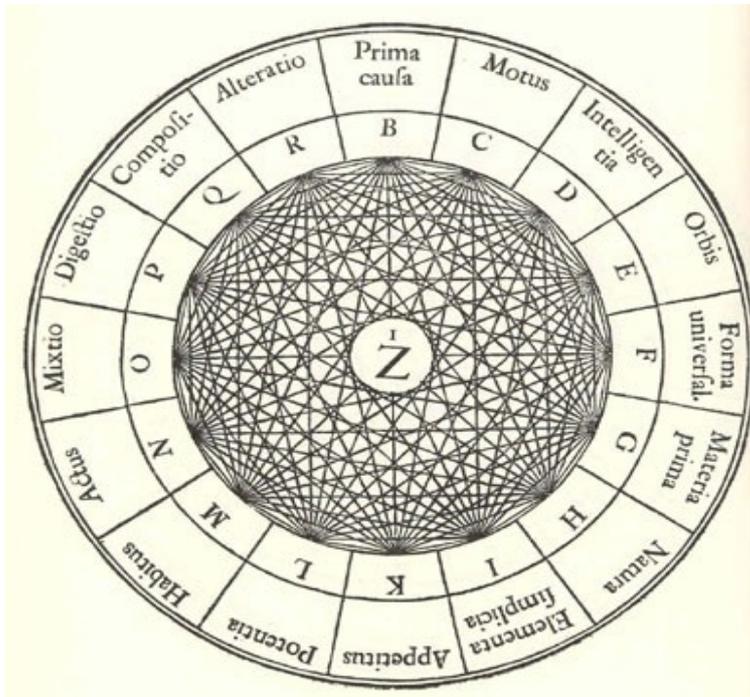
A todas estas figuras, que ya son muchas, se suman las figuras de los principios de la teología, de la filosofía y del derecho. Estas no son figuras propias del *Ars demonstrativa*, sino que muestran los principios de aquellas ciencias, organizados al estilo de Llull tal como había presentado en obras anteriores, *Liber Principiorum theologia*, *Liber principiorum philosophiae* y *Liber iuris*.

PRIMERA FIGURA DE LA TEOLOGÍA



602

PRIMERA FIGURA DE LA FILOSOFÍA

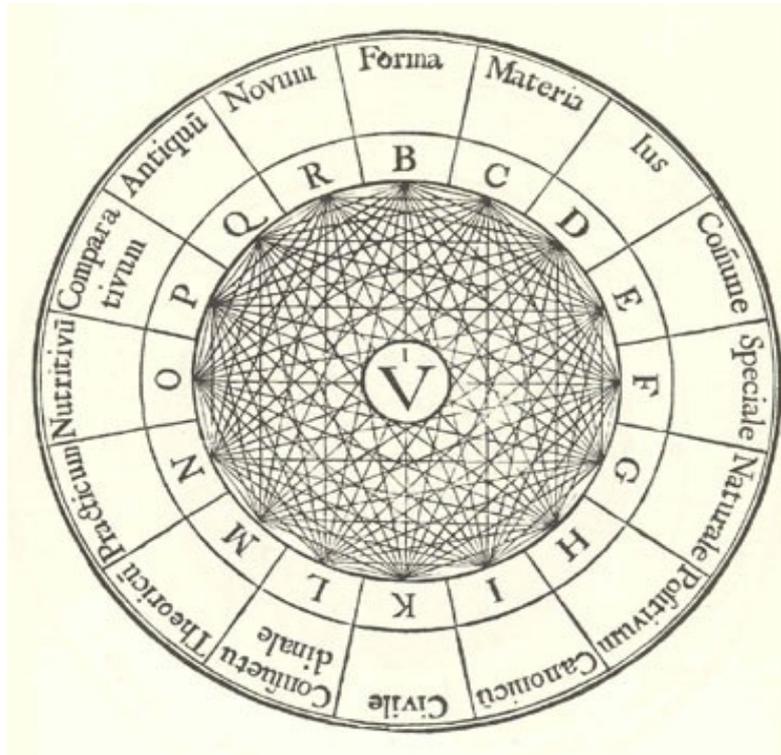


603

⁶⁰² *Liber Principiorum Theologiae*, MOG I.

⁶⁰³ *Liber Principiorum Philosophiae*, MOG I.

PRIMERA FIGURA DEL DERECHO



604

Cada una de las figuras de los principios contiene dieciséis principios que Ramon toma como propios de cada una de las disciplinas en cuestión. Así pues, los principios de la teología son, según Llull, *Essentia, Vita, Dignitates, Actus, Forma, Relatio, Ordinatio, Actio, Articuli, Praecepta, Expositio, Prima Intentio, Secunda Intentio, Gloria, Poena, y Aevum*. Los principios de la filosofía son *Prima Causa, Motus, Intelligentia, Orbis, Forma Universalis, Materia Prima, Natura, Elementa Simplicia, Appetitus, Potentia, Habitus, Actus, Digestio, Compositio, y Alteratio*. Los del derecho, por último, y siempre según Llull, son *Forma, Materia, Ius, Commune, Speciale, Naturale, Positivum, Canonicum, Civile, Consuetudinale, Theoricum, Practicum, Nutritivum, Comparativum, Antiquum, y Novum*.

Todos estos principios fueron elegidos y definidos cuidadosamente por el filósofo mallorquín en tanto y en cuanto que por su intermedio es posible el discurso acerca de la divinidad.

Hay además tres segundas figuras armadas con estos principios. En la construcción de estas se siguen las mismas indicaciones que en el caso de las segundas figuras a las que ya nos hemos referido.

⁶⁰⁴ *Liber principiorum Iuris*, MOG I.

2. La segunda parte o *distinctio* del *Ars demonstrativa* se divide en dos partes. La primera consiste en las *conditiones* de la segunda figura elemental. La segunda parte, trata de las *conditiones* de la segunda figura demostrativa.

Si bien en obras posteriores al *Ars demonstrativa* el concepto de *conditio* cambiará radicalmente, “*conditio*” o “*condicio*” designa en esta versión del Arte el procedimiento por el cual cada casilla es analizada con los conceptos de la figura T. Veamos, a modo de ejemplo el “acondicionamiento” al que Llull somete la casilla [*Ignis Aer*] de la segunda figura elemental:

“1. Por medio del triángulo azul es condicionada la casilla de fuego y aire, en tanto que <fuego y aire> son criaturas de A. También es condicionada porque el fuego actúa en el aire calentándolo y atribuyéndole su calor. 2. Por medio del triángulo verde se establece la diferencia entre el fuego y el aire a partir de esto: que el fuego es por su propia naturaleza cálido, mientras que el aire es por su propia naturaleza húmedo. También hay concordancia entre estos dos <elementos> en tanto que ambos tienen apetito, a saber, el fuego <tiene apetito> de calentar y el aire de recibir el calor de éste. Y hay contrariedad entre estos dos <elementos> en tanto que el fuego recibe la sequedad en contra del aire y el aire introduce en el agua el calor tomado del fuego a través de su humedad ya calentada. [...] 4. Por medio del triángulo amarillo se entiende que el fuego es mayor que el aire en la esfera,⁶⁰⁵ en cuanto a velocidad y en nobleza de virtud. También se entiende que el aire es mayor que el fuego en lo que hace a la conservación de la vida <en general> y en un cuerpo sanguíneo. También ambos son iguales en justicia (de acuerdo con la proporción del compuesto elementado [*suppositum*]) que ellos introducen en la mezcla [*mixtio*], en la digestión y en la composición.”⁶⁰⁶

El resultado de la investigación efectuada por medio de la figura T no presenta información nueva para el *artista*, tan solo la rectifica y la hace dependiente de unas

⁶⁰⁵ Se refiere, desde ya, a la esfera de los elementos, compuesta de cuatro círculos concéntricos. En dicha esfera los elementos aparecen gradados de acuerdo con su pesadez, así, la tierra, el elemento más pesado se encuentra en el círculo del centro, en los siguientes el agua y el aire respectivamente y, por último, el círculo periférico es el que le corresponde al fuego, el más sutil de los elementos.

⁶⁰⁶ “1. *Per triangulum lividum coinditionatur camera ignis et aeris esse creatura ipsius A. Etiam conditionatur, eo quod ignis in aere operator calefaciendo et attribuendo sibi calorem. 2 Per triangulum viridem fit differentia inter ignem et aerem, in hoc quod ignis de natura sui calidus est, aer vero de natura sui humidus est. Etiam concordantia inter ipsos ad calefaciendum, aer vero ad suscipiendum calorem ab eodem. Atque contrarietas inter pisos duos est, in hoc quod ignis siccitatem recipit contra aerem, et aer calores susceptum ab igne attribuit aquae in humiditate calefacta. [...] 4. Per triangulum croceum intelligitur ignem esse aere in sphaera, in velocitate et in nobilitate virtutis. Etiam intelligitur aerem esse maiorem igne in conservando vitam et in corpore sanguineo. Atque ambo suppositorum, quae ipsi intrans in mixtione, digestionem et compositionem.” (*Ars demonstrativa*, ROL XXVII, II, 1, *De camera [Ignis Aeris]* 1-2, 4)*

pocas reglas de indagación, en una palabra: se sistematiza y hasta se standardiza toda investigación. Estas sistematización y standardización unifican los conocimientos dejando, tal como hemos dicho, poco espacio para el genio personal: el Arte, en alguna medida parte del hombre, pero también se come al hombre, lo despersonaliza, cualquiera puede convertirse en un *artista*.

3. En la tercera *distinctio* del *Ars demonstrativa*, Llull aborda la *intentio* con la que el Arte puede ser utilizado.

La primera parte, pues, de esta segunda *distinctio* consiste en la *intentio* entendida como el objetivo o fin para el que puede ser utilizado el Arte. Se trata de dieciséis funciones que, a pesar de ser diferentes, se encuentran interconectadas: *recolere, intelligere, velle, credere, contemplari, invenire, dirigere, praedicare, exponere, solvere, iudicare, docere, disputare, consulere, consuescere y sanare*. Nótese que las primeras tres funciones o intenciones con las que el Arte puede ser utilizado son las tres funciones propias de las potencias del alma racional. Las funciones restantes son, a todas luces, secundarias.

En la segunda parte, se da cuenta de cómo estas funciones mencionadas deben estar orientadas de acuerdo con la *prima* o la *secunda intentio*, en donde la *prima intentio* es la que se identifica con la causa final o Dios, y la *secunda* con los medios para llegar a ella.⁶⁰⁷ La distinción entre primera y segunda intención así concebida permite dejar a un lado disputas como las que se dan entre teología y filosofía. Así pues, si la primera *intentio* de la filosofía es la Verdad y la de la teología es Dios, que es también la Verdad, por consiguiente, la verdadera filosofía y la verdadera teología no se opondrán. Ahora bien, desde el punto de vista de la verdad, la filosofía y la teología se corresponden con la *secunda intentio*, pues son tan solo medios para llegar a ella. Solamente podrían ser consideradas opuestas si se toma a cada una como un fin en sí mismo, es decir, si tanto una como la otra encuentra su *prima intentio* en sí misma, pero esto, en el sistema luliano es un absurdo.

4. Por último, en la cuarta *distinctio* del *Ars demonstrativa* Ramon nos trae una extensa serie de preguntas, divididas en ocho secciones y distribuidas en dos partes generales. En la primera parte titulada *De quaestionibus quae solvuntur per litteram*, es decir, “acerca de las preguntas que se responden por medio de una letra”, se desarrollan

⁶⁰⁷ Cf. *Ars demonstrativa*, II, 1-2.

preguntas a partir de las figuras elemental y demostrativa. En la segunda parte, se formulan las preguntas que pueden ser respondidas utilizando las figuras. En esta última parte Llull formula preguntas acerca de Dios, el alma, los *Principia* del Arte, las virtudes y los vicios, la predestinación, los principios de la teología, de la filosofía, y del derecho. En conjunto, todas estas preguntas, algunas de las cuales tienen sus respuestas, constituyen alrededor de un 60 % del texto.

El mecanismo que utiliza Llull para responder cada una de las preguntas es automático, p.e., la primera pregunta a la figura demostrativa es “¿Dios existe (o no)?”⁶⁰⁸ Y la respuesta es “[AA] [*esse perfectio*] [*privatio imperfectio*] [SV] [YZ]”.⁶⁰⁹ Unas líneas más abajo Ramon intenta explicar cómo debemos entender el contenido de las casillas enunciadas:

“Al concebir F esta pregunta, G investiga por medio de la primera casilla y luego por las siguientes buscando el significado de estas por el que se ha de entender que A existe, así: si A existe, son contrarias entre sí las segunda y tercera casillas, pero si A no es nada, la imperfección tiene concordancia con todo ser y toda perfección tiene concordancia con toda privación, la cual concuerda, a su vez, con toda imperfección. Pero esto es imposible. Luego, hay alguna perfección y algún ser sin privación e imperfección, y semejante perfección y ser, se encuentra en A. Por consiguiente, por las cuarta y quinta casillas es evidente que A existe, de otro modo se seguiría que E podría tener concordancia con V Z, e I <podría tener concordancia> con V Y, y al tener E concordancia con la segunda casilla, I <tendría> con la tercera. Ahora bien, esto es imposible, porque la mayoría tendría concordancia con la tercera casilla y con V Z, y la minoría con la segunda casilla y con Y, pero esto es evidentemente imposible.”⁶¹⁰

Imposible de entender sin una explicación ulterior. Vayamos por parte. Lo primero que debemos hacer es identificar el significado de las letras que aparecen en el pasaje: F, G, A, E, VY, VZ e I. Los significados son los siguientes:

⁶⁰⁸ *Quaeritur: Utrum sit Deus. (Ars demonstrativa, IV, I.2.1)*

⁶⁰⁹ Cf. *Ars demonstrativa, IV, I.2.1.*

⁶¹⁰ *Recolente F hanc quaestionem, G discurrit per primam cameram, deinde per alias consecuentes, quorum significatione intelligit A esse isto modo, scilicet: quod si A sit, contrariantur inter se secunda et tertia camera; si vero nihil sit A, imperfectio concordantiam habet cum ovni esse, atque ovnis perfectio concordantiam habet cum privatione, quae cum ovni imperfectione convenit. Sed hoc est impossibile. Ergo est aliqua perfectio et aliquod esse sine privatione et imperfectione, et talis perfectio esse est A. Praeterea, per quartam et quintam cameram manifestatur A esse; alioquin sequeretur, quod E cum VZ posset habere concordantiam, I vero cum VY, habente E concordantiam cum secunda camera, I vero cum tertia. Hoc autem est impossibile, quia maioritas haberet concordantiam cum tertia camera et cum VZ, minoritas vero cum secunda camera cum Y; quod est impossibile manifeste. (Ars demonstrativa, ROL XXVII, IV, I, 2.1)*

F: *memoria recolens* (figura S)

G: *intellectus intelligens* (figura S)

A: *Deus* (figura A)

E: *Actus ipsorum* BCD, es decir, *memoria recolens*, *intellectus intelligens* et *voluntas diligens* = *afirmatio* (figura S)

VY: *virtutes* (figuras V e Y)

VZ: *vitia* (figuras V y Z)

I: *Actus ipsorum* FGH, es decir, *memoria recolens*, *intellectus intelligens* et *voluntas odiens* = *negatio* (figura S)

Una vez que tenemos los significados podemos comenzar con la interpretación del pasaje. Así pues, en la primera oración (según la puntuación de nuestra traducción), Llull nos dice que una vez que la memoria, entendida como una suerte de receptáculo, realizando su acto propio (F) concibe la pregunta “¿Dios existe (o no)?”, el entendimiento, realizando también su acto propio (G), comienza a buscar en las casillas “[AA] [*esse perfectio*] [*privatio imperfectio*] [SV] [YZ] los argumentos o *rationes necessariae* por los que Dios (A) debería existir. Así, si existe, sigue la argumentación, las casillas [*esse perfectio*] y [*privatio imperfectio*] son contrarias. Si no existe, [*esse perfectio*] y [*privatio imperfectio*] no son contrarias, pero es imposible. Así, debe haber algo en lo que se dé plenamente [*esse perfectio*] y no se dé en absoluto [*privatio imperfectio*], puesto que son contrarias y una excluye a la otra. Ese algo en el que [*esse perfectio*] se da en su manera más plena es A, Dios. Por lo demás, sigue Llull, es evidente que Dios existe si se investiga la figura V (tanto VY como VZ) con la S. Para citar, otra vez, nuestra traducción, vemos que Llull escribe que si Dios no existiera “E podría tener concordancia con VZ, e I <podría tener concordancia> con VY” lo cual significa *el alma racional (o el hombre) afirmarí los vicios y el alma racional (o el hombre) negaría las virtudes*. Resta decir algo más: ¿por qué esto sería así? porque VY, las virtudes, concuerdan con [*esse perfectio*] y VZ, los vicios, con [*privatio imperfectio*], y ya se ha probado que de estas dos casillas solo [*esse perfectio*] concuerda con A, por tanto, Dios existe y su existencia se ha probado desde los puntos de vista ontológico y ontológico-moral. Se trata, como es evidente, de una argumentación de raigambre agustiniana, de ese agustinismo que los medievales llevaban marcado a fuego como el entramado de una memoria profunda.

Veamos otro ejemplo. En la pregunta nº 11 de la figura *demonstrativa* Ramon escribe: “¿El hombre puede entender al mismo tiempo la predestinación y el libre albedrío (o no)?”⁶¹¹ y la respuesta es: “[SX] [AT] [EN]”.⁶¹²

He aquí la explicación de Llull:

“Por medio de la segunda casilla <[AT]> se significa que A <Dios> y mayoría <un principio de T> tienen concordancia, y que la criatura <concuerta> con la minoridad. Por esto, es decir, por lo que designan A y T, se indica la respuesta a esta pregunta en las casillas primera y tercera. En efecto, por medio de [SX] se indica que A tiene una operación mayor predestinando y juzgando por medio del libre albedrío, que la que E <i.e., *memoria recolens, intellectus intelligens, voluntas dilligens = affirmatio*> pueda entender <pues, E es una criatura y concuerda con la minoridad>. Por esto, E no puede llegar a entender completamente la casilla [Predestinación Libre albedrío] <de la segunda figura de X, en tanto que contiene dos conceptos en apariencia contradictorios>. No obstante, cuando E entiende la predestinación, entonces N <*memoria oblivens, intellectus ignorans, voluntas dilligens vel odiens = suppositio*> conserva tanto tiempo el libre albedrío por medio de la suposición, la creencia y su objeto <de investigación>, que E acepta el libre albedrío a modo de objeto <de investigación> abandonando la predestinación. Y lo mismo se sigue de N y la predestinación <es decir, a si se procede a la inversa>.”⁶¹³

Aunque hemos intentado apuntalar con algunas aclaraciones esta respuesta, se requiere una explicación más para comprender las palabras de Llull. Ramon nos dice, con su intincado lenguaje, que hay que responder afirmativamente a la pregunta, es decir, *sí*, el hombre puede entender al mismo tiempo la predestinación y el libre albedrío. Puede hacerlo, nos lo dice —insistimos— crípticamente, prestando atención a las, por así decir, actitudes proposicionales que se dan durante el proceso de investigación, i.e., la afirmación (E) y suposición (N). Es así porque, de acuerdo con Llull, el entendimiento se vale de cierta *necesidad* lógica y de cierta *contingencia*, también lógica, para manifestar una u otra de estas actitudes respectivamente. En algún

⁶¹¹ *Queritur: Utrum in eodem tempore possint intelligi praedestinatio et liberum arbitrium? (Ars demonstrativa, ROL XXVII, IV, I, 2.11)*

⁶¹² *Ibidem*

⁶¹³ *Per secundam cameram significatur, quod A et maioritas concordantiam habent, criatura vero minoritas, prout in ipsa camera significatur. Et per hoc, quod A T denotant, significatur solutio huius quaestionis in prima et tertia camera; nam per S X designator A haber maius opus praedestinando et iudicandum per liberum arbitrium quam E intelligere posit. Ideoque E in eodem tempore sufficere nequit ad intelligendum totam cameram praedestinatio et liberi arbitrii; sed quando E praedestinationem intelligit, tunc N tanto tempore conservat liberum arbitrium per suppositionem, cedentiam et obiectum, quousque E illis accipiat pro obiecto dereliquens praedestinationem. Et hoc idem sequitur de N et praedestinatione. (Ars demonstrativa, ROL XXVII, IV, I, 2.11)*

punto Ramon parifica necesidad y predestinación, por una parte, y contingencia y libre albedrío por otra, en un binomio en el que se traspasan todas las categorías: ni lógica ni metafísica se distinguen en la argumentación; esto, que sería un problema muy grave para cualquier filósofo, en absoluto lo es para Llull, pues, el lenguaje del Arte, en el que lógica, metafísica, ontología, etc. se conjugan indistinguiblemente, lo habilita perfectamente para efectuar esta suerte de saltos intercategoriales.

Para concluir debemos decir algo evidente, el manejo del *Ars demonstrativa* no es nada fácil, y no puede serlo, toda vez que Ramon pretende poder responder por medio de éste a todas las preguntas que pudieran plantearse. El examen que hemos realizado de esta obra, de por sí exiguo, nos da una idea de por qué Ramon no tuvo éxito al leer su Arte en la universidad de París.

5. El *Ars generalis ultima* (1307).

Como ya hemos dicho, hacia 1290 Ramon sufrió una tremenda desilusión en París al ver la actitud de los estudiantes ante la “lectura pública” de su Arte. Inició, así, un proceso de simplificación de su método que no culminará sino dieciocho años después. El *Ars brevis*, hecho a la imagen del *Ars generalis ultima*, es el punto final del proceso de simplificación y está fechado en Pisa en el mes de enero de 1307 *ab Incarnatione*, i.e., 1308.⁶¹⁴ Aquí analizaremos en detalle la estructura y el contenido de estas últimas, paralelas, versiones del *Ars magna*. Antes de entrar en materia se ha de insistir en que los dos *Artes* mencionados, *generalis ultima et brevis*, son prácticamente idénticos y fueron redactados el mismo año aunque Ramon comenzó a escribir el *Ars generalis ultima* un poco antes que el *brevis* y lo terminó un poco después. Su única diferencia radica en su extensión: el texto del *Ars brevis* es cuantitativamente una décima parte del *Ars generalis ultima*. Por lo demás, en este último *Ars* Llull despliega algunas *regulae* y *quaestiones* que presenta de manera implícita en el *Ars brevis*.

Ambos textos se dividen en trece partes de extensión desigual.

1. La primera parte trata del *alphabetum* del Arte. Éste constituye, como en otras versiones, su materia, sus términos básicos. Las letras que lo componen son “B”, “C”, “D”, “E”, “F”, “G”, “H”, “I” y “K”. Cada una de las letras designa una de nueve Dignidades divinas, uno de nueve principios relativos, una de nueve *regulae* o preguntas generales que pueden formularse respecto de cualquier cosa, uno de los nueve *subiecta*

⁶¹⁴ Cf. Bonner, A., “Correccions i problemes cronològics”, en *SL*, XXXV, (1995), pp. 85-95.

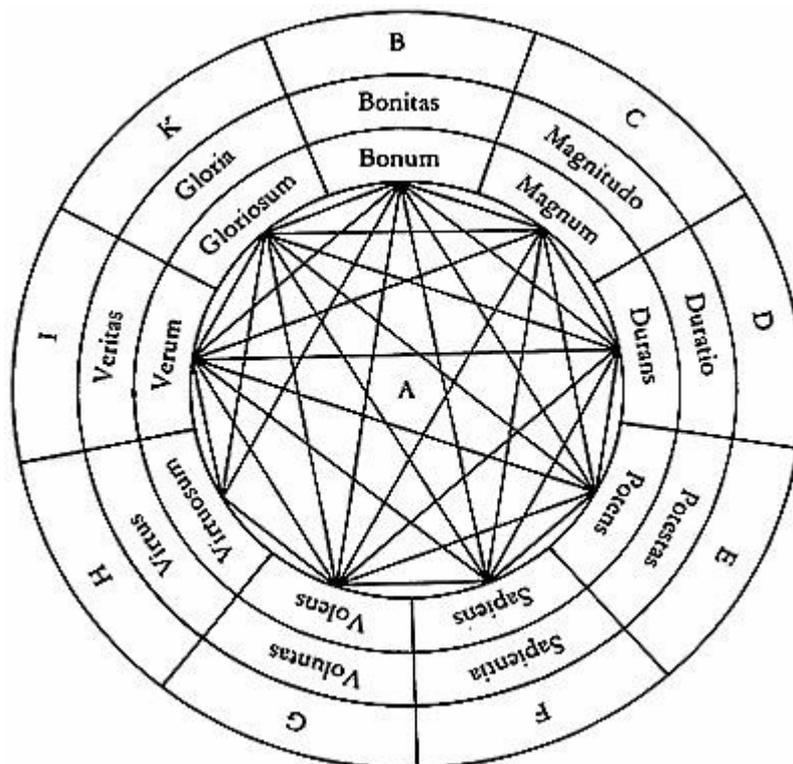
que representan toda la realidad, i.e., la *scala creaturarum* y Dios, una de las nueve virtudes principales, y uno de nueve vicios; en esquema:

	<i>Dignitates Dei</i>	Principios relativos	<i>Regulae</i>	<i>Subiecta</i>	<i>Virtutes</i>	<i>Vitii</i>
B	<i>Bonitas</i>	<i>Differentia</i>	<i>Utrum?</i>	<i>Deus</i>	<i>Iustitia</i>	<i>Avaritia</i>
C	<i>Magnitudo</i>	<i>Concordantia</i>	<i>Quid?</i>	<i>Angelus</i>	<i>Prudentia</i>	<i>Gula</i>
D	<i>Aeternitas</i>	<i>Contrarietas</i>	<i>De quo?</i>	<i>Caelum</i>	<i>Fortitudo</i>	<i>Luxuria</i>
E	<i>Potestas</i>	<i>Principium</i>	<i>Quare?</i>	<i>Homo</i>	<i>Temperantia</i>	<i>Superbia</i>
F	<i>Sapientia</i>	<i>Medium</i>	<i>Quantum?</i>	<i>Imaginativa</i>	<i>Fides</i>	<i>Accidia</i>
G	<i>Voluntas</i>	<i>Finis</i>	<i>Quale?</i>	<i>Sensitiva</i>	<i>Spes</i>	<i>Invidia</i>
H	<i>Virtus</i>	<i>Maioritas</i>	<i>Quando?</i>	<i>Vegetativa</i>	<i>Caritas</i>	<i>Ira</i>
I	<i>Veritas</i>	<i>Aequalitas</i>	<i>Ubi?</i>	<i>Elementativa</i>	<i>Patientia</i>	<i>Mendacium</i>
K	<i>Gloria</i>	<i>Minoritas</i>	<i>Quomodo? et Cum quo?</i>	<i>Instrumentativa</i>	<i>Pietas</i>	<i>Inconstantia</i>

Como es evidente, las *Dignitates* de la última versión del *Ars* son idénticas a las nueve primeras de las dieciséis del *Ars demonstrativa*. Los principios relativos se corresponden también con los presentados en el *alphabetum* del *Ars demonstrativa*, puntualmente a los signados por las letras comprendidas entre la E y la N. Las preguntas o *regulae*, a excepción de la primera, representan las diez categorías aristotélicas o *praedicamenta* como las llamaban los medievales. Así, *quid?* inquiriere por la categoría de sustancia, *quare?*, por la causa, etc. Los *novem subiecta* son los peldaños de la *scala creaturarum*, como hemos dicho, y Dios. En cuanto a las virtudes, las primeras cuatro son las virtudes cardinales, de gran presencia en la tradición filosófica desde Platón hasta la época y de Llull, las tres siguientes son las virtudes teologales y las últimas dos, *patientia* y *pietas*, son dos virtudes de tenor religioso que en diversos autores aparecen como subordinadas a las teologales. En este caso, Ramon les otorga el mismo *status* que a las siete precedentes. Las nueve virtudes que presenta el *alphabetum* serían, pues, una suerte de virtudes capitales en tanto que cualesquiera otras virtudes están comprendidas en ellas o, para decirlo con otras palabras, todas las demás virtudes están implícitas en estas nueve. Los vicios, finalmente, son los siete pecados capitales y otros dos, *mendacium et inconstantia*, a los que, como en el caso de las virtudes, Ramon les da el mismo *status* que a los anteriores. En el *Ars demonstrativa* aparecían ya algunas de estas virtudes y vicios, pero no en el mismo orden.

2. La segunda parte del *Ars generalis ultima* trata de las cuatro figuras, A, T, *Tertia* y *Quarta*, en las cuales se inscriben las letras del alfabeto.

FIGURA A



615

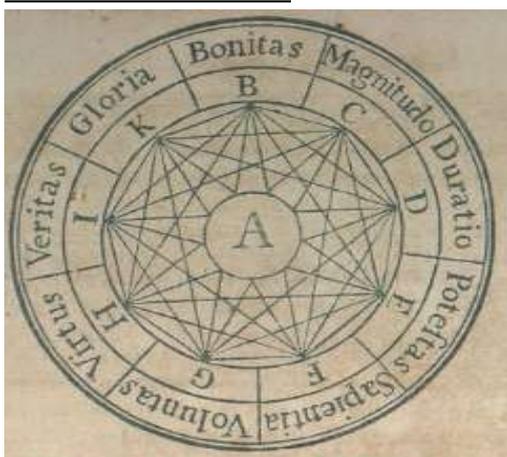
A la primera figura Llull la llama “A”, porque con esta letra se designa a Dios, al igual que en el *Ars demonstrativa*. Es circular y está construida en base a tres discos concéntricos fijos: el disco mayor presenta nueve casillas periféricas en cada una de las cuales se inscribe una de las letras del *alphabetum*, el mediano muestra los principios en su forma absoluta, sustancial, y el menor los exhibe en su forma predicativa.⁶¹⁶ Todos los principios están interconectados por múltiples líneas con las que se indica la mutua predicabilidad que poseen en Dios que, en tanto “A”, es el único punto común de todas las líneas. Con todo, esta figura no está destinada a representar a Dios únicamente.

⁶¹⁵ *Ars generalis ultima*, ROL XIV.

⁶¹⁶ En el de *Ars inventiva veritatem* 1290 Llull sigue presentando las *Dignitates Dei* solo en su forma absoluta (como se ve en la figura). Habrá que esperar hasta el *Ars generalis ultima* para que estas sean presentadas en su forma sustancial y adjetiva.

FIGURA A (*Ars inventiva veritatem*, MOG V)

Designa también todo lo creado no solo porque la impronta de las *Dignitates* se encuentra en toda la Creación, sino también porque sirve para que el entendimiento humano descienda de lo universal a lo particular y suba desde lo particular hasta lo universal. Así, p.e., “*Bonitas*” es un principio completamente general, mientras que en una expresión como, p.e., “*Magnitudo est bona*”, se nos muestra un principio, *Bonitas*, subordinado a otro. Otras formulaciones más específicas como, p.e., “*Bonitas Petri est magna*”, son el resultado de la aplicación de los principios a los entes creados. En términos de Llull, esta utilización del *Ars* se da cuando las *Dignitates* se predicán de entes individuales. De este modo, cada *Dignitas* o, para decirlo en los términos de Lazarus Zetzner, cada *praedicatum absolutum*, se convierte en un principio especialísimo.⁶¹⁷ En otras palabras, cada ente así como el propio Dios es bueno, grande, etc. a su medida de acuerdo con el lugar que ocupe en la *scala creaturarum*. El conocimiento de estas cualidades, i.e., las de ser bueno, grande, etc. en tanto que son compartidas por todos los seres, posibilita, según Llull, a través de la investigación racional y organizada, i.e., la investigación que sigue el método del *Ars magna*, que el entendimiento se eleve del conocimiento de un ente individual, p.e., una piedra, al de Dios. Se comprende así la crítica declaración del *doctor illuminatus* cuando dice que esta figura contiene todo lo que existe, pues, insistimos, en su opinión, todo lo que existe puede ser reducido a alguno de los nueve principios: “En los principios de esta figura está implicado todo lo que existe. Pues todo lo que existe, o es bueno, o grande,



⁶¹⁷ *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. (Ars brevis, ROL XII, II.)*

etc. como Dios y el ángel, que son buenos y grandes, etc. En efecto, todo lo que existe es reducible a los principios mencionados.”⁶¹⁸

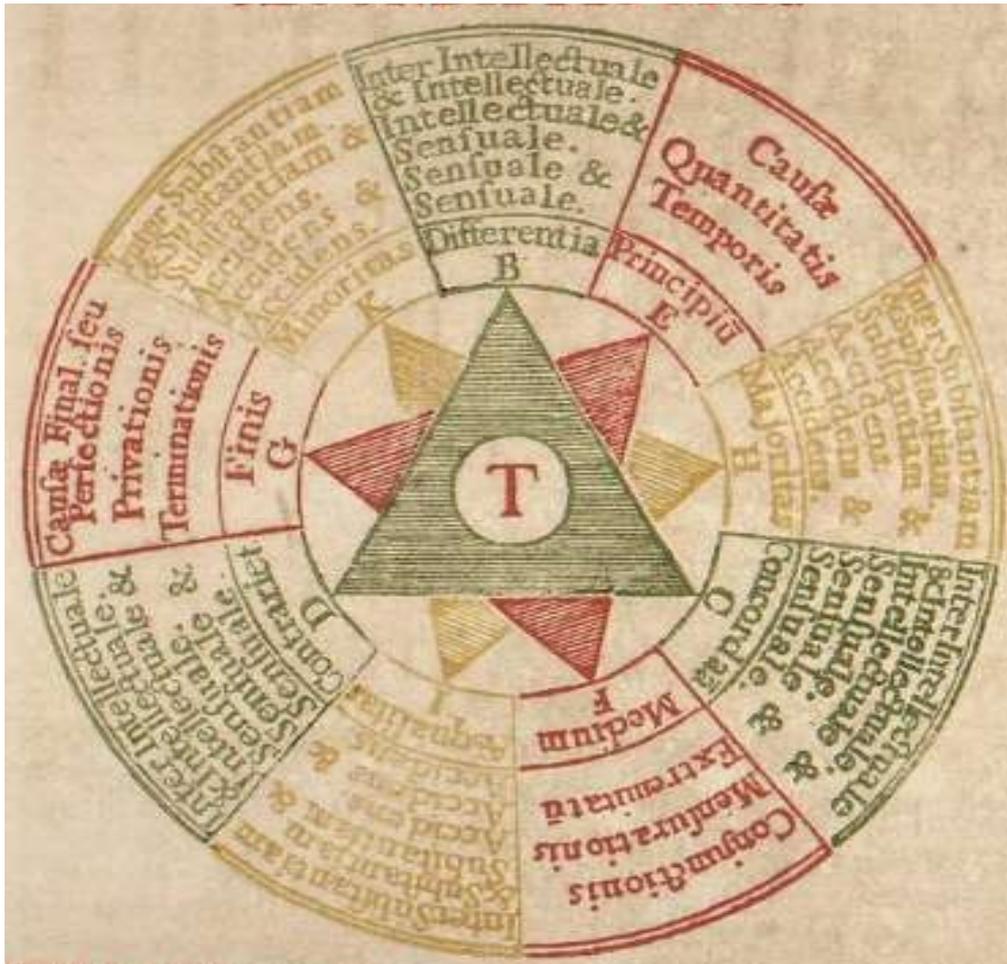
Ahora bien, hemos explicado qué es o qué representa la figura A, pero atendiendo a lo que hemos dicho su utilización parecería ser meramente contemplativa, es decir, la figura A es, sin dudas, un instrumento para contemplar a Dios, pero ¿para qué sirve desde el punto de vista de la argumentación racional? No solo sirve para mostrar que cada uno de los Principios puede adoptar alternativamente la forma de sujeto y predicado ni que cada Principio adopta todos los otros conjuntamente como predicado, sino para encontrar un término medio silogístico a partir del cual generar una conclusión.⁶¹⁹ Así, Ramon piensa, p.e., que la sentencia “*Gloria est magna*” debe ser considerada como la conclusión de un razonamiento: *omnia quae est magnificata per Magnitudinem est magna, Gloria est magnificata per Magnitudinem, (ergo) Gloria est magna.*⁶²⁰ En el despliegue de este razonamiento juegan dos innovaciones lulianas de largo alcance, las definiciones *per agentiam* y la teoría de los *correlativa*; sobre estas innovaciones volveremos enseguida.

FIGURA T

⁶¹⁸ *In principiis istius figurae est implicatum, quidquid est. Nam quidquid est, aut est bonum, aut magnum, etc., sicut Deus et angelus, qui sunt boni et magni, etc. Quapropter quidquid est, reducibile est ad principia supra dicta. (Ars brevis, ROL XII, II, 1)*

⁶¹⁹ *Ipsa quidem figura est circularis, eo quod subiectum mutatur in praedicatum, et e converso, ut cum dicitur “bonitas est magna”, “magnitudo est bona”. Et sic de aliis. In ipsa quidem figura inquit artista naturalem coniunctionem inter subiectum et praedicatum, dispositionem et proportionem, ut ad faciendum conclusionem medium possit invenire. (Ars brevis, ROL XII, II, 1)*

⁶²⁰ El ejemplo es nuestro. Por lo tanto, los errores morfológicos que puedan encontrarse en las premisas expresadas en el cuerpo del texto nos pertenecen.



621

La figura T 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 uno de los ángulos de los triángulos apunta a una letra sobre la cual se encuentra uno de los nueve principios relativos. La figura T pierde dos de los triángulos de la versión anterior, el azul y el negro.⁶²² El triángulo cuyos ángulos son BCD, es de color verde e incluye los principios de *differentia*, *concordantia* y *contrarietas*, aquél cuyos ángulos son EFG es rojo e incluye los principios de *principium*, *medium* y *finis*, y, por último, el triángulo HIK es amarillo y trae los principios de *maioritas*, *aequalitas* y *minoritas*.

La figura T, al unirse a la A, provee al entendimiento de conocimiento, pues permite distinguir, p.e., el grado de bondad de cada uno de los *subiecta*: “Esta figura T

⁶²¹ *Ars generalis ultima*, MOG V.

⁶²² El triángulo negro indicaba la afirmación, duda y negación. Con probabilidad, esta tríada no desapareció del Arte, sino que pasó a formar parte de las preguntas o reglas, en particular en la regla “*Utrum*” (Cf. *Ars brevis*, IV, 1.).

—escribe Ramon— es sirviente de la primera figura. Pues, por medio de la diferencia, se distingue entre bondad y bondad, entre bondad y grandeza, etc. Y por medio de esta figura, unida a la primera, el entendimiento adquiere conocimiento. Y puesto que esta figura es universal <i.e, aplicable a todos los seres>, el intelecto, por consiguiente, se vuelve universal.”⁶²³

Ahora bien, en el párrafo anterior hemos citado a Llull. Puntualmente hemos citado un pasaje que hace las veces de remate y explicación última del funcionamiento de la figura T. No obstante, todavía hay algo oscuro, como siempre. Lo que Llull quiere decirnos es más o menos lo siguiente: si nos atenemos a los conceptos consignados en el *aphabetum* y a su orden, veremos que todos los seres, a pesar de ser todos ellos buenos, grandes, etc. están rígidamente ordenados en una *scala*. Así pues, si Dios es bueno, el ángel es bueno, etc. no obstante es distinta la bondad de Dios de la bondad del ángel, etc. De este modo, aplicando los principios de la figura T al análisis de las bondades de Dios y del ángel, podemos saber que ambas bondades son *differentes*, que no hay *contrarietas* entre ellas, antes bien *concordantia*, que la bondad de Dios es *principium* en relación con la bondad del ángel, que ésta es *finis* de la bondad divina y que, a su vez, la bondad del ángel es *medium* para que la bondad divina descienda al peldaño siguiente de la *scala*, i.e., a *caelum* y así sucesivamente. Sabemos, también que en la bondad de Dios hay *maioritas* respecto de la bondad del ángel y en la del ángel *minoritas* respecto de la de Dios y que solo hay *aequalitas* en Dios entre sus *Dignitates* así como hay *aequalitas* entre la bondad de un ángel y la de otro ángel, etc.

La figura T y los principios relativos son, en suma, un instrumento para recorrer toda la Creación dando cuenta de las relaciones existentes entre los seres. Se trata, como es obvio, de relaciones que se deben conocer de antemano: el Arte y en particular la figura T funciona en este caso más como método que como sistema.

Las figuras A y T, entonces, permiten el ascenso y descenso del entendimiento. El ascenso cognoscitivo desde la *elementativa* hasta las naturalezas angélica y divina está posibilitado por los llamados “puntos trascendentales”, es decir, puntos que en cierto sentido permiten el traspaso del alma racional desde el mundo material al mundo espiritual, y el de éste al mundo divino. En la figura T, estos puntos están signados en el triángulo BCD como el pasaje de lo sensible a lo inteligible. Así, los puntos trascendentales consisten en la abstracción que comienza por medio de los sentidos, a

⁶²³ *Ista figura de T est serviens primae figurae. Nam per differentiam distinguitur inter bonitatem et bonitatem, inter bonitatem et magnitudinem, etc. Et per hanc figuram iunctam primae intellectus acquirit scientiam. Et quia ista figura est generalis, idcirco intellectus est generalis. (Ars brevis, ROL XII, II, 2)*

los cuales corresponde la investigación de las *differentiae, concordantiae*, etc. entre las cosas sensibles y, a través de este examen, es posible trascender el ámbito propio de lo sensible en dirección a lo inteligible. En este pasaje interviene la imaginación, que por estar ligada a los sentidos, y al mismo tiempo separada de ellos, permite la representación de los objetos cuando éstos no están presentes. Luego, desde la facultad imaginativa es posible trascender nuevamente hacia el ámbito propio de lo inteligible, en el cual el alma racional puede *memorare, intelligere et amare (seu velle seu dilligere)* a Dios, que es su *télos* o, para decirlo en los términos de Llull, su *prima intentio*.

FIGURA III⁶²⁴

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							

La tercera figura se forma al unir las figuras A y T, es la primera de carácter combinatorio. Llull pretende extraer de ella los términos medios suficientes como para establecer un silogismo o juicio seguro. Su estructura es idéntica a las segundas figuras del *Ars demonstrativa* y consta de 36 casillas distribuidas en ocho columnas. En cada casilla hay dos letras y, como se ve, ninguna de las 36 se repite.⁶²⁵ Por estar constituida a partir de la unión de las figuras A y T, cada letra de la tercera figura comprende un doble valor, el de A y el de T, como es obvio. En dicha asignación de valores, nos dice Llull, hay que tener en cuenta una condición (*conditio*), a saber, que el valor de una casilla no contradiga el de otra: “La condición <para el uso> de esta figura es que una casilla no sea <tomada como> contraria a otra, sino que concuerden juntamente en la conclusión,

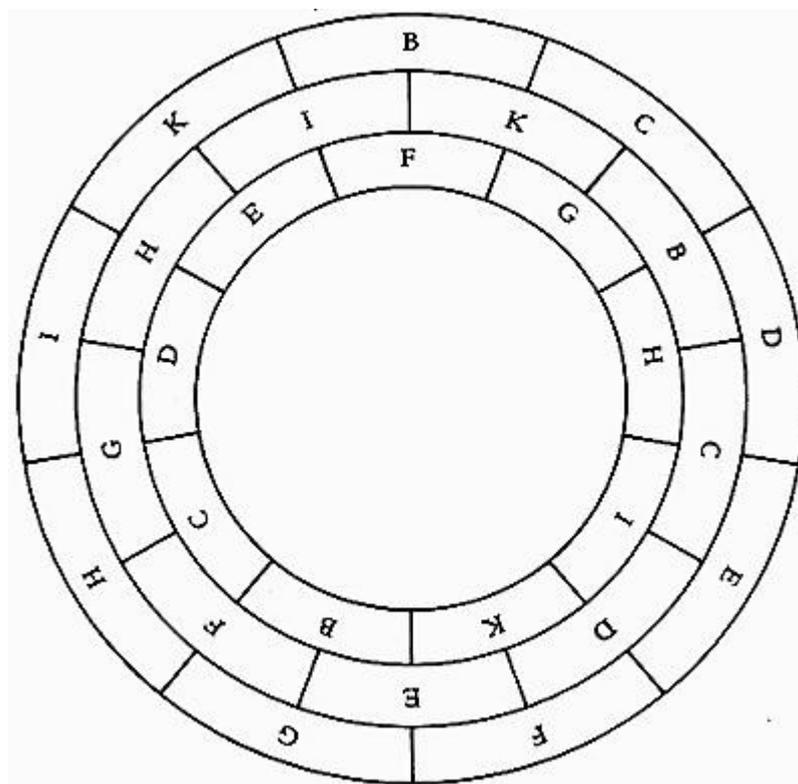
⁶²⁴ Cf. *Ars Generalis ultima*, II.3.

⁶²⁵ La figura presenta la combinación completa de las nueve letras del alfabeto latino entre la B y la K, sin repetición, en un total de 36 casillas. Este número se obtiene de la siguiente manera: 9 letras en combinaciones de 2, es decir, $9(9-1)/2=36$. (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, 2º Parte” en *Franziskanische Studien*, 34 (1952), pp. 377-407. También cf. Bonner, A. *The Art and Logic of Ramon Llull, A user's guide...*, pp. 144-150).

p.e., la casilla BC, que no es contraria a la casilla BD, y así respecto de las otras. Sin duda, con tal condición, el intelecto se condiciona y adquiere conocimiento.”⁶²⁶

El objeto de esta figura, que al igual que las otras es parte más bien del entrenamiento en el Arte que del uso de éste en sí mismo, no es otro que dar cuenta de que cada uno de los principios (absolutos y relativos) puede ser atribuido a cualquier otro, es decir, alternativamente como sujeto y predicado, algo que ya hemos mencionado la referimos a la figura A y a todas las segundas figuras del *Ars demonstrativa*.

Figura IV



627

La cuarta figura es la segunda de carácter combinatorio. Está formada por tres círculos concéntricos en cuyas respectivas periferias se encuentran, otra vez, las letras

⁶²⁶ *Conditio huius figurae est, quod una camera non sit contra aliam, sed ad invicem concordent in conclusione. Sicut camera BC, quae non sit contra cameram BD. Et sic de aliis. Cum tali quidem condicione intellectus condicionat se, et facit scientiam.* (*Ars brevis*, ROL XII, II, 3)

⁶²⁷ *Ars generalis ultima*, ROL XIV.

del alfabeto. Los dos discos menores son móviles, y al rotar y combinar las letras, en tríadas, de todas las maneras posibles, forman 252 proposiciones diferentes.⁶²⁸

Todas las combinaciones triádicas que pueden efectuarse a partir de esta figura no son correctas, sino solo unas pocas: “La condición de esta cuarta figura —dice Ramon— es que el entendimiento aplique a su propósito aquellas letras que parecen más aplicables a este. Una vez formadas las casillas de tres letras, recibirán los significados de esas letras <de las que han sido formadas>, respetando la conveniencia <o *concordantia*> existente entre el sujeto y el predicado, y evitando su inconveniencia. Y con esta condición, el entendimiento adquiere conocimiento por medio de la cuarta figura, y tiene muchas respuestas para una misma pregunta.”⁶²⁹

Para más detalles respecto de la utilización de las dos figuras combinatorias debemos esperar hasta las partes sexta y séptima del *Ars generalis ultima*, pero vayamos paso a paso. Por ahora nos interesa destacar que el *alphabetum* y las *figurae* constituyen, al igual que en el *Ars demonstrativa*, los dos pilares del Arte. Más aun, el propio Llull ni siquiera considera que en el pasaje de una versión del Arte a otra se hayan eliminado algunas figuras, antes bien asume que se las ha disminuido, i.e., resumido.⁶³⁰ Por lo demás, todas las páginas del *Ars generalis ultima* están, en última instancia, dedicadas a exponer el alfabeto de la combinatoria universal y a explicar cómo ésta se puede llevar a la práctica utilizando las figuras, en las que dicho alfabeto está distribuido y contenido.

⁶²⁸ Es posible combinar cualquiera de las letras del círculo mayor de la cuarta figura con cualquier otras dos de los círculos inferiores. Dado que las letras no deben repetirse, haciendo a un lado la letra del círculo mayor que se pretende combinar, uno puede combinarla con 8 letras diferentes en total. Si consideramos todas las combinaciones posibles que toman como base una letra del círculo mayor, tenemos 28 combinaciones posibles. 28 multiplicado por 9 letras da un resultado de 252 combinaciones: $8/2 = 8 \times 7 \div 1 \times 2 = 28 \times 9 = 252$. (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. 2º Parte” en *Franziskanische Studien*, 34 (1952), pp. 377-407. También Cf. Bonner, A. *The Art and Logic of Ramon Llull*, A user’s guide, Leiden.Boston, Brill, 2007, pp. 144-150).

⁶²⁹ *De condicione quartae figurae est, quod intellectus applicet illas litteras ad propositum, quae videntur magis applicabiles proposito. Facta camera, de tribus litteris recipiat significata litterarum, respiciendo convenientiam, existentem inter subiectum et praedicatum, evitando inconvenientiam. Et cum ista condicione intellectus facit scientiam per quartam figuram, et habet multas rationes ad eandem conclusionem.* (*Ars brevis*, II, 4)

⁶³⁰ *Perlectoque Parisius illo commento, ac ibidem viso modo solum, ad montem rediit Pesulanum, ubi de novo legit, et fecit etiam librum unum, vocans eundem Artis veritatem inventivam, ponendo in ipso libro, nec non et omnibus aliis libris, quos ex tunc fecit, quator tantum figures, **resecatis** seu potius **dissimulatis** propter fragilitatem humani intellectus, quam fuerat expertus Parisius, XII figures ex sexdecim, que prius erat in Arte sua.* (*Vita coetanea*, 19) El subrayado es nuestro.

3. En la tercera parte se definen los dieciocho principios del Arte, las Dignidades divinas y los principios relativos. Es un pequeño diccionario de sus términos básicos. Su exposición sigue el orden alfabético de las letras que los representan y en primer lugar son definidos los principios absolutos, en segundo, los relativos, p.e., “*Bonitas est ens, ratione cuius bonum agit bonum*”⁶³¹, “*Concordantia est id, ratione cuius bonitas, etc. in uno et in pluribus concordant*”⁶³², etc. Estas definiciones parecen no darnos ningún conocimiento acerca de lo que definen. Sin embargo tienen una función de algo alcance dentro del sistema luliano. Se trata de *deffinitiones per agentiam*, es decir, Llull define las cosas no por lo que son, sino por lo que hacen. Como veremos en breve al abordar la teoría de los *correlativa*, este tipo de definiciones cumple una función crucial en la teoría luliana de la *demonstratio*.

Por lo demás, la única condición que Llull establece aquí es que estas definiciones permanezcan *illaesae*, es decir, que no se las debe alterar a lo largo de todo el proceso argumentativo. Si se trata, pues, de investigar la bondad de Dios, de un ángel, del cielo, etc. el significado de “bondad” debe ser el mismo.

4. En la cuarta parte se explican las *regulae*, es decir, las diez preguntas generales que presenta el *alphabetum* (en sentido estricto son nueve, pero la última regla se divide en dos: *quomodo? et cum quo?*) a las que se reducen todas las otras preguntas que pudieran plantearse. En esta parte del *Ars generalis ultima*, pues, Ramon realiza un análisis detallado de cada una de las preguntas mostrando que tienen diferentes especies, es decir, que cada regla se puede utilizar de diversas maneras, p.e., la regla B, *utrum*, tiene tres especies, a saber, *dubitativa*, *affirmativa* y *negativa*; la C tiene cuatro, etc.⁶³³ Cada especie, en suma, entraña un modo particular de formular la misma pregunta y, por ello, cada una de dichas especies debe recibir una respuesta diferente.⁶³⁴

Por lo demás, y sin salirnos del ejemplo, conviene tener en cuenta que el uso del pronombre *utrum* es frecuente entre los autores escolásticos, que generalmente formulaban sus *quaestiones* a manera de disyuntiva entre proposiciones contradictorias.

⁶³¹ *Ars brevis*, ROL XII, III, 1.

⁶³² *Ars brevis*, ROL XII, III, 11.

⁶³³ Cf. *Ars generalis ultima*, IV.I-II.

⁶³⁴ En la traducción del *Ars brevis* que presentamos en el anexo, en la sección correspondiente a las *regulae* hemos señalado cuáles y cuantas son las especies de cada una de estas según el *Ars generalis ultima*. Para más detalles, pues, nos remitimos a *Arte breve*, IV parte.

Abordaban, pues, un problema contraponiendo una tesis a su antítesis, siendo ambas proposiciones mutuamente excluyentes. Se evidencia, de este modo, que muchas de las innovaciones de Llull no consisten sino en reorganizaciones parciales o totales de métodos y procedimientos presentes en la cultura filosófica a él contemporánea.

5. La quinta parte corresponde a la *tabula*, que es la representación más completa del mecanismo combinatorio. Las tablas son figuras exclusivas de las versiones del período ternario:

TABULA

BCDT	CDET	DEFT	EFGT	FGHT	GHIT	HIKT
BCTB	CDTC	DETD	EFTE	FGTF	GHTG	HITH
BCTC	CDTD	DETE	EFTF	FGTG	GHTH	HITI
BCTD	CDTE	DETF	EFTG	FGTH	GHTI	HITK
BDTB	CETC	DFTD	EGTE	FHTF	GITG	HKTH
BDTC	CETD	DFTE	EGTF	FHTG	GITH	HKTI
BDTD	CETE	DFTF	EGTG	FHTH	GITI	HKTK
BTBC	CTCD	DTDE	ETEF	FTFG	GTGH	HTHI
BTBD	CTCE	DTDF	ETEG	FTFH	GTGI	HTHK
BTCD	CTDE	DTEF	ETFG	FTGH	GTHI	HTIK
CDTB	DETC	EFTD	FGTE	GHTF	HITG	IKTH
CDTC	DETD	EFTE	FGTF	GHTG	HITH	IKTI
CDTD	DETE	EFTF	FGTG	GHTH	HITI	IKTK
CTBC	DTCD	ETDE	FTEF	GTFG	HTGH	ITHI
CTBD	DTCE	ETDF	FTEG	GTFH	HTGI	ITHK
CTCD	DTDE	ETEF	FTFG	GTGH	HTHI	ITIK
DTBC	ETCD	FTDE	GTEF	HTFG	ITGH	KTHI
DTBD	ETCE	FTDF	GTEG	HTFH	ITGI	KTHK
DTCD	ETDE	FTEF	GTFG	HTGH	ITHI	KTIK
TBCD	TCDE	TDEF	TEFG	TFGH	TGHI	THIK ⁶³⁵

⁶³⁵ *Ars brevis*, V.

A pesar de la estructura tetralítera de cada uno de los conjuntos de la tabla, la combinación se realiza solo con tres letras. La letra “T” no participa de dicha combinación, sino que indica que a cada una de las letras que se hallan ubicadas después de ella se le debe atribuir el significado que esas letras poseen en la figura T, es decir, el significado de un principio relativo, mientras que a cada una de las letras que anteceden a la letra “T” se le debe atribuir el significado que esas letras poseen en la figura A, o sea, el significado de un principio absoluto o Dignidad divina.

Si bien las combinaciones se realizan entre tres letras, cada una tiene un doble significado: uno por la Figura A y otro por la Figura T. La combinación se da, entonces, a partir de seis elementos y no de tres. Se comprende así que cada columna esté formada por todas las posibles combinaciones entre seis letras, lo que arroja un resultado de 20 conjuntos por columna.

Conviene tener en cuenta que la tabla que presentamos más arriba corresponde a la del *Ars brevis* y está compuesta por siete columnas de veinte casillas cada una, conformando un total de 140 casillas, mientras que la versión del *Ars generalis ultima* comprende un total de ochenta y cuatro columnas con veinte casillas cada una exhibiendo un total de 1680 casillas.

Ahora bien, cada uno de los conjuntos de cada columna adquiere su significación a partir del significado de las letras que los componen. En el conjunto BCTD, a las letras “B” y “C” se les debe atribuir el significado que esas mismas letras poseen de acuerdo a la Figura A: “B” = Bondad, “C” = Grandeza. A la letra “D” se le debe atribuir el significado que posee de acuerdo a la Figura T: “D” = contrariedad. No obstante, en su combinación, de las letras que corresponden a la Figura A, a la primera se le debe asignar el significado que le corresponde como sujeto de una oración: “B” = Bondad, y a la segunda se le debe asignar el significado que le corresponde como adjetivo o predicado del sujeto: “C” = grande. Además, a cada uno de los conjuntos se debe atribuir una de las preguntas que figura en el alfabeto del Arte, a saber, aquella que corresponde a la primera letra de la Figura A de cada uno de los conjuntos. Así, al conjunto BCTD se le debe atribuir la pregunta o regla *utrum?* a causa de B. La combinación BCTD significa, entonces, *utrum Bonitas magna in Deo est contraria?*, es decir, ¿La Bondad grande en Dios es contradictoria (o no)? lo cual es semánticamente idéntico a la pregunta ¿La Bondad y la Grandeza en Dios son contradictorias (o no)? Y así, aunque parezca algo forzado, se deben extraer los significados de cada uno de los conjuntos que forman cada columna. La respuesta a cada pregunta viene dada por las

definiciones de los principios del Arte. Para seguir con el ejemplo que hemos esbozado, la respuesta de Llull sería algo así como “No. La Bondad y la Grandeza (o la Bondad grande) en Dios no son contradictorias porque en Dios todas las Dignidades son *concordantes* y entre ellas no hay *contrarietas* sino tan solo *differentia* sin las cuales no se podrían distinguir unas de otras, etc.”

Ramon no es muy explícito respecto de cómo hay que responder cada una de las preguntas encerradas en cada combinación. Su renuencia a presentar todas las combinaciones desplegadas estriba, en nuestra opinión, en que los *artistaes* deben ser versátiles tanto al evaluar las preguntas como al responderlas siempre que se ajusten a las definiciones. En otras palabras, Llull parece creer que las posibilidades son infinitas y su sistema queda, en este punto, abierto a la habilidad de aquellos que utilicen el *Ars magna*.

Cada casilla de la tabla puede ser utilizada para generar proposiciones, silogismos y preguntas, ascender a los principios supremos y generales o descender a los entes particulares, etc. La mayoría de los autores coincide en que la combinatoria del Arte permite formular 1680 preguntas cuya respuesta el *artista* ya conoce. Con todo, a nosotros nos parece que esto no es tan sencillo. Como hemos intentado demostrar en las líneas anteriores, a cada combinación se le pueden atribuir diversos significados. Así 1680 es el número inicial, el cual, como hemos dicho, corresponde al total de combinaciones que presenta el *Ars generalis ultima*. Pero cada una de estas combinaciones, insistimos, se puede interpretar de diversas maneras. Así, si estamos en lo correcto se comprendería por qué Llull postula que su Arte puede responder a todas las preguntas que pudieran plantearse sobre cualquier tema.

6. La sexta parte consiste en la evacuación de la tercera figura. *Evacuatio* es el método por el cual se despliega todo el contenido polisémico de cada una de las treinta y seis casillas bilíteras que componen dicha figura, p.e., la casilla CD aplicada a la figura A arroja “Grandeza y Eternidad”, aplicada a la figura T se lee “Concordancia y Contrariedad”. Con estos significados se obtienen las 12 proposiciones siguientes:

1. La Grandeza es eterna.
2. La Grandeza es concordante.
3. La Grandeza es contraria.
4. La Eternidad es grande.
5. La Eternidad es concordante.

6. La eternidad es diferente.
7. La Concordancia es grande.
8. La Concordancia es eterna.
9. La Concordancia es contraria.
10. La Contrariedad es grande.
11. La Contrariedad es eterna.
12. La Contrariedad es concordante.

Una vez evacuadas las 12 proposiciones evacuables de cada una de las casillas, se aplicarán a ellas las preguntas, de acuerdo a la regla del alfabeto que designen las letras de la casilla que se desea evacuar. A CD se le aplican las *regulae Quid?* y *De quo?*:

1. ¿La Grandeza es eterna (o no)?
2. ¿De que está <hecha> la Grandeza eterna?
3. ¿La Grandeza es concordante (o no)?
4. ¿De que está <hecha> la Grandeza concordante?
5. ¿La Grandeza es contraria (o no)?
6. ¿De que está <hecha> la Grandeza concordante?
7. ¿La Eternidad es grande (o no)?
8. ¿De que está <hecha> la Eternidad grande?
9. ¿La Eternidad es concordante (o no)?
10. ¿De que está <hecha> la Eternidad grande?
11. ¿La Eternidad es diferente (o no)?
12. ¿De que está <hecha> la Eternidad diferente?
13. ¿La Concordancia es grande (o no)?
14. ¿De que está <hecha> la Concordancia diferente?
15. ¿La Concordancia es eterna (o no)?
16. ¿De que está <hecha> la Concordancia eterna?
17. ¿La Concordancia es contraria (o no)?
18. ¿De que está <hecha> la Concordancia contraria?
19. ¿La Contrariedad es grande (o no)?
20. ¿De que está <hecha> la Concordancia contraria?
21. ¿La Contrariedad es eterna (o no)?
22. ¿De que está <hecha> la Contrariedad eterna?

23. ¿La Contrariedad es concordante (o no)?
24. ¿De que está <hecha> la Contrariedad concordante?

Tal como hemos ejemplificado con la casilla CD, el aprendiz de *artista* debe evacuar las 36 casillas de la tercera figura. Una vez que se han evacuado todas las casillas se obtiene un total de 432 proposiciones y 864 preguntas, que deben ser resueltas siguiendo, otra vez, las definiciones básicas del Arte fijadas en la tercera parte o distinción del *Ars generalis ultima*.⁶³⁶

7. La séptima parte trata de la multiplicación de la cuarta figura. Por medio del mismo método combinatorio que se aplica a la tercera figura, al que Llull llama ahora “*multiplicatio*”, se debe extraer el contenido de todas las casillas trilíteras que pueden formarse por la rotación de los círculos de dicha figura. El resultado de dicha rotación Llull ya lo ha expuesto: es la *tabula*. Así, repetimos, se obtiene un total de 1680 tripletes distribuidos en grupos de 20 en donde cada uno de estos 20 presenta argumentos para formular y responder, según Llull, a la misma pregunta.⁶³⁷

8. La octava parte del *Ars generalis ultima* trata de la mezcla de los Principios y las reglas. El objeto de dicha mezcla es probar Principio a Principio y regla a regla hasta encontrar el material apropiado para responder a la cuestión o pregunta planteada.⁶³⁸ En palabras del *doctor illuminatus*: “Esta mezcla es el centro y el fundamento para

⁶³⁶ Cf. *Ars generalis ultima*, VI.

⁶³⁷ *In Tabula datur exemplum de columna B C D, per quem modum dantur uiginti rationes ad eandem conclusionem, quando quaeritur: Vtrum mundus sit aeternus? Similiter in ista quarta figura in camera facta de B C D, et in camera B C E usque ad cameram B C K. Vterius: Cameris factis, scilicet B D E, et B D F usque ad cameram B D K possunt quidem fieri uiginti | rationes in qualibet camera. Vterius: Fit multiplicatio de camera in cameram. Sicut de camera C D E et camera C D F, quae sic se habent, sicut camera B C D et camera D E F. Et camera B C E sic se habet, sicut camera C D E. Et sic de aliis suo modo usque ad cameram B C K; et sic de aliis multiplicationibus per reuolutiones circulorum. Et sic tot uicibus artificialiter uoluendo circulos, usquequo sint octoginta quattuor columnae in Tabula. Sed de ista materia quartae figurae in Tabula dictum est. Et ista multiplicatio est, quia unum principium est habitatum et multiplicatum cum alio principio, et cum propriis passionibus aut appropriatis. Vterius: Est quarta multiplicatio. Quarta enim figura | continet in se tertiam figuram. Sicut camera B C D continet in tertia figura cameram B C et cameram C D. Similiter camera C D E continet in tertia figura cameram C D et cameram D E; et sic de aliis suo modo. | In istis quattuor modis consistit multiplicatio. (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, VII.1)*

⁶³⁸ *Pars ista in duas partes diuiditur, uidelicet in (1) mixtionem principiorum, uno deducto cum alio. (2) Secunda pars est de principiis, deductis per regulas. In parte ista datur doctrina, quo modo unum principium cognoscitur per aliud principium, deducendo ipsa principia per omnes species regularum. Ideo quando est dubium super aliquo principio, recurratur ad istam partem. Ibi quidem poterit inueniri ueritas de ipso cum praedictis principiis et de speciebus regularum. (*Ars generalis ultima*, VIII)*

descubrir muchas proposiciones, preguntas y medios, condiciones, soluciones y también objeciones.”⁶³⁹

9. La novena parte trata de los nueve *subiecta*. En esta se definen los sujetos y después se los examina a la luz de algunos de los principios y reglas, de acuerdo con cuatro condiciones:⁶⁴⁰

“La primera condición es esta, a saber, que cada sujeto tenga su definición con la cual se diferencie de todo otro sujeto para que, si se pregunta algo sobre ese sujeto, se responda de tal modo —ya sea negando o afirmando— que las definiciones de los Principios convengan con dicha definición, y así respecto de las otras reglas sin ninguna modificación de los principios ni de las reglas.

La segunda condición es que tanto en el juicio como en la práctica se conserve la diferencia de los sujetos, p.e., la bondad divina, que difiere de la bondad angélica en virtud de la infinitud y la eternidad <que esta última no posee>, porque esta bondad <divina> es la razón por la que <Dios> produce un bien infinito y eterno, mientras que la bondad angélica <no puede producirlo porque> es finita y creada.

La tercera condición es que la concordancia que hay entre un sujeto y otro sujeto, no se destruya, p.e., la concordancia que hay entre Dios y un ángel, pues concuerdan en su espiritualidad. Y así, a su modo, se puede decir de los otros principios.

La cuarta condición es que según un sujeto sea más noble y más alto, se le atribuyan principios y reglas más nobles y más altos que a los otros, p. e., Dios, que es un sujeto más alto y más noble que el ángel, etc., el ángel que el hombre, y así de los otros a su modo.”⁶⁴¹

⁶³⁹ *Ista mixtio est centrum et fundamentum ad inveniendum multas propositiones, quaestiones et media, condiciones et solutiones, et etiam obiectiones. (Ars brevis, VIII)*

⁶⁴⁰ Las cuatro condiciones que expondremos a continuación solo aparecen enunciadas en el *Ars brevis*. Ello responde a la idea de Llull de presentar este texto como un compendio del *Ars generalis ultima*. En esta última obra, en efecto, en lugar de las cuatro condiciones, Ramon examina directamente cada uno de los *subiecta*. (Cf. *Ars generalis ultima IX cum Ars brevis, IX*)

⁶⁴¹ *Prima condicio haec est, videlicet ut quodlibet subiectum habeat suam definitionem, cum qua sit differens ab omni alio subiecto. Et si quaeratur aliquid de ipso subiecto, quod respondeatur, tali modo affirmando vel negando, ut definitiones principiorum conveniant cum ipsa definitione; et sic de regulis, sine aliqua laesione principiorum et regularum.*

Secunda condicio est, quod in iudicio sive in practica conservetur differentia subiectorum. Sicut divina bonitas, quae differt a bonitate angelica per infinitatem et aeternitatem, eo quia talis bonitas est ei ratio, ut agat bonum infinitum et aeternum. Bonitas enim angelica nequaquam, finita et nova est.

Tertia condicio est, quod concordantia, quae est inter unum subiectum et aliud subiectum, non destruat; sicut concordantia, quae est inter Deum et angelum. Concordant enim in spiritualitate. Et sic de aliis suo modo potest dici.

Quarta condicio est, quod secundum quod unum subiectum est nobilius et altius, ei attribuantur altiora et nobiliora principia et regulae, quam alteri. Sicut Deus, qui est altius et nobilius subiectum, quam angelus, etc., angelus, quam homo. Et sic de aliis suo modo. (Ars brevis, ROL XII, IX)

En resumen, las condiciones son las siguientes: en primer lugar, se debe respetar la definición de cada uno de los sujetos; la segunda consiste en que cada sujeto se diferencie y se mantenga diferente de los otros; la tercera, en que entre dos o más sujetos haya cierta concordancia y que esa concordancia se mantenga; la cuarta, en que se atribuyan principios más elevados y nobles a los sujetos más elevados y nobles. Esto tiene como consecuencia que el entendimiento, al ordenar la realidad, debe conocer cada sujeto en su individualidad, esto es precisamente conocer su definición. En virtud de esta definición, el artista diferencia a cada sujeto de los otros, pero, al mismo tiempo puede establecer la relación existente entre ellos.

Una vez que se conocen las condiciones mencionadas se puede proceder en la investigación analizando, p.e., al primer sujeto, Dios: “Dios es examinable por medio de los principios y reglas, pues, Dios es bueno, grande, etc. Pueden darse muchas definiciones de Él, definiéndolo de manera amplia, pero aquí daremos una: Dios es el ser que fuera de sí no necesita nada, pues en sí mismo existen totalmente todas las perfecciones.”⁶⁴² Si se examina a Dios por medio del triángulo verde de la figura T, se obtendrá como resultado que “En Dios no hay ninguna contrariedad ni minoridad porque estos son principios privativos y defectivos [...] en Dios hay mayoría respecto de los otros seres, e igualdad, pues tiene principios iguales, a saber, bondad y magnitud, etc., y tiene actos y relaciones iguales [...] hay diferencia de correlativos, sin la cual, estos correlativos no podrían existir, y sin ellos Dios no podría tener una acción intrínseca, infinita y eterna, por el contrario, sin estos, todas sus razones serían ociosas, lo que es completamente imposible.”⁶⁴³ Si se lo examina con el triángulo amarillo se sabrá que “En Dios hay concordancia para que, con ésta, Él se aleje infinita y eternamente de la contrariedad...”⁶⁴⁴ Y si se lo examina con el rojo, se concluirá que “En Dios no hay cantidad, ni tiempo, ni otro accidente.”⁶⁴⁵

⁶⁴² *Deus est discursibilis per principia et regulas. Nam Deus est bonus, magnus, etc. De ipso multae definitiones possunt dari, largo modo definiendo. Sed hic unam ei damus: Deus est ens, quod extra se non indiget aliquo. In ipso namque totaliter sunt omnes perfectiones. (Ars generalis ultima, ROL XIV, IX, 1)*

⁶⁴³ *In Deo non est aliqua contrarietas nec minoritas, quia principia privativa et defectiva sunt. Verumtamen in Deo est maioritas respectu aliorum entium. Et aequalitas; nam aequalia principia habet, videlicet bonitatem et magnitudinem, etc., et aequales actus et relationes habet. In Deo est differentia correlativorum, sine qua ipsi correlativi nequaquam esse possunt; nec Deus absque ipsis posset habere actionem intrinsecam infinitam et aeternam, immo sine ipsis omnes suae rationes essent otiosae, quod est valde impossibile. (Ars brevis, ROL XII, IX, 1)*

⁶⁴⁴ *In Deo est concordantia, ut cum ipsa distet infinite et aeternae a contrarietate... (Ars brevis, ROL XII, IX, 1)*

⁶⁴⁵ *In Deo non est quantitas, nec tempus, nec ullum accidens. (Ars brevis, ROL XII, IX, 1)*

Toda la investigación racional y organizada constituye un proceso de aprendizaje que una vez finalizado deja al *artista* en posesión, no de un conocimiento nuevo sino de un nuevo conjunto de pruebas o demostraciones para los conocimientos ya adquiridos.

10. La décima, trata de la aplicación. La *applicatio* consiste en *hacer pasar* un término del alfabeto a la luz de los restantes y se divide en tres tipos: la aplicación de los términos implícitos a los explícitos; de los abstractos a sus concretos; y de cualquier término a los “lugares” (*loca*) del Arte.⁶⁴⁶ Con la palabra “*loca*” se designan trece componentes del *Ars generalis ultima*: La primera, segunda, tercera y cuarta figura, las definiciones, las reglas, la tabla, la evacuación de la tercera figura, la multiplicación de la cuarta figura, la mezcla de los principios y las reglas, y los nueve sujetos, las cien formas y las preguntas.⁶⁴⁷

Al final de la décima parte se exponen las “*centum formae*”. Se trata de un glosario de términos generales, como “filosofía”, “esencia”, “unidad”, etc. El objetivo de esta última exposición es enseñar a descubrir la verdad de las ideas generales a través de los mecanismos del Arte.⁶⁴⁸ “conociendo las definiciones de las *formae*, el entendimiento estará condicionado para examinarlas por medio de los principios y las reglas, y por tal examen alcanzará el conocimiento de las formas colocadas en las preguntas, <y> en las definiciones.”⁶⁴⁹ Así, p.e., “Unidad es la forma a la que propiamente le corresponde unir”,⁶⁵⁰ “Forma es la esencia con la que el agente actúa en

⁶⁴⁶ *Applicatio dividitur in tres partes. Prima est, quando applicatur implicitum ad explicitum. Secunda est, quando abstractum applicatur ad concretum. Tertia, quando quaestio applicatur ad loca huius Artis. (Ars brevis, ROL XII, X)*

⁶⁴⁷ En el *Ars generalis ultima*, a diferencia del *Ars brevis*, la *applicatio* se divide en quince partes. No obstante, son equivalentes a las del *Ars brevis*, cuyo ordenamiento es el que hemos descrito aquí: “*Applicatio diuiditur in quindecim partes: (1) Prima pars est per implicitum et explicitum. (2) Secunda per abstractum et concretum. (3) Tertia est per primam figuram. (4) Quarta est per secundam figuram. (5) Quinta | est per tertiam figuram. (6) Sexta per quartam figuram. (7) Septima per definitiones. (8) Octava per regulas. (9) Nona per Tabulam. (10) Decima per euacuationem tertiae figurae. (11) Vndecima per multiplicationem quartae figurae. (12) Duodecima per mixtionem principiorum. (13) | Tertiadecima per nouem subiecta. (14) Quartadecima per centum formas. (15) Quintadecima per quaestiones.*” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, X)

⁶⁴⁸ Las cien formas aparecen ya en otros textos, p.e., *Logica Nova*. Con todo, la presente exposición muestra algunas variantes.

⁶⁴⁹ *Nam per formarum definitiones intellectus quidem erit condicionatus ad discurrendum illas per principia et regulas. Et per talem discursum intellectus habebit notitiam de formis, positus in quaestionibus, definitionibus. (Ars brevis, ROL XII, X12).*

⁶⁵⁰ *Unitas est forma, cui proprie competit unire. (Ars brevis, ROL XII, X, 3)*

la materia”,⁶⁵¹ “Materia es una esencia absolutamente pasiva”,⁶⁵² “Digestión es la forma por medio de la cual el que digiere, digiere lo digerible”,⁶⁵³ “Belleza es cierta forma de aspecto agradable captada por medio de la vista, del oído, de la imaginación, o conceptos o por el placer”,⁶⁵⁴ etc.

11. La undécima parte consiste en una serie de preguntas, divididas en diversas secciones de acuerdo con los *loca* de donde se pueden obtener las respuestas.⁶⁵⁵ Estas preguntas o *quaestiones* están presentes en todas las versiones del *Ars magna* y Llull deja explícitamente algunas sin responder para que sean los aprendices quienes busquen la respuesta. Así, la función de este compendio no es solo la de ofrecer al lector una guía respecto de cómo formular preguntas y cómo responderlas, sino también propiciar una práctica interactiva entre el lector y el texto.⁶⁵⁶

Las preguntas, como hemos dicho, se remiten, a los lugares o *loca* del Arte, p. e., se pregunta respecto de la primera figura, A “¿Cuál es ese ser en el que el sujeto y el predicado se convierten <mutuamente>? Y hay que responder que ese ser es Dios pues, sin duda, tal conversión, sin duda, no puede darse sino en un sujeto infinito y eterno.”⁶⁵⁷

⁶⁵¹ *Forma est essentia, cum qua agens agit in materiam.* (*Ars brevis*, ROL XII, X, 12)

⁶⁵² *Materia est essentia simpliciter passiva.* (*Ars brevis*, X, 13)

⁶⁵³ *Digestio est forma, per quam digerens digerit digestibile.* (*Ars brevis*, X, 34)

⁶⁵⁴ *Pulchritudo est quaedam forma speciosa, recepta a visu vel auditu vel imaginatione vel conceptu vel delectatione.* (*Ars brevis*, ROL XII, X, 37)

⁶⁵⁵ En el *Ars brevis* estos *loca* o secciones son doce, mientras que en el *Ars generalis ultima*, seis. Con todo, como en otras ocasiones, el contenido es el mismo:

“*Haec pars dividitur in duodecim partes seu loca, disposita et proportionata ad quaestiones, secundum materiae diversitatem ex qua sunt. Nam in uno loco sive parte est significata solutio unius quaestionis, et in alio loco solutio alterius quaestionis.*” (*Ars brevis*, ROL XII, XI)

“*De undecima parte huius libri Quae est de quaestionibus Haec pars in sex partes siue loca diuiditur: (1) Prima pars est de quaestionibus, quas faciemus per Tabulam. (2) Secunda pars est illa, quam faciemus de quaestionibus per euacuationem tertiae figurae. (3) Tertia est de quaestionibus, quas faciemus per multiplicationem | quartae figurae. (4) Quarta est de quaestionibus, quas faciemus per mixtionem principiorum. (5) Quinta est de quaestionibus, quas faciemus per nouem subiecta. | (6) Sexta est de quaestionibus centum formarum.*” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, XI)

⁶⁵⁶ *Verumtamen de quaestionibus aliquas soluemus, et aliquas transmittemus ad loca huius libri, in quibus solutiones earum sunt implicatae et significatae. Et in illis, quas soluemus, docebimus practicam huius Artis; et dabimus doctrinam ad soluendum alias quaestiones peregrinas, quae possunt solui secundum modum, per quem soluemus alias quaestiones. Ratio, quare transmittemus aliquas quaestiones ad sua loca, et non soluemus illas, est, quia euitamus prolixitatem. | Et quia illi, qui scient istam Artem, poterunt illas soluere per earum loca, in quibus solutiones illarum sunt implicatae. Item dicimus, quod per quaestiones, quas faciemus, dabimus doctrinam ad faciendum quaestiones, abstrahendo illas a significatis regularum.* (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, XI)

⁶⁵⁷ *Quaeritur: Quid est illud ens, in quo subiectum et praedicatum convertuntur? Et respondendum est,*

Se pregunta respecto de la segunda figura, “¿La diferencia es más general que la concordancia y la contrariedad (o no)? A lo cual hay que responder que sí porque donde quiera que haya concordancia y contrariedad, hay diferencia pero no en todas las cosas, pues, en muchas se encuentra diferencia y concordancia y sin embargo en ellas no hay contrariedad naturalmente, p. e., en las cosas espirituales.”⁶⁵⁸ Se pregunta respecto de la tercera figura, “¿La contrariedad es tan aplicable a la bondad, a la magnitud, etc., como a la concordancia (o no)? Y hay que decir que no, pues, la contrariedad se aplica a ellos privando y contrariando, mientras que la concordancia, componiendo y concordando.”⁶⁵⁹ Se pregunta respecto de la cuarta figura, “¿Un ángel, produce otro ángel como si fuera superior, así como un hombre <produce> otro hombre como si fuera inferior (o no)? Hay que responder que no, pues, un ángel no recibe ningún aumento desde fuera porque se vaciaría de su esencia, ahora bien, el hombre sí a causa del cuerpo.”⁶⁶⁰ Y así con todos lugares mencionados en la décima parte, a excepción, obviamente, de ésta que incluye las preguntas. Esta es, en sentido estricto, la última parte de los *Artes generalis ultima et brevis*.

12. La duodécima trata de la habituación. *Habitutio* es el acto específico por el cual el *artista*, de un lado, memoriza y estudia el Arte y, del otro, se acostumbra a utilizar sus principios, reglas, etc. para formular y responder preguntas. La idea central que recorre esta breve sección es que el Arte debe ser asimilado por el estudiante hasta que éste se convierta en una segunda naturaleza.⁶⁶¹

quod Deus est illud ens. Talis quidem conversio non potest esse, nisi in subiecto infinito et aeterno. (Ars brevis, ROL XII, XI, I, 2)

⁶⁵⁸ *Quaeritur: Utrum differentia sit magis generalis, quam concordantia et contrarietas? Ad quod respondendum est, quod sic, eo quia ubicumque est concordantia et contrarietas, est differentia. Sed non e converso in omnibus. In multis enim reperitur differentia et concordantia, et tamen in illis non est contrarietas naturaliter; sicut in entibus spiritualibus. (Ars brevis, ROL XII, XI, II, 8)*

⁶⁵⁹ *Utrum contrarietas sit tantum applicabilis bonitati, magnitudini, etc., quantum concordantia? Et dicendum est, quod non. Contrarietas enim applicatur eis privando, contrariando, concordantia autem ponendo et concordando. (Ars brevis, ROL XII, XI, III, 20)*

⁶⁶⁰ *Quaeritur: Utrum angelus producat angelum, cum sit superius, sicut homo hominem, cum sit inferius? Respondendum est, quod non. Angelus enim non recipit augmentationem ab extra, quia evacuet suam essentiam; homo autem sic, ratione corporis. (Ars brevis, ROL XII, XI, IV, 28)*

⁶⁶¹ *De duodecima parte Quae est de habituacione Haec pars est de habituacione huius Artis. Et ipsa diuiditur in tres partes. Quarum prima est de tredecim partibus, in quas haec Ars diuiditur. Et illas artista | huius Artis habituari debet, ut ipse sciat applicare quaestionem ad illum | locum siue loca, quaestioni dispositum siue disposita, secundum condicionem materiae quaestionis. Secunda pars est, uidelicet quod habituet modum et processum huius Artis, tenendo modum textus, ad probandum et soluendum | quaestiones peregrinas illo modo, per quem sunt explicatae in textu; sicut unum exemplum,*

13. Por último, la decimotercera parte trata acerca de la manera de enseñar el Arte y por quiénes debe ser enseñado y conocido, se especifican las virtudes necesarias para una y otra cosa, y el orden del aprendizaje, etc.⁶⁶²

Para aunar todo lo dicho hasta aquí diremos que el *Ars generalis ultima* es una versión del Arte cuya característica sobresaliente, es decir, aquella que lo diferencia de las restantes, es su universalidad. Dicha universalidad se funda en su materia de investigación, proporcionada básicamente por las *Dignitates*, los *relata*, la *scala creaturarum* y las *centum formae*, que incluyen no solo una batería conceptos éticos, metafísicos, físicos, etc. sino también los principios de todas las disciplinas conocidas, desde la geometría hasta el arte de la navegación.⁶⁶³ Una vez conocidos estos ítems, el *artista* debe recurrir a ellos, respetando tres pasos:

1. Debe seguir en toda investigación un orden, el cual, en clave luliana, implica seguir una serie de de preguntas o *regulae*. De acuerdo con la tipificación del *Ars generalis ultima*, todas las investigaciones comenzarán con preguntas encabezadas por *Utrum*. Ésta es la partícula interrogativa latina que significa “¿cuál de los dos?” y suele traducirse por “si...”.

Luego, dependiendo de qué sea lo que se quiera saber, se seguirá con otra pregunta encabezada por ¿Qué? ¿De qué? ¿Por qué? ¿Cuánto? ¿Cuál? ¿Cuándo? ¿Dónde? ¿Cómo? Y ¿Con qué? (*Quid, De quo, Quare, Quantum, Quale, Quando, Ubi, o Quomodo et Cum quo*). Por ejemplo, si se quiere investigar acerca del ángel, lo primero que hay que preguntarse es si éste existe o no, p.e., ¿El ángel existe (o no)? Podemos preguntarnos también sobre alguna cualidad del ángel, p.e., ¿El ángel es perfectamente bueno (o no)? Pero, para responder estas preguntas, hay que resolver antes otras como ¿Qué es el ángel?, ¿Por qué existe el ángel?, etc., y de este modo, la investigación racional, y organizada, es decir, filosófica, puede alcanzar un grado de complejidad muy

quod per aliud est | exemplificatum et declaratum. Tertia pars est, uidelicet quod ipse habeat modum multiplicandi quaestiones et solutiones ad unam et eandem conclusionem, ut per tertiam et quartam figuram significatum est. Et haec de habituatione sufficiant causa breuitatis. (Ars generalis ultima, ROL XIV, XII)

⁶⁶² Cf. *Ars generalis ultima*, XIII; también cf. *Ars brevis*, XIII.

⁶⁶³ *Et ideo philosophus per Artem istam magnum subiectum intelligendi habere potest; nam ipse potest philosophari per subiecta, designata per C D E F G H I, et etiam per centum formas. Nam philosophus tractat naturaliter de angelis, de caelo, de homine, de imaginatiua, sensitiua, uegetatiua, et de elementatiua. (Ars generalis ultima, ROL XIV, X, 14, 81.)*

elevado. Lo cierto es que solo cuando el *artista* logre responder a todas las preguntas referidas a un tema determinado, estará en condiciones de responder a la primera,⁶⁶⁴ que por su formulación sólo acepta una respuesta posible: sí o no.⁶⁶⁵

2. Debe buscar la respuesta en las definiciones de las *Dignitates*, de los *relata*, de los peldaños de la *scala* y de las *centum formae*.⁶⁶⁶

3. Debe mantener *illaesa* cada definición, es decir, sin modificación. En efecto, si pregunta por la sabiduría del ángel, tiene que responder de acuerdo con el significado de “sabiduría”; si pregunta por la sabiduría del hombre, tendrá que responder según el mismo significado de “sabiduría”. Y así sucesivamente respecto de todas las preguntas que pudieran formularse. Éstas pueden ser explícitas (a partir de términos explícitos), implícitas (a partir de términos implícitos en cada peldaño),⁶⁶⁷ o nuevas (a partir de términos nuevos).⁶⁶⁸ A partir de la consideración de este último tipo de preguntas, puede entreverse la esperanza luliana de que el *Ars magna* sea la herramienta idónea para responder a todas las preguntas que pudieran plantearse sobre cualquier cosa.

Es necesario decir, por último, que muchos estudiosos del pensamiento luliano caen en el mismo error que los historiadores del pensamiento escolástico: olvidan que la forma y estructura de los trabajos del *doctor illuminatus*, así como el zigzagueante discurrir de las grandes *Summae* de autores como Alberto Magno o Tomás de Aquino,

⁶⁶⁴ Contrariamente a lo que parece, la respuesta de todas las preguntas circunscritas a una cuestión determinada, en la mayoría de los casos, no son tantas. Esto es así en virtud de que las preguntas funcionan como capites, de modo tal que todas preguntas que pueden formularse acerca de X, resultarán distribuidas y subsumidas en y bajo las diez fundamentales: *Utrum*, *Quid*, *De quo*, *Quare*, *Quantum*, *Quale*, *Quando*, *Ubi*, *Quomodo* et *Cum quo*.

⁶⁶⁵ 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*, ROL XII, IV.)

⁶⁶⁶ *Quapropter si aliquis quaerat philosophice, recurratur ad praedicta subiecta, applicando id, de quo quaeritur.* (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, X, 14, 81.)

⁶⁶⁷ Por ejemplo, en el peldaño “ángel”, están incluidos los serafines, querubines y tronos. En “cielo”, el sol, la luna, los planetas, etc. En “sensitiva”, el buey, el asno, etc. En “elementativa”, el granito, la esmeralda, etc.

⁶⁶⁸ *Eis tali autem modo respondeatur, quod id, de quo quaeritur, remaneat illaesum, tenendo de quaestione affirmatiuam aut negatiuam. Nam illa, quae tractantur in ante dictis subiectis, clara et manifesta sunt intellectui, subtiliter intelligenti. Si autem id, de quo quaeritur, sit implicatum siue peregrinum, applicetur praedictis explicatis. Et cum eis respondeatur praelibatae quaestioni, tali uero modo, quod uerba explicata conueniant rationabiliter in conclusione praeposita. Et in isto passu cognoscit intellectus, quod haec Ars est mirabile et ualde generale subiectum intellectui philosophi.* (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, X, 14, 81.)

responden a un objetivo pedagógico. En el caso puntual de Ramon Llull y esto vale para todas las versiones del Arte, este olvido ha generado discusiones en torno, p.e., de si el Arte puede ser utilizado sin las figuras. Desde nuestro punto de vista, no solo asumimos que ello es posible sino también necesario en algunos casos. Pensemos, p.e., en su uso apologético: en una discusión sostenida entre un *artista*, no necesariamente el propio Llull, y un contrincante cualquiera, ¿quién le concedería a este *artista* que la base sobre la que deben discutir sus respectivas posiciones tiene que ser la que está representada en un conjunto estrambótico de círculos concéntricos, triángulos y tablas que nunca ha visto? Con todo, creemos que las figuras son necesarias para el aprendizaje del Arte y, en tanto imágenes que son, para la memorización de sus *Principia* y sus procedimientos. Para expresar nuestra opinión con otras palabras, diríamos que en su puesta en acto los mecanismos del *Ars magna* y sus procedimientos deben ser deslizados por el *artista* de manera furtiva, implícita. Si pretende alcanzar el éxito, al *artista* solamente le está permitido explicitar los *Principia* antes de la discusión propiamente dicha y ésta explicitación debe ceñirse únicamente a su enunciación. El despliegue completo de las definiciones de cada *principia* ya de por sí pueden acabar con toda disputa y es preciso ponerlas sobre el tapete una vez que el debate ha alcanzado cierto clímax. El *artista*, en suma, debe enredar a su contrincante en el seno de una “madeja artística”, pero para ello debe primero presentarle la punta del ovillo, sin ambages, sin vueltas y haciendo como si sus puntos de vista iniciales fueran exactamente los mismos; las figuras, pues, no forman parte en la dinámica real de la argumentación, aunque pueden estar en ella en la mente del *artista*, virtualmente. Por otra parte, si, dejando a un lado el uso apologético del *Ars magna*, nos atenemos a su uso científico y enciclopédico, creemos que en este caso las figuras pueden ser utilizadas todo el tiempo y sin ningún detrimento para la investigación.

Finalmente, debido a que tanto la formulación de preguntas como la búsqueda de soluciones o respuestas es automática, se puede afirmar del Arte algo semejante a aquello que Deleuze pensaba acerca de la *Ethica* de Spinoza, i.e., que la obra era una especie de autómeta espiritual que “hablaba” por si sola. El *Ars magna* no es exactamente igual a una obra que hable por si sola, pero si es un sistema-método que hace del entendimiento humano, como hemos dicho, una suerte de calculadora espiritual. Con todo, esto no es hacer del hombre un autómeta. Llull, a sabiendas o no, mantiene aun cierta confianza en el género humano y deja un espacio al genio personal. Esta confianza se vislumbra, p.e., en la inclusión de preguntas *peregrinae*, esto es,

preguntas a las que el Arte podría responder según la habilidad del *artista* y que él mismo no llegó a pensar o, si se quiere, a calcular.

6. La teoría de los *correlativa*.

En la cosmología del *doctor illuminatus* todo lo que existe, actúa; nada puede permanecer ocioso en el universo luliano: lo que no actúa no existe o ha dejado de existir. Así, pensar que una de las Dignidades (cualquiera sea) no está eternamente activa es, desde el punto de vista de Llull, una violencia mental al igual que lo es la violación del principio de no-contradicción desde una perspectiva peripatética. Esta premisa se aplica también a todos los entes, porque reproducen, de acuerdo con su posición en la *scala creaturarum*, la actividad ontológico-creadora de Dios.⁶⁶⁹ Es por esto que Ramon define cada cosa utilizando *definitiones per agentiam*. Por medio de ellas, cada cosa se define por su acto propio, p.e, “*Bonitas est ens, ratione cuius bonum agit bonum*”⁶⁷⁰, “*Homo est animal homificans*”⁶⁷¹, etc.

Además de desconcertante, este tipo de definiciones es a simple vista circular. Y no hay mejor forma de comprender su función en el complejo del *Ars magna* que comparándolas con las definiciones clásicas, i.e., aristotélicas. Así, las definiciones por género próximo y diferencia específica son extensionales, es decir, se despliegan como si se estuviera analizando el sujeto de una oración y se basan en un acercamiento taxonómico, ya que ubican al ente definido dentro o fuera de un conjunto de entes. Por su parte, las definiciones lulianas son intencionales y, por tanto, más naturales, así pues, en virtud de la ontología dinámica insita en el sistema luliano, la esencia que resulta expresada en la definición (*quidditas*), es la actividad propia de cada ente. Las cosas se definen por lo que hacen porque actuar equivale a existir. Ningún ente puede permanecer ocioso, ni mucho menos las Dignidades de Dios, de cuya Bondad, Grandeza, etc. son creadas las bondades, grandezas, etc. particulares de todos los entes.⁶⁷²

El ser de las Dignidades, así como el de todos los entes consiste en un estar siendo. Este actuar que es el ser de cada cosa, se realiza de dos modos: *ad extra* y *ad*

⁶⁶⁹ Cf. *Ars brevis*, XI.11.1.67.

⁶⁷⁰ *Ars brevis*, ROL XII, III, 1.

⁶⁷¹ *Ars brevis*, IX, 4.

⁶⁷² Cf. *Ars generalis ultima*, IX.III. y X.14.1-100. Cf. también *Ars brevis* X.12.1-100 *et passim*.

intra. Y mientras que el acto *ad extra* es contingente, el *ad intra* es necesario; así, todos los entes actúan siempre *ad intra* aunque no siempre *ad extra*. El dinamismo insito en cada cosa es imposible de concebir sin lo que Llull llama sus “*correlativa*”. Con este término 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 recíprocamente⁶⁷³ y así lo encontramos en autores tan disímiles como Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto. Ramon, por su parte, fiel a la dinámica de su sistema, considera que los *correlativa* son al mismo tiempo términos y principios intrínsecos de cada Dignidad y de cada ente. Dichos correlativos son tres. Así, la estructura de Dios, de las Dignidades, y de todos los entes es, como en Agustín pero de otro modo, tridimensional: constan de *forma*, *materia* y *conexio* o *actus*, *potentia* y *obiectum*.⁶⁷⁴ En el léxico del Arte (según el *Ars generalis ultima*), los *correlativa* se descubren a través de la regla C o “de la definición”⁶⁷⁵ y se expresan gramaticalmente por medio de los sufijos *-tivus*, *-ibile* y el infinitivo respectivamente, p.e., los correlativos de *Bonitas* son *bonificativus*, *bonificabile* y *bonificare*, los de *homo*, *homificativus*, *homificabile* y *homificare*, los de *ignis*, *ignificativus*, *ignificabile* e *ignificare*, los de *aer*, *aerificativus*, *aerificabile* y *aerificare*,⁶⁷⁶ y lo mismo se sigue de todo lo que existe, Dios incluido.⁶⁷⁷

Resumiendo: la regla C tiene cuatro especies. Por la aplicación de la primera se descubren las *deffinitiones per agentiam* y por la aplicación de la segunda se descubren los *correlativa* esenciales. Una vez constituido el ente como una sustancia, es decir, “...*un ens que per se está*...”⁶⁷⁸, se abre a las posibles formas accidentales.

⁶⁷³ Cf. Magnavacca, S. A., *Léxico Técnico de Filosofía Medieval* (2º edición), Miño y D’Avila, Buenos Aires, 2014, artículo *correlativus*.

⁶⁷⁴ Cf. *Liber Correlativorum innatorum*, I *et passim*. Cf. también *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, I, 1 y *Ars generalis ultima*, IV, 2.

⁶⁷⁵ La regla o *regula* C tiene cuatro modalidades o *species*. Por la primera *species* se definen las cosas *per agentiam*; por la segunda, de acuerdo con los correlativos esenciales e intrínsecos de cada cosa; por la tercera y cuarta *species*, de acuerdo con los correlativos accidentales o apropiados. (Cf. *Ars generalis ultima*, IV.2)

⁶⁷⁶ *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 igneitate; hoc idem similiter sequitur de aeritate et aqueitate et terreitate.* (*Liber Chaos*, MOG I, I, 3)

⁶⁷⁷ Cf. *Liber correlativorum innatorum*, I, IV y VII.

⁶⁷⁸ *Logica Nova*, NEORL, IV, I, 2.

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, p.e., 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.⁶⁷⁹ Y de este modo, las restantes especies de C se pueden aplicar a todo lo comprendido en la escala del ser.

La tercera especie, en efecto, se da cuando se pregunta: “¿qué es una cosa en otra cosa?”⁶⁸⁰, p.e., “*Quid est Bonitas in alio?*” La respuesta es que “la Bondad en la Grandeza, 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.⁶⁸¹

Por último, la cuarta especie de C, se aplica en preguntas del tipo “*Quid habet Bonitas in alio?*”⁶⁸². Y hay que responder que, p.e., en la Eternidad tiene un eternificar. En efecto, la Bondad, al extender su actividad por medio de diversas modalidades, se

⁶⁷⁹ *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 composito, 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 aunitate, 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.)*

⁶⁸⁰ *Ars generalis ultima*, MOG XIV, IV.2.

⁶⁸¹ *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)*

⁶⁸² 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.

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, en sus versiones cuaternaria y ternaria, los actos de ser de cada escalón se revelan como grados de perfección de ser, y el conocimiento de los *correlativa* se convierte en el modo de penetrar en la unidad de lo real.

7. La *demonstratio per aequiparantiam*.

La *demonstratio per aequiparantiam*, la demostración propia del *Ars*, encuentra su suelo nutricional en los *Principia* del *Ars magna* tal como son presentados en los *alphabeta* de los Artes estudiados, principalmente en las Dignidades, los principios relativos, los correlativos y las preguntas o *regulae*, y entre estas, en especial, en la regla C, con la que se descubren, precisamente, los significados de los Principios y de todos los seres y sus correlativos.

Este tipo 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, y es, según Llull, la más demostrativa de todas porque se basa en los principios constitutivos de lo real.

La demostración *propter quid* nos muestra que una cosa, el efecto, inhiere en otra y nos da la causa de esa inherencia. La demostración *quia* nos muestra que algo inhiere en un sujeto, pero no nos muestra la causa por la cual ese algo se encuentra en el sujeto en el que inhiere. En otras palabras, para poder efectuar la demostración *propter quid*, habría que argumentar utilizando conceptos de cuya veracidad no se dude y que, además, sean conocidos; para efectuar la demostración *quia*, alcanzaría solamente un término medio silogístico. Así, 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, p.e, considerando el siguiente silogismo:

Todo ser racional y mortal es un compuesto de alma y cuerpo

El hombre es un compuesto de alma y cuerpo

El hombre es un ser racional y mortal

La causa está dada por la proposición “Todo ser racional y mortal es un compuesto de alma y cuerpo” y el efecto por la proposición “El hombre es un ser racional y mortal”. El término medio, “racional y mortal”, expresaría, no sin ciertas licencias, 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.

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, p.e., en el silogismo:

Todo lo que comienza a existir tiene un final
El hombre comienza a existir

El hombre tiene un final

El término medio, “lo que comienza a existir” 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.⁶⁸³

Para aplicar la *demonstratio per aequiparationem*, el *artista* debe comenzar por establecer la existencia infinita y real de todas las Dignidades e identificarlas con el Ser perfecto en el que todas ellas coinciden. En este sentido, la demostración por equiparación permite formular silogismos que den cuenta de la mutua predicabilidad de las Dignidades, p.e.:

Todo lo que glorificado por la Gloria es glorioso
La Bondad es glorificada por la Gloria

La Gloria es buena

Y...

⁶⁸³ Para más detalles, ver Jaulent, E., "[A demonstração por equiparação](#)", en *Lógica e Linguagem na Idade Média*, Edipucrs, Portoalegre, 1995, pp. 145-162.

Todo lo que bonificado por la Bondad es bueno

La Gloria es bonificada por la Bondad

La Bondad es gloriosa

Más allá del ejemplo presentado, en su puesta en acto, la demostración luliana puede partir de cualquier peldaño de la jerarquía ontológica, tanto de una piedra como de Dios, conservando en ambos casos el mismo poder demostrativo. Esto es así porque una vez conocido el significado de las Dignidades, se puede arrancar con un despliegue de dichos significados aplicándolos a un ente determinado, p.e., si el punto de partida es una piedra, la argumentación podría iniciarse a partir de su *bonitas* particular, lo mismo si se parte de una planta, de un animal, etc. Luego, en un paso posterior desde el punto de vista intelectual pero simultáneo a la luz de la ontología luliana, la demostración se remontará al infinito. De este modo, cualquier ente puede servir al *artista* para alcanzar el conocimiento de la divinidad. La posibilidad de realizar este salto lógico y ontológico de lo finito a lo infinito está dada de antemano por la causalidad eficiente de las Dignidades divinas⁶⁸⁴. Este no es sino el proceso de ascenso y descenso —sin fin— del entendimiento al que Ramon le dedicó tanto tiempo (en letra y en espíritu).

En suma, en el avance de la demostración se puede partir de conceptos que se predicán inmediatamente de las cosas creadas, pero luego, sin variar su significación, son transferidos desde el mundo creado a Dios creador. De ahí que Ramon insista en que las definiciones de los principios del *Ars* deben permanecer *illaesae*, es decir, no se deben alterar a lo largo de todo el proceso demostrativo. Antes bien, es necesario que tengan un mismo valor para el entendimiento humano cuando se aplican a Dios que cuando se aplican a los entes⁶⁸⁵.

⁶⁸⁴ Como es evidente, la postura de Llull está muy lejos 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 puesta en acto 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, sin más.

⁶⁸⁵ En cuanto a las Dignidades, al ser predicadas 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. Más aun, si intentáramos pensar a Dios como es en sí y por sí, la absoluta coincidencia de las Dignidades en Él llevaría directamente a su confusión conceptual. Pero debemos recordar que, como hemos dicho al comienzo de este trabajo, el *Ars magna* es una suerte de espejo del universo adaptado a las capacidades del entendimiento humano.

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

8. La actitud de Llull ante sus adversarios.

Antes de estudiar cómo se aplica el Arte a la conversión religiosa, podemos tener en cuenta la opinión de Anthony Bonner acerca de la actitud de Ramon frente a sus adversarios. El profesor Bonner asume que se pueden distinguir tres períodos bien diferenciados con puntos de inflexión en los dos primeros viajes a África.⁶⁸⁶

El primer período se caracterizaría por una confianza total y absoluta en su Arte. Se trataría, pues, de un período signado por el optimismo y que incluye obras como, p.e., el *Llibre del gentil e les tres savis* y el *Blanquerna*, textos donde se presenta la efectiva posibilidad de un mutuo entendimiento y una reforma completa de la sociedad cristiana respectivamente. No era pues, en este sentido, desacertada la afirmación de Trías Mercant, quien asumía que la confianza de Llull en su Arte era producto de los adversarios que se había figurado, i.e., de un concepto de infiel anclado en su tierra natal: los árabes y judíos que vivían en la Mallorca del s. XIII eran esclavos o comerciantes, convivían con los cristianos en una relación que si bien no podemos catalogar como simbiótica, estaba basada en intereses multilaterales; no eran iguales pero había un clima de gran tolerancia y conciencia compartida que se manifestaba, precisamente en el comercio y en el uso del catalán como *lingua franca*.⁶⁸⁷

El segundo período comenzaría después de la reorganización de su sistema, hacia 1290 con la redacción del *Ars inventiva veritatis*. Durante esta etapa surgen algunos contratiempos que minarán la confianza inicial del filósofo mallorquín: la crisis espiritual de Génova y la esperanza de un exitoso viaje a Túnez truncado por circunstancias que Llull no puede manejar son algunos de estos. Ramon logra salir de la crisis recién cuando ha organizado de manera más o menos completa su sistema en la *Taula general* entre 1293 y 1294. A partir de la redacción de este texto toma confianza otra vez, pero ya nada es igual. Ahora que ha probado el fracaso, no da por sentado que cualquiera abrazará los principios de su sistema sino que, a juzgar por su proceder,

⁶⁸⁶ Cf. Bonner, A., “*Reducere auctoritates ad necessarias rationes*” en *Actes de les jornades Internacionals Lul.lianes “Ramon Llull al s. XXI”*, Palma 1, 2 y 3 d’Abril de 2004, edición a cura de Maria Isabel Ripio Perelló, Col.lecció Blaquerna 5, Illes Balears, UIB, 2005, p. 49

⁶⁸⁷ Cf. Trías Mercant, S., “Arabismo e islamología en la obra de Ramón Llull” en *La ciudad de Dios* CCVIII, 2-3 (1995), pp. 439-452. (Número especial “Semítica escurialensia augustiniana” en homenaje a Fray Luciano Rubio, OSA)

parece asumir como un deber el mostrar qué autoridad le da derecho a imponerlo. Llull se manejará, entonces, con autoridades filosóficas, teológicas, etc. pero sobre todo desarrollará en sus trabajos un tipo de autoridad basada en las propias experiencias espirituales, tal como ha quedado registrado en el *Desconhort* de 1295, poema al que ya nos hemos referido. En consonancia con el propósito de autorizar su Arte, Ramon quiere mostrar que éste puede resolver los problemas más candentes de su tiempo. Así pues, salen de su pluma una gran cantidad de escritos: *Arbre de Ciència* (1295-1296), una extensa enciclopedia redactada en catalán, el *Llibre dels Articles de la Fe* (1296), una obra dirigida al papa donde se explican racionalmente los artículos de la fe cristiana, y toda una serie de trabajos científicos cuyos títulos llevan el adjetivo “nova” o “novus”, a saber, *Tractatus novus de astronomia* (1297), *Liber de geometria nova* (1299), *Rethorica Nova* (1301), *Logica Nova* (1303), *Liber novus physicorum* (1310), etc. Obstinado, Ramon no está dispuesto a ceder, quiere ir más allá: ya en 1298 había escrito la *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum*, opúsculo en el que muestra que las 217 tesis condenadas poco más de veinte años atrás por Tempier, el obispo de París, podían ser resueltas por medio del *Ars magna*. El mismo año de 1298 escribió durante su estancia en París la *Disputatio Eremitae et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus sententiarum Petri Lombardi* en donde, otra vez, pretende resolver los problemas que plantean las sentencias del célebre maestro por medio de su Arte. La nota esencial de este período es no solo la imposición o, mejor, la re-imposición del Arte como autoridad alternativa, sino la incidencia del método luliano en el ámbito de la autoridad oficial tanto eclesiástico como universitario.

El tercer período, que comenzaría con el viaje a Bugía de 1307, presenta ejemplos de demostraciones más directas. De alguna manera, Llull vuelve a recuperar la confianza del primer período, pero ya no es tan, por así decir, ingenuo: esta confianza está ahora, a sus ojos, justificada. En este período, pues, y en razón de lo dicho, Ramon discute no solo con musulmanes y judíos, sino también con autores cristianos. Entre 1308 y 1309, p.e., escribe obras como el *Ars compendiosa Dei*, el *De refugio intellectus*, la *Excusatio Raimundi*, el *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto*, cuya traducción presentamos al final de nuestro trabajo, y todas las incluidas en la llamada “campaña antiaverroísta”. En estas obras, a diferencia de las anteriores, el *doctor illuminatus* cita explícitamente varias *auctoritates*, entre otras, Agustín, Tomás, Richard

of Middletown, Martín el inglés, la Biblia y algunos más bajo el colectivo de “*Doctores Sacrae Scripturae*”.⁶⁸⁸

Los tres períodos, en suma, son una suerte de progresión de la actitud de Llull que va desde la exposición de su sistema en un mundo idealizado, prácticamente sin adversarios declarados, hasta el intento deliberado y recurrente de persuadir a los estamentos más influyentes de la sociedad. Así pues, en lo sucesivo abordaremos, a modo de ejemplo, tres episodios en los que Llull utiliza el Arte para convertir a distintos oponentes: musulmanes, judíos y tártaros. Se trata de tres episodios especialmente seleccionados en tanto y en cuanto pertenecen a cada uno de los períodos señalados y nos presentan la versatilidad del Arte. El orden de exposición es decreciente: el primer episodio pertenece al último período, el que le sigue, al segundo y el tercero, al primero. Cabe destacar que más allá de nuestra arbitraria selección, Llull se encara con algunos de los oponentes mencionados, principalmente con los judíos y los musulmanes, en cada uno de los períodos distinguidos. Con todo, si nos atenemos, p.e., a la forma en que el Arte es utilizado en el primer período, podremos observar que Ramon procede como si no le importara que el adversario no fuera el mismo: los mecanismos del Arte se despliegan en este período con idéntica monotonía ante cualquier interlocutor. Así, los episodios elegidos no solo presentan diferentes oponentes, sino también casos especiales de aplicación del Arte luliano.

9. El *Ars magna* en acto: consideraciones preliminares

Si bien el *Ars magna*, en todas sus etapas y en sus dos versiones principales se puede aplicar a diversas disciplinas, 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 todos los hombres al verdadero Cristianismo, i.e., el católico, según él. La búsqueda de éste objetivo 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 están, de una u otra manera, bajo las últimas, y las exigencias de su siglo, de su mundo y de la ideología imperante en los territorios cristianos lo llevaron a cambiar sus métodos, pero nunca sus fines.⁶⁸⁹

⁶⁸⁸ Cf. Bonner, A., “*Reducere auctoritates ad necessarias rationes*” en *Actes de les jornades Internacionals Lul·lianes “Ramon Llull al s. XX”*... pp. 48-51.

⁶⁸⁹ Para una conclusión similar ver Butiñá, J., *Tras los orígenes del Humanismo: Ramon Llull*, 2006, p. 10-11. Disponible en internet en www.uned.es/453196.

Ramon tenía la esperanza de que éste, al utilizar puntos en común, hará posible el diálogo y la argumentación entre los representantes de las religiones del Libro. La postura del diálogo tiene por fin, en sus palabras, “*convertere inimicos in amicos*”.⁶⁹⁰ Este anhelo, a simple vista ingenuo, nos lleva a pensar que vislumbraba una posibilidad real de consecución de la paz religiosa en el plano internacional. A su vez, sabemos que manejaba una concepción de la fe en la que ésta concordaba con la razón. Y, por último, que sostenía la creencia utópica de que era posible alcanzar aquella paz por medio del diálogo y racionalmente. Con todo, y si estamos en lo correcto, ante la complejidad que presenta el método del Arte se vuelve inminente una pregunta: ¿es posible utilizarlo realmente?

El método del *Ars magna* en su aplicación a la conversión religiosa se despliega, como ya hemos dicho, en el diálogo. Así pues, para su correcta y libre aplicación las condiciones del diálogo deben ser tales como si su objetivo consistiese en buscar la paz, es decir, algo que beneficiara a ambos contendientes. Para alcanzar este bien compartido, sendos interlocutores deben renunciar a sus respectivas posiciones, solo a aquellas que los han enemistado. Asimismo, cada interlocutor debe tener un verdadero compromiso intelectual con la materia que se presta a discusión. Una vez que se ha conseguido esta actitud, por así decir, de apertura mental (simbolizado por la letra “N” en el *Ars demonstrativa* y por la pregunta *utrum* en el *Ars generalis ultima*), los dialogantes deben discutir tomando como base aquellos puntos de vista en los que concuerden; se trata en alguna medida de una reformulación del principio caro a los escolásticos el cual reza que *contra principia negantem non est discutendum*. En el caso que nos interesa, toda la discusión entre un artista y un musulmán, judío, cismático, etc. se deslizará sobre el sustrato proporcionado por las *Dignitates* o principios absolutos del Arte que Llull supone —se ha de insistir en ello— aceptados por las tres religiones del Libro.⁶⁹¹ De este modo, partiendo de las Dignidades, cree que es posible demostrar, p.e., que no hay contrariedad entre la Unidad y la Trinidad divinas, problema fundamental para las religiones monoteístas no cristianas, o que el Espíritu Santo procede del Padre y

⁶⁹⁰ *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. 356 y ss.

⁶⁹¹ El caso de los tártaros, como veremos a continuación, constituye una excepción a este *modus procedendi*.

del Hijo conjuntamente, como en el caso de los cismáticos, o la existencia de un único Dios que se manifiesta en toda la creación, en el caso excepcionalísimo de politeístas como los tártaros, etc. El primero de estos temas es el problema más importante desde el punto de vista cristiano para el entendimiento con las otras dos religiones del Libro: a los judíos y a los musulmanes no les cabe en la cabeza que un único Dios pueda ser al mismo tiempo uno y trino. Llull, por su parte, pretende poder mostrar que la necesidad de afirmar la Trinidad se impone a toda mente racional. Así, el musulmán, judío, etc. que dialogue con el *artista* y acepte las condiciones de diálogo tal como las hemos delineado, una vez culminada la disputa se volverá, al menos lógicamente, cristiano.

Por lo dicho, el arranque de este proceso dialógico es fundamental. En efecto, la primera pregunta que aparece en el alfabeto del Arte, en su última versión, no tiene una ubicación casual. Llull supone al *artista* enfrentado, al menos, a un interlocutor; el *artista* asumirá la figura de un cristiano, el otro, p.e., la de un musulmán. La regla fundamental que deben seguir ambos interlocutores al iniciar el diálogo consiste en la suspensión de las creencias personales y aún de las emociones. Esto es posible a través de la especie *dubitativa* de la regla B:

“¿Sí? [*Utrum?*] tiene tres especies, a saber, *dubitativa*, *afirmativa* y *negativa*...”⁶⁹²

De un lado, la primera especie —*dubitativa*— nos pone en una condición irenista, es decir, de suspensión de nuestras propias creencias o de *suppositio*, para decirlo en los términos del *Ars demonstrativa*. De otro, en todo diálogo, por definición hay dos razones. Si las dos se ponen en duda, al final del proceso de investigación de la verdad una resultará verdadera y la otra falsa. Llull supone que las razones puestas en duda son del tipo P y ~ P. La verdadera, entonces, corresponderá a la especie de las afirmativas, y la segunda, a la de las negativas.

Ahora bien, estas tres especies dividen el procedimiento en dos partes. En la primera parte, los dialogantes ponen en duda sus propias creencias para defenderlas intelectualmente a partir de un fundamento común. En la segunda parte, el resultado de la investigación deberá consistir en la negación de una posición y la consecuente afirmación de la otra.

⁶⁹²Cf. *Ars Brevis*, IV.

Como es obvio, en toda esta explicación hemos seguido más de cerca los procedimientos del *Ars generalis ultima*. En el *Ars demonstrativa* Ramon nos presentaba un esquema de acción similar pero menos explícito y, por consiguiente, más difícil de aplicar; basta decir ahora que todos los engranajes que hacen al complejo arranque del *Ars magna*, en el *Ars demonstrativa* están encerrados en la figura S, como veremos en breve, y que en esencia, son idénticos a los del *Ars generalis ultima* aunque pudieran diferenciarse en cuanto a la terminología.

La objeción evidente que surge en este punto es que si las condiciones de posibilidad para alcanzar la verdad son establecidas por el *artista* y su instrumento (el Arte), entonces el *artista* mismo ha violado las condiciones de posibilidad de diálogo que impone a los demás: no ha abandonado la creencia en la *vis disputatrix* del Arte. Sin embargo, Llull piensa que este procedimiento es racional y, más aún, absolutamente racional. Por consiguiente, la adopción del Arte como método no está fundada en la creencia o en los sentimientos: el entendimiento, nos dice, no debe ligarse al creer, pues su acto propio no es este sino el entender.⁶⁹³

Así, la primera pregunta, en palabras de Llull, es utilizada "...para que, en primer lugar, el entendimiento suponga posible una y otra de las partes, y no se ligue con el creer, que no es su acto <propio>, sino con el entender, y reciba de esta manera aquella parte con la cual alcanza un mayor entender, pues aquella debe ser verdadera."⁶⁹⁴

Por lo demás, la actitud de Ramon respecto de su Arte genera otros problemas.

Uno de ellos es que Llull cree en la infalibilidad del Arte. El *artista* no tiene posibilidades de resultar vencido en el combate intelectual y esta sería una razón suficiente para que nadie quisiera discutir con él.

Otro problema se da porque Ramon supone que la negación de una de las posturas de los dialogantes redundaría en la afirmación de la otra, y viceversa. Más esto sólo puede suceder si ambas posturas no son sólo opuestas, sino completamente contradictorias como, justamente, las del tipo P y ~ P.

⁶⁹³ Las tres potencias del alma racional son memoria, intelecto y voluntad. El acto propio de la primera es *recolere*, es decir, "recoger", "tener", "almacenar"; el de la segunda es *intelligere*, entender; y el de la tercera, *diligere*, amar. Llull supone un orden cronológico entre las actividades de tales potencias. En tales términos, lo primero será tener algo, p.e., la creencia en un Dios con los atributos que el Arte establece, o sea, la dignidades divinas. En segundo lugar, se procede al examen propiamente intelectual de las mismas, que arroja como resultado, la perplejidad de los no-cristianos ante las consecuencias de la correcta dilucidación de las consecuencias de los actos de las dignidades. Por último y en virtud del paso anterior, el no-cristiano adoptará el cristianismo y preparará su voluntad para amar al Dios uno y trino.

⁶⁹⁴ Cf. *Ars Brevis*, IV.

Si se hacen a un lado estas objeciones, entre otras, el Arte puede ser aplicado, y el secreto para poder vencer al oponente consiste en demostrar, a partir de los *Principia* que él está dispuesto a aceptar la necesidad de la Trinidad divina.

10. El caso de *Vita coetanea*, 37.

Sin detenernos a repetir toda la compleja circunstancia en la que el Arte y su demostración pueden ser puestos en acto, despachemos la cuestión recordando que se trata de un contexto dialógico sin más, en donde dos o más individuos con diferentes puntos de vista —en principio, no necesariamente contradictorios— desean ponerse de acuerdo sobre un tema. Para facilitar un poco más la recapitulación, imaginemos que son solo dos los dialogantes y a cada uno atribuyámosle un estado de ánimo lo suficientemente afable como para escuchar con atención las argumentaciones del otro. Pensemos, además, que el objetivo del diálogo consiste en la obtención de un beneficio compartido —tal como ocurre, p.e., en los tratados de paz o en los pactos de no agresión — para alcanzar el cual los actores deben renunciar a sus propias posiciones en la medida en que su adhesión a ellas los haya puesto en una situación de conflicto.

En este punto podemos ya admitir que de estos dialogantes uno es un musulmán y el otro un cristiano, y más aun, que el primero es el *cadi* de Bugía y el segundo, nuestro Ramon, tal como se lee en un pasaje de *Vita Coetanea*.⁶⁹⁵ Allí, Ramon —o su biógrafo cartujano— relata lo sucedido durante una misión en esa tierra sarracena. En el texto, una vez en Bugía, el filósofo mallorquín se dirige a una importante plaza pública y comienza a gritar temerariamente y a viva voz que la Ley de Mahoma es falsa y errónea mientras que la de los cristianos verdadera, santa y agradable a Dios. Como era de esperar, es apresado por las autoridades que, al mismo tiempo, evitan su linchamiento, y conducido ante el *cadi*, que en el texto latino es llamado “*episcopus*”. Lleno de admiración por la pertinacia de Ramon, el *cadi* lo increpa:

⁶⁹⁵ El texto de *Vita Coetanea* ha sido objeto de múltiples estudios. Quizás el trabajo más interesante sobre esta “autobiografía” de Lull sea el de Domínguez Reboiras, F., “Idea y estructura de la *Vita Raymundi Lulli*”, en *EL XXVII-1* (1987), pp. 1-20, cuyas conclusiones fundamentales son repetidas en Fidora, A, Rubio, J. E. (eds.): *Raimundus Lullus: An Introduction to his Life, Works and Thought*, Brepols Publishers, Turnhout, 2008, esp. a lo largo de las pp. 3-124. De acuerdo con Domínguez Reboiras, *Vita Coetanea* entraña una estructura que puede ser representada con seis círculos concéntricos y dividida en once partes. La parte en la que se encuentra el pasaje que nos proponemos analizar en el cuerpo del texto es la nº 9, que incluye los párrafos 36-39 y su contenido se centra en la eficacia del Arte para convertir a los moros y en la disposición de Ramon al martirio. Para más detalles me remito a los textos mencionados.

“...si, pues, crees que la Ley de Cristo es verdadera, entonces asumes que la ley de Mahoma es falsa. Dadme, por consiguiente, un argumento necesario para demostrarlo.”⁶⁹⁶

Imperceptiblemente el *episcopus* ha caído en la trampa de Ramon. Recordemos, pues, que la primera *regula* que se lee en el alfabeto del Arte es la B, la regla de “*Utrum*”. Ésta es la partícula interrogativa latina que significa “¿cuál de los dos?” y suele traducirse por “si... (o no)”. Su uso es frecuente entre los autores escolásticos, que generalmente formulaban sus *quaestiones* a manera de disyuntiva entre proposiciones contradictorias. En efecto, abordaban un problema contraponiendo una tesis a su antítesis, siendo ambas proposiciones mutuamente excluyentes. Desde un punto de vista semántico, esta partícula introduce una interrogación doble y generalmente se traduce al español, no por una pregunta sino por un condicional, p.e., “*Utrum sit Deus?*” se traduciría por “Si Dios existe”. En nuestra opinión, sería más correcto traducir “¿Dios existe (o no)?” para dar cuenta, precisamente, de que solo es posible responder por sí o por no. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que las palabras del cadí, “*Si ergo credis legem Christi esse veram, legem vero Machometi falsam consideras...*”⁶⁹⁷, son pasibles de ser reformuladas en los términos de esta regla como “*Utrum Lex Christi sit vera et Machometi ea falsa?*”, es decir, “¿La ley de Cristo es verdadera y la de Mahoma falsa (o no)?”.

Si se nos acepta, pues, que Ramon ha deslizado aquí su regla B, entonces podemos dar un paso más: esta regla, con la que se inician todas las investigaciones, tiene tres *species* o modalidades, a saber, *dubitativa*, *afirmativa* y *negativa*. La primera *species* pone al entendimiento humano en una condición tal que puede considerar como racionalmente posibles las dos opciones sometidas a examen, al tiempo que lo desliga momentáneamente de la sumisión a una creencia determinada⁶⁹⁸. Las dos restantes representan el resultado de la investigación, toda vez que al final del proceso, una de las opciones deberá ser afirmada, i.e., la verdadera, y la otra, negada, i.e., la falsa. Llull asume, no debemos olvidarlo, que las posiciones puestas en duda son del tipo P y $\sim P$ o, cuanto menos, que deben ser tratadas como tales. Por último, conviene destacar que en

⁶⁹⁶ *Si ergo credis legem Christi esse veram, legem vero Machometi falsam consideras, rationem necessariam hoc probantem adducas. (Vita Coaetanea, OL, 37)*

⁶⁹⁷ *Ibidem.*

⁶⁹⁸ En este punto, dice Ramon, el *intellectus* no debe estar ligado al *credere*, pues no es su acto propio, sino un acto apropiado; debe ceñirse estrictamente a su acto propio, i.e., al *intelligere*.

el pasaje citado, el *cadi* le da pie a Ramon para iniciar su investigación al pedirle que le presente un argumento necesario (*ratio necessaria*) para demostrarle la verdad del Cristianismo.

Para volver a la letra de *Vita Coaetanea*, observamos que una vez puestas en duda las respectivas posiciones con la primera especie de la regla B, libre el entendimiento de la opresión de la creencia, Ramon le contesta al *cadi*: “convengamos ambos en algo común, luego te expondré un argumento necesario.”⁶⁹⁹ Y el *episcopus* aceptó, pues, “era versado en filosofía”⁷⁰⁰ escribe Llull como al pasar pero plenamente conciente de lo que implica esa aclaración en este punto de la argumentación⁷⁰¹.

Una vez que la proposición de un acuerdo ha sido aceptada, Ramon formula una pregunta siguiendo otra vez la regla B (*Utrum*). Lo hace ahorrando camino, pues toma como punto de partida no un ente creado, sino algunas Dignidades: “*Estne Deus perfecte bonus?*”⁷⁰², se trata, nuevamente, de una pregunta semánticamente idéntica a “*Utrum Deus sit perfecte bonus?*”. Y el *cadi* la responde afirmativamente.

El paso siguiente estriba, entonces, en dar cuenta de qué significa que Dios sea un ser perfectamente bueno. Y ello implica —dice Ramon con la explícita intención de demostrar la trinidad divina⁷⁰³— que:

“...todo lo que es perfectamente bueno, es en sí mismo tan perfecto que no necesita hacer, ni pedir el bien fuera de sí [...] porque si así <fuese>, entonces, simplemente no sería perfectamente bueno. Tú dices que Dios es perfectamente bueno desde la eternidad y por toda la eternidad, pues

⁶⁹⁹ *Conveniamus ambo in aliquo communi. Deinde rationem necessariam tibi dabo. (Vita Coaetanea, OL, 37)*

⁷⁰⁰ *Erat enim episcopus ille famosus in philosophia. (Vita Coaetanea, OL, 37)*

⁷⁰¹ Recordemos que Ramon se había propuesto escribir “el mejor libro del mundo para refutar los errores de los infieles” después de haberse decepcionado de los métodos apologeticos tradicionales, presumiblemente, de aquellos que utilizaban los dominicos catalanes, como Ramon Martí. Asumía que éstos desarrollaban argumentos de orden moral o de autoridad que podían ser útiles para dar cuenta de la falsedad de la fe judía, islámica, etc. pero no para demostrar la verdad de la cristiana, como se lee en el *Liber de concordantia fidei intellectus in obiecto*, entre otros textos. Así, Ramon 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. De este modo, la fe y el testimonio que los milagros presentan a los sentidos pasan a segundo plano, para dejar lugar a la filosofía como *via regia* para la conversión. (Cf. *Liber de concordantia fidei intellectus in obiecto*, III, 1. Cf. también, *Felix de les meravelles del món*, 12.)

⁷⁰² *Vita Coaetanea, OL, 37.*

⁷⁰³ *Tunc Raymundus volens probare Trinitatem... (Vita Coaetanea, OL, 37.)*

no necesita pedir ni hacer el bien fuera de sí, porque si así fuese, entonces, simplemente no sería perfectamente bueno.”⁷⁰⁴

Hasta aquí el musulmán parece coincidir con Llull. Y nótese que Ramon procede estrictamente de acuerdo con definiciones, en particular con las definiciones de tres términos “*Deus*”, “*Bonitas*” y “*Eternitas*”, según han sido establecidas en su *Ars generalis ultima*⁷⁰⁵. Empero, en la segunda oración de este pasaje, Ramon ha efectuado, aunque implícitamente, una demostración por equiparación, así:

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

La Bondad es eterna

De este modo, una vez que se ha logrado llegar al punto más alto de concordancia entre las posturas del *cadi* y la de Ramon, la conclusión de la demostración por equiparación le da pie para presentar la *ratio necessaria* que le había prometido al *cadi* y, por consiguiente, señalarle la contradicción que entraña su posición:

“Pero como tú niegas la beatísima Trinidad —le dice Ramon al *cadi*— [...] Dios no fue perfectamente bueno desde la eternidad, toda vez que produce el bien del mundo en el tiempo....”⁷⁰⁶

Ahora bien, si el Arte debe hacer las veces de fundamento para la discusión, no puede contener ninguna afirmación explícita respecto de la Trinidad, de lo contrario no sería posible utilizarlo del modo en que Llull pretende poder hacerlo. De acuerdo con él, la clave para afirmar la Trinidad se hallaría en la misma definición de Dios con la que se han conducido hasta aquí, es decir, la de un ser “tan perfecto [*ab eterno et in eternum*] que no necesita hacer, ni pedir el bien fuera de sí...”. Así, Llull advierte a su contrincante que puede afirmarla pero no explicarla.⁷⁰⁷ En efecto, el musulmán, imbuido

⁷⁰⁴ *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. (Vita Coetanea, OL, 37.)*

⁷⁰⁵ Cf. *Ars generali ultima*, IX, 1; III, 1; III, 3.

⁷⁰⁶ *Et quia tu negas beatissimam Trinitatem, posito quod non sit, Deus non fuit perfecte bonus ab eterno, usque quod produxit bonum mundi in tempore. (Vida Coetanea, OL, 37.)*

⁷⁰⁷ El supuesto detrás de este paso argumentativo es muy simple: la verdad tiene que ser tal tanto desde el punto de vista de la razón como de la fe. O, al revés, si la fe es verdadera, entonces su contenido se debe

en el dogma de la Unidad absoluta de Dios, no puede dar cuenta de cómo hace el bien en Sí mismo, sin necesitar de algo que exista fuera de sí a partir de lo cual actualizar su Bondad. Y al no poder hacerlo se ve obligado a una conclusión:

“...tu crees —sigue Ramon— en la Creación del mundo, y por esto Dios se volvió más perfecto que antes en Bondad cuando creó el mundo en el tiempo, pues la bondad se hace más buena al difundirse, que al permanecer ociosa. Asumo que esta es tu opinión.”⁷⁰⁸

Impávido, el *cadi* ya está arrinconado. Y una vez que lo tiene contra las cuerdas, Llull, sin piedad presenta su posición y le asesta un último golpe. Mi opinión, remata:

“...es que la Bondad, desde la eternidad y por toda la eternidad es difusiva. Y esto es por la naturaleza del bien, que es difusivo de sí mismo, puesto que el Dios Padre bueno genera al Hijo bueno y de ambos fue inspirado al Espíritu Santo bueno.”⁷⁰⁹

La consideración sobre 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 sobre lo que actuar. La relación entre el Padre y el Hijo no es de creación, sino de generación. Ésta generación del Hijo por el Padre es eterna y se da 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 y ante una conclusión innegable de la demostración por equiparación. En este caso, Dios representa al *-tivus*, el Hijo al *-ibile* y el Espíritu Santo al infinitivo, es decir, a la naturaleza conexiva. Así, Dios, un ser perfectamente bueno, puede difundir su Bondad eternamente *ad intra* en su Hijo.

Por consiguiente, a la pregunta “*Estne Deus perfecte bonus?*”⁷¹⁰ o aquella idéntica desde el punto de vista semántico, “*Utrum Deus sit perfecte bonus?*”, hay que

poder expresar racionalmente. Así, aunque Tomás de Aquino había postulado que fe y razón concordaban en tanto que el objetivo de ambas era la verdad, Ramón daba un paso más al adivinar que si se asumía su concordancia, era posible demostrar la verdad del cristianismo.

⁷⁰⁸ *Tu autem credis creationem mundi et ideo Deus fuit magis perfectus in bonitate, quando creavit mundum in tempore, quam ante; cum bonitas sit magis bona diffundendo se, quam existendo ociosa. Hoc autem habeo per te. (Vida Coetánea, OL, 37).*

⁷⁰⁹ *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. (Vida Coetánea, OL, 37).*

⁷¹⁰ *Vita Coaetanea, OL, 37.*

responder indudablemente que “sí”, es decir, por la segunda especie de la regla B. Pero esto no es todo: esta respuesta positiva implica, como hemos visto, una aceptación racional de la Trinidad, por tanto, esta conclusión a la que nos obliga el Arte nos habilita para responder otra pregunta que fue formulada en el círculo más amplio de la discusión: “*Si ergo credis legem Christi esse veram, legem vero Machometi falsam consideras...*”⁷¹¹ o su análoga “*Utrum Lex Christi sit vera et Machometi ea falsa?*”. Ateniéndonos a lo dicho, la respuesta es, otra vez, afirmativa, es decir, nuevamente, por la segunda especie de la regla B.

Como era de esperar, la odisea de Ramon en Bugía no termina aquí. Estupefacto por el implacable modo de razonar del *doctor illuminatus*, el *cadi* no pudo hilvanar ni un bosquejo de respuesta, sin embargo, al instante ordenó que se lo arrojara a la cárcel. Se trata de un encarcelamiento de cuya veracidad no nos es lícito dudar, pero que, al mismo tiempo, oficia de garantía retórica de la *vis argumentativa* del *Ars* y sus procedimientos. Más aun, durante su cautiverio —siempre según el relato— se alzaron voces que pedían su muerte y otras que aceptaban su liberación solo si se determinaba que no era un hombre de ciencia sino más bien necio y estúpido. Y todavía hay más: en medio de estas ideas que volaban por los aires, arremolinadas, alrededor de Llull, corta, fugaz y perfectamente recta, la palabra de un musulmán que habría viajado de Génova a Túnez y habría escuchado sus argumentos: “Tengan cuidado —advertía— de no conducirlo hasta aquí, al tribunal, pues, traerá tales objeciones contra nuestra Ley que nos resultará difícil o imposible el resolverlas”.⁷¹² Pero esto no es sino más retórica y más garantías.

11. El caso del *Liber de fine*, I, 3.

La conversión de los judíos con las herramientas del Arte luliano después de 1305 se volverá una aplicación *sui generis*. De alguna manera, los engranajes demostrativos del *Ars magna* se someten a un giro de 180°. No se trata ya de convencer a estos oponentes buscando puntos en común, i.e., de proceder por *rationes necessariae* a partir de las *Dignitates* en tanto *auctoritates* alternativas que cualquiera podría estar dispuesto a aceptar, sino de “*reducere auctoritates ad rationes necessariae*.” En este sentido, es imperioso que nos detengamos en el *Liber de praedicatione* de 1304; se trata

⁷¹¹ *Ibidem*.

⁷¹² *Videte ne huc in pretorium presentetur; tales siquidem contra legem nostram rationes movebit, quas difficile vel impossibile erit nobis solvere. (Vita Coaetanea, OL, 39)*

de la primera obra de Llull dedicada exclusivamente a la demostración racional de textos bíblicos.

El *Liber de praedicatione* está dividido en dos partes. En la primera, Ramon explica los principios, procedimientos y estructura de su Arte, el cual en esta versión, que corresponde a la etapa ternaria, se presenta casi con las mismas características que en el *Ars generalis ultima*.⁷¹³ En la segunda, nuestro filósofo desarrolla su innovadora técnica de predicación a lo largo de ciento ocho sermones modelos.

En términos generales, los mecanismos del Arte se aplican aquí a la resolución de aquellos problemas básicos a los que se enfrentaban los predicadores medievales: la *dilatatio* y la *expositio*. El primero de estos métodos, como es sabido, consistía en buscar material para ampliar los sermones. En este sentido, Llull no descarta los métodos usuales, sino que, como otras veces, los reorganiza por medio de su Arte. Lo hace buscando cuáles de sus componentes se podrían relacionar con los temas del sermón y practicando la *mixtio* entre unos y otros, i.e., un procedimiento idéntico al que en el *Ars generalis ultima* utilizará para mezclar los principios y las reglas, pero que aquí incluye el contenido de los textos bíblicos.⁷¹⁴ En cuanto al segundo método, la

⁷¹³ Alfabeto del *Liber de praedicatione*:

<i>Subiecta</i>	<i>Virtutes</i>	<i>Vitia</i>	<i>Conditiones</i>	<i>Dignitates</i>	<i>Dei</i>	Principios
relativos	<i>Regulae</i>	<i>BDeus</i>	<i>Iustitia</i>	<i>Avaritia</i>	<i>Expositio</i>	<i>Bonitas</i>
	<i>Differentia</i>	<i>Utrum?</i>				
<i>C</i>	<i>Angelus</i>	<i>Prudentia</i>	<i>Gula</i>	<i>Divisio</i>	<i>Magnitudo</i>	<i>Concordantia</i>
						<i>Quid?</i>
<i>D</i>	<i>Caelum</i>	<i>Fortitudo</i>	<i>Luxuria</i>	<i>Ordinatio</i>	<i>Aeternitas</i>	<i>Contrarietas</i>
						<i>De quo?</i>
<i>E</i>	<i>Homo</i>	<i>Temperantia</i>	<i>Superbia</i>	<i>Investigatio</i>	<i>Potestas</i>	<i>Principium</i>
						<i>Quare?</i>
<i>F</i>	<i>Imaginativa</i>	<i>Fides</i>	<i>Accidia</i>	<i>Probatio</i>	<i>Sapientia</i>	<i>Medium</i>
						<i>Quantum?</i>
<i>G</i>	<i>Sensitiva</i>	<i>Spes</i>	<i>Invidia</i>	<i>Comparatio</i>	<i>Voluntas</i>	<i>Finis</i>
						<i>Quale?</i>
<i>H</i>	<i>Vegetativa</i>	<i>Caritas</i>	<i>Ira</i>	<i>Multiplicatio</i>	<i>Virtus</i>	<i>Maioritas</i>
						<i>Quando?</i>
<i>I</i>	<i>Elementativa</i>	<i>Patientia</i>	<i>Mendacium</i>	<i>Ornatio</i>	<i>Veritas</i>	<i>Aequalitas</i>
						<i>Ubi?</i>
<i>K</i>	<i>Artificium</i>	<i>Pietas</i>	<i>Tentatio</i>	<i>Deprecatio</i>	<i>Gloria</i>	<i>Minoritas</i>
						<i>Quomodo? et Cum quo?</i>

Como es evidente, los cambios que Llull hará en el *Ars generalis ultima* son muy pocos: el *subiectum* designado por K se llamará entonces “*instrumentativa*” en lugar de “*artificium*”, y cambiará el vicio designado también por K, de “*tentatio*” a “*inconstantia*”. La mayor diferencia entre este alfabeto y el del *Ars generalis ultima* se presenta en la columna de las *conditiones*, la cual desaparece en la obra de 1307 y que en esta representa las diversas finalidades a las que se puede aplicar la técnica luliana de predicación.

⁷¹⁴ El método para efectuar la *dilatatio sermonis* generalmente comienza con el análisis de cada palabra de una cita bíblica determinada, p.e., tomando el pasaje de Mateo 11, 7, “*Quid exstis in desertum videre, arundinem vento agitatam?*” asume que la primera palabra lo remite a la segunda regla de su arte, a la regla C, la regla de *Quid*, con sus cuatro especies. Después, aplica esta pregunta a la figura de Juan el Bautista, a quien se refiere este versículo de Mateo (el versículo completo de Mateo 11, 7, se refiere a las

expositio, Ramon no se aparta tanto de las técnicas en uso, las cuales se apoyaban en los célebres cuatro sentidos de la escritura: literal, alegórico, tropológico y anagógico. Lo que hace es, pues, reorganizarlos de acuerdo un doble criterio: por asociación de temas y según se les puedan aplicar los métodos del *Ars magna*.

Los procedimientos lulianos tienen importancia toda vez que recordemos que en la Edad Media los sermones podían durar entre una y seis horas. Era, pues, necesario, pertrechar a los sacerdotes con las herramientas necesarias para desarrollar la predicación sin desviarse del asunto principal de la lectura diaria ni proferir banalidades. Se comprende, pues, que Lull mande una y otra vez al *sermocinator* o *artista* a la primera parte del *Liber de praedicatione*, alegando que encontrará más material para ampliar el sermón, p.e., en la tabla de las virtudes y los vicios. Por lo demás, en muchos de los ciento ochos sermones modelo Ramon no utiliza los elementos del Arte, limitándose solo a presentar alguna asociación entre las palabras de una cita bíblica apuntando algún aspecto filosófico o teológico pertinente. Deriva sí algunas demostraciones de la Trinidad divina, de la Encarnación, etc. pero evitando especialmente el dejarse llevar por la emotividad característica de la fe popular, la cual identifica con las historias de los santos, los milagros, etc.⁷¹⁵ Lo que quiere lograr es que aquellos que eventualmente escucharan los sermones, acepten su propia fe no

palabras de Jesús acerca de Juan el Bautista). Veamos, a modo de ejemplo, lo que obtiene cuando aplica las tercera y cuarta especies de la regla C:

“Per tertiam speciem regulae de C quaeritur: Quid est beatus Johannes in alio? Et respondendum est, quod in Christo est demonstrator et etiam baptizator. Demonstrator, quia ipsum digito monstravit; baptizator, quia Christum propriis minibus baptizavit. Per quartam regulae de C quaeritur: Quid habet beatus Johannes in alio? Et respondemus, quod beatus Johannes habuit sanctitatem in utero matris suae, et poenitentiam asperam in deserto; et in morte martyrium habuit propter Deum; et habet in patria vitam delectabilissimam sempiternae.” (*Liber de praedicatione*, ROL III, II, 5)

La cita bíblica que Ramon está, por así decir, desdoblado aquí está relacionada con la capacidad de Juan de hacer frente a la tentación de los pecados. Así, en la segunda parte de este desdoblamiento, aplica el método a “*homo peccator*”, donde, p.e., utilizando la cuarta especie de C, dice lo siguiente:

“Per quartam speciem regulae de C quaeritur: Quid habet peccator in alio? Et respondendum est, quod habet injuriam in bonis mundanis, eo quia injuriose possidet, quia sunt bona Dei et ipse est contra Deum. [...] Et in inferno habet poenam et mortem, tristitiam asperrimam et dolorem inenerrabilem sine fine.” (*Liber de praedicatione*, ROL III, II, 5)

Este método que hemos reseñado a vuelo de pájaro, Lull lo aplica a cada palabra de la cita bíblica a fin de mostrar cómo con un breve pasaje se puede armar un sermón completo.

⁷¹⁵ *Et ista sunt de quibus nullam faciemus mentionem, videlicet auctoritates, historiae, miracula sanctorum, rogationes...* (*Liber de praedicatione*, ROL III, 11) Con “*auctoritates*”, Lull se refiere aquí a las citas bíblicas.

pasivamente sino de manera activa: se trata de darle, en suma, a los feligreses las herramientas para entender aquello en lo que ya creen.⁷¹⁶

Poco después de redactar el *Liber de praedicatione*, Ramon comienza a utilizar su versión del método de la *expositio* para argumentar en la predicación contra los judíos.⁷¹⁷ Lo hace primero en el *Liber de Fine* de abril de 1305, texto al que ya nos hemos referido, y repite la operación cuatro meses más tarde en el *Liber praedicationis contra iudaeos*. Así lo hace porque entiende que los judíos son un pueblo que se rige por la *auctoritas* de un libro, el Antiguo Testamento.

Aquí nos detendremos en el *Liber de Fine* I, 3, es decir, en el apartado dedicado precisamente a explicar cómo se les debe predicar a los judíos.

Los judíos, dice Ramon, sostienen que su fe es verdadera alegando como garantía de su veracidad que tanto los cristianos como los musulmanes aceptan como un hecho cierto que Dios le dio la Ley antigua a Moisés. Tal es la Ley, sigue Llull, que, según los judíos, les corresponde a ellos por derecho propio. Así pues, Ramon propone una respuesta dividida en dos partes.

1. En un primer momento de la argumentación, Ramon sostiene que hay que responderles de acuerdo con la *prima y secunda intentio*. Se trata de una argumentación según la cual el Antiguo Testamento está en función del Nuevo, al igual que una casa está en función de ser habitada, al igual que el árbol está en función de sus frutos y éstos en función de la promoción de la vida o, para tomar un ejemplo que ya hemos utilizado, un libro está en función del conocimiento que se espera obtener de él. En otras palabras, el Nuevo Testamento no sería sino la perfección del Antiguo y, en tanto tal, su *prima*

⁷¹⁶ *Per credere, sicut sermocinator qui allegat in sermone auctoritates sanctorum. Et iste modus est positivus. Per intelligere duobus modis: unus est ostensivus, alius ducens ad impossibile. [...] Si autem vult sermocinator probare hoc quod est credibile, faciat secundum modum supra dictum: sicut si sermocinator vult probare in Deo esse trinitatem dicendo istam auctoritatem (Gen. 1, 26) –“Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostrum”. Ista auctoritas vero positive est; sed potest reduce ad necessitatem. (Liber de praedicatione, ROL III, 402-3)*

⁷¹⁷ Ramon desarrolla su técnica de predicación en dos obras más: el *Llibre de virtuts et de pecats* y el *Art abreujada de preicació*. Ambas tienen versiones catalanas muy tempranas; tan tempranas que no hay consenso respecto de si sus originales fueron escritos en latín en catalán. La primera de estas obras por poco pasó desapercibida entre los lulistas. De la segunda, por su parte, junto con el *Liber de praedicatione*, se conserva un buen número de manuscritos. Se conservan 18 manuscritos del *Liber de praedicatione* y 22 del *Art abreujada de preicació*. (Cf. Bonner, A., “*Reducere auctoritates ad necessarias rationes*” en *Actes de les jornades Internacionals Lul·lianes “Ramon Llull al s. XXI”*, Palma 1, 2 y 3 d’Abril de 2004, edició a cura de Maria Isabel Ripio Perelló, Col·lecció Blaquerna 5, Illes Balears, UIB, 2005, p. 67)

intentio. El orden de las *intentiones*, remata Llull, es aquél con el que Dios ha ordenado todo lo que existe;⁷¹⁸ cosa que, por lo demás, ya hemos visto.⁷¹⁹

Siempre en referencia al Antiguo Testamento, Ramon afirma que los principios *fortiores* que poseen los judíos son los diez Mandamientos, pero éstos no les alcanzan para obtener la Salvación en tanto que tratan de cuestiones exclusivamente morales, i.e., permisos y restricciones. La Salvación, según él, no viene sino del conocer, amar y servir a Dios, en ese orden. Pero los judíos no saben nada de Dios porque exponen el texto sagrado según su sentido literal a diferencia de los cristianos que lo hacen también según los otros tres.⁷²⁰

2. En segundo lugar y en estrecha relación con lo dicho antes, Ramon recuerda la cita de Isaías, 7, “*nisi credideritis non intelligetis*”, para confirmar que los judíos ni siquiera están en condiciones de creer como deben. Ellos, en efecto, dicen —siempre según Llull— que de Dios no se puede entender nada porque está por sobre el entendimiento humano. Por contraste, los cristianos entienden muchas cosas de Dios, p.e., las Dignidades, las relaciones entre cada una de estas, sus operaciones intrínsecas,⁷²¹ etc.⁷²² Recordemos, pues, que Llull escribe en una época en la que, según él, ya no se puede inducir la fe solo por medio de milagros ni ejemplos de hombres piadosos sino que hay que recurrir a la razón, i.e., hay que dar a los fieles herramientas para entender la fe. Sea de ello lo que fuere, lo interesante de este punto de la argumentación es que Ramon ofrece un extenso “*sillogismus*”⁷²³ para probar la verdad la

⁷¹⁸ ... *et ideo sicut Deus posuit ordinem in omnibus rebus per primam intentionem, et secundam; sic posuit ordinationem in prima lege et secunda...* (*Liber de Fine*, ROL IX, I, 3)

⁷¹⁹ Ver sección III, 1 de este trabajo.

⁷²⁰ La atribución a los judíos de una lectura exclusivamente literal de las Escrituras es un lugar común. Ya hemos visto, p.e., que Abelardo también se refugia en este tópico en su *Dialogus* (*vide supra*). Se trata de una atribución errónea, fundada en un conocimiento parcial del judaísmo y sus sectas. Habrá que esperar hasta Pico para que un pensador cristiano repare en las semejanzas entre la cuádruple interpretación cristiana y judaica (*vide infra*).

⁷²¹ Ramon insiste una y otra vez en que conocer algo es conocer sus operaciones intrínsecas. Así lo hace porque está pensando como los intelectuales escolásticos quienes designaban con el término “*extrinsecum*” todo lo que no entraba en la definición del algo y lo contrario con “*intrinsecum*”.

⁷²² *Et quia saluatio requirit Deum cognoscere et amare et ei deseruire maxime propter ipsum, et ipsi de Deo nullam notitiam habent, nec appetunt, eo quia exponunt praecepta ad litteram; non sicut christiani, qui exponunt allegorice, tropologice, analogice uero modo. Sequitur ergo, quod in statu non saluationis sunt Iudaei. Isaias dixit: Nisi credideritis, non intelligetis. Et sic sequitur, quod si credimus, intelligimus. Iudaei uero dicunt, quod de Deo nihil intelligunt. Ratione cuius sequitur, quod sicut credere debent, non credunt. Sed nos christiani credimus, quia de Deo multa scimus, sicut relationem in diuinis et in actibus intrinsecis diuinarum rationum.* (*Liber de fine*, ROL IX, I, 3)

⁷²³ “*Sillogismus*” debe ser entendido aquí como *razonamiento* sin más.

Trinidad divina apoyado en un versículo de *Génesis* 18, 2, donde, en referencia a Abraham se lee “*qui uidit tres, et adorauit unum*” y en un verso del *Salmo* 109, 7 que reza “*Ante Luciferum genui te*”:

“Cuando dos Dignidades⁷²⁴ <i.e, *Voluntas et Aeternitas*> son de tal modo que una efectúa su acto propio pero la otra no, en verdad son diferentes. Ahora bien, en Dios la Voluntad divina efectúa su acto, a saber, amar [*velle*]. Y si la Eternidad divina no efectúa su acto, a saber, eternar [*eternare*] y así con las otras <Dignidades> a su modo, en verdad son diferentes. Pero esto es falso e imposible porque la Voluntad no sería por sí misma eterna, ni la eternidad sería por sí misma amante [*volens*]. Luego, la Eternidad efectúa su acto propio, a saber, eternar. Por esto se sigue que en la Eternidad divina hay un eternante, un eternado y un eternar. Y que estos son tres relativos [*relata*] existentes en la esencia de la Eternidad y en conjunto son una única Eternidad, una única esencia y una única naturaleza divina. A estos tres relativos los llamamos “personas divinas”. Y esto aparece de modo figurado en la historia de Abraham, “quien vio tres y adoró a uno” y también por David, quien dijo “te he creado antes de Lucifer”. Puesto que todo lo que es anterior a Lucifer es <figurativamente> eterno. Por esto el generante, el generado y el generar son cosas eternas y distintas en la Eternidad divina en tanto que el generante no puede generares a sí mismo.”⁷²⁵

En este pasaje Ramon no hace otra cosa que demostrar, la existencia real de los *correlativa*, a los que llama “*relata*”, a través del análisis de dos de las Dignidades divinas, *Aeternitas* y *Voluntas* para concluir que dichos *correlativa* son llamados “*personae divinae*” por los cristianos. Todo el desarrollo de la demostración hace las veces de *expositio* de los versículos citados, complementando así la teoría clásica de la *expositio* que se fundaba, lo recordamos, sobre los cuatro sentidos de la Escritura.

Si bien la argumentación termina aquí, el filósofo mallorquín no parece conforme: manda al lector a revisar algunos de sus propios textos en los que encontrará el material necesario para efectuar razonamientos semejantes al presentado unas líneas

⁷²⁴ En el texto latino se lee “*rationes*”.

⁷²⁵ ... *Et hoc per istum syllogismum apparet manifeste: Quando duae rationes [i.e, voluntas et Aeternitas] ita se habent, quod una habet actum, si reliqua non habet, se ipsis realiter differunt. Sed in Deo diuina uoluntas habet actum, scilicet uelle. Et si diuina aeternitas non habet actum, scilicet aeternare, et sic de aliis suo modo, realiter se ipsis differunt. Sed hoc est falsum et impossibile, quia uoluntas non esset per se aeterna, neque aeternitas per se uolens. Ergo aeternitas habet actum, uidelicet aeternare. Ratione cuius sequitur, quod in diuina aeternitate sit aeternans, aeternatum et aeternare. Et ista tria sunt res relatae in essentia aeternitatis, et inuicem sunt una aeternitas, una essentia et una natura diuina. Et istas tres res uocamus personas diuinas. Et hoc fuit in Abraham figuratum, qui uidit tres, et adorauit unum. Et etiam per Dauid, qui dixit: Ante luciferum genui te. Quoniam quidquid est ante luciferum, est ab aeterno. Et ideo generans et genitum et generare sunt in diuina aeternitate res aeternae et distinctae, quoniam generans se ipsum generare non potest. (Liber de fine, ROL IX, I, 3)*

antes. Estos libros son el *Liber de intellectu*, *Liber de voluntate*, *Liber de memoria*, *Liber de significatione*, *Liber de investigatione divinarum dignitatum* y el *Arbre de ciència*.⁷²⁶ Los tres primeros son los libros dedicados al análisis y funcionamiento de las tres potencias del alma racional. El *Liber de significatione* tiene por finalidad posibilitar que los hombres razonen, por decirlo rápidamente, de manera científica,⁷²⁷ i.e., utilizando el *Ars magna*. El *Liber de investigatione divinarum dignitatum* es, como su nombre lo indica, un texto donde se despliega cada una de las Dignidades divinas y se las analiza utilizando los métodos del Arte hasta dar cuenta de sus operaciones extrínsecas e intrínsecas. El opúsculo, a pesar de ser algo más específico y mucho más breve que el *Liber de significatione*, es muy similar a éste en cuanto su contenido y estructura.⁷²⁸ El *Arbre de ciència*, por último, es, como ya hemos dicho, una enciclopedia escrita en catalán. Ramon trata allí todos los temas tanto del mundo natural como espiritual siguiendo su gradación de los seres en el orden que la hemos presentado al exponer la *scala creaturarum*. Con todos estos libros, leídos, sigue Ramon, hay que enseñarle a los hebreos, ya sea en su casa, en la sinagoga o incluso hablando con ellos los sábados, buscando siempre citas (a las que llama expresamente “*auctoritates*”) del Antiguo Testamento que se refieran alegóricamente al Nuevo y luego *reducere* estas citas a *rationes necessariae*,⁷²⁹ pues éstas *auctoritates* no son contrarias a la razón.⁷³⁰

El procedimiento, en suma, es el siguiente: tomar las citas del Antiguo Testamento, ubicar *alegorice* el pasaje del Nuevo Testamento al que se refieran —Llull asume que el Antiguo Testamento siempre se refiere al Nuevo, que es su *perfectio et prima intentio*— y, luego, demostrar racionalmente el contenido del pasaje por medio

⁷²⁶ *Et sicut dedimus exemplum de praedictis, potest dari ita de aliis suo modo, ut figuratum est in pluribus libris meus, quod feci, iam superius nominatis, et in istis, qui sequuntur, scilicet Libro de intellectu, Libro de uoluntate, Libro de memoria, De significatione, Libro de inuestigatione diuinarum dignitatum; et est etiam in Libro arboris scientiae figuratum. (Liber de fine, ROL IX, I, 3)*

⁷²⁷ *...significatio est principium, cum quo, pro quo, et in quo incipit habitus scientiae, idcirco de ipsa dare notitiam proponimus, inuestigando suas condiciones, et ipsam discurrere per principia et regulas Artis generalis, ad quam omnia sunt applicabilia explicite aut implicite; quoniam per talem cognitionem faciliter habitus scientiae haberi potest artificialiter. (Liber de significatione, Prol.)*

⁷²⁸ Cf. *Liber de significatione I cum Liber de investigatione divinarum dignitatum I et passim.*

⁷²⁹ *Consideratis ergo praedictis esset bonum, quod illi, qui hebraicum addiscerent et audirent, in diebus dominicis praedicarent in synagogis, et in diebus etiam sabbatinis, et cum Iudaeis et in eorum domibus disputarent, colligendo auctoritates Veteris testamenti, in quibus Testamentum nouum est figuratum, et quod illas auctoritates reducant ad necessarias rationes. (Liber de fine, ROL IX, I, 3)*

⁷³⁰ *Quoniam auctoritates non sunt contra rationem, ut sunt uerae; sicut exemplum dedimus de aeternante, aeternabili et etiam aeternare. (Liber de fine, ROL IX, I, 3)*

de su Arte, i.e., deduciendo la Trinidad, la Encarnación, etc. utilizando las definiciones de las Dignidades y la teoría de los *correlativa*.

12. El caso del *Liber super psalmum quicumque vult*.

De los esfuerzos de Ramon por convertir a los tártaros tenemos un único testimonio aunque precioso: el *Liber super psalmum quicumque vult sive Liber de tartari et christiani*, como es su título completo.

En la sección de nuestro trabajo dedicada a la vida de Llull ya hemos expuesto las circunstancias de redacción de esta obra, así que nos consideramos libres de repetir aquí lo dicho allí. Nos interesa señalar, no obstante, que a pesar de que el “tártaro” que inspira la obra, Raban Sawma, era un cristiano nestoriano, nuestro filósofo se lo figura como un perfecto politeísta versado en filosofía natural. Así, el texto se abre, novelísticamente, con la representación de *quidam tartarus, sapiens et eruditus*, que vivía en las fronteras de los territorios musulmanes, meditando en su lecho acerca de su estado, i.e., acerca de cómo había vivido hasta el momento sin una Ley por la cual regirse y cómo —pensando en una Ley semejante a la judía, cristiana o musulmana— anhelaba poseer una para alcanzar la eterna vida bienaventurada (*sempiterna vita beatitudinis*). Así, en un gesto que recuerda al mismísimo Abraham, no sin antes titubear si era o no conveniente abandonar a su familia, sus bienes y dar la espalda a los ídolos que hasta entonces había adorado, insuflado por el espíritu divino, el tártaro se decide. Se dispuso, entonces, a acudir a un sabio judío a quien conocía desde hacía un tiempo para que le explicara la verdad de su Ley. Éste, después de enumerar y resumir *pulchro ordine*⁷³¹ todos los *Libri historiarum*, desde el *Génesis* hasta los libros de los profetas (el *Tanáj*), le entregó una copia para que los leyera y estudiara por sí mismo.⁷³² Una vez que los hubo leído, el tártaro acude otra vez al judío y lo increpa alegando que todo lo que su entendimiento había concebido de la Ley judaica lo había concebido según el modo de la suposición (*suppositio*) y, por tanto, le pide que le demuestre la verdad de su Ley por medio de *rationes necessariae*, puesto que no quería dejar de creer en una cosa para creer en otra, sino dejar de creer para entender.⁷³³ Para no extendernos demasiado en la

⁷³¹ *Quibus pulchro ordine enarratis iudaeus tradidit Libros Historiarum, qui cum legisset in ei et super eos diu studisset...* (*Liber super psalmum quicumque vult*, MOG IV, I, 2) El subrayado es nuestro.

⁷³² Cf. *Liber super psalmum quicumque vult*, I, 1-2.

⁷³³ *...quaecunque meus intellectus in historiis de tua Lege potest concipere, sunt per modum suppositionis, rogo te ut me ostentas per necessarias rationes, quod tua Lex et Fides sit vera; nam est inconueniens dimittere unam credulitatem per alteram; sed dimittere credere per scire valde conueniens,*

respuesta del judío, basta decir que se niega al pedido del visitante porque asume que de acuerdo con la Ley judaica solo hay mérito en el creer, no en el entender,⁷³⁴ y la única *ratio necessaria* por la cual la fe judía es verdadera consiste en saber que les fue dada por Dios a los hijos de Israel.⁷³⁵ Insatisfecho, el tártaro filósofo decide acudir a un *saracenus*.

El tártaro encuentra al musulmán en una mezquita leyendo el Corán a sus discípulos y al intentar dar cuenta del motivo de su llegada, éste lo llama a guardar silencio hasta el término de la lección. Sin otra opción, escuchó con asombro todo lo que contaba el maestro acerca de los dichos (*hadiths*) de Mahoma y de las narraciones del Corán sobre la gloria futura, i.e., de cómo los seguidores del Profeta gozarían, en el Paraíso, de abundantes manjares, innumerables y bellas mujeres, ampulosos palacios adornados con multitud de piedras preciosas, etc.⁷³⁶ Terminada la lección, el tártaro, que no salía de su admiración, increpó al maestro preguntándole si además de la gloria sensual que describía en el Corán, el Profeta había dicho algo acerca de la gloria espiritual y de cómo el alma beata ve por sí misma la esencia de Dios y la gloriosísima⁷³⁷ obra que Dios tiene en su propia esencia cuando se conoce, ama y se

cum scire sit intelligere... (*Liber super psalmum quicumque vult*, MOG IV, I, 2)

⁷³⁴ Ramon aborda el tema de la conjunción entre mérito y entendimiento en varias de sus obras. Un caso paradigmático lo constituye el *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto* de 1304, cuya traducción presentamos en el anexo. En cuanto a los motivos que mueven a Llull a demostrar la fe, nos remitimos, pues, a la primera parte de este opúsculo.

⁷³⁵ *Ait illi Iudaeus: non est decens nec iustum, quod aliquis existat contra fidem, ne amittatur meritum; quia si aliquis cognosceret per necessarias rationes, quod sua fides esset vera, iam non haberet meritum; ergo utilius est tibi credere, et non intelligere nostrum fidem, ut in Lege iudaica habeas meritum in credendum. [...] Iudaeus ergo multum consideravit in his verbis [tartari], et dixit tartaro hanc rationem: certum est, quod Deus dederit Legem Moysi, prout christiani quam iudai et saraceni attestantur, ratio autem necessaria, quod nostra fides sit vera, consistit in hoc, quia a Deo data es; et nisi esset vera, non darent ei testimonium homines, qui credunt in Deum. (Liber super psalmum quicumque vult, MOG IV, I, 3 y 5)*

⁷³⁶ *Cum ille legebat, tartarus audiebat, quomodo exponebat dicta Macometi in Alcorano, narrans de futura gloria ea, quae Mahometus promisit eis, qui amplectuntur summa sectam; scilicet quomodo abundanter fruuntur fertilibus epulis in Paradiso, et quomodo habebunt iucundos applausus et ascensos ad mulieres, et quomodo habitabunt in speciosissimis palatiis constructis ex varietate diversorum pretiosorum lapidum, et quomodo per Paradisum affluent eis rivi vini meri optimi, et candidissimi dulcissimi lactis, et suavissimi olei ad bibendum et butyri et mellis ad vescendum; et quomodo sentient umbras et lascivas amoenitates arborum, et manducabunt dulces fructus earum speciosos et odoriferous, et quomodo ventulus tenue per Paradisum concutiens propinabit suavissimum odorem naribus, et sentient multos dulces odors, et induent multa pretiosissima vestimenta. (Liber super psalmum quicumque vult, MOG IV, II, 2)*

⁷³⁷ Ramon pone en boca del tártaro el adjetivo superlativo *gloriosissima*, pero lo que mienta es la Dignidad *Gloria*. Así procede, en nuestra opinión, para hacerse entender por el musulmán, que no sabe nada acerca de las Dignidades.

glorifica en sí mismo,⁷³⁸ es decir, si Mahoma decía algo acerca de las operaciones intrínsecas de Dios. Como si esto fuera poco, le pide, como al judío, *rationes necessariae* para probar los dichos de Mahoma, pues estos tan solo le generan duda (*dubitatio*).⁷³⁹ El sarraceno, que asume que su Ley se basa en el *pulcherrimum dictamen*,⁷⁴⁰ le responde que esa gloria que Dios tiene en su esencia no se puede conocer en este mundo y que por eso Mahoma no dijo nada acerca de la esencia divina ni de las operaciones intrínsecas de Dios, sino que para llevar al hombre hacia la beatitud habló solo de la gloria corporal, es decir, de las operaciones extrínsecas de Dios; el vulgo musulmán, según se sugiere aquí, no necesitaría más. Por lo demás, en cuanto a las *rationes necessariae*, el *saracenus* se limita a decir que sobrada prueba de la verdad del Islam se encuentra en el hecho de que los hijos de Ismael tienen el control de Jerusalén, lugar donde, según él, Dios le habría dado la Ley tanto a los profetas del Antiguo Testamento como a Mahoma.⁷⁴¹ Lo que está diciendo el sarraceno como entrelíneas es que la posesión de Jerusalén por parte de los musulmanes es prueba suficiente de que Mahoma es el sello de los profetas; la posesión, pues, lo confirma. Nuevamente, como en el caso del judío, hay una serie de preguntas y respuestas, pero el tártaro queda insatisfecho y decide ir al encuentro de un cristiano.⁷⁴²

Después de recorrer montes y llanuras, metáforas del arduo camino de la Salvación, de mucho pensar y trabajar en busca de un cristiano lo suficientemente instruido en su propia Ley, el tártaro llegó a una iglesia solitaria en la que se hallaba un eremita. Sin dilación alguna el tártaro le revela la causa de su aflicción: “...voy buscando el camino de la verdad, te ruego que si lo conoces, me dirijas a él para que

⁷³⁸ ...in Alcorano, qui est vuestra Lex vel Credentia, enarrentur haec preadicta de sensuali gloria, igitur quaero, quae ibi dicitur de spirituali gloria, et quomodo beata anima videt essentia Dei et illud gloriosissimum intrinsecum opus, quod Deus habet in sua essentia, sciendo et diligendo se, et glorificando in se? (Liber super psalmum quicumque vult, MOG IV, II, 4.)

⁷³⁹ ... quia propter dicta Mahometi dubito, quod vos sitis in ea; igitur si per necessarias rationes secundum dicta Mahometi poteritis eam probare, sum paratus ad credendum omnia, quaecumque dixit. (Liber super psalmum quicumque vult, MOG IV, II, 7.)

⁷⁴⁰ ... nostra Lex est versa in **pulcherrimum dictamen**, non est enim in universo mundo tanta **pulchritudo dictaminis**... (Liber super psalmum quicumque vult, MOG IV, II, 11.) El subrayado es nuestro.

⁷⁴¹ ... audi et intellige: certum est quod saraceni possideant illum locum, quam Prophetæ antiquitus possederunt, scilicet Regnum Ierusalem, unde videtur, quod nostra Lex sit data a Deo per Mahometum suum Prophetam, alias non permetteret, quod nos dominaremur in illo loco, quem plus diligit in terris. (Liber super psalmum quicumque vult, MOG IV, II, 8)

⁷⁴² Cf. Liber super psalmum quicumque vult, MOG IV, II, 12.

alcance la gloria eterna.”⁷⁴³ El eremita le presenta, también *pulchro ordine*,⁷⁴⁴ los artículos básicos de la fe católica, entre otros, los que rezan que Jesucristo fue al mismo tiempo Dios y hombre, que murió por todos los pecadores para su redención y salvación y que Dios es uno y trino. El tártaro no puede sino asombrarse y, como en los casos del judío y el musulmán, pide *rationes necessariae*. Empero, a diferencia de los interlocutores anteriores, el cristiano da una muestra de humildad: “...*ignoro reddere rationem*”⁷⁴⁵ confiesa como resignado. Pero ahí no termina la curiosidad del tártaro: algo más tarde presencia una misa celebrada por el eremita y su estupor se acrecienta cuando escucha la fórmula de la Transubstanciación. El eremita, temiendo que el extranjero creyera que la fe cristiana era falsa y reconociendo sus propios límites, le recomienda visitar al célebre Blanquerna, personaje que traspasó las fronteras de varias obras lulianas, quien, según él, daría respuesta a todos sus interrogantes.

El tártaro encuentra a Blanquerna, que vivía en el desierto, el día domingo celebrando misa. Ese día se leía el salmo que en su versión latina comienza con la expresión *quicumque vult salvus esse*. Terminada la misa el tártaro habla con Blanquerna y le confiesa su situación alegando que no pertenecía a la religión judía, ni a la sarracena ni a la cristiana y que, en su parecer, de estas tres, la más errada es la cristiana, más incluso que la de los propios tártaros: los cristianos creen, pues, que Jesucristo es al mismo tiempo hombre y Dios, etc. Ante esto, y viendo que lo que el tártaro quería no era creer sino entender, Blanquerna le dice: “...nuestra fe es muy difícil de entender y de explicar, no puede entenderla sino aquél a quien ilumina la nobleza de su entendimiento y la filosofía le abrió los secretos de la naturaleza hasta volverlo absolutamente docto en todas las ciencias...”⁷⁴⁶ El tártaro revela entonces su formación filosófica y Blanquerna le indica la lectura del salmo, señalándole que en éste se encuentra resumida toda la fe cristiana. Después de leerlo, el tártaro se presenta otra vez ante Blanquerna y le dice que todo lo que encontró podría ser verdadero según el

⁷⁴³ ...*vado investigans viam veritatis, oro te, si scis eam, ut me dirigas ad eam, ut veniam ad sempiternam gloriam. (Liber super psalmum quicumque vult, MOG IV, III, 1)*

⁷⁴⁴ *Deinde eremie pulchro ordine recitavit illi, quomodo christiani credant in divinam trinitatem et Incarnationem, manifestans ei omnes Articulos christianae fidei. (Liber super psalmum quicumque vult, III, 4.)* El subrayado es nuestro.

⁷⁴⁵ *Liber super psalmum quicumque vult, MOG IV, III, 6.*

⁷⁴⁶ ... *nostra fides est valde difficilis ad intelligendum et declarandum, no enim potest quispiam eam intelligere, nisi quem illustrar nobilitas intellectus, et cui etiam philosophia aperuit secreta naturae, et quem fecit valde doctum in scientiis...* (*Liber super psalmum quicumque vult, MOG IV, III, 13*)

modo de la suposición (*suppositio*) y que necesitaba una prueba racional de la verdad de lo allí contenido. Blanquerna saca a la luz los conceptos del *Ars demonstrativa* y explícitamente se propone utilizar las Dignidades divinas, la figura S y la figura elemental para efectuar la demostración requerida. Al amparo de estos principios de estas figuras, Blanquerna retoma lo dicho por el tártaro y resignifica la *suppositio* como algo positivo, necesario para la investigación y, por consiguiente, como una actitud proposicional exigible en el investigador.

Antes de analizar paso por paso las demostraciones de Blanquerna, nos interesa reparar en algunos detalles.

Primero, Llull se encarga de dejar en claro que las tres religiones del libro entrañan en su estructura formal un *pulcher ordo* y que sus representantes parecen poner cierto énfasis en dicho *ordo*, aunque no exactamente de la misma manera. En efecto, quien más importancia daría, de acuerdo con la retórica luliana a la cuestión de la *pulchritudo* sería el musulmán, luego el judío y, por último el cristiano. Hay, además, que hacer una salvedad: el *pulcher ordo* con el que se presenta tanto la Ley del judío como la del cristiano, es enunciado por el narrador, mientras que el *pulcherrimum dictamen* de la Ley de Mahoma es proclamado por el personaje del sarraceno; se trata, siempre en nuestra opinión, de una sutileza que destaca, de manera peyorativa, la creencia de los musulmanes, a quienes nuestro filósofo tiene por principales enemigos.

Segundo, el tártaro pide siempre lo mismo: *rationes necessariae*. Lo que quiere saber es cuál es la religión verdadera, no cuál es más *pulchra*. Este tema, que nos lleva a la relación entre retórica y/o poesía y filosofía, Ramon lo pone explícitamente en boca del tártaro cuando éste le contesta, curiosamente, al sarraceno en el momento preciso en que hace gala de la *pulchritudo* de su Ley: “...en la belleza del discurso [*pulchritudine dictaminis*] reside tan solo una fuerza menor, en la verdad se esconde toda la potencia de las palabras...”⁷⁴⁷

Tercero, en cuanto a los artículos de cada una de las religiones, Llull nos presenta al tártaro con diferentes actitudes proposicionales: las Leyes judaica y cristiana se le presentan bajo el modo de la *suppositio*, mientras que la Ley islámica bajo el modo de la *dubitatio*. Conviene recordar que en la figura S del *Ars demonstrativa*, por una parte, la *suppositio* está designada por la “N”, y Llull la presenta como un estado del alma anterior a la afirmación racional de la verdad o al rechazo racional de la falsedad o

⁷⁴⁷ ... in *pulchritudine dictaminis* est modica vis facienda, in veritate latet ovis virtus verborum... (*Liber super psalmum quicumque vult*, MOG IV, II, 11) El subrayado es nuestro.

el error, i.e., como una *conditio sine qua non* para investigar por medio de *rationes necessariae*. Por otra, la *dubitatio*, está designada por la “R” y señala no una duda sin más, sino una indecisión total y absoluta. Todo esto que depende del lenguaje del *Ars demonstrativa*, Llull lo desliza en el *Liber super psalmum quicumque vult*, tal como hemos apuntado.

Volvamos ahora al texto. Una vez que Blanquerna se dispone a demostrar la verdad del Cristianismo, el texto se divide en treinta capítulos al igual que el salmo en cuestión. En cada capítulo se demuestran diversos artículos de la fe cristiana, p.e., la Trinidad divina, la Encarnación, etc. Asimismo, también en cada capítulo, Llull parte de los conceptos de la figura elemental para pasar a los de la figura S y finalmente a la figura A utilizando las relaciones de semejanza o *similitudo* que se establecen entre el mundo material y el espiritual, entremedio de los cuales está el hombre. Aquí daremos un ejemplo de su proceder con el primer capítulo, titulado “Quienquiera que desee ser salvo, es necesario que ante todo adopte la fe católica, si no la observare completa y sin modificación alguna, sin duda perecerá eternamente.”⁷⁴⁸

Después de hacer el signo de la cruz y otras señales rituales, Blanquerna se dirige al tártaro y le dice:

“...en la esencia del fuego [*ignis*] hay un fueguitivo [*ignificativus*]⁷⁴⁹ y un fueguificable [*ignificabile*], y un iluminativo [*lucificativus*] y un iluminable [*lucificabile*], y un calentivo [*calefactivus*] y un calentable [*calefactibile*] [...] y lo mismo se puede decir de la esencia de los demás elementos [...] de donde se sigue que, como cada uno de ellos <i.e., de los elementos> puede actuar y padecer absolutamente en sí mismo <gracias a los –ivos y los –ibles, y estos> producen conjuntamente una única sustancia en la que cualquiera de ellos <, i.e., de los elementos> produce su semejante [*simile*], p.e., el fuego en un compuesto produce un fueguizado [*ignificatum*], un iluminado [*lucificatum*], etc.”⁷⁵⁰

⁷⁴⁸ *Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat Catholicam fidem; quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio aeternum peribit. (Liber super psalmum quicumque vult, MOG IV, III, I, 1)*

⁷⁴⁹ En el texto que estamos analizando Llull no utiliza el sufijo –*ivus*, en masculino, sino el neutro –*ivum*, con todo, nos hemos tomado la licencia de utilizar –*ivus* para no introducir otros términos que los que ya hemos empleado al explicar la teoría de los correlativa en el apartado II.6 de este trabajo.

⁷⁵⁰ *...in essentia ignis est ignificativum et ignificabile, lucificativum et lucificabile, calefactivum et calefactibile, lucificativum et lucificabile [...] haec etiam sequuntur in essentia aliorum trium elementorum [...] unde sequitur, quia neutrum forum quattuor potest in se simpliciter agere et pati, quod insimul producant substantiam, in qua quodlibet eorum producit suum simile; sicut ignis, qui in composito producit ignificatum, lucificatum, etc. (Liber super psalmum quicumque vult, MOG IV, III, I, 1)*

Lo que hace Blanquerna con este primer paso es revelar la teoría de los *correlativa* partiendo del último escalón de la *scala creaturarum*, la *elementativa*, de ahí que anunciara que iba a utilizar la figura elemental. Así procede porque, como hemos visto, el tártaro era, por una parte, versado en filosofía natural y, por otra, politeísta. No puede, pues, haber algún acuerdo previo en materia religiosa como si puede haberlo con los musulmanes o los judíos en cuanto al *status* de las Dignidades divinas. En otras palabras, aquí Blanquerna procede como un filósofo antes que como un teólogo, pero si así lo hace, lo hace siguiendo el lenguaje del *Ars magna* en su versión del *Ars demonstrativa*; procede, en suma, como un *artista* utilizando las herramientas que el Arte dispone para casos como este, i.e., aquellas en las que no hay, lo repetimos, puntos en común desde una perspectiva religiosa.

Una vez que se ha puesto en evidencia la teoría de los *correlativa* bajo la égida de la filosofía natural, Blanquerna presenta dicha teoría desde otro punto de vista:

“... en la esencia del alma racional hay una recordancia [*recolentia*] en la cual hay un recordativo [*recolitivum*] y un recordable [*recordabile*], una inteligencia [*intelligentia*] en la cual hay un entenditivo [*intellectivum*] y un entendible [*intelligibile*], y una querencia [*volentia*] en la cual hay un queritivo [*volitivum*] y un querible [*volibile*] [...] y cada una de estas propiedades produce su semejante, como la recordancia el recordado [*recolitum*], la inteligencia el entendido [*intellectum*] y la querencia el querido [*volitum*] [...] y así, estas potencias <i.e., memoria, entendimiento y voluntad> producen sus semejanzas [...] como la memoria, que produce en sí misma el recordar [*memorari*] cuando recuerda [*recolendo*]...”

Sin explicación ulterior alguna, Llull pone en boca de Blanquerna otra vez la teoría de los *correlativa*, pero esta vez lo hace partiendo del análisis de la potencias del alma racional, es decir, utilizando la figura S y, por tanto, desde el punto de vista del ser humano. Una vez que esta exposición ha terminado, presenta finalmente la teoría de los *correlativa* desde el punto de vista de la esencia divina, es decir, utilizando la figura A:

“...en la esencia divina hay Bondad, Grandeza, etc. y en la Bondad hay un bonificativo y un bonificable, y en la Grandeza, un grandificativo y un grandificable [...] y así se producen en la esencia divina propiedades personales especiales, que son el bonificado, grandificado [...]”⁷⁵¹

⁷⁵¹ ...in divina essentia est Bonitas, Magnitudo, etc, et in Bonitate est bonificativum, bonificabile, et in Magnitudine magnificativum et magnificabile [...] et sic producuntur in divina essentiali speciales proprietates personales quae sunt bonificatus, magnificatus... (Liber super psalmum quicumque vult, MOG IV, III, I, 4)

El procedimiento que ha seguido Blanquerna por el cual pretende haber demostrado racionalmente la actividad de todos los entes y aun la actividad intrínseca de la esencia divina, no entraña mayores secretos si nos atenemos a la lógica de su sistema. Con todo, debemos preguntarnos si es efectivo y si realmente sirve para motivar la fe en el Dios cristiano. Ramon nos da una pista: quienquiera ser salvo, dice, lo primero que debe hacer, necesariamente, es adoptar aquella fe en la que se encuentren las *similitudines Dei*, es decir, que se pueda decir de ésta que contiene todos los atributos divinos a su medida, es decir, que sea buena, grande, durable, poderosa, iluminada, caritativa, virtuosa y verificada, de modo tal que quien la transgrediere en algo sea contrario a estas *similitudines Dei*, es decir, que se vuelva *esencialmente* contrario a estas *similitudines*. Decimos *esencialmente* porque, recordemos, la Dignidades divinas en la Creación ofician como una suerte de trascendentales, i.e., se transforman en las cualidades que poseen todos los entes en tanto que entes, incluido el hombre. La única fe que cumple con la condición requerida, remata Blanquerna, es la católica en tanto que abarca no solo las operaciones divinas extrínsecas sino también las intrínsecas y comprende, además, los Sacramentos, en los que también residen estas *similitudines Dei*. Atendiendo a lo dicho, Llull escribe finalmente “*videtur per necessariam rationem quod fides christianorum sit vera*”.⁷⁵²

Por lo demás, Llull se encarga de dejar bien en claro que la ventaja del Cristianismo reside precisamente en el conocimiento de las operaciones intrínsecas, las cuales en el lenguaje del Arte, insistimos, son los *correlativa*. Tal es su convencimiento que unas líneas más adelante repite lo dicho acerca del tema casi textualmente sin agregar nada nuevo.⁷⁵³ Y más allá de que el argumento sea o no convincente, a modo de refuerzo retórico, hacia el final del capítulo presenta al personaje del tártaro, que en otras ocasiones se mostraba quisquilloso, como *sufficienter contentus*.⁷⁵⁴

En suma, adoptar la fe católica “completa y sin modificación alguna” es un proceso que comienza por la afirmación racional de las Dignidades y de las operaciones intrínsecas de éstas, es decir, de sus *correlativa*; esto es lo que el tártaro ha aceptado en el capítulo que hemos analizado. Partiendo de aquí, los dogmas del Cristianismo, i.e., la

⁷⁵² *Liber super psalmum quicumque vult*, MOG IV, III, I, 4.

⁷⁵³ Cf. *Liber super psalmum quicumque vult*, III, I, 5.

⁷⁵⁴ Cf. *Liber super psalmum quicumque vult*, III, I, 6.

Trinidad, la Encarnación, etc., son, en opinión de Llull, fácil y hasta automáticamente demostrables, pero eso es parte de otra historia.

Ahora bien, antes de dejar este texto, debemos explicar por qué Ramon no utiliza su vocabulario técnico y la figura T, sin la cual, hemos dicho, que nada se puede hacer con el Arte. En cuanto al primer punto, asumimos que Llull no utiliza el vocabulario técnico porque el tártaro no lo conoce. Usa en cambio términos que, en su opinión, podrían ser más transparentes. Así, como ya hemos apuntado, utiliza el superlativo “*gloriosissima*” para referirse a la Dignidad Gloria, utiliza “*Proprietates*” para referirse a las *Dignitates* y “*opera intrinseca*” para referirse a los *correlativa*. Ahora bien, si estos términos o expresiones son efectivamente más transparentes que aquellas que reemplazan es algo que podemos poner en duda. Por lo demás, si bien no parece utilizar los principios de la figura T, debemos reparar en que sí lo hace, pero, como antes, utilizando otras opciones, en su opinión, podrían ser más transparentes. Puntualmente, Ramon utiliza “*similitudo*” como sinónimo de “*concordantia*”.

V

HACIA UNA VIDA DE GIOVANNI PICO.

Con su *Ioannis Pici Mirandulae Vita* de 1496 y en un estilo que imita pero se muestra insuficiente para emular al de su tío,⁷⁵⁵ Gianfrancesco, sobrino de Giovanni Pico, inaugura la tradición de biografías del filósofo Mirandolano. Y así lo anuncia: “Me propongo escribir la vida de Giovanni Pico, mi tío. Y para no ser considerado meramente como el hijo de su hermano o uno cualquiera de sus discípulos, me veo obligado a decir algo en favor de los aduladores, pues, seguramente pensarán los lectores que tales hombres son dignos de toda sospecha. Con todo, han de saber que aquí nada se ha concedido por amistad, nada por ser parte de la familia, ni por los favores que se me hayan prodigado aunque, por cierto, son muchos: nada de esto será pagado aquí con falsas alabanzas. Lo cierto es que mi relato está tan alejado de toda

⁷⁵⁵ Una imitación flagrante del estilo de su tío es evidente en la epístola proemial a la *Vita*. Escribe allí refiriéndose a Pico, que “...*invidere ei tam multi possunt, quam vel omnes admirari, vel paucissimi imitari, vel nemo reprehendere.*” (*Vita*, 2.[1]), mientras que hacia 1485, Pico le había escrito a Hermolao Barbaro diciéndole “*Admirari te possunt omnes, imitari tam pauci possunt, quam nemo reprehendere.*” (IV Hermolao Barbaro 1485, 1.[6])

adulación como de la necesidad de adular. Que juzguen los lectores cuanto me he esforzado por no ser banal ni vehemente en mis alabanzas...”⁷⁵⁶

Ni por tener una fecha de redacción cercana a la muerte de Pico ni por ser la primera, hemos de juzgar que la *Vita* de Gianfrancesco refleja al pie de la letra la vida de su tío. Aun así, el texto no solo tiene el mérito que depara todo género pulido por una continua tradición, sino también el de ser la obra fontanal de la que parten todas las biografías modernas. Debemos, por tanto, aceptar lo que allí se nos revela y matizarlo, cuando no rectificarlo, con la información que podamos obtener de otros trabajos. Por lo demás, la prudencia nos indica que es lícito desconfiar de un relato adulatorio que distingue, aunque tácitamente y desde el vamos, entre un uso correcto y otro incorrecto de la adulación. Y si bien es cierto que nuestro Pico es un ejemplar humano fuera de serie, también lo es que, siguiendo el megalómano pulso del Renacimiento, sus primeros biógrafos se ocuparon de poner en un lugar relevante precisamente algunos detalles de su vida que por su propia extravagancia la barnizaron con el brillo de una leyenda.⁷⁵⁷ Ahora, si esta consideración es aplicable no solo a Gianfrancesco, sino a toda una generación de autores, en el caso puntual de la primera biografía, al aroma legendario que recorre todo el texto⁷⁵⁸ se le suman tres notas que deben ser puestas en evidencia.

Primero, en la epístola que antecede a la *Vita*, dedicada a Ludovico Maria Sforza, vizconde y duque de Milán, el autor se refiere a Pico no sólo como su tío (*patruus*) sino también como su maestro (*praeceptor*). Así lo hace con el fin de señalar los motivos que lo mueven a escribirla: la obligación propia del vínculo de sangre y la reverencia que corresponde al discípulo.

⁷⁵⁶ *Ioannis Pici patru mei vitam scribere orsus, praefandum lectoribus in primis duco (ne aut quod fratris filius aut quod discipulus fuerim) me aliquid in gratiam blandientium more dicturum suspicentur. Nihil hic amicitiae datum, nihil familiae, nihilque beneficiis, quae maxima profecto in me extiterunt, ficticia laude repensum. Tantum quippe ab adulatione seiuncta est narratio mea, quantum abfuit adulandi necessitas, tantumque cavi ne me vel mentitum, vel vehementem in laudibus legentes arbitrarentur...* (*Vita*, 1.[1]-[3]) Salvo indicación contraria, todas las traducciones son mías.

⁷⁵⁷ No nos referimos a aquellos autores que escribieron una vida completa de Pico, sino a aquellos que contemporáneos suyos que reseñaron algún aspecto de su vida identificando el proceder de Pico con el de un personaje histórico de gran relevancia en el *quattrocento*, un héroe, un semidiós, etc.

⁷⁵⁸ Dentro de los diversos puntos de contacto entre esta biografía y los relatos épicos, cabe mencionar el pasaje donde se hace alusión a que Pico murió sin haber alcanzado la edad de treinta y tres años. La primera impresión del lector atento es preguntarse por qué Gianfrancesco no escribe treinta y dos en lugar de treinta y tres, pues su tío murió a los 31 años. Y la respuesta es que de este modo las palabras de la biografía recuerdan las de aquellos autores que escribieron sobre Alejandro Magno, que sí murió a los 32 años. Nuestro Pico, en suma, es presentado así como un nuevo Alejandro, tan digno de gloria como aquél, no ya en los terrenos militar y político, sino en el más sublime reino intelectual.

Es de notar que, aunque Pico en muchas de sus cartas se dirige a Gianfrancesco con un tono que recuerda al de un padre amoroso aconsejando a su hijo,⁷⁵⁹ difícilmente el joven conde habría considerado a su sobrino como un discípulo; más aun, es improbable que se considerara a sí mismo un maestro.⁷⁶⁰ Antes bien, lo más seguro es que se figurara como un eterno aprendiz, émulo de su amado Aristóteles, quien según su propio testimonio habría recibido de Platón un título al que él también podía aspirar: “ἀναγνώστης *idest lector*”.⁷⁶¹ Para el Mirandolano reclamar el título de sabio equivalía a no merecerlo.⁷⁶² Así, por una parte, la relación discipular a la que alude Gianfrancesco es, a todas luces, unilateral.⁷⁶³ Por otra, no se nos escapa que por medio de estas referencias, el sobrino podría estar buscando el reconocimiento de un prestigio, precisamente el de su tío, como si le correspondiera por derecho propio, como una suerte de propiedad transitiva supeditada, en última instancia, a su linaje, aunque no solo a éste.

Segundo, como hemos adelantado, en la *Vita* se entremezclan elementos ficcionales, propios de la literatura renacentista, i.e., prodigios, remisiones a la Antigüedad clásica, etc., con datos verificados, para dar lugar a una sólida *fabula* que divide, al mejor estilo de las hagiografías medievales, la vida y la orientación de los escritos de Pico en dos períodos netamente diferenciados. El primero de ellos, caracterizado por la arrogancia juvenil, las aventuras amorosas, la ambición de gloria mundana, la vanidad cortesana y la jactancia de erudito, llegaría hasta 1487, año en el

⁷⁵⁹ Un caso paradigmático de la cordialidad con que Pico trata a su sobrino lo constituye la carta que le dirigiera el 15 de mayo de 1492 desde Ferrara. La misiva apunta a desvanecer las preocupaciones de Gianfrancesco respecto de los peligros del mundo, i.e., la incitación constante al pecado que encuentra en la sociedad que contemporánea y el contraste entre el modo de vida común y el suyo. La epístola comienza así: “*Discedenti tibi a me plurimas statim ad malum oblatas occasiones quae te perturbent et arrepto bene vivendi proposito adversentur, non est, fili, quod admireris, sed neque quod doleas aut expavescas...*” (I Ioanni Francesco 1492, 1.[1]) El resaltado es nuestro.

⁷⁶⁰ En este sentido es notable y hasta paradójico a partir de las afirmaciones de Gianfrancesco, que la selección de cartas publicada precisamente por él en 1496, se inicie con una epístola dirigida a él mismo en la que su tío, después de aconsejarlo acerca de algunos asuntos espirituales, remate con esta sentencia: “*ex te ego discere potius possum quam te docere...*” (I Ioanni Francesco 1492, 2.[8]).

⁷⁶¹ *Oratio*, § 30, 195.

⁷⁶² “*...docti tamen nomen mihi nec vendico nec arrogo [...] non potest non indoctus esse qui se doctum credit...*” (*Oratio*, § 1, 45)

⁷⁶³ No se nos escapa que el sustantivo “*discipulus*” que aparece en el texto de Gianfrancesco, puede referirse no a un discípulo de Pico sino a un seguidor, de los cuales, por cierto, tuvo muchos. Pero, fieles a nuestra interpretación, creemos que si este fuera el caso, convendría esperar “*sequax*” en vez de “*discipulus*”. Ver nota n° 757.

que es impugnado su proyecto de concordia universal, recibe la condena definitiva de la corte papal y afianza su amistad con el dominico ferrarés Girolamo Savonarola, a quien, por lo demás, habría conocido mucho antes, tal vez en 1482. El otro período, marcado a fuego por el acercamiento a este monje, que a la cabeza de los *piagnoni* ya se consolidaba como profeta y reformador político, y por el paulatino alejamiento de la escuela neoplatónica de Florencia, a cuyos lineamientos, por otra parte, nunca había adherido completamente, llega hasta su muerte y viene signado por la búsqueda de santidad y la profundización de los estudios teológicos. En esta etapa, siempre según Gianfrancesco, el aun joven Pico se entregaba de lleno a un Cristianismo de insólita pureza; lo hacía de la mano del terrible dominico: su único anhelo en esta etapa habría sido vivir en la simplicidad de la vida cristiana de los primeros tiempos.⁷⁶⁴ Así, ante los ojos de su sobrino, de ciudadano terrestre, Pico se habría convertido en ciudadano celeste, de esa ciudad de Dios que, en palabras de Agustín, peregrina junto con la terrena. Este itinerario, conviene tenerlo en cuenta, no solo viene reflejado en la *Vita*, sino también en el orden que Gianfrancesco dio a las cartas de su tío que publicó en la edición príncipe.⁷⁶⁵

De este modo, Gianfrancesco pone en primer plano el fracaso de la disputa romana como punto de inflexión en la vida de su tío en tanto que éste habría provocado en él una profunda reforma espiritual. Se trata en el fondo de una biografía que difícilmente pueda ajustarse al pie de la letra a la vida de Pico. Entre otras cosas, porque si bien es incuestionable que la mala recepción del proyecto de discusión de las *Conclusiones* dejó un profundo vacío en el ánimo de nuestro filósofo, no podemos afirmar que esto implicara un cambio doctrinal de raíz, sino más bien una revisión de sus estrategias argumentativas.⁷⁶⁶ Sobrada prueba de ello es que sus obras más

⁷⁶⁴ Como es sabido, Savonarola publicó un trabajo sobre este tema, el *De simplicitate christianae vitae*. El texto forma parte de una tetralogía; los otros tres textos son *Triumphus crucis*, *De veritate prophetica* y el *Trattado circa el reggimento e governo della città di Firenze*, escrito originalmente e toscano.

⁷⁶⁵ Si bien en el anexo presentamos una edición de las cartas en cuestión que por sí sola justifica lo dicho aquí, conviene tener en cuenta algunos detalles de la ordenación. Primero, la serie de cartas se inicia y finaliza con una carta de Pico a Gianfrancesco, una y otra de carácter eminentemente cristiano y penitencial, escritas el mismo año: 1492. Segundo, no son pocas las cartas a las que les falta la fecha y el lugar de redacción. Tercero, en la compilación del sobrino se omiten las cartas que el Mirandolano dirigió a los pontífices de turno, Inocencio VIII y Alejandro VI, así como a personajes de dudosa ortodoxia y enigmática orientación sexual, como Elia del Médigo y Flavio Mithridates. La elección de las cartas y su orden no tiene nada de ingenuo y son, lo afirmamos categóricamente, el material de base sobre el que Gianfrancesco labró la *Vita*.

⁷⁶⁶ En este sentido, y en nuestra opinión, el desarrollo del pensamiento piquiano puede ser dividido en dos grandes etapas, antes y después de 1489, año en el que escribe el *Heptaplus*, una de sus obras más importantes desde el punto de vista doctrinal.

complejas desde el punto de vista filosófico hayan sido escritas después de 1487, es decir, con posterioridad a la condena papal. Nos referimos al lujoso *Heptaplus* (1489), que renueva y acentúa diversos aspectos de la *Oratio*, de las *Conclusiones* y del *Commento* (1486), al densísimo *De ente et uno* (1491) y, desde ya, a la última obra de largo aliento y la más extensa que compuso, las *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (1493). El *De ente et uno*, que es, quizás, el más filosófico de sus escritos, trata acerca de la concordancia de las doctrinas de Platón y Aristóteles, una cuestión que ya había sido presentada en la *Oratio*, postulada en las *Conclusiones* y en algunos opúsculos y cartas de temprana composición.⁷⁶⁷

Tercero, a pesar de que el fracaso de la disputa afectó, y no poco, a Pico, se ha de advertir que al momento de la redacción de la *Vita*, Gianfrancesco ya era un ferviente savonaroliano, y esto lo lleva precisamente a enfatizar los aspectos éticos de la vida de su tío y sus variaciones. Ahora, si ésta es otra razón por la que no podemos dar completo crédito a la periodización señalada, se ha de advertir que por eso mismo tampoco podemos rechazarla de plano, pues nos resulta útil para vislumbrar el temple del último Pico. Aunque joven aun (no ha cumplido los 32 años), en los planos más íntimos ya no parece el ardiente entusiasta que ocho años antes escribía la *elegantissima Oratio*.⁷⁶⁸ Nos sale al encuentro con un espíritu joven y antiguo a la vez, uno tal que lo acerca más a la figura del sabio cristiano de los tiempos patrísticos que a la del filósofo combativo que supo ser. Así pues, a la par de algunos textos tardíos que reseñan como de a chispazos aquél ímpetu juvenil, encontramos una serie de epístolas personalísimas que son el testimonio más fiable de su estado espiritual. En estos textos más privados, Pico parece escribir no levantando la arena de su ya gastada, aunque no agotada, “*philosophica palestra*” sino desde esa “*solitaria Patris caligo*” que tan bien cantó en la *Oratio*. Con todo, ni siquiera en estos textos hemos de extrañar al filósofo en la letra. Éste, como Cicerón, como Séneca, como Agustín, brilla bajo cada una las palabras de sus últimas cartas. Poco antes del final no solo no se han marchitado las flores de su estilo, sino que en el pecho de este Pico *religiosus* que nos presenta Gianfrancesco late el corazón del Pico *philosophus*.

⁷⁶⁷ Cf. III *Laurentio* 1484, 4 *et passim*; *Oratio*, § 34, 213; *Conclusiones DCCCC*, II, 1.1.

⁷⁶⁸ Con este título aparece la llamada más tarde *Oratio de hominis dignitate* en la *editio princeps* de 1496.

De lo dicho hasta aquí se imponen algunas conclusiones. En primer lugar, no es tan evidente, como se ha sostenido, que la interpretación del sobrino encuentre asidero en los acontecimientos puramente externos de la vida de Pico, y solo en ellos. Más aun, en nuestra opinión, la *Vita* de Gianfrancesco se basa más en el testimonio epistolar que en tales acontecimientos e incluso, huelga decirlo, más que en los textos filosóficos del Mirandolano. Y es que, por una parte, las cartas muestran en toda su desnudez los vaivenes de un espíritu que se sabe extraordinario y lucha por hacerse lugar entre las espinas de la zarza *quattrocentesca*. Por otra, las cartas que Pico envió a Gianfrancesco, todas ellas de fecha tardía, sin duda lo impresionaron. No podía ser de otro modo puesto que en ellas se abre paso una nueva espiritualidad, aquella que por múltiples caminos colmará los altares de la *devotio* moderna. Hay, por lo demás, cuestiones de estilo que dan cuenta de que el sobrino sigue la literatura epistolar para dar forma a la *Vita*, pero no podemos detenernos aquí en este punto.⁷⁶⁹

En segundo lugar, y a raíz de lo anterior, se ha de advertir que, aunque sostenemos que la *Vita* está basada más bien en las cartas, el contenido de estas resulta interpretado de acuerdo con la impronta savonaroliana que Gianfrancesco imprime en todos sus textos.

De estas dos notas surge nuestro plan de trabajo: nos proponemos presentar la vida de Pico atendiendo, fundamentalmente, a que debemos colorear el claroscuro que pinta su sobrino, en tanto que por sí solo no representa la trayectoria de Pico ni ilumina la naturaleza del pensamiento piquiano. Así las cosas, sin dejar de reconocer la huella indeleble que dejó en el filósofo la decepción de la disputa romana, intentaremos poner el acento en algunos acontecimientos, significativos tanto en lo que hace a su temperamento y estado espiritual como a su evolución intelectual, a los avances de su proyecto de reforma doctrinal y a su misión pacificadora.

1. Los primeros años: hacia la *libertas philosophica*.

De acuerdo con la leyenda, un círculo de fuego flotaba sobre el lecho de Giulia Boiardo, que estaba a punto de dar a luz. El prodigio, que anunciaba el nacimiento del último de sus cinco hijos, representaba la fugacidad de la vida del que habría de nacer, su espíritu ardiente y su ánimo incansable de *viator*, o mejor, de *explorator* por mundos terrenales e intelectuales. Y más aun: el conato natural del fuego, que lo lleva a elevarse

⁷⁶⁹ Ver, a modo de ejemplo, lo expuesto en la nota nº 756.

por sobre los demás elementos, simbolizaba el *amor* irrenunciable hacia las cosas celestes que habría de colmar todo el Hombre del que así salía a la vida.

Con estos auspicios, Giovanni Pico nació en el castillo de Mirandola, de los condes de Concordia, el 24 de febrero de 1463. Su padre, Gianfrancesco, murió cuando él era aun un niño, dejando su educación en manos de su madre, una mujer dotada de una sensibilidad muy fina en cuestiones estéticas, tía del poeta Matteo Maria Boiardo, autor del célebre *Orlando innamorato*.

Sus dos hermanas, Caterina y Lucrezia contrajeron matrimonio con dos nobles italianos. La primera en 1473, con Leonello Pio da Carpi y la segunda, en 1475 con Pino Ordelauffi da Forlì. Así, mientras las dos condesas de Mirandola se vieron alejadas del feudo familiar, se desató una cruenta disputa por su posesión y usufructo entre los hermanos varones, Galeotto y Antón Maria, que compartían el título de *comes Concordiae* con el joven Giovanni.

Su madre, pensando quizás en alejarlo de las disputas fraternas, anhelaba para él una brillante carrera eclesiástica y lo instó a emprender estudios superiores de derecho canónico como parte de una formación necesaria para lograr altos cargos en la curia. La solemnidad con la que de muy joven encaró el *agón* intelectual se debe en parte al influjo materno; influjo que, sin dudas, sintió como un gran peso. No es ocioso señalar que a la par de estos sentimientos encontrados, en parte de agobio y en parte de sosiego, se desarrollaron algunas vetas de su personalidad las cuales se manifestaban ya en un carácter en formación.

En 1472, mientras se dirigía a un encuentro con el cardenal Francesco Gonzaga, quien lo haría entrar en los círculos curiales más selectos, en su paso por Mantua pudo, tal vez, conocer al afamado y ya anciano León Battista Alberti y, quizá también a Agnolo Ambrogini, más conocido como Angelo Poliziano,⁷⁷⁰ quien sería su “*socius individuus in re litteraria*”.⁷⁷¹ Ahora bien, soslayando la anécdota de este posible encuentro que, a juzgar por la edad de Pico, no podría haber sido significativo desde el punto de vista intelectual, lo cierto es que en 1473 el cardenal Gonzaga lo nombra

⁷⁷⁰ De acuerdo con la costumbre de muchos humanistas italianos, Angelo utilizaba como apellido el toponímico Poliziano. Se trataba de una adaptación italiana del nombre latino de su pueblo natal: *Montepulciano* (en la provincia toscana de Sienna), en latín *Mons Politianus*. Como él, muchos humanistas buscaban por medio de este arreglo onomástico, dar prestigio a su propio nombre con el lugar en donde habían nacido, sobre todo cuando este lugar podía enorgullecerse, documentos mediantes, de haber pertenecido algún día al gran imperio romano y a la venerada antigüedad latina.

⁷⁷¹ Cf. *De ente et uno*, 1.6.

protonotario apostólico.⁷⁷² Se trataba, como es evidente, de un título más bien promisorio, de futura efectualidad, pues acarreaba ciertas tareas que no podían ser desempeñadas por un niño de diez años, aunque, por otra parte, entrañaba ciertos privilegios irrenunciables incluso a esa edad.

Ya vinculado con un alto funcionario de la Iglesia, y decidido a cumplir con el plan materno, en 1474, es decir, a los once años, se dirige a la universidad de Bolonia, célebre por sus estudios jurídicos, para estudiar allí derecho canónico. Se inicia así una larga peregrinación por diversos Estudios italianos y extranjeros que Pico, *secretarum naturae rerum cupidus explorador*, vería casi como revestida de un cierto tenor religioso.⁷⁷³ Aunque en plena adolescencia, ya cargaba con una formación que lo distinguía de sus compañeros: durante su infancia en el castillo paterno, su madre le había brindado una esmerada educación literaria, dando forma a un gusto que él mismo alimentaba sin cesar. Quizás su primo, el mencionado Matteo Boiardo, haya contribuido a afirmar los conocimientos estéticos de Pico, instándolo a escribir sus propios poemas,⁷⁷⁴ de los que solo poseemos una pequeña muestra. Sea de ello lo que fuere, aunque en la universidad boloñesa no encontrará los conocimientos que signarán su faceta más original, entra en contacto con un basto ambiente cultural. Allí asiste a las clases de afamados maestros y participa en discusiones y debates que lo vuelven más agudo, más preciso, más sereno, más seguro al tiempo que más crítico; en una palabra, *callidius*, con todo lo que ello significa. Pero aun así, la estadía en Bolonia no parece particularmente notable en su formación espiritual, el estudio del derecho canónico se le presentaba, sin dudas, como una obligación que no pudo evadir. Pero si el derecho no era materia apta para llevar al punto más alto sus dotes naturales, si lo era para desencadenar sus más fuertes pasiones intelectuales. En este sentido, es significativo que sea en esa universidad donde concibe la idea de realizar un compendio general de

⁷⁷² Garin, E., *Pico della Mirandola. Vita e Dottrina*, Firenze, E. Ariani S. A., 1936, pp. 2ss.

⁷⁷³ *...non tamen Italiae, sed et Galliarum litteraria Gymnasia perlustrans, celebres doctores tempestatis illius, more Platonis et Apollonii, scrupolosissime perquirebat, operam adeo indefessam studiis illis impendens, ut consumatus simul et theologus simul et philosophus, imberbis adhuc, et esset et haberetur. (Vita Ioannis Pici)*

⁷⁷⁴ Si bien es plausible que el poeta Boiardo haya influido en Pico, no solo por su cercanía familiar, sino por su afinidad espiritual durante los primeros años del joven Mirandolano, no hay testimonios de primera mano de esta relación. Ni en el ingente *corpus* epistolar del poeta ni en las cartas de Pico hay referencias de uno hacia otro. Sorprende incluso que en el caso del primero ni siquiera contemos con una referencia a la muerte de su primo. Por el contrario, la mayoría de sus cartas, muchas de brevisima extensión, versan sobre su actividad poética y algunos comentarios de los lectores.

las decretales; un trabajo que a todas luces sobrepasaba las fuerzas de un solo hombre.⁷⁷⁵ Por más que no llegara a realizar el compendio, tan solo el haber concebido la idea da cuenta de su temprana, extraordinaria, capacidad de síntesis y asimilación, una tal que alcanzará niveles siderales en las *Conclusiones*.

Su primera formación universitaria, en suma, le proveyó algunas herramientas que nunca lo abandonarán: le debe a ella una forma de pensar esquemática, analítica y totalizadora. Por otra parte, sus amigos boloñeses sentían una inclinación medieval hacia la vida goliardica: eran más proclives a meditar y escribir poesías sobre mujeres y comidas que tratados acerca del ser.

Por lo demás, durante su estancia en Bolonia recibe las primeras noticias acerca del movimiento humanístico a través de Filippo Beroaldo.⁷⁷⁶ La cultura humanística, sin embargo, constituía una corriente de pensamiento que estaba lejos de ser aceptada por todos los intelectuales de encumbrada posición en los claustros universitarios. Ésta, pues, iría aumentando su caudal como un arroyo que se desliza entre escollos, fuera de los ámbitos de enseñanza oficial: el humanismo, primero el literario y luego el filosófico, crecía y se desarrollaba en cenáculos.

El 13 de agosto de 1478, Pico se conmueve con la muerte de Giulia Boiardo, quien lo había seguido a Bolonia. Pero, más allá del duro golpe emocional, es indudable que se sintió liberado para dar rienda suelta a sus inclinaciones más apremiantes. Aunque su madre había sido el principal acicate para su primera educación, lejos está de sentirse sin dirección, lejos de caer en el vano dolor, y lejos también del estudio del derecho. La muerte de la madre aviva, además, la disputa entre los hermanos y en medio de las peleas por la ingente herencia familiar, de las que, ya sea por desprecio o por consciencia de su banalidad, nuestro Pico se mantiene al margen, manifiesta su preferencia por *il magnifico Messer Galeotto*. Éste, su hermano más cercano, a quien llamará “*vitae pars pretiosa meae*”,⁷⁷⁷ siempre le habría hecho “*le demonstration grandissime d’amore*”, mientras que Antón María, el padre de Gianfrancesco, se habría

⁷⁷⁵ Y aunque no sabemos cuál era el alcance de este proyecto, basta pensar en nuestras decretales, i.e., en los “fallos judiciales”, su diversidad, su amplitud y las dificultades de categorización, jerarquización y hasta de depuración, pues muchos de ellos constituyen verdaderas aberraciones.

⁷⁷⁶ La amistad entre Filippo y nuestro filósofo fue duradera y fructífera. Prueba de ello es que las cartas más importantes desde el punto de vista intelectual, las cuales nos han llegado en la compilación de Gianfrancesco, fueron re-escritas en parte por el propio Pico y dirigidas, en forma de tratado a Beroaldo. Se trata, desde ya, de las cartas a Lorenzo de Médicis de 1484 y a Hermolao Barbaro de 1485, en las que aborda la cuestión sobre la escritura filosófica.

⁷⁷⁷ *Carmina*, 12, 4

mostrado más interesado por el dinero y los beneficios de una posición acomodada, según se lee en una carta que ese trágico año envía a Ercole D'Este.⁷⁷⁸ Soslayando, pues, los casos de su madre y el poeta Boiardo, el contraste entre los intereses de Pico y los de su familia no podría ser mayor: los señores de Mirandola y Concordia, antiguos *condottieri*, siempre habían estado prestos para la guerra y las luchas fraternas como la que libraban precisamente los hermanos de Pico. Éstos, ricos y pendencieros, representaban a la perfección una nobleza septentrional de pretensiones caballerescas y nostalgias feudales.⁷⁷⁹

Cansado de las trifulcas y de un ambiente familiar agobiante, el 14 de abril de 1479 escribe a Federico Gonzaga, Marqués de Mantua y pariente del cardenal, pidiéndole libre pasaje por sus territorios para dirigirse al Estudio de Ferrara, donde, si en principio esperaba permanecer por veinte días, se demorará más tiempo del pensado.⁷⁸⁰ A fines de mayo, poco más de un mes después, ya está instalado en la ciudad de Savonarola.

Se ha discutido si Pico estuvo o no en Florencia en 1479, antes de ir a Ferrara. A esta estadía florentina se refirió primero Domenico Berti,⁷⁸¹ y algo más tarde lo hicieron Arnaldo Della Torre⁷⁸² y Eugenio Garin⁷⁸³. Los tres autores ponen el acento en una carta

⁷⁷⁸ *Illustrissime Princeps ac excellentissime Domine, Domine mi obsevandissime. Essendomi venuto a notitia come il Conte Antonio Maria mio fratello s'è querelato a la Celsitudine Vostra circa il facto de la provisione etc., dubitando io esser stimato circa ciò de simile animo et intentione, m'è parso per questa mia far noto a la Excellentia Vostra che, essendomi stato continuamente il Magnifico Messer Galeoto non fratello ma padre, mia intentione è non descompiacergli mai in veruna cosa; anzi le demonstration grandissime d'amore che de continuo me ha facto con li boni effecti me persuadeno a voler essere sempre obedientissimo, prima però a la Excellentia Vostra come bono et fidelissimo servitore, poi a Sua Signoria come bon figliolo... (a Ercole d'Este, 1478)*

⁷⁷⁹ Cf. Garin, E., *La Revolución cultural del Renacimiento...*, p. 162. También, cf. Fummagalli Beonio Brochieri, M.T., *Pico della Mirandola*, Milano, Piemme, 1999 (reimp. 2010), pp. 17-21.

⁷⁸⁰ *Illustis et excelse Domine, Domini mi honorandissime etc. Hauendo deliberato di andare fra quindecim o venti dì a Ferrara al studio, dove forsi per tal causa dimorarò circha quatro o cinque anni, et volendo mandare a quella citate quelle robe le quale mi serano necessarie per il mio stare ivi et de la famiglia mia, lo inventario de le quale serà monstrato a Vostra Excellentia per lo presente exhibitore, èmmi necessario per maggior commoditate, movendole dal nostro castello de la Concordia et arivando al fiume di Po, passare per il tenere di Vostra Ilustrissima Signoria. Per la qual cosa io prego quella si voglia dignare di concedermi uno mandato per vigore del quale possi liberamente senza alcun pagamento de daciai, de portione di gabelle né di altra inquietudine che si potesse fare, condurre le dicte robe et altre che successivamente di tempo in tempo mi siano necessarie ut supra. Farammi di ciò grandissima comoditate, et singularissimo appiacere ne riceverò da Vostra Excellentia di usarmi tal liberalitate, a cui continuamente mi raccomando etc. (a Federico Gonzaga, 1479)*

⁷⁸¹ Cf. Berti, D., "Intorno a Giovanni Pico della Mirandola, Cenni e Documenti" en *Revista Contemporanea* (1859), pp. 9ss

⁷⁸² Cf. Della Torre, A., *Storia dell'Accademia Plaonica di Firenze*, Firenze, Le monnier, 1902, pp. 750-751.

⁷⁸³ Cf. Garin, E., *Pico della Mirandola, Vita e Doctrina...*, pp. 6-7.

que Pico envió a Ficino en 1482, en la que recordaba, entre otras cosas, un encuentro ocurrido tres años atrás. Se trata, además, de un hecho que dio pie a Della Torre⁷⁸⁴ para sostener que el traductor de Platón había sido el primer maestro en filosofía del joven conde y para señalar, a partir de ahí, la orientación principalmente neoplatónica del pensamiento piquiano; pero esta vieja opinión hace tiempo que ha caído en descrédito.⁷⁸⁵ Por lo demás, contamos con otra carta, una que Pico envía a Poliziano, un poco después. En ésta hace alusión a una visita a la ciudad de la flor en la que, siendo muy joven, le había dejado cuatro elegías amorosas.⁷⁸⁶ A estos testimonios que a causa de su imprecisión no convencen por sí solos, se suma el de Girolamo Benivieni. Y aquí se disipa toda duda: el poeta, junto con sus hermanos, había conocido efectivamente a Pico en 1479 durante una discusión acerca de las virtudes caballerescas de los florentinos que tuvo lugar en uno de los tantos cenáculos que inundaban la Florencia del *Quattrocento*. Allí habría conocido también a Lorenzo el Magnífico.⁷⁸⁷ El fraterno amor que surgió entre Girolamo y Pico alcanzará niveles proverbiales. Poco después de su primer encuentro, Benivieni dio a luz un poema bucólico en el que alude a Pico como fuente de inspiración, producto de un ardor amoroso:

*“Per te s’infiamma sol, per te s’ascende
Signior la mente, in te si nutre il foco
Che talor lieto in me reflexo splende.”*⁷⁸⁸

⁷⁸⁴ Cf. Della Torre, A., *Op. Cit.*, p. 752.

⁷⁸⁵ Contrariamente a lo que se ha sostenido, no fue Ficino su primer maestro en filosofía. Ni siquiera después de 1482, año en que Pico le envía una carta al filósofo de Careggi solicitándole un ejemplar su recién publicada *Theologia platonica*, su influencia en Pico es tan preeminente como se ha creído. Para caer en la cuenta de ello basta el testimonio del propio Pico, que en su célebre epístola a Hermolao Barbaro de 1485 declara haber pasado seis años estudiando los filósofos escolásticos (1479-1485). Tanto Poliziano como Ficino marcaron ciertas tendencias en los trabajos del filósofo Mirandolano, pero no fueron tan profundas como para convertirlo en un adorador de Platón ni mucho menos: como resultado de su primera formación, Pico se mantuvo siempre, aunque concediendo espacio a algunos aspectos del platonismo, dentro de los márgenes del aristotelismo.

⁷⁸⁶ “...cum superioribus annis Fiorentiae essem, amatorias elegias quattuor apud te reliqui...”. Las “*elegias quattuor*” que aquí se mencionan no deben ser confundidas con otros cuatro poemas que envía a Poliziano en una carta del 12 de marzo de 1484 y que signan el final de la carrera de Pico como poeta.

⁷⁸⁷ De acuerdo con el testimonio poético del propio Benivieni: *Consì Lauro tacea contento quando / Pico cantava, e come Pico tace / Lauro così gli risponde cantando*. (Benivieni, G., *Opere*, Venezia, 1522, c. 99)

⁷⁸⁸ Benivieni, G., *Opere*, Venezia, 1522, c. 78.

Más allá del sugestivo anecdotario que podamos configurar a partir de la breve pero sustanciosa estancia florentina, nos interesa señalar aquí que en este punto nos topamos con un Pico que ha tomado las riendas de su vida. Con dieciséis años ya no obedece los mandatos de nadie, él mismo decide dónde ir, qué estudiar, cómo pensar y en qué gastar su fortuna. Empero si así procede, lo hace siguiendo el impulso de una providencia que lo guía libremente hacia el encuentro de la unidad trascendente de todo lo creado, una unidad tal que no encontrará sino en el hombre, microcosmos, *methórios*, *microthéos*.

2. Entre Ferrara y Padua: la revelación de la filosofía.

Como apunta Gianfrancesco, Pico dio sus primeros pasos en materia filosófica en la Universidad de Ferrara en 1479. Y no se nos escapa que si bien esta opinión se contrapone a aquella otra, decididamente errónea, por la que se asumía que Ficino había sido su primer maestro de filosofía, Ferrara, más plausible cuna de la filosofía piquiana, es también la tierra de Savonarola. Así, el sobrino liga intelectualmente a su tío aun adolescente con una ciudad y un ambiente cultural que permitieron el surgimiento del profeta y reformador a quien siguió con tanto entusiasmo. No fueron pocas las voces que hasta fines del s. XIX, apoyándose en algunos pasajes de la *Vita*, insistieron en afirmar que Pico había sido introducido al tomismo de la mano del fraile y que su evidente peripatetismo se debía a esta formación que, además, habría sido la primera. Con todo, aunque como en otras ocasiones no podamos dar completo crédito al testimonio de Gianfrancesco, parece tener algo de cierto. En efecto, ambos pensadores tuvieron oportunidad de encontrarse allí. Giovanni Semprini juzga que se cruzaron por primera vez en la iglesia de Santo Domingo emplazada en esa ciudad y escribe, rozando la piel de Calíope, que se dirigieron una mutua mirada, como al pasar, ignorantes de las afinidades que habrían de unirlos.⁷⁸⁹ A decir verdad, el monje pudo centrar su atención en el jovencísimo Pico por primera vez algunos años más tarde, durante la disputa que, en su calidad de Protonotario Apostólico el Mirandolano sostuvo con Lorenzo Nogarola. Por su parte, Pico pudo escuchar las argumentaciones y hasta quizás, presenciar algunos destellos proféticos del fraile, en Reggio Emilia, en el capítulo de la congregación lombarda recién en 1482. Savonarola, que ocupaba el cargo de maestro de los novicios desde 1479, presentó allí una *disputatio* en la que demostraba su “ruda y

⁷⁸⁹ Semprini, G., *Giovanni Pico della Mirandola. La fenice degli ingegni*, Lodi, Atanor, 1964, pp. 4-5.

sugestiva elocuencia”.⁷⁹⁰ Y aunque es evidente que Pico, que tenía un oído acostumbrado a las prédicas salpicadas de sentencias de poetas paganos no podía impresionarse ni por la austera retórica de un emergente Savonarola, ni por su férvido espíritu antes práctico que contemplativo, seguramente registró allí mismo algunos puntos de contacto con el dominico. Habría comenzado así y allí una singular amistad que signaría el destino de Pico y socavaría, por añadidura, el poder de los Médicis en la Florencia de los 90’s. Y es que no podían no encontrarse, como escribe Garin, dos espíritus para los cuales el pensamiento era el medio de unir el alma al absoluto, a ese Dios que Pico hará fin último de su filosofía. Los valores intelectuales no eran a los ojos de uno ni a los de otro meros objetos de disputa. Por el contrario, no se figuraban que el mundo del espíritu permaneciera alejado de la vida cotidiana, las jerarquías de los hombres se entremezclaban en sus mentes con las de los ángeles y les parecía evidente que los problemas espirituales que los acuciaban con la fuerza del aguijón paulino no podían resolverse desde la torre de marfil en la que se encerraban los *litterati* de su siglo. Fuerte era en ambos la necesidad de renovación, y si el mundo los esperaba aunque no con los brazos abiertos, los dos confiaron finalmente en que todo lo que atarían en la tierra, también sería atado en el cielo. Lejos de la simple adoración de lo antiguo que caracterizó a innumerables humanistas, en su propuesta de renovación moral e intelectual ambos lucharían, parafraseando otra vez a Garin, la batalla del que pretende llevar el mundo a sus principios a través del vigor de la fe.⁷⁹¹

Aun así, mientras que en cuanto al ardor de la fe, al amor por la verdad, al espíritu combativo e impetuoso ambos eran semejantes, se distinguían en las raíces de sus pensamientos. Para Pico Dios, es decir, el *Λό γος* divino, no llegaría sino a ser un único espíritu absoluto que se había revelado a toda la humanidad pensante, desde Moisés hasta Platón, de Aristóteles a Tomás y Averroes, desde él mismo, finalmente, hasta el fin de los tiempos. Por su parte, Savonarola, que como dominico que era ponía por sobre todos a Tomás, concentraba todos sus esfuerzos para plasmar una renovación de carácter esencialmente moral, aunque, por influjo de la filosofía tomista, de una moral intelectualista. Así, mientras éste investigaba en el pasado los valores que habría de restaurar y de regenerar, pensando en traer a la vida los tiempos evangélicos, veía

⁷⁹⁰ Cf. Ridolfi, R., *Vita di Girolamo Savonarola*, Bologna, Sansoni, 1981, p. 18.

⁷⁹¹ Cf. Garin, E., *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e Dottrina...*, p. 9

sobre todo el momento negativo desde el que partía su especulación.⁷⁹² Por lo demás, Pico era consciente de que el pasado, aunque rico en motivos eternos no podía ser repetido sin más, veía lo más profundo que había en los eruditos de su tiempo e insatisfecho, buscaba, apartándose así del fanatismo de Savonarola, la Verdad que habría no de restaurar sino de traer a la luz desde una oscuridad muy antigua. Se trata, pues, de una verdad que es “ἀλήθεια”. De ahí que Gianfrancesco escribiera que su tío, versado en las filosofías humana y divina, había navegado por todas las ciencias que estaban en uso entre los mortales y que, además, había arrancado algunas de ellas de las tinieblas y descubierto otras tantas.⁷⁹³

Pero, haciendo a un lado este encuentro que solo el tiempo volvería significativo, en la ciudad de Savonarola el conde conoce a otros hombres insignes. Entre ellos, al humanista Battista Guarini, hijo del célebre Guarino de Verona, unos treinta años mayor que Pico. Battista, a quien Pico llama *praeceptor*,⁷⁹⁴ había seguido los pasos de su padre como promotor de las *bonae litterae* y ya hacia 1459 había dado a luz su obra más conocida: *De ordine docendi et studendi*. Junto al Guarino más joven, que será su guía por un ambiente literario en el que habrían de florecer Ariosto y Tasso, sigue las lecciones del Aldo Manucio, ya entrado en años. Alterna, además, algunos estudios doctrinales con la composición de poemas líricos tanto en italiano como en latín y da inicio a sus primeros estudios de griego que no cesarán hasta haberlo dominarlo completamente. Pero, a pesar de que las Musas le abren las puertas de su palacio, y desde el atrio del mundo clásico llega hasta él la penumbra del pensamiento humanístico, a casi un año de su llegada, Ferrara no lo satisface. En busca de un ambiente más proclive a las disputas intelectuales, en otoño del 1480 se dirige a Padua. El 16 de diciembre recibe las patentes ducales que le confieren la prerrogativa de estudiar en la universidad de la ciudad.⁷⁹⁵ Lo espera allí la filosofía en sentido estricto, *Musa musarum*, a la que buscaba desde hacía tiempo aunque sin saberlo.

⁷⁹² Nos remitimos al contenido de la epístola en la que Savonarola le comunica a su padre la decisión de entrar en la orden dominica, cuya traducción presentamos en el anexo.

⁷⁹³ ...*humanam et divinam philosophiam calluisse, cunctasque hausisse disciplinas, quae in usu sunt mortalium, sed quasdam eruisse de tenebris, quasdam etiam excogitasse...* (*Vita Ioannis Pici*)

⁷⁹⁴ *Quid contrahis frontem [Baptiste]? An quod contra quam praeceperis, atque ideo iniuria tibi inscripserim praeceptori. Si praeceptor non es iure tuis non sto praeceptis. Si praeceptor es iure te appello praeceptorem.* (XLIV, Baptistae Guarino, 1. [1]-[4] et passim.)

⁷⁹⁵ Cf. Garin, E., *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e Dottrina...*, p. 10.

Los dos años académicos —1480-81, 1481-82— que pasó en la universidad paduana son fundamentales en la formación del Pico filósofo. Como ha sostenido gran parte de los comentadores, la impronta de los estudios paduanos será perenne y rastreable a lo largo de toda la obra del Mirandolano. Sus estudios allí gravitaron principalmente alrededor del aristotelismo escolástico y del averroísmo. Llegó a adquirir tal conocimiento en estas áreas, que Agostino Nifo, al leer su *Apologia*,⁷⁹⁶ verá en Pico el único pensador de su siglo que osaba sostener la concepción de Siger sobre el intelecto.⁷⁹⁷ Por lo demás, si la escolástica lo atraía y los comentadores griegos de Aristóteles le interesaban, lo que verdaderamente lo seduce es el pensamiento árabe y hebreo. Tres serán los maestros que lo llevarán por los laberínticos senderos de estas tradiciones: Nicoletto Vernia, que será maestro también de Nifo y Pietro Pomponazzi, Girolamo Ramusio y, sobre todo, Elia del Médigo. Con todos ellos, al mejor estilo humanístico, Pico trabó cierta amistad, en especial con Ramusio y del Médigo.⁷⁹⁸ Al primero debe, entre otras cosas, su interés por las traducciones de textos árabes. Al segundo, le deberá mucho más. Y es que Elia no solo se movía con cierta habilidad entre las lenguas orientales, i.e., árabe y hebrea, sino también en griego, lengua que había aprendido en su infancia, en su tierra natal en Creta. El plurilingüismo de Elia explica, por otra parte, la dificultades de lectura que presentan sus textos escritos en toscano, felizmente escasos, y lo áspero de su latín, que a contrapelo de una tendencia general, se parece más al de los escolásticos que al de los *grammatici* de su tiempo. Con todo, antes que maestro de lenguas orientales, Elia era un averroísta que desde 1480

⁷⁹⁶ Es improbable que Agostino Nifo haya estudiado con Pico en Padua. Varios motivos nos mueven a poner en duda este encuentro que ha sido enfatizado por no pocos comentadores. En principio, Nifo era 6 años menor que el Mirandolano, por lo que si al llegar a la universidad paduana éste contaba con 17 años, aquél tendría entonces 11. Y si bien el propio Pico había asistido a la universidad boloñesa a esa misma edad, difícilmente Nifo tuviera ya los conocimientos de los que da cuenta en algunos de sus textos más elaborados, como el *De intellectu*, cuya versión definitiva verá la luz recién en 1503. Ansioso de saber y como discípulo buscando un maestro, con dificultad Pico se habría acercado a Nifo, un niño que, a lo sumo, recién iniciaba su formación en la facultad de artes. (Cf. Nifo, A., *De intellectu*, Spruit, L. (ed.), Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 13-17, 30 y 657-658.)

⁷⁹⁷ Cf. Nifo, A., *De intellectu...*, III, 18, 20-30, p. 345; III, 19, 21-23, p. 351.

⁷⁹⁸ Si bien Vernia, Ramusio y Del Médigo eran pensadores de tendencia peripatética, el primero velaba por una interpretación más ajustada del *corpus aristotelicum*. Y, en este sentido, se opuso a la tendencia que, como en el s. XIII, veía en Averroes al *Commentator* de las teorías del Estagirita. Hacia 1505 se publican en un solo volumen dos *quaestiones disputatae* de Vernia. En la portada, se lo llama “*philosophus perspicacissimus*” y las *quaestiones* llevan por título general *Contra perversam doctrinam Averrois opinionem de unitate intellectu et de anima felicitate*. Empero, volviendo, a la llegada de Pico a Padua, la interpretación del filósofo cordobés se divulgaba en textos como los que Ramusio traducía y Del Médigo explicaba y hasta seguía. Quizás se deba a esto que el Mirandolano se mantuvo más cerca de ellos que de Vernia. (Cf. Vernia, N., *Contra perversam doctrinam Averrois opinionem de unitate intellectu et de anima felicitate*, Venecia, 1505, f. 3 *et passim*)

dictaba cursos sobre la filosofía del pensador cordobés, no siempre en ámbitos universitarios.⁷⁹⁹ Pico se acerca a él con la intención de conocer a fondo el pensamiento del filósofo cordobés y logró, no solo que le impartiera algunas lecciones, sino que, además, tradujera para él un cierto número de textos del propio Averroes. A través del maestro averroísta Pico no solo conoce las versiones hebreas y árabes del aristotelismo, sino que la mayoría de los comentarios y traducciones que redactó el filósofo cretense estaban, en un principio, destinados a las manos del adinerado conde de Mirandola. Pero esto no es todo, si por medio de Elia toma conocimiento de un peripatetismo que la mayoría de los autores contemporáneos dejaban a un lado, lo hace convencido de que presentan una lectura más ceñida a los textos del Estagirita.

Como profesor de filosofía oriental, Elia conocía también los trabajos de Maimónides, Avicibrón y aunque parecía tener un ánimo más proclive a aceptar las conclusiones del primero, quizás por su aristotelismo y su cercanía con el pensamiento de Averroes, no desdeñaba a ningún pensador de su propia estirpe. Se comprende así que, aunque se manifestaba algo distante respecto de las elucubraciones de los cabalistas, haya sido a través de él que Pico obtuvo una primera noticia sobre algunas de las teorías de los místicos hebreos, entre ellas, la de las *sefirot*, pero sobre ello volveremos más adelante.

Lo que Pico encontraba en Vernia, Ramusio y Elia, en suma, era toda una línea de pensamiento que los humanistas generalmente hacían a un lado: estaban allí las especulaciones más profundas acerca de la unidad del intelecto agente, sobre la eternidad del mundo, la felicidad del alma, etc., esperando volver a la luz y encontrar nuevas respuestas nacidas al calor de una época que sin buscarlas, parecía necesitarlas. Así pensaba Pico, quizás, cuando pretendía vislumbrar en ellas un camino para lo que, no sin razón Garin ha llamado “*il travaglio drammatico di tutta la sua vita*”:⁸⁰⁰ el de establecer la correcta relación entre filosofía y religión. Una relación en la que la religión no venía entendida como mera religión revelada sino como una búsqueda racional, libre de los obstáculos propios de las religiones en su forma más rígidamente ortodoxa. Una posición que parece acercarlo a la de Llull y a la que el Cusano había presentado magníficamente en su *De pace fidei*, pero también y peligrosamente a la de

⁷⁹⁹ Ya hacia 1480 en Venecia, Elia había dictado una serie de cursos sobre la filosofía de Averroes y compuesto, al parecer, para estos, una *Quaestio de efficientia mundi*.

⁸⁰⁰ Garin, E., *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e Dottrina...*, p. 13.

al-Fārābī y Maimónides, retomada más tarde por Bruno y Spinoza.⁸⁰¹ Sea de ello lo que fuere, el pensamiento de Elia, signado por su antidogmatismo,⁸⁰² completa el cuadro de una personalidad irresistible para Pico.

Hubo, además de los mencionados, otros maestros que captaron el interés de Pico: con Antonio Pizamanno (o Picimanno) y Domenico Grimani, “*aperti verique*”,⁸⁰³ estudia las obras de Tomás de Aquino y con Girolamo Donato, el pensamiento de Alejandro de Afrodisias. Donato, por su parte, estaba empeñado en una cruzada contra lógicos de Oxford que rechazaban la filosofía y los humanistas que veían una antítesis entre lógica y gramática; buscaba, pues, una vía intermedia entre ambas escuelas. Gracias a su influjo, tal vez, Pico llegaría a ser un, por así decir, maestro de las vías intermedias.

Párrafo aparte merece otro maestro cuya actitud provocará la participación de Pico en una de las polémicas más acaloradas del 400's: Hermolao Barbaro. Si bien el patricio veneciano estaba ausente durante la estancia de Pico en Padua, hacía un tiempo que enseñaba allí el más rígido aristotelismo. Su ausencia, aunque pasajera había dejado un aroma que oscilaba entre el perfume dulce de las rosas y olor acre de los odres vacíos. Las opiniones sobre su personalidad y su solvencia intelectual estaban divididas entre sus ex alumnos y compañeros. Algunos recordaban de él su pureza estilística, su impresionante conocimiento del griego y el osado proyecto de demostrar la concordancia de Platón y Aristóteles traduciendo toda la obra del Estagirita al latín. Otros, no menos dignos de ser oídos, al escuchar el nombre del maestro veneciano no podían dejar de ver al intelectual pedante, más gramático que filósofo, de mal carácter y elitista. Si no se puede afirmar ya, como ha hecho Gauthier-Vignal, que Pico haya conocido a Hermolao en su estancia paduana, seguramente se impresionó al saber de su

⁸⁰¹ La posición de al-Fārābī, quien es quizás el primero en presentar la necesidad de una religión civil para el vulgo por contraposición a la existencia de una religión filosófica, es desarrollada en el *Kitāb al-ḥurūf* o *Libros de las letras*, en donde el autor pretende comentar la Metafísica de Aristóteles. Quizás a través de Maimónides la idea llegó a Bruno y Spinoza. Por sostener esta postura como solución a los problemas teológicos que generaba el copernicanismo, el pensador Nolano se ganó el título de “averroísta”. (Cf. al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf*, II.VI, pp. 89-93 de la trad.; Bruno, G., *Le Cene de le ceneri*, I et passim; Spinoza, B., *Tractatus theologicus-politicus*, XIV et passim, *Ethica*, IV, LXXVII-LXIII; Para más detalles sobre la relación entre Maimónides, Bruno, Spinoza y al-Fārābī ver Granada, M. A., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 16ss)

⁸⁰² Elia cerraba sus *quaestiones* con la frase “*si quid tamen dictum sit contrarium Legi non mirum est: quia tantum intentiones philosophorum secundum fundamenta forum dicere volui: scitur nam quod via Legis, cui magis creditur, alia est via Philosophica*” (Heliae Cretensis, *Quaestio de efficientia mundi*, f. 255.)

⁸⁰³ Cf. XLV Antonio Picimanno 1489, 1.2.

proyecto de unir a Platón con Aristóteles, del cual sin dudas se hablaba en la universidad. No se le escapaba a Pico, que el medio por el que Barbaro creía posible este proyecto —i.e., la traducción de toda la obra de Aristóteles— encontraba su contraparte en el empeño de Ficino, cuyo trabajo conocía si todavía no a través de su autor, cuanto menos por su amigo Girolamo Benivieni. Ahora bien, como a quien sufre de un trastorno obsesivo-compulsivo, la sola concepción de una antítesis insalvable a Pico le resultaba insoportable. Lo impresionó, sin dudas, la posición de Hermolao, como antes la de Ficino, pero creía, más en la línea de Donato, que ambas posturas debían ser superadas: si había que probar, pues, la concordancia de Platón y Aristóteles, ésta no habría de fundarse sino en la sola razón.

Aun cuando durante la estancia en Padua el entusiasmo de Pico crecía a la par de sus conocimientos y cobraba nuevos bríos día tras día, a fines de 1482 se ve obligado a dejar la ciudad. Se había desatado la Guerra de Ferrara y casi todos los Estados de la península italiana resultaron involucrados.

Mientras Poliziano, inspirado en el *De Coniuratione Catilinae* de Salustio, había escrito un extenso *Coniurationis Pactianae Commentariolum*, con intención de suavizar los ecos de la terrible venganza de Lorenzo tras conjura de los Pazzi, lo cierto es que este célebre atentado al poder mediceo había traído peores consecuencias que las que podía acarrear la mala fama.⁸⁰⁴ El 26 de abril de 1478 se había tambaleado el equilibrio que Lorenzo mantenía con extraordinaria habilidad en la soberbia Florencia. Ese día señaló el inicio de una grave crisis política interna que afectaría no solo al primer Estado moderno de Italia, sino a toda la península. A lo largo de los poco más de tres años que separan la conjura de la Guerra de Ferrara, una serie interminable de pequeños

⁸⁰⁴ El *Coniurationis Pactianae Commentariolum* de 1478 fue la primera obra de Poliziano pensada para su publicación. En el texto se conjugan los sentimientos con las estrategias políticas para dar forma a una suerte de relato con pretensiones históricas que apunta a borrar de la memoria florentina todo rastro de la sangrienta violencia que Lorenzo llevó a cabo contra los conjurados. Como es sabido, el 26 de abril de 1478, se consumaba el plan para deshacerse de los Médicis que habían urdido los Pazzi, una encumbrada familia florentina, con el apoyo del papa y el rey de Nápoles. Ese domingo, en la catedral florentina, mientras el obispo Salviati, que formaba parte de los conjurados, oficiaba misa, los Pazzi y sus aliados se abalanzaron sobre los hermanos. Pero mientras Giuliano, hermano menor de Lorenzo, caía herido de muerte, el Magnífico, aunque herido en la garganta, logró sacar su espada y defenderse, junto con un puñado de sus hombres más fieles. Encerrado con ellos en la sacristía para evitar una muerte segura, Lorenzo profería promesas de venganza para los conjurados, que huyeron como ratas. Por lo demás, entre Poliziano y Giuliano se había trabado una gran amistad, el autor veía en el más joven de los Médicis un hombre gallardo, bello, culto, en una palabra, a un verdadero príncipe. A él y a sus proezas poéticas había dedicado los dos largos años que trabajó en sus *Stanze per la giostra di Giuliano D'Medici*, las cuales dejó inconclusa a raíz de la muerte del protagonista. Así, el relato de Poliziano en su *comentariolum* es vivísimo y hasta en algunos puntos, perfectamente creíble. Con todo, si la historia y los sentimientos se dan allí la mano, en la superficie, todo el relato está teñido de un sabor a propaganda política. (Cf. Poliziano, A., *Congiura de'Pazzi*, Firenze, Felice Le Monnier, 1856, pp. 28ss.)

disturbios había logrado dividir Italia en dos grandes bandos: el de Venecia y el de Ferrara. Del lado veneciano se contaban el papa Sixto IV y Génova, del lado ferrarés, se alineaba Florencia, Nápoles, Mantua, Bolonia y Milán.⁸⁰⁵ Y en medio de los Estados en guerra, Padua, aislada, ya no ofrecía un ámbito propicio para la indagación intelectual. Se alejan de allí los estudiantes, se alejan los maestros; todos buscan refugios, mecenas... algunos encuentran unos y otros. En tales circunstancias, Pico vuelve a Mirandola no sin antes ofrecer asilo a algunos de sus amigos. Y entremedio de la polvareda levantada por la contienda, Pico, adverso desde siempre a toda discordia, toma partido por Ferrara: “*Misera Italia* —nos dice en uno de sus sonetos más encendidos— *e tutta Europa intorno, che 'l tuo gran padre Papa iace e vende*”.⁸⁰⁶

3. Un paso no tan en falso: apogeo y ocaso de un poeta.

Tras la fatigosa estancia en Padua, Pico distribuirá su tiempo entre los viajes, el arte y la filosofía: primero en compañía de Emanuele Adramitteno, profesor de griego, después con Aldo Manucio, alterna entre Mirandola, Pavía y Carpi, donde lo hospeda su hermana Caterina. A través de Poliziano sigue las novedades del movimiento literario florentino y, poco a poco, pero de lleno, vuelve a entrar en contacto con el ambiente intelectual que tanto lo había impresionado tres años atrás. Así, envía una carta a Ficino pidiéndole un ejemplar de la *Theologia Platonica*, que será su puerta de entrada al platonismo ficiniano. Entre tanto, sigue en contacto epistolar con Elia, mientras se sumerge en la lectura de Juan Filópono y corrige sus composiciones líricas.

A fines de 1483, sus hermanos llegan a un acuerdo sobre el dominio del feudo, por el que se dejaba su administración en manos del obstinado Antón Maria.⁸⁰⁷ Libre, así, de toda preocupación práctica, da rienda suelta a sus bríos poéticos. Tras el néctar de la áspera filosofía averroísta, Pico quería saborear la miel de los *studia humanitatis*. Un verdadero “*vento de sospiri*”,⁸⁰⁸ como el mismo se encargará de decir, lo animaba a esforzarse por la belleza, el amor y el Amor.

⁸⁰⁵ Se ha de tener en cuenta que hacia 1478 Venecia estaba aliada con Florencia y Milán. Los avatares de la nueva guerra, que renovaba asperezas limadas de momento con al firma de endeblés tratados, daba lugar a que todos los esfuerzos por mantener el orden el la península se desvanecieran en el aire.

⁸⁰⁶ *Sonetto*, 45, v 12.

⁸⁰⁷ Cf. Semprini, G., *Giovanni Pico della Mirandola. La fenice degli ingegni...*, 14-15.

⁸⁰⁸ *Sonetto* I, v 3.

De esta época provienen la mayoría de sus sonetos vulgares y elegías latinas. Se celebra en ellos a cuatro mujeres, bajo los nombres de Marzia,⁸⁰⁹ y Phyllida,⁸¹⁰ que junto a las más certeras María y Pleona,⁸¹¹ que hasta Benivieni cantó para el conde,⁸¹² configuran los amores de una juventud que el tiempo libre de musas más severas le permitía buscar.⁸¹³

Por una parte, aunque los amores mundanos y las alusiones a *quidam Madonna* y *Amor*⁸¹⁴ llenen casi por completo las poesías que nos han llegado, entremezclados con estos están los principios de una *philosophia perennis*, el de una *theologia poetica* y los

⁸⁰⁹ *Semper erit collo (maneas modo) Martia pendens, / Et tua semper erunt uda labella meis* (Carmen I, v 79-80)

⁸¹⁰ *Me fecit vatem, si sum, Phillis mea, plectrum / Illius est oculus, sum lyra, pulsat Amor* (Carmen 14 bis, 1-2) ver también *Carmen 2*.

⁸¹¹ *Me vatem, si sum, fecit mea Pleona: plectrum / Illius est oculus, sum lyra, pulsat amor.* (Carmen 14, v 1-2). Y celebra también a Pleona en su poema titulado “*De somniis ei amicam referentibus*”. Se lee allí “*Saepe gemens dixi: «Pleona siste pedem; / Siste pedem; quo vita fugis? quid perdis amantem? Pleona ne fugias, Pleona siste pedem / Pleona ne fugias, Pleona siste pedem. / Ne fuge, dum saltem semel oscula figere possim, / Dum dicam saltem: cara puella vale.»*” (Carmen 8, 35-38)

⁸¹² *Amor da' biondi crin benigno sciolse / di Pleona gentil suo aureo lacció / colle sue mani intorno al mio lo avolse.* (Benivieni, G., *Opere...*, vv 98-100)

⁸¹³ No podemos dejar a un lado la posibilidad de que todas estas “musas inspiradoras” fueran meros inventos de la imaginación de un poeta. No hemos de olvidar, pues, que desde Petrarca y Dante, la “*poena amoris*” como tópico propio de los poetas clásicos elegíacos se había transformado en un “*dolce affano*”, que impulsaba al escritor a sumergirse en la profundidad psicológica de quien sufre por un amor no correspondido, pero que no puede dejar de buscar. Los poetas del *trecento* y del *quattrocento*, buscarán inspiración en mujeres casadas, en doncellas de proverbial belleza muertas tiempo atrás y hasta en su mera imaginación. No es ocioso mencionar aquí, que Giuliano de Médicis, p.e., que brilló por sus poesías amorosas, se dirigía por medio de ellas a Simonetta Cattaneo, casada desde hacía tiempo y a la que nunca llegó a insinuarle nada. El dato no sobresale de por sí, sino hasta que recordamos que Lorenzo también le dedicó algunas poesías y con él toda una cohorte de poetas de la ciudad de la flor. En suma, y volviendo a Pico, las antiguas Naevia, Cynthia, y las más modernas, Beatrice, Laura y Fiammetta, en sus poesías se metamorfosean en Marzia, Phyllida, Pleona y Maria. No importa si estos nombres se refieren a mujeres que el joven conde conoció o a musas que imaginó, tan solo interesa la función que cumplen como disparador de los sentimientos.

⁸¹⁴ El término “*Madonna*” es, por supuesto genérico. Pico lo utiliza en sus poemas vulgares como los autores elegíacos latinos utilizan el vocativo, es decir, para referirse a un amigo que presencia sus penas de amor o una mujer que no los corresponde. En los sonetos vulgares de Pico como en toda la literatura amorosa desde Dante y Petrarca hasta los tratados de Ficino, León Ebreo y tulia d’Aragona acerca del amor, el tópico del rechazo y la pena de amor es recurrente. Por lo demás, de los exiguos 45 sonetos vulgares que nos han llegado de Pico, el nº 5 es paradigmático en cuanto al tratamiento del amor, que el conde desarrolla con decidida ambigüedad, al igual que en el *Commento*, ora como un sentimiento, ora como el Dios Amor: *Amor, focoso giacio e fredda face; / Amor, mal dilectoso e dolce affanno; / Amor, pena suave et util danno; / Amor, eterna guerra senza pace. / Amor, tetro timor, speme fallace; / Amor, bugia, fraude, sdegnò e inganno; / Amor, false promesse, che l'uom fanno / gioir del mal come d'un ben verace. / Amore, amaro felle, amaro asenzio; / Amor, vane speranze e van destri; / Amor, roco parlar, longo silenzio. / Amor, faville, lacrime e sospiri; / Amor, signor crudel più che Mezenzio, / che gode sempre de gli altrui martiri.* (Sonetto V)

motivos que habrán de dar alimento a toda la filosofía piquiana. Si quisiéramos expresarnos de otro modo, diríamos que Pico había escuchado el canto de las sirenas, pero eso no le impedía fijar el rumbo hacia buen puerto.⁸¹⁵ Por otra, en lo que hace a las poesías latinas, aunque muchas están dedicadas a cuestiones amorosas, encontramos en ellas unas cuantas de tinte doctrinal y hasta, si se quiere, didáctico. Pico siguió cultivando este tipo de poesía, al que podríamos llamar “grave”, hasta el final de su vida. Testimonio de ello es una sublime *Deprecatoria ad Deum*, que fue publicada en la edición príncipe de sus obras completas. Con todo, ya sea por consciencia de su espíritu más apto para cuestiones tan profundas que solo podía vislumbrar con meros versos, o por imitar la falsa modestia de un Catulo, de un Ovidio y de tantos otros poetas consagrados, no parece haber estado totalmente convencido de su *virtus* poética:

*“Si qua meis, ut lector erunt, errata libellis
 Offendent aures iudiciumque tuum;
 Si nec in exulto nitor est aut gratia versu,
 Nec varium multo flore virescit opus;
 Si rude nec dignum domini quod scrinia linquat
 Et iactet merita laureaserta coma:
 Sunt mihi quae veniam quovis sub iudice praestent,
 Ut prorsus culpa non sine laude vacem.”*⁸¹⁶

Pero, a pesar de sus titubeos, Pico no podía evitar escribir poemas. No solo porque esto hubiera significado cercenar su espíritu desde un comienzo y porque su formación estética lo impulsaba a ello, sino porque en ellos podía expresar un aspecto de la experiencia humana que difícilmente encontraría mejores vehículos. Asoma, pues, entre los versos el goliardo en Pico, una faceta de su personalidad que había descubierto en las universidades del norte, entre las juergas de los estudiantes y gracias a la tradición medieval que señoreaba en esos centros de estudio. Allí había experimentado, en suma, que “*Nox est grata viris, et nox est grata puellis*”.⁸¹⁷

Convencido de que debía dar a conocer sus poemas, el 12 de marzo de 1484 envía a Poliziano una carta con cuatro poesías de amor escritas en la lengua del Lacio.

⁸¹⁵ Véase, p.e., el soneto I esp. los vv 10-11: *Dagli occhi de Madonna el solfo prende /Amore, et ha per mantici i desiri /vani: el cor soffia un vento de sospiri, / che in me, che stopia sum, la fiamma incende. / E lei, quando pur scalda, giova e offende / el cor mio stanco, e fra dolci martiri / l'alma, qual uom che or ami et or s'adiri, / in un momento ella mi toglie e rende. / Così di lode e di lamenti io strido, / e nel mar navigando senza remo / longe da lito, a salvo porto arrivo. / Così ridendo io piango e in pianto rido / temendo io spero e nel sperar più temo, / moro vivendo e poi morendo io vivo.*

⁸¹⁶ *Carmen V*, vv 1-8.

⁸¹⁷ *Carmen VIII*, 1

Su pretensión era que el amigo, que gustaba llamarse antes *grammaticus* que *philosophus*, juzgara si éstas eran dignas de las musas que las habían inspirado.⁸¹⁸ Poliziano responde con mucho tacto y gentileza, pero, sin mostrar entusiasmo alguno, declara que ha corregido *versiculos aliquos* del conde, deficientes por falta de voluntad, pero no por defecto de ingenio. Refiere también, como al pasar, que los *versiculi*, que él mismo ha retocado, pueden ser considerados como personajes del orden ecuestre entre senadores.

Así, aunque la crítica apuntaba a señalar que Pico había fallado en cuanto a la *labor limae*, es decir, en su trabajo de corrector o pulidor de sus propios versos, dejaba en claro al mismo tiempo que no le faltaban aptitudes para desempeñarla. Con todo, en una época en la que las críticas y alabanzas eran hiperbólicas, sino en cuanto a la forma al menos en el contenido, el Mirandolano entendió perfectamente qué significaban las palabras de su amigo. Sin dilación, el joven poeta, frustrado y hasta rabioso —si es lícito que así lo imaginemos—, dio sus versos a las llamas. Y si el Mirandolano se revela aquí como un joven impulsivo e impetuoso, antes de juzgar su reacción como desmedida, debemos tener en cuenta que, según sabemos por su puño y letra, había escrito “*quincque libelli*” de poesías y que lo más probable es que los cuatro poemas enviados a Poliziano fueran los que él considerara como más elaborados; en una palabra: los mejores. En segundo lugar, si con la mención de que la mediocridad de los poemas piquianos se debía a la falta de voluntad, pero no de ingenio, Poliziano pretendía alivianar el peso de su opinión adversa, no se había formado una idea cabal del carácter de su amigo. Por lo demás, el *grammaticus* era proclive a las respuestas agudas y exageradas toda vez que se lo consultaba sobre cuestiones de estilo.⁸¹⁹ Así, que Pico quemara los poemas tras la respuesta, era algo esperable. Con todo, Poliziano, arrepentido, le escribe como asombrado⁸²⁰ y compone un epigrama en griego para consolarlo:

“Πολλά κι τοξευθεῖς φλεχθεῖς ὑπὸ Πῖκος ἔρώτων

⁸¹⁸ “*Cum Musas meas, quibus dum per aetatem licuit, de amoribus meis iocatus sum, in libellos quinque digesserim, mitto ad te illorum primum missurus et alia, si un hoc uno amicum experiar te, non assentatorem.*” (Poliziano 1484 (carta inédita, citada en Garin, E., *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e Doctrina...*, p. 10.))

⁸¹⁹ En este sentido conviene tener en cuenta la carta que Poliziano dirigió a su amigo Paolo Cortesio, cuya traducción hemos incluido en el anexo.

⁸²⁰ “... *audio te versiculos amatorios, quos alim escripseras, combussisse veritum fottasse, ne vel tuo iam nomini, vel aliorum moribus officerent...*” (Poliziano 1484 (carta inédita, citada en Garin, E., *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e Doctrina...*, p. 10.))

Οὐκ ἔτλη προτέρω πᾶντα δ' ἀφείλει λειψὸν ὄπλον,
 Τὸ ξαζέλα φαρὲ τρας, καὶ γερὰ σακὰ δεπᾶντα
 Ἦψεν ὁμοῦ σωρὸν λακκάσις λῆσις.
 Σὺ νότον ἄτῶν μαρψάκι κενκνα χερυδρια δάσεν
 Ταῖς γευραῖς, μέσσα ἔκθαλε πυρακία
 Καὶ πυρὶ φλέξε τὸ πύρο δ' ἴω ἄφρογές, ἀπό ν, ρώτες,
 Τὸν Πικόν μου ἄνεις εκοτάσθε κρόμο⁸²¹

Se ha conjeturado, a partir de los versos que poseemos, que Pico no quemó todos sus poemas. Empero, creemos que los poemas sobrevivientes no pueden ser identificados con los que el conde refiere haber dado a las llamas. En efecto, respecto de los poemas en vulgar, solo tenemos unos cincuenta sonetos de inspiración petrarquesca, que difícilmente representen los *rithmi etrusci* que Gianfrancesco recuerda en la *Vita*, y que el propio Pico mencionará en una carta a Andrea Corneo del 15 de octubre de 1486.⁸²² Respecto de los poemas en latín, tan solo contamos con un puñado de veinte poesías de temas y metros diversos, que difícilmente puedan asimilarse a los “*quincque libelli*” que menciona en su carta a Poliziano. Por lo demás, como advierte Garin criticando a Semprini, son tan pocos que es imposible efectuar una biografía espiritual del autor a partir de ellos.⁸²³

4. La escritura filosófica: los primeros intentos, las ideas finales.

A pesar de que en 1484 el Mirandolano veía con ojos furiosos como se quemaban sus poemas, ese mismo año se inicia un período de gran entusiasmo y fervor por el estudio. Este, si bien se nos presenta como una continuidad de la actividad desarrollada en Padua, cobra en la formación espiritual de Pico una importancia sin precedentes: con un bagaje de conocimientos que ya lo distinguía de sus pares, el Mirandolano se lanza a escribir sus pensamientos. Y al poner por escrito sus ideas adquiere una destreza filosófica que solo el oficio puede dar: sus argumentaciones se

⁸²¹ Poliziano, *Prose vulgari edite, prose latine e greche edite ed inedite*, Del Lungo, I. (ed.), Firenze, G. Barbèra editore, 1867, pp. 217-218. He aquí nuestra traducción: “Muchas veces flechado e inflamado por sus amores, hasta hace poco Pico combatió; pero depuso todas sus armas: el arco, las fechas, las aljabas, y habiéndolas reunido a todas en una parva las quemó al mismo tiempo con llamas devoradoras. Juntándolas todas, su mano, aunque vacilante, lasató con fuerza y las echó en medio del fuego. Y el fuego quemó el fuego. ¡Pero, por qué, tontos amores de las musas, se han volado del príncipe Pico!”

⁸²² *Rhythmos meos etruscos non est quam desideres. Iam dudum amatoriis lusibus nuntium remissimus alia meditantibus.* (XXXVI Corneo 1486, 2. [39]-[40])

⁸²³ Cf. Garin, E., *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e Doctrina...*, p. 17.

vuelven más ajustadas a sus propósitos, sus referencias más correctas, sus contradicciones se desvanecen. Dando sus pensamientos al papel, en suma, los aliena y los convierte en objeto de investigación, los estudia, los revisa, los corrige, los pule. Así, con un estado anímico que oscila, por así decir, entre la decepción poética y la esperanza filosófica, vuelve a Florencia esperando encontrar en la ciudad esa *mater*, “*ingeniis opibusque potens*”,⁸²⁴ de la que hablará Poliziano. En una actitud que se remonta al célebre Poggio Bracciolini, a Leonardo Bruni y al propio Petrarca, el joven filósofo reparte sus días entre la búsqueda de códices antiguos y el estudio: concurre a diversas bibliotecas de la ciudad, participa en discusiones con sus amigos del círculo de Ficino, y profundiza sus estudios platónicos y de literatura griega.

No es de extrañar, entonces, que el primer escrito filosófico de Pico sea fruto de este intensísimo período de estudios en la ciudad de la flor. Nos referimos a una carta que el 14 de julio de 1484 dirigió a Lorenzo De Médicis. En la epístola, escrita con una delicadeza y exquisitez estilística pocas veces vista, elogia los sonetos vulgares del Magnífico al tiempo que los compara con los de Petrarca y Dante. En el texto, que se sustenta en una sobrevaloración del trabajo del señor de Florencia, Lorenzo sale ganando, y con creces, de la comparación. En este sentido, Garin opina que ello se debe a que Pico juzga solamente los elementos filosóficos de las poesías de unos y otro, alabando en Lorenzo no tanto al poeta, sino al intelectual que supo exponer en sus versos de una manera nueva y mejorada, la teoría física y la ética aristotélicas y las doctrinas de los platónicos. Pico, para decirlo con otras palabras, valoraría en estos poetas, según Garin, aquello que tienen no de poetas sino de filósofos.⁸²⁵ Por nuestra parte, creemos que si bien la opinión de Garin tiene algo de cierto y hasta de lógico, es parcial. En efecto, a lo largo del trabajo —el cual, por cierto, entraña evidencias de haber sido reescrito en varias ocasiones y en diversos momentos de la trayectoria intelectual del Mirandolano— no solo se apunta a una subvaloración de la filosofía insita en los poemas de las dos coronas del *Trecento*. Antes bien, se critica allí tanto el valor estético como el contenido doctrinal al amparo de los viejos tópicos de *verba* y

⁸²⁴ Poliziano, *Nutricia*, vv. 10-11

⁸²⁵ *Lego, Deum testor, maxime Laurenti, eam, non tam ad delectationem quam ad doctrinam. Quot enim ibi ex Aristotele, auditu scilicet physico, ex libris de anima, de moribus, de caelo, ex problematis quot ex Platonis Prothagora, ex Republica, ex Legibus, ex Symposia, quae omnia, quamquam alias apud illos legi, lego tamen apud te ut nova, ut meliora, et in nescio quam a te faciem transformata, ut tua videantur esse et non illorum, et legens discere mihi aliquid videar. Quod maximo est indicio haec te sapere non tam ex commentario quam ex teipso.* (III Laurentio Medico, 4. [48]- [50]) Cf. también Garin, E. *Op. Cit.*, pp. 20-21

res. Lorenzo sale ganando así en un doble sentido: tanto en *res* como en *verba*, es decir, tanto en contenido como en belleza, supera a los dos poetas más importantes en lengua toscana.⁸²⁶

En el fondo, tanto las críticas a Dante como las dirigidas a Petrarca son profundamente injustas, pero eso no tiene una importancia real en la dinámica de la argumentación. Lo más sobresaliente de este trabajo y a lo que apunta Pico desde el inicio es a metamorfosear a Lorenzo en una encarnación de opuestos. La figura del Magnífico que campea en el texto es una suerte de *coincidentia oppositorum* de carne y hueso; más aun: es una superación encarnada de las oposiciones que en él coinciden.⁸²⁷ Se trata de una superación a la que aspirará Pico desde su primer escrito filosófico hasta el último. En este sentido no está demás recordar que durante su primera estancia en Florencia, i.e., cuando escribe el texto en cuestión, el Mirandolano se encuentra en medio de una lucha de facciones: las de los *litterati*, los platónicos y los peripatéticos. Obligado a tomar posición, Pico no solo no se deja llevar por la influencia del humanismo literario, que arrasaba como un torbellino a las mentes más iluminadas, sino que tampoco lo convence completamente Ficino y su círculo al punto que hablar de su pertenencia a la academia platónica, como generalmente se ha hecho, nos resulta un tanto exagerado. Por el contrario, en la ciudad de Lorenzo continúa con el estudio de los autores aristotélicos y averroístas tratando de encontrar cierta afinidad entre las doctrinas de éstos y las de los platónicos. Nace allí su idea, enunciada por vez primera en la carta a Lorenzo, de conciliar a Platón con Aristóteles o, mejor, de mostrar esta conciliación que ha pasado desapercibida por pensadores unilaterales. Así, mientras encomienda a Elia un comentario de la *Física* aristotélica, le pide, además, una traducción al latín de los comentarios de Samuel ben Yehuda de Marsella sobre la *República* de Platón y de las *quaestiones* de lógica de Averroes. Mientras se rodea de un grupo de orientalistas que se ocupan principalmente de Averroes, intensifica sus estudios platónicos, pensando siempre que, a pesar de las diferencias de estilo, el primer

⁸²⁶ *Sunt apud vos duo praecipue celebrati poetae florentinae linguae, Franciscus Petrarcha et Dantes Aligerius, de quibus illud in universum sim praefatus, esse ex eruditis qui res in Francisco, verba in Dante desiderent. In te qui mentem habeat et aures neutrum desideraturum, in quo non sit videre an res oratione, an verba sentiis magis illustrentur.* (III, Laurentio Medici 1484, 2. [8]-[9]). El resaltado es mío.

⁸²⁷ *In te [Laurentio] omnia verba non minus in re necessaria quam in ornatu grata, ita ut qui ex te demat, mutillet, qui ex illo, tondat et repurget.* (III, Laurentio Medici 1484, 2. [21]). El resaltado es mío.

platónico había sido Aristóteles. Platón y el Estagirita disienten en sus palabras, dirá finalmente, pero no en cuanto al sentido.⁸²⁸

En resumen, si el platonismo florentino le inspiraba cierto amor y curiosidad, el humanismo literario que pululaba en la ciudad del lirio, con su tendencia a sustituir la filosofía por la filología, lo indignaba. Muy otra es su posición respecto del aristotelismo: como hemos dicho, la primera formación de Pico es aristotélica y su impronta se mantiene a lo largo de toda su vida. La *via conciliatrix* debía arraigarse, según él y a juzgar por su proceder, en un desarrollo del aristotelismo en su versión más ajustada al espíritu del Estagirita.

Producto también de su primera estadía florentina es otra epístola, dirigida no a Lorenzo sino al patricio veneciano Hermolao Barbaro en junio de 1485. Se trata de un documento famoso que hizo época y la mayoría de los comentadores se refiere a esta carta como un tratado titulado *De genere dicendi philosophorum*, aunque el propio Pico incluyó bajo este nombre también la carta a Lorenzo.⁸²⁹ Garin, por una parte, asume que esta carta es “el manifiesto del pensamiento moderno que sale de la infancia de un siglo”⁸³⁰ y, más aun, piensa que se la puede considerar un prelude crítico a la *Oratio de hominis dignitate* de 1486.⁸³¹ Por nuestra parte, asumimos que es algo menos, pero no por eso menos importante.

El principal objetivo de la carta es refutar los puntos de vista de Barbaro acerca de los filósofos escolásticos. Hermolao, en efecto, le había escrito a Pico para felicitarlo por sus estudios florentinos, es decir, por haber cambiado los estudios de filosofía escolástica por los de autores, a su juicio, más sublimes. De este modo, en medio de alabanzas al conde de Concordia llama, como al pasar, “*sordidi, rudes, inculti, barbari*” a los filósofos escolásticos, al tiempo que se figura una pérdida de tiempo el esforzarse por conocer sus doctrinas; era precisamente lo que Pico había hecho. Soslayando este deliberado desvío, en sentido estricto la carta del patricio veneciano trata de las relaciones entre filosofía y el *bello stile* que se traduce en la tendencia a hacer de la elegancia ciceroniana el canon de verdad.

⁸²⁸ ...*ita ut si verbo spectes, nihil pugnantius, si res, nihil concordius.* (Garin, E., *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e Doctrina...*, p. 22)

⁸²⁹ *Habeas [Philippe] igitur duas epistolas alteram a Laurentium Medicem: alteram ad Hermolaum de genere dicendi philosophorum.* (II Filippo Beroaldo 1491, 1.[8])

⁸³⁰ Garin, E., *La Revolución cultural del Renacimiento...*, p. 177.

⁸³¹ Cf. *Ibidem*.

La respuesta de Pico es extremadamente profunda, articulada y estructurada al mejor estilo humanista; su artificiosidad es tal que nos atrevemos a pensar que el propio Barbaro no llegó a advertir todo lo que el Mirandolano decía allí, sobre todo, a juzgar por el tenor monotemático de su réplica. Lo más sobresaliente de la argumentación piquiana estriba en su afirmación de que la Verdad puede ser expresada en griego, árabe, hebreo o latín, tanto en el ciceroniano como en el escolástico. Ésta es, pues, una revelación universal del espíritu, de la cual no está exento ningún pueblo y que ha iluminado, aunque más no sea en parte, a cada filósofo. Pico denuncia que si se juzga a los filósofos solo con criterios estéticos, no se advierte, p.e., cuan superior es Duns Escoto respecto de Lucrecio, aunque este último haya escrito en un latín mucho más bello y ameno.⁸³² Se afirma así la tesis solo sugerida en la carta a Lorenzo: el único criterio de valoración para toda actividad humana debe ser la Verdad. Y ésta, como queda dicho, no es propiedad exclusiva de nadie ni se alcanza sino con el sucederse de las generaciones y el esfuerzo continuo y continuado de hombres de todos los tiempos. Se trata de una sucesión de la que Pico se piensa parte pero que en modo alguno asume como finalizada en él, antes bien, como dirá en el *Heptaplus* siguiendo el consejo evangélico, “nadie debe segar por completo su campo, sino dejar algo para los que habrán de venir”; así, remata, han procedido los grandes maestros de la humanidad.⁸³³

⁸³² *At instabit Lucretius, etsi non egeant per se philosophicae commentationes amoenitate dicendi, per eius tamen adhibitionem dissimulandam esse ipsarum rerum austeritatem, sicut absynthia per se pellunt morbos, melle tamen illiniuntur ut puerorum aetas improvida ludificetur. Hoc forte tibi faciendum erat, o Lucreti, si pueris scribebas tua, si vulgo; faciendum utique tibi, qui non absynthia modo, sed meracissima toxica propinares.* (IV Hermolao 1485, 2.[71]-[72]) [...]

Scribat Lucretius de natura, de Deo, de providentia, scribat de eisdem ex nostris quispiam, scribat Joannes Scotus et quidem carmine ut sit ineptior. Dicit Lucretius rerum principia atomos et vacuum, Deum corporeum, rerum nostrarum inscium, temere omnia fortuito occurso corpusculorum ferri, sed haec latine dicit et eleganter. Dicit Ioannes quae natura constant, sua materia specieque constitui, esse Deum separatam mentem, cognoscentem omnia, omnibus consulentem. Nec propterea quod universa etiam infima videat ac moderetur, e sua pace minimum dimoveri, sed, quod dici solet, κατὰ ὄντα μὴ κατὰ εἶδη. At dicit insulse, ruditer, non latinis verbis. Quaeso, quis in dubium revocet, uter poeta melior, uter philosophus? Extra omnem est controversiam tam rectius Scotum philosophari quam ille loquitur ornatius. (IV Hermolao 1485, 4.[131]-[137])

⁸³³ Cf. *Heptaplus, Prooemium, et passim.*

Más allá de lo expuesto en estas dos cartas excepcionales,⁸³⁴ a esta, su segunda estancia florentina, debe Pico, conviene recordarlo, la cercanía con Ficino. Años más tarde, impresionado por su primer encuentro con el agudísimo joven, el pensador de Careggi hará coincidir la fecha de su nacimiento con la del comienzo de su trabajo como traductor de Platón, indicando, además que el conde filósofo llegaba a Florencia el mismo día en que él había entregado los manuscritos con la traducción definitiva para su publicación. Y si no fue poca la espontánea simpatía que Ficino sintió por Pico, en quien decía haber visto un “*novus Plato*”, algo más adelante, llevando al extremo las mañas propias de la cortesía renacentista, pretendió incluso haber nacido él, el mismo día que el Mirandolano; así lo expresa en su *De vita libri tres* de 1490. En el prólogo de esta obra tan propia de su autor, establece una asimilación de su padre biológico, Ficino el médico, a Galeno y de su antiguo mecenas, Cósme, a Platón, para rematar afirmando que nació dos veces, como el ditirámico Dionisio: en 1433 como hijo natural del primero, y en 1463, cuando el abuelo de Lorenzo le encomendó la tarea de traducir *ex graeco in latino*, todas las obras de Platón.⁸³⁵ En este último nacimiento, remata, vio la luz verdadera, allí habría comenzado en realidad su vida. Era el mismo año y día en que había comenzado la de Pico.

Más allá de estos detalles, en julio de 1485 Pico viaja a París, donde si bien no esperaba encontrar el depósito intacto de toda la ciencia medieval, seguramente buscaba un ambiente más acorde con su estado espiritual y sus exigencias actuales signadas por un rechazo de los refinamientos humanísticos. La estadía parisina, que podemos considerar como una gesto de rebelión contra Barbaro y los que pensaban como él, debió ser todo lo que esperaba. Sobre todo a juzgar por la perenne amistad que lo unió, entre otros, con Robert Gauguin, de inclinación humanista y conocido como “el amigo

⁸³⁴ En confirmación de lo que hemos dicho hasta aquí conviene tener en cuenta un reciente artículo de Brian Copenhaver en el que investiga con cierta minuciosidad la difusión de las cartas de Pico, “Studied as an oration: readers of Pico’s letters, ancient and modern”. De la investigación de Copenhaver se desprende un número considerable de lectores, entre ellos algunos muy afamados, como Erasmo y Tomás Moro. En su análisis, que se desarrolla a partir de las 47 cartas editadas por Gianfrancesco en 1496, identifica no solo el número de lectores sino también la influencia doctrinal de las epístolas piquianas. (Cf. Copenhaver, B., “Studied as an oration: readers of Pico’s letters, ancient and modern” en Cuclas, S.-Forshaw, P. J.-Rees, V. (eds.), *Laus Platonici Philosophia. Marsilio Ficino and his influence*, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 151-198)

⁸³⁵ *Quocunque vero sensu vel illa vel haec acceperis, dux ille sacerdotum Bacchus geminas quasi matres habuisse fertur. Melchisedech autem, summus ille sacerdos, unam vix matrem, unum patrem habuit. Ego sacerdos minimus patres habui duos: Ficinum medicum, Cosmum Medicem. Ex illo natus sum, ex isto renatus. Ille quidem me Gaieno tum medico tum Platonico commendavit; hic autem divino consecravit me Platoni. Et hic similiter atque ille Marsilium medico destinavit: Galienum quidem corporum, Plato vero medicus animorum. (De vita libri tres, Prooemium, 15-22.)*

francés de Pico” y por la simpatía que siempre mantuvo por la Sorbona, “ciudadela de la teología y del ‘estilo parisino’”.⁸³⁶ En las *Conclusiones* y en la *Apología* se gloriará de utilizar ese estilo *celebratissimorum Parisiensium disputatorum*, el único que se puede considerar, en su opinión, verdaderamente filosófico.

Del período parisino faltan algunos documentos; ya se lamentaba por ello Garin hacia fines de la década de 1930. Empero, aunque el panorama en este sentido no ha cambiado, si se nos permite alguna conjetura, p.e., lo más probable es que en París se afirmara en el ánimo de Pico la idea de sostener en pública discusión los puntos centrales de su pensamiento. Con el aire de magnificencia que lo seguía, el conde se habría propuesto darle a la disputa una resonancia excepcional y, por tanto, internacional. Habría elegido allí la ciudad de Roma como sede del debate; una elección en abierto contraste con las costumbres de la ortodoxia católica. Y Pico lo sabía, pero quería afirmar allí su teoría de una única verdad que se celebra a lo largo y ancho del pensamiento humano, más allá de los límites de una escuela filosófica o una corriente religiosa determinada: todo el conocimiento humano y toda la Verdad se le revelaba ahora como resultado de un despliegue histórico del contenido del *Verbum-λό γος*. Habrá que acusar al joven conde de megalomanía, exageración, inconsciencia, etc. Creemos que no: es este el más sincero y consciente de sus propósitos; y aunque Pico vislumbra los costos del fracaso, desestima su propia reacción ante la posibilidad de fallar.

5. El “incidente de Arezzo”.

El Mirandolano había fijado como objetivo único de sus viajes el descubrimiento docto. Su continua trashumancia tiene el carácter de una peregrinación sin fin hacia el conocimiento. A diferencia de muchos humanistas, Pico no viaja por el gusto del paisaje: él se movía entre dos mundos, i.e., el universitario, con sus escuelas más afamadas: Bolonia, Padua y París, y el de los círculos liberales de hombres doctos y algunas escuelas renovadas por los humanistas; entre estos el Estudio florentino, que contó entre sus maestros al célebre Poliziano. En estos círculos y escuelas iba

⁸³⁶ En la mente de Pico, “*stilus parisinus*” o “*stile parigino*” era un sinónimo de una indagación filosófica a la usanza aristotélica, libre de las constricciones propias de otras disciplinas. Desde el punto de vista de la Corte Romana, es decir, en la mente de sus acusadores, el estilo parisino representaba el aristotelismo en tanto que averroísmo, ultra-racionalismo, en suma, cuanto menos, el principio de una herejía. (Cf. Garin, E., *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e Dottrina...*, pp.140-141. Cf. También Garin, E., *La Revolución cultural del Renacimiento...*, p. 177).

quebrándose poco a poco el mito de la vieja tradición universitaria, solemne, es cierto, pero cansada, sin agilidad, agotada en cuestiones formales y, para decirlo con Garin, demasiado satisfecha en una serie de formulismos vacíos. Sea de ello lo que fuere, su vocación de mediador, producto de este ir y venir de un mundo a otro, lo llevó a polemizar a favor de la tradición y en contra de la renovación, para finalmente abarcarlo todo en un esfuerzo conciliador que preservara las conquistas del pasado en un nuevo mundo cultural que habría de resignificarlas. Esta vocación surgió, quizás, durante su estancia boloñesa. Ahora bien, si hemos dicho que Pico se mueve entre dos mundos, debemos ampliar nuestra afirmación. Estos dos mundos no son, exclusivamente el universitario y el de los círculos de hombres doctos, sino también el medieval y el del Renacimiento, la vida *actuosa et civilis* y la *contemplativa*, y, por extensión, el modo de vida celulario y el festivo.

Estamos ya en 1486, uno de los más prolíficos de Pico. En marzo había regresado a Florencia después de unos pocos meses de estudio en la Universidad de París; se escapaba así del exceso de torneos dialécticos y tosquedades lingüísticas para encontrarse con sus amigos Lorenzo de Médicis y Poliziano. Con 23 años ya había descubierto la cábala, comprado algunos de los libros más representativos de esta arcana sabiduría hebrea, que él mismo volvería cristiana, y encargado su traducción al enigmático Flavio Mitridates, nombre bajo el cual se ocultaba el judío converso Guillermo de Moncada. Y todavía le esperaban meses de trabajo febril donde habría de conjugar filosofía del amor, *poetica theologia* y *prisca philosophia* en una síntesis universal de todo el saber que hallaría su suelo nutricio en la excelsa dignidad de la naturaleza humana. Pero, entremedio de toda esta sublime vorágine, se asoma otro Pico, no ya el filósofo o el teólogo, sino el hombre de corte, aquél que mientras arde de amor por el conocimiento, no ve de lejos las fiestas y los placeres;⁸³⁷ vayamos, pues, a su encuentro.

El 1 de mayo, Pico abandona la ciudad del lirio y fija su destino hacia Roma. En camino a la ciudad de los papas hace escala en Arezzo, donde intenta, aunque sin lograrlo, raptar a Margherita, “bellísima” esposa de Giuliano Mariotto, un oficial de

⁸³⁷ Garin, E., *La Revolución Cultural del Renacimiento...*, pp. 178-179. También cf. Borghesi, F., “A Life in Works” en Dougherty, M. V. (ed.), *Pico Della Mirandola: New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 212-215 y Edelheit, A., *The Evolution of Renaissance Theology: Ficino, Pico, Savonarola*, Leiden-Boston, Brill, pp. 281-282.

aduana, miembro de una rama muy colateral y pobre de la familia Médicis.⁸³⁸ El confuso episodio será conocido como “el incidente de Arezzo”.⁸³⁹

El propio Giuliano le escribe a su primo Lorenzo acerca de las circunstancias del incidente, afirmando que en la mañana del 10 de mayo, su esposa había ido con su dama de compañía y un muchacho de maestranza a escuchar misa en la catedral aretina, cuando súbitamente “...*fu a tradimento, et armata manu [...] et per forza messa a cavallo...*”.⁸⁴⁰ El damnificado afirmaba que los raptores eran hombres al servicio del conde, dispuestos —según él— para hacer cualquier cosa que se les ordenara.⁸⁴¹

Mientras así describía Giuliano lo sucedido, los magistrados de Arezzo se apresuraron a notificar a Lorenzo que consideraban los hechos como una ofensa para todo el pueblo aretino. De este modo, los ecos del alboroto se encendieron como hierba seca y la noticia rápidamente se expandió entre los despachos oficiales y la correspondencia diplomática, generando diferentes versiones de lo ocurrido. Así pues, de acuerdo con una carta que Aldobrandino Guidoni, uno de los fiscales estenses, dirigiera a Ercole d’Este el 12 de mayo, Margherita había dejado Arezzo “...*infogata de lo amore del conte...*”⁸⁴² y según se desprende del texto de Guidoni, la mujer ya estaba enamorada de Pico antes de su casamiento con el primo de El Magnífico.⁸⁴³ En esta misma línea, el cronista Luigi della Stufa escribe que la esposa de Mariotto “...*come*

⁸³⁸ Margherita era la rica viuda de un tal Constante Speziale, que criaba caballos para el palio, y se había desposado con el primo del Magnífico en segundas nupcias.

⁸³⁹ La documentación sobre el incidente de Arezzo ha sido compilada en Del Piazzo, M., “Nuovi documenti sull’incidente aretino del Pico della Mirandola”, en *Rassegna degli archivi di stato* 23 (1963), pp. 271-290, De Lubac, H., *Pico della Mirandola*, Milano, Jaka Book, 1994, pp. 12-102 y Berti, D., “Intorno a Giovanni Pico della Mirandola. Cenni e documenti inediti” en *Rivista contemporanea* 7/16 (1859), pp. 32-46. Para más detalles sobre la documentación, ver Garin, E., *La Revolución Cultural del Renacimiento...*, p. 181, n. 21. En nuestro trabajo seguiremos principalmente al primero de estos autores.

⁸⁴⁰ Del Piazzo, M., “Nuovi documenti...”, p. 279. Se ha de tener en cuenta que si bien el trabajo de Del Piazzo fue publicado en 1963, contiene la primera edición de una serie de textos en italiano del siglo XV, producidos alrededor del incidente de Arezzo. En modo alguno se debe entender que los textos citados aquí fueron producidos en 1963. Asimismo, se ha de poner en evidencia que todos los escritos recogidos en este compendio entrañan algunas dificultades de lectura para el lector contemporáneo y un cierto número de irregularidades que no están presentes en el italiano moderno.

⁸⁴¹ “*Colla serva pigliare recreatione al Duomo Vecchio da fuori d’Arezzo, fu da gente del signore della Mirandola, contra sua volontà, presa e messa a cavallo et in groppa a gente di sua famiglia colla quale era il decto Signore; che per questo era venuto la sera dinanzi qui agli alberghi d’Arezo, con circa 20 cavagli et con balestrieri acti a far male...*” (Del Piazzo, M., “Nuovi documenti...”, p. 276).

⁸⁴² Del Piazzo, M., “Nuovi documenti...”, p. 279.

⁸⁴³ Garin, E., *La Revolución Cultural del Renacimiento...*, p. 180.

*innamorata e cieca di sì bel corpo, volontariamente montò a cavallo...*⁸⁴⁴ En una tercera versión, Stefano Taverna, orador milanés en Florencia, después de poner de relieve la fama de santidad de Pico y la opinión favorable que de él se tenía, afirma que éste fue “...*provocato da una femina impazita di luy...*”⁸⁴⁵ Algo más tarde, Constanza Ventivoglio, cuñada de Pico, en una carta del 16 de mayo a fray Ieronimo da Piacenza se alza en su defensa en los mismos términos, alegando que Margherita “...*lo seguiva volontariamente...*”⁸⁴⁶ Por contraste, Francesco Baroni llegará a afirmar que, a causa de lo ocurrido, el conde había perdido toda su reputación.⁸⁴⁷

Más allá de la pluralidad de versiones, lo cierto es que Filippo Carducci, capitán y mayor de Arezzo, había dado la señal de alarma y perseguido al Mirandolano con sus hombres y un grupo de cerca de doscientos voluntarios, que lo interceptaron cerca de Marciano, en las afueras de Sienna. De acuerdo con della Stufa, en el hecho murieron dieciocho hombres de Pico y solamente él y su secretario, Cristoforo da Casale Maggiore, lograron, aunque maltrechos, escapar de la muerte, gracias a la velocidad de sus caballos.⁸⁴⁸ Aunque no corrieron la suerte de los otros, ambos permanecieron bajo la custodia de Giovanni Nicolacci da Marciano, que había colaborado con los perseguidores, siendo Cristoforo quien cargó con los peores tratamientos. Por contraposición, Pico recibió un trato afable debido, quizás, a su condición de noble y de protegido de Lorenzo⁸⁴⁹.

Ahora bien, el incidente no solo tuvo cierta resonancia, por así decir, a nivel popular.⁸⁵⁰ Políticos e intelectuales de renombre como, el ya mencionado, Lorenzo de Médicis, al que se suman Ercole I, Ficino y Alessandro Cortese, deseaban excusar al

⁸⁴⁴ Del Piazzo, M., *Op. Cit.*, p. 279.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, p. 281.

⁸⁴⁶ *Ibid.*, p. 277.

⁸⁴⁷ *Ibidem.*

⁸⁴⁸ “... *perché gli aretini hebono più gente n'amazorno XVIII et il magnifico signore fu ferito malamente et se non su fussi stato il buon cavallo che haveva sotto, rimaneva anche lui in compagnia de' 18...*” (Del Piazzo, M., “Nuovi documenti...”, p. 281).

⁸⁴⁹ No sería aventurado, pues, afirmar que esto último haya sido lo que determinó la participación del secretario en la conjura que terminó con el envenenamiento del conde.

⁸⁵⁰ “*Et veramente questo caso è di natura che a tutta questa città renresce perché questo conte Zohanne havea in questa città uno nome del più docto homo che fusse uno buon pezo: et era reputato uno sancto; ora ha perso la reputatione et conditione sua...*” (Del Piazzo, M., “Nuovi documenti...”, p. 279).

príncipe de Concordia. En efecto, el 13 de mayo, Lorenzo escribe a los señores de Arezzo (*Otto di Guardia*), refiriéndose a la ofensa cometida contra su primo, pero sin mencionar a la persona responsable. El segundo, escribió a su orador, Aldobrandino, diciéndole que se hallaba muy apenado a raíz de lo ocurrido y con un tono más bien dulce, da cuenta de la estima que siente por el insigne intelectual, pidiendo entre citas de Salomón —que también usará Pico— su liberación como si se tratara de un hermano⁸⁵¹.

Para llevar las cosas a otro nivel, Ficino escribe una apología, *Apologus de raptu Margarite nymphe ab heroe Pico*, en la que se enarbola a Pico como “*heros ingeniosus*”, hijo de Mercurio y de Venus. En el texto, Margherita viene caracterizada como una ninfa, por designio divino amante de héroes y no de hombres, hija también de Venus, pero fruto de su unión con Apolo. En el relato echa mano de argumentos mitológicos: ambos —nos dice— fueron víctimas de marciales demonios que los separaron sin hacer caso de la justicia divina, desconocida por la plebe ignorante que aprueba la crueldad de Marte y desaprueba la magnanimidad del héroe. Asimismo, trae a colación los ejemplos de Teseo y Ariadna, Hércules y Iole, Plutón y Perséfone, y Júpiter y Europa, a los que se suman algunos extraídos de la Biblia. Por su parte y sin salir de este paradigma mitológico, Alessandro Cortese, amigo también de Pico, escribe a su hermano sobre el hecho, metamorfoseando al conde en Paris y a Margherita en Helena, para afirmar, entre risas, que a veces los filósofos actúan alocadamente.⁸⁵²

Finalmente y gracias a la intervención de Lorenzo, Pico fue liberado y partió para Umbría.

6. Puntos de inflexión.

Decidido a constatar la realidad tangible de su propia meditación, tras la inesperada aventura, de Umbría Pico se retira a la tranquila Perugia. Allí lo esperaba Elia. El maestro averroísta, aunque ya se sentía desplazado por Mitrídates, no dudaba de su superioridad en tanto filósofo. A fin de mantener su primacía como maestro de Pico en el campo de la especulación, durante la ausencia del discípulo y a lo largo de sus viajes por Bassano y Padua, Del Médigo había traducido el *De substantia Orbis* y los *Analitici primi* para el conde de Mirandola. Una vez en Perugia, Elia discute las

⁸⁵¹ “...che certo le son cose che anche Salamone, che fue tanto sapientissimo, incorse anchora lui alcuna volta in simile trasgressione, sì che il gli è da havere compassione...” (Del Piazzo, M., “Nuovi documenti...”, p. 284).

⁸⁵² Cf. Garin, E., *La cultura filosofica del Rinascimento Italiano*, Firenze, Sansoni, 1961, p. 81.

opiniones de Avicena y Averroes sobre el uno, el ser y la esencia reuniendo algunos materiales para una *quaestio* que ha llegado hasta nosotros y que fue de gran utilidad para Pico: se lee, en efecto, en las *Conclusiones* un eco lejano de estas discusiones y, sobre todo, en el *De ente et uno*. Con todo, mientras estaba sumergido en sus estudios, el Mirandolano es sorprendido por una epidemia y se ve obligado a retirarse de Perugia a Fratta, cosa que hizo sin interrumpir sus meditaciones.

Durante los meses siguientes se genera una gran variedad de noticias alrededor del incidente de Arezzo, algunas incluso con ínfimos detalles,⁸⁵³ pero nada se sabe por la pluma del propio Pico. Habrá que esperar hasta septiembre para volver a oír su voz —o leerla—, en una carta dirigida a Ficino con fecha del nueve. La epístola del Mirandolano contesta una misiva en la que el filósofo de Careggi le solicita la devolución de su ejemplar del Corán en lengua latina.⁸⁵⁴ Pico aprovecha la ocasión para ponerlo al tanto de sus estudios lingüísticos, sus conversaciones con Flavio Mitridates y el médico Pierleone da Spoleto, miembro de la Academia platónica y lector de las obras del cardenal Cusano.⁸⁵⁵ Además se leen allí algunas referencias a la disputa romana, centro de todas sus preocupaciones actuales. Empero, no es sino en la segunda carta después del rapto fallido donde Pico aborda el tema del incidente. Se trata de una epístola dirigida a su amigo Andrea Corneo de Urbino, el quince de octubre del mismo año. En ésta, soslayando algunos jugosos detalles, como sus veladas y penitenciales referencias al incidente, Pico destaca una de sus facetas, aquella que parecía haber olvidado cuando no dudó en raptar a Margherita.⁸⁵⁶ Así, en el segundo párrafo de la carta, que será traducido al inglés por sir Thomas More, aborda la cuestión de si ha de ser preferida la vida activa (*vita actiosa et civilis*) por sobre la contemplativa (*contemplandi vita*) o viceversa. Esta, pues, constituye la parte más compleja y filosófica del texto. Desde el

⁸⁵³ Como por ejemplo las pertenencias del conde que habían quedado en el lugar: “...restaci un cavallo di quelli del Signore appresso l'oste, una cappa rosata foderata di panno verde, due balestre d'acciaio...un turchasso...una cappetta,... un giacho di maglio...” (Del Piazzo, M., “Nuovi documenti...”, p. 279).

⁸⁵⁴ *Non poteris oportuni Maumettem tuum latinum repetere quam hoc tempore quo me propediem Maumettem ipsum patria lingua loquentem auditorum spero...* (XX Marsilio Ficino, 1.[1])

⁸⁵⁵ *Si tu quicquam de me vult apud Mithridatem, vel apud Petrum Leonem conquestus es, non possunt non iniuria id a te factum in me, qui tibi, et tuis rebus iniurius nunquam ulla ex preate fui.* (XX Marsilio Ficino, 1.[18])

⁸⁵⁶ *Et mihi quod vel hoc nomine videtur caeteris excusandus quod ipse nihil excusat, nihil homine imbecillius, nihil amore potentius, Hieronymi illa invicta et inconcussa mens dum caelo tota inhaeret puellarum choris intererat. Quae illum pestis potuit vel infestare quem non edomabit, si hoc amor in eremo, in humo collis membris in ebdomadarum potuit inedia.* (XXXVI Andrea Corneo 1486, 3.[53]-[54])

comienzo, el Mirandolano no deja dudas acerca de su posición, obvia en un hombre de un temple como el suyo: “en vano me incitas a la vida activa y civil”⁸⁵⁷ —sentencia— y asume que la exhortación de su amigo a este tipo de vida se apoya en una categórica descalificación de la labor y la figura del *philosophus* y de la vida contemplativa. Se trata, a juicio de Pico, de un punto de vista erróneo el cual se remonta a los dichos de un tal Neoptólemo⁸⁵⁸ y que se apoya en una interpretación incorrecta de un término, i.e., *otium*, entendido como algo necesario para la filosofía y, en suma, para la vida contemplativa. En su argumentación, el Mirandolano resignifica el término distinguiendo tácitamente entre un *otium cum dignitate* de otro *sine dignitate*, para afirmar que solo el primero es propio de los filósofos.⁸⁵⁹ Se trata de un punto de vista general que repetirá en la *Oratio*, redactada días más tarde.

Más allá de las oscilaciones propias de un ánimo inquieto, de ciertas indecisiones y abruptos cambios de parecer y de proceder, grande fue el escándalo que rodeaba a Pico: un joven estudioso que se había hecho notar en Florencia por ser simpatizante de Savonarola cayó en su reputación más bajo que el propio Lucifer. En nuestra opinión, el exabrupto no fue sino una de las tantas manifestaciones de su ardiente temperamento, poco dado a la moderación.

Por lo demás, si la formación de Pico ya había alcanzado niveles proverbiales, en lo que hace a los estudios orientales, hasta ahora había estudiado sobre todo a

⁸⁵⁷ ...*adhortaris me tu ad actuosam vitam et civilem frustra...* (XXXVI Andrea Corneo 1486, 2.[4])

⁸⁵⁸ Para un breve recuento de las fuentes de Pico acerca de la figura y pensamiento de Neoptólemo nos remitimos a la nota nº 10 de nuestra traducción de la carta XXXVI.

⁸⁵⁹ *Sed ut ad ea veniam quae scribis adhortaris me tu ad actuosam vitam et civilem frustra me et in ignominia quasi ac contumeliam tam diu philosophatum dicens nisi tandem in agendarum tractandarumque rerum palestra desudem. Et equidem mi Andrea oleum operamque meorum studiorum perdidissem si ita essem nunc animatus ut hac tibi parte accedere et assentiri possem. **Exitialis haec illa est et monstrosa persuasio quae hominum mentes invasit aut non esse philosophiae studia viris principibus attingenda: aut summis labiis ad pompam potius ingenii quam animi cultum vel ociose etiam delibanda.** Omnino illud Neoptolemi habent pro decreto aut nihil philosophandum aut paucis pro nugamentis et meris fabulis iam illa accipiuntur. Sapientium dicta firmam et solidam felicitatem in bonis animi esse, extraria haec corporis vel fortunae aut parum aut nihil ad nos attinere. Sed inquires ita volo Martam amplectaris ut mariam interim non deferas hac tibi parte non repugno nec qui id faciunt damno vel acuso. Sed multum abest ut a contemplandi vita ad civilem transisse error non sit non transisse pro flagitio aut omnino sub culpae nota vel criminis censeatur ergo vitio alicui vertetur et virtutem ipsam virtutis gratia nihil extra eam quaerens perpetuo affectet et prosequatur quod divina mysteria naturae concilia perscrutans hoc perfruatur otio caeterarum rerum despector et negligens quando illa possunt sectarum suorum vota satis implere. [...]Et ne credas nostrae industriae et laboris quicumque remissum, scito me post multam assiduis indefessibilisque lucubrationibus navatam operam hebraicam linguam chaldaicamque didicisse et ad arabicae evincendas difficultates nunc quoque manus aplicuisse, haec ego principis viri et existimavi semper et nunc existimo.* (XXXVI Andrea Corneo 1486, 2.[4]-[10], [28]) El subrayado es nuestro.

Averroes, el mayor filósofo árabe de todos los tiempos y el baluarte del más puro aristotelismo. Pero, más allá del *Commentator*, ahora le interesaban los pensadores que habían reflexionado a partir de la experiencia religiosa. Así, a través de Maimónides, se adentra en el campo del pensamiento hebreo que le presenta otra manera de entender la cábala, disciplina que nunca dejaría de fascinarlo. Con todo, Pico no adopta sin más todos los elementos cabalísticos, sino, como veremos más adelante, algunos de sus procedimientos exegéticos. Es por ello que Elia ya no podía ser la única guía por la senda de los hebreos. Si bien el maestro averroísta no era un anticabalista, tampoco se complacía demasiado con las especulaciones del *Séfer Yetzirá*, el *Séfer Bahir* y, menos aun, con las del *Zohar*. Mitrídates era lo opuesto de Elia: mientras éste último vivía en la austeridad y se dedicaba a la enseñanza con la paciencia del sabio, el primero tenía un carácter bizarro y, según se lee en las cartas de Pico, consideraba su enseñanza como una gran cosa; era, en suma, un completo pedante. Y sin motivo aparente, Pico lo soportaba: la atracción que ejercía la cábala sobre él era más poderosa que el sentido común.⁸⁶⁰ Podemos excusar a Pico si pensamos que en ese momento no podría haberse provisto del conocimiento que tanto anhelaba con otro maestro hebreo: Elia, más allá de su sólida formación filosófica y lingüística era un neófito en materia cabalística,⁸⁶¹ Pico vería recién en 1488 una alternativa en la figura de Jochanan Alemanno, a quien nos referiremos oportunamente.

En la tranquila Fratta, es sugerencia de Garin, Pico habría redactado un comentario (*Commento*) sobre un poema (*canzone*) de su amigo Girolamo Benivieni, obra a la que se refiere una y otra vez en las cartas del período.⁸⁶² Se trata de una obra

⁸⁶⁰ Dos son las cartas publicadas por Gianfrancesco, ambas escritas desde Fratta, en las que aparece el nombre de Mitrídates, la nº XX y la nº XLVI. Esta última es la más reveladora en cuanto al género de conocimientos que el conde obtenía de de Mitrídates y a su áspera personalidad: *Alphabetum chaldaicum quod petis, nec a Mithridate impetrasses, nihil per illum licet ut a me impetrare possis a quo posses omnia. Nam ille docere me chaldaicam linguam nulla voluit ratione nisi adiuratum prius et quidem conceptis verbis, ne illam cuiquam traderem, facerei fidem huius rei tibi noster Hieronymus benivenius qui cum adesset forte dum me ille docebat, furens Mithridates hominem eliminavit.* (XLVI Ignoto amico, Fratta, 1486, [14]-[15]; además, Cf. XX, Marsilio Ficino, I.[17])

⁸⁶¹ Esto queda claro a partir de una carta de Elia en la que presenta, siempre en nuestra opinión, por primera vez el sistema sefirótico a Pico. Del Médigo escribe como caminando entre ascuas, sin dar un paso firme y enmarcando su inseguridad en un italiano difícil de entender y salpicado de frases en latín. La carta no tiene fecha, pero asumimos que puede haber sido escrita entre fines de 1485 y mediados de 1486, inclinándonos más a esta última fecha. Hacia el final de este trabajo presentamos una traducción de la carta en cuestión; nos remitimos a su lectura como confirmación de las opiniones expresadas en esta nota.

⁸⁶² Si bien no son pocos los autores que han seguido a Garin en este punto, nos parece más correcto pensar que el *Commento* pudiera haber sido escrito entre los años 1486 y 1489 y no puntualmente en 1486. Sobre todo, a juzgar por las similitudes de esta obra con el *Heptaplus*, con fecha efectiva de 1489, en la que Pico presenta algunos cambios importantes en referencia a lo expresado en la *Oratio* de 1486.

no revisada y que si bien circuló en forma manuscrita, parece haber sido leída por no pocos amigos de Pico. En ésta, por lo demás, se anticipan otras tantas que nunca llegó a escribir, entre ellas, un *Comentario al Banquete de Platón*, una *Teología Poética*, un trabajo acerca de la concordancia de Platón y Aristóteles y un tratado sobre el amor. Sea de ello lo que fuere, la composición del *Commento*, si es que efectivamente tuvo lugar allí,⁸⁶³ fue una suerte de intervalo, de descanso. Soslayando las ocupaciones espurias, Pico dedica todas sus fuerzas a la redacción de las *Conclusiones*: el 12 de noviembre, su entrañable amigo Girolamo Benivieni fue a encontrarlo en su atareado retiro y poco después de su partida, en el mismo mes de noviembre, Pico le escribe que las tesis, de 700 han pasado a 900 y que había escrito un elogio de la concordia entre los filósofos. Esta sería, pues, la segunda parte de la *Oratio*.

Todo estaba listo para la gran prueba que lo esperaba en Roma. El 7 de diciembre de 1486, las *DCCCC Conclusiones sive Theses*, salieron de la imprenta de Silber. Cuatrocientas de estas conclusiones habían sido extraídas de autores consagrados mientras que las restantes quinientas presentaban la opinión de Pico. Sospechas, dudas, perplejidades, todo eso y más generó esta publicación que algunos, amigos y enemigos del conde, no tardaron en calificar de escandalosa. Las acusaciones de vanidad tampoco se hicieron esperar. Y es que, como explica Garin, era muy fácil acusar de vanidad a un joven de poco más de veinte años que se había propuesto discutir en Roma, sede universal del poder político y espiritual, en una reunión de todos los sabios del mundo, la concordancia de todas las disciplinas, i.e., filosofía, teología, cábala, magia, etc. y en la versión de autores de todos los tiempos y lugares. Más allá de lo colosal de esta empresa que hoy nos resulta a todas luces irrealizable,⁸⁶⁴ debemos advertir que Pico no era un temerario. Estaba convencido de que el hombre estaba a la altura de las

Aunque a juicio de Eugenio Garin algunos pasajes del *Heptaplus* son partes del *Commento* traducidas al latín, al extender la fecha de su redacción podríamos pensar justamente lo contrario, cosa que —por lo expuesto— nos parece más plausible (Cf. Garin, E., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, Milano, Aragno, 2004, p. 22.)

⁸⁶³ Pico parece referirse al *Commento* con el nombre despectivo de *Commentariolum* y lo presenta como un prelude al más extenso *Comentario al Banquete de Platón: Commentariolum nostrum non est quod admireris ociose cum esse volvimus et omnino nihil agere id egimus animum remittentes potius quam intendentes. Omnino praeludium est commentariorum quam in Platonis Symposium meditamus*. (XLII, *Domenico Benivieni*, noviembre de 1486, 1.[4][5])

⁸⁶⁴ O tal vez no. Quizás deberíamos lamentarnos, como lo hacía Pico en su época, por el estado en el que se encuentran los estudios filosóficos y por la corta perspectiva de aquellos que visten hoy el hábito de la filosofía. Con todo, no deja de admirarme (y esto debo decirlo en primera persona) que mi primer juicio respecto del concilio de sabios fue considerarlo irrealizable...

circunstancias. Más aun, que no solo lo estaba, sino que debía estarlo. Y más todavía, lo guiaba una convicción absoluta, hasta religiosa: el concilio de todos los sabios era una obra milagrosa, equivalente, si se quiere, a la apertura del mar rojo aunque de tenor intelectual. Pero a diferencia del pueblo judío, el Hombre en el que piensa Pico ya había sido liberado, si no por Moisés, si por el Cristo. Ahora había que reconocer los lineamientos de Cristianismo en cada cultura, en todas las épocas y en cada escuela de filosofía. Todos los hombres, en suma, y en especial los sabios, eran así impelidos a reconocer que la Verdad, como parte del contenido del Verbo, ésta siempre había estado entre los hombres aunque más no fuera virtualmente y a pesar de las distancias de espacio y tiempo. De ahí que la vía regia, y esto está presente desde el primer hasta el último texto de Pico, sea la filosofía. Ésta es la única disciplina que, si se nos permite hablar como Hegel, es consciente de sí misma, i.e., de sus principios y, por sobre todo, de su función; así o de manera similar parece haber pensado Pico. Es pues, la filosofía la clave áurea y el fundamento de toda concordia: solo ella, casi como un don divino, está llamada a la más noble de todas las tareas, a saber, llevar todo racionalmente a su principio, a la felicidad suma,⁸⁶⁵ al ámbito intelectual, donde cesa todo esfuerzo y toda pena.⁸⁶⁶

⁸⁶⁵ *Felicitatem ego sic definio: reditum 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 delictitas est.*” (*Heptaplus*, VII, *Prooemium*).

⁸⁶⁶ En la *Oratio* Pico desarrolla el tema de la felicidad como el ascenso del hombre, que en su calidad de microcosmos lleva en sí todo el universo, a la divinidad. Este ascenso es tratado desde el punto de vista individual y colectivo, en donde en el primer caso se traduce en la felicidad sin más y en el segundo en la paz universal. En el *Heptaplus*, aunque el esquema se mantiene, el Mirandolano es más específico: las criaturas pueden alcanzar la felicidad de dos maneras, *per naturam* y *per gratiam*. 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. 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. Únicamente los hombres y los ángeles han sido creados para la felicidad verdadera, cuya imagen es el movimiento circular. A unos y otros los constituyen sustancias incorpóreas, y éstas son las únicas naturalezas capaces de elevarse hacia Dios. El hombre no puede por naturaleza moverse en círculo y alcanzar la felicidad verdadera, sino por la fuerza de la Gracia. 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. (Cf. *Heptaplus*, VII, *Prooemium* y cap. VII)

Pico se proponía discutir las tesis después de la Epifanía y se comprometía a pagar los gastos de quienes quisieran llegar hasta Roma para participar de ella. Pero las referencias a la cábala, a la magia y quizás, también al platonismo en un mundo donde los universitarios, i.e., los sabios oficiales, eran aristotélicos, despertó los recelos de todo el mundo. Así, el concilio se suspende y el 20 de febrero de 1487, Inocencio VIII publica un breve que remite las tesis a una comisión examinadora compuesta no por filósofos sino por teólogos y juristas. En el documento papal, Inocencio, asesorado sin dudas por algún teólogo conservador, subrayaba el tono equívoco, la oscuridad y el carácter totalmente novedoso de las ideas expuestas por Pico.⁸⁶⁷ En este contexto de revisión, el conde es citado a declarar pero sus explicaciones son halladas insuficientes y el 5 de marzo de 1487 siete tesis con condenadas como heréticas mientras que otras seis fueron consideradas no heréticas sino de dudosa ortodoxia.⁸⁶⁸

Indignado y hasta en parte desilusionado, Pico redactó en tan solo veinte noches una defensa de las trece tesis condenadas bajo el título de *Apologia Ioannis Pici*

⁸⁶⁷ La Modernidad que está a punto de nacer es, a grandes rasgos, el primer movimiento cultural y educativo según el cual lo nuevo es algo bueno. El siglo de Pico, aunque de transición, todavía encontraba resistencias ante el cambio de paradigma; más aun, podríamos aventurarnos a definir el Renacimiento como la época en que más se revela la resistencia de la tradición.

⁸⁶⁸ Las tesis condenadas son las siguientes:

1) *Christus non veraciter et quantum ad realem presentiam descendit ad inferos ut ponit Thommas et communis via: Sed solum quo ad effectum.* (II.4.8.), **2)** *Secunda est quod peccato mortali finiti temporis noo debetur pena infinita secundum tempus: Sed finita tantum.* (II.4.20.), **3)** *Nec crux Christi nec ulla imago adoranda est adoratione latrariae etiam eo modo quo ponit Thommas.* (II.4.14.), **4)** *Non assentior communi sententiae theologorum dicentium posse deum quamlibet naturam suppositare: Sed de rationali tamen hoc concedo.* (II.4.13.), **5)** *Nulla est scientia quae nos magis certificet de divinitate Christi: quam magia et cabala.* (II.9.9), **6)** *Si teneatur communis via de possibilitate suppositionis in respectu ad quamcunque creaturam: dico quod sine conversione panis in corpus Christi vel paneitatis anihilatione potest fieri ut in altari sit corpus Christi secundum veritatem sacramenti Eucharistiae: quod sit dictum loquendo de possibili: non de sic esse.* (II.4.2.), **7)** *Rationabilius est credere Origenem esse salvum: quam credere ipsum esse damnatum.* (II.4.29.)

Las tesis consideradas sospechosas son estas:

8) *Dico probabiliter: et nisi esset communis modus dicendi theologorum in oppositum firmiter assererem: assero tamen hoc dictum in se esse probabile: et est quod sicut nullus opinatur aliquid ita esse praecise quia vult sic opinari: ita nullus credit aliquid esse verum praecise: quia vult credere id esse verum. Correlarium. Non est in potestate libera hominis credere articulum fidei esse verum quando placet et credere eum esse falsum quando sibi placet. (sicut nullus precisa sic opinatur quia vult sic opinari. Ita nullus credit sic esse verum quia vul sic credere...)* (II.4.18.), **9)** *Qui dixerit accidens existere non posse nisi inexistat. Eucharistiae poterit sacramentum tenere etiam tenendo panis substantiam non remanere ut tenet communis via.* (II.4.1.), **10)** *Illa verba (hoc est corpus etc.) quae in consecratione dicuntur: materialiter tenentur non significative.* (II.4.10.), **11)** *Miracula Christi non ratione rei factae: Sed ratione modi faciendi suae divinitatis argumentum certissimum sunt.* (II.9.8.), **12)** *Magis improprie dicitur de deo quod sit intellectus vel intelligens quam de anima rationali quod sit angelus.* (II.3.49.), **13)** *Nihil intelligit actu et distincte anima nisi seipsam.* (II.3.60.)

Mirandulani Concordiae comitis.⁸⁶⁹ Se trata de uno de los trabajos más extensos de Pico y en el que expone con más detalles y precisión sus puntos de vista. Es, pues, la *Apología*, la única muestra del posible proceder del Mirandolano en la discusión de las tesis. Hacia el final del escrito, que circuló primero en forma manuscrita y más tarde en una versión impresa, Pico reescribe las trece tesis a fin de deshacer toda ambigüedad, en cuarenta y seis nuevas conclusiones que afinan y reeditan lo expresado en ellas.⁸⁷⁰ De este modo, el número total de tesis habría ascendido a 933.

El contenido de las tesis condenadas y cuestionadas puede, al final, resumirse en estos puntos: 1) Cristo no descendió a los infiernos en presencia real sino solo en cuanto al efecto, no en persona, sino *per operationem*; 2) el pecado mortal de un tiempo finito no se castiga con pena infinita en el tiempo, el único pecado infinito que se prolonga hasta la muerte es el *aversio a Deo*; 3) ninguna imagen se ha de adorar con latría, la veneración solo es aceptable si recuerda Cristo crucificado; 4) la unión hipostática no se puede dar con cualquier naturaleza, sino solo con una naturaleza racional, lo cual se funda en la excelencia y no en el defecto de la omnipotencia divina; 5) en el plano de lo posible, Cristo podría unirse a la naturaleza del pan sin la conversión de éste; 6) la cábala es, como la magia, un tipo de conocimiento: el que mejor certifica la divinidad de Cristo, puesto que probaría que sus milagros fueron efectivamente tales y no manipulaciones de la naturaleza; 7) los milagros de Cristo, tal como fueron realizados, son el fundamento de Su divinidad, dado que Él los realiza imperando con directa y propia eficacia sobre los elementos y las fuerzas naturales; 8) es más razonable asumir que Orígenes se salvó antes que creer que fue condenado, incluso si se admiten como heréticos algunos puntos de su doctrina; 9) no corresponde a la libre potestad del hombre creer en un artículo de fe cuando le place; 10) si se suprime en la Eucaristía la *essentia* del pan, queda su *esse* como soporte; 11) las palabras consagatorias "*Hoc est corpus meum*" se deben tomar material y no significativamente, en el sentido de que se afirma la eficacia de las mismas y se niega su referencia al sacerdote que las repite; 12) el *intellectus* de Dios se predica más impropriamente que el alma racional del ángel, entendiendo por "*ratio*" lo propio del hombre y por "*intellectus*" lo propio del ángel;

⁸⁶⁹ Hay gran desacuerdo entre los especialistas en cuanto a la fecha de redacción de la *Apología* y las consecuencias de su publicación y difusión. Para un somero esquema de estos problemas, me remito a Garin, E., *La revolución cultural del Renacimiento...*, pp. 184-185.

⁸⁷⁰ Cf. Pico della Mirandola, G., *Opera Omnia*, 1496, fols. XXIV-LX.

13) el alma no comprende en acto y distintamente más que a sí misma, en referencia a un *intelligere abditum et permanens*.

Se ha de tener en cuenta, primero, que todas las tesis condenadas pertenecen a la sección titulada *secundum propriam opinionem*, es decir, que los examinadores se cuidaron de no condenar alguna conclusión que no procediera de las propias mente y pluma de Pico. Segundo, las primeras siete tesis pertenecen a la sección que agrupa las opiniones teológicas,⁸⁷¹ mientras que de las seis restantes, tres corresponden a esta misma sección, una a la que agrupa las tesis sobre magia⁸⁷² y las demás a la sección que agrupa las paradojas filosóficas.⁸⁷³ La cuestión de la ortodoxia piquiana y la condena, en suma, era un problema teológico no filosófico. Con todo, advertido del peligro que lo acechaba, el 31 de julio, Pico se sometió bajo juramento a las decisiones de la comisión, cosa que al poco tiempo tuvieron que hacer también los doctores parisinos que lo habían defendido.

En enero de 1488 Pico parte de Roma en dirección a Francia, tal vez, dice Garin, para buscar apoyo en sus amigos de la Sorbona. En estas circunstancias y seguramente instigado por algún consejero, Inocencio VIII extiende la condena de las trece tesis a las restantes ochocientas ochenta y siete junto con la *Apología*. Pero eso no es todo: exigía, además, el arresto inmediato del conde. El padre Pedro Garsias, a la sazón, el único oponente digno de Pico y redactor de un extenso trabajo contra la *Apología*, hizo llegar el pedido de detención al célebre inquisidor Tomás de Torquemada, temiendo que el conde de Concordia pudiera refugiarse en España.

En medio de la polvareda se levantará otra vez la voz del señor de Florencia para defender al amigo en problemas: el 19 de enero de 1488, Lorenzo escribe a Inocencio VIII una carta en la que manifiesta estar al tanto de las bulas y breves emitidos contra Pico y advierte al papa de no organizar algún escándalo en la Iglesia de Dios, atendiendo sobre todo a que en Florencia, algunas personas no menos doctas que religiosas habían leído la *Apología* y no habían encontrado en ella nada reprobable.⁸⁷⁴

⁸⁷¹ i.e., *Conclusiones in theologia numero .XXXI. secundum opinionem propriam a communi modo dicendi theologorum satis diversam*.

⁸⁷² i.e., *Conclusiones magicæ numero XXVI. secundum opinionem propriam*.

⁸⁷³ i.e., *Conclusiones paradoxe numero LXXI. secundum opinionem propriam nova in philosophia dogmata inducentes*.

⁸⁷⁴ Cf. *Disputatio nuper facta in domo Magnifici Laurentii Medices, de Mirabili*, Firenze, 1489, pp. 345-362 *et passim*.

Pero ya estaba todo dicho: sabiendo que sobre él había un pedido de captura, Pico logra huir de sus perseguidores en Lucca, y es arrestado cerca de Lyon por Felipe de Saboya, señor de Bresse, quien no pudo impedir que el conde, sabiéndose arrinconado, quemase sus libros y cartas. Felipe no era un representante de la autoridad religiosa, pero dado que el Mirandolano era un herético reincidente, su pedido de detención se extendía también a las autoridades laicas. Como cautivo, Pico fue trasladado a la fortaleza de Vicennes. La captura del conde de Concordia resonó por toda Francia: en la Sorbona, en el parlamento, en la corte, etc. y muchos de sus representantes, i.e., la mayoría de los maestros parisinos, parte del parlamento y el propio rey, estaban de parte del filósofo. Después de amenazar con el traslado de Pico a Roma, hacer pública la condena papal en París y prohibir la difusión de la *Apología* en Francia, las autoridades liberaron a Pico tras casi un mes de prisión. Todo ello no hubiera sido posible sin la sutil intervención del Magnífico, que defendería a su amigo hasta las últimas consecuencias. En breve: Pico fue expulsado de Francia con un salvoconducto del rey, y en medio de la simpatía general; se había ganado incluso a los nuncios que habían transmitido el pedido de captura, Lionello Chierigato, obispo de Traù, y Antonio Fleres. Estos, en efecto, refirieron al pontífice la buena fe de Pico y le recomendaron, repitiendo las palabras de Lorenzo, que aprovechara la situación para evitar un escándalo de mayores proporciones.

Ya en Turín, Pico vacilaba en ir a Alemania para conocer la biblioteca del Cusano cuando recibe una carta de Ficino, fechada del 30 de mayo de 1488, en la que en nombre del Magnífico lo invitaba a trasladarse a Florencia.⁸⁷⁵ La invitación no podía ser más oportuna.

7. Definitivamente Florencia.

Pico, instalado en las afueras de la ciudad del lirio vivía totalmente dedicado a la oración y a la contemplación. Su vida, a ojos de sus contemporáneos, era la del más devoto de los cristianos. En una carta del 11 de mayo de 1488 dirigida al fiscal romano, Lanfredini, por la que pretendía interceder por el Mirandolano ante Inocencio, el Magnífico describe con pocas palabras su modo de vida: el conde de Mirandola, dice,

⁸⁷⁵ Cf. Fabroni, F., *Adnotaciones et monumenta ad Laurentii Magnificii Vital pertinentia*, Pisa, 1784, pp. 293-294.

lleva una vida muy modesta en estas villas de los alrededores de Florencia y atiende con gran diligencia al estudio; es —remata— un ejemplo para todos nosotros.⁸⁷⁶

Lorenzo, que había seguido el “caso Pico” e intervenido con una intensa tarea persuasoria en los ambientes romanos,⁸⁷⁷ renueva con su epístola la correspondencia con el fiscal: si antes pedía la liberación del conde, ahora abogará por la impugnación de la condena papal. Pico comienza así a transformarse en un sabio cristiano de los primeros tiempos, tanto en su vida como en las cartas de su ilustre defensor. Que sus actos, en suma, no son los propios de un hereje es algo que el señor de Florencia repetirá una y otra vez en el denso carteo que aquí se inicia entre él y Lanfredini. Durante casi un año, en efecto, Lorenzo escribe al fiscal para defender al amigo de las intrigas que lo acechaban y obtener para él un perdón honorable que le devolviera la paz espiritual para proseguir con sus meditaciones.⁸⁷⁸

Si quisiéramos dar cuenta de lo más sobresaliente de todo este conmovedor episodio de amor y amistad, deberíamos centrarnos en la causa de la condena: el proyecto concordista y pacificador. La simple evocación del proyecto de Pico basta para hallar un eco favorable en todo hombre de bien. A menudo, pues, las palabras por sí solas bastan para volver popular la causa que éstas se empeñan en defender. No obstante, con demasiada frecuencia se cree haber ganado una causa por el solo hecho de haberla defendido con palabras investidas de un carácter sagrado. Nadie puede rechazarlas, a menos que quiera pasar por inhumano, sacrílego o partidario de la tiranía, pero con este procedimiento tan solo pueden lograrse éxitos momentáneos: con este método no se puede triunfar con justicia ni vencer las verdaderas dificultades.

Al margen de la lucha de Lorenzo y al margen de toda exigencia mundana, la nueva estadía de Pico en Florencia transcurre serena entre discusiones doctas y en el estudio sin interrupción. Permanece vivo el antiguo fuego bajo la apariencia de calma. Se trata, pues, de un fuego contenido y dirigido con una prudencia inusitada. Aun así

⁸⁷⁶ Cf. *Ibidem*. Se ha de tener en cuenta que en esta compilación, de la que hemos extraído la opinión de Lorenzo, la carta está mal fechada. En efecto, al margen de esta se lee 1492. Este error, entre otros, han dificultado el establecimiento de la cronología piquiana definitiva.

⁸⁷⁷ Conviene tener en cuenta que las negociaciones de Lorenzo en esta dirección se apoyaban en las actividades diplomáticas de otro miembro de la familia Mirandolana: Antón María, hermano de nuestro Pico. Lejos de ser el preferido del joven Giovanni, Antón María era ante sus ojos un hombre más interesado en el dinero que en la virtud, con todo, ante la desgracia familiar, el hermano mayor salió en su ayuda. Por lo demás, de los tres condes de Mirandola, i.e., Antón María, Galeoto y nuestro filósofo, el primero era sin lugar a dudas el más hábil para la diplomacia.

⁸⁷⁸ Cf. Garin, E., *La Revolución cultural del Renacimiento...*, p. 188.

Pico se muestra incapaz de apreciar las virtudes de una vida en tranquilidad, dedicada al estudio de las letras como la del estereotipo del humanista. Le resulta imposible mantenerse distante de la atmósfera pulsante de la acción, i.e., de la acción intelectual, de ese actuar *ociose*.⁸⁷⁹ La cultura personal se le presenta como un arma y si su ardor por resolver cuestiones vitales le impide, a juicio de Garin, ser un gran filósofo, entendiéndolo por ello uno sistemático, lo convierte al tiempo en una suerte de apóstol que transforma en religión los descubrimientos del espíritu; su propia religión no es sino la religión del espíritu.

Si nos atenemos, entonces, a su estado espiritual, es fácil ver que la condena romana signó definitivamente su camino: lo llamaron hereje por ser aristotélico o, peor aun, averroísta en medio del triunfo del platonismo y lo llamaron secuaz del *estilus parisinus* en medio de la *concinntas* de los gramáticos. Pero en el fondo es tan adversario de los aristotélicos a ultranza en pro del espíritu del aristotelismo como de los humanistas en nombre de un más verdadero Humanismo. Para él, Platón y Aristóteles concordaban. Para él, la filosofía y la Escritura podían conciliarse por medio de una interpretación alegórica y cabalística. Para él, los verdaderos herejes estaban en las huestes de los astrólogos: la creencia en la determinación astral se le presentaba, pues, como una vuelta al paganismo. Para él, la libertad era una característica esencial del ser humano, insoslayable e irrenunciable. Para él, finalmente, todos estos tópicos implicaban posiciones tomadas y se le figuraban sagrados: no se podía dudar sin el riesgo de ya no ser humano, de la múltiple concordancia de todas las doctrinas ni de la libertad del hombre. Son estos algunos aspectos centrales del pensamiento de Pico que él mismo afirmaba mucho antes de la condena y que seguirá afirmando mucho después.

En junio del 1488, Pico había llegado a Florencia y se había hospedado en Querceto, una finca cerca de Fiesole. Ese mismo año se establecía en la ciudad Jochanan Alemanno, a la sazón, su último maestro hebreo. La relación entre ambos pensadores no llevaría el signo de la amistad sino el de un interés mutuo: mientras Jochanan se inspiraba en Pico para componer sus comentarios a los salmos y al Pentateuco, Pico encontraba un nuevo guía para profundizar en sus estudios hebraicos. Pero todavía hay más: es con Alemanno que se forma la gran cultura hebrea de Pico. Se adentra con él en el estudio de los comentarios bíblicos y profundiza sus estudios cabalísticos, aunque siempre como medio de interpretación de la Escritura: la cábala, disciplina puente, le venía como anillo al dedo para relajar la antítesis entre filosofía y

⁸⁷⁹ Cf. XXXVI Andrea Corneo 1486, *passim*.

religión. El *Heptaplus sex dierum Geneseos enarratione* de 1489, i.e., su comentario a los primeros versículos del Génesis, que nacerá de este período de aprendizaje, no tiene de cabalístico sino el proceder mientras que en cuanto a su contenido, todo ya estaba en el *Commento*. En suma: el conde, retirado de la vida pública, comenta los textos bíblicos, escribe obras morales y toda una serie de cartas que nos revelan sus pensamientos más íntimos. En el ínterin, como quien no quiere la cosa, traduce al latín y a modo de práctica el célebre *El filósofo autodidacto (Rasa'il Hayy ibn Yakzán)* de ibn Tufayl a partir de la versión hebrea de ibn Tibbon.

En sintonía con la búsqueda de una vida cada vez más apartada del mundo, buscaba con vivo celo el retorno a la Iglesia. Empero algunos de sus textos, en especial el *Heptaplus*, venían a empeorar la situación: con una cáscara que lo alejaba de la ortodoxia católica, en el comentario piquiano al Génesis se aprobaba la versión hebrea del Antiguo Testamento, tan cuestionada desde los tiempos patrísticos.⁸⁸⁰ En este contexto, para Lorenzo y Lanfredidni, que ya era simpatizante de Pico, era bien evidente el carácter del conde; ambos temían por él. Pero mientras la Iglesia se mantenía en su posición, sus amigos, aunque algunos de ellos estaban doctrinariamente alejados de Pico, lo rodeaban afectuosamente y lo consolaban con la constancia de su amistad; estaban junto a él Ficino, Salviati, Hermolao Barbaro, los Benivieni y el inseparable Poliziano. En un tiempo en el que la suerte no lo favorece, se afianza su amistad con Poliziano: mientras éste le enseña a valorar desde su aspecto literario las joyas de la literatura clásica, Pico le enseña filosofía. Como resultado, Pico se afirma en sus conocimientos gramaticales y el *grammaticus* comienza a dictar cursos sobre las obras de Aristóteles en el Estudio de Florencia. De esta experiencia derivan los trabajos más importantes en materia filosófica del Poliziano: *Panepistemon*, una suerte de enciclopedia abreviada y *Lamia*, una *praelectio* al curso sobre los *Primeros Analíticos* del Estagirita. Pico y Poliziano bucean juntos en la literatura latina, griega, hebrea, entre los padres de la Iglesia, comparten, en suma, *curas dulcissimas*. No contento con haber

⁸⁸⁰ Se ha de tener en cuenta que los primeros cristianos habían reprochado a los judíos una alteración de la Escritura que impide reconocer las enseñanzas del Nuevo Testamento como destellos proféticos en el Antiguo. Se trata, desde ya, de un prejuicio por el que solo se volvía digna e consideración la versión de los Setenta. Para los Padres, y entre ellos Agustín, lo que no está consignado en la Biblia de los Setenta, única Escritura auténtica y divina, es el resultado de una corrupción. (Para más detalles ver Olender, M., *Las lenguas del Paraíso*, México, FCE, 2001, pp. 39ss)

pasado con él todo el día, el filósofo mandaba a menudo y de improviso a invitar a su amigo a cenar a Querceto y de improviso y a menudo Poliziano aceptaba.⁸⁸¹

En 1489 se abre, además, un nuevo capítulo en la historia de Italia cuando Pico induce a Lorenzo a reclamar a Florencia a Girolamo Savonarola. El Magnífico, aunque versado hasta el hartazgo en cuestiones políticas y curtido por una experiencia inigualable, no supo advertir que al dejarse persuadir por el amigo daba inicio al final de su gobierno. Lorenzo, deseoso de escuchar al extraño profeta, lo invitó a Florencia. Pero el terrible dominico ni bien puso un pie en la ciudad comenzó a lanzar maldiciones contra los que se olvidaban de las enseñanzas evangélicas para inclinarse ante los dioses paganos y vivir en el desenfreno, i.e., el propio Lorenzo y sus amigos cortesanos. Por todos los medios, primero con sutileza y después con tácticas más evidentes, se intentó que otros predicadores refutasen los dichos del dominico, pero la retórica savonaroliana resultaba demasiado convincente para los oídos florentinos: la gente se agolpaba para escuchar los sermones del fraile, que no dudaba en atacar a los Médicis, a los reyes ni al propio papa. El desastre, sostiene Marcel Brion, no habría sido tan grande si solo hubiera atrapado al vulgo:⁸⁸² en el púlpito se podía ver a Poliziano, a Ficino y al propio Pico. De los tres, el más comprometido con la causa sería nuestro filósofo. Por una parte, Poliziano llegaría, posiblemente, hasta las predicaciones de Savonarola por insistencia de Pico. Por otra, Ficino había pasado demasiados años entretejiendo una nueva religión como para arrojar todo por la borda ante el primer profeta que se le presentara; y es que el filósofo de Careggi había visto demasiados reformadores pasar por Florencia con la velocidad de un rayo, entre otros, al célebre Giovanni da Correggio. Sea de ello lo que fuere, el poder de Savonarola crecía; llegaría a conmover incluso el espíritu del indomable Miguel Ángel. Precedido por su fama de profeta, Savonarola interpretaba los designios de Dios de acuerdo con las circunstancias del momento: convertido en prior de San Marco, anunciaba que el Todopoderoso había elegido a Carlos VIII de Francia para castigar a los florentinos y su idolatría.⁸⁸³

⁸⁸¹ ...*saepius e Querceto suo me Picus invisit improviso obrepens, extractumque de latebra secum ducit ad coenulam...* (Poliziano, *Epistulae*, VIII, I, p. 889.)

⁸⁸² Cf. Brion, M., *Michel-Ange*, Paris, Éditions Albin Michel, 1939, cap. 3.

⁸⁸³ En uno de sus libros sobre Maquiavelo, Marcel Brion sugiere que la simpatía de Savonarola por el rey francés se daría la mano con su carácter de la monarquía francesa, i.e., por derecho divino. La afirmación de Brion se fundaría, además, en una consideración retrospectiva que toma en cuenta la solución savonaroliana al vacío de poder después de la expulsión de los Médicis en 1494: el nombramiento de Cristo como “tirano” de Florencia. (Cf. Brion, M., *Machiavel*, Paris, Éditions Albin Michel, 1948, cap. 3)

En el aire florentino se había instalado la idea de que el mundo llegaba a su fin y en abril de 1491 Pico cede a su sobrino Gianfrancesco los bienes de Mirandola y la tercera parte del principado, valuada en 30000 ducados de oro. Se trata de una suma descomunal cuya renuncia estribaba en la definitiva elección de nuestro filósofo por la vida contemplativa. No solo se desembaraza así de la parte de su fortuna que le resultaba onerosa sino también de esas obligaciones administrativas de las venía escapando desde hacía mucho tiempo. Su único objetivo no era otro que profundizar sus estudios teológicos y en las artes liberales.⁸⁸⁴ Libre para disponer de su tiempo y del resto de sus bienes, en junio de ese año parte para Venecia en compañía de Crinito y Poliziano. En el trayecto se detienen en Bolonia, Ferrara y Padua, visitan bibliotecas, buscan códices y, en suma, reviven en sí mismos —y por enésima vez— el espíritu de los humanistas de generaciones anteriores. En Venecia finalmente, Pico es afectado por una enfermedad ocular que le impide moverse: largas horas de estudio ininterrumpido y el cansancio del viaje comenzaban a mermar sus fuerzas. Y aunque le lleva unos meses recuperarse, Pico no piensa cejar: el conocimiento y el estudio continuo eran para él un modo de acercarse a Dios, de revelar un poco más cada vez ese contenido del Verbo del que todos hablaban y que nadie, a ciencia cierta, se había esforzado por descubrir. Recuperado y con nuevos bríos escribe, entre fines de 1491 y principios de 1492, el *De ente et uno*, quizás el más filosófico de todos sus textos. Esta obra representa el último avance de Pico hacia la *Platonis Aristotelisque Concordia*, un trabajo anunciado en la *Oratio* y las *Conclusiones* que tal vez nunca llegó a escribir.⁸⁸⁵ En efecto, el opúsculo es presentado como un resumen ordenado de una conversación que mantuvieron Poliziano, que leía entonces las *Éticas* aristotélicas en el Estudio florentino, con el propio Pico acerca del ente y del uno en la que recordaban una acalorada discusión que días atrás el primero había sostenido con el Magnífico sobre este tema. El Mirandolano describe su rol en el tratamiento del tema como meramente secundario y limitado a la confirmación de la opinión de Poliziano, pero, como veremos, esto no es del todo cierto.

⁸⁸⁴ ...asserens et dicens se vital quietam et laetam elegerisse... sacrae theologiae liberaliumque artium studiis incumbendo... (citado en Semprini, G., *Giovanni Pico della Mirandola. La fenice degli ingegni...*, p. 166)

⁸⁸⁵ Farmer, aludiendo a un pasaje de las *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (III, 4) asume que el texto de la *Platonis Aristotelisque Concordia* podría haber estado terminado hacia fines de la vida de Pico. (Cf. Farmer, St. A., *Syncretism in the West. Pico's 900 theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Tempe, Medieval and Renaissance Studies, 1998, p. 36)

El tratado está compuesto por diez capítulos y son, en esencia, los que van del I al VIII los que desarrollan la concordia de Platón y Aristóteles respecto de los conceptos de *ente* y de *uno*.⁸⁸⁶ En ellos, utilizando unos pocos textos —básicamente el *Sofista* y el *Parménides* de Platón y la *Metafísica* del Estagirita— Pico no demuestra antes bien prueba que las teorías platónica y aristotélica son concordantes en ese punto.⁸⁸⁷ Así pues, en polémica con el platonismo a ultranza de Marsilio Ficino y el aristotelismo no menos dogmático⁸⁸⁸ de Antonio Faventino y Antonio Cittadini, a quien Ficino llama *aristotelicus miles*, el conde rechaza la opinión de que Platón había sostenido la superioridad del uno sobre el ente,⁸⁸⁹ afirmando, por el contrario, que el filósofo ateniense postulaba su identidad, muestra la proximidad de Aristóteles a esta posición.⁸⁹⁰

⁸⁸⁶ No se ha de olvidar que muchos filósofos habían postulado ya la compatibilidad de los sistemas platónico y aristotélico. Así, autores tan disímiles como Severino Boecio (480-524), Abū Naṣr al-Fārābī (873-950), el cardenal Bessarion (1403-1472) y Georgios Gemistos Plethón (1355-1452), entre otros, sostuvieron antes que Pico y con diferentes argumentos, la concordia de Platón y Aristóteles. Y a esto se suma el hecho de que si no la concordancia, al menos una persistencia en la utilización conjunta de las filosofías platónica y aristotélica ha quedado registrada en las *quaestiones* escolásticas.

⁸⁸⁷ En diversos capítulos del *De ente et uno*, Pico utiliza diferentes procedimientos argumentativos. A modo de ejemplo, basta señalar que los capítulos I y III de este tratado se limitan a probar la identidad de uno y ente en Platón y Aristóteles respectivamente, mientras que en el IV el Mirandolano efectúa demostraciones estrictamente racionales, desligadas de los textos platónicos y aristotélicos. Aun así, es necesario repetirlo, cuando se refiere a la concordia de las doctrinas platónica y aristotélica tampoco en este texto lleva a cabo algún tipo de demostración, sino de prueba. (Cf. *De ente et uno*, I, III, IV *et passim*)

⁸⁸⁸ Sobre esta cuestión ver Saitta, G., *Il pensiero italiano nell'umanesimo en el Rinascimento*, Bologna, 1956, pp. 532-540.

⁸⁸⁹ *Contendunt Academici utrobique a Platone unum supra ens poni. Ego vero hoc de Parmenide primum dixero, neque toto illo dialogo quicquam asseverari nec, si maxime asseveretur quicquam, tamen ad liquidum invenire unde Platoni dogma istiusmodi ascribamus.* (*De ente et uno*, II.1.4-5)

⁸⁹⁰ Es interesante notar que en el *De ente* reaparece el procedimiento que Pico, frustrado, intentó utilizar en la discusión de las primeras tesis *secundum propriam opinionem*. Pero esta vez, de un mero intento ha pasado a ser un hecho consumado. En efecto, través del *De ente et uno* podemos confirmar lo que nos habían sugerido los otros textos, a saber, que el nuevo método de Pico, ese que presenta entre pompas como alejado de los tradicionales, es un método de prueba y no de demostración (Cf. *Oratio*, § 35.218), de marcado tenor escéptico. Semejante método, se despliega en tres pasos, cada uno de los cuales retoma uno de los elementos de la *conclusio* en la que se expone la concordia, aunque no en el mismo orden.

1. Soslayar los comentarios de los platónicos que dan pie a interpretaciones erróneas poniendo en evidencia algunos problemas de estilo (*verba*) (*De ente et uno*, II.1.4-5, II.1.7 y especialmente V.4.54.):

“Permíteme que, a falta de una lengua más pulida, utilice algunas palabras [*verba*] a las que aun quizás no se les haya concedido, por derecho propio, el ser provenientes del Lacio, así lo exige la novedad de los temas y una necesidad ineludible; no pidas, por tanto, el adorno propio de un estilo más elegante, pues, como dice Manilio, “la cosa [*res*] misma rehúsa adornarse, contenta con enseñarse”.” (*De ente et uno*, *Proemium*, 1.7-9.)

2. Determinar el significado (*sensus*) exacto de ciertos pasajes clave (Cf. *De ente et uno*, II.1.7, II.3.26-27 y 4.28-29.). Esto constituye, por una parte, la *pars destruens* de la *probatio*, que aquí se concentra en el *Parménides*:

“[todo el *Parménides*] no consiste sino enteramente en una ejercitación dialéctica, por lo que no solo se alejan de nuestra opinión sino que además a tal grado se oponen a las palabras [*verba*]

Lo que Pico hace en esta obra es llevar hasta sus últimas consecuencias lo implicado en la sentencia de Juan Filópono que él mismo trae en la *Oratio*, cuando asegura, aunque con otras palabras, que la discordia entre las dos cabezas del pensamiento griego se suscita porque los platónicos no entienden correctamente las palabras no de Aristóteles sino las del propio Platón de quien se dicen seguidores.⁸⁹¹ Esto, si estamos en lo correcto, explicaría por qué sólo reaccionaron a los dichos del *De ente et uno* algunos filósofos aristotélicos.⁸⁹² En efecto, si, de un lado, en este texto son atacados los platónicos por haber forzado y deformado en sus comentarios los escritos del filósofo ateniense, del otro, la filosofía de Aristóteles pierde valor en tanto que las argumentaciones de Pico presentan al Estagirita, aunque no directamente, como un repetidor de las teorías de su maestro.⁸⁹³ Así, en un giro que les da una sorprendente actualidad, las explicaciones de Pico tienen asidero en tanto y en cuanto hacen a un lado los textos de los platónicos y peripatéticos para adentrarse en los trabajos de puño y letra de Platón y Aristóteles, buscando allí un único y verdadero sentido por sobre las

mismas del diálogo que ninguna interpretación resulta más arbitraria y tendenciosa que la que esgrimen aquellos que quieren interpretar el *Parménides* de Platón con este sentido [*sensus*].” (*De ente et uno*, II, 1.6-7.)

Y, por otra, la *pars construens*, apoyada en la exégesis del *Sofista*:

“En el *Sofista*, en lo que hace a este asunto, se dice, más bien que el uno y el ente son iguales y no que el uno sea superior al ente. [27] No me figuro a partir de qué se afirmarí­a esto mientras que en muchas partes se da cuenta de aquello, como, p.e., en este pasaje: “si, entonces, así lo examinas, verás que es necesario que quien dice algo, diga algo uno” y luego, “quien no dice algo, es necesario que tampoco diga uno, o sea, no dice nada.” (*De ente et uno*, II, 1.26-27)

3. En base a los resultados del punto anterior, lo que resta es confirmar la identidad sustancial de lo dicho (*res*) por uno y otro filósofo (Cf. *De ente et uno*, *proemium* 1.9, II.7, 34 *et passim*):

“Esto dijo Platón. Son, por tanto, cosas iguales [*aequalia*] para él, o mejor aun, son lo mismo no uno y nada e iguales [*aequalia*] uno y algo. Después de esto también muestra [*probat*] que no puede decirse que el no ser sea uno y así concluye “el ente no deviene no ente, luego, el uno no deviene no ente”. Pero habla del uno del que antes había considerado igual al ser que es algo, parece, por consiguiente, que está sosteniendo expresamente que el uno es ente [al igual que Aristóteles].” (*De ente et uno*, II, 4.28-32.)

Todo esto, como veremos en el apartado siguiente, se debe tener en cuenta al abordar la relación entre poesía y filosofía a partir de la carta a Lorenzo de Médicis de 1484.

⁸⁹¹ *Ioannes item Grammaticus cum dicat apud eos tantum dissidere Platonem ab Aristotele, qui Platonis dicta non intelligunt probandum tamen posteris hoc reliquit.* (*Oratio*, § 34, 216)

⁸⁹² Antonio Cittadini envió a Pico una serie de epístolas que nos han llegado junto con las contestaciones del Mirandolano en una compendio titulado *Adversus De ente et uno*. Si bien las críticas de Cittadini no son demasiado profundas, inician una acalorada polémica que Gianfrancesco estará llamado a llevar hasta sus últimas consecuencias tras la muerte de su tío. En las pp. de este trabajo presentamos una edición del *Adversus De ente et uno* y la traducción de una de las cartas de Cittadini.

⁸⁹³ Cf. *De ente et uno*, III.1-15 y 2.16-21 *et passim*. Cf. También *Obiectiones primae*, 1.17.

diferencias de estilos.⁸⁹⁴ Encara la tarea confiando en su propia consciencia antes que en juicios ajenos, como según decía en la *Oratio* le había enseñado la filosofía misma.⁸⁹⁵

Mientras Pico seguía soñando con su proyecto de concordia universal, Florencia asistía al triunfo de Savonarola sobre Lorenzo en una guerra en la que ambos buscaban una victoria incondicional. Lorenzo intentó luchar, pero lo hizo cuando ya era débil y estaba mal armado para la lucha de consciencias: no le alcanzaba con el talento, si quería ganar tenía que recuperar el favor popular. Desanimado y extenuado, Lorenzo muere en la primavera de 1492. Según el relato de sus últimos momentos que Poliziano plasmó en una carta a Jacobo Anticuario, no solo los médicos estaban junto al Magnífico, se habían congregado alrededor suyo los amigos más cercanos, entre ellos Pico, a quien mandó a llamar especialmente, y el propio Savonarola, su más digno oponente.⁸⁹⁶

Después de la muerte del Magnífico en mayo de 1492, Pico había sido invitado a Ferrara por Ercole I, quien lo había defendido en 1486 en las circunstancias del incidente de Arezzo. En Ferrara asiste al capítulo general de los frailes predicadores mientras se sumerge en el estudio de textos orientales; allí recibe la noticia de que Inocencio VIII ha muerto y lo ha sucedido Alejandro VI. El 16 de agosto, Pico envía una carta a Alejandro a través del secretario pontificio Ludovico Podocataro, con la intención de ser absuelto.

Ese mismo año de 1493 y no sin cierto heroísmo, muere Hermolao Barbaro⁸⁹⁷ dejando tras de sí una lista de proyectos irrealizados. No hay dudas de que Pico, a pesar

⁸⁹⁴ Desde hace casi un siglo y principalmente en el arco temporal que va de los estudios de Werner Jaeger (especialmente su *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* de 1923) a los de Giovanni Reale (Principalmente hasta el ya célebre, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta* de 1997), la interpretación de los sistemas de las dos grandes cabezas del pensamiento griego ha dado un giro radical. La novedad de ideas, las ediciones críticas de sus trabajos y hasta la multiplicidad de traducciones que se vienen publicando en una sucesión ininterrumpida año tras año han, cuanto menos, removido los cimientos sobre los que se apoyaba la tesis de la confrontación a ultranza de ambos pensadores.

⁸⁹⁵ Cf. *Oratio*, § 25.160.

⁸⁹⁶ Cf. Poliziano, *Carta a Jacobo Anticuario* (trad. española) en Poliziano, A., *Estancias, Orfeo y otros escritos*, ed. bilingüe de Fernández Murga, F., Madrid, Cátedra, 1984, pp. 221-232.

⁸⁹⁷ Según refiere Pietro Crinito, a quien tanta información debemos acerca de Pico y sus amigos, Hermolao habría muerto después de la ingesta de un remedio contra la peste que asolaba Venecia. Se trataba de un medicamento confeccionado en base al veneno del escorpión y en el que él mismo, provisto de no pocos conocimientos de medicina y farmacología, estaba trabajando. (Cf. Crinito, P., *De honesta disciplina*, I, 7, p. 12; cf. también Garin, E., *Pico della Mirandola Vita e Dottrina...*, p. 44)

de sus diferencias, lo consideraba un amigo, sobre todo a juzgar por el número de cartas que le dirigió y por el tono amistoso de éstas, bien ajustado a la erudición humanista.⁸⁹⁸

Pico está cada vez más cerca de Savonarola: ambos compartían un ferviente interés por cuestiones religiosas, ambos se afanaban, en una palabra, en la búsqueda de Dios. Por contraposición, el conde se aleja cada vez más de la frivolidad humanística, ya sea por la profundidad de sus estudios como por la búsqueda de nuevas fuentes, i.e., mágicas, cabalísticas, orientales, etc. Savonarola lo aprecia y no podía no apreciarlo: tenía ante sus ojos una vida llevada con la más estricta austeridad en un joven que podía tenerlo todo. La vida, pues, que predicaba el dominico encontraba un ejemplo de carne y hueso en el amigo. Por lo demás, la simpatía de Pico por el pensamiento árabe y hebraico debían ser mejor toleradas por alguien que, como Savonarola, vestía el hábito de Tomás antes que el de Petrarca: si nos figuramos a Pico como abrazando ideas que los humanistas rechazaban se comprende, pues, otra arista del acercamiento de Pico a Savonarola. Es en este momento cuando el sucesor de Inocencio, Alejandro VI, absuelve a Pico de culpa y cargo, lo recibe nuevamente en el seno de la Iglesia y todo ello sin exigir la retractación ni siquiera en una coma de su doctrina. Había pasado casi un año desde que Pico le escribiera, y el 18 de junio de 1493 el papa presentaba un breve con el perdón.⁸⁹⁹ Y es que los tiempos ya eran otros: Alejandro, menos complaciente con los altos funcionarios eclesiásticos, llegaría a ser mejor diplomático que su antecesor. Con todo, el gran artífice de la vuelta de Pico a la Iglesia no había sido otro que Lorenzo: el Magnífico, a más de un año de su muerte, seguía cosechando éxitos. Así, el ánimo de Pico se atenúa: se incrementa en él una tendencia al misticismo y a las preocupaciones de orden moral; su vida se vuelve un camino a Dios, una platónica preparación para la muerte. Y aun con estas ideas en mente, lejos de cualquier fanatismo, seguía proclamando la libertad de pensamiento, la sola sumisión a las leyes del propio pensar. Así, si no se confunde con la masa de los humanistas porque los encuentra demasiado literarios, tampoco está decidido a aceptar sin más los planteos de Savonarola: cuando reconoce que al fraile se le ha ido la mano, se lo hace saber; entre

⁸⁹⁸ Se trata de seis cartas sobre un total de las cuarenta y siete publicadas por Gianfrancesco. Sus números de acuerdo con nuestra edición son IV, VII, VIII, XXXI, XXXII, XXXV. En estas cartas, la más importante de las cuales es la primera, Pico aborda diferentes temas, i.e., la relación entre retórica y filosofía, una alabanza al trabajo de Barbaro y de la excelcitud de su escritura, y también realiza algunos comentarios de tenor más bien doctrinal acerca de lo dicho por los comentaristas griegos de Aristóteles.

⁸⁹⁹ Cf. Garin, E., *Pico della Mirandola Vita e Dottrina...*, p. 46.

su rigorismo ético, su ejército de “niños cruzados” y sus hogueras de las vanidades, el jefe de los *piagnoni* ha procedido con un dogmatismo inaceptable para Pico.

Poco antes de su muerte el Mirandolano ya era una leyenda: a partir de una lectura de los textos del período y las cartas a su sobrino, sabemos, p.e., que Camilla Rucellai, pariente de Lorenzo, había profetizado que Pico vestiría el hábito dominico para los tiempos del jubileo.⁹⁰⁰

Aunque afectado en su salud a causa de su excesivo trabajo, escribe una monumental confutación con la astrología, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (1493), publicada póstumamente por su sobrino. El texto, el más extenso de todos sus trabajos, está dividido en doce libros en los que ataca a los astrólogos por el efecto de su disciplina sobre las masas: el conde asumía, y con razón, que la fe en que los astros eran los responsables últimos por las acciones de los hombres llevaba a un completo relajamiento en asuntos de moral. Así, mientras el Renacimiento celebraba el *De vita* de Ficino con su determinismo astral, Pico, en nombre de la libertad del hombre y de la ciencia natural que el mismo había renovado, daba por tierra los fundamentos de los astrólogos. En éste, su último escrito, permanecía fiel a sus premisas de siempre, reafirmando un humanismo más veraz que pretendía hundir sus raíces no en una visión unilateral de la realidad y de la historia del pensamiento, sino en los motivos eternos en una conciliación universal. Savonarola, que seguía de cerca da redacción del tratado, copió una parte, que bien puede pasar incluso por una traducción del latín al toscano y, utilizando sus influencias, la publicó rápidamente;⁹⁰¹ por contraposición, el trabajo de Pico será publicado recién en 1496 en la *editio princeps* de sus obras completas.⁹⁰²

⁹⁰⁰ Se trata sin lugar a dudas de algo obvio: Savonarola era dominico y lo seguiría siendo hasta su muerte, Pico no era uno más de sus seguidores, *ergo*, no es difícil calcular que por su temperamento se aprestaría en algún momento a emular al terrible ferrarés. Pero esto no es lo importante de la cuestión: lo más sobresaliente de la anécdota es el hecho mismo de que alguien hubiera *profetizado* sobre el futuro inmediato de Pico.

⁹⁰¹ En la edición veneciana de 1536, el texto savonaroliano lleva el sugestivo título de *Opera singolare del reverendo Padre F. Hieronimo Savonarola contra L'Astrologia divinatrice in corroboratione delle refutatione astrologice del S. conte Ioan. Picus della Mirandola*.

⁹⁰² Según nos consta por la correspondencia de Gianfrancesco, nuestro Pico no solo había dejado el texto de las *Disputationes* sin terminar sino que el manuscrito, hoy perdido, presentaba lagunas e interrupciones. El sobrino se vio, pues, obligado a buscar ayuda profesional para la edición de la obra. La encontrará en un célebre médico y humanista ferrarés, Giovanni Mainardi. Es a Mainardi, especialista en yatomatemáticas y lector de obras lulianas, a quien debemos la compaginación de las *Disputationes*. Su azarosa participación e la *editio princeps* determinaría un nuevo aspecto en la recepción de la obra de Llull entre los autores del s. XVI. (Para más detalles nos remitimos a la presentación de las *Disputationes* publicada en 2004 junto con la reimpresión del texto latino y la versión italiana de Garin, original de 1946: Pico della Mirandola, G., *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, Torino, Nino Aragno, 2004, en especial pp. x-xii)

El 1 de septiembre de 1493, en un reflejo premonitorio,⁹⁰³ Pico dispuso que sus bienes quedasen para el hospital de santa Maria Nuova y los bienes móviles para Antón María, entre ellos la biblioteca, que sería adquirida por el cardenal Domenico Grimanni en 1498.⁹⁰⁴ Poco más de un año después, el 17 de noviembre, vestido con el hábito de Santo Domingo y consolado por Savonarola, le llegaría la muerte precisamente el mismo día en que Carlos VIII, el rey de Francia, ocupaba Florencia. Como toda muerte, a Pico le llegó abruptamente; tenía solo treinta y un años: había sido envenenado con arsénico al igual que Poliziano, que había muerto unos días antes.⁹⁰⁵

Eruditos de todos los tiempos se han lamentado por el precoz final del filósofo mirandolano y se han aventurado a imaginar las obras que podría haber dado a luz.⁹⁰⁶ Por nuestra parte y contra esta opinión general creemos que de haber alcanzado la madurez el fenómeno Pico hubiera perdido toda su significación: solo compartiendo el destino de Aquiles podía convertirse en un (o “el”) símbolo de su época.

⁹⁰³ No deja de despertar curiosidad que Pico inicie la redacción de su testamento con esta declaración: “*Ego Ioannes dePicis de la Mirandula Comitis Concordiae, cogitnas nihil homini esse cretius morte, nihilique certius hora mortis...*” (*Giornale storico degli archivi toscani*, Firenze, 1857, vol. I, p. 88)

⁹⁰⁴ El testamento completo de Pico ha sido publicado en el *Giornale storico degli archivi toscani*, Firenze, 1857, vol. I, pp. 85-94.

⁹⁰⁵ Aunque las sospechas de envenenamiento surgieron inmediatamente después de la muerte de Pico, se confirmó que había sido envenenado recién en el 2007 cuando sus restos fueron exhumados y sometidos un examen de ADN que dio positivo para envenenamiento por arsénico. Lo dicho vale también para el caso de Poliziano. Entre los conjurados contra Pico se contaría su secretario personal, Cristoforo da Casale Maggiore, quien habría sido el encargado de administrar el veneno. Por lo demás, el historiador del arte Silvano Vincenti, director de la investigación e ideólogo el proyecto de exhumación, identificó a los Médicis como los responsables por la muerte de Pico.

⁹⁰⁶ *Doverebbono certamente, Girolamo dilectissimo, tutti li studiosi de' nostri tempi e quelli che per lo advenire saranno, piangere di continuo l'immatura morte di quello ammirando giovane Ioanni Pico Principe Mirandulano, considerato per le eccellente e molte sue virtù quanta grande perdita abbino fatta rispetto massime allo utile che della vita sua possevano sperare e promettersi, la qual perdita è stata, non solo comune a quelli che delle cose filosofiche e delle platoniche massime sono desiderosi, ma etiam a tutti li amatori e professori della scrittura sacra...* (Blasius Bonacursius Hieronymo Benivenio Amico suo dilectissimo S, *Commento*, Epistola Proemial)

VI

EL LENGUAJE DE LA FILOSOFÍA Y LA CONVERSIÓN RELIGIOSA

1. El lenguaje de la Filosofía: el *De genere dicendi philosophorum*.

En 1491, Pico envió una carta al humanista Filippo Beroaldo. La epístola iba acompañada de dos textos de su propia autoría con los que el Mirandolano pretendía corresponder a la gentileza de Filippo, quien le había enviado unos días antes un escrito sobre cuestiones estilísticas. Estos textos no son sino otras dos epístolas que él presenta explícitamente como modificadas en algunos pocos puntos.⁹⁰⁷ Se trata, como es evidente de dos cartas a las que ya nos hemos referido: una dirigida a Lorenzo de Médicis el 15 de Julio de 1484 y otra, al humanista Hermolao Barbaro con fecha del 3 de junio de 1485 y que constituyen, como veremos, dos trabajos de muy distinto talante. La carta a Lorenzo, en efecto, es de carácter declarativo o, si se quiere, panegírico, mientras que en la que va dirigida a Hermolao se descubre un tenor eminentemente polémico; no pretendemos decir, sin embargo, que la primera carezca por completo de afirmaciones controvertidas ni la segunda de pasajes puramente laudatorios sino más bien cuál es su

⁹⁰⁷ ...*quibus quosdam versiculos addidi*.... (II Beroaldo 1491, 1.[7])

carácter general de cada una. Sea de ello lo que fuere, en conjunto, estos dos textos conforman un verdadero tratado de filosofía que saltó a la fama con el título de *De genere dicendi philosophorum*.⁹⁰⁸

Ahora bien, de un lado, las circunstancias originales y los formatos epistolares de ambos escritos constituyen, en 1491, un mero pretexto para abordar la relación entre filosofía y poesía, por una parte, y la que se da entre retórica y filosofía, por otra. De otro, como epístolas que son, no hay motivos razonables para pensar que no pudieran haber sido enviadas en 1484 y en 1485 respectivamente.⁹⁰⁹ Con todo, nos parece necesario proponer una lectura retrospectiva de uno de estos textos, no solo como una estrategia “de exportación”, i.e., con el objeto de soslayar las controversias en torno de la fecha exacta de su redacción, sino con el propósito de detectar aquellos elementos que Pico podría haber agregado en su segunda versión, de 1491.

La urgencia de esta lectura retrospectiva se hace evidente, en nuestra opinión, en la primera de las epístolas. Sabemos, pues, que la segunda fue contestada por su destinatario casi inmediatamente y la respuesta nos lleva a confirmar que la redacción de 1491 no presenta cambios sustanciales respecto de la original de 1485. Empero, la primera, a la sazón, la de tema más original y la menos estudiada,⁹¹⁰ encierra algunas sorpresas. Para decir rápidamente lo que a continuación habremos de demostrar, consideramos que el tema de la concordia de Platón y Aristóteles es lo que da estructura

⁹⁰⁸ Ya nos hemos referido a los problemas en torno a este título en la sección anterior.

⁹⁰⁹ No podemos soslayar aquí el exhaustivo estudio de la datación que realizó Francesco Bausi sobre la carta a Lorenzo. Bausi propone la fecha de redacción de 1486 en lugar de 1484; así lo hace por motivos de tenor estilístico y conceptual que no podemos repetir aquí. Por nuestra parte, si bien es cierto que el texto ha sido corregido, como ya hemos advertido, no encontramos motivos para dudar de la autenticidad de la fecha de 1484, con la que fue publicada. Por lo demás, las conclusiones de Bausi tienen plena vigencia y merecen ser discutidas. Algunas de sus aseveraciones, entre otras, precisamente la que se refiere a la fecha de la epístola a Lorenzo, han sido tomadas por Francesco Borghesi en un estudio reciente. (Cf. Bausi, F., “L’epistola di Giovanni Pico della Mirandola a Lorenzo de’Medici: Testo, traduzione e commento”, *Interpres* 7 (1998), pp. 7ss y Borghesi, F., “A Life in Works” en Dougherty, M. V. (ed.), *Pico Della Mirandola: New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 211)

⁹¹⁰ A diferencia de la vastísima y variada bibliografía producida alrededor de la carta de Pico a Hermolao Barbaro, no hay estudios exhaustivos de la carta a Lorenzo. Contamos, sí, con unas cuantas traducciones entre las que se desatan la de Francesco Bausi (1998) al italiano, acompañada por una breve introducción y la de Adolfo Ruiz Díaz al (1978) castellano, antecedida por un breve pero iluminador estudio. Por lo demás, Maria Teresa Fumagalli, Eugenio Garin y Silvia Magnavacca por citar solo algunos de los piquistas más sobresalientes, sin detenerse demasiado en el tema, le han dedicado algunas líneas en sus respectivos trabajos. (Cf. Bausi, F., *Op. Cit.*, pp. 7-57; Ruiz Díaz, A., “Carta de Pico della Mirandola a Lorenzo de Medici” en *Revista de Literaturas Modernas*, XIII (1978), pp. 7-23; Fumagalli, M.T., *Pico della Mirandola*, Bari, Laterza, 2011, pp. 72-76; Garin, E., *Pico della Mirandola, Vita e Dottrina*, Firenze, E. Ariani S. A., 1936, pp. 21-23; y Magnavacca, S., *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Buenos Aires, Winograd, 2008, pp. 69-72)

a la epístola. Nos proponemos pues, probar cómo la carta se cierra con la encarnación y, por tanto, una muestra viva de la concordancia de las doctrinas platónica y aristotélica, y que, además, apunta a esta conclusión desde las primeras líneas. Pero todavía probaremos algo más, a saber, que Pico utiliza el tema de la concordia de Platón y Aristóteles para revelar el motivo al que todo poeta debe aspirar: la verdad.

Por lo demás, en nuestro análisis de la segunda carta no aplicaremos una lectura retrospectiva, sino que trataremos de decir algo nuevo por medio de un análisis minucioso.

1.A.1. Hacia la carta a Lorenzo: la cuestión del *volgare*.

Las afirmaciones de Pico en torno a los poemas toscanos de Lorenzo contrasta significativamente con el estado evolutivo de las lenguas vulgares de la península italiana y con algunas circunstancias en cuanto a su uso y función. Conviene, pues, recordar que el 22 de octubre de 1441 se había celebrado en la catedral de Florencia una competición poética en lengua toscana, el “*certame coronario*”. La competencia, organizada por León Battista Alberti y auspiciada por Piero de Médicis, pretendía incitar a hombres de talento literario a la utilización del dialecto toscano. Empero los trabajos presentados resultaron de tan mala calidad que se resolvió dejar el premio vacante. Por otra parte, y en abierto contraste con el desastroso resultado, no eran pocos los humanistas que veían como cumplido el designio de Dante en el que veía al *volgare* como una nueva luz, un nuevo Sol, que surgía mientras se ocultaba el antiguo, i.e., el latín, y venía a iluminar a los que se hallaban en tinieblas, a aquellos a quienes se podría llamar, como pensaría más adelante Leonardo, *uomi senza lettere*. En semejante contexto, hacia 1460 Cristoforo Landino da inicio a su curso sobre los sonetos de Petrarca en el Estudio de Florencia. Expresa en la lección inaugural su plena convicción acerca de las posibilidades del vulgar italiano y enumera los escritores que brillaron en esta lengua.⁹¹¹

El 7 de febrero de 1469, Piero de Médicis organizó otro torneo poético, esta vez para celebrar la paz concertada con Venecia en abril del año anterior. En esta ocasión, como recuerda Maquiavelo en sus *Historias Florentinas*, el más destacado de todos los poetas fue su hijo, Lorenzo. Ya dueño del poder, las hazañas de Lorenzo fueron cantadas en su lengua natal por el más célebre de los poetas de esa corte, Luigi Pulci, en su

⁹¹¹ “*Oratione facta per Messer Cristoforo Landino da Pratovecchio*” en Corazzini, F., (ed.), *Miscellanea di cose inedite o rare*, Le monier, Firenze, pp. 125-134.

Giostra fatta in Fiorenza dal Magnifico Lorenzo de' Medici. La corte de Lorenzo sería, pues, promotora del uso del vulgar. No podía ser de otro modo toda vez que el propio Lorenzo escribía en toscano al tiempo que algunos autores lo hacían a sus instancias, entre estos, Matteo Franco, Bernardo Bellincioni, el mencionado Luigi Pulci y sus hermanos, Lucca y Bernardo, y la mujer de este último, Antonia Giannotti. Ahora bien, el testimonio oficial del interés de la corte medicea por la literatura italiana en lengua vulgar es la *Colección de rimas antiguas* (o *Colección Aragonesa*), que el Magnífico comenzó a compilar a petición del príncipe Federico de Aragón, hijo del rey Ferrante I de Nápoles, a raíz de un encuentro con este en Pisa en septiembre de 1476. La *Colección* estuvo completa en 1479 y Lorenzo viajó a Nápoles para entregársela en persona a Federico. Por lo demás, el escrito se iniciaba con una defensa del vulgar que no pocos eruditos han atribuido a Poliziano, por entonces fiel colaborador de los Médicis y autor de poemas en toscano, entre ellos, las célebres *Stanze per la giostra di Giuliano de' Medici*, en las que se celebra la actuación de Giuliano, hermano menor de Lorenzo, en el certamen poético del 29 de enero de 1475, la *fabula di Orfeo* y otros textos espurios.

Por otra parte, en Italia, como en todos los países de Europa que se disponían a adoptar las lenguas romances, se produjo toda una serie de disputas de tenor no solo lingüístico o filológico, sino también histórico y filosófico que podríamos denominar con el colectivo “cuestión de la lengua”. El debate acerca de la lengua se ubica dentro de la polémica entre “antiguos” y “modernos”, en la que se intenta mostrar, cuando no demostrar, que los modernos superan a los antiguos y hasta qué punto lo hacen. De esta contienda, el ganador será el toscano y si bien las aristas definitivas del debate se vislumbran con mayor nitidez en el s. XVI, fueron los autores del siglo anterior quienes sembraron las semillas que habrían de florecer con el paso del tiempo. Así, la presentación del dialecto toscano como la lengua nacional en pleno s. XVI es algo que está adelantado en los esfuerzos que los Médicis venían realizando desde mediados del s. XV. Ellos habían demostrado que la lengua de Dante no solo era apta para la poesía, sino también para la historia, la filosofía y, en especial, para la política.

Ahora bien, a lo largo del s. XVI tres posiciones fundamentales mantuvieron viva la discusión: la bembezca o arcaizante, la cortesana y la florentina.

La primera corriente se origina, como su nombre lo indica, con Pietro Bembo y su escrito *Prose della lingua volgare* de 1525. En éste, el poeta planteaba un canon de imitación en el que fijaba como modelos a las tres coronas del *Trecento*. En este canon

Petrarca era el modelo para la poesía, Boccaccio para la prosa y el autor de la *Comedia* tanto para la poesía como para la prosa. A pesar de que la solución de Bembo resultaba incompleta y altamente cuestionable, pues se centraba en la producción escrita y dejaba a un lado la oral, es gracias a él que el toscano se divulgó cada vez más. Se inicia aquí la carrera de la lengua por su normativización: todos los autores toman consciencia de que la lengua que triunfa y se difunde es aquella que tiene una normativa fija, establecida en base al latín y sea poco amable a la producción de errores.

Los representantes de la segunda posición so Mario Equicola, Giovanni Filoteo Achillini y Vicenio Colli, conocido como “*il Calmeta*”, todos ellos serán los defensores de la “lengua cortesana”. Se trata, otra vez, de la lengua florentina. Y si en esta corriente también se tomaba como modelos a Petrarca y Boccaccio, se pretendía enriquecerla y regularizarla de acuerdo con el uso impuesto por la corte de Roma. Será el Calmeta en su *Della poesia volgare (circa 1503)*, texto hoy perdido, el primero en utilizar la expresión “*lingua cortiggiana*”. Baldassare Castiglione, autor de *Il cortigiano* (1528), quien por obvias razones debe ser ubicado en esta corriente, recomendará el uso de la lengua “actual”, i.e, la que se encuentra en uso y no la que ha quedado cristalizada en la literatura. Asumía, pues, que la lengua del perfecto cortesano debía ser aquella en la que prevaleciera el buen gusto y en la que no existiera la afectación.⁹¹² Se incluía así, indirectamente y de la mano del propio Castiglione, la lengua oral en el haz de especulaciones en las que habrían de ocuparse los gramáticos.

Hacia 1529 el panorama comienza a abrirse con el redescubrimiento y la publicación del *De vulgari eloquentia* (1303-1305) de Dante bajo los auspicios de Giorgio Trissino, protegido de los papas León X y Clemente VII. Trissino, quien ya era un gramático consagrado, sostiene la necesidad de hablar una lengua a la que llama sin muchos miramientos “italiana”. En contra de este título, que peca por demasiado general, se alzarán las voces de Ludovico Martelli, Agnuolo Firenzuola, Claudio Atalanti, pseudónimo de Adriano Franci y Niccolò Liburno. Dado que estos autores se agolparon para manifestarse en su contra, Trissino, siempre amparado en el poder papal, publicó *Il Castellano* (1529). En este texto, tomando como base el tratado dantesco, aclaraba que al darle a la lengua el título de “italiana”, no tenía intención alguna de desmerecer la toscana, a la que consideraba una de las más ilustres. Con todo, esta declaración no le impedía afirmar que la primera lengua italiana de la que se

⁹¹² Burke, P., *Los avatares de “El Cortesano”*. *Lecturas y lectores de un texto clave del espíritu renacentista*, Barcelona, Gedisa, 1995, cap. 2.

conservaban documentos era el dialecto siciliano y no el toscano. Importa esto, sobre todo, si reparamos en la relación entre verdad y antigüedad que se mantuvo inquebrantable, por lo menos, hasta fines del s. XVI en el floruit de Giordano Bruno.

Queda, de acuerdo con lo dicho, configurada la eterna oposición entre los defensores del toscano, principalmente autores florentinos, y los de la lengua “italiana”. En el primer bando se encontrará el mismísimo Maquiavelo, que será el estandarte de la Academia florentina, fuente de las primeras gramáticas del toscano. Finalmente, la intervención de Lionardo Salviati, mentor de la célebre *Accademia della Crusca* y autor de *Orazione in Lode della florentina lingua* (1564), llevará al grupo de amigos que la conformaban a elaborar un *Vocabolario della lingua toscana degli Accadenici della Crusca* con el que se llegará, casi, al punto de partida, i.e., a las opiniones de Bembo sobre los autores del s. XIV.⁹¹³ El objetivo de la obra, de una estructura que oscila entre la de una gramática y un diccionario enciclopédico, no era otro que guardar la lengua en un sentido decididamente antiguo y arcaizante donde relucen, otra vez, el estilo de Dante, Petrarca y Boccaccio.

Pico, por su parte, se mete de lleno en la cuestión de la lengua con la carta a Lorenzo. Lo hace en el preciso momento en que se perfilan las posiciones decantadas en el s. XVI; lo hace tácitamente al elogiar poemas escritos en toscano, por lo que podríamos identificar su postura con la de los defensores de este dialecto por sobre la lengua “italiana”. Y algo más: de su argumentación se sigue que el Magnífico podría ser, al lado de Dante y Petrarca, un modelo.

1.A.2. Bases de una lectura retrospectiva.

Puesto que nos proponemos efectuar una lectura retrospectiva de la carta a Lorenzo de Médicis, a fin de poner de manifiesto la centralidad estructural del tema de la concordia de Platón y Aristóteles, lo primero que debemos tener en cuenta son los posibles antecedentes de esta carta ateniéndonos a la redacción de 1491. Por tanto, debemos investigar qué textos producidos durante los siete años que separan la

⁹¹³En la Accademia della Crusca comenzaron a redactar el *Vocabolario della lingua toscana degli Accadenici della Crusca* hacia 1591 pero su primera publicación se realizará recién en 1608. A esta publicación le sucedieron inmediatamente otras tres, en 1610, 1611 y 1612, siendo la última la que se consideró definitiva. Por lo demás, en la segunda publicación los autores cambiaron significativamente su título por el de *Vocabolario della lingua toscana tratto dagli scrittori e dall'uso Della città di Firenze* p'ara cambiarlo nuevamente en la última por el más breve de *Vocabolario degli Accadenici della Crusca*.

redacción original de ésta última (1484-1491) nos ayudan a encontrar la clave de lectura.

En lo que hace a los escritos de Pico acerca de la convergencia de las doctrinas platónica y aristotélica, hay dos trabajos anteriores a 1491 en los que es necesario que nos detengamos: la *Oratio* y las *Conclusiones sive Theses DCCCC*, a las que antecede.⁹¹⁴

Recapitulemos. La *Oratio* y las *Conclusiones* son parte de un proyecto desmesurado para nuestra época, pero que nuestro filósofo creía posible para el hombre de la suya: la reunión de todos los sabios del mundo en Roma, dispuestos a debatir públicamente para sentar las bases de una *pax philosophica* que posibilitara la consecución de la *pax fidei*. La búsqueda de esta última *pax* se le presentaba al Mirandolano como algo absolutamente necesario, atendiendo sobre todo a que la Europa a él contemporánea, convulsionada por guerras civiles y de religión, parecía pedirle a gritos.

Las novecientas conclusiones o tesis, que constituyen la materia de la *pax philosophica*, están divididas en dos secciones generales. La primera, compuesta por cuatrocientas tesis, aúna proposiciones de filósofos de todas las tradiciones y épocas. La segunda, incluye las restantes quinientas tesis que recogen no ya lo dicho por diversos autores, sino la opinión del propio Pico. Ahora bien, la primera de estas últimas conclusiones, que encabeza un grupo de diecisiete llamadas “*paradoxae*”,⁹¹⁵ se refiere a la concordancia de las doctrinas platónica y aristotélica:

“No hay ningún asunto, ya sea divino o natural, en el que Aristóteles y Platón no concuerden en sentido [*sensus*] y objeto [*res*], aunque parezca que disienten por sus palabras [*verba*].”⁹¹⁶

⁹¹⁴ No se nos olvida que el texto más importante de Pico que nos ha llegado acerca de la concordia de Platón y Aristóteles es el *De ente et uno* de 1491. Con todo, creemos que este trabajo no ha sido determinante en cuanto a la redacción final de la carta a Lorenzo. Antes bien, las claves que nos brinda la epístola son útiles también para desentrañar el sentido último de este pequeño tratado, a la sazón, el texto más filosófico en sentido estricto del Mirandolano. La explicación de esto es parte de otro trabajo.

⁹¹⁵ Conviene tener en cuenta que Pico utiliza la expresión “*conclusiones paradoxae*” para designar dos grupos de tesis. El primero de ellos es el que encabeza la lista de las conclusiones *secundum propriam opinionem* y cuyo título completo es “*Conclusiones paradoxae numero XVII secundum propriam opinionem, dicta primum Aristotelis et platonis, deinde aliorum doctorum conciliantes qui maximae discordiae videntur*”. Es éste el que aquí nos interesa y a él nos referimos en el cuerpo del texto. El segundo, contiene setenta y una tesis y su título completo es “*Conclusiones paradoxae numero LXXI secundum propriam opinionem nova in philosophia dogmata inducentes*”. En conjunto estos dos grupos de conclusiones paradójicas constituyen, en nuestra opinión, el núcleo de la “*nova philosophia*” que Pico anuncia en la *Oratio*, en donde el primero hace las veces de *pars destruens* y el segundo, de *pars construens*.

La tesis pone de relieve tres elementos que, ateniéndonos al criterio de verdad por correspondencia, interactúan entre sí para conformar un conocimiento cierto: *sensus*, *res* y *verbum*. Se trata del sentido o significado, del objeto o la cosa a la que ese significado se refiere y de la palabra o el término con el que se expresa un significado determinado.⁹¹⁷ Y todavía hay algo más: en la tesis nos sale al encuentro una teoría lingüística que pone todo el énfasis en el elemento psicológico (*sensus*) y referencial (*res*) de la lengua para otorgarle un papel secundario a su aspecto material (*verbum*). Para decirlo con otras palabras: si es lícito ver aquí una teoría del lenguaje, Pico, siguiendo de lejos al Estagirita,⁹¹⁸ hace hincapié en los aspectos comunicacional y veritativo de éste.⁹¹⁹ Así pues, tomando al pie de la letra la tesis piquiana, todo el problema de la concordancia entre Platón y Aristóteles resulta reducido a una cuestión de *verbum* o, si se quiere, de estilo. De este modo y como él mismo sugiere en la *Oratio*, disipar las aparentes contradicciones entre uno y otro filósofo implica no demostrar (*demonstrare*) sino mostrar o probar (*probare*) con una variedad de ejemplos tomados de unas cuantas de sus obras, que los dos gigantes del pensamiento griego difieren tan solo en la letra, pero no en cuanto al significado (*sensus*) ni al objeto de estudio (*res*).⁹²⁰

No debemos olvidar que a lo largo de la *Oratio*, escrita para ser leída precisamente antes de la discusión de las tesis, Pico utiliza el verbo *probare* para referirse, en particular, al contenido de la conclusión citada. Tampoco es ocioso recordar

⁹¹⁶ “*Nullum est quaesitum naturale aut divinum in quo Aristoteles et Plato sensu et re non conveniant quamvis verbis dissentire videantur.*” (*Conclusiones DCCCC*, II, 1.1.) La traducción es propia.

⁹¹⁷ Para una interpretación semejante de estos términos, véase Farmer 1997, p. 365. Por lo demás, es indudable que esta tipificación de los tres elementos presentes en el lenguaje y en la comunicación tiene raigambres estoicas.

⁹¹⁸ Para más detalles sobre este punto me remito al célebre trabajo de Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. castellana de Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1981, cap. II, “Ser y Lenguaje”, pp. 96ss.

⁹¹⁹ Una confirmación de nuestro punto de vista se halla en la epístola a Hermolao Barbaro. Allí, Pico, al referirse al latín áspero y sin gracia de los filósofos escolásticos, alega que se puede decir lo mismo (*eadem res*) en diferentes idiomas y, aun así, correctamente (*recte*). (Cf. IV Hermolao 1485, 3.[104]-[106])

⁹²⁰ En apoyo de este punto de vista conviene evocar la opinión Amós Edelheit. En un trabajo reciente, Edelheit afirmó que en la discusión de las tesis, Pico podría haber utilizado una suerte de escepticismo metodológico, al que bien haríamos en llamar “moderado”. En efecto, de acuerdo con este autor, el Mirandolano no pretendía *demonstrare* sino *probare*, así, de haberse celebrado la disputa, conjetura, habría llevado a cabo la *probatio* de algunas de sus tesis recurriendo a ejemplos de autores y doctrinas aceptados por la tradición. (Cf. Edelheit, A., *The Evolution of Renaissance Theology: Ficino, Pico, Savonarola...*, pp. 42ss)

aquí que el Mirandolano piensa que los autores que lo precedieron en el tratamiento del tema, se propusieron, al igual que él, tan sólo *probare* la concordia:

“Hemos propuesto, ante todo, la concordia de Platón y Aristóteles, ya antes creída por muchos, pero por nadie suficientemente probada [*probatam*]. Boecio, entre los latinos, habiendo prometido hacerlo, no consta que cumpliera lo que siempre quiso hacer. Simplicio, entre los griegos, que fue de la misma idea, ojalá hubiera cumplido lo que prometía. Escribe también Agustín en el *Contra Académicos* que no faltaron muchos que en sus sutilísimas argumentaciones, intentaron probar [*probare*] que las filosofías de Platón y Aristóteles son la misma. Igualmente piensa Juan Filópono cuando dice que Platón difiere de Aristóteles solo a los ojos de quienes no entienden las palabras de Platón, pero dejó la prueba [*probandum*] para la posteridad.”⁹²¹

Por contraste, el conde de Mirandola había utilizado “*demonstrare*” unas líneas antes con un sentido privativo, al referirse a la capacidad natural del hombre para vislumbrar la verdad (*innuire veritatem*) incluso cuando no esté a su alcance el demostrarla.⁹²²

Asumimos, por tanto, que este “*innuire veritatem*” es el fin de la *probatio* y, quizás, hasta una expresión sinónima. *Probare* es, pues, un modo de argumentar que no brinda certezas, antes bien indica cuál es el fin de un camino que todo filósofo solidario con quienes lo han precedido y le sucederán, está llamado a recorrer.⁹²³ Así entendido, asumimos que “*probare*” designa una metodología general que Pico pensaba aplicar eventualmente en la discusión de las demás conclusiones; si no de todas, por lo menos de las llamadas “*paradoxae*”, y entre estas, en especial aquella que se refiere a la

⁹²¹ *Proposuiimus primo Platonis Aristotelisque concordiam a multis ante hac creditam, a nemine satis probatam. Boetius, apud Latinos id se facturum pollicitus, non invenitur fecisse unquam quod semper facere voluit. Simplicius, apud Graecos idem professus, utinam id tam praestaret quam pollicetur. Scribit et Augustinus in Achademicis non defuisse plures qui subtilissimis suis disputationibus idem probare conati sicut, Platonis scimicet et Aristotelis eandem esse philosophiam. Ioannes item Grammaticus cum dicat apud eos tantum dissidere Platonem ab Aristotele, qui Platonis dicta non intelligunt probandum tamen posteris hoc reliquit. (Oratio, § 34. 213-216). El subrayado es nuestro.*

⁹²² *Profecto ingenerosum est (ut ait Seneca) sapere solum ex commentario et quasi maiorum inventa nostrae industriae viam praeculerint, quasi in nobis effaeta sit vis naturae, nihil ex se parere, quod veritatem, si non demonstret, saltem innuat vel de longinquo. (Oratio, § 32.210). El subrayado es nuestro.*

⁹²³ La idea de la filosofía como una disciplina de horizonte inalcanzable y, por eso mismo, solidaria con la tradición, es presentada en la *Oratio* y el *Heptaplus* de 1489. (Cf. *Oratio*, § 27.167-§ 30.197 y *Heptaplus, Prooemium*)

concordancia de Platón y Aristóteles.⁹²⁴ Con esto en mente, vayamos a la carta a Lorenzo.

1.A.3. Carta a Lorenzo de Médicis: poesía y filosofía.

La carta surge de un ambiente cultural que deslumbraba a Pico. En la primavera de 1484 la imponente Florencia se abría ante sus ojos. Activa, elegante, seductora, hospitalaria y xenófoba a la vez, la ciudad de la flor parecía reclamarlo como uno de los suyos y él, aunque no llegó a lograrlo, sin advertir que ese reclamo era una vana ilusión, intentó ser parte de ella. Esta primera impresión ha quedado plasmada en la carta a través del nada disimulado elogio de su gobernante: brilla allí Lorenzo, brilla allí la ciudad, meca intelectual de la época. Pero dejemos a un lado estos brillos que hacia 1491 son sólo la cáscara de un texto, internémonos en su sentido profundo.

Lo primero a señalar es que todo el texto gira y se articula en torno del elogio de un conjunto de poemas escritos en lengua vulgar. Se ha de llamar la atención sobre esto atendiendo a que, según hemos visto, las lenguas vernáculas, a pesar de que ya resonaban desde hacía más de dos siglos no habían sido aun consagradas como lenguas de gran expresión literaria o filosófica, sino solo como poseedoras de un amplio potencial expresivo no completamente desarrollado.⁹²⁵ Por consiguiente, y según

⁹²⁴ A lo largo de la *Oratio*, “*probare*” con el sentido aludido en el cuerpo del texto, es utilizado sólo una vez más además de las señaladas, cuando se refiere al procedimiento que desarrollará en su *Teología Poética*, un libro nunca escrito, para dar cuenta de que el Ulises homérico representa a un mago natural en busca de la sabiduría. (Cf. *Oratio*, § 38.242)

⁹²⁵ Si bien es posible —y hasta diríamos obvio para lectores del s. XXI— dar cuenta de que una extensa literatura en lenguas vernáculas de carácter híbrido oral-escrito, como la de los cantares de gesta (en la tradición de *Le chanson de Rolán*, el poema del *Mío Cid*, *Beowulf*, el *Kalevala*, etc.) venía produciéndose desde finales del s. X, conviene que hagamos aquí una mínima mención a dos escritores fundamentales en lengua vulgar, poetas al tiempo que filósofos: Dante Alighieri (1265-1321) y Ramon Llull (1232-1316). Como es sabido, Dante no solo fue uno de los primeros en escribir filosofía en sentido estricto en vulgar, sino también en postular —aunque con idas y venidas— la superioridad de una lengua vernácula (la toscana) por sobre el latín (Cf. *De vulgari eloquentia*, I *et passim*), llamándola incluso “*prezioso volgare*” (*Convivio* I, XI). Por su parte, Ramon Llull, de cuya *vis scribendi* hemos dado algunos ejemplos, trató el tema en varias de sus obras y aunque terminó por preferir el latín —basándose únicamente en la anterioridad conceptual de dicha lengua y, por eso mismo, en su posible maternidad respecto de las lenguas llamadas más tarde “románicas”— escribió más de la mitad de sus casi trescientas obras, la mayoría de tenor estrictamente filosófico, en catalán (Cf. *Blanquerna*, I, XCIV, p. 256 *et passim*). En ambos autores se trasluce una y la misma influencia vulgarizante que, si bien es más visible en Llull, puede rastrearse también en Dante, me refiero al influjo de la cultura del Languedoc. En este sentido, tampoco debemos olvidar la gran producción filosófica escrita en árabe en Occidente, en al-Andalus. Por otra parte, no podemos soslayar la posibilidad de que el vulgar no fuera puesto al mismo nivel que la lengua latina a causa de su uso comercial. En efecto, hacia finales del s. XII, el incremento del comercio y el consecuente ascenso social de la burguesía exigía algún conocimiento de lenguas, aunque no del latín. Es así como la lengua vulgar logró acceso a las escuelas laicas y se fue desplazando poco a poco el monopolio educativo de los eclesiásticos. (Cf. Hauser, A., “El romanticismo de la caballería cortesana” en Basarte, A. (ed.), *Nueve ensayos sobre el amor y la cortesía en la Edad Media*, Buenos Aires, EFFyL, 2012, p. 46)

creemos, el encomio de los versos del Magnífico conformará al mismo tiempo el encomio de la lengua vulgar, la toscana como vehículo adecuado tanto para la poesía como la filosofía. Pico, en efecto, declara haber leído en los poemas de Lorenzo una obra digna de divina inspiración, insuflada por Musas vernáculas mucho más poderosas que las que acompañaron a los dos poetas más celebrados de esta lengua: Francesco Petrarca y Dante Alighieri.

Ante la inminencia de esta temeraria comparación y antes de bajar a la arena, el Mirandolano se anticipa a ulteriores críticas, alegando muchos antes que él han dicho ya que los versos de Petrarca carecen de contenido y los de Dante de cierta belleza:

“Hay junto a ti [Lorenzo] dos poetas de lengua florentina principalmente celebrados: Francesco Petrarca y Dante Alighieri, acerca de los cuales — anticipo— hay entre los doctos algunos que echan de menos el contenido [*res*] en Francesco y la belleza [*verbum*] en Dante.”⁹²⁶

Más que sugestivo es que Pico dé inicio a la comparación haciendo uso de los términos “*res*” y “*verbum*”. ¿Por qué, pues, no utilizó otras palabras que hubieran podido dar cuenta sin mayores rodeos del objeto inmediato de la comparación que está a punto de llevar a cabo? ¿Por qué no utilizó, p.e., “*iudicium*” y “*pulchritudo*”, que son términos más transparentes? No lo sabemos. Sin embargo, el mero señalar este hecho no nos dice nada, debemos arriesgar una hipótesis. Aquí va: en 1491 Pico advierte que su carta de 1484 entrañaba algo que se le había escapado; efectúa, si se quiere, una lectura proléptica de su propio texto descubriendo en este el germen de una postura que fijaría tan solo un tiempo después. Podemos imaginárnoslo sorprendido incluso cuando pasados los años desempolva la epístola para enviarla otra vez y descubre que en ésta ya estaba *in nuce* su punto de vista y las bases para un perfecto ejemplo de su método de prueba. Y más aun, podría haber advertido que era necesario cambiar algunos términos, es decir, podemos darnos el lujo de pensar que ni “*res*” ni “*verbum*” figuraban en el texto original; pero no nos entusiasmemos demasiado, todo esto es pura hipótesis.

Segundo, y como bien se puede intuir, el curso de la argumentación piquiana nos llevará a la conclusión, ya sugerida en el proemio:⁹²⁷ en los escritos de Lorenzo se

⁹²⁶ *Sunt apud vos duo praecipue celebrati poetae florentinae linguae, Franciscus Petrarcha et Dantes Aligerius, de quibus illud in universum sim praefatus, esse ex eruditis qui res in Francisco, verba in Dante desiderent.* (III Laurentio 1484, 2.[8]) El subrayado es nuestro.

⁹²⁷ *Quis enim in tuis rythmis et numerosa versuum iunctura, saltantes ad numerum Gratias non sensit? Quis in canoro dicendi genere et modulato canente musas non audiat? Quis in lepore non afectato, hilari argucia, mellitas salibus, aptis illecebris, miro candore, in prudenti dispositione, in gravissimis sensibus*

encuentra conjuntamente aquello que por separado estaría presente en los autores mencionados,⁹²⁸ sus versos tanto endulzan el oído como dan alimento al espíritu.⁹²⁹ Así pues, Pico dibuja la superioridad del poeta mediceo sobre una implícita “jerarquía de géneros poéticos” que puede leerse entrelíneas, en donde los versos de Lorenzo son presentados con características tales como para ser incluidos en el género o estilo filosófico. En el primer nivel de esta jerarquía vendría la poesía meramente ornamental, aquella en la que el canto y la rima lo son todo, aquella en cuya creación el poeta no repara en sentido o contenido alguno, aquella, en fin, cuyo mayor representante podría ser Petrarca. A esta le seguiría, en el segundo nivel, esa poesía que se vehiculiza en fórmulas solemnes, de gran profundidad doctrinal, pero cuyo autor descuida las rimas, la dulzura y, en general, todo tipo de adornos: la poesía en la que habría brillado Dante. Por último, sobre estos dos niveles se alzaría el de una poesía más sublime, no solo dotada de toda la belleza propia del ritmo y el canto, sino también reveladora de perennes verdades; tal sería la poesía laurenciana. De aquí la nota que nos interesa: a juicio de Pico, la poesía más alta es la que logra el equilibrio entre belleza y profundidad, gracia y verdad o —si se prefiere— entre el cómo y lo qué se dice.

Tercero, Pico destaca la espontaneidad de la poesía del Magnifico en un doble sentido: en cuanto que constituye una producción natural, no buscada, tanto de elevados ideales estéticos como de certera profundidad doctrinal. Así, de un lado, mediante la comparación de los versos de Lorenzo con los de Petrarca, expresa que este último, no solo en su habitual discurrir sobre vanas cuestiones presenta una diligencia ambiciosa y exagerada, sino que cada vez que tiene que tratar asuntos sublimes, cambia su usual estilo tierno y sonoro por uno espinoso, borroso y sin gracia.⁹³⁰ Del otro, el Mirandolano reconoce en Dante cierta espontaneidad doctrinal, pero se trataría de una tal que no le es propia, sino, por así decir, *gratis data* por la misma materia de la que se componen sus

ex penetrabilibus philosophiae erutis, adolescentem hominem quis agnoscat? (III Laurentio 1484 1.[2]-[4])

⁹²⁸ *Iam videre licet quid te inter Franciscumque et Dantem intersit, de quibus hoc addiderim, Franciscum quandoque non respondere pollicitis, habentem quod allectet in prima specie, sed ulterius non satisfaciat; Dantem habere quod in occurso quandoque offendat, sed iuvet magis intima persuadentem. Tua non minus habent in recessu quod detineat, quam habeant in prima fronte quod capiat.* (III Laurentio 1484 4.[38]-[39])

⁹²⁹ *In te qui mentem habeat et aures neutrum desideraturum, in quo non sit videre an res oratione, an verba sententiis magis illustrentur.* (III Laurentio 1484 2.[9])

⁹³⁰ *...quas ille tractandas si habuisset, quem mollem legimus, nitidum et iucundum; legeremus equidem spinosum, squalidum et ingratum, cum sit videre illum quotiens aliquid tale aggreditur acutum, implicitum, vel nodosum, tam stylo cadere quam sensu surgit.* (III Laurentio 1484 2.[23])

versos o prestada por alguno de los autores más eminentes en la materia, i.e., Agustín de Hipona y Tomás de Aquino.⁹³¹ En Lorenzo, por su parte, ni la belleza es rebuscada, ni la profundidad forzada: en el acompasado discurrir de sus poemas surge, sin más esmero que el de escribirlos, la belleza y la verdad que otros solo alcanzan en medio de grandes fatigas. Y, ¿a qué viene todo esto? ¿Por qué señalar la espontaneidad literaria del Magnifico como un rasgo sobresaliente de su poesía, sobre todo cuando los autores clásicos hacen hincapié en una obsesiva *labor limae*? Al menos por dos motivos interrelacionados: primero, porque dicha espontaneidad da cuenta de la originalidad del autor y, segundo, porque la obra en su conjunto así producida (i.e. con espontaneidad) se revela como no limitada a la mera repetición a los modelos consagrados.⁹³²

En cuarto lugar, haciendo gala de su elocuencia, el Mirandolano confiesa que Lorenzo no sólo ha compuesto poemas de una sublimidad insondable y de una belleza extraordinaria, sino que además los ha moldeado, mientras estaba ocupadísimo, entre los estrépitos de la curia, entre los clamores del foro, entre supremas preocupaciones, entre turbulentísimas tempestades.

Tales declaraciones deben interpretarse a la luz de la polémica sobre la elección por la vida activa o la contemplativa, tan en vilo en el *Trecento* como en el *Quattrocento*, donde la primera viene identificada, más bien con el oficio del político,⁹³³ en principio ajeno al *ordo palladicus* —para decirlo en los términos de la *Oratio*— y la segunda con el del intelectual, el hombre dispuesto a emular los beatísimos coros celestiales. Así pues, en Lorenzo no solo encuentra Pico al hombre de mundo, cortés, político sagaz, dispuesto a hacer lo necesario para la salvación de la República, aquél

⁹³¹ *Quaeso, quid minim in philosophica re ilium philosophari, ipsa natura ad hoc cogente, atque ulro suppeditante sententias. Si de Deo, de anima, de beatis agitur, affert quae Thomas, quae Augustinus de his scripserunt, et fuit ille in his tractandis meditandisque tam frequens quam assiduus...* (III Laurentio 1484 3.[32]-[33])

⁹³² Esto cobra sentido desde el punto de vista de la encrucijada cultural desde la que Pico escribe. Si bien podemos decir, parafraseando a Peter Burke, que los hombres del Renacimiento, al modo de los hijos de cualesquiera, se revelaron contra la generación de sus padres, y desconociendo, o soslayando a sabiendas, la deuda filosófico-cultural contraída con la Edad Media, acentuaban su distancia con respecto al pasado reciente al tiempo que minimizaron la distancia que los separaba de un pasado mucho más lejano, por el cual estaban obnubilados, por medio de la *imitatio*. Esta caracterización general del hombre del Renacimiento no es aplicable a Pico, que se reconocía a sí mismo lector y admirador tanto de los filósofos medievales como de los antiguos y modernos, en los escritos de los cuales veía relucir una única verdad con distintos ropajes. A pesar de que es indudable que el estilo de Pico es de tinte ciceroniano, en sus escritos el joven conde promueve antes bien la *aemulatio* que la *imitatio*. En esta misma línea Erasmo escribirá su célebre *Ciceronianus: sive de optimo genere dicendi*. (Cf. Burke, P. *El Renacimiento*, Barcelona, crítica, 1999, pp.10ss.).

⁹³³ La *vita activa* también refiere al hombre avocado a las ocupaciones cotidianas del ciudadano o hasta del cortesano.

que fue dibujado más tarde en parte por Maquiavelo, en parte por Castiglione, sino también la del intelectual, o, incluso mejor, la del literato, también cortés, cuyo afán por las *bonae litterae* es antepuesto incluso al deber. Pero en el bosquejo del Magnífico que aquí se nos pinta, el binomio *vita activa-vita contemplativa* no entraña contradicción alguna,⁹³⁴ antes bien, en Lorenzo ambos polos responden a un mismo llamado o, si se quiere, a un mismo espíritu que da lugar a una *vita composita*.⁹³⁵ Y aquí hemos de señalar que todavía hay algo más: como Cicerón defendiendo a Archías, dibujando a Lorenzo, el Mirandolano se está dibujando a sí mismo.⁹³⁶

Quinto, la profundidad doctrinal de Lorenzo estriba en que sus poemas expresan conjuntamente aquello que por separado se encuentra en las filosofías de Platón y Aristóteles. Se trata de una conjunción tal en la que las doctrinas de los filósofos más importantes de la antigüedad se encuentran renovadas y mejoradas, pues el poeta o, mejor, “poeta-filósofo”, las ha hecho suyas.⁹³⁷ De este modo, aun las verdades más

⁹³⁴ Más allá de lo dicho en el cuerpo del texto, se ha de tener en cuenta que en ningún período histórico el binomio vida activa-vida contemplativa se identifica, sin más, con el de vida pública-vida privada, trabajo-ocio intelectual, vida compartida-vida solitaria. Con todo, que esto no sea así en todo un período no significa que diversos autores no adhieran a alguno de estos binomios. El panorama, en ese sentido, presenta una pluralidad de diferencias dentro de un único período, así como ciertas combinaciones de dichos binomios dentro de una misma obra. Con esto último nos referimos indirectamente a uno de los problemas con los que nos enfrentamos: en este tema no hay una respuesta simple. Hay una cierta ambigüedad tanto en las obras de los supuestos defensores de la *vita activa* como en las de los partidarios de la *contemplativa*. De este modo, aunque a primera vista pudiera parecer extraño que los filósofos ubicaran la *vita activa* por sobre la *contemplativa* y que los hombres de estado procedieran al revés, ello no impide que sus opiniones den cuenta de lo contrario. El propio Cristoforo Landino, quien fue uno de los que postularon el debate acerca de este tema en el s. XV, habría reconocido esta ambigüedad: “*Quin tanta, inquit Baptista, apud illos controversia est tantaque discordia, ut in extremum adducantur certamen, et saepe collatis signis praelium de eo ineant, ac postremo tam dubio Marte discedunt, ut non facile cernas quo victoria inciinaverit. Utrumque enim sese offert quod tueri posse videaris.*” (*De vita activa et contemplativa*, pp. 740-742 (Utilizamos aquí la edición del *De vita activa et contemplativa* de Eugenio Garin: *Prosattori Latini del Quattrocento*, Milano-Napoli, Ricardo Ricciardi Editore, 1952, pp. 716-791.))

⁹³⁵ Pico no utiliza aquí la expresión “*vita composita*”, como tampoco las de “*vita contemplativa*” o “*vita activa*”. Para una clarificación de estos términos conviene tener en cuenta el primer libro de las *Disputationes Camaldulenses* de Cristoforo Landino, titulado “*De vita contemplativa et activa*” (1472 / 73). En el texto, que versa precisamente sobre estos dos géneros de vida, Landino postula un tercer estilo de vida, la *vita composita* que incluye a las dos anteriores aunque guarda al mismo tiempo cierta preeminencia de la *vita contemplativa*, representado en este caso por Federico, duque de Urbino. (Landino, C., *De vita contemplative et activa*, en Garin, E., *Prosattori Latini del Quattrocento*, Milano-Napoli, Ricardo Ricciardi Editore, 1952, pp. 788 y 790).

⁹³⁶ Cf. *Oratio* § 18,100, 102. Cf. también las cartas de Pico a Andrea Corneo y a su sobrino del 15 de octubre de 1486 y del 15 de mayo de 1492 respectivamente, ambas incluidas en el anexo.

⁹³⁷ *Lego, Deum testor, maxime Laurenti, eam, non tam ad delectationem quam ad doctrinam. Quot enim ibi ex Aristotele, auditu scilicet physico, ex libris de anima, de moribus, de caelo, ex problematis quot ex Platonis Prothagara, ex Republica, ex Legibus, ex Symposia, quae omnia, quamquam alias apud illos legi, lego tamen apud te ut nova, ut meliora, et in nescio quam a te faciem transformata, ut tua videantur esse et non illorum, et legens discere mihi aliquid videar.* (III Laurentio 1484, 4.[48]-[49])

sublimes son presentadas aquí como poseyendo valor siempre que no se las circunscriba la mera repetición y comentario.⁹³⁸

En suma, de los dos polos de la ecuación que nos presenta Pico, Petrarca se correspondería más con la belleza, el esfuerzo, la vida contemplativa y la filosofía de Platón. Dante, con la profundidad de contenido, una espontaneidad obvia, la vida activa y la filosofía de Aristóteles. Lorenzo, por su parte, reuniría en sus versos belleza y contenido, escribiría con la espontaneidad propia de una originalidad que solo puede provenir de un hombre que vive una vida compuesta y que, por eso mismo, expresaría con su lengua, acción y pensamiento las doctrinas de los dos pensadores griegos más importantes, parificándolos y aunándolos en una unión indisoluble.⁹³⁹

No es, en nuestra opinión, casualidad que Pico haya utilizado los términos *res* y *verbum* tanto en las *Conclusiones* como en la carta a Lorenzo. Aunque advertimos que el significado de dichas palabras es algo distinto en cada uno de estos escritos, no deja de ser significativo que se repitan en textos que postulan la concordancia de las doctrinas platónica y aristotélica. Si bien respecto de tales términos y su uso no podemos decir nada más, a riesgo de caer en el terreno de la mera suposición, es evidente que el proyecto de la *Platonis Aristotelisque Concordia* no se gestó de un día para otro en el ánimo de Pico. También es evidente la dificultad que entraña determinar la magnitud exacta de su alcance, sobre todo desde el momento en que contamos con un desarrollo parcial y fragmentario del tema y atendiendo a que debemos buscar sus premisas a lo largo de todas las obras del Mirandolano. Pero, si la tarea es ardua, no hemos de esperar encontrar al final del camino algo muy diferente de lo que ya hemos encontrado aquí, en el análisis de la carta. Pico concibe, pues, la discordia entre Platón y Aristóteles como un error de interpretación que puede ser corregido precisamente reinterpretando los textos de uno y otro autor. Se propone, pues, ir a sus obras y someterlas a un nuevo cotejo y comparación, tal como sugiere en las *Conclusiones*. Pero todo esto ya es presentado y hasta probado, no demostrado, en la poesía del Magnífico y en la propia vida del poeta, que es, por así decir, una encarnación, en el sentido más

⁹³⁸ Si bien no ha de sorprender que sea esta la opinión de un filósofo tan celoso de su originalidad como Pico, se ha de tener en cuenta que el concepto de *aemulatio* que subyace en estas líneas de la carta que comentamos le es enteramente sugerido por Séneca. (Cf. *Epistulae Morales ad Lucilium*, 84.5-8)

⁹³⁹ En referencia a esto último, podemos conjeturar que en la carta, Pico pretende exponer —y hasta criticar— bajo las figuras de Petrarca y Dante lo que usualmente se entendía en las universidades (fundamentalmente en la de Padua) por *platonismo* y *aristotelismo*, para desarrollar luego, bajo la figura de Lorenzo, lo que él mismo consideraba que representaban una y otra escuela: diversas expresiones de una verdad única.

corpóreo de la palabra, del proyecto concordista. Así, Pico nos da la conclusión, una de carne y hueso, antes de proceder a la argumentación, como hará, p.e., en el *De ente et uno*.

Ahora bien, de todo lo discorde que concuerda en la poesía de Lorenzo, i.e, la sin igual belleza y los profundísimos contenidos, una espontaneidad inefable y una elocuente artificiosidad, la creación poética y las agitaciones propias de la vida política, etc., nuestro autor deja para el final la unión de las doctrinas de Platón y Aristóteles. Así procede, según creemos, porque asume que la unión de estos dos filósofos es la consumación de toda concordia, al tiempo que su separación y distinción, lo es de toda discordia. No se le escapaba, pues, que las aguas de la filosofía habían estado divididas por siglos entre platónicos y aristotélicos, y la consciencia de esta división lo perseguía y lo llamaba constantemente como a ningún otro filósofo de su época. Abstengámonos de pensar que su visión concordista y pacificadora es ingenua y que soslaya toda la serie de conflictos políticos, económicos y religiosos que la dan por tierra, antes bien, Pico es un filósofo para él, toda discordia puede resolverse, en última instancia, filosóficamente. Toda la poesía puede, pues, expresar contenidos filosóficos, pero solo puede hacerlo en el grado más elevado aquella que, en tanto lenguaje que es, respete las normas encarnadas en la poesía de Lorenzo.

1.B.1. Hacia la carta a Hermolao Barbaro.

Desde que Platón se refirió al tema en el *Gorgias*, muchos filósofos se preocuparon por determinar cuál era la relación entre retórica y filosofía. La carta que aquí nos proponemos analizar hasta sus ínfimos elementos, es decir, la segunda parte del *De genere dicendi philosophorum*, constituye un aporte más a este debate de larga data. Y si muchos autores se nos han adelantado,⁹⁴⁰ merece nuestra especial atención la

⁹⁴⁰ La bastísima bibliografía en la que se analiza el intercambio epistolar entre Hermolao Barbaro y Pico es inabarcable en este trabajo. Nos hemos limitado a consultar algunos de los textos más relevantes sobre el tema. A estas lecturas se deben las reflexiones que plasmamos en el cuerpo de este capítulo. Los trabajos consultados son los siguientes: Tofanin, G., *Historia del Humanismo*, Buenos Aires, Nova, 1951, pp. 314-319; Garin, E., *Pico Della Mirandola, Vita e Dottrina*, Firenze, E. Ariani S. A., 1936, pp. 23-24; Breen, Q., "Giovanni Pico della Mirandola on the conflict of philosophy and hetic" en *Jorunal of The History of Ideas*, XIII, 3 (Jun. 1952), pp. 384-412 (contiene la traducción inglesa de la carta de Pico a Barbaro); Fumagalli, Beonio-Brochieri, M. T., *Pico Della Mirandola*, Piemme, 1999, en esp. pp. 71-86 y Fumagalli, Beonio-Brochieri, M. T., *Pico Della Mirandola*, Bari, Laterza, 2011, pp. 71ss; Bianchi, L., "Fra Hermolao e Ludovico Boccadiferro: Qualche considerazione sulle trasformazioni della "fisica medievale" nel Rinascimento italiano" en *Medioevo* 24 (2009), pp. 341-378; Bausi, F., "Il disidio del giovane Pico tra umanesimo e filosofia (1484-1487)" en Viti, P. (ed.), *Pico, Poliziano e l'umanesimo di fine Quattrocento*, Firenze, Olschki, 1994, pp. 31-58; Bausi, F., *Nec rethor neque philosophus: Fonti, lengua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484-1487)*, Firenze, Olschki, 1996, esp. cap. 2; Valcke, L., *Pico de la Mirandole: un itinéraire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres,

opinión de Jill Kraye. En un trabajo reciente (2008), el profesor Kraye asume que la epístola piquiana está repleta de ambigüedades y paradojas, y para extraer de ella la verdadera posición de Pico, propone un enfoque interpretativo que evita el tratamiento del texto como un documento aislado. Aunque, en principio, esta *positura indagatrix* es obvia para cualquier estudioso del pensamiento piquiano, Kraye apunta específicamente a que esta carta, en la que se argumenta acerca de cuál es la forma de hablar —o de escribir— que le corresponde propiamente al filósofo en contraste con la propia del *rhétor*, solo se puede comprender correctamente a la luz de las posiciones de Hermolao Barbaro, el destinatario, y de Angelo Poliziano.⁹⁴¹ Se trata de dos de los intelectuales más destacados de la época, ambos amigos de Pico, ambos nueve años mayores que él y ambos, tal vez, filólogos antes que filósofos. Se trata, en definitiva, de afinar la descripción del *desde dónde y hacia dónde* del texto piquiano.

Por nuestra parte, si, como ya hemos sugerido, nos parece correcta la adopción de un enfoque, por así decir, contextualizante —el cual, si se extendiera solo al caso de Barbaro no sería en absoluto original—, no podemos aceptar el motivo por el que Kraye preconiza un abordaje semejante, a saber, una lectura del texto piquiano por la que se lo figura repleto de contradicciones y paradojas. Antes bien, el cuidado con que Pico si no redactó cuanto menos corrigió este trabajo, nos parece sobrada prueba de lo contrario. Concedemos, desde ya, que la prosa mirandolana es algo enroscada, pero eso no implica que Pico incurriera en contradicciones. Por el contrario, con sus argumentaciones dobles, sus figuras retóricas y, en suma, con todo el brillo estilístico que emana de este escrito, Pico va tramando una eficaz emboscada. El texto, como una tela de araña, atraparé finalmente a Hermolao en su propio terreno, llamándolo, en una estrategia recurrente y de raigambre peripatética, tácitamente al silencio.

2005, esp. cap. 4; Craven, W. G., “Style and substance in the early writings of Giovanni Pico della Mirandola” en Kent, W.-Zika, Ch. (eds.) *Ritual, Images and Works: varieties of cultural expression in Late Medieval and Early Modern Europe*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 343-373; McLaughlin, M., *Literary Imitation and the Italian Renaissance: The theory and practice of literary imitation from Dante to Bembo*, Oxford, Clarendon Press, 1995, cap. 11; Margolin, J. C., “Sur la conception humaniste du “barbare”: à propos de la controverse épistolaire entre Pico de la Mirandole et Hermolao Barbaro”, en Marangoni, M.-Stocchi, M. P., (eds.), *Una famiglia veneziana nella storia: I Barbaro*, Venezia, Istituto Veneto di scienze, Lettere ed Arti, 1996, pp 234-276; Paniza, L., “Pico della Mirandola e il *De genere dicendi philosophorum* del 1485: l’ encomio paradossale dei barbari e la loro parodia” en *I Tatti Studies* 8 (1999), pp. 69-103; Paniza, L., “Pico Della Mirandola’s 1485 parody of scholastic barbarians” en Everson, J.-Zancani, D. (eds.), *Italy in Crisis: 1494*, Oxford, Legenda, 2000; Vickers, B., *In Defense of Rhetoric*, Oxford, Clarendon Press, 1998, pp. 184-196; Magnavacca, S., *Discurso sobre la dignidad del hombre: una nueva concepción de la filosofía*, Buenos Aires, Winograd, 2008, pp. 73-83.

⁹⁴¹ Cf. Kraye, J., “Pico on the Relationship of Rethoric and Philosophy” en Dougherty, M. V. (ed.), *Pico della Mirandola: New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 13ss.

Por lo demás, la correspondencia en la que se incluye esta carta hacia la que nos dirigimos es de capital importancia desde el punto de vista del itinerario piquiano. Por una parte, porque perfila con nitidez la posición de Pico respecto de la cultura de su tiempo; por otra, porque en lo que hace a la formación intelectual del príncipe de Concordia, da cuenta de que a la fecha de composición, éste ya tenía en su haber las herramientas suficientes para levantar vuelo hacia esa *pax philosophica* que desde lejos lo impulsaba a dejar el suelo.

Conviene recordar precisamente aquí, que la carta de Pico es fruto de un período de cambios: hacia 1485 el conde se había alejado de Padua y, quizás, también por el momento, del estudio de los autores que allí había conocido, para sumergirse de lleno en el ambiente cultural de la luminosa Florencia. Empero, a todas luces, la ciudad de la flor no lo satisfacía intelectualmente: estaban allí los *grammatici*, los *rhétores*, los *historici*, en una palabra, el producto más selecto de los *studia humanitatis*, pero la filosofía parecía escabullirse ante el brillo de los poetas y sus refinamientos estilísticos. No podemos soslayar que si, de un lado, a los ojos de Pico, en las fuentes florentinas solo nadaban filosofastros, de otro, la ciudad de los Médicis le había presentado, a través de Ficino y su círculo, a los filósofos más originales de su tiempo. Con todo, algunas aristas del platonismo ficiniano le resultaban difíciles de digerir. Por citar solo algunas, hemos de aludir a la excesiva religiosidad del pensamiento de Ficino en tanto que a-filosófico en muchos aspectos, a su patente asistematicidad y, principalmente, a la creencia del pensador de Careggi, no exenta de cierta indecisión, en el determinismo astral.⁹⁴² Este último punto, sobre todo, habría debido significar para quien al poco

⁹⁴² Mucho se ha discutido acerca de la asunción o rechazo del determinismo astral por parte de Ficino. La mayoría de los estudiosos tienden a resolver el asunto amparándose en un punto de vista evolutivo del pensamiento ficiniano. De este modo, asumen que en su juventud, atendiendo a que la primera formación del pensador de Careggi fue en medicina, se vio arrastrado a través de la iatromatemática hacia la astrología, para abandonarla de plano algo más tarde. Viene en apoyo de este enfoque una caterva de textos del propio Ficino en los que rechaza en bloque la astrología. Es, pues, innegable la verosimilitud de este punto de vista, pero creemos que si hemos determinar correctamente la posición del traductor de Platón, debemos tener en cuenta más la opinión de sus contemporáneos que la de eruditos que leyeron sus obras quinientos años más tarde. En este sentido, es imprescindible recordar un intercambio de cartas que tuvo lugar en 1493. Un Ficino ya maduro, al noticiarse de que Pico estaba escribiendo una obra contra la astrología judiciaria, envió una carta a Poliziano, que seguía al Mirandolano como una sombra, en la que daba cuenta de su posición respecto de esta disciplina para concluir que las argumentaciones de Pico no lo alcanzaban, y a decir verdad no lo hacen directamente, porque ni su perfil ni su visión de la astrología correspondían al tenor de los astrólogos atacados allí. Poliziano le contesta asumiendo decididamente que Ficino había aceptado la astrología, como acusándolo de agregar hipótesis *ad hoc*, diríamos hoy, para salvarse de la crítica piquiana. A pesar de lo dicho, no podemos no reparar en la ambigüedad con que Ficino se maneja, ni resolver la cuestión aquí. Con todo, para sumar algunos datos al problema, se ha de tener en cuenta que Ficino había escrito hacia 1477 un texto nunca publicado que tituló *Disputatio contra iudicium astrologorum*. Eugenio Garin confirmó que los argumentos que presenta allí Ficino fueron utilizados en otras obras suyas posteriores, i.e., *De Stella Magorum* (1482), en el comentario de la Ennéadas de Plotino (entre 1486 y 1490), en el *De vita coelitus comparanda* (1490), pero, contra todo

tiempo escribiría la *Oratio “de hominis dignitate”*, una verdadera aberración. Para el joven impetuoso al que todas las puertas se le abrían, vestir el hábito del filósofo implicaba tomar por las astas esa libertad esencial al ser humano, domarla y cabalgar en su lomo, casi como un estoico Agustín, hacia el más alto de los bienes. De este modo, es tan comprensible como significativo que Pico, escribiendo desde aquella ciudad medicea, haya buscado en Hermolao un contrincante digno del mayor esfuerzo en materia filosófica que realizaría hasta el momento. Así pues, lejos del escenario florentino, el patricio veneciano, ni mero gramático ni vano filósofo, viene ensalzado por un irónico Pico como “*inter philosophos eloquentissimus, inter eloquentes [...], φιλοσοφὸς ταυτοζ*”⁹⁴³ Así lo describe en las últimas líneas de la carta mientras lo despide, advertido de que la grandeza del contrincante redundará también en la suya. Pero antes de entrar de lleno en la controversia, analicemos brevemente la posición de Barbaro, secundada por Poliziano, y el contenido de la carta que disparó la polémica.

1.B.2. Hermolao Barbaro o el aristotelismo humanístico.

Después de estudiar el griego con el humanista bizantino Teodoro de Gaza en la década de 1460, Hermolao obtuvo un título en *artes* y en ambos derechos por la Universidad de Padua, donde leyó, además, la *Ética* y la *Política* de Aristóteles a mediados de la década de 1470. A pesar de su intención de traducir toda la obra del Estagirita al latín, solo tradujo la *Retórica* y redactó dos compendios que parecen haber sido concebidos al menos inicialmente, para sus clases. Se trata, pues, de resúmenes que no reflejan en modo alguno la campaña que emprendió en 1480 para efectuar una reforma humanística del aristotelismo. En esta campaña enfatizaría la importancia de un enfoque filológico a la hora de abordar los textos del maestro de Alejandro, las cuales habían perdido, según él, el traslúcido estilo de su autor al pasar por las manos de árabes, hebreos y, sobre todo, de los autores escolásticos. Atendiendo a que su crítica a los peripatéticos contemporáneos se centraba en la falta de conocimiento del latín ciceroniano y en la ignorancia absoluta del griego que advertía en ellos, era inevitable que su trabajo se iniciara —y fatalmente también terminara— con la traducción de la *Retórica*. Por lo demás, dentro del plan integral de reforma del aristotelismo, junto con

pronóstico parece asumir sin muchas consideraciones el paradigma astrológico en su célebre y tardío *De Sole* de 1493 (Cf. *Disputationes...*, introducción de Garin, pp. 10-11).

⁹⁴³ IV Hermolao 1485, 5.[148].

las traducciones que él consideraba defectuosas, se había propuesto también hacer a un lado todos los comentadores medievales, fueran latinos, árabes o hebreos, para utilizar los griegos.⁹⁴⁴ Creía, como antes algunos y más tarde creerían tantos otros, que Temistio, Alejandro de Afrodiasias, Andrónico de Rodas, y el propio Teofrasto, eran más fieles al pensamiento del Estagirita.

En Poliziano se percibe una posición similar. Ya convertido en filósofo hacia fines de la década de 1480 por amor a Pico, mientras lee los textos del *organon* en el Estudio de Florencia, el *grammaticus* se lamenta de que sus alumnos vayan a buscar ayuda en los trabajos de Walter Burley o en los de Guillermo de Ockham en lugar de ir a los de Temistio, Simplicio y Juan Filópono, entre otros.⁹⁴⁵

Por lo demás, no podemos dejar de mencionar que si, de un lado, tanto Barbaro como Poliziano entablaron algún tipo de relación con Pico, ya se habían topado antes del encuentro con el Mirandolano. Hay múltiples alusiones al patricio veneciano, p.e., en las *Miscellanea* de Poliziano de 1484. En este extensísimo compendio de todo tipo de conocimientos, especialmente sobre cuestiones gramaticales, nos dice que Barbaro había limpiado y expandido el vocabulario filosófico latino, por lo que lo llama, no sin lisonja, “*barbarie hostis acerrimus*”;⁹⁴⁶ y no hay otro epíteto que pudiera describir mejor el talante del hombre al que se enfrentará Pico.

El 5 de abril de 1485 Barbaro dirige una carta a Pico en la que, como al pasar pero deteniéndose en ello, ataca por su estilo a los filósofos escolásticos. La crítica proviene de un espíritu que, junto con el latir de su siglo, ve con buenos ojos toda escritura elegante y solemne, desdeñando casi hasta el odio, el estilo llano y sin artificios.

En su estructura formal, la carta cumple con todas las normas de cortesía renacentista y de la más selecta actitud intelectual. Pero, como un susurro entre los espacios de las palabras, se desliza una ironía que Pico no podía no advertir.

⁹⁴⁴ ...*se peripateticos bonos appelent quia infentilissimi sint nec latine loqui sciant nec graece [...]* Certe [...] *daremos operam ut, quantum in nobis esset, recognoscerent se et intelligere eos, qui a philoshopia eloquentiam separant, minutos plebeiosque et plane ligneos philosophos haberi.*” (Girolamo Donato, 1.16-17.)

⁹⁴⁵ ... *si ex me quaeratis, qui mihi praeceptores in Peripateticorum fuerint scholis, strues vobis monstrare librarias potero, ubi Theophrastos, Alexandros, Themistios, Hammonios, Simplicios, Philoponos, aliosque ex Aristotelis familia numerabitis, quorum nunc in locum (si diis placent) Burleus, Erveus, Occan [...] Antisberus, Strodusque succedunt...* (Poliziano, *Praelectio in dialectica* en *Opera omnia*, pp. 528-529)

⁹⁴⁶ Poliziano, *Miscellanea*, arts. 90 y 301.

En una suerte de panegírico, desde las primeras líneas Hermolao da cuenta de la fertilidad de los tiempos, de cuyo suelo ha brotado un hombre como el Mirandolano, que no hay nada que ignore y, al mismo tiempo, con “*tanta cura, ut nihil omnino scire esse videatur*”. Seguido a estas alabanzas, cargadas de un sabor agridulce, el patricio veneciano reconoce en Pico un poeta excelente y un eminente orador y, en segundo lugar, un filósofo primero aristotélico y después platónico. Y si viniendo de Hermolao, esto último —i.e., la primacía del peripatetismo piquiano—, bien podría considerarse un cumplido que el *Princeps Concordiae* podría estar dispuesto a agradecer, la alusión a la excelsitud de su actividad poética y retórica, sin dudas, debió de haberle resultado incómoda; sobre todo desde que era *vox populi* que él había dado al fuego sus poesías. Empero, soslayando lo implícito de su discurso, Barbaro, como desentendiéndose de sus propias palabras, continúa con su escritura de ritmo incierto y declara haber advertido una única deficiencia en la formación de Pico: no ha alcanzado aun el conocimiento de la lengua griega que se espera de un hombre como él. Así, asumiendo que la filosofía y la elocuencia no deben tomar caminos separados, lo invita a profundizar en la literatura griega. En este contexto argumentativo, afirma, otra vez, como al pasar, que nadie que haya descuidado su estudio ha escrito algún trabajo memorable en latín.

La invitación, huelga decirlo, se funda en el profundo conocimiento de Barbaro sobre las actividades intelectuales de Pico y carga las tintas, en especial, contra la formación escolástica que éste había recibido en Padua. Para decirlo con otras palabras: la mayoría, si no todos, los filósofos en los que Pico había concentrado sus fuerzas por los últimos seis años, a juicio de Hermolao, no valían nada. Pero todavía falta algo; una vez tendido el mantel, Barbaro pone sobre la mesa lo que se trae entre manos: establece una distinción entre un latín corrupto, que difícilmente podría llamarse “latín”, y otro, un buen latín, uno que verdaderamente merecería el nombre de tal. Sobre este esquema general, trae a la luz algunos puntos fundamentales de su posición respecto de cómo se deben expresar los filósofos. Primero, niega el carácter de autores latinos a germanos o teutones, aun cuando éstos hayan escrito en latín.⁹⁴⁷ Segundo, sostiene que los filósofos escolásticos, si se presta atención a su estilo, están como muertos en vida y por eso

⁹⁴⁷ No es ocioso recordar aquí que incluso un autor tan fino desde el punto de vista estrictamente intelectual como Nicolás de Cusa, que ciertamente escribe como los escolásticos, en la epístola que antecede a su célebre *Docta Ignorantia*, escribe a su amigo, el cardenal Giuliano Cesarini, instándolo a examinar sus “*barbarae ineptiae*”, aludiendo con esta expresión al modo de escribir en latín, propio de un autor germano, como él.

merecen ser llamados “*sordidi, rudi, inculti, barbari*”,⁹⁴⁸ aunque lo que hayan dicho pudiera tener alguna utilidad. Y para no dejar dudas respecto de su punto de vista, alude, para ejemplificarlo, al trabajo de los artistas. Un escultor, nos dice, no es celebrado por el valor del material que cincela, sino por el arte que demuestra sobre ese material: hasta los poetas mediocres, remata, pueden tratar en sus poesías los mismos temas que Homero y Virgilio, pero eso no los eleva a la sublimidad de éstos. De este modo, advirtiendo que se ha extendido demasiado, cierra la carta dando muestras de felicidad por la dedicación de Pico a *humaniores litterae*, es decir, por su emigración de Padua a Florencia, donde, por cierto, cantaban otras musas. Y si antes hemos dicho que Hermolao conocía con lujo de detalles el itinerario piquiano, ignoraba que el ánimo del Mirandolano, como el de Miguel Ángel, el de Leonardo y otros tantos *homines novi*, encerraba la fuerza de un volcán que la tierra florentina no podía contener ni por asomo. Hervía en sus venas la pasión del cristiano reciente, la avidez de quien cree descubrir algo nuevo y por sobre todo —para decirlo con las palabras de Bakunin⁹⁴⁹—, esa energía incómoda y salvaje que caracteriza a los más grandes genios.

1.B.3. Carta a Hermolao Barbaro: retórica y filosofía.

La respuesta de Pico no se hace esperar, tiene por fecha el 3 de junio del mismo año de 1485: poco menos dos meses después de la carta de Barbaro. En este breve tratado, si es lícito que ya la leamos como tal, recoge las acusaciones que su corresponsal dirige a los filósofos escolásticos, a los que había leído con una diligencia superior a la de cualquier otro humanista de su tiempo.⁹⁵⁰

⁹⁴⁸ La mayoría de los comentadores refiere que Hermolao trata a los escolásticos de “*rudi, inculti et barbari*”, pero no de “*sordidi*”. En nuestra opinión ello se debe a que muchos estudiosos han seguido el trabajo de algún antiguo comentador que pasó por alto el adjetivo en cuestión, quizás por considerarlo más leve que los restantes en cuanto a la carga peyorativa que encierra. Con todo, y también en nuestra opinión, al dejarlo a un lado, han perdido la posibilidad de dar con el sentido correcto de término “*barbarus*” tal como lo utiliza Pico. Demostraremos esto al abordar el escrito del Mirandolano. Para una confirmación de la ausencia de “*sordidi*” me remito a los autores y trabajos mencionados en la nota nº 756.

⁹⁴⁹ Cf. Bakunin, M., *Dios y el Estado*, Buenos Aires, Terramar, 2004, p. 33.

⁹⁵⁰ En la sección II.7 de sus célebres *Misceláneas*, Poliziano nos trae la confirmación de que Pico era si no el humanista más instruido en filosofía escolástica, uno de los más avezados en la materia. El breve texto de Poliziano se centra en la definición de la palabra “*sindéresis*” y su diferencia con el término latino “*conscientia*”. Todo el capítulo apunta a responder la inquietud de un estudioso cuyo nombre no nos ha llegado y que se desvelaba precisamente por el significado de estos vocablos. Lo que nos interesa es que allí el *grammaticus* declara no haber encontrado éste término en autores griegos, ni profanos ni sagrados, aunque, según afirma, es utilizada por los teólogos jóvenes, refiriéndose con esta expresión un tanto despectiva a todos los autores que comentaron los libros de las Sentencias de Pedro Lombardo, es decir, escolásticos y doctores en teología. Así, después de confesar que aun no los había leído, declara haberle consultado a Pico acerca de cuál de estos teólogos había sido el primero en utilizar “*sindéresis*”. “Pico

Al inicio nos encontramos, otra vez, con todas las normas de cortesía, pero entre exageradas alabanzas al receptor, se vislumbra una expresión inquietante: "...ojalá se me conceda —dice Pico— esa felicidad de que lo que estoy a punto de escribir represente en alguna medida a mi Hermolao!".⁹⁵¹ Y unas líneas antes, el príncipe de Concordia había confesado, no sin cierta ambigüedad, no poder callar lo que sentía por Hermolao ni tener la potencia espiritual suficiente para sentir por él a la par de sus méritos:

*"...utinam esset is meae mentis captus, ut pro meritis tuis de te sentirem; utinam ea dicendi vis, ut exprimere aliquando possem quod semper sentio"*⁹⁵²

Como evidencia el pasaje precedente, en la primera parte de la carta, Pico sugiere que las palabras no podrían expresar, en lo esencial, los más profundos pensamientos. Y eso no es todo: se establece aquí una tripartición entre pensamiento (*mentis captus*), realidad (*quod [...] sentio*) y palabra (*dicendi vis*), en donde el pensamiento es presentado como más cercano a la realidad que el discurso. A todas luces, debemos imaginar a Pico no ofendido por la opinión de Barbaro, sino indignado. Busca, pues, como león rugiente, la manera de darle a Hermolao la respuesta que se merece, y, sobre todo, de cómo hacerlo sin atacarlo directamente. Solo ateniéndonos desde el principio a esta lectura podemos comprender que unas líneas más abajo, el impetuoso filósofo disloque explícitamente y sin mayores consideraciones, la capacidad del lenguaje para expresar los pensamientos:

*"Scias et tu [Ermolae] quaecumque loquimur longe esse minora iis quae concipimus...."*⁹⁵³

Con todo, Pico no intentará otra cosa que aquello que niega poder hacer, pero no por ello habremos de ver aquí, como afirma Kraye, una paradoja o contradicción. Todas estas aclaraciones piquianas forman parte de una compleja estrategia argumentativa que

—dice Poliziano— respondió inmediatamente (pues es un hombre que todo lo tiene pensado y aclarado) que había sido cierto Alejandro de Hales...". (Cf. *Misceláneas*, II.7)

⁹⁵¹ *...utinam ea mihi felicitas, ut quae scribam Hermolaum meum aliqua ex parte imaginentur!* (IV Hermolao 1485, 1.[6])

⁹⁵² IV Hermolao 1485, 1.[2].

⁹⁵³ IV Hermolao 1485, 1. [4].

ya hemos anunciado. A partir de esta puesta en escena de tinte más bien retórico que filosófico, Pico atacará a Barbaro precisamente no como *philosophus* sino como *orator*. En efecto, alaba enseguida el estilo de Hermolao, por ser *doctus, compositus, eruditus, excussus e ingeniosus*, portador de una venusina belleza,⁹⁵⁴ y estar dotado de gran poder de persuasión, es decir, lo alaba por llevar a su más alto grado las notas que se espera hallar en el lenguaje de un orador, no en el de un filósofo.

Recién después de este significativo preludeo, el Mirandolano aborda el tema central de la carta. Y es precisamente la consideración del estilo de Hermolao lo que le da pie para realizar el siguiente paso: “...es admirable de ver —declara— como [...] arrastras hacia donde quieres el ánimo del que te lee...”⁹⁵⁵, para afirmar a continuación que él mismo ha experimentado la fuerza emotiva de sus palabras.⁹⁵⁶ Así, con toda la ironía imaginable, se dibuja conmovido, avergonzado y arrepentido por haber malgastado seis años de su vida (1479-1485) en la lectura de Tomás, Duns Escoto, por haber desperdiciado días enteros entre los papeles de Averroes, los de Alberto Magno, todos autores, en suma, cuyo estudio lo ha alejado de las *bonae litterae*⁹⁵⁷ y a los que él, parafraseando a Hermolao llama no “*sordidi, rudi, inculti, barbari*”, sino “*sordidi, rudi, inculti*”.

Pico utiliza también el término “*barbari*” pero en otro nivel de discurso. Lo considera no un mero adjetivo, como parece hacer Barbaro, sino como un adjetivo sustantivado, atendiendo a que la oscuridad, la rudeza y la falta de cultura completan la definición de “*barbarus*”.⁹⁵⁸ Lo que Pico hace con este sutil cambio de registro es, por una parte, recoger la acusación de Hermolao a los filósofos escolásticos en tanto que

⁹⁵⁴ *Ipse enim, ut taceam cetera, stylus tuus, cui tu adeo parum faves, minim quantum me afficit, quantum me delectat, ita est doctus, gravis, compositus, eruditus, excussus, ingeniosus. In quo nihil inexploratum [nihil vulgatum], nihil sit triviale, seu verba seu sententias spectes. Legimus saepe ego et noster Politianus quascumque habemus tuas aut ad alios, aut ad nos epistolas; ita semper prioribus certant sequentia et novae fertiliter inter legendum efflorescunt Veneres, ut perpetua quadam acclamatione interspirandi locum non habeamus.* (IV Hermolao 1485, 1.[8]-[10])

⁹⁵⁵ ...*mirum dictu quam persuadeas et legentis animum quocumque velis impellas.* (IV Hermolao 1485, 1. [11])

⁹⁵⁶ *Expertus sum ego, cum semper alias, tum hac proxima tua ad me epistola...* (IV Hermolao 1485, 2. [12])

⁹⁵⁷ *Perdiderim ego, inquam, apud Thomam, Ioannem Scotum, apud Averroem, apud Albertum meliores annos, tantas vigilias, quibus potuerim in bonis litteris fortasse nonnihil esse!* (IV Hermolao 1485, 2.[13])

⁹⁵⁸ ...*barbaros hos philosophos [...] quos dicis haberi vulgo sordidos, rudes, incultos...* (IV Hermolao 1485, 2.[12])

“*sordidi, rudi, inculti*”, desentendiéndose a la vez de que ello implique cierta barbarie, y, por otra, poner el foco de atención sobre el término “*barbarus*”.

A continuación, al igual que lo hiciera en la carta a Lorenzo, el Mirandolano opta por un punto de vista hipotético que, a todas luces relaja su responsabilidad en lo que habrá de decir. En este caso, Pico utiliza la figura retórica tan cara a los humanistas de la *πρωσοποποιεῖα*, es decir, la creación de un personaje que expone las verdaderas ideas del autor o algunas de ellas. Se imagina, así, que si uno de estos filósofos expertos en el arte de argumentar, que fuese un poco más elocuente que el resto, volviese a la vida, seguramente se aprestaría a defender su estilo, sus barbaries (*sua barbaria*), lo menos bárbaramente posible (*minime barbare*).⁹⁵⁹ De este modo surge un modelo de acusado que, como filósofo escolástico, se propone defender la filosofía que practica y el latín en que se expresa.

Es imperioso señalar aquí que los dos recursos que presenta Pico —la separación entre palabra y pensamiento y la *πρωσοποποιεῖα*— y que desembocan en la inminente argumentación que nos sale al encuentro, producen una suerte de contraefecto y se anulan mutuamente. Recapitulemos: por una parte, el Mirandolano advertía que las palabras no alcanzaban a expresar la realidad —i.e., la verdad, si se nos concede dar el paso hegeliano—, por otra, creaba un personaje, explícitamente inventado, ficticio, e incluso en sentido estricto no representativo del pensamiento del autor. Si, entonces, el marco general del planteo está dado por un lenguaje que es expresión, por así decir, de una no verdad y dentro de éste se compagina una retórica que alude directamente a una ficción es decir, a una no verdad ulterior, lo que resulta lógicamente de todo el texto, es la verdad o, mejor, el verdadero pensamiento de Pico. Si tuviéramos que expresarnos de otra manera, diríamos que Pico arma su discurso al estilo de la celeberrima paradoja de Eubúlides. Con todo, no hay aquí ninguna paradoja.⁹⁶⁰

Hemos llegado así al cenit de la argumentación y es hora de analizar las estrategias del personaje del escolástico. El discurso incluido en esta puesta en escena comprende tres partes principales. La primera (1),⁹⁶¹ de carácter más bien general,

⁹⁵⁹ *Demum succurrit ex ipsis quempiam paulo facundiorum suam barbariam, quam poterit minime barbare, hunc in modum fortasse defensurum.* (IV Hermolao 1485, 2. [15])

⁹⁶⁰ Llegados a este punto cabe señalar que son muchos los autores que han vislumbrado el verdadero pensamiento de Pico en este texto, pero hasta donde nos consta, ninguno ha determinado el constructo lógico que da contexto y estructura a la argumentación piquiana. Nos remitimos, otra vez, a la bibliografía citada en la nota nº 950.

⁹⁶¹ IV Hermolao 1485, 3.[14]-[50]

apunta no sólo a delimitar el espectro de las argumentaciones que se suceden, sino también a dejar en claro las diferencias entre el trabajo del filósofo y el proceder del orador. En la segunda parte (2),⁹⁶² como demostraremos, Pico rebate, siempre por boca del escolástico, el significado peyorativo de los tres adjetivos mencionados: *sordidi*,⁹⁶³ *rudi*,⁹⁶⁴ *inculti*.⁹⁶⁵ La tercera y última parte (3),⁹⁶⁶ además de recapitular algunas cuestiones de la primera, está dedicada a refutar ciertas afirmaciones puntuales de Barbaro ilustradas con ejemplos de autores famosos; la interrumpida serie de casos que se hilvanan en el texto, van llevando de a poco al remate final, que consiste en negar que el calificativo de “*barbari*” pueda aplicarse, con justicia, a los pensadores de la Escolástica.

1. El hipotético defensor parte de la opinión de Barbaro, aquella en la que expresa que un estilo pulido es el único medio de lograr cierta reputación y que la carencia de éste permite y hasta exige que los escolásticos sean considerados muertos en vida. Según Pico, el valor de la filosofía no radica en la forma en la que se presenta sino en su objeto y función. Así pues, parafraseando a los autores antiguos,⁹⁶⁷ afirma que la reputación y la vida de estos filósofos, a los que él mismo llama ahora “*barbari*” y entre los cuales él se encuentra, se adquiere “...*non in scholis grammaticorum et paedagogiis, sed in philosophorum coronis, in conventibus sapientum, ubi non de matre Andromaches, non de Niobes filiis atque id genus levibus nugis, sed de humanarum divinarumque rerum rationibus agitur et disputatur.*”⁹⁶⁸.

La gloria de los filósofos, si algo de ella les está reservado, no se ha de buscar en los antros de los poetas, sino en los cenáculos de los sabios y en el esfuerzo por dilucidar las causas de lo humano y lo divino. Los filósofos bárbaros han sido tan

⁹⁶² IV Hermolao 1485, 3.[51]-[96]

⁹⁶³ IV Hermolao 1485, 3.[52]-[60]

⁹⁶⁴ IV Hermolao 1485, 3.[60]-[83]

⁹⁶⁵ IV Hermolao 1485, 3.[83]-[96]

⁹⁶⁶ IV Hermolao 1485, 3.[97]-4.[140]

⁹⁶⁷ Nos referimos a algunos autores latinos que presentan los mismos ejemplos que el escolástico de Pico, entre otros, Gelio, Cicerón y Séneca. (Cf. *Noctes Atticae*, XX.7, *Tusculanae Disputationes*, I.5, *De oratore* I.212 y *Epistulas morales ad Lucilium*, LXXXVIII)

⁹⁶⁸ IV Hermolao 1485, 3. [16]

agudos, sigue, que hasta se los acusa de excesivamente escrupulosos, si es que se puede serlo, grita con Cicerón, en la búsqueda de la verdad: como el camino al cielo, los senderos que conducen a las verdades más sublimes son estrechos, arduos y carecen del encanto de la *mollitudo*. Y si incluso en esto alguien acusa a los suyos de estupidez y torpeza, el escolástico lo invita, como vengándose desde el vamos con un evangélico perdón: “que venga —vocifera indulgente y desafiante—, lo trataré bien [...] aprenderá que estos bárbaros no tuvieron a Mercurio en la lengua sino en el corazón, que no les faltó sabiduría aunque les haya faltado elocuencia, y que el no haberla unido con la sabiduría es algo [...] libre de culpa...”⁹⁶⁹. Y aquí ya está todo: las primeras líneas del discurso comprenden, pues, una suerte de proemio programático.

El desarrollo de los temas se sigue con la distinción de las esferas donde se mueve el literato —y entiéndase el orador, el gramático, el poeta, el cultor de las *belles lettres* en general— y el filósofo, y sus respectivas funciones. De este modo, el oficio del primero no consiste sino en *mentiri, decipere, circumvenire, preastigiari*, en transformar lo blanco en negro y lo negro en blanco. Su tarea es presentar las cosas no como son, sino como no son, *tollere, abicere, amplificare y extenuare illas* por medio de la palabra.⁹⁷⁰ El *rhétor*, pues, que se construye aquí está llamado a comportarse exactamente como el estereotipo platónico: le interesa tan sólo persuadir y su discurso resulta siempre adecuado para un público de bajo nivel intelectual. Por contraste, el filósofo tiene por único afán conocer y demostrar la verdad a los demás; émulo de las Sagradas Escrituras, ni siquiera apoyado en la verdad busca arrastrar a los hombres con encantos estilísticos.⁹⁷¹ Así es, pues, porque el ámbito donde brillan las artes de la

⁹⁶⁹ *Atque in his quidem si quis nos arguat hebetudinis et tarditatis, age, amabo, quicumque is est, pedem conferat: experietur habuisse barbaros non in lingua sed in pectore Mercurium, non defuisse illis sapientiam, si defuit eloquentia, quam cum sapientia non coniunxisset tantum fortasse abest a culpa...* (IV Hermolao 1485, 3.[18])

⁹⁷⁰ *Tanta est inter oratoris munus et philosophi pugnantia, ut pugnare magis invicem non possint. Nam quod aliud rhetoris officium, quam mentiri, decipere, circumvenire, praestigiari? Est enim vestrum, ut dicitis, posse pro arbitrio, in Candida nigrum vertere, et in nigra candidum; posse, quaecumque vultis, tollere, abicere, amplificare, extenuare dicendo. Demum res ipsas magicis quasi, quod vos iactatis, viribus eloquentiae, in quam libuerit faciem habitumque transformare, ut non qualia sunt suo apte ingenio, sed qualia volueritis, non fiant quidem, sed, cum non sint, esse tamen audientibus appareant. Hoc totum est nequicquam aliud quam merum mendacium, mera impostura, merum praestigium, cum a natura rei semper vel augendo excedat, vel minuendo deficiat et fallacem verborum concentum, veluti larvas et simulacra praetendens, auditorum mentes blandiendo ludificet.* (IV Hermolao 1485, 3.[21]-[24])

⁹⁷¹ *Eritne huic cum philosopho affinitas, cuius studium omne in cognoscenda et demonstranda ceteris veritate versatur? Adde quod nobis nulla erit fides lauticias vocum et veneres affectantibus, quasi rebus parum fidentes, nec vero nixi trahere in sententiam his lenociniis homines quaeramus. Est ob hanc causam legere res sacras rustice potius quam eleganter scriptas, quod nihil sit magis dedecens et noxium in omni materia, in qua de vero cognoscendo agitur, quam universum istud dicendi genus elaboratum.* (IV Hermolao 1485, 3.[25]-[27])

oratoria es el de las indagaciones judiciales, mientras que las armas de la filosofía, se prueban en la arena de las investigaciones naturales y celestes;⁹⁷² no se ha de pesar, agrega Pico, el discurso del filósofo en la balanza popular en la que pesan más las flores que los frutos.⁹⁷³

El estilo que conviene al filósofo, alega finalmente en un despliegue de impresionantes juegos retóricos, no es florido, ni pulido, ni adornado, antes bien sobrio, a fin de que el lector no se demore en la superficie, fascinado como ante rostros cubiertos de maquillaje o la dulce apariencia de una piel sedosa, sino que penetre sin dilación alguna hasta la médula y la sangre. Así, continúa, “que no se nos impute no haber hecho lo que habría sido un defecto haber hecho”.⁹⁷⁴

El filósofo no se preocupa por cómo hablar, sino por lo qué habrá de decir; prefiere un discurso que imitando el monótono ritmo del Antiguo Testamento, inspire majestad por su aspereza que gracia por su delicadeza. Tampoco espera alabanzas de gente que no comprende sus palabras aunque le resulten agradables, sino el respetuoso silencio de unos pocos. Espera, antes bien, la admiración de aquellos que meditan algo hasta el fondo, de esos que admiran a los filósofos por su habilidad para deshacer ambigüedades, por su presteza para sortear los escollos y por sus virtudes para desenredar enredos;⁹⁷⁵ así remata esta primera parte, dejando entrever la tenue luz de un viejo sueño caballeresco.

⁹⁷² Es oportuno señalar que Pico utilizará una argumentación similar a la que hemos expuesto en el proemio del *De ente et uno* (1.9), cuando al referirse al estilo utilizado en la redacción de esta obra, alude a que a las palabras que el lector encontrará allí no se les ha concedido aun su condición de latinas. Remata, además, la aclaración con una cita de los *Astronomica* (III.39) de Manilio: “*ornari res ipsa negat, contenta doceri*”. La cita será retomada también por Poliziano en uno de sus trabajos más cabados desde el punto de vista estrictamente filosófico, el *Panepistemon* (1.11).

⁹⁷³ *Hoc forensium est quaestionum, non naturalium atque caelestium; non est eorum qui in Academia, sed qui in republica illa versantur, in qua quae fiunt quaeque dicuntur populari trutina examinantur; apud quam flores fructibus longe praeponderant.* (IV Hermolao 1485, 3.[28])

⁹⁷⁴ *Non ergo nobis vitio detur id non fecisse, quod fecisse vitium erat.* (IV Hermolao 1485, 3.[45])

⁹⁷⁵ *Admirentur praeterea nos sagaces in inquirendo, circumspectos in explorando, subtiles in contemplando, in iudicando graves, implicitos in vinciendo, faciles in enodando. Admirentur in nobis brevitatem styli, fetam rerum multarum atque magnarum, sub expositis verbis remotissimas sententias, plenas quaestionum, plenas solutionum, quam apti simus, quam bene instructi ambiguitates tollere, scrupulos diluere, involuta evolvere, flexianimis syllogismis et infirmare falsa et vera confirmare.* (IV Hermolao 1485, 3.[48]-[49])

2. “Con estos títulos [...] nos hemos defendido hasta aquí...”,⁹⁷⁶ dice el escolástico retomando el hilo de su argumentación, “...y no dudamos de que en el futuro <también con ellos> salvaremos nuestra memoria del olvido, por lo que si el vulgo —según dices— nos considera oscuros, rudos e incultos, esto no es para injuria sino para nuestra gloria...”⁹⁷⁷. Así, dará cuenta, por orden, de la razón por la que gente sin musas, para usar una expresión de Erasmo, acusa a los filósofos de *sordidi*, de *rudi* y de *inculti*.

A los ojos del vulgo, los filósofos son *sordidi* porque nunca escriben para él.⁹⁷⁸ Pero este *modus scribendi* no es exclusivo de los escolásticos, sino que ellos se alinean con el proceder de los más grandes sabios, quienes con los enigmas y envolturas de sus fábulas apartaron de los misterios a los hombres profanos. La amarga corteza con la que el filósofo reviste su discurso tiene idéntico fin: evitar que un oficio sagrado resulte mancillado por manos que no han sido purificadas, evitar que un tesoro caiga en manos equivocadas, evitar, en suma, que las perlas sean arrojadas a los cerdos.⁹⁷⁹ En este sentido, el discurso del filósofo es como los silenos de Alcibíades, una imagen del *Banquete* platónico que tendrá la fortuna de ser retomada por Erasmo en sus *Adagia* y Bruno en *Lo Spaccio* y *La Cabala*. Se trata, como se lee en Platón,⁹⁸⁰ de estatuillas ahuecadas, de aspecto horrible, repugnante y despreciable, en cuyo interior están repletas de gemas, de joyas exóticas y preciosas⁹⁸¹.

A los ojos del vulgo, los filósofos son *rudi* porque se expresan en un estilo áspero, pleno de hiatos, siempre inconstante, plagado de términos bárbaros, i.e.,

⁹⁷⁶ *His titulis, o Hermolae, vindicavimus...* (IV Hermolao 14851485, 3.[50])

⁹⁷⁷ *...et vindicatuos posthac ab oblivione memoriam nostram non dubitamus. Quodsi vulgo, ut dicis, habemur sordidi, rudes, inculti, hoc nobis ad gloriam est, non ad contumeliam.* (IV Hermolao 1485, 3. [50]-[51])

⁹⁷⁸ *Vulgo non scripsimus, sed tibi et tui similibus.* (IV Hermolao 1485, 3.[52])

⁹⁷⁹

Nec aliter quam prisci suis aenigmatibus et fabularum involucris arcebant idiotas homines a mysteriis, et nos consuevimus abstertere illos a nostris dapibus, quas non polluere non possent, amariori paulum cortice verborum. Solent et qui thesauros occultare volunt, si non datur seponere, quisquiliis integere, vel ruderibus, ut praetereuntes non deprehendant, nisi quos ipsi dignos eo munere iudicaverint. Simile philosophorum studium celare res suas populum, a quo cum non probari modo sed nec intelligi illos deceat, non potest non dedecere habere aliquid quae ipsi scribunt theatrale, plausibile, populare, quod demum multitudinis iudicio accommodare se videatur. (IV Hermolao 1485, 3.[53]-[55])

⁹⁸⁰ Cf. *Banquete*, 215b-c.

⁹⁸¹ *Sed vis effingam ideam sermonis nostri? Ea est ipsissima, quae Silenorum nostri Alcibiadis. Erant enim horum simulacra hispido ore, tetro et aspernabili, sed intus plena gemmarum, supellectilis rarae et pretiosae. Ita extrinsecus si aspexeris, feram videas, si introspexeris numen agnoscas.* (IV Hermolao 1485, 3.[56]-[59])

técnicos, cuyos solos sonidos provoca temor. Pero no se ha de sopesar el valor de semejante estilo siguiendo el juicio de los sentidos, antes bien ha de ser juzgado a la luz del ejercicio intelectual y de las fructíferas meditaciones a las que fatalmente impulsa. En lo más profundo del alma, en la soledad del espíritu, allí han de ser juzgadas las palabras de los filósofos,⁹⁸² allí donde el hombre, amurallado en sí mismo puede encontrar, *extensive*, al Dios de Agustín; allí, *in solitaria Patris caligo*, las amargas palabras de los filósofos se volverán más dulce que la miel.⁹⁸³

En auxilio del escolástico, abogado ya de la rudeza filosófica, Pico trae toda una caterva de ejemplos tomados de autores célebres, entre ellos Cicerón y Platón, que es ocioso repetir aquí.⁹⁸⁴ Con todo, es dable decir que la argumentación se cierra con nuevas alusiones a la similitud, por lo demás ya advertida, entre el estilo filosófico y el de los textos sagrados, y con la autoridad de Lactancio, que valora en el filósofo la justicia y la veracidad y, como corona de estos atributos, un afán insaciable por imitar con su *genus dicendi*, el estilo de las sagradas letras.⁹⁸⁵

Los filósofos son, también, *inculti*, a los ojos del vulgo. Pico desarrolla el análisis de este término a partir de su significado originario, i.e., su referencia al suelo no trabajado, sin cultivar.⁹⁸⁶ Alude, pues, a la pureza, nobleza y desnudez de la lengua escolástica por oposición a vanos ornamentos, revestimientos, etc. atendiendo a que cualquier cosa que se agregue a algo, esconde lo que descubre y subvierte lo que le es

⁹⁸² *At, inquires, non ferunt aures nunc asperam, mine hiulcam, semper inconsonam texturam; non ferunt barbara nornina, ipso etiam paene timenda sono, delicate, cum accedis choraulas et citharaedos, pone te in auribus; cum vero philosophos, avoca a sensibus, redeas ad te ipsum in animi penetralia mentisque secessus.* (IV Hermolao 1485, 3.[60])

⁹⁸³ *His auribus philosophorum verba si delibaveris, mellea tibi ad Nestoris invidiam esse videbuntur.* (IV Hermolao 1485, 3.[62])

⁹⁸⁴ Cf. IV Hermolao 1485, 3.[63]-[82].

⁹⁸⁵ *Haec sunt, Lactanti, quae philosopho fidem conciliabunt: si bonus fuerit, si veridicus, si id genus dicendi appetens...* (IV Hermolao 1485, 3.[83])

⁹⁸⁶ Esto explica toda una serie de imágenes metafóricas que se suceden, p.e., al dar cuenta de todo lo exigible en el filósofo, Pico declara que se trata de cosas "...quod non ex amoenis Musarum silvis..." (IV Hermolao 1485, 3.[83]).

propio.⁹⁸⁷ Así, concluye, ocurre con la filosofía y con todos los asuntos tratados por los filósofos: no se aclaran con algún revestimiento, antes bien se oscurecen.⁹⁸⁸

3. Una vez que todos los términos peyorativos, pasados por el cedazo, han sido redefinidos, el escolástico formula un contraejemplo. Afirma, como adelantándose a una respuesta de Barbaro: “Les concedemos esto —dirás <Hermolao>—: que no es propio de ustedes el hablar con elegancia, no obstante, sí es propio de ustedes (cosa que no cumplen) hacerlo en latín, un latín tal que aunque no sea florido, por lo menos sirva para exponer los temas con palabras claras.”⁹⁸⁹ Como consecuencia de la afirmación anterior, Pico se figura las exigencias que Hermolao podría imponer a los filósofos: no exigiría de ellos un lenguaje cuidado (*oratio compta*), pero tampoco uno sórdido (*sordida*), uno que no sea perfumado (*unguentata*), pero tampoco con olor a chivo (*hircosa*), uno que no sea rebuscado (*lecta*), sino natural (*neglecta*), uno tal que no deleite, pero que no ofenda por sentencioso.⁹⁹⁰

Con este recurso, i.e., el de pensar y rebatir posibles objeciones,⁹⁹¹ Pico relaja ahora no su propia opinión, sino la de Barbaro, a fin de que esta no resulte completamente contradictoria con la suya. Así procede imaginando que Hermolao podría, tal vez, intentar hacerlo para salvarse de la trampa en la que ya ha caído. Pero la dinámica de la argumentación lo trae inmediatamente a la realidad: semejante, virtual, concesión debe ser descartada en tanto que Barbaro niega categóricamente el nombre de “latín” a la lengua de los filósofos.

Aunque jugando probó otro camino, a Pico o —mejor— al escolástico en Pico, no le queda otra vía: la única opción es una defensa a ultranza del latín filosófico. Y ésta

⁹⁸⁷ *Quis negat, quae per se decent, si adornentur fieri decentiora? Ego, amice, hoc in plerisque nego, adeo multa sunt quorum splendorem, si quid adiunxeris, elimines et non illustres, ita sunt scilicet in sua natura optimo statu, ut demutari ab illo nisi in peius non possint. Marmorea domus picturam non recipit; si opus albarium superinduxeris, demas de dignitate, de pulchritudine. (IV Hermolao 1485, 3.[85]-[87])*

⁹⁸⁸ *Non aliter et sapientia et quae tractantur a philosophis; tectorio non clarescunt, sed offuscantur. (IV Hermolao 1485, 3.[88])*

⁹⁸⁹ *At, inquires, age, damus hoc vobis, ut non sit vestrum ornate loqui; sed vestrum est certe, quod nec praestatis, ut latine saltem; ut, si non floridis, suis tamen verbis res explicetis. (IV Hermolao 1485, 3.[97])*

⁹⁹⁰ *Non exigo a vobis orationem comptam, sed nolo sordidam; nolo unguentatam, sed nec hircosam. Non sit lecta, sed nec neglecta. Non quaerimus ut delectet, sed querimus quod offendat. (IV Hermolao 1485, 3.[98]-[100])*

⁹⁹¹ Pico volverá a utilizar este recurso en la carta a Andrea Corneo de 1486 (Cf. XXXVI Corneo 1486, 2.[9]-[10])

se inicia con un ejemplo: si hubiese que decir que el hombre es producido (*produci*) por el Sol, los escolásticos dirían que es causado (*causari*).⁹⁹² Esto, que puede sonar áspero, no entraña ninguna incorrección, como piensa Pico que asume Barbaro, antes, le advierte, cuando se habla de incorrección en casos como éste, lo que en realidad se está señalando es que un término, *causari*, no pertenece no al latín sin más, sino al latín romano, clásico o ciceroniano y que en virtud de ello, el término no merece el nombre de “latino” en sentido estricto.⁹⁹³ Pero de esto, sigue, no se deduce que el término en cuestión sea incorrecto. La corrección (*rectitudo*), dice siguiendo a Anselmo,⁹⁹⁴ es la capacidad de una lengua para expresar con claridad lo que se dice: el árabe, el egipcio, etc. dicen lo mismo, no en el mismo idioma, pero lo hacen correctamente. Si lo que importa al filósofo es el qué y no el cómo se dice, la corrección o incorrección del lenguaje estriba en su capacidad para referir a las cosas, y tal referencia le es adjudicada por dos vías: por convención o por naturaleza. Si por convención, entonces no existe ninguna regla que impida que un grupo de personas, como los escolásticos, se pongan de acuerdo para definir cada uno de los términos, de modo que cada vez que los utilicen, lo hagan correctamente y con precisión. Así, si la adjudicación de referencias es arbitraria, no hay razón para llamarla “incorrecta”, o, agregamos, si hubiera razones para ello, serían las mismas por las que cualquier lengua, incluso la romana, podría ser llamada “incorrecta”.⁹⁹⁵ Por otra parte, si la corrección o incorrección procede de la naturaleza de las cosas, el más calificado para determinarla es, pues, el filósofo que es quien investiga y examina precisamente la naturaleza de las cosas.⁹⁹⁶

⁹⁹² *Si dicendo incurrat, exempli causa, a sole hominem produci, causari hominem nostrates dicent.* (IV Hermolao 1485, 3.[103])

⁹⁹³ El titubeo momentáneo que se advierte en Pico al dar este paso nos hace pensar que el razonamiento de Barbaro parte de una premisa verdadera incluso a los ojos del Mirandolano. (Cf. IV Hermolao 1485, 3. [97]-[103])

⁹⁹⁴ Cf. Anselmo, *De veritate*, II *et passim*.

⁹⁹⁵ *Aut enim nomina rerum arbitrio constant, aut natura; si fortuito positu, ut scilicet communione hominum in eandem sententiam conveniente, quo sanxerint unumquodque nomine appellari, ita apud eos recte appelletur: quid prohibet hosce philosophos, quos nuncupatis barbaros, conspirasse in unam dicendi normam, apud eos non secus sanctam ac habeatur apud vos romana? Illam cur rectam non appelletis, appelletis vestram, nulla est ratio, si haec impositio nominum tota est arbitraria; quod si dignari.* (IV Hermolao 1485, 3.[106]-[107])

⁹⁹⁶ *Quod si nominum rectitudo pendet ex natura rerum, debemusne rhetores an philosophos, qui rerum omnium naturam soli perspectam habent et exploratam, de hac rectitudine consulere?* (IV Hermolao 1485, 3.[111])

En este punto, apartándose un poco del hilo de la argumentación, Pico se pregunta, como dejando pensar en voz alta al escolástico, por qué innovaron en el lenguaje y no mantuvieron la lengua romana. Contra todo pronóstico, la respuesta se perfila como una excusa fundada en alusiones a la especialización de los filósofos: “Ellos no podían [...] mientras leían en el firmamento las leyes de los hados, las señales de los acontecimientos, el orden del universo, mientras leían en los elementos las vicisitudes de la vida y la muerte, las fuerzas de los simples, el equilibrio de los compuestos, no podían [...] prestar atención a las propiedades, a las leyes, ni a las deferencias de la lengua romana en Cicerón, en Plinio, en Apuleyo.”⁹⁹⁷

A todas luces en su fervor argumentativo Pico, poco afecto a recortar el espíritu, parece poner sobre el tapete un argumento en el que no cree. Pero, no nos precipitemos, todavía hay más sorpresas: las afirmaciones precedentes son parte de otra estrategia, una tal con la que se apunta a marcar la separación entre *sapientia* y *eloquentia*. Así, mientras se imagina a Hermolao derrotado, le da una —otra— tregua que terminará por enredarlo más en esa ingente madeja de argumentos:

*“Verum enimvero iam te loco meliore statuo; do tibi eloquentiam et sapientiam mutuo nexu invicem conspirasse. Abiunxerunt philosophi sapientiam ab eloquentia; abiunxerunt historici, rhetores, poetae, quod deflet Philostratus, eloquentiam a sapientia. Hos tu victuros celebri fama minime dubitas, illos non nisi in poenam et contumeliam. Vide quid agas; indisertam mavult Cicero prudentiam quam stultam loquacitatem.”*⁹⁹⁸

Pico le concede a Barbaro que la elocuencia y la sabiduría han concordado, cosa que el patricio afirmaba siguiendo el juicio de Cicerón, y que los filósofos han sido culpables de separar *sapientiam ab eloquentia*, pero, agrega, los historiadores, oradores y poetas, de separar *eloquentiam a sapientia*. Lo que se afirma aquí entre líneas es que los filósofos se preocuparon sólo por ser sabios, mientras que los más versados en los *studia humanitatum* se preocuparon sólo por expresarse con elocuencia. Con todo, éstos últimos amasaron cierta fama (*celebri fama*), cuando los primeros, infamia (*contumelia*). En otras palabras: los poetas, etc. fueron celebrados por el vulgo, mientras que los filósofos pasaron desapercibidos por su falta de elocuencia, i.e., por no

⁹⁹⁷ *Non poterant illi, o Hermolae, dum legebant in caelo fatorum leges, eventorum notas, ordinem universi; legebant in elementis nascendi vices et obeundi, simplicium vires, mixtorum temperaturas; non poterant, inquam, eodem tempore in Cicerone, in Plinio, in Apuleio, romanae linguae proprietates, leges, observantias adnotare.* (IV Hermolao 1485, 4.[114])

⁹⁹⁸ IV Hermolao 1485, 4.[116]-[119].

preocuparse por escribir de acuerdo con el juicio del vulgo. Para decirlo al revés: si el éxito de los humanistas o, mejor, de aquellos que se muestran frívolos y pedantes, está ligado al juicio del vulgo, entonces semejante éxito, semejante *fama*, no vale nada.

No conforme con estas lapidarias sentencias, el escolástico, que ya se ha metamorfoseado en un completo humanista, exhorta a Hermolao: guárdate de lo que afirmas, pues incluso Cicerón prefiere la prudencia sin elocuencia (*indiserta prudentia*) a una locuacidad insensata (*stulta loquacitas*).⁹⁹⁹

A estas alturas, cualquier lector de la respuesta piquiana siente compasión por Barbaro y está incluso dispuesto a pedir piedad por él. Con todo, antes de que Hermolao, como gladiador herido, levante sus dedos buscando clemencia, Pico, inmerso ya no en un fervor sino en un auténtico furor retórico y argumentativo, estira el cálamo como una daga, y bañándolo en una tinta sanguinolenta, frena la fuerza de las imágenes, fieras exóticas, que había presentado Barbaro. Primero, amaina el empuje de la imagen de las monedas: cualquiera prefiere monedas de oro acuñadas por teutones, sentencia, a monedas de bronce acuñadas por romanos. Segundo, adopta las figuras del corazón y la lengua donde el corazón representa la *rectitudo* y la lengua el estilo: separar el corazón de la lengua es un error —dice como gritando— pero ser todo lengua es peor que ser puro corazón, pues sin lengua se puede vivir, pero no sin corazón. Más aun, si es lícito afirmar, remata, que no es *humanus* quien no está acostumbrado a la escritura elegante, ni siquiera es *homo* quien no está provisto de filosofía. Opone, finalmente, a Lucrecio y Scoto para concluir, violando todas las esferas de valores, en que Scoto es más recto en filosofar de lo que Lucrecio lo es en la expresión, pues si al primero se lo acusa por su *os insipida*, el segundo posee una *mens insipida*. El primero desconoce las leyes de los gramáticos, el segundo no conoce las de Dios ni las de la naturaleza. El primero, infantilísimo en su lenguaje, comprende todo lo que no puede ser suficientemente alabado con el lenguaje, el segundo, elocuentísimo en su hablar, profiere sólo abominaciones¹⁰⁰⁰.

⁹⁹⁹ *Vide quid agas; indisertam mavult Cicero prudentiam quam stultam loquacitatem.* (IV Hermolao 1485, 4.[120])

¹⁰⁰⁰ *Sed vide quid differant; huic os insipidum, illi mens desipiens. [Hic grammaticorum, ne poetarum dicam, decreta nescit: ille Dei atque naturae. Hic infanfissimus dicendo, sentit ea quae laudari dicendo satis non possunt; ille fando eloquentissimus eloquitur nefanda.* (IV Hermolao 1485, 4.[138]-[140])

Una vez que el más elocuente de los escolásticos ha descargado toda su furia, Pico vuelve a tomar la palabra. Advertido de que se ha dejado llevar, alega que no adhiere completamente a lo contenido en el discurso, ni cree siquiera que deba adherir a ello un hombre noble y honrado. Si así ha defendido el *genus dicendi* escolástico, lo ha hecho a imitación del Glaucón Platónico, que en *República* se alza en defensor de la injusticia para incitar a la réplica. Espera, pues, de Barbaro una defensa de la elocuencia; cosa que confirma lo que hemos anunciado al comienzo de nuestro análisis: Hermolao es tratado en el texto como *rhétor*, no como filósofo. Y si un extraño dejo de prudencia parece asomar en el Pico de estas líneas finales, antes de dar por concluida la carta, el Mirandolano no puede aguantarse y da un salto al vacío de la sinceridad: “ahora expondré lo que pienso, sin tapujos —dice para terminar—: me revuelven el estómago ciertos gramáticos que cuando han descubierto el origen de dos palabras, se pavonean de tal modo, alardean de tal modo, se muestran de tal modo, jactanciosos como juzgando que ante ellos los filósofos no deben valer nada.”¹⁰⁰¹

Decidido, por fin, a callar, entre alabanzas hiperbólicas, Pico se despide de Barbaro, que yace, sin saberlo, cubierto de sangre y arena.

Hermolao responde con un escrito tan extenso como el de Pico, pero su esfuerzo por ser un excelente *rhétor* al mismo tiempo que un eminente filósofo, ajustando su texto a la dignidad del “*eloquentissimus φιλοσοφός τατοζ*” que Pico simula ver en él, le juega en contra. A falta de originalidad, recordando lo que el joven Agustín había encontrado en el *Hortensio* ciceroniano, defiende su posición alegando que los adversarios de la elocuencia sólo pueden defender su causa encomendándosela a un hombre elocuente. La argumentación, además de circular, es endeble y no ataca la médula de la posición piquiana, que a todas luces no rechaza la elocuencia, sino que se niega a elevarla por sí misma al rango de sabiduría.

Tan incompleta resultó la respuesta de Hermolao que los años siguientes muchos humanistas se pusieron de su lado para argumentar contra la posición piquiana. Entre éstos, conviene mencionar a Franz Burchard, quien hacia 1558, nada menos que setenta y tres años más tarde, renovaba la disputa. La réplica de Burchard fue atribuida por muchos años a su maestro, Philip Melancton, y en cuanto a los argumentos que allí se

¹⁰⁰¹ *Quamvis, dicam libere quod sentio, movent mini stomachum grammatae quidam, qui cum duas tenerint vocabulorum origines, ita se ostentant, ita venditant, ita circumferunt iactabundi, ut prae seipsis pro nihilo habendos philosophos arbitrentur.* (IV Hermolao 1485, 5.[144])

presentan, basta decir que tampoco alcanzan lo esencial de la posición piquiana, i.e., la prerrogativa de los filósofos escolásticos de compaginar y seguir las normas de su propio estilo.¹⁰⁰²

Ahora bien, antes de abandonar esta acalorada polémica, es necesario que destaquemos algunos blancos de ataque y puntos de defensa.

Primero, a todas luces, Pico rechaza el *genus levibus nugis* en el que se incluye la poesía, la gramática, la filología y la historia en sus versiones frívolas, por oposición a sus versiones comprometidas con la verdad y la realidad. Se trasluce, pues, el mismo punto de vista que encontramos en la primera parte del *De genere dicendi*, pero aquí se han trasvasado los límites de la poesía (meramente petrarquesca) para alcanzar también otras de las disciplinas que los humanistas cultivaron con especial entusiasmo. Con todo, insistimos, no se las ataca en sí mismas, sino en tanto que son cultivadas superficialmente.

Segundo, se ataca la oratoria no solo por su carácter artificioso, sino también por el peligro que acarrea para el vulgo al que seduce. La técnica del *rhétor* es, en efecto, un arte para deslumbrar y a los filósofos no se los deslumbra sino al vulgo. Por el contrario, las áridas demostraciones filosóficas alejan al vulgo al tiempo que conducen a los planos más profundos de la realidad. Los filósofos y sus seguidores son pocos, de este modo, se ha de advertir que el conflicto no se da entre filosofía y retórica, sino entre la primera y los usos meramente instrumentales de la segunda. Cabe destacar precisamente aquí que tampoco la elocuencia es blanco de ataque: Pico entiende por ésta la facultad de expresarse claramente y con propiedad, de modo que lo esencial es su poder expresivo, no persuasivo, y su habilidad para traducir de manera exacta el propio pensamiento y las características de las cosas. Tal es el léxico técnico de los filósofos bárbaros. Se reivindica así el derecho de los escolásticos a adoptarlo. Así, por último, subyace en el texto la tesis de la compatibilidad entre elocuencia y sabiduría, i.e., entre retórica y filosofía.

2. Hacia la *theologia poetica*.

Aunque algunos de los filósofos más importantes de la Grecia clásica, i.e., Heráclito, Platón, Jenófanes, etc., se burlaran de la ignorancia e impiedad de los poetas

¹⁰⁰² Cf. Kraye, J., "Pico on the Relationship of Rethoric and Philosophy" en Dougherty, M. V. (ed.), *Pico della Mirandola...*", pp. 34-35; Breen, Q., "Melanchton reply to G. Pico della Mirandola" en *Jornal of The History of Ideas*, XIII, 3 (Jun. 1952), pp. 413-426 (contiene la traducción inglesa del texto de Melanchton-Burchard).

antiguos, en especial de Homero y Hesíodo, no dejaban de reconocerles ciertas virtudes que avalaban la continuidad de sus poemas al frente de la *paidéia*. La solución a esta aparente contradicción se apoyaba en el principio de que el poeta decía otras cosas (*ἄλλ' ἄγορεύει*), es decir, otras cosas además de las que constituían el significado evidente de las palabras por él utilizadas. De acuerdo con esta máxima, la expresión literal de los textos poéticos quedaba reducida a un tejido superficial que escondía una enseñanza acerca del mundo, i.e., física o natural, o bien, ética. Teágenes de Regio, Anaxágoras y Metrodoro de Lámpsaco fueron, a juicio de Miguel Ángel Granada,¹⁰⁰³ los primeros que formularon esta concepción. Los autores del estoicismo helénico, primero —especialmente Zenón y Cleantes—, y los del platonismo tardío, algo más tarde —en particular Numenio, Profirio y Proclo—, habrían adoptado esta idea en tanto que para ellos los dioses y los mitos de la religión popular no eran sino filosofía natural o moral en imágenes alegóricas. Entre los latinos, el tema fue retomado y discutido por Lucrecio, Cicerón, Varrón, Ovidio y Séneca, entre otros, y encuentra, además, un eco en el alegorismo de Filón, gracias a quien este principio del “decir otras cosas” pasó al Cristianismo. Filón, en efecto, realizó una interpretación alegórica de la Biblia de acuerdo con la cual la lectura literal no era más que una sombra del verdadero sentido, y llevó a cabo su trabajo exegético en el medio alejandrino que recibiría algo más tarde a gigantes de la hermenéutica como Clemente y Orígenes. Instalado como un tópico cristiano, el principio del “ἄλλ' ἄγορεύει” lo encontramos en San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín, quienes lo desarrollarán exhaustivamente a lo largo de sus obras.¹⁰⁰⁴ Con todo, antes que ellos, los apologistas griegos y latinos utilizaron la alegoría de modo sistemático no solo para conciliar el Nuevo Testamento con el Antiguo, es decir, como premisa del argumento supersesionista, sino también para adaptar la sabiduría pagana a la doctrina cristiana o señalar la inferioridad de la religión olímpica frente a la nueva espiritualidad que encarnaba el Cristianismo. Así pues, p.e.,

¹⁰⁰³ Cf. Granada, M. A., “Virgilio y la ‘theologia poetica’ en el humanismo y en el platonismo del Renacimiento.” en Granada, M. A., *El umbral de la Modernidad*, Barcelona, Herder, 2000, pp. 66ss.

¹⁰⁰⁴ *Ibidem*.

encontramos vestigios del primero de estos usos de la alegoría en Taciano¹⁰⁰⁵ y Félix¹⁰⁰⁶ y del segundo, en Atenágoras.¹⁰⁰⁷ La idea de fondo es, como lo resumió hábilmente Teófilo, que el Dios cristiano había dado muchas señales para que se le creyera.¹⁰⁰⁸ Todo el asunto se reducía así a buscar estas señales no solo por el mundo, sino en escritos de todos los tiempos y de todos los géneros: históricos, poéticos, bíblicos, etc.

De este modo, verificamos así la apreciación de Craig Kallendorf,¹⁰⁰⁹ quien afirmó que desde sus inicios la cristiandad había luchado por dar una respuesta adecuada al contenido religioso de la poesía pagana. Para algunos de los autores más piadosos y de formación antes semita que greco-latina, su prohibición era la única toma de posición ante esta poesía a la que podía aspirar el cristiano. El famoso sueño de Jerónimo en el que se veía a sí mismo saliendo por las puertas del cielo porque era más ciceroniano que cristiano, muestra lo difícil que debió ser para los líderes intelectuales de la Iglesia el lidiar con su formación pagana.¹⁰¹⁰ Así pues, los primeros cristianos se

¹⁰⁰⁵ Νῦν δὲ προσήκειν μοι νομίζω παραστῆσαι πρεσβυτέραν τὴν ἡμετέραν φιλοσοφίαν τῶν παρ' Ἑλλησιν ἐπιτηδευμάτων. ὄροι δὲ ἡμῖν κείσονται Μωσῆς καὶ Ὅμηρος. Τῶ γὰρ ἐκάτερον αὐτῶν εἶναι παλαιάτατον καὶ τὸν μὲν ποιητῶν καὶ ἱστορικῶν εἶναι πρεσβύτατον, τὸν δὲ πάσης βαρβάρου σοφίας ἀρχηγόν, καὶ ὑφ' ἡμῶν νῦν εἰς σύγκρισιν παραλαμβανέσθωσαν· εὐρήσομεν γὰρ οὐ μόνον τῆς Ἑλλήνων παιδείας τὰ παρ' ἡμῖν, ἔτι δὲ καὶ τῆς τῶν γραμμάτων εὐρέσεως ἀνώτερα. Μάρτυρας δὲ οὐ τοὺς οἴκοι παραλήψομαι, βοηθοῖς δὲ μᾶλλον Ἑλλησι καταχρήσομαι. (Taciano, *Discurso contra los griegos*, 31)

¹⁰⁰⁶ *Audio poetas quoque unum patrem divum atque hominum praedicantes, et talem esse mortaliū mentem, qualem parens omnium diem duxerit. Quod Mantuanus Maro? Nonne apertius, proximius, verius "principio" ait "caelum ac terras" et cetera mundi membra "spiritus intus alit" et "infusa... mens agitat, ...inde hominum pecudumque genus" et quicquid aliud animalium? Idem alio loco mentem Islam et spiritum deum nominat. Haec enim verba sunt:*
 "...deum namque ire per omnes
 terrasque tractusque maris caelumque profundum...".
 "...unde homines et pecudes, unde imber et ignes".
Quid alius et a nobis dues quam mens et ratio et spiritus pradicatur? (Octavio, XIX, 1)

¹⁰⁰⁷ Σκέψασθε δέ μοι διὰ βραχέων (ἀνάγκη δὲ ἀπολογούμενον ἀκριβεστέρους παρέχειν τοὺς λογισμοὺς καὶ περὶ τῶν ὀνομάτων, ὅτι νεώτερα, καὶ περὶ τῶν εἰκόνων, ὅτι χθές καὶ πρῶην γεγονάσιν ὡς λόγῳ εἶπεῖν· ἴστε δὲ καὶ ὑμεῖς ταῦτα ἀξιολογώτερον ὡς ἂν ἐν πᾶσιν καὶ ὑπὲρ πάντας τοῖς παλαιοῖς συγγιγνόμενοι)· φημὶ οὖν Ὅρφέα καὶ Ὅμηρον καὶ Ἡσίοδον εἶναι τοὺς καὶ γένη καὶ ὀνόματα δόντας τοῖς ὑπ' αὐτῶν λεγομένοις θεοῖς. (Atenágoras, *Legación a favor de los cristianos*, 17). Cf también *Legación a favor de los cristianos*, 18, 20, 30 et passim.

¹⁰⁰⁸ Ὁ μὲν ὃν θεός σοι πολλὰ τεκμήρια πιδεῖ κνυσίν ες τὸ πιστεῦ ἑνὶ (Los tres libros a Autólico, I, 13)

¹⁰⁰⁹ Cf. Kallendorf, C., "From Virgil to Vida: The *Poeta Theologus* in Italian Renaissance Commentary" en *Journal of History of Ideas* 56 (1995), pp. 41-42.

¹⁰¹⁰ Cf. Pérez Cortés, S., "Los sueños de San Jerónimo. Las tribulaciones de un hombre de letras cristiano." En *Historia y Grafía* 33 (2009) pp. 11-41, esp. pp. 15-16. También cf. *Epistolario*, carta 20.30.

mostraron indecisos ante la poesía, a excepción de Gregorio Nacianceno, a quien ya nos hemos referido. Por una parte asumían que los poetas, pensando quizás en los elegíacos, incitaban al amor fuera del matrimonio. Por otra, al leer los poemas como alegorías, creían encontrar algunas verdades naturales y, en contadas excepciones, también divinas. Esto último ocurría, sobre todo, cuando los cristianos utilizaban a los poetas con propósitos apologéticos.¹⁰¹¹

Con todo, en casos como el de Jerónimo la respuesta más común al choque inevitable de estos dos mundos fue la de ver el contenido de la poesía pagana como referido, cuanto menos, a algunos elementos de la verdad cristiana ya sea porque el autor hubiera encerrado conscientemente alguna verdad bajo la superficie poética o recibido la verdad inconscientemente a través de la inspiración divina. Esto último hace de la poesía pagana una suerte de profecía que necesita interpretación para revelar sus significados ocultos. Se trata, pues, ya desde aquí de la *theologia poetica* pero aun no recibiría este nombre.

Los defensores de la poesía, i.e., aquellos que asumían que la poesía enseñaba virtudes y verdades, explicaban las “mentiras” de los poetas alegóricamente. Su posición era que bajo la dulce corteza de los poemas antiguos —principalmente la *Iliada*, la *Odisea*, la *Teogonía* y, más tarde, la *Eneida*— se encontraban las más importantes verdades. El primero en formular esta hipótesis, aunque no de forma directa, habría sido Aristóteles al afirmar que “hay quienes creen que los pensadores [i.e., los poetas] de edad muy temprana, muy anteriores a los de esta otra generación [i.e., la de los físicos], y que fueron los primeros que trataron acerca de los dioses, se formaron la misma opinión [que éstos] acerca de la naturaleza.”¹⁰¹² En resumen: los poetas y los *phýsicoi* dijeron lo mismo.

Los primeros autores de la Edad Media latina recibieron esta concepción alegórica de la poesía y del mito, y desarrollaron, además, una concepción entusiástica del poeta que hacía pensar en los poetas como autores inspirados, como una suerte de homeros redivivos. Así pues, Macrobio, Donato, Fulgencio en sus *Mythologiae*, Marciano Capella en su *De Nuptiis Mercurio et Philologiae*, Boecio, Casiodoro, Isidoro y Rabano Mauro, entre otros, se hicieron eco de estas ideas que harían las veces de puente entre Cristianismo y alegorismo, primero, y entre Cristianismo y *theologia*

¹⁰¹¹ Cf. Galletti, A., “La ‘ragione poetica’ di Albertino Mussato ed I poeti-theologi” en *Scritti varii di erudizione e di critica in onore di Rudolfo Reiner* (Turín 1912), pp. 337-341.

¹⁰¹² Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983b-28-30.

poetica, después. Así procedieron tomando como ejemplo a Virgilio, en tanto poeta omnisciente y alegórico, y acompañándolo del comentario de Servio, un texto presente en la biblioteca de Pico.¹⁰¹³ Servio, pues, refiriéndose al libro VI de la *Eneida* escribió que “aunque Virgilio está siempre lleno de ciencia, en este libro campea sobre todo [...] varias cosas están contadas sencillamente y muchas están tomadas de la historia, pero muchas otras vienen de la profunda sabiduría de los filósofos, de los teólogos, de los egipcios.”¹⁰¹⁴

Hay, por lo demás, dos textos del poeta mantvano que dieron alimento a los cultores de la teología poética de todos los tiempos: los vv 724-747 de *Eneida* y la *écloga* IV, llamada, y no en vano, “*écloga mesiánica*”.

En el primero de estos textos se asiste a una profecía puesta en boca de Anquises, la cual importa principalmente por sus últimas palabras:

*“Donec longa dies, perfecto temporis orbe,
concretam exemit labem, purumque relinquit
aetherium sensum atque aurai simplicis ignem.”*¹⁰¹⁵

¿Qué es, pues, lo que aquí se afirma? ¿Qué es esa deshonra o mancha acumulada (*concreta labes*)? Muchos cristianos no dudaron en su respuesta: Anquises predice la venida de Cristo y el perdón de los pecados. Ahora bien, ¿Es posible que un pagano, un gentil y, más aun, un poeta, anterior al Cristianismo haya conocido esta verdad cristiana? Gran parte de los humanistas, de Petrarca a Pico, responderían que sí.¹⁰¹⁶

El segundo texto, estructurado como un discurso directo, se presenta el nacimiento virginal de un niño, el primero de una nueva progenie:

*“Ultima Cumaevi venit iam carminis aetas;
magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.
Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna,
iam nova progenies caelo demittitur alto.
tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
desinet ac toto surget gens aurea mundo,
casta fave Lucina; tuus iam regnat Apollo.”*¹⁰¹⁷

¹⁰¹³ Pico poseía una copia de su *in Virgilem Commentaria*.

¹⁰¹⁴ Cf. Curtius, E. R., *Literatura Europea y Edad Media Latina...*, vol. I, p. 295.

¹⁰¹⁵ *Aen.*, VI, 745-747

¹⁰¹⁶ Cf. Granada, M. A., “Virgilio y la ‘theologia poetica’ en el humanismo y en el platonismo del Renacimiento.” en Granada, M. A., *El umbral de la Modernidad...*, pp. 59-60; Kallendorf, C., “From Virgil to Vida: The *Poeta Theologus* in Italian Renaissance Commentary” en *Journal of History of Ideas...*, pp. 45-46;

¹⁰¹⁷ *Ecl.* IV, 4-10.

Las preguntas que hemos formulado a propósito del texto de la *Eneida* se repiten aquí junto con sus respuestas.¹⁰¹⁸ Por lo demás, si Agustín aborda la égloga IV en diversas obras, particularmente iluminador es el pasaje de una de sus cartas, la n° 258¹⁰¹⁹ en donde al referirse a los vv 13-14, “*te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri / inrita perpetua solvent formidine terras.*”, alega que “Dice Virgilio que extrajo esto del Cumaeco, es decir, de la profecía de la Sibyla, puesto que, quizás, también ella habría escuchado en su espíritu algo sobre el único Salvador, cosa que necesariamente tuvo que revelar a los poetas.”¹⁰²⁰

Es esta la concepción de la poesía y del poeta que se mantiene hasta el s. XII,¹⁰²¹ donde encuentra su culminación en la cultura latina francesa, i.e., en la escuela platónica de Chartres, en Guillermo de Conches, Bernardo y Thierry de Chartres, Bernardo Silvestre, antes que ellos, en Alano de Lilla y, después, en Juan de Salisbury. Para Juan, en efecto, el poeta dice la verdad, pero bajo el velo de ficciones alegóricas que en apariencia —y solo en apariencia— carecen de sentido:

“...*insta
ut sit Mercurio Philologia comes,
non quia numinibus falsis reverentia detur,
sed sub verborum tegmine vera latent.
Vera latent rerum variarum tecta figuris,
nam sacra vulgari publica iura vetant.*”¹⁰²²

En estos versos Juan se refiere a expresiones *falsae* solo en su literalidad y de las que el poeta se valdría para mantener la verdad, precisamente *sub verborum tegmine*, fuera de toda contaminación al tiempo que invitaría al lector culto a descubrir su sentido profundo.

A pesar del inmenso interés por la figura del poeta y, en especial, por el *poeta theologus* a lo largo de unos siete siglos medievales, los autores más importantes del s.

¹⁰¹⁸ Para una interpretación de la égloga IV alejada de la *theologia poetica*, nos remitimos a los comentarios de Pablo Ingberg a su traducción de las *Bucólicas*: Virgilio, *Bucólicas*, Buenos Aires, Losada, 2004, pp. 97-105, esp. nota n° 6 y 8.

¹⁰¹⁹ PL 33 vol. 4

¹⁰²⁰ Carta 258, a Marciano, 7.30.

¹⁰²¹ Courcelle, P., “Les exégèses chrétiennes de la quatrième églogue” en *Revue des études anciennes* 59 (1957), pp. 249-319.

¹⁰²² *Entheticus*, vv 183ss

XIII parecen haberse olvidado de él. Habrá que esperar que ese siglo termine para que un humanista se digne a defender la poesía y a poner en primer plano en forma renovada este tema tan antiguo como nuevo y a confirmar de manera definitiva a la *theologia poetica* como una disciplina independiente.

2.1. La *theologia poetica*: entre el *fervor* y el *furor poeticus*.

La *theologia poetica* entendida como una disciplina de corte humanista hace su entrada a principios del s. XIV y en el marco de un proceso de cristianización de la retórica. El primer paso de esta cristianización había sido el de incorporar la ética a la elocuencia y aunque esta tarea había sido enunciada por Cicerón, de algún modo se sostuvo de manera ininterrumpida hasta tiempos de Tomás en pleno s. XIII. Sería, pues, el Aquinate quien daría una de las últimas pinceladas a la cuestión al hacer de la *memoria*, una de las tres potencias del alma racional y de capital importancia para las prácticas oratorias, una parte esencial de la prudencia.¹⁰²³ Los primeros humanistas, por su parte, descollaron especialmente en tres disciplinas, retórica, ética e historia, e hicieron de ellas casi un culto. Asimismo, efectuaron una división entre las culturas pagana y cristiana en la cual la primera encaminaba el estudio de dichas disciplinas a partir de la sola razón humana mientras que la sociedad cristiana las fundaba en la verdad revelada. En otras palabras: se enfatizaba la influencia divina en la historia humana cristiana mientras que se acentuaba el carácter no sobrenatural de la sociedad antigua; se secularizaban así “su” historia y “sus” logros. Semejante distinción impulsó a los humanistas a construir una ética esencialmente cristiana bajo cuyo influjo se utilizaba a los autores paganos, para decirlo con una expresión de Ronald Witt, como meros *building blocks*.¹⁰²⁴ Es, pues, en este doble esfuerzo de asimilación y superación tan característico del humanismo que se alza una renovada figura-puente que habría de unir los mundos pagano y cristiano, la del *poeta theologus*.

Albertino Mussato, quien pasa por ser el primer intelectual del Renacimiento en defender la poesía, parifica a los poetas con los profetas de Cristo. Si bien Mussato se abocó a afrontar y perfeccionar su defensa entre 1309 y 1316, su polémica más encendida la mantuvo en 1315, después de su coronación como poeta laureado, cuando un fraile dominico, Giovannino de Mantua, atacó sistemáticamente la poesía junto con

¹⁰²³ Cf. *Summa Theologiae*, II, II, q. XLIX a. I.

¹⁰²⁴ Cf. Witt, R., “Coluccio Salutati and the conception of the poeta theologus in fourteenth century” en *Renaissance Quarterly* 30-4 (1977), p. 538.

otras *artes* seculares en tanto que peligrosas para los cristianos y, encima, triviales. Mussato tomó al pie de la letra la opinión de Aristóteles de que los poetas antiguos eran teólogos. Veía la poesía como una ciencia divina porque su materia estaba constituida por dioses y cosas celestes, al igual que la Biblia. Así, afirmaba no sin cierta ingenuidad, que si ésta última había sido inspirada por Dios, lo mismo valía para la poesía.¹⁰²⁵ La diferencia radicaba, según él, en que mientras el Génesis presentaba el origen del mundo en prosa, la “musa secreta” de la poesía, i.e., una de tantas herramientas de la providencia, enseñaba con mayor oscuridad.¹⁰²⁶

Los poetas, en suma, son para Mussato una suerte de pueblo elegido y, como tal, destinado a revelar algo de la verdadera naturaleza de Dios.¹⁰²⁷ En un arrebato llega incluso a afirmar que toda la fe, a la que llama “*nostra*”, fue anticipada por Virgilio, a quien se refiere como “*sanctus Maro*”. Si los poetas hablan de dioses y no de uno solo, reclama que se lea allí una alegoría. Si los poetas dicen “*heroes*”, se trata de aquellos a quienes llamamos “*sancti*”, sigue. Todo se reduce, en definitiva, a una cuestión de nombres.¹⁰²⁸ La idea de Mussato es, por fin, que la poesía pagana en sus más altas formas —es decir, la poesía épica antigua— es producto de algún tipo de inspiración divina. Esto no es novedoso sino algo que también afirmaban algunos de los primeros cristianos. Lo que sí es nuevo en su posición es la postulación de un paralelo exacto entre la poesía y las Escrituras, las cuales, por cierto, contienen abundante poesía, y la confianza ilimitada con la que encara su tarea de apologista. Según él, la providencia divina utilizó desde el inicio a los poetas para revelar, aunque oscuramente, ciertas verdades que con el tiempo se harían manifiestas. La creación poética es, así, obra del poeta solo en parte.

Mussato resume sus puntos de vista respecto de por qué la poesía debe ser considerada teología en nueve razones: 1) desde sus más tempranas manifestaciones la poesía fue llamada “teología”, 2) la poesía aborda cuestiones teológicas, 3) los poetas han sido llamados “profetas”, 4) la poesía fue dada por Dios a los hombres, 5) la poesía deleita y, por sobre todo, asombra a la audiencia, 6) Moisés utilizó la poesía para

¹⁰²⁵ Witt, R., “Coluccio Salutati and the conception of the poeta theologus in fourteenth century” en *Renaissance Quarterly* 30-4 (1977), p. 541

¹⁰²⁶ Cf. *Epistula* IV, 44-48.

¹⁰²⁷ Cf. Witt, R., “Coluccio Salutati and the conception of the poeta theologus in fourteenth century” en *Renaissance Quarterly* 30-4 (1977), p.541.

¹⁰²⁸ Cf. *Epistulae* XVIII, 49-50.

agradecer a Dios la liberación de Israel de la cautividad de Egipto, 7) la poesía pagana es concordante con la Biblia, 8) la belleza de la poesía es eterna, 9) la fe cristiana fue anunciada por medio de poetas.¹⁰²⁹

La defensa de Mussato, aunque un tanto ingenua, tuvo el efecto de deshacer la distinción entre poesía y teología y establecer la continuidad entre la tradición poética antigua y la Biblia: el poeta, o mejor el *poeta theologus*, vislumbra la verdad que está enunciada con mayor claridad en la Biblia.

Aunque ni Petrarca ni Boccaccio lo mencionen, es indudable que conocieron los textos de Mussato.¹⁰³⁰ Con todo, ambos difieren del pionero en lo que hace al papel de la inspiración en la poesía antigua. En Petrarca, p.e., la visión de la Escritura como poesía llega a su punto más alto cuando declara que la teología es poética sobre Dios (*poetica de Deo*). Asume pues, que el talento poético es un don divino, al igual que Mussato, pero se diferencia de él y de toda una tradición que se retrotrae a los Padres de la Iglesia en tanto que, para él, los poetas antiguos alcanzaron solo la verdad que podían obtener no por inspiración sino por su propio esfuerzo.

En una carta a su hermano Gerardo, Petrarca es por demás explícito respecto de su posición: "...la Poética apenas es contraria a la Teología. ¿Te extrañas? Poco falta para que diga que la Teología es la Poética sobre Dios. Decir que Cristo es como un león, como un cordero o como un gusano, ¿no es algo poético? En realidad, ¿qué otra cosa representan las parábolas del Salvador en el Evangelio excepto un discurso [que puede resultar] extraño para los sentidos o incluso, para decirlo con una palabra, una "metáfora" que nosotros nombramos con el término más usual de "alegoría"? Toda la Poética se ha compuesto con las características de este tipo de discurso [i.e., alegórico], aunque su materia sea diferente. ¿Quién lo va a negar? [...] Pareció bien [a los antiguos] no solo el aplacar la divinidad con palabras elevadas sino también halagar a los dioses, alejados de todo estilo de hablar bajo y vulgar, con adulaciones sagradas, y emplear, además, los ritmos en los que se funda el encanto y se repele el tedio. Se estableció, y con razón, que esto se hiciera no con una forma de expresión vulgar sino un tanto

¹⁰²⁹ Cf. Garin, E., *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo*, Firenze, 1958, pp. 2-13. También cf., Kallendorf, C., "From Virgil to Vida: The *Poeta Theologus* in Italian Renaissance Commentary" en *Journal of History of Ideas*..., p. 44, y las *Epistolae* IV, VII y XVIII de Mussato.

¹⁰³⁰ Cf. Billanovich, G., "Pietro Piccolo da Monteforte tra il Petrarca e il Boccaccio" en *Medievo e Rinascimento, Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze, 1955, 2 vols., vol. 1, pp. 18-19. También cf. Ullman, B. L., "The Humanism of Coluccio Salutati" en *Medievo e Umanesimo* 4 (1963), pp. 237ss.

artificiosa, exquisita y renovada. Y como en lengua griega a esta lengua se la llamó “*poetices*”, quienes se servían de ella fueron llamados “*poetae*”.”¹⁰³¹

El texto se estructura a partir de tres conceptos fundamentales: el de *theologia*, el de *poesia* y el de *alegoria* que hace las veces de nexo entre los dos anteriores. Así, el autor de *Africa* no concibe la poesía ni la teología desprovistas de un sentido alegórico, oculto y que espera ser descubierto por una mente atenta e iluminada.

Si bien en estas líneas ya está todo el pensamiento de Petrarca respecto de la *Theologia poetica*, en la *Inventiva contra medicum quendam* de 1355, retomará el tema para afirmar, mostrándose más cauteloso que Mussato, que los poetas paganos no alcanzaron un conocimiento completo de Dios sino que obtuvieron tanto como les permitía su cultura y su época.¹⁰³² Pero, es imperioso que nos preguntemos ¿a qué viene todo esto? ¿para qué proceden los poetas de este modo? ¿para qué se preocuparon por reflejar la verdad en sus poesías cuando esta mejor se avendría con otros géneros literarios? La respuesta, Petrarca nos la da hacia el final de su vida en las *Epistulae seniles*: “la misión del poeta es fingir, es decir, componer y adornar, e iluminar con colores artificiales la verdad de las cosas, ya sean mortales, o naturales o de cualquier otro tipo, y cubrirla con un velo de embellecedora ficción, de modo que una vez disuelto este, la verdad luzca, tanto más agradable cuanto más difícil sea de buscar”.¹⁰³³

La verdad, envuelta en un *velum amoenae fictionis*, está a salvo del vulgo ignorante, cuya luz no puede resistir; ésta no puede presentarse sin más a cualquiera que

¹⁰³¹ *Theologiae quidem minime adversa poetica est. Miraris? Parum abest quin dicam theologiam poeticam esse de Deo. Christum modo leonem, modo agnum, modo vermem dici, quid nisi poeticum est... Quid vero aliud parabola Salvatoris in Evangelio sonant, nisi sermonem a sensibus alienum, sive ut verbo exprimam, “alieniloquium” quem allegoriam usitatori vocabulo nuncupamus? Atqui ex huiusce sermonis genere poetica omnis intexta est. Sed subiectum aliud. Quis negat? [...] visum est et verbis altisonis divinitatem placare et procul ab omni plebeio ac publico loquendi stilo sacras superis inferre blanditias, numeris insuper adhibitis, quibus et amoenitas inesset, et taedia pellerentur. Id sane non vulgari forma sed artificiosa quadam et exquisita et nova fieri oportuit: quae quoniam Graeco sermone “poetices” dicta est, eos quoque qui hac utebantur, poetas dixerunt. (Epistolae de rebus familiaribus, X, ep. 4)*

¹⁰³² Sería ocioso citar aquí un pasaje del *Contra medicum* que dé cuenta de lo que afirmamos en el cuerpo del texto, la idea allí señalada es omnipresente. Asimismo, el escrito petrarquesco es en toda su extensión una suerte de defensa de la poesía y la figura del poeta estructurada como un ataque a la ignorancia de los médicos y a la formación no escolástica sino escolasticista, y a partir de las opiniones de autores paganos y cristianos, entre ellos, Platón, Aristóteles, Epicuro, Aristipo, Varrón, Cicerón, Tito Livio, Horacio, Lactancio, Ambrosio y Agustín. (Cf. *Contra medicum quendam*, 127 et passim)

¹⁰³³ *Officium eius [poetae] est fingere, id est componere atque ornare et veritatem rerum, vel mortalium, vel naturalium, vel quarumlibet aliarum artificiosis adumbrare coloribus, et velo amoenae fictionis obnubere, quo dimoto veritas elucescet, eo gratior, quo difficilior sit quaesitu. (Epistolae Seniles, XII, 2)*

se proponga alcanzarla, antes bien, su obtención requiere un esfuerzo que le da el valor de un premio.

Boccaccio, por su parte, coincide con Mussato y Petrarca en que los poetas y teólogos antiguos escondieron alegóricamente las más altas verdades. En su *Genealogia deorum gentilium*, cuya redacción comenzó hacia 1350, afirma, siguiendo —como otros— explícitamente al Estagirita,¹⁰³⁴ que los poetas fueron los primeros en meditar sobre cuestiones teológicas. La dificultad del lenguaje poético estriba, en su opinión, en que éste actúa como protección contra la corrupción que le ocasionarían las manos del vulgo y para volver precioso el significado de los poemas a causa del esfuerzo puesto en su correcta interpretación. Junto con Petrarca, piensa también que la poesía es un don divino dado a unos pocos individuos excepcionales, pero va más allá del maestro y afina el contacto entre los poetas con la verdad divina. Aparece así, tal vez por vez primera en el marco de la *Theologia poetica*, la teoría de que la verdad divina se difundió a partir de una revelación original: “...no creo que los sublimes efectos de esta poesía [...] hayan sido infundidos primero en Museo, en Lino u Orfeo, por más que sean poetas antiquísimos (a no ser que, como creen algunos, Moisés y Museo hayan sido uno y el mismo), y después en los profetas más sagrados y dedicados a Dios, como leemos de Moisés, quien escribió la mayor parte del Pentateuco no en prosa sino en verso heroico, habiéndoselo dictado el Espíritu Santo. Del mismo modo, otros han compuesto las grandes obras de Dios bajo un métrico velo de letras al que llamamos “poético””¹⁰³⁵

La poesía, aquella en la que se encuentran, aunque ocultas, las más sublimes verdades, para Boccaccio no puede haber nacido entre los paganos. Los profetas, entre los que sobresale Moisés, fueron los primeros poetas. Si en la poesía pagana hay algo verdadero y divino, se trata de revelaciones posteriores las cuales dependen estrechamente de aquellas que fueron infundidas con anterioridad en el espíritu de los profetas del Antiguo Testamento. Así, la poesía como tal es solo en parte obra del poeta: “Es, pues, la poesía [...] un cierto fervor de encontrar y declarar o escribir de manera exquisita lo que hayas encontrado. Este [fervor], procedente del seno de Dios, concede

¹⁰³⁴ *Ego autem quantumcunque Aristoteles dicat, ratione forsan superiori tractus, poetas primos fuisse theologos...* (*Genealogia deorum gentilium*, XIV, 8)

¹⁰³⁵ *...non credam huius poesis sublimes effectus [...] sed nec in Museo, seu Lino, vel Orpheo quantumcunque vetustissimis poetis (nisi, ut arbitrantur aliqui, Museus et Moyses unus et idem sint) primo infusos, quin imo in sacratissimis et deo dicatis prophetis, cum legamus Moysen, hoc percipimus, ut reor, desiderio, Pentatheuci partem maximam non soluto stilo, sed heroyco scripsisse carmine, Spiritu Sancto dictante. Et sic alios non nullos equo modo magnalia dei sub metrico velamine licterali, quod poetico nuncupamus, finxisse.* (*Genealogia deorum gentilium*, XIV, 8)

la creación a unos pocos espíritus, según me parece. Por esta razón, puesto que es algo milagroso, los poetas siempre fueron escasísimos. De este fervor proceden efectos sublimes, como impulsar al espíritu al deseo de decir lo que piensa, idear invenciones extrañas e inauditas, componer las cosas pensadas con un orden determinado, embellecerlo con una inusual combinación de palabras y sentencias en un contexto específico y ocultar la verdad bajo un velo fabuloso y apropiado [a su materia].”¹⁰³⁶

Los poetas mezclan mentiras con verdades: su energía creadora, aunque es en sí misma un don divino, funciona sin auxilio sobrenatural cuando expresa verdades mundanas que solo al ser llevadas alegóricamente a otro nivel anuncian verdades divinas. El efecto de esta suerte de des-santificación de la poesía fue el de ubicar un poder exaltado bajo el control humano al tiempo que hacer los poemas antiguos más accesibles a los hombres en tanto hombres. Para quienes intentan dividir más rigurosamente la cultura antigua de la cristiana a través de la integración de la revelación en la poesía, la aproximación de Petrarca y Boccaccio a la inspiración poética establecen al mismo tiempo un nexo humano que acerca las dos épocas. Para Boccaccio especialmente, Moisés fue el primer *poeta theologus* y su proceder poético fue seguido e imitado por los restantes profetas hebreos y por los autores griegos.¹⁰³⁷

Coluccio Salutati, por su parte, con quien se cierra, a juicio de Garin, la etapa heroica del humanismo, sugiere, en la misma línea que Boccaccio, que si los poetas antiguos fueron teólogos y en sus escritos se encierran las más altas verdades, ellos no fueron capaces verlas. Para decirlo con otras palabras: la poesía pagana entraña una red de significados ocultos, velados, incluso, para sus propios autores. Como era de esperar, declaraciones como estas otorgaron licencia absoluta a quienes se propusieron dar cuenta del sentido último de la poesía.¹⁰³⁸

¹⁰³⁶ *Poesis enim [...] est fervor quidam exquisite inveniendi atque dicendi, seu scribendi, quod inveneris. Qui, ex sinu dei procedens, paucis mentibus, ut arbitror, in creatione conceditur, ex quo, quoniam mirabilis sit, rarissimi semper fuere poete. Huius enim fervoris sunt sublimes effectus, ut puta mentem in desiderium dicendi compellere, peregrinas et inauditas inventiones excogitare, meditatae ordine certo componere, ornare compositum inusitato quodam verborum atque sententiarum contextu, velamento fabuloso atque decenti veritatem contegere. (Genealogia deorum gentilium, XIV, 7)*

¹⁰³⁷ Cf. Kallendorf, C., “From Virgil to Vida: The *Poeta Theologus* in Italian Renaissance Commentary” en *Journal of History of Ideas* 56 (1995), p. 45.

¹⁰³⁸ Declaraciones como esta, además, nos ha llevado a pensar que en la manera de teorizar acerca de la *theologia poetica* en el s. XIV se encuentra el germen de la que surgiría a mediados del s. XV. Nos referimos, como en seguida vereos, al paso del *fervor* al *furor* poético.

Conviene tener en cuenta, por último, que algunos de los especialistas más destacados no están de acuerdo respecto del alcance veritativo de la *theologia poetica* en el s. XIV. August Black, p.e., asume que Petrarca, Boccaccio y Salutati creían que el *poeta theologus* estaba inspirado por el espíritu Santo. Ronald Witt argumenta que estos tres autores llegaron a creer que había algunas verdades reveladas en la poesía pagana que eran accesibles a la razón natural sin la influencia divina directa. Charles Trinkaus, por su parte, parece adoptar una posición intermedia al sugerir que en algunos pasajes Boccaccio atribuye una influencia directa de Dios y en otras no.¹⁰³⁹ Por nuestra parte, pensamos que lo más característico del período es la idea de que el poeta escribe bajo la influencia de un *fervor poeticus*, entendido como la puesta en acto de un don divino pero bajo el control humano. Esta idea, en nuestra opinión, está presente no solo en Petrarca, Boccaccio y Salutati, sino también en Mussato, aunque haya sido Boccaccio el único en explicitarla.

Muy otro es el panorama en el s. XV. Cristoforo Landino, investido de una *forma mentis* neoplatónica, entendía la poesía como enraizada en una acepción radical de la inspiración divina, es decir, como producto no de un *fervor*, sino de un *furor* divino, cuyos efectos en la mente humana eran semejantes a los de la locura. El poeta perdía así todo el control sobre su obra que tanto se habrían preocupado por salvaguardar los autores del s. XIV.

No solo daban sustento al punto de vista de Landino los textos platónicos, en especial el *Fedro* y el *Banquete*, los cuales había leído en las recientes traducciones de Ficino junto con el comentario de este último al *Banquete*, sino los poemas de Virgilio, que tanto había estudiado. En su comentario a la *Eneida*, p.e., Landino se detiene en la palabra “*furanti*” (*Aen.*, VI, v. 100) para explicar que el *furor*, al que caracteriza como una locura pasajera, es un don de Dios. Así, los únicos que merecen propiamente el nombre de *poetae* son aquellos que fueron arrastrados por esa divina locura (*qui divino furore perciti*), porque tan solo el espíritu lleno de Dios es transportado al cielo (*deoque plenus ad caelum trahitur animus*). Al aplicar estas ideas a sus análisis de los textos virgilianos, se pregunta: ¿Virgilio fue llevado al cielo cristiano por el Dios de Moisés, Abraham y Jesús? Y, si efectivamente fue así, ¿él entendió lo que estaba sucediendo? ¿Tuvo, por este medio un conocimiento profético de los puntos y doctrinas que se volverían más claras solo con el correr de los siglos?

¹⁰³⁹ Cf. Kallendorf, C., *Op. Cit.*, p. 49.

En busca de respuestas, vayamos a los textos en que Landino concentra todos sus pensamientos: “Que el poeta más grande y verdadero no es sino un teólogo, es cosa no solo atestiguada por la autoridad de un filósofo tan eminente como Aristóteles, sino también y abiertamente por sus propios escritos. Doble es, pues, la teología, a una la llaman “antigua” [*prisca*], cuya fuente nos fue abierta por aquél varón divino, Hermes, apellidado Trismegistos; la otra es “nuestra” [*nostra*], la cual no solo se presenta como más verdadera sino como tan absolutamente verdadera que nada se le puede agregar y nada se le puede quitar.”¹⁰⁴⁰

Cuando Landino se refiere a la *prisca theologia*, debemos entender que se trata de una suerte de programa de investigación por el cual Ficino, y Landino perteneció a su círculo, pretendía incluir a todos los *prisci theologi*, i.e., Orfeo, Hesíodo, etc. en una concepción de la historia y de la tradición sustentada por la filosofía platónica o, mejor, neoplatónica. Se trata, pues, de una tradición sapiencial o teológica que postula una cadena de primeros teólogos y que habría sido inaugurada por Jámblico en su *Vida pitagórica*.¹⁰⁴¹ Sea de ello lo que fuere, lo que nos interesa señalar es que Landino, en consonancia con Ficino, presenta en el texto una línea de razonamiento por la que Orfeo, Lino, Museo, etc. vienen considerados como autores que escribieron verdades acerca de Dios, los ángeles, el alma, el libre albedrío, etc., de modo tal que la *prisca theologia* se vuelve espontáneamente, aunque solo en ocasiones, *theologia poetica*. La *theologia nostra*, por su parte, entraña el conocimiento acerca de Dios y sus interacciones con los seres humanos, según él, desde David y Moisés hasta los tiempos actuales, pasando por Dante. Las dos *theologiae*, *prisca et nostra*, se presentan como dos ramas paralelas que solo se unen ocasionalmente cuando, como hemos dicho, la primera se vuelve intercambiable con la *theologia poetica* en autores como, p.e., Virgilio y en pasajes como los analizados.¹⁰⁴² Respecto de los puntos conflictivos entre

¹⁰⁴⁰ *Neque enim alis est magnus verusque poeta quam theologus, quod non solum Aristotelis tanti philosophi auctoritas testimoniumque ostendit, sed ipsorum quoque scripta apertissime docent. Duplex enim theologia est: altera quam priscam vocant, cuius divinus ille vir Mercurios cognomine Trismegistus primus fontem aperuit, alter nostra est, quae non modo veritas comprobatur, sed ita verissima, ut neque addi quicquam ne imminui inde possit. (In P. Vergilii interpretationes prohemium)*

¹⁰⁴¹ Cf. Rodríguez, T., “Orfeo y el neoplatonismo en la Florencia renacentista.” en *Dianoia* LVIII-71 (2013), p. 9.

¹⁰⁴² Refiriéndose a la célebre écloga IV, Landino escribe: “*huiusque igitur ratione putavi hos versus interpretandos, non quis haec crederem, aut illis assentirem, nam de animis nostris sine ulla haesitatione eadem omnino sentio quae cristiana perhibet religio, eas esse nihilo a deo creatas et eodem tempore creatas et corporibus infusas, et pleraque alia quae nos in nostris de anima dialogis prolixus scripsimus, sed Platonis nostrum quoniam nostrae religiones ignarus fuerit, et platonius omnino extiterit, ad Platonicum dogma eius sententias traducendas censui.*” Es, pues, su concepción platonizada de la

las *theologiae prisca et nostra*, Landino se muestra remiso y prefiere no violentar el sentido literal de los textos sagrados,¹⁰⁴³ cosa que, como veremos, poco le importará a Pico.

En resumen, para Landino hay dos *theologiae, prisca et nostra*. La primera acepta ser leída como *theologia poetica* en algunos autores y en algunos pasajes. En estos casos, las dos teologías concuerdan y son una y la misma. En esos casos, el *poeta theologus*, víctima de un *furor divinus*, ha escrito sus poemas durante un trance o éxtasis.

2.2. La *theologia poetica* según Pico.

En dos obras Pico anuncia la redacción de un trabajo titulado *Theologia poetica* el cual, hasta donde nos consta, nunca llegó a escribir. Los textos que presentan el anuncio, el *Commento* y la *Oratio*¹⁰⁴⁴ corresponden a su primera etapa de producción y, por tanto, podemos asumir que se trató de un proyecto de juventud. Con todo, como esperamos demostrar, la concepción piquiana de la *theologia poetica* que se vislumbra especialmente en la primera de estas obras, tiene alcances mucho más amplios que se extienden, cuanto menos, hasta el *Heptaplus*, obra cenital de su segunda etapa de producción.

El *Commento sopra una canzona de Amore composta da Hyeronimo Benivieni*, obra de la cual debemos partir, comprende una concepción de la *theologia poetica* en abierta confrontación con el programa ficiniano, tal como lo hemos descrito brevemente en el apartado anterior. Su primera redacción data de 1486, aunque no será publicado hasta 1519. El texto está constituido por una serie de notas que Pico compiló posiblemente durante sus viajes entre Perugia y Roma. Así, esta primera redacción habría tenido lugar mientras escribía la *Oratio*, le daba los últimos toques a sus tesis, se encargaba de la logística de su proyecto y raptaba a Margherita. En síntesis, sería un verdadero milagro intelectual sustentado antes por el amor hacia Girolamo Benivieni, su destinatario, que por condiciones propicias para su redacción.

theologia poetica la que le permite parificar la *prisca theologia* con la *nostra*.

¹⁰⁴³ Cf. Kallendorf, C., "From Virgil to Vida: The *Poeta Theologus* in Italian Renaissance Commentary" en *Journal of History of Ideas* 56 (1995), p. 52.

¹⁰⁴⁴ Se trata de los pasajes § 38, 242 de la *Oratio* y 6.22 del comentario a la IV estancia del *Commento*.

Benivieni, sutil y fino poeta, había escrito un poema de amor en clave platónica con el título de *Canzona dell'amor celeste e divino* en el cual retomaba algunos pasajes del comentario al *Banquete* de Platón de Ficino, el *De amore*, escrito en 1469.¹⁰⁴⁵ El poema de Benivieni estaba, además, modelado sobre el famoso *Donna me prega* de Guido Cavalcanti,¹⁰⁴⁶ quien es mencionado por Ficino en su comentario a fin de congratularse con Giovanni Cavalcanti, un descendiente de aquel poeta amigo de Dante.¹⁰⁴⁷

El *Commento* piquiano está dividido en tres libros de extensión desigual seguido por un comentario particular de cada una de las estancias del poema de Benivieni, ocho en total. En una primera lectura, se advierte que fue redactado muy rápidamente y que no se trata de un trabajo revisado.¹⁰⁴⁸ A pesar de que esto es evidente para cualquier lector, no podemos estar de acuerdo con la opinión de Allen, quien en base a la incompletitud del tratado, considera que el Mirandolano redactó el *Commento* tan solo como una serie de elucubraciones preliminares que contenían una nueva interpretación del platonismo que esperaba desarrollar con más detalle en tres tratados: un *Comentario al Banquete de Platón*, una ya mencionada *Theologia poetica* y un tratado independiente acerca del amor.¹⁰⁴⁹ Es claro que Pico se había propuesto redactar estos tratados, pero no es tan claro que su objetivo fuera el de presentar en ellos una nueva interpretación del platonismo, sobre todo cuando la presenta ya, y con gran detalle, en el *Commento*.

Gianfrancesco no publicó el *Commento* en su *editio princeps* de 1496, pero en el índice se lee “*in platonis convivium lib. III*”, título que bien podría ser una referencia al *Commento*. Benivieni, quien sobreviviría a Pico unos 40 años, lidió con la versión marginal, la expurgó de todas las alusiones al comentario de Ficino¹⁰⁵⁰ por considerarlas

¹⁰⁴⁵ En especial en las estancias I.3, II.5, 7, V.4, VI, 4, 6-7 del poema.

¹⁰⁴⁶ Cf. Allen, J. B., “The Birth Day of Venus. Pico as a Platonic Exegete in the *Commento* and the *Heptaplus*” en Dougherty, M. V. (ed), *Pico della Mirandola. New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 83

¹⁰⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁴⁸ Incluso ya en fecha temprana el Mirandolano habría enviado una primera versión a Domenico Benivieni, hermano de Girolamo, y a Ficino, buscando quizás polemizar acerca de sus puntos de vista (Cf. Allen, J. B., “The Birth Day of Venus. Pico as a Platonic Exegete in the *Commento* and the *Heptaplus*” en Dougherty, M. V. (ed), *Pico della Mirandola. New Essays*..., p. 84)

¹⁰⁴⁹ Cf. *Commento*, XIII, 1.1 *et passim*.

¹⁰⁵⁰ El propio Ficino asumía que se trataba de un trabajo repleto de errores de juventud los cuales no hacían honor a la reputación del conde. (Cf. Carta a Germain de Ganay, Paris, 23 de marzo de 1495)

erróneas y pulió un poco el trabajo desde el punto de vista estilístico. Las obras de Benivieni fueron publicadas por primera vez en Francia, en el 1500, junto con algunas partes del *Commento* de Pico, a las que él mismo agrupó bajo el título de *Commento di Hieronymo Benivieni sopra sue canzone et sonetti*; un plagio nada disimulado. Después de leer la versión expurgada de Benivieni en 1518, el humanista Biagio Buonaccorsi la publicó en su versión completa en 1519 junto con una versión de los poemas del poeta florentino. En esta edición recibió el pomposo título con el que se lo conoce: *Commento dello illustrissimo signore conte Iohanni Pico Mirandolano sopra una canzona de Amore composta da Hyeronimo Benivieni ciptadino florentino secondo la mente e opinione de' platonici*. El texto de 1519 fue reimpresso en Venecia en 1522, nuevamente en la edición de las obras de Benivieni y en tres ediciones posteriores en Basilea (1557, 1572 y 1601). En el índice de las ediciones basilienses, se mantiene el título que le dio Gianfrancesco, pero el texto en sí lleva el título que le dio Buonaccorsi. Es, pues, esta la versión standard del *Commento*, cuya edición crítica fue publicada por Garin en 1942.¹⁰⁵¹

En sentido amplio y en nuestra opinión, el tema central del *Commento* es la *theologia poetica* aplicada. Por lo demás, el texto se despliega como un comentario a la *Canzona* de Benivieni aunque aborda, como al pasar, el *Banquete* de Platón y el *De Amore* de Ficino.

En lo que hace a la idea de *theologia poetica* que señorea en toda la obra, conviene recordar que tanto para Pico como para Ficino, los mitos constituían una escritura —y léase “Escritura”— gentil, una tal antes revelada que compilada por antiguos teólogos, la cual mostraba muchos puntos en común con los libros poéticos de la Biblia, en especial con el *Cantar de los Cantares*. Tomados en conjunto, los poemas gentiles presentarían, para ambos pensadores, una teología insipiente que había sido desarrollada por Platón y perfeccionada más tarde por la teología cristiana.

Según Allen, quien parece leer a Pico pensando en Ficino, para el Mirandolano el filósofo cristiano y platónico sería el hermeneuta ejemplar,¹⁰⁵² i.e., aquél intérprete

¹⁰⁵¹ Hay otra edición del *Commento* data del 2000 y se incluye en el proyecto de edición digital de todas las obras de Pico bajo la dirección de Francesco Bausi. Hemos tenido en cuenta esta edición, la cual presenta algunas actualizaciones idiomáticas y precisiones terminológicas que apuntan, en conjunto, a traducir el toscano del 400's al italiano del s. XX. Con todo, la que hemos utilizado es la de garin, la cual fue reimpressa en el 2004 en *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, Milano, Nino Aragno, reimp. 2004, pp. 451-581.

¹⁰⁵² Al referirse a los procedimientos utilizados por Pico en el *Commento*, Allen lo califica como un exegeta platónico. Con todo, Pico, conviene insistir en este punto, no es un platónico devoto como Ficino,

que podía comprender el sentido último de la revelación pre-cristiana, no hebrea, como una declaración del amor de Dios hacia los diversos pueblos que no tuvieron acceso a los libros mosaicos. Se trataría de una revelación por medio de sibilas, sacerdotes paganos y poetas como Orfeo, Hesíodo y Homero. En nuestra opinión, el punto de vista de Allen es correcto en términos generales, pero pensamos que el Mirandolano está lejos de pensar que un platónico sin más pudiera ser un hermeneuta ejemplar, sobre todo cuando el *Commento* postula vez algunas distinciones entre los procedimientos de los llamados “platónicos”, como Agustín, y los de los neoplatónicos (aunque sin darles este nombre), como Dionisio y el propio Ficino.¹⁰⁵³

A partir de lo dicho, en el resto de este apartado, nos limitaremos al análisis de dos pasajes del *Commento* que, en nuestra opinión, son fundamentales para comprender la innovación de Pico en el campo de la *theologia poetica* y la relación de esta disciplina con la filosofía. En el primero de ellos, Pico analiza el mito de Orfeo y Eurídice. En el segundo, despliega la versión poética y mitológica de los poderes angélicos y su función en el camino del hombre hacia Dios.

2.3. El mito de Orfeo y Eurídice.

En su versión clásica, el mito de Orfeo y Eurídice es como sigue: profundamente enamorados, Orfeo y Eurídice llevaban juntos la más feliz de las vidas. Prendido de la belleza de Eurídice y en ausencia de Orfeo, el cazador Aristeo la persigue. En su huida, ésta es atacada por una serpiente cuya mordida le causa la muerte. Desconsolado, a orillas del Estrimón, Orfeo tañe su cítara con tal patetismo y entona cantos tan desgarradores que conmueven a las plantas, a los animales, a las ninfas y a los dioses mismos, quienes le aconsejan descender a los infiernos en busca de su amada. Después de sortear todos los peligros gracias al encanto de su música, ablanda también los

antes bien un aristotélico por entrenamiento y un ecléctico por convicción. Su conocimiento nada superficial de las teorías platónicas, i.e., las del propio Platón, Plotino, Proclo y con ellos toda una caterva de autores menores, responde a este eclecticismo a ultranza y proviene de los quince vertiginosos meses que pasó en Florencia entre la primavera de 1484 y el verano de 1485. Durante esos meses habría adquirido lo que, a juicio de Allen, es “una extraña comprensión de la metodología, los principios fundamentales y las distinciones metafísicas de los platónicos”. La afirmación de Allen se apoya, entre otras razones, en que los amigos de Pico eran de esta opinión, entre otros., los propios Ficino y Girolamo Benivieni. Sea de ello lo que fuere, pensamos que Pico no adquirió en Florencia una “extraña comprensión de la metodología..., etc.” sino que, antes bien, obtuvo los conocimientos suficientes como para proponer una novedosa interpretación de la metodología, los principios, etc. (Para la opinión de Allen, ver Allen, J. B., “The Birth Day of Venus. Pico as a Platonic Exegete in the *Commento* and the *Heptaplus*” en Dougherty, M. V. (ed), *Pico della Mirandola. New Essays...*, p. 81)

¹⁰⁵³ De acuerdo con Pico, Proclo y el Pseudo-Dionisio, entre otros, deben ser incluidos en las filas de los más tarde llamados “neoplatónicos”, mientras que, p.e., Agustín se le presenta como el baluarte de un platonismo más genuino, aquél que está dispuesto a seguir. (Cf. *Commento* I, III, 2)

corazones de Hades y Perséfone, que le permiten, así, llevar a Eurídice nuevamente al mundo de los vivos, aunque con una condición: que él caminara delante de ella y no la mirara hasta que, una vez en el mundo superior, los rayos del Sol la hubieran bañado completamente. Una vez en la superficie, Orfeo se da vuelta para ver a su esposa sin advertir que el Sol no la cubría por completo, pues tenía aun un pie en el inframundo. Eurídice se desvanece en el aire, en un instante y para siempre.¹⁰⁵⁴

Refiriéndose a este mito, Platón en *Banquete* dice que los dioses del Inframundo solo le presentaron a Orfeo una imagen de su esposa y no la verdadera, y que si así lo hicieron, fue porque lo consideraron un cobarde en tanto que en vez de morir por amor había intentado por todos los medios entrar al Infierno con vida.¹⁰⁵⁵

La opinión de Platón nos interesa por un solo motivo: en su comentario al *Banquete*, Ficino evita abordar el pasaje donde el filósofo ateniense acusa a Orfeo de cobarde. Así procede el filósofo de Careggi —o mejor, no procede— porque para él, Orfeo ocupa un lugar de preeminencia en el programa de la *prisca theologia* y en la tradición sapiencial de los antiguos teólogos, aquella por la que siente una especial dilección.¹⁰⁵⁶

Pico, por su parte, en explícito contraste con Ficino,¹⁰⁵⁷ se empeña en dar su interpretación del mito a la luz del pasaje platónico a fin de revelar su sentido anagógico, i.e., el místico y el más elevado.¹⁰⁵⁸ Así, sin la más mínima modestia se autofelicita por haber encontrado una interpretación sutil y profunda que nadie antes ha vislumbrado siquiera, la cual, encima, le resultó obvia en la primera lectura del *Banquete*.¹⁰⁵⁹ La intención de Platón habría sido, según el Mirandolano, “demostrar cómo de ningún modo se ha de esperar poder alcanzar el gozo de la belleza intelectual si

¹⁰⁵⁴ Cf. Ovidio, *Metamorfosis*, X, 1-85.

¹⁰⁵⁵ Cf. *Banquete*, 179 d.

¹⁰⁵⁶ Cf. Rodríguez, T., “Orfeo y el neoplatonismo en la Florencia renacentista.” en *Dianoia* LVIII-71 (2013), pp. 9ss.

¹⁰⁵⁷ Cf. *Commento*, Stanza IV, 6.22.

¹⁰⁵⁸ *E di qui puoi intendere con quanto misterio da Platone nel Convivio e nella orazione di Fedro sia posta la fabula di Alceste e di Orfeo, della quale vedremo solo uno anagogico senso alla predetta nostra esposizione conforme, per il quale e la mente di Platone e la profondità di questa materia perfettamente dichiareremo.* (*Commento*, Stanza IV, 6.15)

¹⁰⁵⁹ *... e testimone me n'è la coscienza mia, che la prima volta che mai el Simposio lessi, non prima ebbi finito di leggere le parole sue in questo loco, che nella mente questa verità m'apparve...* (*Commento*, Stanza IV, 6.22)

antes, al abandonar completamente las potencias inferiores, no se abandona la vida humana junto con ellas” y que “no ama [...] con amor perfecto quien por amor no muere”.¹⁰⁶⁰

La clave, pues, para una correcta comprensión del mito en la versión platónica estribaría, a juicio de Pico, en su remisión a la teoría de las Ideas. Orfeo habría visto no a la verdadera Eurídice, i.e., su Idea, sino sólo una imagen suya, una sombra y fantasma.¹⁰⁶¹ Así, habría puesto en acto solo su facultad imaginativa o, cuanto más, su razón discursiva, pues se rehusó a morir a estas facultades inferiores para vivir en el mundo de las Ideas, i.e., intelectual o noéticamente. Pico alude aquí y así al imperativo psicológico que implica que para alcanzar la perfecta sublimidad de las Ideas es necesario separarse del mundo sensible al punto de no vivir ya más en él. Ejemplifica este imperativo, siguiendo también en esto a Platón, con el mito de Alceste, quien procede de manera opuesta a Orfeo.¹⁰⁶²

El éxtasis amatorio o *furor*,¹⁰⁶³ sigue Pico, que experimenta el intelecto mientras está en el cuerpo, produce una separación de éste, i.e., una separación de las potencias inferiores a excepción de aquellas imprescindibles para la vida, la vegetativa y la nutritiva. De este modo, el alma intelectual resulta activa en su más alto grado y puede contemplar la “Venus celeste”, i.e., la Idea del amor, cara a cara, con ojos purificados, en oposición a la “Venus vulgar”, i.e., el amor mundano. A este éxtasis, Pico lo llama “*prima morte*” y consiste precisamente “en la separación del alma del cuerpo”.¹⁰⁶⁴ No obstante, cuando la actividad del intelecto se vuelve tan soberana que nada la detiene, entonces el cuerpo es abandonado por el alma y esta se une a la Venus celeste “en un

¹⁰⁶⁰ È adunque l'intenzione di Platone di dimostrare come per alcuna via non sia da sperare di potere aggiugnere alla fruizione della intellettuale bellezza, se prima in tutto le inferiore potenzie abbandonando, la umana vita insieme con quelle non si abbandona; nè ama perfettamente, cioè d'amore perfetto, chi per amore non muore. (Commento, Stanza IV, 6.15)

¹⁰⁶¹ Cf. Commento, Stanza IV, 6. 20.

¹⁰⁶² Però Alceste perfettamente amò, che all'amato andare volse per morte, e morendo per amore fu per la grazia delli Dei a vita restituita, cioè regenerata in vita, non per corporale ma per spirituale regenerazione. (Commento, Stanza IV, 6. 18)

¹⁰⁶³ A diferencia de Ficino Pico no aborda los tres tipos de furor de acuerdo con el pensamiento platónico) Pico utiliza el término *furor* tan solo dos veces en todo el *Commento*, en Cap. IV, 1.11, p. 84, Stanze VI-VII-VIII.

¹⁰⁶⁴ Può dunque per la prima morte, che è separazione solo dell'anima dal corpo, e non per l'opposito, vedere lo amante l'amata Venere celeste e a faccia a faccia con lei, ragionando della divina immagine sua, e 'suoi purificati occhi felicemente pascere... (Commento, Stanza IV, 6. 26)

abrazo íntimo”.¹⁰⁶⁵ Tiene así lugar la “*seconda morte*”, que Pico identifica —y he aquí el dato que más nos interesa— con la “muerte de beso” (*morte di bacio*) o “*binsica*”. Se trata, pues, de una unión tan íntima que las dos, la Venus celeste y la parte intelectual del alma se convierten en una única cosa. Ahora bien, como el propio Pico se encarga de dejar bien en claro, el término “*binsica*” proviene del hebreo y, según afirma, los cabalistas se figuran que los grandes sabios del Antiguo Testamento, Abraham, Isaac, Jacob, Moisés, Aarón, etc. murieron en esta clase de raptos del intelecto.

El texto bíblico en el que se expondría con más detalle esta teoría de la segunda muerte es, siempre a juicio de Pico, el *Cantar de los Cantares*,¹⁰⁶⁶ allí donde se lee “bésame con los besos de tu boca” (Cnt, I, 2). Así, alega, no sin cierta audacia, que “en el primer verso, Salomón expresa la intención completa del libro y el fin último de su amor. Y esto es lo que Platón indica con los besos de su Agatón y no lo que muchos, interpretando por sí mismos a Platón, creen acerca de él.”¹⁰⁶⁷

En unas pocas líneas, partiendo de uno de los relatos más conocidos de la mitología griega, Pico atravesó la filosofía platónica pasando por sus teorías más elaboradas y llegó hasta el sentido último, anagógico, del *Cantar de los Cantares*. Se trata de un recorrido meteórico posibilitado por una exégesis poética de tenor filosófico. Se ha de tener en cuenta que el Mirandolano se figura el recorrido, en el sentido inverso al que lo presenta: son el autor del mito, quienquiera que sea, y Platón, quienes reproducen las palabras de Salomón, y no a la inversa. Pero todavía hay algo más que ante lo dicho ya es obvio: la relación entre el mito griego y el más bello de los libros poéticos de la Biblia solo se puede develar por medio de la filosofía.¹⁰⁶⁸

2.4. La concepción poética y mitológica de los poderes angélicos y su función en el camino del hombre hacia Dios.

En unas pocas líneas del (1) *Commento* Pico nos señala un camino que, como veremos enseguida, nos llevará de la religión pagana, i.e., de la mitología, al

¹⁰⁶⁵ *Ibidem*

¹⁰⁶⁶ Cr 1:2

¹⁰⁶⁷ *Questo è quello che il divino nostro Salomone nella sua Cantica desiderando esclama: «Baciarmi co' baci della bocca tua». Monstra nel primo verso Salomone la intenzione totale del libro e l'ultimo fine del suo amore; questo Platone significa ne' baci del suo Agatone e non quel che molti, riguardando in se stessi Platone, credono di lui... (Commento, Stanza IV, 6. 29-30)*

¹⁰⁶⁸ Es de notar que la argumentación de Pico en este punto, es decir, en cuanto al establecimiento de la relación entre el mito de Orfeo y el *Cantar*, es endeble.

Cristianismo y que desborda esta obra para extenderse a la (2) *Oratio* y al (3) *Heptaplus*.¹⁰⁶⁹

1. De acuerdo con Pico, los teólogos antiguos “cubrieron los misterios bajo velos poéticos”,¹⁰⁷⁰ es decir, bajo velos mitológicos. Ellos, sigue el Mirandolano, han parificado a Dios con Celio, la Mente primera o la naturaleza angélica con Saturno y el Alma del mundo o el alma racional con Júpiter siguiendo este principio:¹⁰⁷¹ que el nombre de “Celio” se le debe asignar siempre a todo lo que es preeminente, p.e., el firmamento;¹⁰⁷² el de “Saturno” a todo lo que posee las propiedades del ser intelectual; y el de “Júpiter” a todo lo que tiene las propiedades del ser activo en tanto que la actividad es lo propio de aquella naturaleza que juzga y gobierna sobre los seres inferiores a ella y a ella ligados.¹⁰⁷³

En resumen, los tres principios capitales de la cosmología neoplatónica, Dios, la Mente primera y el Alma del mundo se corresponden con los nombres de los dioses grecorromanos “Celio”, “Saturno” y “Júpiter”, y con las propiedades de preeminencia o

¹⁰⁶⁹ No es nos escapa que si nos atenemos al intrincado itinerario de la redacción y publicación del *Commento*, así como también a comentarios como el de Garin, quien lee en esta obra la traducción de algunos pasajes del *Heptaplus* de 1489, es posible pensar que estamos habilitados para efectuar una lectura retrospectiva de, al menos, algunos pasajes del *Commento*, al igual que lo hemos hecho más arriba al abordar la carta a Lorenzo de 1484-1491. Con todo, nos parece más correcto, y por sobre todo útil, hacer a un lado estas interpretaciones que no han sido probadas completamente y considerar el texto aquí analizado como procedente de 1486, es decir, cronológicamente anterior a la redacción de la *Oratio* y el *Heptaplus*.

¹⁰⁷⁰ ...*antiqui teologi, che sotto velamenti poetici coprivano e' loro mysterii...* (*Commento*, I.VIII, 1. 1)

¹⁰⁷¹ Se debe tener en cuenta que en el primer capítulo del *Commento*, en su interpretación de la doctrina de los platónicos, Pico subraya la triple división de la realidad que esta comprende y que abarca la totalidad de lo existente. Así, todo tiene tres modos de ser: *causale, formale y participato*. El ejemplo que expone Pico para explicar este principio es el siguiente: “según estos filósofos [platónicos], en el sol no hay calor, porque el calor es una cualidad de los elementos y no de la naturaleza celeste, no obstante, el sol es causa y fuente de todo calor; el fuego es cálido y es cálido por su propia naturaleza y su propia forma; y un leño no es por sí cálido, sino que puede ser calentado por el fuego al participar por medio de éste de dicha cualidad. Así, esa cosa llamada “calor” tiene en el sol su ser causal, en el fuego su ser formal, y en el leño u otra cosa similar, su ser participado.” (*Commento*, I, 1.3-6) y, agrega Pico, “Hay, pues, que observar al pie de la letra la distinción mencionada, puesto que la usaremos constantemente y hecha luz al entendimiento de los conceptos platónicas.” (*Commento*, I, 3.10). Pico lleva bien lejos este postulado, pues no solo las criaturas tienen un triple modo de ser, sino que Dios, la Mente primera o angélica, el Alma del mundo y hasta las ideas platónicas comparten esta triplicidad. Todo el libro primero del *Commento* está destinado a sacar a la luz este principio cuyo alcance llega incluso hasta la triple concepción del amor que Pico presenta en el libro III (Cf. *Commento*, I, IX; I, X; III, II *et passim*).

¹⁰⁷² i.e., Urano.

¹⁰⁷³ De acuerdo con Allen, y no encontramos motivo alguno para disentir, la triple denominación se remonta a las etimologías ensayadas por Platón en el *Cratilo*, las cuales son repetidas por Ficino en su comentario al *Fedro* (*in Phaedrum*, 10.6.12). Para más detalles ver Allen, J., *The platonism of Marsilio Ficino*, Berkeley, University of California Press, 1984, pp. 124-126.

perfección, intelección y gobierno o juicio respectivamente.¹⁰⁷⁴ Asimismo, estas tres naturalezas pueden desempeñar las funciones de las restantes, de modo tal que Dios puede actuar como la Mente primera o como el Alma del mundo, y en ese caso los poetas se refieren a Él con los nombres de “Saturno” o “Júpiter” respectivamente, no ya con el de “Celio”, y lo mismo se sigue de la Mente primera y del Alma del mundo.¹⁰⁷⁵

Ahora bien, como Pico mismo reconoce, esto ha dado lugar a confusiones, pues, como es evidente, estos tres nombres, i.e., “Celio”, “Saturno” y “Júpiter”, se pueden aplicar indistintamente a las tres naturalezas superiores, según la ocasión lo amerite. Aunque el Mirandolano intenta resolver este problema estableciendo algunos principios exegéticos *ad hoc*, aquí solo nos interesa poner el acento en lo siguiente: en el *Commento* Dios, la Mente primera o angélica y el Alma del mundo o racional pueden adoptar una de tres funciones alternativamente aunque cada una de estas le pertenezca propiamente y por separado a cada una de ellas, estas son —como hemos dicho— *perfeccionar, entender y juzgar o gobernar*. Con esto en mente, vayamos a la *Oratio*.

2. En la primera parte de *Oratio* Pico efectúa una exégesis del pasaje del *Génesis* en el que se relata la creación del hombre. No sin cierta maestría, el Mirandolano recrea el momento fundacional poniendo en boca de Dios una solemne declaración en la que se sanciona la irrenunciable libertad que el hombre posee en tanto

¹⁰⁷⁴ *E perchè talora si truovono questi nomi confusi, cioè che il primo sarà chiamato Giove e l'anima del mondo Saturno e quella mente Giove, declareremo il fondamento e la ragione di questi nomi, la quale intesa, comprenderemo che tutte quelle varietà e mutazioni, che paiono ad placitum e licenziosamente fatte, d'uno medesimo fondamento concordemente procedono. Dico adunque che questo nome Celio è significativo d'ogni cosa prima ed eccellente sopra l'altre, come el primo cielo, cioè el firmamento e primo supereminente a tutte le cose corporale. Saturno è significativo della natura intellettuale, che solo vaca allo intendere e al contemplare. Giove è significativo della vita attiva la quale consiste nel reggere ed amministrare e muovere con lo imperio suo le cose a sè subdite e inferiori. Queste dua proprietà secondo gli astrologi si truovano ne' pianeti da e' medesimi nomi significati, cioè Saturno e Giove, perchè, come loro dicono, Saturno fa gli uomini contemplativi, Giove gli dà principati, governi ed amministrazione di populi. (Commento, I.VIII, 1. 3-7)*

¹⁰⁷⁵ El principio que establece el mutuo intercambio de las actividades de los dioses es de inspiración procliana y está presente en Ficino y en Pico. Para estos últimos, que cada deidad pueda llevar a cabo las acciones de las otras es posible porque cada dios es, de alguna manera, todos los otros y se descubre, así, una suerte de monoteísmo bajo el velo del politeísmo.

hombre.¹⁰⁷⁶ Como microcosmos que es,¹⁰⁷⁷ la última creación divina puede convertirse literal y dramáticamente en lo que quiera, i.e., en una planta, en un animal, en un filósofo, en un puro contemplativo, en un ángel o, finalmente, volverse uno con Dios.¹⁰⁷⁸ El hombre, y entiéndase el hombre adánico, es decir, el hombre del Antiguo Testamento, puede hacer esto imitando las acciones de aquellos seres que pueblan el universo y con los cuales comparte algunos aspectos de su naturaleza. Así, puede convertirse en un vegetal si actúa como una planta, con la cual comparte la vida vegetativa; puede convertirse en un animal si lleva una vida centrada en la sensualidad, etc. Igualmente, puede llevar una vida angélica imitando las acciones de los ángeles, con los que comparte su alma racional y su espíritu. En este punto de su exposición, Pico establece la división de los ángeles en tres órdenes: 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*)¹⁰⁷⁹, y cada uno de ellos es, jerárquicamente, superior al otro.¹⁰⁸⁰

De lo dicho hasta aquí podemos afirmar que, después de efectuar algunas precisiones terminológicas, Pico ha efectuado una transposición del *Comento* a la

¹⁰⁷⁶ *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 coercetur. Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam prefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde comodius quicquid est in mundo. (Oratio, § 5, 18-19.)*

¹⁰⁷⁷ *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 sensualia 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. (Oratio, § 6, 28-30.)*

¹⁰⁷⁸ *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)*

¹⁰⁷⁹ *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[di]cti vitae inferiorum curam recto examine susceperimus, Thronorum stata soliditate firmabimur. Si ab actionibus feriat, in opificio opificem, in opifice opificium meditantem, in contemplandi ocio negociabimur, luce Cherubica undique coruscabimus. Si charitate ipsum opificem solum ardebimus, illius igne, qui edax est, in Saraphicam effigiem repente flammabimur. (Oratio, § 11, 56-60)*

¹⁰⁸⁰ *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)*

Oratio. En efecto, las propiedades que atribuía a Dios, a la Mente primera y al Alma del mundo en la primera de esas obras son reeditadas en la segunda, pero esta vez, en un contexto no pagano sino bíblico y antes judaico que cristiano, son adjudicadas a los ángeles. Y todavía hay más: si en la *Oratio* no se afirma explícitamente que cada una de estas órdenes de ángeles pueda llevar a cabo las acciones propias de las otras, si se confirma que el hombre puede hacerlo. De esta suerte, el hombre, al vivir su vida a imagen de la angélica, estará a la par de ellos. Si, p.e., 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 se vuelca a la contemplación, será iluminado como los querubines; si arde por el amor del Artífice, adoptará la vida de los serafines.¹⁰⁸¹

Y todavía hay algo más aquí, en efecto, Pico aprovecha la ocasión para describir el camino del hombre hacia Dios: “La potestad de los tronos —sentencia— se alcanza juzgando, es decir, haciendo lo que ellos hacen; la sublimidad de los Serafines, se alcanza amando”.¹⁰⁸² Pero, para juzgar o amar algo hay que conocerlo primero. Por eso la vida querubínica, como intermedia entre la del trono y la del serafín, 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

¹⁰⁸¹ *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)*

¹⁰⁸² *Magna Thronorum potestas, quam iudicando; summa Saraphinorum sublimitas, quam amando assequimur. (Oratio § 11, 65)*

Padres¹⁰⁸³, de Pablo¹⁰⁸⁴, de Job¹⁰⁸⁵, y principalmente de Dionisio, quien expone qué es lo que hacen los querubines: “...*purgari illos, tum illuminari, postremo perfici.*”¹⁰⁸⁶

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 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*.¹⁰⁸⁷ 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.¹⁰⁸⁸ Pero esto no es todo, al emular la vida angélica el hombre o, mejor, el filósofo se acerca a Dios, que respalda cada uno de los atributos de los ángeles.¹⁰⁸⁹ El Serafín, por su parte, como punto cúlmine de la

¹⁰⁸³ *Quod cum nobis per nos, qui caro sumus et quae humi sunt sapimus, consequi non liceat, aedamus antiquos patres, qui de his rebus utpote sibi domesticis et cognatis locupletissimam nobis et certam fidem facere possunt.* (Oratio, § 12, 71)

¹⁰⁸⁴ *Consulamus Paulum apostolum vas electionis, quid ipse cum ad tertium sublimatus est caelum, agentes Cherubinatorum exercitus viderit.* (Oratio, § 12, 72)

¹⁰⁸⁵ *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)

¹⁰⁸⁶ Oratio, § 12, 73.

¹⁰⁸⁷ *Summum hominis bonum est perfectio per scientias speculativas.* (Conclusiones, Conclusiones secundum Alpharabum numero XI, I.9.3)

¹⁰⁸⁸ *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)

¹⁰⁸⁹ *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)

jerarquía angélica, está en Dios y Dios está en Él, es decir, son uno solo.¹⁰⁹⁰ Recién aquí el hombre puede ser *unus cum Deo spiritus factus*¹⁰⁹¹.

El paganismo del *Commento* se ha subsumido así metafóricamente en las líneas centrales de la *Oratio* y a través de los atributos angélicos, su pleno sentido se ha resignificado en el hombre adánico. Hemos pasado del terreno mitológico al bíblico, pero aun no hemos llegado al Cristianismo; para ello debemos esperar al *Heptaplus*.

3. El *Heptaplus* es, al igual que la primera parte de la *Oratio*, un texto exegético. En este, Pico interpreta los seis días de la Creación 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 universo heptaplusiano, al igual que el de la *Oratio*, se presenta dividido en tres partes o mundos, a saber, el “*intelligibilis*” o “*angelicus*”, luego el *caelestis*, y, por último, el “*sublunaris*” o “*elementaris*”.¹⁰⁹² El primer mundo, aquél que nos interesa, está compuesto de la naturaleza divina del espíritu, inmediatamente debajo de Dios, y en él, de más está decirlo, se encuentran los ángeles. Estos se organizan, como en la *Oratio*, en tres ordenes de acuerdo con sus funciones, aunque ahora reciben otros nombres: la jerarquía suprema (*suprema hierarchia*), que 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 consiste en el cuidado de cosas sublunares: los *principatus* cuidan de los Estados, los *archangeli*, de los misterios y

¹⁰⁹⁰ *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)

¹⁰⁹¹ *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)

¹⁰⁹² *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*)

ceremonias sagradas, los *angeli* atienden las ocupaciones privadas.¹⁰⁹³ Empero, en referencia al hombre considerado espiritualmente, las funciones angélicas son, al igual que en la *Oratio*, *purgatio*, *intellectio* y *perfectio*.¹⁰⁹⁴ Aquí estas están distribuidas en la jerarquía superior, media e inferior respectivamente.¹⁰⁹⁵ De este modo, el hombre, quien nunca deja de ser un microcosmos, es nuevamente el gozne del universo y el único ser que viviendo en el mundo elemental puede unirse con Dios. Puede hacerlo, también como en la *Oratio*, imitando las acciones de los ángeles, pero aquí hay algo más. El hombre que campea en el *Heptaplus* no es el hombre adánico, ese hombre que es el interlocutor de Dios en la *Oratio*, sino del hombre caído, post-adánico; se trata de un hombre que ha caído en desgracia, que aunque fue creado a imagen de Dios se olvidó de esa imagen por la *maccula peccati*, de un hombre que empezó a servir a las bestias que habitaban en él (*grega sua*), olvidado del reino y de la prístina dignidad que le fue dada en privilegio. El hombre —dice el conde como dolorido— cuando estuvo en honor no lo comprendió y se rebajó al nivel de los estúpidos ganados, haciéndose semejante a ellos.¹⁰⁹⁶ Con todo, 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. Para ello hace uso, otra vez, de la figura mítica de Adán pero

¹⁰⁹³ *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 officis 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)*

¹⁰⁹⁴ 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*.

¹⁰⁹⁵ *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)*

¹⁰⁹⁶ *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 disputabamus, sed nunc primum in eo Dei imaginem 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, oblitterata 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. (Heptaplus, IV, VI.)*

establece esta vez una distinción entre dos *Adames*: *primus* y *novissimus*.¹⁰⁹⁷ 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.

El hombre heptaplusiano, *omnis creatura*, es superior a los ángeles, pero no lo es simplemente por el hecho de ser un ser libre, el único, como en la *Oratio*, sino por causa de Jesucristo, *primogenitus omnis creaturae*. Cristo no solo es *omnis creatura*, sino *primogenitus*, pues en su cuerpo habitó la divinidad toda, y así como el hombre es, en la *scala creaturarum*, el fin de todos los seres elementales y el principio de los celestiales, así, Cristo es la consumación de todos los hombres.¹⁰⁹⁸

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 el *Heptaplus* son, como hemos apuntado, idénticas a las de la *Oratio*,¹⁰⁹⁹ *purgatio*, *intellectio* y *perfectio*.

1100

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.¹¹⁰¹ Todas las cosas inferiores

¹⁰⁹⁷ *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 spiritales, 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).*

¹⁰⁹⁸ *...quemadmodum autem inferiorum omnium absoluta consummatio est homo, ita omnium hominum absoluta esta consummatio Christus... (Heptaplus, I, VII)*

¹⁰⁹⁹ La diferencia entre uno y otro texto estriba en la categorización de los ángeles. Aquí no se habla, v.g., del Querubín, Serafín, 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)

¹¹⁰⁰ 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 Dyonisio, angelos doceat, illuminat et perficiat... (Heptaplus, III, VII))

¹¹⁰¹ *...sedet nos omnes, quibus data potestas filios Dei fieri per gratiam cuius dator es Christus supra angelicam dignitatem evehi possumus. (Heptaplus, III, VII)*

están enderezadas a este hombre y en él ganan en nobleza, incluso los ángeles se le subordinan y lo asisten en el cuidado de las cosas humanas.¹¹⁰² 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 entero¹¹⁰³, pues, “*caelestium et terrestrium vinculus et nodus est.*”¹¹⁰⁴

Con esto último se completa el camino iniciado en el *Commento*: de la mitología Pico nos ha llevado al Cristianismo utilizando las mismas categorías. Estas, las capacidades de perfeccionar, entender o iluminar y juzgar o gobernar, son atribuidas en el *Commento* a Dios, la Mente angélica y al Alma del mundo —o bien, a Celio, Saturno y Júpiter—, en la *Oratio* a los serafines, querubines y a los tronos y en el *Heptaplus*, todas a Cristo, que, entre otras cosas, se las ha enseñado a los ángeles. Por lo demás, a partir de la *Oratio*, Pico enfatiza que el comienzo del camino del hombre hacia Dios se inicia con una imitación de la vida querubinica, i.e., con el esfuerzo por comprender, entender, etc. o sea, con la filosofía.

2.5. El camino intermedio: entre *fervor* y *furor*.

Al leer con atención las partes cenitales del *Commento*, i.e., aquellas en las que Pico explica cada una de las estancias del poema de Benivieni, estamos obligados a confesar que el Mirandolano no concibe la actividad poética como producto de un *furor*, sino más bien de un *fervor*, y por tanto, de —si se quiere— un impulso controlado y regido por la razón. Nos asiste en esta afirmación todo un cúmulo de frases como “e

¹¹⁰² *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)

¹¹⁰³ *...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)

¹¹⁰⁴ *Homini mancipatur terrestria, homini favent celestia, quia et caelestium et terrestrium vinculus et nodus est...* (*Heptaplus*, V, VII)

*questo significa el Poeta nostro dicendo*¹¹⁰⁵, “*Qui dimostra el Poeta*”¹¹⁰⁶ o “*dichiara el Poeta nostro elegantissimamente*”¹¹⁰⁷ y otras menos evidentes como “*Quel che qui el Poeta soggiugne*”.¹¹⁰⁸ Ahora bien, si es lícito traspasar nuevamente los umbrales del *Commento* hacia la *Oratio* y, luego, al *Heptaplus*, encontramos en estos textos algunos vestigios del *furor* poético.

En la *Oratio*, p.e., Pico sostiene que 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.

Nótese que aquí ha ocurrido un cambio de registro. No se dice, como en otros pasajes que tratan acerca de la libertad del hombre, 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, etc. Es evidente que Pico está aludiendo a la necesidad de la ayuda divina, aunque sin declararlo expresamente, como también en otros pasajes, p.e., “*...Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari.*”¹¹⁰⁹

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 da cuenta 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.

Si bien en la *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.¹¹¹⁰

¹¹⁰⁵ *Commento, Commento particolare, stanza I, 16.47.*

¹¹⁰⁶ *Commento, Commento particolare, stanza I, 17.49.*

¹¹⁰⁷ *Commento, Commento particolare, stanza III, 2.2.*

¹¹⁰⁸ *Commento, Commento particolare, stanza III, 12.21.*

¹¹⁰⁹ *Oratio, § 5, 21.*

¹¹¹⁰ *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)*

Podríamos pensar, para aunar posiciones, que el verbo *regenerari* marca el límite de la libertad y la razón humana para dar paso al gobierno de la acción divina, en un momento en que Dios se apodera, por así decir, del hombre que ha inclinado su voluntad hacia Él. Habría aquí, siguiendo esta línea de razonamiento, una suerte de raptó, muerte y, ¿por qué no? de *furor*. Con todo, lejos estamos del *furor* poético de Landino y Ficino, se trata —si es que insistimos en llamarlo “*furor*”— de un *furor* divino, pero uno tal en el que cesa no solo todo razonamiento, sino también todo lenguaje y toda poesía; no se puede, pues, ya hablar de la “lengua de los poetas”. Con todo, si este *furor* lo lleva a esa *solitaria Patris caligo* no debemos olvidar que Pico llegó a sus umbrales siguiendo estrictamente la guía de la razón, esto es, la filosofía, emulando a consciencia la vida angélica, llámesela “querubínica” o “intermedia”, o, como en la *Oratio*, “*ordo palladicus*”.

3. El conocimiento de la lengua hebrea y la cábala en Pico.

La estima de Pico por la cábala y la lengua hebrea nos obliga a dar cuenta de las condiciones que hicieron posible el ingreso y el estudio de una y otra en el circuito intelectual del *Quattrocento*. A diferencia de lo que había ocurrido en épocas anteriores, durante el s. XV hay un número considerable de pensadores cristianos que estudian con maestros judíos.¹¹¹¹ Entre los Padres de la Iglesia, ni el conocimiento del pensamiento hebreo, ni el aprendizaje de la lengua en la que había sido escrito el Antiguo Testamento eran considerados prioridades¹¹¹² (salvo en los casos excepcionales de Orígenes y Jerónimo, ambos admirados y muy citados por Pico). Habrá que esperar muchos años para que un paulatino interés por la lengua hebrea oficie de medio entre las especulaciones cabalísticas y la filosofía producida en tierras cristianas. La búsqueda de la lengua madre se volverá un imperativo tan solo durante la Reforma cuando algunos de sus líderes, entre ellos el propio Lutero, aboguen por la necesidad de una interpretación más literal de la Biblia. Mientras tanto, entre los intelectuales más sobresalientes, el interés hacia la lengua en la que habría hablado Adán se daba la mano

¹¹¹¹ En este sentido, los intelectuales más destacados son el propio Pico, el cardenal Egidio de Viterbo, quien tras la muerte de Pico se encargará de denostarlo, Johannes Reuchlin, maestro de Philipp Melanchton, y François Tissard, quien después de formarse en varias universidades italianas se convertirá en el primer editor de una versión bilingüe del *Corpus Hippocraticum*. (Cf. Wilkinson, R. J., *Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformation*, Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 96, 114, *et passim*.)

¹¹¹² Cf. *Compenium Grammatices Linguae Hebraeae*, 24 y 72. También cf. D'Olivet, F., *La Lengua Hebrea Restituída*, I, 1-2 y Gesenius, F. W., *Gesenius's Hebrew Grammar*, I § 2.2.

con el afán humanista por leer todos los textos en su lengua original. De este modo, en principio no hubo un interés genuino por el idioma hebreo, sino más bien por la lengua del Antiguo Testamento; recién a mediados del s. XVII Spinoza escribiría una gramática de la lengua hebrea y no de las Escrituras: su *Compendium Grammatices Linguae Hebraeae* no es solo la primera gramática de la lengua hebrea escrita en latín por un judío sino también la primera gramática hebrea en sentido estricto.

Ahora bien, si los autores cristianos de la primera mitad del s. XV estuvieron interesados en leer la Biblia en su idioma original, para los de finales del *Quattrocento* el principal acicate para aprender el hebreo fue la posibilidad de acceder al pensamiento cabalístico. Así es, puesto que si bien se conocían varios filósofos hebreos de renombre, i.e., Maimónides, ibn Gabirol, Yehudà ha-Levy, ibn Ezra, etc., todos ellos habían escrito sus obras más importantes en árabe, aunque se arrepintieran de ello casi inmediatamente.¹¹¹³

La asimilación de la cábala, un, al mismo tiempo, arcano y novísimo *modus cogitandi*, desarrolló en la Italia *quattrocentesca* características singulares que reducían la distancia entre esa disciplina y la filosofía. Este acercamiento se debía, según la opinión general, a la existencia de un denominador común entre pensadores cabalistas y cristianos: la filosofía neoplatónica.¹¹¹⁴ Empero, aunque la mayoría de los especialistas están de acuerdo en postular la filosofía neoplatónica como punto de encuentro, a nosotros no nos resulta fácil aceptar esta tesis. A fin, pues, de matizar este punto de vista, no es de menor importancia el conocimiento de las vías por las que Pico accedió

¹¹¹³ La versión árabe, i.e., la original, de la obra más importante de ibn Gabirol (Avicibrón) desde el punto de vista filosófico, el *Fons vitae*, se perdió al poco tiempo de ver la luz. El texto se conservó desde época muy cercana a su redacción en una versión latina. Con todo, su obra poética, por cierto muy extensa, fue completamente escrita en hebreo y se conserva en su versión original. Se ha de advertir, en este punto, que el filósofo zaragozano escribe precisamente cuando se inicia un movimiento poético y literario —no filosófico— en el sur de Al-Andaluz el cual ponía el acento en la lengua hebrea. Nos interesa destacar que si no faltan textos hebreos medievales, estos por lo general no se refieren a cuestiones filosóficas aunque fueran, como en el caso presentado, escritos por filósofos. La lengua de la filosofía, incluso para los hijos de Israel, era el árabe. (Cf. ibn Gabirol, Sh., *La Fuente de la Vida* trad. de Castro y Fernández, F., intr. de del Valle, C., Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1987, en esp. Introducción, pp. 25-27 y 30-32) Para la cuestión del uso de la lengua árabe en Maimónides, especialmente en la redacción de *Guía de perplejos*, véase Heschel, A. J., *Maimónides*, Buenos Aires, AMIA, 1997, pp. 249-260. Nos remitimos también al clásico de Millás Vallicrosa: Millás Vallicrosa, J. M., *Literatura hebraicoespañola*, Buenos Aires, Labor, 1973, p. 59 para el problema de la lengua en ibn Gabirol, pp. 80-85 para ibn Ezra, p. 89 para Yehudà ha-Levy y, pp. 129-135 para el problema en Maimónides.

¹¹¹⁴ Esto habría producido una recíproca influencia entre pensadores cristianos y judíos. Véase, p.e., los problemas con que se encuentra Moshé Idel para decidir si Pico fue influenciado por Alemanno o éste por el Mirandolano. (Cf. Idel, M., “La interpretación mágica y neoplatónica de la cábala durante el Renacimiento” en *Ensayos sobre cábala y misticismo judío*, Assis, Y. T., Idel, M. Senkman, L, eds., Buenos Aires, Lilmod, 2006, pp. 457ss)

al pensamiento hebreo. Tres serán los intelectuales que habrán de llevar al conde por esos sinuosos caminos: Elía Del Médigo, Guillermo Raimundo de Moncada (alias Flavio Mitrídates) y Jochanan Alemanno.¹¹¹⁵

Del Médigo presidía la escuela talmúdica italiana, era hostil al pensamiento cabalístico y decididamente aristotélico. Trabó contacto con el Mirandolano en 1480 durante su estancia en Padua y no sólo lo introdujo en el estudio de la *Guía de perplejos* y la filosofía árabe, en especial a través de los comentarios de Averroes, sino que escribió dos textos sobre la unidad del intelecto agente dedicados a él. Su toma de distancia de la cábala, conviene insistir en este punto, se fundaba más en su peripatetismo, que se contraponía —al menos en apariencia¹¹¹⁶— a la orientación neoplatónica de aquella disciplina, antes que en una oposición a sus técnicas o procedimientos. Con todo, el primer acercamiento de Pico a la cábala provino, sin duda, de la mano del maestro averroísta, según se deduce de una carta que el propio Elía envió a su discípulo probablemente a fines de 1484 o comienzos de 1485.¹¹¹⁷

El segundo, conocido también como Guilelmus Siculus y Willelmus Ramundus Monchates,¹¹¹⁸ aunque su verdadero nombre parece haber sido Samuel ben Nissim Abu'l-Faradi (de Agrigento),¹¹¹⁹ era un judío converso de áspera personalidad, difícil trato y sospechosa solvencia intelectual. Además de ostentar sin disimulo su homosexualidad, se cuenta entre sus excentricidades la prédica de un sermón en el Vaticano hacia 1481 en presencia del papa Sixto IV. Aun se conserva el manuscrito,

¹¹¹⁵ Cf. Fummagalli Beonio Brocchieri, M., *Pico della Mirandola*, Milano, Piemme, 2011, pp.33-38.

¹¹¹⁶ El cabalista Abraham Abulafia declara haber fundado su sistema en base a la filosofía de Maimónides —principalmente sobre la *Guía de Perplejos*— y la de Yehudá ha Levy. (Cf. Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía...*, pp. 106-133)

¹¹¹⁷ En cuanto al conocimiento de la cábala que Pico pudo haber obtenido de Elía, no hay ningún estudio definitivo, el tema, pues, no ha despertado aun el interés de ningún especialista. Por nuestra parte, nos inclinamos a creer que Del Médigo aborda el tema de la cábala en un momento en el que la relación con el Mirandolano está en franco declive y se ha buscado otros maestros hebreos más afines a esta disciplina. Así, en nuestra interpretación, Elía alude a la Cábala tan solo para no perder el contacto con un mecenas que lo había tratado con extrema largueza. Dejando a un lado nuestra propia opinión, lo cierto es que, según se deduce del texto, los primeros conocimientos de Pico sobre la cábala le llegaron a través de la carta de Elía. Esta publicada por Garin en Pico della Mirandola, G., *De Hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scripti vari*, a cura di Eugenio Garin, Firenze, 1942, t. I., reimpr. Torino, Nino Aragno, 2004, pp. 67-71.

¹¹¹⁸ Cf. Mithridates, F., *Sermo de passione Domini*, Wirszubski, Ch. (ed.), Jerusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1963, pp. 48-49. Cf. También, Campanini, S., *The Book of Bahir*, Prefazione di Giulio Busi, Roma, Torino, Lexis Progetti Editoriali; Nino Aragno, 2005, intr., pp. vss

¹¹¹⁹ Cf. Herufek, J., “Guglielmo Raimondo Moncada between the jewish and christian mystical tradition.”, en *Greco-Latina Brunensia* 17-2 (2012), pp. 41ss.

cuyo epílogo, que es una suerte de presentación, ha dejado pasmados a varias generaciones de eruditos tanto por la devoción que muestra su autor como por la pomposidad de su estilo correctamente adaptado a la ocasión. Se presenta, pues, allí si el menor miramiento de modestia como “*Fl. Guillelmus ramundus mithridates artium medicine et sacre theologie profesor et linguarum hebraice, arabice, cladayce, grece et latine interpretes et sacrosancte romane ecclesiae acolytus hanc orationem edidit*”.¹¹²⁰

Como sea, luego de encontrarse con Pico en 1486, Mitrídates tradujo para él algunas de las obras más importantes de la cábala, entre ellas el *Séfer ha-Bahir*, al que ya nos hemos referido. Se trata, en resumen, de un *corpus* heterogéneo que omite, significativamente, algunos de los textos más importantes de la tradición, p.e., el *Séfer Yetsiráh* y el *Zohar*. Sus traducciones, que costaron al conde algo más que su peso en oro, contienen algunos elementos ausentes en los textos originales y presente en la mayoría de las traducciones de obras hebreas realizadas por conversos, en los que se vislumbra una suerte de cristianización de la cábala. De acuerdo con Crofton Black, Pico tuvo en sus manos todos los textos traducidos por Mitrídates con anterioridad a la redacción de las *Conclusiones*.¹¹²¹

La asociación entre Pico y Mitrídates se habría roto hacia 1489 por razones que no están claras, tal es la opinión de Chaim Wirszubski.¹¹²²

Por último, será a través del contacto con Jochanan Alemanno, a quien conoció personalmente en 1488, que Pico llevará su filosofía cabalística hasta el punto más alto. Se trata en este caso de un intelectual cortesano, más afín al círculo de Ficino y a Lorenzo el Magnífico.¹¹²³ El encuentro no pudo haber sido más oportuno: ambos autores estaban trabajando en una novedosa exégesis del texto del *Génesis*. El Mirandolano, en efecto, estaba escribiendo el *Heptaplus* y Alemanno, el *Eineiha-edah* (*Los ojos de la Comunidad*), un texto de poca trascendencia pero, a juicio de Black, de sorprendente semejanza con el *Heptaplus*.¹¹²⁴ En suma, aunque Alemanno no hiciera traducciones

¹¹²⁰ Mithridates, F., *Sermo de passione Domini...*, p. 127.

¹¹²¹ Cf. Black, C., *Pico's Heptaplus and biblical hermeneutics*, Leiden-Boston, Brill, 2006, p. 17.

¹¹²² Cf. Wirszubski, Ch., “Pico's Book of Job...”, p. 173, n 7.”

¹¹²³ El programa de estudios propuesto por Alemanno, da cuenta de la importancia que este filósofo dio a los descubrimientos de Pico, principalmente respecto de la relación entre cábala y magia natural, tal como expone en sus *Theses*. Idel ha traducido al inglés el breve opúsculo de Alemanno sobre el orden de los estudios en su trabajo *Kaballah in Italy, 1280-1510, a survey...* pp. 340-343.

¹¹²⁴ Cf. Black, C., *Pico's Heptaplus and biblical hermeneutics...*, p. 19.

para Pico, había muchas afinidades entre sus obras, su pensamiento, y una mayor cercanía cultural entre ellos que con los anteriores maestros hebreos.¹¹²⁵

Gracias a Del Médigo, Mitrídates y Alemanno, el príncipe de Concordia no sólo habría adquirido cierto manejo —aunque no exhaustivo— de la lengua hebrea,¹¹²⁶ sino que además pudo proveerse de un material único en su tiempo, de primera línea y, si se quiere, vanguardista.¹¹²⁷ En efecto, hacia principios del s. XVI serán tres los pilares de la cábala en Italia: Abraham Abulafia, Menahem Recanati, algunas de cuyas obras ya eran conocidas para Pico, y el anónimo *Séfer Maaréjet ha-Elohut*, que, en una versión latina, la primera, también se encontraba en la biblioteca del Mirandolano.¹¹²⁸

A esto se suma un dato final que nos da la clave para comprender la recepción de la cábala en Pico: la cábala del Renacimiento no se mantuvo en un estado, por así decir, “químicamente puro”. Fue, desde el comienzo, combinada con toda suerte de elementos procedentes de la magia natural, la astrología, la *poetica theologia*, del lulismo —a

¹¹²⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 18-19.

¹¹²⁶ De acuerdo con Crofton Black, es evidente que hasta 1487, por lo menos, Pico no podía leer textos en hebreo sin ayuda. Habría, sigue Black, que esperar hasta 1491 para encontrarnos con un Pico más afirmado en el conocimiento de la lengua hebrea. En efecto, en sus comentarios a los salmos que comenzaron ese mismo año, el conde se muestra mucho más hábil, lo suficiente como para advertir los pasajes donde las traducciones griegas y latinas se alejan del texto original. (Cf. Black, C. *Pico's Heptaplus and biblical hermeneutics...*, p. 22)

¹¹²⁷ En el primer inventario de la biblioteca de Pico, que data de 1498, año en que fue adquirida por el cardenal Domenico Grimani, se identifican cincuenta y ocho libros manuscritos en idioma hebreo o caldeo, sin traducción latina. No quedan dudas respecto del interés del Mirandolano por la literatura hebrea, aunque no se ha determinado guardaba esos libros en su biblioteca pensando en futuras traducciones o si pretendía leerlos él mismo en su lengua original.

¹¹²⁸ Cf. Garin, E., “La biblioteca di Pico” en *Pico Della Mirandola. Vita e Dottrina...*, pp. 115-116.

partir de la *Apologia* de Pico¹¹²⁹— y, luego, de la alquimia y la magia demoníaca y talismánica.

A la luz de la información vertida en las líneas precedentes y a pesar de ella, no debemos exagerar la importancia, ni mucho menos, postular la preponderancia del elemento cabalístico en los textos del Mirandolano, como se ha hecho en repetidas ocasiones.¹¹³⁰ Si bien en las *Conclusiones* Pico expone 47 tesis que representan la opinión de los cabalistas más ilustres, 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, y aún considerando que suman un total de 119 tesis sobre 900 —un número nada desdeñable— no por ello estamos habilitados a afirmar que las cabalísticas, a diferencia de las restantes tesis, son el resultado de una larga preparación y meditación.¹¹³¹

3.1. Cábala y exégesis bíblica.

Aunque no hay un estudio decisivo acerca de cómo se leía la Biblia en tiempos de Pico, no cabe duda que cualquier interpretación de los textos sagrados puede ser remitida en última instancia a uno de los cuatro sentidos de la Escritura, i.e., literal, alegórico, moral o anagógico.¹¹³² Así, dos compilaciones son las principales transmisoras de los métodos exegéticos clásicos: la *Glossa ordinaria* y la *Postilla super totam Bibliam* del franciscano Nicolás de Lyra. La *Glossa* es un compendio de material

¹¹²⁹ La mayoría de los especialistas han aceptado la teoría de que Pico fue el primero en relacionar la cábala con el lulismo. Si esto es efectivamente así, lo es exclusivamente en lo que se refiere al mundo cristiano. Según Harvey J. Hames, que parece haber suscrito antes a la tesis mencionada, habría pruebas de que existió una suerte de “círculo luliano” de filósofos y cabalistas hebreos en tiempos inmediatamente anteriores a la redacción de la *Apologia*. Jochanan Alemanno, el último maestro hebreo de Pico, formaba parte de este “círculo”. En efecto, durante la década de 1460 Alemanno había estudiado en Padua, una universidad en la que, tras el influjo dejado por el cardenal Cusano (1417-1423), había una atmósfera favorable a los escritos de Lull. En tales circunstancias, el filósofo hebreo habría tenido conocimiento del *Ars brevis*, una obra que ofrecía una nueva y sistemática manera de efectuar combinaciones y de ascender y descender hacia y desde la perfección de las Dignidades divinas. Con todo, no debemos olvidar el contacto de Pico con Alemanno no se produjo hasta 1488, un año después de la redacción de la *Apologia*. (Cf. Hames, H. J., *The Art of conversion: Christianity and Kabbalah in the Thirteenth century*, Leiden-Boston, Brill, 2000, pp. 10ss y “The Jewish Ramon Lull: Missionary, Mystic, Magician, Doctor and Alchemist” en *Actes de les jornades internacionals Lul·lianes “Ramon Lull al segle XXI”*, Palma, Universitat de Barcelona-Universitat de les Illes Balears, 2005, pp. 77-106. También cf. *Apologia, Quaestio quinta. De magia naturali et Cabala Hebraorum*.)

¹¹³⁰ Para más detalles sobre este punto, ver Wirszubski, Ch., *Pic de la Mirandole et la cabale*, Paris, éditions de l'éclat, 2007, pp. 3-13.

¹¹³¹ Cf. Garin, E., *G. Pico della Mirandola. Vita e Dottrina...*, pp. 98ss.

¹¹³² El objeto de cada uno de estos sentidos de la Escritura era expresado en una máxima anónima que aparece una y otra vez en textos exegéticos: “*littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*”. (Cf. Black, *Pico's Heptaplus and biblical hermeneutics...*, p. 57 nota n° 5)

exegético de origen patrístico con algunas leves modificaciones y comentarios; habría adquirido su forma definitiva en el s. XII. La *Postilla*, por su parte, fue redactada en 1331 y continuada por otro texto, salido también de la pluma de Nicolás, conocido como *Moralia*, de 1339.¹¹³³

La *Postilla* y la *Glossa* circularon en forma manuscrita hasta sus primeras impresiones, de 1471 y 1480 respectivamente. Por lo demás, a partir de 1495 ambos textos fueron publicados en un solo volumen. Más allá de estos dos trabajos, muy difundidos en el s. XV, en tiempos de Pico encontramos pocos comentarios bíblicos impresos y de estos pocos ninguno se acerca a los mencionados en cuanto al número de copias conservadas. En 1480, p.e., se imprime en Roma el comentario de Gregorio Magno al Libro de Job; curiosamente Gregorio aplica al texto solo tres de los cuatro sentidos, haciendo a un lado la interpretación anagógica. Habrá que esperar hasta 1496 para que en Venecia, meca de los editores del *Quattrocento*, vean la luz otros comentarios. Aparecen ese año y en esa ciudad dos comentarios a los salmos, uno atribuido a Hugo de Saint Cher y otro, a Alejandro de Hales, el cual habría sido escrito en 1047. Fuera de Italia podemos encontrar otros trabajos exegéticos, p.e., el comentario al Cantar de los Cantares de Onorio d'Autun, del s. XII, o la exposición del salterio de Ludolfo de Saxonía, de mediados del s. XIV, en el que se percibe la influencia de Nicolás. Como corolario de la escasa y repetitiva bibliografía exegética, conviene mencionar el *Tractatus de investigatione Sacrae Scripturae* que el célebre abad Trithemius redactó en 1486. El texto de Trithemius, al igual que el de Gregorio, deja a un lado el sentido anagógico.

Pico, por su parte, parece estar al tanto de los métodos interpretativos corrientes, al menos en las versiones de la *Glossa* y la *Postilla*, y es a la luz de sus conocimientos que efectúa, cuanto menos una parte, de su defensa de la cábala. Escribirá, pues, en la *Apología* que los judíos, al igual que los cristianos, consideran que las Escrituras se pueden leer de acuerdo con cuatro sentidos: *pesat*, el literal, *midrash*, el alegórico, *sechel*, el tropológico o moral, y, finalmente, según la *cábala*, que es el sentido que los cristianos llaman “anagógico”.¹¹³⁴ El Mirandolano, por lo demás, señalaba algunas

¹¹³³ Todos estos datos han sido recopilados en diversas obras. Entre las más importantes, en nuestra opinión, se encuentran las siguientes: Spicq, C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris, Vrin, 1944; De Lubac, H., *Exégèse médiévale: les Quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959 4 vols; Lampe, G. W. H. (ed.), *Study of the Bible* (The Cambridge History of the Bible II: The West from the fathers to the Reformation,) Cambridge, Cambridge University Press, 1969, 1980 reimp., esp. pp. 155-279.

¹¹³⁴ *Est autem ulterius sciendum, quod ista expositio Bibliae proportionatur modo exponendi Bibliam, qui apud nos dicitur Anagogicus: sicut enim apud nos est quadruplex modus exponendi Bibliam, literalis,*

deficiencias en los exegetas cristianos; la principal era la ignorancia de las lenguas semitas y, en especial, de la hebrea. En efecto, si bien su enseñanza organizada había sido establecida en el Concilio de Vienne de 1311, al que había asistido el propio Llull, la resolución presentaba la cuestión antes como un *desideratum* que como una proposición de cumplimiento efectivo.¹¹³⁵ Prueba de ello es que en las postrimerías del s. XV, los intelectuales no contaban aun con las herramientas necesarias para desplegar un análisis de las Escrituras en su lengua original; y no las tendrán hasta 1506, cuando Johannes Reuchlin publique su *De rudimentis hebraicis*. De aquí se comprende por qué, por lo general, en el s. XV los comentarios bíblicos no presentan avances filológicos. Solo unos pocos autores, cuyos trabajos alcanzaron baja difusión, hicieron algunos adelantos en este terreno. Entre estos merece una mención Gianozzo Manetti. Gianozzo tradujo el Nuevo Testamento del griego al latín (1453) y los salmos del hebreo (1454-1455) también a la lengua del Lacio. Lo más sobresaliente del trabajo de Manetti estriba en la puesta en acto de una renovación de los estudios bíblicos que solo se había gestado hasta entonces como proyecto. Su traducción del Nuevo Testamento es la primera después de la de Jerónimo, que había sido realizada entre los s. IV y V, más de mil años antes. En cuanto a la traducción de los salmos, dado que se trataba de una traducción directa del hebreo, fue tan controvertida que Gianozzo se vio obligado a escribir una defensa, a la que dio el título de *Apologeticus*.¹¹³⁶ Por contraposición, la poca simpatía por la lengua hebrea que caracterizó a un intelectual tan agudo en cuestiones lingüísticas como Leonardo Bruni debería darnos una idea más completa del cuadro al que se enfrentará Pico.¹¹³⁷ Lorenzo Valla también hizo alguna incursión en el

mysticus sive allegoricus, tropologicus et anagogicus. Ita est et apud Hebraeos. Literales apud eos dicitur Pesat, quemadmodum tenent apud eos Rabi Salamon, Chemoy et similes. Allegoricus Midras, unde aepe apud eos audies Midras ruth, Midrastillym, Midras coeleth, id est, expositio per Midras, id est mystica super Ruth, super paslmos, super ecclesiasten: et sic de aliis. Et istum modum sequuntur maxime doctores Talmutici. Tropologicus dictus Sechel, quem sequuntur Abraham Abnazara, ubi literaliter non exponit, et Levi Bengerson et multii alii, et ante omnes Rabi Moses Aegyptius. Anagogicus dicitur Cabala... (Apología, VII, 2-5)

Para más detalles sobre el alcance y diferencias entre las acepciones hebrea y cristiana de los cuatro sentidos nos remitimos al texto de Emanuel Levinas, “De la lectura judía de las Escrituras” en Levinas, E., *Más allá del versículo*, Buenos Aires, Lilmód, 2006, pp. 157-158.

¹¹³⁵ Esta exigencia figura en el decreto nº 24.

¹¹³⁶ *Cum novam quandam totius Psalterii de hebraica veritate in latinam linguam traductionem, anno iam propemodum elapso, absolvissem [...] a non nullis partim ignavis, partim doctis hominibus, sed in sacris ac divinis Litteris parum eruditus, me in eo opere quodam arrogantie crimine insimularum ac reprehensum et obiurgatum fuiste audivi.* (Manetti, G. [de Petris, A. (ed.)], *Apologeticus*, Roma, Edizioni di storia e Letteratura, 1981, p. 3)

¹¹³⁷ El punto de vista de Bruni ha quedado registrado en una carta de 1442 dirigida a su amigo Giovanni Cirignani: “*Dare igitur te operam hebraicis litteris, coluptatem fortassis animi afferre tibi aliquam potest:*

terreno de la exégesis bíblica. Testimonio de ello son su *Collatio Novi Testamenti* y sus dispersas *Adnotaciones in Novum Testamentum*, escritos entre 1453 y 1459, aunque publicados recién en 1505 bajo los auspicios de Erasmo. Con todo, se trata de obras de escaso valor desde el punto de vista doctrinal.

La postura de Pico no solo se diferenciaría de la expuesta en los textos mencionados y por los autores enumerados, sino de una verdadera constelación de intelectuales a los que apunta de manera explícita. En primer lugar, de algunos autores cristianos, tanto latinos como griegos. Entre los autores latinos se distinguiría de Ambrosio, Agustín, Beda el Venerable, Remigio de Auxerre, Alberto Magno y Egidio Romano y, entre los griegos, de Filón, Orígenes, Basilio y Juan Crisóstomo. De todos estos gigantes de la hermenéutica, el Mirandolano tenía alguna obra en su biblioteca. Pero, además de ellos, Pico se opone a otro grupo de exegetas de lengua griega cuyo influjo no lo afectó de manera directa sino a través de sus discípulos y escuelas. Estos son Apolonio de Laodicea, Diorodoro de Tarso, Dídimos el Ciego, Genadio de Constantinopla, Teodoreto de Cyro, Eusebio de Cesarea y Flavio Josefo. Se trata de autores que no aparecen registrados en los inventarios de la biblioteca de Pico. Con todo, de Teodoreto, p.e., se sabe que el Mirandolano llegó a tener dos comentarios, i.e., sobre los salmos y sobre el Cantar de los Cantares.¹¹³⁸

utilitatem vero nullam. Ceusi quis vinum ex praelo naurice malit, quam ex dolio, quoniam praelo ante, quam in dolio fuit.” (citado por Black, C., *Pico's Heptaplus and biblical hermeneutics...*, p. 67 nota n° 48)

¹¹³⁸ Cf. Black, C., *Pico's Heptaplus and biblical hermeneutics...*, p. 73

Dejando a un lado los comentarios bíblicos de autores cristianos, Pico menciona los dos *targumim*,¹¹³⁹ el *Zohar*¹¹⁴⁰ y una parva de autores hebreos: Raschí,¹¹⁴¹ Maimónides,¹¹⁴² Mahmánides,¹¹⁴³ Leví ben Gersón,¹¹⁴⁴ Menaḥem Recanati,¹¹⁴⁵ y los crípticos Sadias¹¹⁴⁶ y Abraam;¹¹⁴⁷ todos ellos estarían, a juicio de Black, agrupados bajo el único nombre de *Moysis*, que aparece como autor de algunos textos en poder de Pico.¹¹⁴⁸

¹¹³⁹ Con el término “*targum*” se hace referencia a las tradiciones arameas o caldeas de la Biblia. Así pues, existen dos *targumim*, el *targum onchelos*, es decir, aquél que representa la tradición babilónica del judaísmo y el *targum yerushalmi*, cuyo autor es Jonathan ben Uzziel y que refleja la tradición palestina. La novedad de estos textos, escritos en el s. III y entre los ss. VII y VIII respectivamente estriba en el abandono sistemático del antropomorfismo divino, presente en gran parte de la literatura exegética judaica anterior. Pico tenía en su biblioteca una versión del Pentateuco que incluía el *targum onchelos* y el comentario de Raschí, autor sobre quien volveremos. Había también en su biblioteca un texto titulado *Ionathan in Bibliam*, que podría ser tanto el *targum yerushalmi* como el comentario a los libros de los profetas del mismo autor. (Cf. Kibre, P., *The Library of Pico della Mirandola*, USA, Columbia University Press, 1936, art. 200)

¹¹⁴⁰ Un tal Simeon que aparece como autor de varios manuscritos en poder de Pico podría ser Simeón bar Yoḥai, quien por entonces pasaba por ser el autor del *Zohar* aunque no hay evidencias claras de que Pico hubiera utilizado el *Zohar* como fuente para la redacción del *Heptaplus*, la obra donde se trasluce una mayor influencia del pensamiento hebreo en relación al resto de sus trabajos. Ello se debería, de acuerdo con Chaim Wirszubski, a que el Mirandolano habría conocido el *Zohar* indirectamente a través del comentario al Pentateuco de Menaḥem Recanati. Cf. (Wirszubski, Ch., *Pic de la Mirandole et la cabale...*, p. 55).

¹¹⁴¹ Bajo el nombre de Salomón, se registra en la biblioteca de Pico el comentario al Pentateuco y al Talmud de Salomón ben Isaac, mejor conocido como Raschí. Cf. Kibre, P., *The Library of Pico della Mirandola...*, art. 868

¹¹⁴² Pico tenía también la *Guía de Perplejos* de Maimónides en dos versiones latinas, bajo el título de *Dux Neutrorum*. Leyó, sin dudas, a Maimónides como un cabalista, siguiendo en esto a Abraham Abulafia en su comentario a la *Guía*, el *Sitrei Torah*, el cual fue traducido por Mitridates para Pico como *De secretis legis*, un trabajo de tenor pedagógico y formativo, no especializado. (Cf. Kibre, P., *The Library of Pico della Mirandola...*, arts. 25 y 694)

¹¹⁴³ De Nahmánides, Pico tuvo una temprana edición impresa de un trabajo titulado *Commentum breve super pentateucum rabi Moysis et alia quaedam in cabala*. No tenía el comentario al Pentateuco de este autor, pero sí un *Liber de secretis legis manifestatis* que menciona en la *Apología*, en el comentario a los salmos y en el *Heptaplus*. (opera omnia 175, Comentario a los salmos, 10, Bacchelli, pp. 92-93)

¹¹⁴⁴ Leví ben Gersón, mejor conocido como Gersónides, ejerció una gran influencia en torno del concepto piquiano de exégesis. De este autor, Pico tenía un comentario al Cantar de los Cantares el cual es citado en la *Apología* junto con Maimónides e ibn Ezra. Más allá del comentario mencionado, al igual que en el caso de Nahmánides, los especialistas no están seguros respecto de si Pico leyó o no el comentario al Pentateuco.

¹¹⁴⁵ Menaḥem Recanati aparece en la biblioteca de Pico y en algunos de sus textos con el nombre de Menaem, a secas. De él, sin dudas, el Mirandolano leyó parte del comentario al Pentateuco; el libro I fue, en efecto, traducido por Mitridates en 1486. La temprana fecha en que Pico se proveyó de este comentario explica que ejerciera mayor influencia en las *Conclusiones* que en el *Heptaplus*.

¹¹⁴⁶ Sadias es Saadia Gaón, de quien Pico poseía dos comentarios bíblicos. (Cf. Kibre, P., *The Library of Pico della Mirandola...*, arts. 284 y 790)

Todos estos nombres, afirma Black, corresponden a los autores judíos medievales mejor conocidos y, por eso mismo, los más influyentes. Hay, por lo demás, menciones a comentarores hebreos antiguos bajo los nombres de Aba, Ioannes, Neonías, Isaac y Joseph, los cuales versan las más de las veces sobre el *Bahir*, que es en sí mismo un texto exegético, pero detenernos a analizar caso por caso estos autores y sus obras es algo que excede los límites de este trabajo. Nos alcanza con señalar aquí que Pico pretende impresionar al lector con su desbordante torrente de erudición. Esto es evidente toda vez que a muchos de los autores mencionados los cita solamente para declarar que no se valdrá de sus obras ni de sus posiciones exegéticas, aunque haya leído las unas y comprendido las otras.¹¹⁴⁹ El Mirandolano, hombre consciente de su propio genio, quiere así dejar constancia de sus vastos conocimientos, i.e., de que su marco de referencia es mucho más amplio que el compartido por los autores contemporáneos.¹¹⁵⁰

En suma, los cuatro sentidos de la Escritura conservan su estado canónico en pleno s. XV, Pico los toma como algo dado, los compara con los métodos exegéticos judaicos y los utiliza para justificar la inserción de la cábala en el mundo cristiano. Ahora bien, si, por una parte, respeta a rajatabla el *status* canónico de estos cuatro sentidos en su comentario a los salmos, por otra, en el *Heptaplus*, como veremos, esto no es así.

3.2. Presentación oficial, defensa y puesta en acto de la “cábala cristiana”.

1147

El nombre de Abraam, registrado en el *Heptaplus*, designa a Abraham ibn Ezra, a quien cita también en su *Expositiones in Psalmos* y, otra, en la *Apología* bajo el nombre de Avenzara y Abnazara respectivamente. De él habría leído un comentario al Pentateuco que figura en el inventario como un libro impreso. (Cf. *Expositiones in Psalmos*, 62, 80, 82, 88, 98, 100, 102, 104, 106, 144 y 202)

¹¹⁴⁸ Por nuestra parte, no nos inclinamos decididamente hacia este punto de vista y ello por dos motivos: primero, porque solo poseemos el listado de estos textos mientras que ignoramos su contenido; segundo, porque si bien todos estos autores podrían, como mera posibilidad, estar comprendidos bajo el nombre de Moisés, uno de los más nombres hebreos más comunes, esto es particularmente plausible en los casos de Maimónides y Nahmanides, ambos llamados Moisés (Moshé ben Maimón y Moshé ben Nahmán), al tiempo que es un tanto arriesgado afirmar lo mismo de los restantes autores.

¹¹⁴⁹ Para una lista de los primeros comentarios bíblicos impresos, ver Black, C., *Pico's Heptaplus and biblical hermeneutics...*, pp. 68-69. Para las autoridades rechazadas por Pico ver Black, C., *Pico's Heptaplus and biblical hermeneutics...*, p. 70.

¹¹⁵⁰ Cf. Zatelli, I.-Lelli, F.-Avanzinelli, M. V., “Pico: la cultura biblica e la tradizionone rabbinica” en Viti, P. (ed.), *Pico, Poliziano e l'umanesimo di fine quattrocento*, Firenze, Olschki, 1994, pp. 163-165; Wirszubski, Ch., *Pic de la Mirandole et la cabale...*, pp. 55, 80-100, 121-132 *et passim*, Black, C., *Pico's Heptaplus and biblical hermeneutics...*, pp. 70-94.

Pico menciona la cábala en casi todas sus obras de largo aliento, pero lo que podríamos llamar su “presentación oficial” tiene lugar en la *Oratio*. Aunque inadvertido respecto de algunas “sutilezas” —como que el papa de turno había emitido una bula aprobando el *Malleus Maleficarum*¹¹⁵¹—, Pico sabía que la doctrina que estaba exponiendo entraba en contraste con la letra y la enseñanza de la Iglesia. En su intento de construir a través de una “cábala cristiana” una religión del espíritu que, de un lado, satisficiera las exigencias de los intelectuales y que, de otro, diera por tierra las tendencias mitologizantes que reducían los cultos a una mera ceremonia formal, revela una constante preocupación por colmar sus propias necesidades religiosas más allá de toda coerción por parte de la ortodoxia católica. Así, su adhesión a la cábala no significa la aceptación de todas las teorías de los cabalistas, sino únicamente de algunos de sus métodos exegéticos, como veremos en breve.

Ahora bien, para centrarnos en el texto de la *Oratio*, el cuidado que Pico imprime en la presentación de esa disciplina merece toda nuestra atención.

En principio, se ha de tener en cuenta que la *Oratio* es susceptible de ser dividida en dos partes generales. En la primera se desarrolla una suerte de encomio del hombre. En esta, que se extiende entre los § 1.1 y § 20.119, se lo presenta como poseedor de las condiciones necesarias para emprender el proyecto piquiano, es decir, se presenta allí más que un bosquejo, el cuadro totalmente acabado del *uomo universale*, microcósmico, mágico y poseído por la libertad, que se encuentra a la altura de las circunstancias, i.e., de llevar a cabo la discusión en el concilio de sabios. En la segunda, en la que aquí nos centraremos, el Mirandolano da cuenta del contenido de sus tesis (§ 26.161-§ 45.286) trocando, a veces, el orden en el que fueron finalmente presentadas. Así, después de traer los nombres de los autores escolásticos —Juan Escoto, Tomás de Aquino, Egidio Romano, Francisco de Meyronnes, Alberto magno y Enrique de Gante—, los de los árabes —Averroes, Avempace, Alfarabi y Avicena—, los de los griegos —Simplicio, Temistio, Alejandro de Afrodisias, Teofrasto y Ammonio—, los de los platónicos —Porfirio, Jámblico, Plotino, Proclo, Hermias, Damascio y Olimpiodoro— y de declarar que existen otras formas de filosofar, de un lado, por medio de números y, de otro, por medio de la magia, se decide, por fin, a encarar el conjunto de aquellas verdades que dice haber extraído de los antiguos misterios de los hebreos para confirmar la *sacrosancta et catholica fides*. La exposición, que es más bien una presentación apologética de la cábala, se articula no argumentativa sino retóricamente.

¹¹⁵¹ Se trataba de una obra que representaba el pensamiento más puramente reaccionario de la Iglesia.

De tal modo, Pico piensa barrer de antemano con posibles objeciones a esta *scientia* que está, no sin cierto dramatismo, a punto de revelar. Anuncia, pues, que va a explicar su origen, a fin de que aquellos que la ignoren no consideren que se trata de meras vanidades, fábulas de charlatanes, etc. sino que comprendan en qué consiste, qué autotes ilustres, i.e. católicos, la avalan y cuán *reposita, divina et necessaria* es para defender la religión cristiana de las calumnias de los hebreos.¹¹⁵² A continuación, poniendo por testigos a Esdras, Hilario y Orígenes, hace remontar su procedencia hasta Moisés, a quien Dios mismo le habría ordenado escribir la Ley, pero no así su interpretación, que sólo podría ser revelada a Josué y éste después, oralmente y sólo a los sumos sacerdotes, no al vulgo, sino a los perfectos. Así también —sigue el Mirandolano— con su doctrina habrían procedido Pablo, los filósofos antiguos (Pitágoras, Platón y Aristóteles), y hasta Jesucristo. En esta nueva doctrina, así alineada con otras tantas, a la que recién aquí le da el nombre de *cábala*, que en latín se dice *receptio*,¹¹⁵³ confiesa haber encontrado no tanto la ley mosaica como la cristiana con sus misterios incluidos (los de 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, San Pablo, Dionisio, Jerónimo y Agustín.¹¹⁵⁴ Recién entonces, como si se tratara de la escena final de una obra teatral, declara no ya el qué, sino el por qué: “no hay, en conjunto —dice Pico— ninguna cuestión discutida entre nosotros y los hebreos en la que ellos no puedan ser refutados y convencidos con los libros de los cabalistas, al punto de no quedarles ni un rincón en donde refugiarse”.¹¹⁵⁵ Este es pues, el *télos* de la *cábala* (i.e., de la “*cábala cristiana*”) y, hasta

¹¹⁵² *Venio nunc ad ea quae ex antiquis Hebreorum mysteriis eruta, ad sacrosantam et catholicam fidem confirmandam attuli, quae ne forte ab his, quibus sunt ignota, commentitiae nugae aut fabulae circumlatorum existimentur, volo intelligant omnes quae et qualia sint, unde petita, quibus et quam claris auctoribus confirmata et quam reposita, quam divina, quam nostris hominibus ad propugnandam religionem contra Hebreorum importunas calumnias sint necessaria. (Oratio, § 39, 255.)*

¹¹⁵³ *Hoc eodem penitus modo cum ex Dei praecepto vera illa legis interpretatio Moisi deitua tradita revelaretur, dicta est Cabala, quod idem est apud Hebreos quod apud nos «receptio»; ob id scilicet quod illam doctrinam, non per litterarum monumenta, sed ordinariis revelationum successionibus alter ab altero quasi Hereditario iure reciperet. (Oratio, § 41, 267)*

¹¹⁵⁴ *Hos ego libros [cabalistarum] non mediocri impensa mihi cum comparassem, summa diligentia indefessis laboribus cum perlegissem, vidi in illis (testis est Deus) religionem non tam Mosaicam quam Christianam. Ibi Trinitatis mysterium, ibi Verbi incarnatio, ibi Messiae divinitas, ibi de peccato originali, de illius per Christum expiatione, de caelesti Hierusalem de casu demonum, de ordinibus angelorum, de purgatoriis, de inferorum paenis, eadem legi quae apud Paulum et Dyonisium apud Hieronymum et Augustinum quotidie legimus. (Oratio, § 43, 277-278)*

¹¹⁵⁵ *In plenum nulla est ferme de re nobis cum Hebreis controversia de qua ex libris Cabalistarum ita redargui convincique non possint, ut ne angulus quidem reliquus sit in quem se condant. (Oratio, § 44,*

aquí, la razón suficiente y necesaria por la que los filósofos cristianos debieran disponerse a estudiarla.

Ahora bien, sería ingenuo pensar que Pico se preocupa por convertir racionalmente a los judíos al Cristianismo sin atender a que esta idea se inserta en su concepción del conocimiento como una construcción colectiva, a la que ya nos hemos referido. Así, el dar cuenta de que los judíos son, en el fondo, cristianos, no es sino un síntoma de esta convicción piquiana. Pero todavía hay más: al igual que los apologistas del s. II, Pico asume que la Biblia es el texto más antiguo de todos los existentes. Esto significa que la mitologías egipcia, griega, etc., no serían sino adaptaciones de los relatos hebreos. De ahí que si se muestra con razones evidentes la tácita cristiandad del Judaísmo o, al revés, que el Antiguo Testamento fue escrito antes para los cristianos que para los judíos, todos los hombres de todas las épocas podrían fácilmente ser asimilados a una suerte de Cristianismo *in nuce*.¹¹⁵⁶

A pesar de todos los recaudos de Pico, ni el irresoluto Inocencio VIII ni las demás autoridades eclesiásticas podían aceptar el conocimiento cabalístico sin más. Así pues, la tesis que reza que “*Nulla est scientia quae nos magis certificet divinitate Christi quam magia et cabala*”, se halló entre las condenadas. Y si Pico sabía que la condena se fundaba en una supina ignorancia de los miembros de la comisión, nada lo habría preparado para aguantar la risa al enterarse que uno de los “doctos evaluadores” creyó que “cábala” era el nombre de un *homo perfidus et dyabolicus* cuyos seguidores se llamaban a sí mismos “*cabalists*”.¹¹⁵⁷ Indignado, y con razón, nuestro filósofo escribió a principios de 1487 y tan solo en veinte noches una defensa, *Apología*, de cada una de las tesis cuestionadas.

280)

¹¹⁵⁶ No se nos escapa que esta idea podría llevar a una consecuencia semejante a la de escatología origenista: de acuerdo con el gran alejandrino, recordemos, al final de los tiempos todos y todo se salvará, i.e., los herejes, los judíos, los paganos y hasta el mismísimo Lucifer una vez purificado. De acuerdo con Orígenes, a quien seguirá más tarde Gregorio de Nisa y el propio Pico, las penas infernales no son eternas. (Cf. Orígenes, *De principiis*, III, 5.6; Gregorio de Nisa, *Oratio catechetica magna*, 26)

Excede los límites de este trabajo el ocuparnos del tema, pero no así el pasar por alto la cuestión como una posibilidad y, por tanto, otra razón de ser de la cábala cristiana. (Cf. Pico della Mirandola, G., *Apología, De salute Origenis*; Cf también Quasten, J., *Patrología*, Madrid, B.A.C., 1962, t. II, pp. 303-304; Daniélou, J., *Orígenes*, Buenos Aires, Sudamericana, 1958, pp. 340-355.)

¹¹⁵⁷ *Quinimo audi rem ridiculam, cum semen quidam ex eis interrogaretur quod esset illa Cabala, respondit ille fuisse perfidum quendam hominem et dyabolicum qui dictus est Cabala, et hunc multa contra Christum scripsisse inde secuaces eius dictos cabalistas. Quis queso hic risum teneat?* (*Apología*, V, 99-100)

Si bien en la *Apología* le dedica a la defensa de esa tesis unos cuantos folios, aquí reproducimos lo más sobresaliente de su argumentación. Ésta se puede dividir en dos partes generales. En la primera, se alinea a los cabalistas con los Padres de la Iglesia y, en la segunda, se investiga minuciosamente el significado del término “cabala” a fin de detectar y rectificar el error, atendiendo precisamente a que los jueces se escandalizaron ante este nombre.¹¹⁵⁸ Se trata de un procedimiento, i.e., el de la clarificación de términos, que Pico enuncia explícitamente en el *Commento*,¹¹⁵⁹ que volverá a utilizar en el *De ente et uno*,¹¹⁶⁰ y al que se refiere como utilizado por Platón y Aristóteles.¹¹⁶¹

En cuanto a la primera parte de la defensa de la cábala, la argumentación es como sigue: dado que hay tres corrientes sapienciales (*sectae*) entre los judíos, i.e., la de los cabalistas, los talmudistas y los filósofos, y atendiendo a que estas dos últimas son posteriores a los escritores patrísticos, cuando los cristianos, i.e., Eusebio, Orígenes, Clemente, Jerónimo, etc. hacen mención de alguna doctrina judía aprobándola, solo pueden estar refiriéndose a la escuela de los cabalistas, los guardianes de la verdadera revelación de Moisés, de aquella disciplina, en suma, que confirma la verdad del Cristianismo. La cábala es así, esa tradición a la que los padres de la Iglesia se remiten cada vez que escriben “*ut dicit antiqua traditio*”.¹¹⁶²

¹¹⁵⁸ *Horrendum enim istis patribus videtur hoc nomen [Cabala], et ex ipso pene sono timendum, ita ut forte sint ex ipsis qui cabalistas non homines sed hircocervos potius vel centauros vel omnino monstruosum aliquid esse suspicentur. (Apología V, 98)*

¹¹⁵⁹ *Dice Platone in più luoghi, e Aristotele dopo lui e così ogni scola di filosofi che nel principio del trattare d'ogni materia si debbe presupporre quel che significa el nome della cosa della quale si disputa. (Commento, II, I, 1. [1])*

¹¹⁶⁰ Cf. *De ente et uno*, I, I, 1. [1]-[5], et passim.

¹¹⁶¹ Ver notas nº 1159 y 1160.

¹¹⁶² *Cum volunt approbare quod dicunt, Eusebius maxime, Origenes et Clemens, et quamplures alii ad Hebraeos se semper referent dicentes: Referebat mihi etiam eos Magistros vocet dicens, Haec est sentential Magistorum [...] Nihil dubitandum est de doctoribus Cabalae, eso intelligere, quod evidenti ratione potest demonstrari, est enim ovnis schola Hebraeorum in tres sectas divisa: in philosophis, in Cabalistas et in Talmuticos [...] Relinquitur ergo, ut haec Hebraeorum doctrina cui doctores Catholici ex Hieronymi testimonio tantum deferent, et quam adeo approbant, sit illa, quam ipsimet nostril doctores fatentur, et creduntur a Deo Moysi, et a Moysse per successionem aliis sapientibus fuisse revelatum, et est illa quae ex hoc modo tradendi dicitur Cabala quam saepe video a nostris authoribus, hoc modo designari, dicendo: Ut dicit antiqua traditio. Haec est prima et vera Cabal, de qua credo me primum apud Latinos explicitam fecisse mentionem, et est illa, qua ego utor in mesi conclusionibus, quas cum semper ponam contra Hebraeos, ad confirmationem fidei nostra, necio quomodo isti Magistri habere potuerunt pro suspectis in fide. (Apología, 180)*

Después de sentar las bases para este antecedente favorable, el Mirandolano se propone defender *strictu sensu* esta disciplina, a su juicio, tan injustamente cuestionada. Así, la segunda parte de la defensa se inicia con la distinción entre los diversos sentidos de la palabra “cábala”. Estos son tres: el sentido primario y propio (*primaria et propria impositio*), el traslativo (*per succesinam*), y el último, el que podríamos llamar “trasuntivo”.

El primero es el que se funda en el significado literal del término “cábala”, i.e., *receptio* en la versión latina, y según el cual se le atribuye a esta disciplina las características de la más antigua y verdadera de las tradiciones.

El segundo, el sentido traslativo, al que también podríamos llamar “usurpado”, es el más general y extendido entre los judíos. Así pues, el término “cábala”, explica Pico, está en uso entre los hebreoparlantes y es utilizado para designar cualquier tipo de cuestión secreta o para referirse a los asuntos místicos.¹¹⁶³

El tercero, el trasuntivo, implica aquella forma de entender el término “cábala” por la que se le adjudican nuevas características y similitudes con teorías ya conocidas que la acercan a, o bien la alejan de, las doctrinas de los católicos. Así pues, por una parte, siguiendo estas directrices Pico asocia la cábala con un *ars combinatora* semejante en algunos aspectos al *Ars Raymundi*, es decir, al *Ars magna*,¹¹⁶⁴ al que en las *Conclusiones* llama “*revolutio alphabetaria*” y a la que, además, identifica expresamente con una parte de la “*philosophia catholica*”.¹¹⁶⁵ Por otra, “cábala” en su sentido trasuntivo se asocia a una ciencia relacionada con los poderes que actúan en el mundo sublunar, i.e., considerando la cábala como una parte de la *magia naturalis* o, y aquí está el problema, como prácticas perversas vinculadas a la magia no natural sino demoníaca, entre estas, la necromancia, la quiromancia, etc.¹¹⁶⁶

¹¹⁶³ *Verum quia iste modus tradenti per successionem, qui dicitur Cabalisticus, videtur convenire unicuique rei secretae et mysticae, hinc est quod usurparunt Hebraei, ut unamquaque scientiam, quae apud eos habeatur pro secreta et abscondita, Cabalam Vocent, et unumquodque scibile, quod per viam occultam alicunde habeatur, dicatur haberi per vial Cabalae. (Apología, 180)*

¹¹⁶⁴ ... [Cabala est] *ars combinandi, et est modus quidam procedenti in scientiis, et est simile quid, sicut apud nostros dicitur ars Raymundi licet forte diverso modo procedat. (Apología, 180)*

¹¹⁶⁵ *Quicquid dicant alii cabaliste ego partem speculativam cabalae quadruplicem dividerem correspondenter quadruplici partitioni philosophiae quam ego solitus sum afferre. Prima est scientia quam ego voco alphabetariae revolutionis correspondentem parti philosophiae: quam ego philosophiam catholicam voco. Secunda: tertia et quarta pars est triplex merchiava correspondentes triplici philosophiae particularis de divinis: de mediis et sensibilibus naturis. (Conclusiones, Conclusiones Cabalisticae secundum opinionem propriam, II.11.2.)*

¹¹⁶⁶ *Verum sicut, cum olim Magi tantum dicerentur Sapientes Necromantes, deinde et diabolici viri, Sapientes sibi falso nomen mendicantes, Magos se vocaverunt, ita et quidam apud Hebraeos, res divinas*

Llegados a este punto, conviene tener en cuenta que 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, según él, *apud modernos*¹¹⁶⁷ y se basa por completo en la autoridad de los demonios.¹¹⁶⁸ Por otra parte, está la *magia naturalis*, que no entraña ningún tipo de saber sobrenatural sino que es tan solo la coronación de la filosofía natural.¹¹⁶⁹ Los griegos, para diferenciarlas, llamaron a la primera “*γοετέ ια*”, y a la segunda “*μαγέ ια*”. Y así como la *γοετέ ια* aleja al hombre de Dios, la *μαγέ ια* lo acerca. Esta magia, digna, a juicio de Pico, de ser llamada *scientia*, conocida por los sabios, abarca el conocimiento de las cosas más secretas y de los misterios más profundos.¹¹⁷⁰ 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 *ἕγγυες* (*sortilegios*), sirve a la milagrosa naturaleza.¹¹⁷¹ Así pues, la *magia naturalis* es una verdadera ciencia y los mal llamados “milagros” que pudieran ser realizados por medio de esta no consisten sino en la *unio* y *actuatio* de aquellas cosas que *seminaliter* y *separate* existen en la naturaleza,

falsis et vanis superstitionibus polluentes, imo in rei veritate, quasi nihil a Necromantibus diferentes, dixerunt se habere secreta De nomina, et virtutes quibus demones ligarent, et miracula facerent, et Christum non alia via fecisse miracula. Et isti falso sibi Cabalistarum nomen vendicaverunt, dicentes, artem summa esse illam veram Cabalam quam revelavit Deus Moysi. Sicut etiam dicunt Necromantes, quod illas suas incantationes et bestialitates habuerunt a Salomone et ab Adam et ab Henoch, et a similibus. Hanc autem falso vocatam Cabalam, non solum ego non aprobavi in conclusionibus meis aut sequutus sum, sed expresse reprobavi, ponens conclusionem specialem de directo contra istam, quae dicit quod miracula Christi non potuerunt fieri per viam Cabalae. (Apologia, 181)

¹¹⁶⁷ *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)*

¹¹⁶⁸ *...in quibus duplicem esse magiam significavimus, quarum altera demonum tota opere et auctoritate constat, res mediis fidiis execranda et portentosa. (Oratio, § 37, 228)*

¹¹⁶⁹ *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)

¹¹⁷⁰ Cf. *Oratio*, § 38, 248.

¹¹⁷¹ *Haec, inter sparsas Dei beneficio et inter seminatam mundo virtutes, quasi de latebris evocans in lucem, non tam facit miranda quam facienti naturae sedula famulatur. (Oratio, § 38, 249)*

tal como se lee en las *Conclusiones*: “*Mirabilia artis magicae non sunt nisi per unionem et actuationem eorum quae seminaliter et separate sunt in natura.*”¹¹⁷²

Como es evidente, si nos atenemos al sentido trasuntivo del término, el tratamiento y defensa de la cábala como una disciplina filosófica —y léase científica— es paralelo en última instancia a la distinción entre la magia natural y la demoníaca.¹¹⁷³ Con todo, en la jerarquía de conocimientos que elevan al hombre hacia Dios, la cábala está en un escalón más arriba que la magia así como la teología está por sobre la filosofía.

Al final de la *Apología*, el Mirandolano reformula las trece tesis condenadas buscando por este medio la aprobación de los jueces. La tesis en cuestión resulta dividida en siete nuevas tesis que delimitan y especifican el significado de los términos “magia” y “cabala” y en qué sentido las disciplinas así nombradas pueden ser consideradas *scientiae*.¹¹⁷⁴ Ya al comienzo de la defensa, Pico nos presentaba un resumen de la reformulación final:

“...*nulla est quae nos magis certificet [divinitatem Christi], eo modo quo de hoc certificare possunt, scientiae humanitatis inventae, quam magia illa, de qua ibi ponuntur conclusiones, quae est pars scientiae naturalis, et pars illa cabalae quae est scientia et non est theologia revelata.*”¹¹⁷⁵

¹¹⁷² *Conclusiones*, II.9.11

¹¹⁷³ Hay también otros paralelismos entre la defensa de la magia y de la cábala, p.e., Pico inicia el tratamiento de la magia en la *Apología* aludiendo a un problema terminológico por el cual se ha rechazado la magia siguiendo una falsa asociación etimológica entre “*magi*” y “*mali*” y se la ha aceptado al asociar, otra vez erróneamente, “*magi*” con “*magni*”. (Cf. *Apología* V, 26-27)

¹¹⁷⁴ En la *Apología* se muestra, pues, hasta el final del capítulo el paralelismo entre una y otra disciplina aunque con respecto a la cabala Pico es más cauteloso y hasta inseguro. El nombre “cabala”, en efecto, aparece solo en la última de esas siete nuevas conclusiones que desdoblan la condenada. Así, esta tesis: “*Nulla est scientia quae nos magis certificet divinitate Christi quam magia et cabala*” es reformulada de este modo: “*XXI conclusio: Tota magia quae communiter dicitur necromantia, et omnino quaecumque ars vel scientia si modo talia artes vel scientiae sunt dicendae quae vel pactum vel communionem quoquomodo habet cum daemonibus explicitum vel implicitum ex principali vel annexo antedecenter concomitanter aut consequenter aut omnino quocumque modo id sit est res prohibita superstitiosa et merito per ecclesiam condemnata. XXII conclusio: Scientia illa quae merito dicitur esse practica naturalis philosophiae et quae a Guilielmo Parisiense et a Bacone et a graecis ómnibus auctoribus dicitur magia naturalis nihil continet in se quod católica et orthodoxae fidei repugnet. XXIII conclusio: Nulla est scientia extendendo nomen scientiae ad revelatas et non revelatas quae nos certificat de divinitate Christi alia ab evangelica doctrina et scientia christianae theologiae. XXIII conclusio: Inter scientias non revelatas, se quo ad mones sui partes humanitus inventas et aquisitas nulla est quae nos magis adiuvet in cognoscenda divinitate Christi quam illa per quam cognoscimus quod virtute agentium naturalium tam sublunari quam caelestium fieri possit ut comprehendamus deinde ex operibus Christi fuiste eum verae naturae denu et auctorem qui ea fecit virtute propria quae ovnis naturalis potentiae et caelestis et terrenae terminos excedunt. XXV conclusio: Non obligatur fidelis ad utendum semper et in ovni sua loquutione hoc termino scientia ut est communis ad scientias revelatas et non revelatas. XXVI conclusio: Inter multas partes scientiae cabalisticae una est quae de virtutibus corporum caelestium.*” (*Apología*, fol. LX)

¹¹⁷⁵ *Apología* V, 3.

Como se lee, después de efectuar una división general de las *scientiae* en *revelatae et non revelatae*, la magia y la cabala son agrupadas en este último grupo, i.e., el de las *scientiae humanitatis inventae*. En este contexto la magia no es sino, insistimos, *philosophia naturalis* y la cábala, *rationalis theologia*, es decir, dos de las *scientiae especulativae* a las que nos hemos referido en el capítulo anterior y que llevan al hombre a su perfección.

A la par de los dichos de la *Oratio*, las *Conclusiones* y la *Apologia* corren también algunos textos del *Heptaplus*. Ésta última obra, a pesar de ser aquella donde se hace más evidente el influjo del pensamiento hebreo, el término “cábala” no aparece ni una sola vez: Pico es, pues, consciente de su fracaso en la defensa de esta disciplina y, al mismo tiempo, de que si habría de instaurar una cábala cristiana debería valerse más de un ejemplo de su aplicación concreta que de definiciones. Así piensa, en nuestra opinión, cuando escribe el *Heptaplus*. En efecto, allí Pico confirma sus puntos de vista generales, i.e., los expuestos en la *Oratio*: por una parte, insiste en que en todo aquello en lo cual los Evangelios coincidan con las tradiciones de los judíos, se les ha de ordenar a los hebreos que se ajusten a lo dicho por sus Padres, i.e., cristianos *ante litteram*; por otra, en que todo lo que de santo y verdadero se encuentre en la Sinagoga, debe ser arrancado, como de injusto poseedor, y dado a los cristianos, *legitimi israelitae*.¹¹⁷⁶ Pico les cierra así a los judíos toda escapatoria: estos son en verdad cristianos que viven en una confusión tal que si en sus doctrinas hay algo de verdad, entonces se debe, aunque no tienen de ello ni la más remota idea, a su tácito Cristianismo.

Ahora bien, en el *Heptaplus* hay algo más: una descripción del esoterismo mosaico que, por extensión, hace las veces de justificación del esoterismo cabalístico. De este modo Pico, pues, daría cuenta de por qué el carácter de la cábala, en tanto disciplina cristiana, ha permanecido velado hasta su época. Así, en el primer proemio de toda la obra alinea, primero, a Moisés con los filósofos paganos y, en segundo lugar, postula que la Biblia tiene un significado oculto. De este modo el texto bíblico adquiere una dimensión primero filosófica y, luego, esotérica.

¹¹⁷⁶ ...iubemus Hebraeos stare in antiquis patrum suorum traditionibus, sicubi dissonabunt, instructi catholicis legionibus impressionem faciemus in eos. Denique quicquid alienum ab evangelica veritate deprehendemus confutabimus pro virili, quicquid sanctus et verum, a sinagoga, ut ab injusto possessore ad nos, legitimos Israelitas transferemus. (*Heptaplus*, *Expositio tertia*. *Prooemium*.)

Por consiguiente, veamos primero cómo justifica Pico la relación existencia de una “filosofía mosaica”. En principio, alega que todos los secretos están ocultos en el *Génesis*.¹¹⁷⁷ Se ha de tener en cuenta que Pico evita, con inusitada —y hasta estratégica— prudencia, decir cómo llegó Moisés al conocimiento de los secretos que expuso de esa forma en el primer libro de la Biblia, aunque alude, como al pasar, a la inspiración divina. Como contraparte, postula el carácter filosófico del autor del Pentateuco enumerando algunos autores que lo consideraron maestro, dejando en claro que entre estos los hay judíos, cristianos y gentiles, en ese orden. Los argumentos que Pico utiliza para probar sus afirmaciones son cuatro y de tenor más bien historiográfico que filosófico:

1. Existe un libro misterioso titulado *Sapientia*, atribuido a Salomón. El autor es considerado *naturae rerum interpres*, es decir, un filósofo, y declararía expresamente en esa obra el haber obtenido toda la enseñanza de las profundidades de la ley mosaica.¹¹⁷⁸

2. Lucas el evangelista y Filón, a quien Pico trata aquí como cristiano, atestiguan que Moisés era *eruditissimus* en la sabiduría de los egipcios,¹¹⁷⁹ afirmación, por lo demás, que se remite en última instancia al texto de Hechos 7, 22. Los egipcios, filósofos *ante litteram*, por su parte, fueron maestros de los filósofos griegos *diviniores*, i.e., Pitágoras, Empédocles, Demócrito y Platón.¹¹⁸⁰

3. Numenio, el platónico, llamó a Platón un “Moisés ático” atendiendo a que el autor hebreo y el ateniense decían lo mismo pero en idiomas diferentes.¹¹⁸¹

4. El filósofo pitagórico Hermipo habría escrito, confirmando lo ya dicho, que Pitágoras adoptó muchas cosas de la Ley mosaica a su filosofía.¹¹⁸²

¹¹⁷⁷ *Accidit autem per hos dies ut in mundi fabrica et celebratis illis operibus sex dierum fuerim assiduus, quibus totius naturae secreta contineri ut creamus magna se rationes offerunt. (Heptaplus, Prooemium, p. 6)*

¹¹⁷⁸ *Extat apud hebraeos, samolmonis illius cognomento sapientissimi, liber cui sapientia titulus, non qui nunc in manibus est, Philonis opus, sed alter, hyerosolyma quam vocant secretiore lingua compositus, in quo vir, naturae rerum sicuti putatur interpres, omnino se illiusmodi disciplinam fatetur de Mosaica legis penetralibus accepisse. (Heptaplus, Prooemium, p. 6)*

¹¹⁷⁹ *Sunt item, quantum attinet ad nostros, et Lucas et Pino auctores gravissimi illum in inuversa Aegyptorum doctrina fuisse eruditissimum. (Heptaplus, Prooemium, p. 8)*

¹¹⁸⁰ *Aegyptiis autem usi sunt praeceptoribus graeci omnes quo habiti fuerunt diviniores: Pitágoras, Plato, Empedocles et Democritus. (Heptaplus, Prooemium, p. 8)*

¹¹⁸¹ *Notum illis Numenii philosophi, non aliud esse Platonem quam Atticum Mosem. (Heptaplus, Prooemium, p. 8)*

¹¹⁸² *Sed et Hermippus pythagoricus attestatur Pythagoram de mosaica lege plurima in suam philosophiam transtulisse. (Heptaplus, Prooemium, p. 8)*

Todas estas premisas y su justificación tienen como blanco un grupo no identificado de oponentes. Se trataría, pues de autores que distinguirían los contenidos del texto de Moisés de los filosóficos.

Una vez que el casamiento entre la filosofía y el texto mosaico ha sido consumado, el Mirandolano pasa a argumentar a favor del esoterismo del *Génesis*. Sus razonamientos, como veremos enseguida, se dibujan sobre un esquema semejante al que utilizó para dar cuenta del carácter filosófico de los textos mosaicos, i.e., aluden a comentarios generales sobre las características de los textos sagrados de diversas tradiciones y al ejemplo de autores que procedieron del mismo modo que Moisés. Con esto, Pico apunta a dar cuenta de por qué el autor del Pentateuco pasa más bien por inculto (*incultus*) y hasta por un mero divulgador (*popularis*) antes que por un filósofo, un teólogo o, incluso, el artífice de una magna sabiduría (*magnae sapientiae artifex*), i.e., la cábala, la cábala cristiana. Así pues:

1. Los textos sagrados de todas las tradiciones, i.e., los que abordan asuntos divinos, son llamados —dice Pico— “*mysteria*” y sólo reciben este nombre las cosas que permanecen ocultas.¹¹⁸³

2. La regla de mantener ocultos los asuntos divinos fue observada por indios, etíopes y egipcios, y estos últimos colocaban esfinges delante de sus templos para representar precisamente el carácter enigmático de la sabiduría divina.¹¹⁸⁴

3. Pitágoras habría obtenido su conocimiento de los egipcios y llegó a convertirse en *magister silentii*, no dando a la escritura su sabiduría, la cual reveló solo finalmente y en su lecho de muerte a su hija Damo, divulgada algo más tarde por su discípulo Filolao.¹¹⁸⁵

4. Los pitagóricos mantuvieron la ley recibida casi con un temor religioso, solo Hiparco se atrevió a violar del código de silencio y fue repudiado por eso.¹¹⁸⁶

¹¹⁸³ ...*fuiste veterum sapientium celebre institutum res divinas ut, aut plane non scriberent, aut scriberent dissimulanter. Hinc appellata mysteria (nec mysteria quae non occulta)... (Heptaplus, Prooemium, p. 8)*

¹¹⁸⁴ ...*hoc [divinas ut, aut plane non scriberent, aut scriberent dissimulanter] ab Indis; hoc ab Aethiopibus, quibus de nuditate cognomen; hoc ab Aegyptiis observatum, quod et Sphinges illae pro templis insinuabant... (Heptaplus, Prooemium, p. 8)*

¹¹⁸⁵ ...*ab eis [Aegyptiis] edoctus Pytharoras silentii factus est magister; nec ipse quicquam litteris mandavit praeter omnino paucula quae Damae filiae moriens commendavit. Non enim quae circumferuntur aurea carmina Pythagorae sunt, ut vulgo etiam doctoribus presuasum est, sed Philolao. (Heptaplus, Prooemium, p. 8)*

¹¹⁸⁶ *Legem deinceps eam Pythagorici religiosissime tutati sum. Eam Lysis ab Hypparco violatam quaeritur. divinas ut, aut plane non scriberent, aut scriberent dissimulanter. (Heptaplus, Prooemium, p. 8)*

5. Los más importantes discípulos de Ammonio Sakkas, Orígenes, Plotino y Herenio juraron por la ley del silencio.¹¹⁸⁷

6. El propio Platón ocultó sus verdaderos puntos de vista bajo *involucra aenigmatum* y *fabularum velamina*, tan solo los reveló en sus cartas.¹¹⁸⁸

7. Jesús no escribió el Evangelio, se limitó a predicarlo e incluso lo predicó en parábolas, reservando a unos pocos elegidos el verdadero sentido de sus enseñanzas, y ni siquiera a esos pocos les reveló todo.¹¹⁸⁹

8. Entre los apóstoles y los evangelistas se mantuvo la regla de no revelar sin más los secretos de la divinidad, cosa lícita tan solo en casos especiales, p.e., en los combates contra la herejía.¹¹⁹⁰

9. Pablo niega, metafóricamente, el alimento sólido a los corintios porque, aunque cristianos, viven todavía según la ley de la carne, no la del espíritu.¹¹⁹¹

10. Dionisio Areopagita, a quien Pico se figura discípulo de Pablo, habría escrito que los dogmas más secretos de la fe no eran revelados a los recién iniciados sino tan solo oralmente.¹¹⁹²

Si se compara toda la caterva de referencias mencionadas por Pico en el *Heptaplus* con las que aparecen en otros textos, i.e., la *Oratio*, la *Apología* y el *Commento*, se descubre fácilmente que las referencias temáticas son idénticas. En el

¹¹⁸⁷ *In eam [legem] denique iuratus Ammonii discipulos, Origenem Plotinum et Herennium, Porphyris est auctor. (Heptaplus, Prooemium, p. 8)*

¹¹⁸⁸ *Plato noster ita, involucis aenigmatum, fabularum velamine, mathematicis imaginibus et suboscuris recedentium sensuum indicis, sua dogmata occultavit, ut et ipse dixerit in Epistulis neminem ex his quae scripserit suma sententiam de divinis aperte intellectutum, et re minus credentibus comprobaverit. (Heptaplus, Prooemium, p. 8)*

¹¹⁸⁹ *Iesus Christus, imago substantiae Dei, Evangelium non scripsit sed praedicavit; praedicavit autem turbis quidem in parabolis, seorsum autem, paucis discipulis quibus datum erat nosse mysteria omnium capaces, et multa errant quae portare non poterant, donec adveniens Spiritus dpcuit omnem veritatem. (Heptaplus, Prooemium, p. 10)*

¹¹⁹⁰ *Scripsit Matthaeus primus Evangelium et, ut inquit Propheta, abscondens in corde suo Dei eloquia ne peccaret, ita solum quae ad Christi humanitatem attinebant historia prosequutus est, ne intercederet oblivione memoria rerum gestarum [...] Ioannes, qui prae omnibus maxime divinitatis secreta revelavit, tribus pridem vulgatis Evangeliiis et a Domini cruce multis exactis annis, coactus loqui quae diu tacuerat ad abolendam haeresim Ebionitarum, quae Christum hominem non etiam Deum asseverabat, de aeterna Filii generatione... (Heptaplus, Prooemium, p. 10)*

¹¹⁹¹ *Paulus Corinthiis negat solidum cibum, propterea quod adhuc carnis legibus vivant, non autem spiritus, et sapientiam loquitur ante perfectos. (Heptaplus, Prooemium, p. 10)*

¹¹⁹² *Discipulus Pauli Dionysius Areopagita sanctus et ratum institutum fuiste scribit ecclesiis ne dogmata secretiora per literas, sed voce tantum, iis qui rite essent initiati communicarentur. (Heptaplus, Prooemium, p. 10)*

Heptaplus hay, con todo, por así decir, un aumento exponencial de las referencias no temáticas sino históricas y ejemplares las cuales no presentan cambios sustanciales respecto de lo expuesto en los trabajos anteriores. Tanto en esta como en otras obras, el denominador común entre todos los ejemplos históricos es la distinción entre iniciados y no iniciados, las masas y la elite.¹¹⁹³ Así las cosas, la nota más certera del esoterismo del texto mosaico es, para Pico, su simplicidad. De aquí procede la necesidad, absolutamente imperiosa, de leer a Moisés alegóricamente.

Llegamos así al segundo proemio (*aliud prooemium*), complemento del anterior. En este, Pico presenta su teoría de la alegoría, la cual desarrollará recién unas páginas más adelante, en el prólogo de la segunda exposición. Siempre buscando un punto de apoyo general para sus innovadoras posiciones, el Mirandolano afirma que los antiguos padres, i.e., los escritores bíblicos, se expresaron con imágenes porque estaban entrenados en los “nexos y afinidades” de todas las cosas. Pico asume que esta era su situación y ese su entrenamiento por dos motivos: primero, porque conocían todas las cosas, segundo, porque estaban inspirados por el Espíritu que conocía y hacía todas las cosas. De este modo, ellos representaron las cosas de un mundo por medio de otras, de otro mundo, acerca de las cuales tenían plena certeza de su mutua correspondencia.

En el prólogo, pues, de la segunda exposición, Pico retoma su teoría de la alegoría al preguntarse si el proceso de interpretación realizado en la primera exposición ha sido o no necesario. No sin vueltas, alega que hay tres respuestas posibles. Las dos primeras reiteran algunos argumentos de los ya utilizados para justificar el esoterismo en el primer proemio: (1) la costumbre de los antiguos de escribir oculta y figuradamente acerca de cuestiones elevadas, tanto físicas como divinas y, (2) la rudeza de oyentes incapaces de soportar el esplendor de la enseñanza mosaica, a quienes convenía hablar a cara velada para no cegarlos con la excesiva luz que había de iluminarlos. La tercera respuesta agrega una nueva dimensión: (3) Moisés habría

¹¹⁹³ Conviene tener en cuenta que la hermenéutica de Pico tiene como trasfondo la hermenéutica cristiana de los s. II y III. De hecho, todos los elementos que Pico identifica como esenciales de su propuesta superadora, son compartidos por los desarrollos exegéticos de esos siglos, cuya expresión más acabada se encuentra en *Stromata* de Clemente de Alejandría. Por lo demás, entre los s. II y III hay una tradición favorable al esoterismo y otra hostil que culmina con los reformadores. Pico se presenta como el sumo exponente de una vía intermedia fomentada en el neoplatonismo tardío, representado por los escritos del pseudo Dionisio y la Cábala. Y es que el neoplatonismo, tanto en su forma pagana como en la cristiana, había producido varios ejemplos de esta actitud esotérica de la que nos habla Pico, entre ellos, Macrobio, Simplicio, Juliano y d... (IV-VI, pp. 122ss). Es notable que en el proemio del *Heptaplus* Pico no mencione la segunda tradición del esoterismo, i.e., la cabalística, cosa que había hecho en la *Apología* y en el *Comento*. De todos modos, lo que sale a la luz de uno y otro texto es que la cábala es un método para interpretar las escrituras idéntico al que los cristianos llaman “anagógico”, ya no hemos referido a este. Para un proceder similar, ver Black, C., *Pico's Heptaplus and biblical hermeneutics...*, p. 104-111.

utilizado palabras que le servían para designar también los otros mundos, es decir, si hubiera utilizado los términos “materia”, “forma”, “cualidades”, “causa agente”, etc. le hubieran servido para tratar solo del mundo corruptible, no de los otros; la habilidad de jugar con la polisemia de todos estos términos se reduce, en suma, al influjo divino en la obra mosaica.

Para comprender sobre todo este último punto debemos recordar aquellos cuatro mundos que presenta el *Heptaplus*, a saber, el “*intelligibilis*” o “*angelicus*”, el *caelestis*, el “*sublunaris*” o “*elementaris*” y, por último, el hombre, que es un mundo en pequeño, un microcosmos. Afirma Pico, además, que los cuatro mundos son uno solo y que el lenguaje de Moisés debe dar cuenta de las características de cada uno con términos que puedan designarlas conjuntamente. Así, ligados por vínculos de concordia, todos los mundos intercambiarían, con recíproca liberalidad, tanto sus naturalezas como sus denominaciones.¹¹⁹⁴

El arte de Moisés (*Moseos artificium*), es decir, su habilidad como escritor, tiene a los ojos de Pico ciertas cualidades que hacen único el texto mosaico. Primero, este *artificium* se sirve de ciertos términos especialmente seleccionados y de una disposición del discurso que hace que el contexto y el orden convengan a los secretos de todos los mundos y de toda la naturaleza; en esto, el texto mosaico supera toda doctrina, toda elocuencia, todo ingenio humano y es en esto precisamente en lo que reside la novedad exegética del *Heptaplus*.¹¹⁹⁵ Segundo, Moisés resulta metamorfoseado en el arquetipo de todos los escritores porque, (1) utiliza palabras basadas en las correspondencias

¹¹⁹⁴ *Quoniam scilicet astrici vinculis concordiae uti naturas ita etiam appellationes hi omnes mundi mutua sibi liberalitate condonant. (Heptaplus, p. 86)*

¹¹⁹⁵ *Cur gratia exempli dicturus Moses de agente causa et de materia, non illam agentem expressis verbis, han materiam vocavit, sed caelum et terram; et materiae dispositiones non qualitates, ut dicunt philosophi, sed aguas, et formam lucem potius quam formam appellavit; cometas item et fulmina et cetera id genus, non propriis cognominibus, sed astra et stellas nominavit atque ita de reliquis. In exordios quidem allana fuit a nobis cum veterum consuetudo scribendi res grandes físicas et divinas occulte et figurate, tum ruditas auditorum qui, cum splendorem disciplinae Mosaicae ferre non possent, oportuit velata facie verba facere illis, ne qui illuminandi suspiciebantur nimio lumine obcaecarentur. Nunc tertiae rationis habemus occasionem, quoscilicet si materiam et formas et auqlitates et causam agentem nominaste, poterant illa quidem corruptibilis mundi tractatibus deservire, non autem et reliquis. Quare illus est incognitatum et mirum Moseos artificium, divinaque vere non humana industria, eis uti dictionibus itaque oratione disponere ut eadem verba, idem contextus, eadem series totius scripturae figurandis mundorum omnium et toius naturae secretis apte conveniat. Hoc illud est in quo Moseos liber omnem gentem et doctrinam et eloquentiam et ingenium superat, hoc novum illud et intactum adhuc quod nos afferre temptavimus, ut scilicet factum a Mose id nostris hominibus re ipsa comprobaremus. (Heptaplus, pp. 15-127)*

cósmicas de modo tal que imita en su discurrir a la propia naturaleza y porque (2) esto lo transforma en el redactor de un texto absoluto, supremo: el Pentateuco.¹¹⁹⁶

Las afirmaciones precedentes encuentran, siempre según Pico, un paralelo con aquellas posiciones de Dionisio y Tomás, cuando afirman que la habilidad de las mentes angélicas para comprender con la menor cantidad de *formae* las hace superiores a las mentes que requieren muchas *formae* para conocer.¹¹⁹⁷ Nuestro punto de vista se confirma si nos atenemos a que en la *editio princeps* del *Heptaplus* de 1489, en el pasaje donde se aborda el tema, hay una nota editorial agregada al margen que reza “*scriptio mosaica intelligentiae angelicae emulatrix*”.¹¹⁹⁸ Lo más probable es, en nuestra opinión, que el propio Pico fuera el autor de la nota.

En resumen, de acuerdo tanto con lo referido en la *Oratio* como con los dichos del *Heptaplus*, hasta aquí la cábala no consiste sino en un método exegético de tenor filosófico al que llama *alegoria* sin más, útil para convertir a los judíos mostrándoles que en el Antiguo Testamento se encuentra todo lo esencial del Cristianismo. Se trata de un punto de vista recurrente en varios trabajos del filósofo Mirandolano, pero que no está desarrollado en la *Oratio* ni en las *Conclusiones*, sino en el *Heptaplus*.¹¹⁹⁹

3.3. תְּשִׁיבָה, *Bereshit*,¹²⁰⁰ *in principio*.

¹¹⁹⁶ *Haec est idea, hoc est exemplar absolutissimi scriptoris, non ob id solum quia huiusmodi scribendi genus, ut supra demonstravimus, natura, efigiita et aemuletur...* (*Heptaplus*, p. 127)

¹¹⁹⁷ ...sicut inter menes angelicas, auctore Dionisio et divo Thoma, splendore nostrae theologiae, illa est suprema quae paucissimis ea notionibus et formis per intelligentiam comprehendit, quae inferioris variis et multiplicibus, ita inter scriptura illa est summa, illa apicem tenet omnis perfectione, quae paucissimis verbis omnia veluti singular et congrue et profunde complectitur. (*Heptaplus*, p. 127)

¹¹⁹⁸ Cf. Black, C., *Pico's Heptaplus and biblical hermeneutics...*, p. 164, nota n° 59.

¹¹⁹⁹ Especialmente del libro IV en adelante, i.e., a partir de la exposición del mundo humano. Allí, Pico, haciendo a un lado la dignidad del hombre que cantó en la *Oratio*, se refiere al hombre caído, pecador, aquél que sólo puede alcanzar su plenitud a través del Cristo.

¹²⁰⁰ En el *Heptaplus* Pico translitera en lengua latina esta expresión hebrea como “*bereshit*”. Teniendo en cuenta que dicha palabra se escribe, tal como aparece en Génesis I, 1, en su lengua originaria תְּשִׁיבָה, hemos transliterado “*bereshit*” —donde la letra ש debe leerse *shin* a diferencia de ש que debe leerse *sin*, de acuerdo con la posición del *daguesh*— para acercarnos a la pronunciación original, siguiendo en esto a E. Garin, que en su traducción italiana translitera dicha letra como “-sc-”. (Cf. Pico della Mirandola, G., *De Hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scripti vari*, a cura di Eugenio Garin, Firenze, 1942, t. I., reimpr. Torino, Nino Aragno, 2004, t. I., p. 377.)

Mientras la *alegoria* opera en el plano de la palabra, hay otro método cabalístico adoptado por Pico que investiga las letras en sí mismas a partir de las cuales están constituidas las palabras de la Ley.¹²⁰¹

Hacia el final del *Heptaplus*, el Mirandolano agrega un breve capítulo, susceptible incluso de ser considerado como un opúsculo independiente, en el cual anuncia lo que considera una “verdadera paradoja” de la antigua enseñanza judaica: que todo el conocimiento de la sabiduría humana y divina está encerrado en los cinco libros de la Ley, pero disimulado y oculto por las propias letras que componen el texto de esa Ley. Así las cosas, se propone dar cierre a la obra comenzando por el principio, analizando, justamente la palabra hebrea traducida en la *Vulgata* como “*in principio*”, es decir, *Bereshit* (תִּישָׂאֵרֵב), la primera palabra de las Escrituras.¹²⁰² Pico afirma, en efecto, que si se descomponen las palabras, se toman separadamente sus letras de acuerdo con las reglas que los hebreos enseñan y se recomponen las palabras que pueden formarse a partir de ellas, se manifestarán sapientísimos y admirables dogmas de secreta sabiduría acerca de muchas cosas.¹²⁰³ Y así procede con *Bereshit* (תִּישָׂאֵרֵב):

1. Uniendo —nos dice— la tercera letra (א) con la primera (ב) resulta *ab* (בֵּא) que significa “padre”.

2. Si a la primera letra reduplicada (ב) se le agrega la segunda (ב) resulta *bebar* (בֵּבֵב), que significa “en el hijo” y “a través del hijo”.

3. Si las leemos todas menos la primera (ב) resulta *reshit* (תִּישָׂאֵר), que significa “principio”.

4. Si unimos la cuarta (ש) con la primera (ב) y la última (ת) resulta *shabath* (שַׁבָּת), es decir, “el reposo” y “el final”.

5. Si ponemos las tres primeras en el orden en que aparecen tenemos *bara* (בָּרָא), que es el verbo “creó”.

¹²⁰¹ No se nos escapa que Pico realizó las primeras pruebas de este método en las *Conclusiones*. Con todo, los ejemplos desarrollados allí no llegan a la complejidad del que presenta en el *Heptaplus*.; *vide*, p.e., la conclusión II.11.7.

¹²⁰² Debemos tener en cuenta que Pico no elige al azar el término תִּישָׂאֵרֵב. Se trata, de una palabra de siete letras que cierra conceptualmente un texto articulado en siete exposiciones sobre los seis días de la Creación y el de descanso

¹²⁰³ *At, vocabulis resolutia, elementa eadem divulgata si capiamus et iuxta regulas, quas ipsi tradunt, quae de eis conflari dictiones possunt rite coagmentemus, futurum dicunt ut elucescant nobis, si simus capaces oclusae sapientiae, mira de rebus multis sapientissimae dogmata, et si in tota fiat lege, tum demum ex elementorum hac quae reite statuatur et positione ey nexo erui in lucem omnem doctrinam secretaque omnium liberalium disciplinarum. (Heptaplus, Expositio Beresit).*

6. Si, omitida la primera (ב), ponemos las tres siguientes resulta *rosh* (שאר), o sea, “cabeza”.

7. Omitidas la primera (ב) y la segunda (ה), las dos siguientes dan *es* (שא), es decir, “fuego”.

8. Si, omitidas las tres primeras (אבג), unimos la cuarta (ד) con la última (ת), resulta *set* (שד), “fundamento”.

9. Si unimos la segunda (ה) con la primera (ב) tenemos *rab* (בה), “del magno”.

10. Si colocamos luego la tercera (א), la cuarta (ד), y la quinta (ו), resulta *ish* (וידא), “hombre”.

11. Si unimos las dos primeras (אב) con las dos últimas (הת) se tiene *berith* (בתה), “con pacto”.

12. Si unimos la última (ת) con la primera (ב) —cambiando la *tau* (ת) por la *theth* (ט), lo cual es frecuentísimo entre los hebreos— se obtiene la letra duodécima y la última que es *tob* (בת), “bueno”.¹²⁰⁴

En primer lugar, debemos ubicar estas acrobacias exegéticas como pertenecientes al campo de la cábala profética, fundada por Abraham Abulafia, y dentro del mismo, a una sola de las técnicas desarrolladas por este autor. Este cabalista utilizaba las letras del alfabeto hebreo para comprender a Dios, el significado de los acontecimientos históricos y realizar predicciones. Dentro de su sistema, así como en el conjunto del *Heptaplus*, la *Toráh* o *Pentateuco* es concebida como conteniendo absolutamente todo y a la espera de un intérprete que sepa leer en ella los secretos del universo. La cábala de Abulafia comprende tres técnicas básicas: el *notaricón*, la *gematria* y la *temurah*, a la que ya nos hemos referido.¹²⁰⁵

¹²⁰⁴ *Dictio illa apud Hebraeos hoc modo scribitur תִּשְׂאָרַב. Ex hac igitur, si tertiam litteram primae coniungamus, fit dictio בֵּא, idest ab. Si geminatae primae secundam addamus, fit רֵבֵב, idest bebar. Si praeter primam omnes legamus, fit תִּשְׂאָר, idest resith. Si quartam primae et ultimate connectamus, fit שְׂבֵת, idest sciabat. Si tres primas quo iacent ordine statuamus, fit אֲבָה, idest bara. Si, prima omissa, tres sequentes, fit שֵׁא, idest rosc. Si omissis prima et secunda duas sequentes, fit אֵשׁ, idest es. Si, tribus primis omissis, quartam ultimae copulemos, fit שֵׁד, idest seth. Rursus si secundam primae, fit בֵּר, idest rab. Si post tertiam quintam tum quartam statuamus, fit אִישׁ, idest hisc. Si primas duas duabus ultimis coagmentemus, fit תְּבֵית, idest berith. Si ultimam perimae, fit ultima dictio et duodecima quae est תּוֹב, idest tob verso quod frequentissimum apud Hebraeos, thau in thet elementum. Videamus autem quid primo haec latine significant, tum quae pe rea non ignaris philosophiae de tota natura mysteria revelentur. Ab patrem significat; bebar in filio et per filium (utrumque enim significat beth praepositio); resit, principium; sabath, quietem et finem; bara, creavit, rosc, caput; es, ignem; seth, fundamentum; rab, magni; hisch, hominis; berith, foedere; tob, bono... (Heptaplus, Expositio Beresit).*

¹²⁰⁵ Ver INTRODUCCIÓN.2.

El *notaricón*, cuyo nombre proviene de la palabra latina “*notarius*”, se funda en la técnica del acróstico, es decir, que analiza como con las letras iniciales o finales de un grupo de palabras, pueden formarse otras.¹²⁰⁶

La segunda, *gematrya*, se apoya en el hecho de que cada letra del alfabeto hebreo tiene un valor numérico¹²⁰⁷ y consiste en la sustitución de las letras hebreas por los números que le corresponden. De este modo cada palabra o frase tendrá un valor numérico específico como resultado de la relación¹²⁰⁸ entre los números con los que se

¹²⁰⁶ Cf. Massetani, G., *La Filosofia cabbalistica di Giovanni Pico Della Mirandola*, Empoli, Tipografia di Edisso Traversari, 1897, pp. 64-65.

¹²⁰⁷ El alfabeto hebreo tiene veintidós letras. Cinco de ellas (*caf, mem, nun, pe* y *tsade*) tienen, dos formas, una para cuando aparecen en el comienzo o en el medio de una palabra y otra en posición final. De esta suerte, las letras mencionadas llevan dos valores numéricos, de acuerdo con cada una de sus formas.

א	1
ב	2
ג	3
ד	4
ה	5
ו	6
ז	7
ח	8
ט	9
י	10
כ	20
ך	500
ל	30
מ	40
ם	600
נ	50
ן	700
ס	60
ע	70
פ	80
ף	800
צ	90
ץ	00
ק	100
ר	200
ש	300
ת	400

¹²⁰⁸ El valor numérico de una palabra o frase puede obtenerse por diversos tipos de operaciones matemáticas. Por la simple adición, p.e., dada la palabra ברזל que Pico traduce por “*ferrum*” (“hierro”), tenemos 2, 200, 7 y 30, lo cual, por medio de una simple suma arroja un valor numérico de 239. Pero Abulafia también practicaba la *gematria ketanah* o “pequeña gematrya”, por cuyo procedimiento se reducen todos los números a uno de los comprendidos entre el 1 y el 9. En este caso, ברזל arroja 6 (2+3+9 = 15 / 1+5 = 6).

corresponde cada una de las letras que la componen. Una vez que el cabalista conozca el valor numérico de una palabra o frase, podrá establecer conexiones con palabras o frases que tienen el mismo valor e incluso conocer los significados secretos de las mismas.

La *temurah*, finalmente, es el arte del anagrama, es decir, de combinar o permutar las letras. Esto último implica que una palabra puede ser dividida en sus componentes mínimos para, a continuación, formar con ellos otras palabras que revelen el significado completo de la primera, y esta es —sin duda alguna— la técnica que Pico utiliza (ni la *gematrya*¹²⁰⁹ ni el *notaricón*¹²¹⁰ merecen ser tenidas en cuenta).

¹²⁰⁹ Al aplicar la *gematrya* a תִּשְׁאֲרֵב, obtenemos que dicha palabra tiene un valor de 731 y, de acuerdo con la *gematria ketanah* —ver nota anterior— de $2(7+3+1 = 11 / 1+1 = 2)$. Las doce palabras obtenidas siguiendo el procedimiento de la *temurah*, בֵּא, רַבֵּב, תִּשְׁאֲרֵב, תַּבְּשֵׁ, אַרְבֵּב, שְׂאֵר, שֵׁא, תַּשֵּׁ, בֵּר, שֵׁיֵא, תִּרְבֵּב, בֵּת, tienen un valor de 3, 204/6, 910/10, 702/9, 203/5, 501/6, 301/4, 700/7, 202/4, 312/6, 612/9, 402/6 y si aplicamos nuevamente el procedimiento de la *gematria ketanah* al conjunto de los resultados ya obtenidos individualmente por medio de esta sub-técnica, obtenemos $2(3+6+10+9+5+6+4+7+4+6+9+6 = 75 / 1+2 = 3)$, es decir, el mismo valor que בֵּא.

A partir de aquí podemos llamar la atención sobre algunos de los resultados individuales.

Primero, la única palabra que tiene un valor numérico único es אַב, “Padre”, que aquí designa a Dios. Su valor es tres, el número de la Trinidad, lo cual no deja de ser significativo. 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*. (Cf. *Heptaplus*, III, 1. También cf. VI, *Heptaplus*, *Prooemium*)).

En segundo lugar, las palabras, שֵׁיֵא, שְׂאֵר, וְרַבֵּב, וְבֵת, tienen, de acuerdo con la *gematria ketanah* el valor 6. Si hemos de buscar alguna relación entre estas tres palabras que significan “en el hijo” y “a través del hijo”, “cabeza”, “hombre” y “bueno” respectivamente, debemos remontarnos al conjunto del *Heptaplus*, en donde Pico declara —ajustando el discurso a su interpretación Evangelio de Juan— que Dios creó el universo (macrohombre) estando presente el $\lambda\acute{o}\varsigma$ $\gamma\omicron\varsigma$ Cristo, que éste, *Adam novissimus, verus mediator*, es la imagen del hombre redimido. Teniendo en cuenta que el Mirandolano, al igual que en la *Oratio* y el *Comento*, no mide la condición del hombre por su *infirmis corpus*, sino por el *animus*, el hombre invisible, la parte superior de éste y que domina al corporal (Cf. *Heptaplus*, II, VII) y más aún, que el universo es un *magnus homo*, imagen del hombre, en donde “cabeza” y “mundo espiritual”, compuesto de la naturaleza divina del espíritu, son dos caras de la misma moneda (Cf. *Heptaplus*, *Expositio Beresit*). “Bueno”, por su parte, ha sido para toda la tradición cristiana uno de los atributos de Dios y la *bonitas* está presente, como una suerte de trascendental, en todos los seres (Pico enunciará esto no en el *Heptaplus*, sino en el *De ente en uno* (Cf. *De ente en uno*, X)).

¹²¹⁰ Es imposible utilizar el *notaricón* en תִּשְׁאֲרֵב, pues esta técnica puede ser aplicada solo sobre un conjunto de palabras. Al igual que en el caso anterior, solo después de que por medio de la *temurah* se ha obtenido בֵּא, רַבֵּב, תִּשְׁאֲרֵב, תַּבְּשֵׁ, אַרְבֵּב, שְׂאֵר, שֵׁא, תַּשֵּׁ, בֵּר, שֵׁיֵא, תִּרְבֵּב, בֵּת, es posible aplicar aquella técnica. De este modo, con las letras iniciales de אַב וְרַבֵּב obtenemos בֵּא. Con las de וְרַבֵּב וְשֵׁיֵא se forma רַב. Con las de אַרְבֵּב וְרַבֵּב otra vez. Con las de שֵׁא וְשֵׁיֵא, וְשֵׁא וְשֵׁיֵא. Y con las de שֵׁא וְשֵׁיֵא, וְשֵׁא וְשֵׁיֵא. Y, finalmente, con las de תִּרְבֵּב וְבֵת, se obtiene בֵּת. Asimismo, si consideramos todas las letras iniciales de cada una de las doce palabras y eliminamos las repetidas obtenemos nuevamente תִּשְׁאֲרֵב, es decir, aquella sobre la que se ha aplicado la técnica de la *temurah*. Se trata en todos los casos de palabras que forman ya parte de la lista y para cuya confección hemos seguido su orden de aparición, por consiguiente, en caso de que toda esta interpretación meramente conjetural tuviera alguna razón de ser, ésta no implicaría una novedad, sino más bien una suerte de confirmación de que el procedimiento de la *temurah* fue aplicado correctamente.

Siguiendo, pues, el procedimiento de la *temurah*, el Mirandolano extrae de “*Bereshit*” (תְּשׂוּבָה), doce palabras nuevas que, al ser articuladas en una sola frase, resultan en la siguiente afirmación: “*Pater in Filio et per Filium principium et finem sive quietem creavit caput ignem et fundamentum magni hominis foedere bono*”,¹²¹¹ es decir, “El Padre en el Hijo y por el Hijo, principio y fin, o sea, quietud, creó la cabeza, el fuego y el fundamento del magno hombre con pacto bueno.”

El referente de esta oración completa es doble: por una parte, la doctrina cristiana y, por otra, todo el conjunto de la obra a la que da cierre.¹²¹² Respecto de la primera referencia, la fuerza de la argumentación piquiana estriba en el hecho de que partiendo de un texto fundacional de la tradición hebrea es posible descubrir la Trinidad divina. Respecto de la segunda, donde la evidencia es más borrosa, el pasaje es concebido como una sola ilación que resume todo el texto. Es por ello que su sentido profundo —dice Pico— no puede ser evidente para todos y requiere lo que podríamos indicar como una especie de “meta-exégesis”. De acuerdo con el conde, Moisés representa aquí “muy adecuadamente” los tres mundos, junto con el cuarto mundo, el hombre. Si el hombre, pues, es un microcosmos —cosa que mucho antes del final del texto ha quedado demostrado¹²¹³—, entonces, el mundo deber ser considerado un hombre gugante o un macrohombre (*magnus homo*).¹²¹⁴ En este sentido, las tres palabras que utiliza en esta oración sirven para dar cuenta simultáneamente de dichos mundos y de las partes del hombre. Estas son *caput*, *ignis* y *fundamentum* y han sido elegidas con gran cuidado. *Caput* (cabeza) indicaría la parte del hombre en donde reside el conocimiento, así como también el mundo angélico y espiritual, que es —

¹²¹¹ ...et totam si ordine sequenti texamus, erit huiusmodi: *Pater in Filio et per Filium principium et finem sive quietem creavit caput ignem et fundamentum magni hominis foedere bono*. (*Heptaplus, Expositio Beresit*).

¹²¹² Toda la oración es una suerte de resumen del *Heptaplus*. La combinatoria no es un método muy difícil de realizar, sobre todo en la lengua hebrea y Pico, insistimos. Al aparecer, siete de las doce palabras que componen *bereshit* aparecen en el *Liber combinationum*, un texto escrito originalmente en hebreo acerca de cómo combinar las letras, traducido por Mitrídates, como tanto otros, especialmente para el conde. Las palabras que aparecen en este texto son: *pater*, *ignis*, *filius*, *creavit*, *foedus*, *magnus* y *fundamentum*. Black comenta que no es necesario buscar una fuente para las restantes palabras porque Pico no está inventando, está siguiendo reglas. Por otra parte, es interesante notar que, al compás de todos los cabalistas de su siglo, Pico abandona la interpretación sefirótica, i.e., más teológica y mística que filosófica.

Para una interpretación similar ver Black, C., *Pico's Heptaplus and biblical hermeneutics...*, pp. 214-221.

¹²¹³ Cf. *Heptaplus*, IV, 1-7 et passim.

¹²¹⁴ La expresión *Magnus homo*, que hemos traducido por “macrohombre” ya se encuentra en Filón de Alejandría. Pico, en un movimiento propio del Humanismo, la hace suya en este pasaje.

platónicamente considerado— la fuente de todo saber. La parte media del hombre (la que va desde el cuello hasta el ombligo) es la sede de la vida, el movimiento y el calor, al igual que lo es el mundo celeste que está poblado de astros móviles y es el lugar donde calienta el Sol. De ahí que *ignis* (fuego) sea una denominación adecuada para este mundo y para la parte media del hombre. Por último, el tercer término (*fundamentum*) designa la parte del hombre que va desde el ombligo hasta los pies, en la cual, a semejanza del mundo elemental o supralunar, están los órganos genitales y es el principio de la generación y la corrupción. Todo esto —sigue Pico explicando en el pasaje— Dios lo creó con un, pitagórico pero cristianizado, *foedus pacis et amicitiae*¹²¹⁵ que establece el mutuo acuerdo entre las naturalezas. Este *foedus* es bueno en un doble sentido: primero, porque lleva todo el universo y al hombre como una totalidad a la absoluta concordia; segundo, porque une al mundo y al hombre con Dios, el Sumo Bien, para que sean uno y otro, uno sólo con su Autor.

3.4. Cábala, teología y filosofía.

Pico encontró en la cábala un método para interpretar y dar cuenta que la Escritura se retrae, a través de la letra, hacia un significado más profundo. Éste descubrimiento concuerda con uno de sus designios más anhelados: establecer, en contra de la antítesis averroísta, la concordancia entre filosofía y religión revelada. Creía, pues, que la aceptación de una religión debía depender de su capacidad de persuadir y de convencer racionalmente, mientras que el hombre era libre de creerla y de refutarla de acuerdo con lo que su razón le dictara. Le resultaba absurdo imponer una fe sin demostrarla, así como castigar a un hereje y condenarlo por un error teórico.¹²¹⁶ Convencido, entonces, de que *docta religio* y *philosophia* no se oponían, la cábala se le presentó como una manera de entender la Biblia de acuerdo con el sentido anagógico. Éste, según confiesa, es el más sublime entre todos los sentidos, el más divino, el que conduce al hombre de las cosas terrenas a las celestes, de las sensibles a las inteligibles, de las temporales a las eternas y de las mínimas a las supremas. El que lleva, en suma, de los asuntos humanos a los divinos y de los corporales a los espirituales, no solo sin

¹²¹⁵ Esta idea de un *foedus pacis et amicitiae* aparece en diversos textos de Pico. (Cf. *Oratio*, § 16, 88. También cf. *Oratio*, §, 17, 94, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, IV, XVI y *Commento*, II, VIII).

¹²¹⁶ Cf. *Apologia, De libertate credendi*, Fol. LVI-LVII.

matar la letra, sino además vivificando el espíritu.¹²¹⁷ De este modo, mientras que para los nominalistas de la escuela de Ockham el lenguaje era convencional, para el Pico hebraísta el lenguaje constituía una realidad natural que fluía sin solución de continuidad desde el mundo al hombre y desde el hombre al mundo.¹²¹⁸ Ahora bien, si el lenguaje era para Pico lo propio del hombre y un medio para acercarse a Dios, haciéndose semejante a Él, todo el asunto redundaba en la búsqueda del lenguaje fundacional, aquél que había sido utilizado por el primer hombre para dar nombre a todas las cosas. Sutilmente pasa, pues, Pico desde el plano del lenguaje al del idioma, si es que se puede hablar de idioma cuando nos referimos a un momento que él se figura histórico y en el que solo existía, bíblicamente, un solo idioma. Sea de ello lo que fuere, este idioma especial, el hebreo,¹²¹⁹ se le revelaba único, divino, como aquél en el que Dios hablaba, pensaba y creaba, como aquél que Él había otorgado a Adán entre otros tantos dones, como el único existente, en suma, antes de la *confusio linguarum*.¹²²⁰ Y más aun: por estar en la base de toda la Creación, la lengua hebrea hacía posible su verdadera comprensión,¹²²¹ tal como había leído, sino de primera mano, en algunos comentarios al *Séfer Yetsiráh*.¹²²² Este lenguaje fundacional y funcional, el único que

¹²¹⁷ ...et hoc quia illa expositio quae dicitur ore Dei tradita Moysi, et accepta per successionem, modo praedicto, quasi semper sensum sequitur Anagocicum, qui etiam inter omnes est sublimior et divinius, sursum nos ducens a terrenis ad coelestia, a sensibilibus ad intelligibilia, a temporalibus ad aeterna, ab infimis ad suprema, ab humanis a divina, a corporalibus ad spiritualia: et hinc est, quod validissima inde argumenta habentur contra iudaeos, quia discordia quae est inter eos et nos, ut maxime patet ex epistolis Pauli, hinc tota praecipue dependet, quod ipsi sequuntur literam occidentem, nos autem spiritum vivificantem. (*Apologia*, fol. XLI)

¹²¹⁸ Es sumamente significativo que Leonardo da Vinci, en un texto que fue publicado junto con su *Trattato della Pittura*, uno de los tantos conocidos bajo el título de “*Paragone*”, escriba que el lenguaje de la pintura es más expresivo que el de la poesía, y —podemos agregar— que el de cualquier género literario. De alguna manera, este lugar, por así decir, de preeminencia expresiva, será el mismo que a juicio de los cabalistas, está llamado a ocupar la lengua hebrea. (Cf. *Paragone*, 28)

¹²¹⁹ Como es sabido, la lengua hebrea era considerada en el Renacimiento como la primera lengua hablada por seres humanos. Se trataba de una lengua de carácter natural, que en la mente de los intelectuales tenía la capacidad no solo de revelar el ser, sino de recrearlo. Para más detalles sobre este punto, nos remitimos a Eco, U., *En busca de la lengua perfecta*, Barcelona, Crítica, 2005, pp. 29-32.

¹²²⁰ *Siqua est lingua prima et non casualis: illam esse Hebraicam multis patet coniecturis.* (*Conclusiones*, II.2.80.)

¹²²¹ *Qui ordinem hebraicae linguae profunde et radicaliter tenuerit: atque illum proportionabiliter in scientiis servare noverit: cuiuscunque scibilis perfecte inveniendi: normam et regulam habebit.* (*Conclusiones*, II.3.55.)

¹²²² En el *Séfer Yetsiráh* (*Libro del Fundamento* o *Libro de la Creación*), el anónimo autor, luego de describir la creación de las diez *sefirot* de nada infinita, pasa a la creación de las 22 letras del alfabeto hebreo (Cf. *Séfer Yetsiráh*, I, 10-11 *et passim*). Pico poseía en su biblioteca, entre otros, el comentario a esta obra de Eleazar de Worms. (Cf. Garin, E., “La biblioteca di Pico” en *Pico Della Mirandola. Vita e Dottrina*..., p. 115.)

comprendían las potencias celestiales, desataba las fuerzas superiores; con este no sólo se decía, sino que se hacía.¹²²³ Ahora bien, si con lo dicho hasta aquí podríamos resumir la posición de Pico en la *Oratio*, las *Conclusiones* y el *Heptaplus*, en esta última obra hay algo más. El lenguaje mosaico —y léase el idioma hebreo de acuerdo con la interpretación cabalística de éste— no solo nos da una nueva y al mismo tiempo antiquísima posibilidad de lectura alegórica, sino también la de efectuar un análisis de los elementos primigenios que componen las palabras de aquél que es, ya podemos decirlo, el más antiguo de todos los textos. Este texto maravilloso y divino, casi irreal, fue escrito, a juicio de Pico, por un filósofo.

¹²²³ *Nulla nomina ut significativa. et in quantum nomina sunt singula et per se sumpta in magico opere virtutem habere possunt nisi sint hebraica: vel inde proxime derivata. (Conclusiones, II.9.22.)*

VII 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 lo desarrollado hasta aquí es posible comprender la similitud existente entre los planteos luliano y piquiano en cuanto a la postulación y construcción de un lenguaje filosófico apto para la conversión religiosa. Antes de entrar en materia se ha de advertir que para traer a la luz todos los avatares de dichas postulación y construcción nos hemos visto obligados a abordar de manera completa la filosofía de uno y otro autor. Para decirlo al revés: en el curso de nuestro trabajo hemos descubierto que la formulación de un lenguaje filosófico por parte de ambos pensadores ocupa un lugar central en sus especulaciones. Así pues, con el propósito de presentar ordenadamente nuestras conclusiones, dividiremos la exposición en cinco partes generales.

En las dos primeras se presentarán, separadamente, las conclusiones a las que nos habilitan los conceptos extraídos de las obras de Llull y de Pico. En cada caso se dará cuenta, resumiendo el cuerpo del presente trabajo y completando con inferencias necesarias, de la relación entre el lenguaje filosófico y la conversión religiosa.

En la tercera y cuarta partes se pondrán de manifiesto las líneas de pensamiento que unen a Llull y Pico con la tradición apologética cristiana anterior al s. XIII, por una parte, y con la cábala, por otra.

En la quinta parte, por último, se exponen a modo de resumen 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 que dependen de los conceptos insitos en sus respectivos sistemas.

1. El lenguaje filosófico como método de conversión religiosa en Llull.

A lo largo del capítulo III (especialmente en III.2) hemos señalado que el principal problema que vislumbra Llull para la conversión de los infieles, al menos si nos atenemos a lo expresado en su autobiografía, se reduce a cuestiones de orden lingüístico. Esto, si estamos en lo cierto, explicaría por qué Ramon se dio de lleno a la tarea de construir un nuevo lenguaje, tema en el que nos hemos detenido en IV.1-7. Este lenguaje apto para la conversión religiosa —conviene decirlo incluso a riesgo de ser repetitivos— no es sino el *Ars magna*, un *ars infusa*, revelado. Se trata de un lenguaje por el cual el plano de lo real y el lógico, i.e., los *modi essendi et intelligendi*, dejan de estar separados y se funden en un cópula indisoluble bajo un nuevo *modus significandi*. Más aun, el *Ars* se nos ofrece como una suerte de desdoblamiento del mundo; el universo y Dios mismo se explican por medio del Arte a través de las *Dignitates Dei*, esto es, un conjunto de *principia* o *trascendentales* que nunca, ya lo hemos dicho, deben ser confundidos con nombres — o, mejor, los Nombres— divinos. En algún punto el *Ars magna* —y no llegamos a comprender por qué Ramon nunca lo dice en estos términos— nos permite ver el mundo como lo habría visto Adán antes de la expulsión del Paraíso, insospecha entonces la lejana tragedia de Babel. El *Ars*, en efecto, configura un lenguaje que *revela el ser* de todo lo que existe, trayendo al s. XIII el viejo sueño de Parménides. El lenguaje del Arte es, con todo, uno primigenio más no primitivo. No es primitivo en tanto que podríamos asociarlo íntimamente con una lengua determinada, como el árabe, el latín o, mejor, el hebreo. Es primigenio porque —insistimos— es precisamente un lenguaje y no una lengua. Se trata de un lenguaje puramente conceptual y que en, tanto tal, puede adoptar, sin detrimento alguno de su *vis significativa et convertiva*, la forma de diversas lenguas, es decir, puede ser traducido a diferentes idiomas, más aun, a todos.

En sus versiones más importantes, la del *Ars demonstrativa* (1283) y la del *Ars generalis ultima* (1308), el *Ars magna* presenta múltiples simbolismos que dan cuenta *mataphorice loquendo*, de la ligazón entre mundo y lenguaje que en el se opera. En el primer caso, la clave de bóveda para desentrañar dicha ligazón se funda en la clásica teoría de los cuatro elementos y en la superposición de planos ontológicos jerárquicamente ordenados de acuerdo con una relación de analogía. Esto constituye, en última instancia, el anclaje entre el mundo creado y la divinidad. En el segundo caso, el nexo entre realidad y lenguaje pasa por la teoría de los *correlativa*; esta teoría, recordemos, está presente en todas las obras de Llull pero cobra más protagonismo entre

1290 y 1308, es decir, desde el inicio del período ternario o de simplificación del Arte hasta su finalización. Esta teoría, además, nos permite dar cuenta de cómo, partiendo de un ente determinado, cualquiera que pertenezca a la *scala creaturarum*, es posible demostrar la Trinidad divina. Conviene recordar precisamente aquí que las figuras comprendidas en las dos obras señaladas, que pasan de ser al menos dieciséis a solo cuatro, no tienen parte alguna en la aplicación del Arte aunque sí en su aprendizaje. Soslayando, por último, las diferencias entre uno y otro texto, tanto durante el período cuaternario como en el ternario, Ramon utiliza las Dignidades divinas y la teoría de los *correlativa* para desplegar la que es, según él, la más demostrativa de todas las demostraciones, la *demonstratio per aequiparantiam*. Se trata de un método de prueba cuyas características más sobresalientes son su versatilidad, inmediatez y, por sobre todo, infalibilidad. Versatilidad porque puede ser utilizada en múltiples aspectos y partiendo, como acabamos de decir, de cualquier ente comprendido en la jerarquía ontológica. Inmediatez porque se basa en la teoría luliana de la definición, íntimamente ligada a teoría de los *correlativa*, gracias a la cual definir y demostrar son desde el punto de vista lógico prácticamente lo mismo; las definiciones que provee el *Ars magna*, *definitiones per agentiam*, son en sí mismas verdaderas demostraciones, demostraciones por equiparación. Infalibilidad, por último, porque el mundo dinámico que revela el Arte a través de las Dignidades y sus *correlativa* hace posible la continua y encadenada formulación de silogismos infalibles. Una vez que ha aceptado discutir con el *artista*, el oponente, sea quien sea, no tiene la más mínima oportunidad de salir airoso. Con esto en mente y después de poner de manifiesto los cambios actitudinales del filósofo catalán ante los infieles (IV.8), hemos explorado el uso del Arte ante tres interlocutores diferentes, un musulmán, un judío y un tártaro, en ese orden (IV.10-12).

En cuanto a la aplicación del Arte a la conversión de los musulmanes, hemos abordado la cuestión centrándonos en un ejemplo de *Vita Coaetanea* (1311) y explicitando los supuestos que corresponden al caso. Si se nos permitiera expresar nuestro recorrido en un tono menos solemne, podríamos decir que abrimos las puertas del teatro luliano para mostrar, además, lo que ocurre tras bambalinas. Al hacerlo, el proceso argumentativo de Llull se nos revela en toda su lucidez y nos permite ver el lugar central que ocupa en él la *demonstratio per aequiparantiam* en éste. Así pues, podemos expresarlo en un esquema:

1. Primera aplicación de la regla B.

- Ramon pregunta: *Utrum Lex Christi sit vera et Machometi ea falsa?*
 - Indecisión por parte de los dialogantes.
2. Acuerdo previo.
 - Ramon propone: *Conveniamus ambo in aliquo communi. Deinde rationem necessariam tibi dabo.*
 3. Segunda aplicación de la regla B.
 - Ramon pregunta: *Estne Deus perfecte bonus?*
 - El musulmán responde: *sic.*
 4. Presentación explícita de las *definitiones per agentiam* (de las Dignidades *Bonitas* y *Aeternitas*) y despliegue implícito de la *demonstratio per aequiparantiam*.
 5. Respuesta afirmativa a la segunda aplicación de la regla B
 6. Desacuerdo.
 7. Respuesta afirmativa a la primera aplicación de la regla B

A todas luces incompleto, el sencillo esquema refleja aquellos puntos de la argumentación que nos parece imprescindible destacar. Si bien hemos concedido, como asumimos que es correcto, el lugar central a la demostración propia del *Ars magna*, debemos advertir que ésta es imposible de aplicar si no se han definido los términos sobre los que se basa y ello de manera explícita; y más aun, en las definiciones ya está, como hemos dicho, la demostración. Esto nos lleva a recalcar algo que en esta instancia es obvio: existe una estrecha relación entre la teoría luliana de la definición y la demostración por equiparación. Se trata de una relación que también se presenta en la lógica escolástica. Con todo, al redefinir todos los términos con un método nuevo, el Arte de Llull se muestra superior a los procedimientos de la *quaestio* en cuanto a su *vis demonstrativa*. Ésta reside, en parte, en que, a la luz de los Principios del Arte, la relación entre definición y demostración no es diacrónica, sino sincrónica o, para expresarlo de otro modo, la anterioridad de la definición con respecto a la demostración no es cronológica sino lógica.

En el segundo ejemplo analizado nos hemos centrado en el *Liber de Fine* (1305). Allí Ramon pone en práctica, por primera vez en contra de los judíos, una función del Arte que consiste en reducir las *auctoritates*, esto es, los versículos del Antiguo

Testamento, a argumentos necesarios; la fórmula que utiliza es “*reducere auctoritates ad rationes necessariae*”. Se trata de una técnica que tiene su origen en la teoría luliana de la predicación. El procedimiento, para resumir, consiste en tomar los versículos del Antiguo Testamento, ubicar por medio de una lectura alegórica el versículo del Nuevo Testamento al que se refieran y, finalmente, demostrar racionalmente el contenido de estos últimos versículos por medio del Arte, i.e., deduciendo la Trinidad, la Encarnación, etc. utilizando las definiciones de las Dignidades y la teoría de los *correlativa*.

Podemos, como en el caso anterior, presentarlo en un esquema:

1. Seleccionar versículos del Antiguo Testamento.
2. Remitir alegóricamente los versículos del Antiguo Testamento a los versículos del Nuevo Testamento.
3. Demostrar con *rationes necessariae*, i.e., utilizando los *principia* y mecanismos del *Ars magna*, el contenido de los versículos del Evangelio.

Si quisiéramos presentar un esquema más completo, aunque es innecesario hacerlo para ilustrar nuestro punto de vista, deberíamos dividir el ítem nº 3 en cuatro partes que serían muy similares a las nº 2-5 del caso anterior, i.e., el de la conversión de los musulmanes de *Vita coetanea*. Ahora bien, por más que Ramon se ciña siempre a la lógica implacable de su Arte, esto es, a las Dignidades, sus *correlativa* y demás elementos, al utilizarlo para reducir las *auctoritates* a argumentos necesarios, echa mano de otra teoría de largo alcance dentro de su sistema, a saber, la teoría de la *prima et secunda intentio*. Al amparo de esta teoría, asume que el Antiguo Testamento está solo y exclusivamente en función del Nuevo y que éste es su *prima intentio*: su fin último, su razón de ser y su perfección. Sin este supuesto la reducción que pretende efectuar no tiene ningún sentido.

Para el tercer caso nos hemos centrado en un texto de período cuaternario, el *Liber super psalmum quicumque vult sive Liber de tartari et christiani* (1287). Aquí, a diferencia de los otros ejemplos, Ramon hace mención explícita de las figuras que utilizará para demostrar la verdad del Cristianismo a su oponente, la S y la elemental. La técnica que se utiliza en este caso, por consiguiente, consiste en llegar desde la teoría de los cuatro elementos —atendiendo a que el tártaro es presentado como un politeísta

versado en filosofía— a la comprensión de las Dignidades divinas, a las que llama *Proprietates*, pasando por las tres potencias del alma racional.

En esquema:

1. Presentación de la teoría de los *correlativa* en los elementos (figura elemental).
2. Presentación de la teoría de los *correlativa* en las potencias del alma racional (figura S).
3. Presentación de la teoría de los *correlativa* en Dios, i.e., en cada una de sus *Proprietates* o *Dignitates*.

Lo que hace aquí Llull, para decirlo con otras y pocas palabras, es presentar la teoría de los *correlativa* en el mundo natural, en el hombre y, finalmente, en Dios. Lo que lo habilita a proceder así, i.e., a pasar de 1 a 2 y de 2 a 3, es, como hemos dicho, la idea de una superposición de planos ontológicos jerárquicamente ordenados de acuerdo con una relación de analogía que señorea a lo largo de todo el período cuaternario y que será abandonada paulatinamente a favor de un uso más independiente de la teoría de los *correlativa* en el período ternario. Esta superposición, Ramon la asume como un dato dado y conocido, no sujeto a cuestionamiento alguno. Sin esta consideración, no se puede aplicar el Arte como el *doctor illuminatus* lo hace aquí.

2. El lenguaje filosófico como método de conversión religiosa en Pico.

El proceder de Pico es diferente al menos por dos motivos. Primero, la conversión de los infieles no parece ser su objetivo primordial; antes bien, su principal propósito es dar cuenta de que toda verdad es en última instancia parte de la Verdad cristiana. Este *dar cuenta* se extiende en el tiempo o, mejor, por todos los tiempos, esto es, hacia el pasado y protiende al futuro; es, pues, en este sentido que la concepción piquiana de una única Verdad incluye también el conocimiento, aunque imperfecto, alcanzado por los no cristianos de todos los tiempos. Esto hace de la filosofía y el lenguaje en que ésta se expresa un patrimonio común de la humanidad y, por extensión, una empresa colectiva en la que cada filósofo no es sino un eslabón más. En segundo lugar, el filósofo Mirandolano, al igual que Ramon, construye su lenguaje filosófico, pero lo hace desde un primer momento. Al decir que lo construye *desde un primer momento* pretendemos poner en evidencia una diferencia capital con el lenguaje que

postula Llull, el cual (toda vez que lo identifiquemos con el *Ars magna*), recordemos, le había sido revelado. Así, al analizar los textos de Pico en orden cronológico (VI.1-3) presenciamos, hasta donde nos sea lícito usar ese verbo, al filósofo trabajando y asistimos a la evolución y rectificación de su trabajo. La evolución del lenguaje piquiano está anclada en una suerte de superposición de planos. En otras palabras, Pico inicia su camino por el lenguaje de la poesía (VI.1.A) para llegar finalmente al lenguaje bíblico y cabalístico (VI.3). Por lo demás, en medio del lenguaje poético y del bíblico, el Mirandolano aborda, como si se tratara de escalas de un viaje, el lenguaje retórico (VI.1.B) y el de la *theologia poetica* (VI.2). Ahora, si este es el camino, el móvil sobre el que se mueve el caminante es la filosofía: como filósofo que es, Pico no piensa en un lenguaje poético, sin más, en uno retórico, sin más, etc. Antes bien, la verdadera poesía, la verdadera retórica, etc. son diversas expresiones filosóficas de una única Verdad o, mejor, los diversos estilos en los que ésta, apuntalada por la filosofía, se revela. Se comprende, así, que todas estas disciplinas, incluso la cábala, sean sometidas a una, por llamarla de alguna manera, filosofización, esto es, una suerte de transformación de ellas en filosofía. Veamos caso por caso.

A través de una lectura retrospectiva de la carta a Lorenzo en 1484-1491 (VI.1.A.2) sabemos que Pico está presentando una proto-teoría del lenguaje por la que éste se articula en tres instancias: *sensus*, *res* y *verbum*, i.e., el sentido, el objeto referido por el sentido y el aspecto puramente material del lenguaje, las palabras. Sabemos, además, que en la carta que dirigió al Magnífico utiliza solo dos de los tres términos, *res* y *verbum*, dejando a un lado el elemento comunicacional y psicológico de su proto-teoría. Los términos utilizados representan, pues, los aspectos veritativo y formal del lenguaje o, si se quiere, el contenido y la belleza del discurso. Al amparo de estos dos aspectos, el Mirandolano se esfuerza por adjudicar a la poesía o —mejor— a la verdadera poesía, tomando como centro de su argumentación la poesía laurenciana, un carácter eminentemente filosófico. La epístola, como hemos visto, que constituye la primera parte del *De genere dicendi philosophorum*, recoge todos los tópicos en vilo durante la segunda mitad del s. XV respecto de la aptitud de las lenguas vernáculas para expresar la verdad (VI.1.A.1) y puede ser leída como un manifiesto —uno de los tantos que Pico nos ha dejado— de la función unionista o irenista que la filosofía tiene, según su juicio, como fin último, por una parte, y de la aptitud de la poesía, incluso en su forma vernácula, para revelar aquello que es el objeto propio de la filosofía, la Verdad, por otra. La clave de la argumentación estriba, recordemos, en una comparación entre

los versos de Petrarca y Dante, de un lado, y los de Lorenzo, del otro, en un recorrido en el que se afirman los antagonismos entre las dos coronas del *Trecento* y su superación por parte de Lorenzo. Así, la argumentación (en orden lógico, no cronológico) de Pico es como sigue:

1. Comparación de la poesía de Dante con la de Petrarca.
2. Identificación de la poesía de Petrarca con:
 - La belleza (*verbum*)
 - El esfuerzo creativo
 - La *vita contemplativa*
 - La filosofía de Platón
3. Identificación de la poesía de Dante con:
 - El contenido profundo (*res*)
 - La espontaneidad creativa obvia
 - La *vita activa*
 - La filosofía de Aristóteles
4. Comparación de los versos de Petrarca y Dante con los de Lorenzo.
5. Identificación de la poesía de Lorenzo con:
 - La belleza (*verbum*) y el contenido profundo (*res*)
 - Una espontaneidad creativa cuyo resultado presenta las notas de un esfuerzo supremo.
 - La conjunción de los tipos de *vitae contemplativa et activa*
 - Las filosofías de Platón y Aristóteles redescubiertas, aunadas y superadas.

En resumen, toda la poesía puede expresar contenidos filosóficos, pero solo puede hacerlo en el grado más elevado aquella que, en tanto lenguaje que es, respeta, como ya hemos dicho, las normas encarnadas en la poesía de Lorenzo.

En la carta a Hermolao Barbaro de 1485, la segunda parte del *De genere dicendi*, nos sale al encuentro, otra vez, la insipiente teoría del lenguaje que Pico había esbozado en la epístola anterior. El Mirandolano nos habla aquí de pensamiento (*mentis captum*), realidad (*quod sentiri*) y palabra o expresión (*dicendi vis*), presentando al mismo tiempo

al pensamiento como más cercano a la realidad que la palabra. Ahora, si nos atenemos a la estrategia argumentativa que nuestro filósofo expone en este texto tal como la hemos presentado (VI.1.B.3), vemos que en realidad Pico descrea de esta declaración inicial. Así pues, asumimos que su verdadera opinión consiste en afirmar que la realidad puede ser expresada por medio de la palabra. Más aun, pensamos que los términos *res* y *verbum* son, aunque adaptados a otro contexto de enunciación, cuando no sinónimos por lo menos bastante cercanos a las expresiones *quod sentiri* y *dicendi vis*. Por lo demás, la argumentación de Pico tiene tantas idas y vueltas y presenta tantas aristas que resultaría superfluo presentar un esquema exhaustivo de ella. He aquí (otra vez en su orden lógico, no cronológico) lo medular de dicha argumentación:

1. Distinción entre el proceder del filósofo y del orador.
2. Identificación del trabajo del orador con:
 - *Mentiri*
 - *Decipere*
 - *Circumvenire*
 - *Prestigiari*
 - Trocar lo blanco en negro por medio de la palabra
3. Identificación del trabajo del filósofo con:
 - Conocer y demostrar la verdad a los demás
4. Explicación: para lograr los propósitos enunciados en 2 el orador se vale de múltiples recursos estilísticos que pueden sumirse en el concepto general de *eloquentia*. De estos múltiples recursos, el más utilizado para el fin propuesto es la *mollitudo*. El rhotor y su lenguaje, en suma, se presentan como un sileno invertido.
5. Explicación: para lograr los propósitos enunciados en 3 el filósofo se cuida solo de *qué* ha de decir, no de *cómo*. Lo más importantes en lo que hace a las características formales del discurso filosófico es la *rectitudo*. El filósofo y su lenguaje se presentan, en suma, como un sileno.
6. Rechazo de la acusación de *sordidi, rudi et inculti* hecha por Barbaro a los filósofos escolásticos.

7. Rechazo del calificativo de *barbari* aplicado, otra vez, por Barbaro a los filósofos escolásticos por no utilizar el latín romano.
8. Reivindicación del latín escolástico como una lengua apta para la filosofía.
9. Postulación de la no discordancia entre *sapientia* y *eloquentia*, esto es, filosofía y retórica, y de las virtudes por las que la primera adelanta a la segunda en aquellos casos en los que una se encuentra separada de la otra.

El lenguaje que ha de utilizar el filósofo, máxime el escolástico, solo debe ajustarse a la *rectitudo*, es decir, a la habilidad para expresar correctamente lo que se quiere decir o, para decirlo con otros términos, la habilidad para reunir *quod sentiri* y *dicendi vis*. Así, el áspero lenguaje con el que arman sus razonamientos no requiere —y léase necesariamente— adornos ni elegancia. Antes bien, el filósofo se complace en presentar la verdad sin ambages ni vestiduras.

El paradigma de la *poetica theologia*, tal como la hemos presentado (VI.2-2.1) le sirve a Pico, como a la mayoría de sus cultores, para llevarnos desde la tradición pagana a la judeocristiana. De los dos ejemplos analizados, el mito de Orfeo (VI.2.3) y aquél que implica el ascenso intelectual del alma racional por medio de la imitación de los ángeles y de Cristo (VI.2.4), el primero desemboca en el Judaísmo y el segundo, como es obvio, en el Cristianismo.

Por medio de su interpretación filosófica y platónica del mito de Orfeo y Eurídice el Mirandolano encuentra una justificación para establecer no la continuidad sino la anterioridad de la religión mosaica respecto de la griega. Lo primero que deberíamos señalar es que Pico se propone explícitamente interpretar el mito de Orfeo no alegóricamente sino de acuerdo con una lectura anagógica. En la lectura de Pico el mito expresa que solo se puede gozar de la belleza y el amor verdaderos si, primero, el hombre hace a un lado las facultades inferiores para vivir de acuerdo con las superiores y, después, el alma se abandona completamente al abrazo amoroso, es decir, si se deja morir de amor. Así descrito, el camino del hombre implica dos muertes. La *prima morte* es aquella que tiene un alcance puramente intelectual y cuyo objeto es el conocimiento verdadero simbolizado con el título de “Venus celeste” o “belleza celeste” el cual el Mirandolano asocia a la teoría platónica de las Ideas. La *seconda morte* se da cuando el alma abandona el cuerpo, si más, para fundirse, hacerse una, con esa Venus. En la *prima*

morte se soslayan, por así decir, las facultades inferiores a excepción de las indispensables para la vida, p.e., la vegetativa, y en la *seconda*, se abandona directamente la vida sensible, se muere verdaderamente con una muerte que es una nueva y mejor vida. Esta *seconda morte*, afirma Pico, es aquella con la que murieron los patriarcas y profetas del Antiguo Testamento; los cabalistas la llaman —siempre según Pico— “*morte di binsica*”, esto es, muerte de beso. En suma, partiendo de un mito griego el Mirandolano resignifica la relación entre amor verdadero y muerte en una argumentación en la que la muerte por amor es presentada como teniendo sus raíces en la tradición mística hebrea. Para decirlo con otras palabras, de la tradición pagana Pico nos ha llevado a la judaica. Lo hizo argumentando que la primera se funda en la segunda y no a la inversa, esto es, utilizando *a piacere* la teoría del supersedionismo.

En el segundo ejemplo, la argumentación de Pico es mucho más compleja. Aquí el Mirandolano presenta en unos pasajes verdaderamente asombrosos la superposición de paganismo, Judaísmo y Cristianismo —sustentada, otra vez, en la teoría del supersedionismo— y a través de las características atribuidas a los dioses principales, asimilados a principios de la filosofía platónica, a los ángeles y a Cristo respectivamente. Así lo hace a lo largo de tres textos, *Commento*, *Oratio* y *Heptaplus*, los cuales, en este sentido, bien pueden ser leídos como conteniendo una progresión. En esquema:

1. *Commento*.

Celio-Dios- *significativo d’ogni cosa prima ed eccellente sopra l’altre*

Saturno-Primera Mente- *significativo della natura intellettuale (che solo vaca allo intendere e al contemplare)*

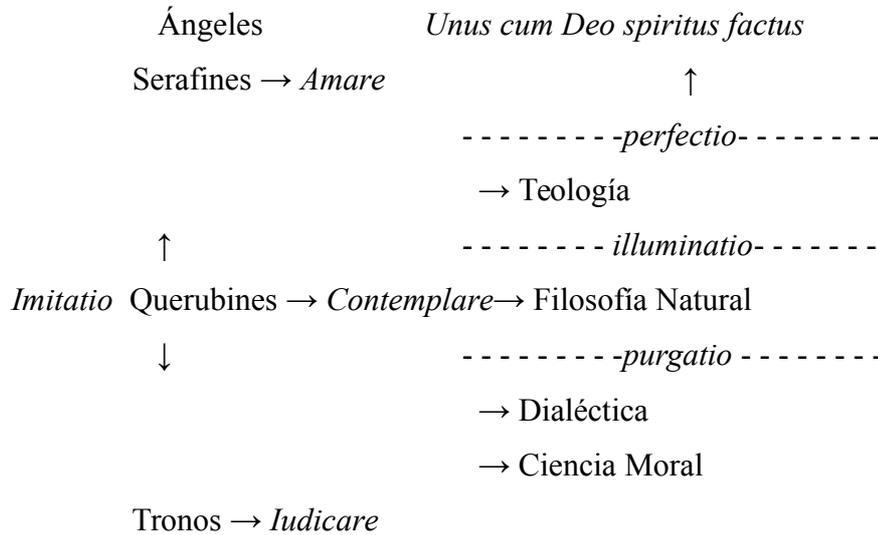
Júpiter-Alma del mundo- *significativo della vita attiva (la quale consiste nel reggere ed amministrare e muovere con lo imperio suo le cose a sè subdite e inferiori)*¹²²⁴

En el *Commento* Celio es asimilado a Dios y representa aquello que es perfecto, lógicamente anterior y superior a todas las demás cosas. Saturno es asimilado a la Primera Mente, cuya función principal es la contemplación, representa la naturaleza

¹²²⁴ Cf. Nota n° 1074, p. 391.

intelectual y la vida contemplativa. Júpiter, por último, es asimilado al Alma del mundo, su función es la administración de las cosas del mundo sublunar y representa la vida activa.

2. *Oratio*.

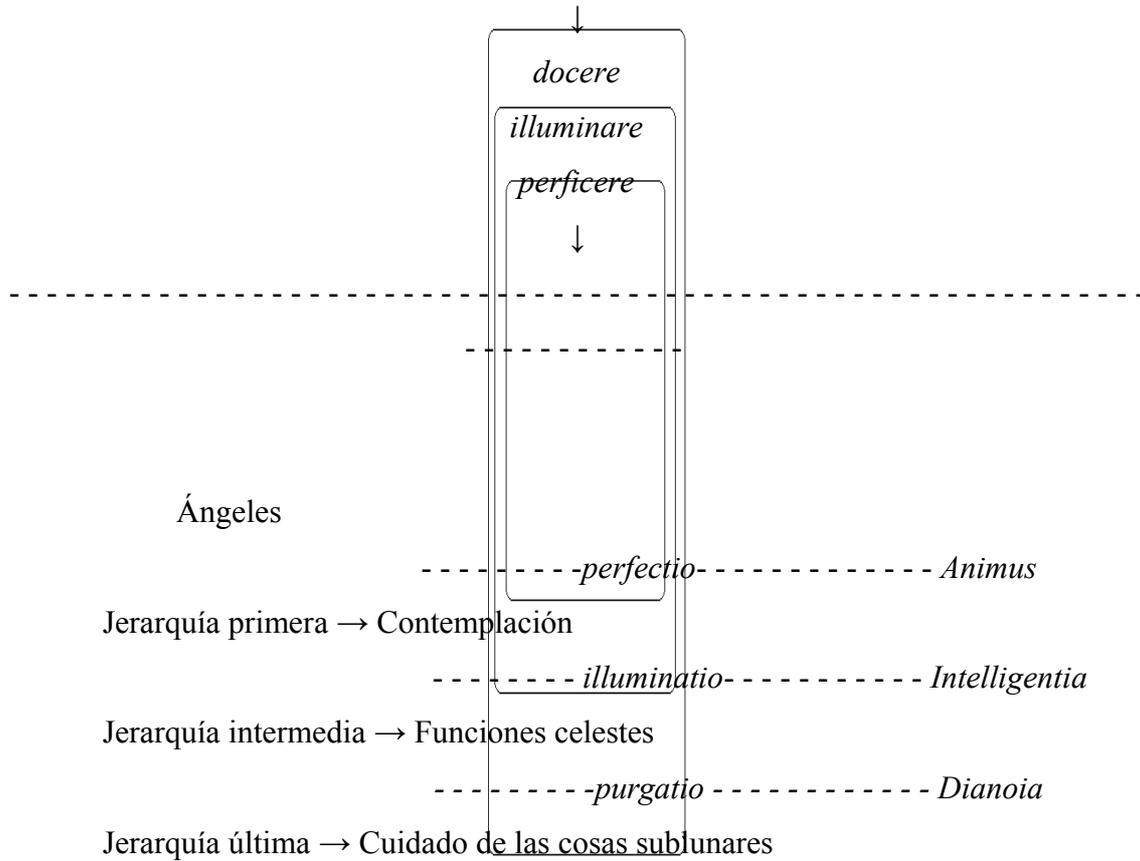


En la *Oratio*, Pico nos presenta al hombre adánico, aquél que aun vive en el Paraíso. El camino de este hombre así favorecido, al que se nos pinta como microcósmico y mágico, para ascender hasta la divinidad se funda en una imitación de la vida angélica. Esta imitación comienza por la vida querubínica, que representa la vida intelectual, 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: *purgatio*, la cual le es accesible a través de la ciencia moral y la dialéctica; *illuminatio*, a la que accede gracias a la filosofía natural y la teología; y *perfectio*, a la que solo alcanza una vez que está ya junto a Dios, como un serafín ardiendo de amor por Él. Las cualidades propias de los tronos, los querubines y los serafines de la *Oratio* tal como las hemos descrito, habían sido mencionadas por Pico en el *Commento* como características propias de Júpiter-Alma del mundo, Saturno-Mente Primera y Celio-Dios respectivamente.

2. *Heptaplus*.

Imitatio → *Christus* (*primogenitus omnis creaturae*)

filius Dei



En el *Heptaplus*, la *dianoia*, la *intelligentia* y el *animus* son mencionadas como las tres facultades del alma racional que el hombre pone en acto, siguiendo el camino señalado por la *Oratio*, a través de la *purgatio*, *intellectio* o *illuminatio* y *perfectio*. Estos tres pasos que venían asimilados en la *Oratio* a los tronos, querubines y serafines, ahora se distribuyen entre las jerarquías última, intermedia y primera respectivamente. Se ha de señalar, además, que el Dios del *Heptaplus* no es el de la *Oratio*. Aquél es el Dios único que subyace a toda fe y le habla directamente a Adán, el primer hombre. Éste, el del *Heptaplus*, es el Dios del Cristianismo, el que ha presenciado la caída del hombre y se ha encarnado para regenerarlo. 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*. El cambio del modelo a imitar se produce porque es ahora Cristo, hombre microcosmos, mágico y *primogenitus omnis creaturae*, quien *docet, illuminat* y *perficit* a los ángeles.

Tanto en los pasajes de la *Oratio* como del *Heptaplus* que hemos estudiado en los párrafos anteriores, Pico utiliza el infinitivo activo *degenerare* para indicar la capacidad del hombre, siempre en cuanto microcosmos que es, de convertirse en seres inferiores a él imitándolos. Por el contrario, cuando se refiere a su capacidad para convertirse en seres superiores a él —otra vez, imitándolos—, utiliza el infinitivo pasivo, *regenerari*. Como hombres que somos, podemos degenerar (*degenerare*), es decir, por nuestros propios medios, pero como hombres que somos solo podemos ser regenerados (*regenerari*), es decir, con ayuda divina. Este cambio de registro, según hemos explicado en la sección correspondiente (VI.2.5), nos lleva a afirmar que la concepción de la teología poética que maneja el Mirandolano no se corresponde estrictamente con aquella por la que diversos autores se figuraban la poesía como producto de un *fervor*, p.e., Mussato y Petrarca, ni de los que la imaginaban como resultado de un *furor*, p.e., Landino y Ficino. En la mente de Pico el poeta escribe con *fervor*, esto es, razona todo en lo que escribe y no pierde el control cuando lo hace, pero a ciertos niveles puede ser arrebatado en una suerte de *furor*. Este *furor*, con todo, es no la negación de la razón, sino su maximización, su apoteosis.

En lo que hace, por último, a la recepción del pensamiento cabalístico, Pico justifica su adopción y el uso de sus categorías como herramientas de exégesis bíblica. En un primero movimiento asimila, pues, la teoría cristiana de los cuatro sentidos de las Escrituras a su hermana hebrea para identificar la cábala con el sentido más elevado, el místico o anagógico. Es dable recordar aquí que la adhesión a la cábala por parte de Pico no significa una aceptación de todos los métodos de esta disciplina ni de todas sus vertientes, sino tan solo de algunos de los procedimientos exegéticos utilizados por los cabalistas. Así, en la *Oratio*, como hemos visto, efectúa una presentación apologética de esta disciplina, a la que llama *scientia*, para declarar que por su intermedio es posible acabar con todas las disputas entre cristianos y judíos. Piensa que al demostrarles la verdad del Cristianismo con la ayuda de una disciplina que ellos aceptan, no les quedará ningún lugar donde refugiarse, i.e., ningún argumento, para seguir sosteniendo su fe. Para decirlo con otras palabras, lo que el Mirandolano pretende hacer con la cábala es demostrar a los judíos que son, en verdad, cristianos aunque todavía no lo sepan. Tal como la hemos descrito, la empresa piquiana es idéntica a los propósitos de Llull.

Ramon había intentado hacer con el *Ars magna* lo mismo que Pico con su “cabala cristiana” pero no solo con los judíos sino también con los demás infieles y con los cismáticos. Sea de ello lo que fuere, un supuesto clave en la argumentación de Pico es que el Pentateuco es el texto más antiguo jamás escrito y que todas las historias antiguas sobre los dioses, i.e., egipcios, griegos, romanos, etc. no son sino readaptaciones de los mitos hebreos consignados en el Antiguo Testamento. Se comprende de este modo que al leer en los libros hebreos de la Biblia no las premisas sino la teología completa presentada en los Evangelios, no solo los judíos podrían ser convertidos en cristianos sino también con ellos todos los seres humanos con independencia del lugar donde y tiempo en el cual hubieran vivido y de la religión que hubieran practicado. Todos los hombres, en una palabra —si seguimos a Pico— fueron, son y serán cristianos, aunque no lo hayan sabido, aunque no lo sepan, aunque no lo hayan de saber. En su *Apologia* de 1487, donde completa los dichos de la *Oratio*, acerca, por una parte, los escritos de los Padres de la Iglesia con las elucubraciones de los cabalistas; por otra, aclara el significado del término “cábala”. En cuanto a esto último, como resultado de su aclaración determina —aunque no parece estar muy convencido de ello— que la cábala es una *scientia non revelata*, de origen no divino sino humano, cuyos procedimientos son similares a los del Arte luliano; identifica, pues, la cábala con la *theologia rationalis*. Al redactar el *Heptaplus*, finalmente, Pico se muestra más prudente: todavía pretende convertir a los judíos —y con ellos a toda la humanidad— al Cristianismo, aunque más no sea teóricamente, pero sabe que cualquier alusión a la cábala le jugará en contra. La estrategia que sigue es la de realizar una lectura alegórica de los primeros versículos del *Génesis* de acuerdo con una versión propia y libre de la alegoría. En el desarrollo de su argumentación asistimos, como hemos visto, a la transformación de Moisés en un filósofo y a una justificación, filosófica, del esoterismo mosaico. Alegoría, filosofía y esoterismo son ahora los componentes esenciales del *Moseos artificium*, el arte de Moisés, esto es, una técnica de escritura que se vale de palabras simples pero útiles para significar, *alegorice*, todas las cosas. La escritura mosaica se nos revela aquí como un verdadero tesoro de sabiduría.

Paralelamente al procedimiento que Pico llama, no sin ciertas licencias, “*alegoria*”, despliega otro que no opera ya al nivel de un texto completo sino al de la palabra o, mejor, de la letra. Este procedimiento le hace honor a la relación que había visto entre la cábala y el *Ars magna*. Se trata de uno de los procedimientos estrictamente cabalísticos, la *temurah* o *revolutio alphabetaria*. Pico la aplica en el último capítulo del

Heptaplus y constituye un *hápax* en el conjunto de la obra del Mirandolano. Con la *temurah*, analiza la primera palabra del texto sagrado en su lengua original, “*Bereshit*” (תְּשֵׁבַע). Es de notar que, siguiendo el hilo de sus argumentaciones, toda la sabiduría humana y divina está encerrada en los libros de la Ley. De *Bereshit*, en suma, obtiene Pico no solo un compendio de filosofía natural, i.e., una referencia a los tres mundos que componen el universo, una presentación compendiada de las relaciones entre macro y microcosmos, sino también una alusión a la verdad cristiana, en especial en lo que hace a la noción del Hijo, o mejor, del *Lógos*, que estuvo, Pico lo confirma aquí, con Dios desde el principio de los tiempos. En este punto la lengua hebrea tal como la concibe Pico se nos revela como una realidad, como el primer lenguaje hablado por los seres humanos, como aquél por el cual el hombre se acerca a Dios, aquél por medio del cual Adán había nombrado todas las cosas cuando aun estaba en el Paraíso: para Pico, al igual que el lenguaje del *Ars magna*, el hebreo —y léase el hebreo bíblico— revela el ser, pero no sin un esfuerzo exegético, anagógico, cabalístico. Con este lenguaje así considerado no solo se comprende todo, se hace todo.

Hemos de decir, por último, que al menos uno de los conceptos esenciales presentes en los primeros estadios de la construcción del lenguaje filosófico apto para la conversión religiosa se encuentra subsumido en los restantes. En efecto, por medio del *De genere dicendi* Pico ponía sobre el tapete, primero, la necesidad de presentar un lenguaje filosófico que pudiera conciliar concordantemente todo aquello que en apariencia es contradictorio y, segundo, que tal lenguaje debía ceñirse a la norma de la *rectitudo*. La teología poética y, sobre todo, la exégesis bíblica filosófica y la versión filosófica de la cábala no son sino formas diferentes de mostrar esta *rectitudo* propia de la filosofía como señoreando en el texto mosaico y, en definitiva, en las palabras de aquellos autores paganos que, si no llegaron a percibir claramente el espíritu de su Cristianismo *ante litteram*, al menos pudieron *innuire veritatem*.

3. Llull y Pico ante la tradición apologética anterior al s. XIII.

Después de pasar revista a la tradición apologética anterior al s. XIII (II.2), llegamos a las siguientes conclusiones.

Primero, a partir del s. II de nuestra Era la *apologia*, tanto en su forma estrictamente jurídica como su acepción más amplia, esto es, literaria, se convertirá en el vehículo privilegiado por el que la filosofía, una disciplina con indelebles huellas de su origen pagano, se introduce en el Cristianismo. Ahora, la diversidad de interlocutores

a los que se enfrentaron y los contextos diferentes en los que desplegaron sus respectivos discursos de conversión obligó a los cristianos filósofos a adoptar otros géneros literarios que abarcaron desde la historiografía, como en los casos de Taciano y Teófilo, hasta la poesía, como en Gregorio Nacianceno, y el diálogo de estilo socrático, en Justino, Minucio Félix y Abelardo. Se ve, pues, que si nos atenemos al término “apologista” como entendiendo que todos los autores que, por lo general, son agrupados bajo este rótulo escribieron alguna *apologia*, i.e., un discurso reglado, apto desde el punto de vista formal para ser presentado ante jueces con autoridad legal y política, nos equivocamos o, cuanto menos, el rótulo nos queda corto. Si bien el término tiene, como es obvio, su origen en las prácticas judiciales, los historiadores lo utilizan para designar a todos aquellos autores que defendieron el Cristianismo con diferentes recursos, en diferentes tiempos y con diferentes propósitos. Con todo, en medio de tanta diversidad hay, como hemos visto, un aspecto que se mantiene y que, por así decir, va ganando más eficacia con el paso del tiempo y el afinamiento de las estrategias de defensa: la utilización del argumento supersesionista. La primera formulación completa de este argumento en una fuente cristiana se encuentra dispersa en los escritos de Justino, en especial en el *Diálogo con Trifón* (II.A.2.2). El argumento consta, básicamente, de tres pasos. El primero (a) consiste en postular que la religión judaica es la más antigua y que, por consiguiente, el Antiguo Testamento, y en especial el Pentateuco, es el primer texto de la humanidad, el libro más antiguo del mundo. En segundo lugar (b), por medio de una libre lectura alegórica, la cual presenta ciertas diferencias entre un autor y otro, las religiones egipcia, griega, romana, etc., son presentadas como derivaciones, y hasta desviaciones, de la mosaica. El tercer paso (c), por último, estriba en la afirmación de que el Nuevo Testamento es no la continuación del Antiguo, sino que desde el punto de vista lógico es anterior a éste último, su causa final. El supuesto en el que se afirma el argumento supersesionista es el de que lo más antiguo es lo verdadero.

Debemos hacer notar, no obstante, que este argumento que habría de ser utilizado por generaciones de apologistas, tiene un origen no cristiano sino judaico. Lo encontramos, por solo dar un ejemplo, en el *Contra Apión* de Flavio Josefo. Después de Justino, como hemos visto, lo utilizan Atenágoras (II.A.2.4), Teófilo (II.A.2.5), Tertuliano (II.B.1), Minucio Félix (II.B.2), Orígenes (II.C.1) y Agustín (II.C.2), entre otros. De todos los autores estudiados, solo Hermias no lo menciona ni lo sigue (II.A.6) y solo Taciano lo ataca, tal vez por no comprender su importancia para la tradición apologética cristiana (II.A.3). Hemos visto, además, que a partir del siglo de Isidoro y,

por lo menos, hasta el s. XII se desarrolló una corriente de literatura apologética anti-judaica en cuyas líneas, aunque con cierta cautela, podríamos incluir a Pedro Abelardo (II.C.3-4) y en la que, por consiguiente, el argumento supersesionista si no es abandonado pasa a formar parte de los recursos aleatorios con que los cristianos defienden o confirman la verdad de su propia fe. En el siglo de Abelardo, por lo demás, se vislumbran tres cambios esenciales en la literatura de defensa que habrán de hacer eclosión en el siguiente y que están representados, casi como metonimia, en su *Dialogus*: el afinamiento de las herramientas racionales que serán utilizadas como armas de conversión, la consagración del diálogo como la forma predominante en ese tipo de literatura y, finalmente pero no en último lugar, el enfrentamiento abierto con los musulmanes en el terreno confesional e intelectual.¹²²⁵ El reingreso de Aristóteles en Occidente, las dificultades que planteo su recepción y asimilación (I.2) y el declive del ideal cruzado (I.1) son factores determinantes para dicha eclosión y enmarcan el ámbito político, apologético e intelectual en el que habría de florecer Llull. Por lo demás, como en el s. XIII se afinan más todavía las herramientas de discusión y argumentación, y todos los esfuerzos de conversión se centran antes en los musulmanes que en los judíos, la conversión racional de los infieles se apoya en dichas herramientas y se abandona completamente la utilización del argumento supersesionista. No se busca ya ningún punto en común, las más de las veces se combate a los infieles como si fueran “enemigos” declarados de los cristianos, como hostiles; de este proceder, propio de los dominicos, hemos dado un ejemplo con Ramon Martí (I.1).

Ahora bien, para establecer una cierta continuidad entre los escritos de Llull y la tradición que lo precede, no aquella en la que se inserta, deberíamos identificar alguna estrategia que pudiera estar si no decididamente ligada, al menos relacionada con el argumento supersesionista, que es, como acabamos de decir, el único elemento que se repite en la mayoría de los autores estudiados. Y la única de las estrategias analizadas a partir de la cual podríamos establecer una vinculación con dicho argumento es la que utiliza para convertir a los judíos por medio de la *reductio auctoritatum ad rationes necessariae*. Empero, es insuficiente para establecer el nexo buscado porque este tipo de demostración, la cual funciona *exclusive* contra los judíos, no comprende el segundo paso, (b), de los enunciados más arriba como constituyentes de dicho argumento, sino tan solo la primera parte del primero, (a), y el tercero, (c). En suma, aun si postuláramos

¹²²⁵ Esto último es algo que, como hemos hecho notar, si nos atenemos a la sola lectura del *Dialogus* abelardiano puede ser puesto en duda. Empero su sola sugerencia por parte de los especialistas y de los contemporáneos del autor ya es significativa.

que Llull echó mano del argumento supersesionista basándonos en que el tercer paso (c) se encuentra, y completo, en al menos uno de sus textos y que este paso es —lo decimos ahora— el más importante, debemos admitir que solo lo aplicó a la refutación racional de la ley judaica.

Por su parte, Pico, como hemos señalado (VII.2), se hizo eco en sus trabajos exegético-apologéticos, como el *Heptaplus*, del argumento supersesionista. Se hizo eco, pero a partir de un nuevo conocimiento, a saber, el de la lengua bíblica y la cábala hebrea, y, por tanto, lo llevó, como todo lo que tocó alguna vez nuestro filósofo, a otro nivel, a sus últimas consecuencias.

Por lo dicho hasta aquí es obvio que podemos ubicar a Pico en la tradición apologética que arranca en el s. II y llega, según vimos, hasta fines del XII, ya sea que se lo tome como continuador o bien, siguiendo el pulso de los estudios sobre el Renacimiento, como su revivificador y como aquél que llevó hasta el punto más alto dicha tradición. La apologética de Llull, por otra parte, pertenece por entero al s. XIII; no obstante, si en la lectura de cualquier versión del *Ars magna* se vislumbra la terminología más propia de la Escolástica, ésta está soportada sobre un esquema de pensamiento que, tal vez a causa de su raigambre franciscana, mira más hacia el s. XII. Pero, más allá de las diferencias insoslayables entre los planteos de ambos autores, hay un punto en el que la postura apologética del *doctor illuminatus* se acerca a la de Pico: ambos se valen de la cábala para presentar, finalmente, un lenguaje filosófico que revela el ser, que es, por tanto, infalible y, por eso mismo, apto para la conversión religiosa.

Una vez que pongamos en claro la relación entre cábala y *Ars magna*, cosa que se ha anunciado con bombos y platillos pero nunca se ha intentado hasta ahora, estaremos en condiciones de ubicar al filósofo catalán en la tradición apologética anterior al s. XIII.

4. La cábala y el *Ars magna*.

De los dos autores estudiados en este trabajo, cada uno configura su sistema en un momento preciso del desarrollo de la cábala. Llull, que escribe hacia fines del s. XIII y principios del s. XIV, mantuvo quizás, algún tipo de relación con los cabalistas de Girona. Pico, por su parte, no solo trabó amistad con algunos de los representantes de lo que hemos llamado el “período de transición” entre la época de oro de la cábala y la producción cabalística del post-exilio, sino que también poseía en su biblioteca algunas de las obras más representativas de ese período. Además de lo dicho, recordemos que

Pico parece haber sido el primer autor cristiano en advertir la semejanza entre la cábala y el *Ars magna*, tal como lo hemos puesto de manifiesto al comienzo de nuestro trabajo. Por lo demás, una lectura del *Séfer Yetziráh* que pusiera todo su énfasis en el análisis de los principios en los que nos hemos detenido, i.e., el concepto de Dios como *Ensof* y las *sefirot* como, por una parte, puntos de acceso de Dios en el mundo y, por otra, vías de ascenso hacia gnoseológico hacia la divinidad (II.1), nos llevaría a identificar dicha obra como un antecedente directo del Arte luliano; que esta lectura pudiera ser correcta o no es algo que veremos enseguida.

Tal como hemos anticipado, en lo que hace a los antecedentes del *Ars magna* nos inclinamos a pensar, en la línea del hebraísta Millás Vallicrosa (IV.2), que la influencia más importante proviene no del pensamiento árabe sino del judío, en especial de la cábala. Existe, en nuestra opinión, un nexo entre el Arte luliano y el pensamiento cabalístico y éste no solo nos remite a las *Dignitates* como una suerte de traducción de las *sefirot*,¹²²⁶ atendiendo a que ni unas ni otras deben ser confundidas con los nombres divinos, sino también a la combinatoria de la cábala tal como es expuesta en el *Séfer Yetziráh*. Así pues, según pensamos, un pasaje de este libro podría darnos la clave para afirmar categóricamente la influencia de la cábala en el método luliano. Nos referimos al texto conformado por los capítulos IV y V del libro II. Allí, mientras el anónimo autor trata de explicar cómo Dios ha creado todo lo que existe a partir de la palabra, o, mejor aun, del alfabeto hebreo, escribe que:

“[II, IV] Fijó las 22 letras, o poderes, sobre la esfera como un muro con 231 puertas, he hizo girar la esfera hacia delante y atrás. Como ejemplo pueden servir las letras ענג. No hay, pues, nada mejor que el gozo, y nada peor que el pesar o la calamidad. [II, V] Pero ¿cómo se hizo? Él combinó, pesó e intercambió la letra א con todas las otras letras en sucesión, y todas las otras de nuevo con la א; la ב con todas, y todas de nuevo con la ב; y así <hizo> con toda la serie de letras. De ahí se siguen que existen doscientas treinta y una formaciones, y que toda criatura y toda palabra emanaron de un solo nombre.”¹²²⁷

En este densísimo pasaje se establece, primero (en II, IV), cómo con la combinación de las letras que componen una palabra, en este caso “ענג”, se pueden

¹²²⁶ Esta relación es ya señalada por Miguel Cruz Hernández. Para más detalles, ver Cruz Hernández, M., *El pensamiento de Ramón Llull...*, pp. 15ss.

¹²²⁷ *Séfer Yetziráh*, II, IV-V (trad. española de Algora, M., a partir de la inglesa de Isidor Kalisch, Madrid, Edaf, 1993)

formar otras haciéndolas girar en círculo.¹²²⁸ El ejemplo estriba en la contraposición de los significados de “ענג”, “gozo” y “גוע”, “problema”, “calamidad”, etc. A continuación (en II, V) se establece el modo en que Dios realizó la combinación de las veintidós letras del alfabeto (alefato) hebreo. El resultado de la combinación es 231 y se obtiene con la siguiente fórmula:

$$\frac{n(n-1)}{2} = \frac{22(21)}{2} = 231$$

El resultado de esta breve ecuación puede ser presentado, otra vez, en aquél tipo de figura que los matemáticos llamarían “half-matrix”.¹²²⁹

אב	בג	גד	דה	הו	וז	זח	חט	טי	יכ	כל	למ	מנ	נס	סע	עפ	פצ	צק	קר	רש	שת
אג	בד	גה	דו	הז	וח	זט	חי	טכ	יל	כמ	לנ	מס	נע	ספ	עצ	פק	צר	קש	רת	
אד	בה	גו	דז	הח	וט	זי	חכ	טל	ימ	כנ	לס	מע	נפ	סצ	עק	פר	צש	קת		
אה	בו	גז	דח	הט	וי	זכ	חל	טמ	ינ	כס	לע	מפ	נצ	סק	ער	פש	צת			
אז	בז	גח	דט	הי	וכ	זל	חמ	טנ	יס	כע	לפ	מצ	נק	סר	עש	פת				
אח	בח	גט	די	הכ	ול	זמ	חנ	טס	יע	כפ	לצ	מק	נר	סש	עת					
אח	בט	גי	דכ	הל	ומ	זנ	חס	טע	יפ	כצ	לק	מר	נש	סת						
אט	בי	גכ	דל	המ	ונ	זס	חע	טפ	יצ	כק	לר	מש	נת							
אי	בכ	גל	דמ	הנ	וס	זע	חפ	טצ	יק	כר	לש	מת								
אכ	בל	גמ	דנ	הס	וע	זפ	חצ	טק	יר	כש	לת									
אל	במ	גנ	דס	הע	ופ	זצ	חק	טר	יש	כת										
אמ	בנ	גס	דע	הפ	וצ	זק	חר	טש	ית											
אנ	בס	גע	דפ	הצ	וק	זר	חש	טת												
אס	בע	גפ	דצ	הק	ור	זש	חת													
אע	בפ	גצ	דק	הר	וש	זת														
אפ	בצ	גק	דר	הש	ות															
אצ	בק	גר	דש	הת																
אק	בר	גש	דת																	
אר	בש	גת																		
אש	בת																			
את																				

¹²²⁸ No podemos dejar de mencionar que esto parece remitir a una especie de figura semejante a las del arte luliano, con casillas periféricas en cada una de las cuales se ubica una letra. Con todo, decir algo más al respecto es caer en el terreno de la conjetura.

¹²²⁹ La excelente versión del texto crítico del *Séfer Yetsiráh* de Meter Hayman, no contiene ninguna referencia al respecto de la combinatoria aquí presentada. Un esquema semejante al presentado aquí, aunque con los conjuntos de letras presentados horizontalmente se encuentra en la nota n° 21 de la traducción inglesa decimonónica de Isidor Kalisch (1877). En el 2006 se publicó una reimpresión del texto de Kalisch y curiosamente la figura a la que aludimos no aparece. Para más detalles, ver Hayman, A. P., *Sefer Yesira, Edition, Translation and Text-Critical Commentary*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 101 y Kalisch, I., *Sepher Yetzirah*, New York, L. H. Frank & co. 1877, n. 21 de la traducción.

Por su parte, Llull presenta en todos los escritos artísticos, como también hemos visto, una figura de características similares. Aquí ejemplificaremos lo dicho con la Tercera Figura del *Ars generalis ultima*, con el fin de mostrar la validez de la intuición de Pico; recordemos, pues, que las únicas obras de Llull que figuran en el catálogo de su biblioteca son precisamente el texto mencionado y su resumen, el *Ars brevis*. Dicha figura se compone de 36 casillas que contienen todas las combinaciones posibles de las nueve letras del alfabeto sin repetición:

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							

El número total de casillas se obtiene con la siguiente fórmula:

$$\frac{n(n-1)}{2} = \frac{9(8)}{2} = 36$$

La similitud entre una y otra figura así como la alusión a la misma fórmula para dar cuerpo a sus estructuras es de por sí es tan sugestiva en cuanto a la relación Artécábala que sorprende que los lulistas modernos no se hayan detenido en ello, más allá de haber hecho alguna sugerencia. Pero, no debemos ceder sin más a la seducción de las imágenes, puesto que si Llull ideó su sistema siguiendo las directrices, o algunas, del *Séfer Yetsiráh*, esto no fue algo obvio para sus lectores contemporáneos, ni siquiera para los judíos que pudieron haber escuchado sus predicaciones. Para que la identificación entre cábala y lulismo sea considerada como un hecho por un grupo considerable de personas —o, mejor, de intelectuales— habrá que esperar hasta la *Apologia* de Pico. Con todo, recordemos que no tenemos pruebas de que el Mirandolano hubiera leído el *Séfer Yetsiráh*, aunque sí algunos de los comentarios y reelaboraciones de la combinatoria cabalística realizados por Abraham Abulafia, quien llama a la técnica que acabamos de exponer “*temurah*”. Pico, así, no habría dado nuevos bríos al pseudolulismo, como supusimos al comienzo de nuestra investigación, sino a un lulismo más genuino, profundo y universal. El lulismo así entendido se fundaría, pues, en una verdadera *revolutio alphabetaria* (con especial énfasis en “*revolutio*”, término que nos

inclinamos a entender de acuerdo con la usanza post-copernicana), pues es, precisamente una revolución, una permutación de la letras, la que nos lleva a descubrir a través de los textos sagrados el origen cristiano de la religión judaica y con ésta, el de todas las demás.

5. Resumen y reflexiones finales.

Ha llegado el momento de poder en claro las coincidencias y diferencias entre los planteos de Llull y Pico en lo que hace a la postulación de un lenguaje filosófico como medio de conversión religiosa. Si bien muchas de dichas diferencias y concordancias ya han sido puestas de manifiesto en los párrafos precedentes, enumeramos a continuación las ocho que consideramos más relevantes.

Ramon Llull	Giovanni Pico della Mirandola
<ul style="list-style-type: none"> • Encara la conversión racional de los infieles tomando como punto privilegiado de sus argumentaciones a los musulmanes y a través de la construcción de un lenguaje filosófico al que presenta como revelado; tal lenguaje, el único verdadero, es o encuentra su expresión en el <i>Ars magna</i>. 	<ul style="list-style-type: none"> • Encara la conversión racional de los infieles tomando como punto privilegiado de sus argumentaciones al hombre o, mejor, al ser humano, y a través de un lenguaje filosófico que, en principio, no presenta como revelado. Este lenguaje no es sino la filosofía misma, la verdadera filosofía, aplicada o desplegada en diferentes estilos. De este modo, la poética, la retórica, la teología poética y, por último, la exégesis bíblica y la cábala, leídas como en una suerte de estadios de sucesión progresiva, no son sino disciplinas filosóficas toda vez que revelan la Verdad, la única. O, al revés: solo la filosofía, al valerse, por así decir, de estas disciplinas, garantiza su veracidad.
<ul style="list-style-type: none"> • El lenguaje del <i>Ars magna</i> utiliza una serie de <i>principia</i> o 	<ul style="list-style-type: none"> • Solo el lenguaje que Pico utiliza en lo que podríamos llamar,

trascendentales, las *Dignitates Dei*, que en su calidad de tales revelan el ser de todo lo que existe ubicando, al mismo tiempo, a todos los entes en la *scala ceaturarum* de acuerdo con el *ordo universalis*.

- Al juzgar por los resultados de nuestra investigación, podemos postular que la cábala en general y el *Séfer Yetsiráh* en especial es si no el más importante, uno de los antecedentes más destacados del *Ars magna*.

- Lull no utiliza explícitamente el argumento supersesionista de manera general, sino limitada e incompleta y solo en lo que hace a la conversión racional de los judíos. Con todo, lo utiliza siempre implícitamente al configurar su *Ars magna* —y adviértase que lo decimos con ciertas licencias— siguiendo los lineamientos del *Séfer Yetsiráh*. En este sentido, podemos ubicarlo en la tradición apologética que se remonta hasta el s. II.

- El lenguaje del *Ars magna*, tanto en su versión del *Ars demonstrativa* como en la del *Ars generalis ultima*, es un lenguaje

siguiendo lo dicho en el punto anterior, el “último estadio”, revela el ser de las cosas, i.e., la exégesis bíblica y la cábala.

- Al juzgar por los resultados de nuestra investigación, Pico utiliza la cábala en general y el procedimiento de la *temurah* en especial para revelar el sentido profundo de los textos mosaicos. El conocimiento de dicho procedimiento podría haberle llegado si no a través de la lectura directa del *Séfer Yetsiráh*, de algunos de sus comentarios.

- Pico utiliza explícitamente el argumento supersesionista de manera completa en su concepción de la teología poética, e implícitamente en la puesta en acto de los procedimientos exegéticos cabalísticos tal como los anuncia en la *Oratio* y la *Apologia* y los despliega en las *Conclusiones* y en el *Heptaplus*. Podemos, pues, ubicarlo en la tradición apologética que se remonta hasta el s. II.

- El lenguaje que postula Pico para la conversión religiosa, es un lenguaje filosófico y universal. Con todo, al final del camino está encarnado en una lengua, la hebrea y solo a partir

<p>filosófico, universal y conceptual. Esto significa que el <i>Ars magna</i> puede ser traducido a diferentes lenguas sin detrimento alguno de su poder de conversión de los infieles al Cristianismo.</p> <ul style="list-style-type: none"> • El <i>Ars magna</i> se despliega en el diálogo, tiene un carácter filosófico y la conversión de los infieles al Cristianismo se produce exclusivamente por medio de la razón. El filósofo catalán exige, pues, a sus interlocutores que abandonen todas aquellas creencias que los han enemistado para alcanzar, racionalmente, un punto de vista común. • Al final del proceso dialógico en el que se argumenta siguiendo los lineamientos de <i>Ars magna</i>, los infieles se convierten racionalmente al Cristianismo al ser convencidos de que ya eran cristianos pero aun no lo sabían. • Llull, con su <i>Ars magna</i>, da inicio, aunque implícitamente a la tradición de la “cábala cristiana”. 	<p>de esta lengua, que el Mirandolano y todo su siglo se figuran como la primera hablada por los seres humanos, es posible convertir al Cristianismo a toda la humanidad.</p> <ul style="list-style-type: none"> • El lenguaje que Pico utiliza se despliega en el diálogo, tiene un carácter filosófico y la conversión de todos los hombres al Cristianismo se produce por medio de la razón, pero no exclusivamente. El Mirandolano no exige que sus interlocutores abandonen, <i>prima facie</i>, sus posiciones y creencias sino que las profundicen. • Al final del proceso exegético desplegado, insistimos, por medio de la cábala, los hombres, toda la humanidad se nos presenta como cristiana, es decir, todos los hombres de todos los tiempos fueron, son y serán cristianos aunque no lo supieran, no lo sepan y no lo hayan de saber. • Pico, con su filosofización y su utilización <i>ad hoc</i> de los métodos exegéticos cabalísticos da inicio, explícitamente, a la “cábala cristiana”.
---	--

Espíritus antiguos fueron sin duda, los de Llull y Pico, y, a sabiendas o no, hicieron lo posible por adaptarse a sus épocas, adueñándose de sus problemáticas e intentando resolverlas. En este sentido nos han quedado algunas preguntas por responder, lo reconocemos, p.e., si la demostración luliana convence en verdad o es

puramente retórica, o si la cábala cristiana puede ser aceptada realmente por una mente judaica o pagana. Lo cierto es que la rareza de sus respectivos puntos de vista, la utilización del lenguaje filosófico como método de conversión religiosa y el enlace inédito con la tradición que en éste se opera demuestra que ni Llull ni Pico llegaron a integrarse a los mundos en los que les tocó vivir. Por el contrario, ambos trascendieron absolutamente sus tiempos pasando por extemporáneos y utopistas. No es extraño, pues, que sus perspectivas llegaran a encontrarse en base a antecedentes comunes. Lo que sí es extraño es que todos los pensadores que de una u otra forma se hicieron eco de sus especulaciones no utilizaran lo avanzado por ellos para intentar convertir a los “infieltes”, ni mucho menos. Antes bien, la conciencia de una asociación entre cábala y *Ars magna* que hemos puesto de manifiesto dio origen en el s. XVI a una suerte de filosofía oculta que al momento de nacer ya estaba siendo superada por las corrientes filosóficas racionalistas encarnadas más tarde en Bacon y Descartes. En este sentido, merece una mención especial Giordano Bruno, el filósofo que actuó como mediador entre las tendencias místicas, ocultistas, y las racionalistas. Con Bruno, en efecto, no solo se asiste al nacimiento de una nueva era filosófica y científica sino también al agotamiento de la nueva apologética... pero es este el momento de callar, pues eso es parte de otra historia.

Epílogo

Después de recalar en Lilliput, Brobdingnag, Laputa, Balbinarbi, Glubbdubarib y Luggnagg, Lemuel Gulliver llegó a las costas del país de los houyhnhms. Gulliver, que ya tenía en su haber una vasta experiencia en viajes por tierras extrañas, se sorprende, y gratamente, por las costumbres de los houyhnhms, una suerte de caballos que piensan como los hombres pero mejor que los hombres. Piensan, pues, los houyhnhms por medio de un lenguaje —no hay pensamiento sin lenguaje— que no solo impide toda reflexión acerca de los vicios y demás debilidades morales sino incluso su mera concepción. Más aun: el lenguaje de estos no hombres-caballo sino caballos-hombre los salva incluso de incurrir en mentiras y falsedades; no pueden, pues, pensar ni decir lo falso. La raza de equinos inteligentes que así nos dibuja Swift se vale de una lengua natural conectada íntimamente con la ética del pueblo o —para decirlo con propiedad— de la tropilla que la habla. Y es que desde épocas tempranas la pureza del lenguaje estuvo asociada a la ética aunque pocas veces se registran casos en que se postulara la absoluta concordancia de los planos real y lingüístico. El resultado, pues, de esta parificación ya lo hemos anunciado: solo se puede decir la verdad respecto de cualquier tema que se aborde. “La verdad es *lo que es*” dicen los houyhnhms “y no *la cosa que no es*”,¹²³⁰ extraña paráfrasis, esta última, para señalar lo que nosotros, sofistas profesionales, indicamos con una sola palabra: “mentira”. Y más, un lenguaje semejante, como parece haber captado Swift, no admitiría tampoco diferencias de opinión. No habría, así, motivos para disputa alguna, herejías, ni, en suma, para declarar la guerra.¹²³¹ Y todavía hay algo más: semejante lengua o lenguaje, a estas alturas es lo

¹²³⁰ Swift, J., *Los viajes de Gulliver*, Planeta, 1993, IV, P. 217

¹²³¹ Cf. *Ibid.*, V, p. 223

mismo, impide decir algo inútil,¹²³² lo impide en tanto que razón y lengua coinciden plenamente. Ni un país en miniatura, ni uno de gigantes, ni aquellos con ciudades voladoras o con una raza de señiles inmortales despertó tanto interés en Gulliver como aquella tierra en la que unos nobles animales son más racionales —y, por tanto, más buenos y mejores— que los hombres. La posibilidad de construir un lenguaje al que bien podríamos llama “absoluto”, posibilidad que deslumbró, sin dudas, a Jonathan Swift, ya había sido llevada de la potencia al acto por Llull en su *Ars magna* y por Pico, en su versión cristiana de la cábala, y como el autor de *Los Viajes de Gulliver*, por el mismo motivo aunque por otros caminos, también nos hemos deslumbrado. Y así, deslumbrado, espero —y adopto recién ahora la primera persona— que habiendo llegado a este punto se me permitan unas breves palabras que salen, no ya de otros —de muertos a los que he escuchados con los ojos, como dijo alguna vez Quevedo— sino de mí mismo.

Debo confesar, y justo ahora no puedo evitar cierta solemnidad, que este trabajo me llevó más tiempo del que pensaba emplear en el (temo que sea incluso más del que debería haber empleado) y más esfuerzo, hasta que finalmente algo en mí se ha transformado. Pero no me interesa hablar ahora de este trabajo, ya lo he hecho, ni de esa transformación. Quisiera, por el contrario, decir algo respecto de lo cual mi punto de vista no ha cambiado para nada, i.e., respecto de lo que siempre he pensado acerca de cómo se debe hacer y estudiar filosofía o, mejor aun, Filosofía. Para no andar con rodeos, lo diré de una vez: hace tiempo me he convencido de que especialización y filosofía no tienen nada que ver. “Hay que manejar un autor”, “...una corriente de pensamiento”, se me dirá en un intento de refutar mi posición. Pero responderé que “manejar un autor...”, “...una corriente...” es entender a qué o a quien se opone, de dónde sale, de qué se nutre, hacia dónde apunta, no solo qué dice y qué significa una palabra determinada en un párrafo determinado de un texto puntual. Además, es más fácil y rápido manejar un solo autor que varios, y facilidad y rapidez son las virtudes cardinales de los investigadores del s. XXI. La matriz disciplinar que posibilita y valora la proliferación de un tipo no de conocimientos sino de micro-conocimientos, uno tal que a primera vista se nos presenta como deseable, surge y se nutre en la universidades (hay excepciones, pero cada vez son, valga la redundancia, más excepcionales). La filosofía es también especialización, pero no es solo eso. A lo sumo podría reformular

¹²³² Cf. *Ibid.*, X, p. 253

mi opinión en esos términos, i.e., “la filosofía no es solo especialización”... aunque por ahora prefiero poner en duda incluso este postulado.

Las renovadas condiciones de los estudios exigen el cumplimiento en tiempo y forma de todas las instancias (desde la obtención de los títulos hasta la presentación de la más insignificante ponencia) que hacen a la vida académica, lo sé; sé también que cuanto más se recorten nuestras competencias hay más probabilidades de lograr ese objetivo. Lo sé, pero no tiene por qué gustarme. Este proceder no ha llevado más que a dar a todas nuestras credenciales el valor de bienes de cambio, a convertir los nuevos profesores en gente sin escrúpulos (con unas pocas excepciones, insisto), y, sorteando una variedad infinita de abominaciones, ha llevado a que los congresos, simposios, jornadas, etc. de filosofía estén plagados de comunicaciones leídas en otros a las que se les ha cambiado alguna palabra o, cuando mucho, el título y que no sirven para otra cosa que para engrosar, aunque muy poco, el curriculum personal. Este estado de cosas, que encuentra —aunque cada vez menos— cierta resistencia, no me molestaría en absoluto si no fuera porque he visto los procedimientos que aquí relato en personas que me son muy cercanas. En fin, que no se me encasille como un reaccionario que está haciendo pública una censura, antes bien la estoy denunciando y, por tanto, me estoy rebelando, en paz, contra el sistema que provoca la peor de las censuras, a saber, la del espíritu, aquella que lo condena a recortarse para obtener éxitos tan efímeros como bien vendidos. Mal o bien, en la realización de esta tesis he tratado de ser fiel a lo que pienso; si lo he logrado o no, no es algo que yo deba juzgar.

Julián Barenstein

BIBLIOGRAFÍA

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 siglas son OP, OM, MOG, ORL, NEORL, OE, OL, y ROL. En los casos en los que no hay ninguna indicación de la procedencia de los textos citados, éstos corresponden a la edición ROL, en los restantes casos su procedencia está señalada con las siglas correspondientes.

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 Caballeria; 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)

_____, *Raimundi Lulli Opera Latina*, ed. F. Stegmüller, Palma, Maioricensis schola lulistica, 1959-67, vols. I-5; ed. F. Stegmüller, A. Madre, Turnhout-Belgium, 1975-2015, vols. VI-XXXVII. (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 Caballeria; 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

AAVV, *Actes de les Jornades Internacionals lul.lianes. "Ramon Llull al S. XXI"*, Palma, Edicions UIB, Col.lecció Blaquerna, 5, 2005.

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.

_____, "Literature as an Ancilla Artis: The Transformation of Science into Literature According to Robert Pring-Mill and Ramon Llull", en *Hispanic Research Journal*, 10, 1 (2009, feb.), pp. 18-28.

Bonillo Hoyos, X., "Ramon Llull a París: un recorregut històric i intel.lectual" En *Narpan: espai de Literatura i Cultura Medieval* (<http://www.narpan.net/>); (2008), pp. 37-40.

Bonner, A., "Problemes de cronologia 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.

Bonner, A.-Badía, L., *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria*, Barcelona, Sirmio, 1993.

Bordoy Fernández, A., "Ramón Llull y la crítica al aristotelismo parisino del s. XIII: en torno a la cuestión de la pluralidad" en *Revista de Hispanismo Filosófico* (2009), pp. 26-27.

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. Tubingen 1996, pp. 77-90.

_____, "Ramon Llull y Ramon Martí" en *EL XXVIII* (1988), pp. 1-37.

_____, "Ramón Llull y el Judaísmo en el marco Histórico de la Edad media Hispana" en *EL XII* (1968), pp. 131-144.

_____, "De Ramon Llull a la moderna informática" en *EL XXIII-2-3* (1979), pp. 113-135.

_____, *De la Edad Media al Renacimiento: Ramon Llull, Nicolás de Cusa y Pico della Mirandola*, Barcelona, Herder, 1975.

_____, "Ramón Llull y el Judaísmo en el marco histórico de la Edad Media hispana" en *EL 10* (1966), pp. 5-45.

Cruz Hernández, M., *El pensamiento de Ramón Llull*, Valencia, Fundación Juan March-Editorial Castalia, 1977.

Domínguez Reboiras, F., "Il Dio maggiore: le ragioni di Raimondo Lullo in Sicilia", *Il mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia. Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras*, ed. Alessandro Musco i Marta M.M. Romano, "Subsidia Lulliana" 3 (Turnhout: Brepols, 2008), pp. 15-41.

_____, "Life", *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought "Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis"* 214 (Turnhout: Brepols, 2008), pp. 3-124.

_____, "Geometría, filosofía, teología y Arte. Entorno a la obra *Principia philosophiae* de Ramon Llull", en *SL*, 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.

Fidora, A, Rubio, J. E. (eds.): *Raimundus Lullus: An Introduction to his Life, Works and Thought*, Brepols Publishers, Turnhout, 2008.

Garcías Palou, S., *Ramon Llull en la Historia del Ecumenismo*, Barcelona, Herder, 1986.

Gayà, J., “Ramon Llull en Oriente (1301-1302): circunstancias de un viaje” en *SL* XXXVII (1997), p. 28-29.

_____, “El arranque filosófico del *Ars luliano*”, 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.17-20.

_____, “Ramon Llull i l’Islam “*infideles sunt homines 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. J., *The Art of conversion: Christianity and Kabbalah in the Thirteenth century*, Leiden-Boston, Brill, 2000.

_____, “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. Tübingen, 1996, pp. 34-56.

_____, “Approaches to Conversion in the late 13th-Century Church”, en *SL*, XXXV, (1993), pp. 75-84.

Higuera Rubio, J., *Física y Teología* (atomismo y movimiento en el Arte luliano), España, Institut D’studis Medievals, 2014.

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 trascendencia en el pensamiento luliano”, en *SL*, XXXVIII, (1998), pp. 27-49.

Johnston, M. D., *The Evangelical Rhetoric of Ramon Llull. Lay Learning and Piety in the Christian West around 1300*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

_____, “Affatus: natural science as moral theology” en *EL* XXX (1990), pp. 3-30.

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, Ch. 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, J., ““*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 là Abadia de Monserrat (Curial-Pam), 1991.

Rossi, P., *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 Lulli*”, 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 proyectos de cruzada en la doctrina misional de ramon Llull” en *EL* 4 (1960), pp. 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.

_____, “Arabismo e islamología en la obra de Ramón Llull” en *La ciudad de Dios* CCVIII, 2-3 (1995), pp. 439-452.

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.

Batllorí, 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.

Bausi, F., *Nec rethor neque philosophus: Fonti, lengua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484-1487)*, Firenze, Olschki, 1996.

_____, "Il disidio del giovane Pico tra umanesimo e filosofia (1484-1487)" en Viti, P. (ed.), *Pico, Poliziano e l'umanesimo di fine Quattrocento*, Firenze, Olschki, 1994, pp. 31-58.

Berti, D., "Intorno a Giovanni Pico della Mirandola. Cenni e documenti inediti" en *Rivista contemporanea* 7/16 (1859), pp. 32-46.

Black, C., *Pico's Heptapplus and biblical hermeneutics*, Leiden-Boston, Brill, 2006.

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.

Breen, Q., "Giovanni Pico della Mirandola on the conflict of philosophy and hetic" en *Jornal of The History of Ideas*, XIII, 3 (Jun. 1952), pp. 384-412.

_____, "Melanchton reply to G. Pico della Mirandola" en *Jornal of The History of Ideas*, XIII, 3 (Jun. 1952), pp. 413-426.

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.

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.

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.

Copenhaver, B. P., "Maimonides, Abulafia and Pico. A secret Aristotle for the Renaissance" en *Rinascimento* XLVI (2006), pp.23-51.

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., "Style and substance in the early writings of Giovanni Pico della Mirandola" en Kent, W.-Zika, Ch. (eds.) *Ritual, Images and Works: varieties of cultural expression in Late Medieval and Early Modern Europe*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 343-373.

_____, *G. Pico della Mirandola. A Symbol of his Age*, Gèneve, Droz, 1981.

De Lubac, H., *Pico della Mirandola*, Milano, Jaka Book, 1994.

Di Napoli, G., *G. Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma, Desclée, 1965.

Dougherty, M. V. (ed.), *Pico Della Mirandola: New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

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.

Edelheit, A., *Ficino, Pico and Savonarola*, Leiden-Boston, Brill, 2008.

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.

Fummagalli Beonio Brochieri, M.T., *Pico della Mirandola*, Milano, Piemme, 1999 (reimp. 2010).

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, Arian, 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.

Kallendorf, C., "From Virgil to Vida: The *Poeta Theologus* in Italian Renaissance Commentary" en *Journal of History of Ideas* 56 (1995), pp. 41-42.

Kibre, P., *The Library of Pico della Mirandola*, USA, Columbia University Press, 1936.

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 Trota s.a., 2002.

_____, "Platón en el Humanismo renacentista. El imperativo del autoconocimiento en Pico della Mirandola", en *Diadoché*, 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.

Margolin, J. C., "Sur la conception humaniste du "barbare": à propos de la controverse épistolaire entre Pic de la Mirandole et Hermolao Barbaro", en Marangoni, M.-Stocchi, M. P., (eds.), *Una famiglia veneziana nella storia: I Barbaro*, Venezia, Istituto Veneto di scienze, Lettere ed Arti, 1996, pp 234-276.

McLaughlin, M., *Literary Imitation and the Italian Renaissance: The theory and practice of literary imitation from Dante to Bembo*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

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.

Paniza, L., "Pico Della Mirandola's 1485 parody of scholastic barbarians" en Everson, J.-Zancani, D. (eds.), *Italy in Crisis: 1494*, Oxford, Legenda, 2000.

_____, "Pico della Mirandola e il *De genere dicendi philosophorum* del 1485: l' 'encomio paradossale dei barbari e la loro parodia" en *I Tatti Studies* 8 (1999), pp. 69-103.

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 visione in Giovanni Pico della Mirandola*, Palermo, Edi Ostes, 1991.

Roulier, F., *Jean pic de la Mirandole, humaniste, philosophie et théologien*, Genève, Slatkine, 1989.

Ruiz Díaz, A., "Carta de Pico della Mirandola a Lorenzo de Medidi" en *Revista de Literaturas Modernas*, XIII (1978), pp. 7-23.

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.

_____, *Giovanni Pico della Mirandola. La fenice degli ingegni*, Lodi, Atanor, 1964.

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., *Pic de la Mirandole: un itinéraire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

_____, "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.

Vickers, B., *In Defense of Rhetoric*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

Walker, D. P., *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella* (Magic in History Series), Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2000.

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.

Wirszubski, Ch., *Pic de la Mirandole et la cabale*, Paris, éditions de l’éclat, 2007.

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.

Zambelli, P., *White Magic, Black Magic in the European Renaissance. From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno*, Leiden-Boston, Brill, 2007.

Zatelli, I.-Lelli, F.-Avanzinelli, M. V., “Pico: la cultura biblica e la tradizione rabbinica” en Viti, P. (ed.), *Pico, Poliziano e l’umanesimo di fine quattrocento*, Firenze, Olschki, 1994, pp. 163-165.

RECURSOS VIRTUALES

Project Pico’s

www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico

Biblioteca Italiana

<http://www.bibliotecaitaliana.com>

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

FUENTES Y TRADUCCIONES

Abulafia, A., *Sefer ha-Ot*, USA, Providence University, 2007.

_____, *Sefer ha-Shemot*, USA, Providence University, 2007.

Bacon, F., *Novum Organum*, trad. de Almori, C. F., Buenos Aires, Losada, 2003.

Bakunin, M., *Dios y el Estado*, Buenos Aires, Terramar, 2004.

- Cohen de Herrera, A., *Puerta del Cielo*, Madrid, Fundación universitaria española, 1987.
- Erasmus de Róterdam, *Elogio de la locura*, trad. Ciordia M., Buenos Aires, Colihue, 2007.
- Fabroni, F., *Adnotaciones et monumenta ad Laurentii Magnificii Vital pertinentia*, Pisa, 1784.
- 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.
- Felix, M., *Octavius-Octavio*, trad. Schoreder, A. J., UBA, 2007.
- Ficino, M., *Platonic Theology* vol. 1 (I-IV), Allen, M. J. B. (trad.)-Hankins, J.- Bowen, W. (latin text eds.), Cambridge-London, Harvard University Press, 2001.
- _____, *Platonic Theology* vol. 2 (V-VIII), Allen, M. J. B. (trad.)-Hankins, J.- Bowen, W. (latin text eds.), Cambridge-London, Harvard University Press, 2002.
- _____, *Platonic Theology* vol. 3 (IX-XI), Allen, M. J. B. (trad.)-Hankins, J.- Bowen, W. (latin text eds.), Cambridge-London, Harvard University Press, 2003.
- _____, *Platonic Theology* vol. 4 (XII-XIV), Allen, M. J. B. (trad.)-Hankins, J.- Bowen, W. (latin text eds.), Cambridge-London, Harvard University Press, 2004.
- _____, *Platonic Theology* vol. 5 (XV-XVI), Allen, M. J. B. (trad.)-Hankins, J.- Bowen, W. (latin text eds.), Cambridge-London, Harvard University Press, 2005.
- _____, *Platonic Theology* vol. 6 (XVII-XVIII), Allen, M. J. B. (trad.)-Hankins, J.- Bowen, W. (latin text eds.), Cambridge-London, Harvard University Press, 2006.
- _____, *Opera Omnia*, Venezia, Figliucci, 1547.
- Flavius Josephus, Against Apion*, trad. Barclay, J., Leiden-Boston, Brill, 2006.
- Gil de Roma (Egidio Romano), *Los errores de los filósofos*, traducción del texto latino, introducción y notas de Rafael ramón Guerrero con la colaboración de Laura Llamas Fraga, Madrid, Trotta, 2013.
- Herbel, O., *Sarapion of Thmuis: Against the Manicheans and Pastoral Letters*, Early Christian Studies 14, Australia, St Pauls Publications-Queensland University of Technology Press, 2011.
- ibn Gabirol, Sh., *La Fuente de la Vida* trad. de Castro y Fernández, F., intr. de del Valle, C., Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1987.
- Kalisch, I., *Sepher Yetzirah*, New York, L. H. Frank & co. 1877.

- Kilwardby, R., *De ortu scientiarum*, London, The British Academy, 1976.
- Manetti, G. [de Petris, A. (ed.)], *Apologeticus*, Roma, Edizioni di storia e Letteratura, 1981.
- Mithridates, F., *Sermo de passione Domini*, Wirszubski, Ch. (ed.), Jerusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1963, pp. 48-49.
- Nifo, A., *De intellectu*, Spruit, L. (ed.), Leiden-Boston, Brill, 2011.
- Origenis, *Hexapla*, Oxford, Clarendon Press, T. I, 1875.
- Platón, *Filebo*, *Timeo*, *Critias*, introducción, traducción y notas de Ma. Ángeles Durán (*Filebo*) y Francisco Lisi (*Timeo* y *Critias*), Madrid, Gredos, 2000,
- Poliziano, A., *Estancias*, *Orfeo y otros escritos*, ed. bilingüe de Fernández Murga, F., Madrid, Cátedra, 1984.
- _____, *Prose vulgari edite, prose latine e greche edite ed inedite*, Del Lungo, I. (ed.), Firenze, G. Barbèra editore, 1867.
- Vernia, N., *Contra perversam doctrinam Averrois opinionem de unitate intellectu et de anima felicitate*, Venecia, 1505.
- Virgilio, *Bucólicas* (trad. Ingberg, P.), Buenos Aires, Losada, 2004.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- AA VV, *Ensayos sobre cábala y misticismo judío*, Buenos Aires, Lilmod, 2006.
- AAVV, *Math Music and Mathematics From Pythagoras to Fractals illustrated*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Abulafia, D. (ed), *The New Cambridge Medieval History*, Vol. 5: c. 1198-c. 1300, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- _____, *Religious Violence between Christians and Jews*, Hampshire, Palgrave, 2002.
- _____, *A mediterranean Emporium. The catalan kingdom of Majorca*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Adamson, P., *Al-Kindi*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Adamson, P.-Taylor, R. C., (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2005.

Alesso, M. (ed.), *Hermenéutica de los Géneros Literarios: de la Antigüedad al Cristianismo*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2013.

Andrea, A. J., *Contemporary Sources for the Fourth Crusade (The Medieval Mediterranean; Peoples, Economics and Cultures, 400 - 1500)*, Leiden-Boston, Brill, 2007.

Aristóteles, *Ética Nicomaquéa*, introducción de T. Martínez Manzano, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 2000.

Asín Palacios, M., *Huellas del Islam*, Madrid, Espasa-Calpe, 1941.

_____, *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.

Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*, trad. castellana de Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1981.

Ayers, R. H., *Language, Logic, and Reason in the Church Fathers. A Study of Tertullian, Augustine, and Aquinas* *Altertumswissenschaftliche Texte und Studien VI*, 1979.

Barton, S.-Linehan, P., *Cross Crescent and Conversion Studies on Medieval Spain and Christendom in Memory of Richard Fletcher*, Leiden-Boston, Brill, 2008.

Bejczy, I. P., *The cardinal Virtues in the Middle Ages*, Leiden-Boston, Brill, 2011.

_____, *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*, Leiden-Boston, Brill, 2008.

Bellomo, E., *The Templar Order in North-west Italy, (1142-c.1330)*, Leiden-Boston, Brill, 2008.

Benivieni, G., *Opere*, Venezia, 1522.

Bianchi, L., “Fra Hermolao e Ludovico Boccadiferro: Qualche considerazione sulle trasformazioni della “fisica medievale” nel Rinascimento italiano” en *Medioevo* 24 (2009), pp. 341-378.

_____, *I vescovo e i filosofi*, Bergamo, Pierluigi Lubrina editore, 1990.

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

Biechler, J. M. “Three manuscripts of Islam in the Library of Nicholas of Cusa” en *Manuscripta*, 27 (1983), pp. 91-100.

Billanovich, G., "Pietro Piccolo da Monteforte tra il Petrarca e il Boccaccio" en *Medievo e Rinascimento, Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze, 1955, 2 vols., vol. 1, pp. 18-19.

Bird, J.-Peters, E.-Powell, J. M. (eds.), *Crusade and Christendom. Annotated documents in translation from Innocent III to the Fal of Acre, 1187-1291*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013.

Black, R., *Benedetto Accolti and the Florence Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Bloom, H. (ed.), *The Italian Renaissance*, Chelsea House publishers, 2004.

Bloom, M., *Jewish Mysticism and Magic*, London, Routledge, 2007.

Bonner, M., *Jihad in Islamic History*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

Borelli, A.-Pastore Passaro, M. (eds.) *Selected Writings of Girolamo Savonarola. Religion and Politics, 1490-1498*, New Heaven-London, Yale University Press, 2006.

Bower, J.E.- Guilfooy, K. (eds.), *The Cambridge companion to Abelard*. Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2004.

Brion, M., *Maquiavelo*, Buenos Aires, Ediciones B, 2005.

_____, *Machiavel*, Paris, Éditions Albin Michel, 1948.

_____, *Michel-Ange*, Paris, Éditions Albin Michel, 1939.

Brown, P., *Augustine of Hippo*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2006.

Brown, S., "The intellectual context of later medieval philosophy: university, Aristotle, *ars*, theology" en Marenbon, J. (ed.), *Routledge History of Philosophy*, Volume III - Medieval Philosophy, London-New York, Routledge, 2004, pp. 188-203.

Brown, S. F.-Dewender, T.- Kobusch, Th. (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century* (Studien Und Texte Zur Geistesgeschichte Des Mittelalters) Leiden-Boston, Brill,2009.

Brucker, G. A., *Living on the edge Leonardo's Florence*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California press, 2005.

Bunnin, N.-Jiyuan, Y. (eds.), *Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Malden-Oxford-Victoria, Blackwell Publishing, 2004.

Burke, P., *El Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1999.

_____, *Los avatares de "El Cortesano". Lecturas y lectores de un texto clave del espíritu renacentista*, Barcelona, Gedisa, 1995.

- Burckhardt, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Akal-Sarpe, 1985.
- Burr, D., *The Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2001.
- Burucúa, J.E.-Ciordia, M. J. (eds) *El Renacimiento italiano*, Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri, 2004.
- Cabanelas, D., *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid, Universidad de Madrid-Facultad de Filosofía y Letras, 1953.
- Campanini, S., *The Book of Bahir*, Prefazione di Giulio Busi, Roma, Torino, Lexis Progetti Editoriali; Nino Aragno, 2005.
- Cardini, F. *Magia, Brujería y Superstición en el Occidente medieval*, Barcelona, Península, 1999.
- Carreras i Artau, J., *Relaciones de Arnau de Vilanova con los reyes de la casa de Aragón*, Barcelona, 1955.
- Cassirer, E.-Kristeller, P. O., Randall, J. H. Jr. (eds.), *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, Chicago University Press, 1948.
- Celenza, C. S. (ed.), *Angelo Poliziano's Lamia*, Leiden-Boston, Brill, 2010.
- Chadwick, H., *Origen: Contra Celsum*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Collins, R., *Keepers of the keys of Heaven: A History of the Papacy*, New York, Basic Books, 2009.
- Cook, J. W., *Encyclopedia of Renaissance Literature*, USA, Facts on File, 2006.
- Corèdon, Chr.-Williams, A., *A Dictionary of Medieval Terms and Phrases*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Copenhaver, B. P.-Schmitt, Ch. B., *Renaissance Philosophy (A History of Western Philosophy)*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1992.
- Courcelle, P., “Les exégèses chrétiennes de la quatrième églogue” en *Revue des études anciennes* 59 (1957), pp. 249-319.
- Courtenay, W. J., *Ockham and Ockhamism: Studies in the Dissemination and Impact of His Thought*, Leiden-Boston, Brill, 2008.
- Crispin, G., *Disputatio Iudai et Christiani-Disputatio Christiani cum gentili de fide Christi. Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden*, Übersetzt von Karl Werner Wilhelm und Gerhard Wilhelmi, Freiburg, Herder, 2005.

- Cuclas, S.-Forshaw, P.J.-Rees, V. (eds.), *Laus Platonici Philosophi*, Leiden-Boston, Brill, 2011.
- Chabod, F., *Escritos sobre Maquiavelo*, México, FCE, 2005.
- Cruz Hernández, M., *Historia del pensamiento Islámico*, Madrid, Alianza, 1981, 2 vols.
- Dahan, G., *Les intellectuels chrétiens et les juifs aun Moyen Âge*, Paris, 1990.
- D'Amico, J. F., *Renaissance Humanism in Papal Rome: Humanists and Churchmen on the Eve of the Reformation*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 1983.
- Daniélou, J., *Orígenes*, Buenos Aires, Sudamericana, 1958.
- De Libera, A., *Pensar en la Edad Media*, España, Anthropos, 2000.
- Della Torre, A., *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze, Le monnier, 1902.
- De Lubac, H., *Exégèse médiévale: les Quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959 4 vols.
- Di Napoli, G., *Historia de la Filosofía*, Madrid, 1965, Vol I. cap. 3 “La filosofía del Humanismo y del Renacimiento”, Madrid, 1965.
- Dominik, W.-Hall, J., *Roman Rethoric*, Malden-Oxford-Victoria, Blackwell Publishing, 2007.
- Dotti, U., *La città dell'uomo. L'umanesimo da Tetarca a Montaigne*, Roma, editore Riuniti, 1992.
- Drews, W., *The uncknown neighbour: the jew in the theought of Isidore of Seville*, Leiden-Boston, Brill, 2006.
- Dunn, G. D., *Tertullian*, London, 2004.
- Ebeling, F., *The secret history of Hermes Trismegistos*, Ihtaca-London, Cornell University Press, 2007.
- Eco, H., *La búsqueda de la Lengua Perfecta*, Barcelona, Crítica, 2005.
- Edwards, M.-Goodman, M.-Price, S.-Rowland, Chr. (eds.), *Apologetics in the Roman Empire*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1999.
- Enenkel, K. A. E.-Papy, J. (eds.), *Petrarch and his readers in the Renaissance*, Leiden-Boston, Brill, 2005.
- Evangelíu, Chr. C., *Hellenic philosophy, origen and character*, Hamshire, Ashgate, 2006.

Fakhry, M., *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works, and Influence*, England, Oneworld Publications, 2002.

Fantazzi, Ch., *A Companion to Juan Luis Vives*, Leiden-Boston, Brill, 2008.

Farndell, A., *When Philosophers Rule: Ficino on Plato's Republic*, Laws & Epinomis, London, Sheppard-Walwyn (publishers) Ltd, 2009.

_____, *Gardens of Philosophy: Ficino on Plato* (Commentaries by Ficino on Plato's Writing), London, Sheppard-Walwyn (publishers) Ltd, 2006.

_____, *Evermore Shall Be So: Ficino on Platos Parmenides* (Commentaries by Ficino on Plato's Writing), London, Sheppard-Walwyn (publishers) Ltd, 2008.

Franck, D. H.-Leaman, O., *Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2003.

_____, *History of Jewish philosophy*, London-New York, Routledge, 2005.

Fernández-Armesto, F., *Cristóbal Colón*, Barcelona, Crítica, 2004.

Flasch, K., *Nicolás de Cusa*, Barcelona, Herder, 2003.

Fummagalli Beonio Brocheiri, M., *Introduzione a Abelardo*, Bari, Laterza, 1974.

Galletti, A., "La 'ragione poetica' di Albertino Mussato ed I poeti-theologi" en *Scritti vari di erudizione e di critica in onore di Rudolfo Reiner* (Turín 1912), pp. 337-341.

García Bazán, F., *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Buenos Aires, Biblos, 2005.

Garin, E., *History of Italian Philosophy I*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2008.

_____, *Las Grandes culturas extraeuropeas. El Renacimiento-2*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989.

_____, *La Educación en Europa: 1400-1600*, Barcelona, Crítica, 1987.

_____, *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Critica, 1984.

_____, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e Ricerche*, Pisa, Nistri, 1970.

_____, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, 1961.

_____, *Ritratti di Umanisti*, Firenze, Sansoni, 1967.

_____, *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo*, Firenze, 1958

_____, *Prosattori Latini del Quattrocento*, Milano-Napoli, Ricardo Ricciardi Editore, 1952

Gilbert, F., "Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari. A study on the origin of modern political thought" en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 12 (1949), pp. 101-131.

Gilson, E., *Historia de la Filosofía Medieval*, Madrid, Gredos, 2000.

Gracia, J. E. J.-Noone, T. B., *The Blackwell companion to philosophy in the Middle Ages*, Malden-Oxford-Victoria, Blackwell Publishing, 2002.

Grafton, A.-Williams, M., *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea*, Cambridge-London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006

Grafton, A., *Leon Battista Alberti, Master Builder of the Italian Renaissance*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

Granada, M. A., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005.

_____, *El umbral de la Modernidad*, Barcelona, Herder, 2000.

Grellard, Ch.-Robert, A. (eds.), *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, Leiden-Boston, Brill, 2009.

Greenhalg, M., *Marble Past, Monumental Present: Building With Antiquities in the Mediaeval Mediterranean*, Leiden-Boston, Brill, 2008.

Griffel, F., *Al-Ghazali's philosophical theology*, USA, Oxford University Press, 2009.

Goldust, B.-Ploton-Nicollet, F. (dir.), *Le païen, le chrétien, le profane. Recherches sur l'Antiquité tardive*, Paris, PUPS (Presses de l'université Paris-Sorbonne), 2009.

Guttmann, J., *Philosophies of Judaism. History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, New York, Anchor Books, 1966.

Habinek, Th., *Ancient Rhetoric and Oratory*, Oxford, Blackwell, 2005.

Hankins, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Hankins, J., "The Myth of the Platonic Academy of Florence" en *Renaissance Quarterly*, Vol. 44, No. 3 (Autumn, 1991), pp. 429-475.

Hames, H. J., *Like Angels on Jacob's Ladder. Abraham Abulafia, the Franciscans, and Joachimism*, New York, State University of New York Press, 2007.

- Hames, H.-Lourie, E., (eds.) *Jews, Muslims, and Christians in and Around the Crown of Aragon: Essays in Honour of Profesor Elena Lourie*, Leiden-Boston, Brill, 2004.
- Hargis, J., *Against the Christians: The rise of early anti-Christian polemic*, New York, Peter Lang, 1999.
- Hayman, A. P., *Sefer Yesira, Edition, Translation and Text-Critical Commentary*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- Heissig, W., “Los reinos mongoles” en *Las grandes culturas extraeuropeas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, T. VI-V. II, pp.403-438.
- Herufek, J., “Guglielmo Raimondo Moncada between the jewish and christian mystical tradition.”, en *Greco-Latina Brunensia* 17-2 (2012), pp. 41.
- Heschel, A. J., *Maimónides*, Buenos Aires, AMIA, 1997.
- Hindley, G., *Las Cruzadas: peregrinaje armado y Guerra Santa*, Barcelona, Zeta, 2010.
- Hoenen, M., *A Oxford: dibattiti teologici nel tardo Medioevo*, Milano, Jaca Book, 2003.
- Hoven, R., *Lexique de la prose latine de la Renaissance*, Leiden-Boston, Brill, 2006.
- Hyde, J. K., *Padua in the age of Dante*, London, Routledge, 1966.
- Ianziti, G., *Writing history in Renaissance Italy. Leonardo Bruni and the uses of the past*, Cambridge, Harvard University Press, 2012.
- Idel, M., *Kaballah in Italy, 1280-1510, a survey*, New Haven-London, Yale University Press, 2011.
- _____, *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.
- Izmirlieva, V., *All the names of the Lord*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2008.
- Jaeger, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 1998.
- Jurdjevic, M., “Civic Humanism and the Rise of the Medici” en *Renaissance Quarterly*, Vol. 52, 4 (Winter, 1999), pp. 994-1020.
- Kannengiesser, Ch., *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, Volume I & II, Leiden-Boston, Brill, 2004.

Knebel, S. K., "Aureol and the ambiguities of the distinction of reason" en Brown, S. F.-Dewender, T.- Kobusch, Th. (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century...*, pp. 323-338.

Kraye, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004⁶.

Kristeller, P. O., *El Pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, Fondo de Cultura Económico, 1993.

_____, *Ocho filósofos del Renacimiento*, México, FCE, 1970.

Kritzek, J., *Peter the venerable and Islam*, New Jersey, Princeton, 1964.

Kuksewicz, Z., *De Siger de Barbant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIIIe et XIV siècle*. Wrocław-Varsocia-Cracovia, Ossolineum, Éditions de l'Académie polonaise des sciences, 1968.

Lampe, G. W. H. (ed.), *Study of the Bible* (The Cambridge History of the Bible II: The West from the fathers to the Reformation,) Cambridge, Cambridge University Press, 1969, 1980 reimp.

Lansing, R., *The Dante Encyclopedia*, London-New York, Routledge, 2010.

Lee, A., *Petrarch and St. Augustine. Classical scholarship, Christian theology and the origins of the Renaissance in Italy*, Leiden-Boston, Brill, 2012.

Levinas, E., *Más allá del versículo*, Buenos Aires, Lilmod, 2006.

Lhor, Ch., "The Ancient philosophical legacy and its transmission to the Middle Ages" en Gracia, J. E. J.-Noone, T. B., *The Blackwell companion to philosophy in the Middle Ages*, Malden-Oxford-Victoria, Blackwell Publishing, 2002, pp. 15-22.

Lobel, D., *Between Mysticism and Philosophy: Sufi Language of Religious Experience in Judah Ha-Levi's Kuzari*, New York, State University of New York Press, 2000.

Luscombe, D., *Medieval Thought*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1997.

_____, *The school of Peter Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

Machamer, P. (ed.), *The Cambridge companion to Galileo*, Cambridge, The Cambridge University Press, 2006.

Magid, Sh., *From Metaphysics to Midrash. Myth, history and the interpretation of Scripture in lurianic kabbala*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2008.

Magnavacca, S. A., *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y D'ávila, 2014.

_____, "La Universidad medieval, Crónica de un estudiante del siglo XIII", Buenos Aires, UNSAM EDITA, 2008.

Magnier, G., *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos*, Leiden-Boston, Brill, 2010.

Maier, T., *Crusade Propaganda and Ideology Model Sermons for the Preaching of the Cross*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Marenbon, J. (ed.), *Routledge History of Philosophy, Volume III - Medieval Philosophy*, London-New York, Routledge, 2004.

Marenbon, J.-Cameron, M., *Methods and Methodology. Aristotelian logic East and West, 500-1500*, Leiden-Boston, Brill, 2011.

Marrone, S. P., "Scotus and the *Criteria* of scientific knowledge" en Brown, S. F.-Dewender, T.- Kobusch, Th. (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century* (Studien Und Texte Zur Geistesgeschichte Des Mittelalters) Leiden-Boston, Brill, 2009, pp. 383-400.

_____, "Medieval philosophy in context" en McGrade, A. S. (ed.), *The Cambridge companion to Medieval Philosophy*, Cambridge, The Cambridge University Press, 2006, pp. 10-43.

Martin, J. E., *Cardinal Bessarion: mystical theology and spiritual union between East and West*, Manitoba, National Libray of Canada, 2001.

Martines, L., *Fire in the city: Savonarola and the struggle for the soul in Renaissance Florence*, USA, Oxford University Press, 2006.

_____, *Strong Words: Writing and social strain in the Italian Renaissance*, USA, John Hopkins University Press, 2003.

_____, *April Blood: Florence and the plot against the Medicis*, USA, Oxford University Press, 2003.

Massignon, L. *Situation de l'Islam*, Paris, 1933.

Mazzocco, A., *Interpretations of Renaissance Humanism*, Leiden-Boston, Brill, 2006.
McAuliffe, J. D. (ed.), *The Cambridge companion to the Qur'an*, Cambridge University Press, 2007.

McGrade, A. S. (ed.), *The Cambridge companion to Medieval Philosophy*, Cambridge, the Cambridge University Press, 2006.

McMichael, S. J.-Myers S. E., *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance (The Medieval Franciscans, V. 2)*, Leiden-Boston, Brill, 2004.

- Menéndez y Pelayo, M., *Historia de los heterodoxos españoles* 7, 1948.
- Millás Vallicrosa, J. M., *Literatura Hebraicoespañola*, Buenos Aires, Editorial Labor, 1973.
- Miralles, J., *Hernán Cortés*, Buenos Aires, Tusquets, 2001, 2 vols.
- Nadler, S.-Rudavsky, T. M. (eds.), *The Cambridge History of Jewish Philosophy I: From Antiquity through seventeenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Nasr, S. H., *An introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge-Massachusetts, The Belknap Press of The Harvard University Press, 1964.
- Noone, T. B., "Scholasticism" en Gracia, J. E. J.-Noone, T. B., *The Blackwell companion to philosophy in the Middle Ages*, Malden-Oxford-Victoria, Blackwell Publishing, 2002, pp. 55-64.
- O'Donnell, J., *La Ruina del Imperio Romano*, Barcelona, ediciones B, 2010.
- Ogren B., *Renaissance and Rebirth. Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*, Leiden-Boston, Brill, 2009.
- Osborn, E., *Clement of Alexandria*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Panofsky, E., *Estudios sobre Iconología*, Madrid, Alianza, 1980.
- _____, *Idea: Contribución a la historia de la teoría del arte*, Madrid, Cátedra Ensayos Arte, 1989.
- Parkinson, G. H. R. (ed.), *Routledge History of Philosophy, Vol. IV - The Renaissance*, London-New York, Routledge, 2005.
- Paterson, L., *El Mundo de los Trovadores: la sociedad occitana medieval (entre 1100 y 1300)*, Barcelona, Península, 1997.
- Pégolo, L., *Tensiones literarias e ideológicas en la poesía de Aurelio Prudencio Clemente: el Cathemerinon*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras-UBA, 2014.
- Pégolo, L. (ed.), *Cultura y Pedagogía en el Tardo-Antiguo*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras-UBA, 2010.
- Pérez Cortés, S., "Los sueños de San Jerónimo. Las tribulaciones de un hombre de letras cristiano." En *Historia y Grafía* 33 (2009) pp. 11-41.
- Piché, D., "Intuition, abstraction and the possibility of a science of God: Durandus of Saint Pourcian, Gerard of Bologna and William of Ockham" en Brown, S. F.-Dewender, T.- Kobusch, Th. (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century...*, pp. 423-432.

- _____, *La condamnation parisiense de 1277*, Paris, Vrin, 1999.
- Potestà, G. L., *El tiempo del Apocalipsis: vida de Joaquín de Fiore*, traducción del italiano de David Guixeras, Madrid, Trotta, 2010.
- Quasten, J., *Patrología*, Madrid, Madrid, B.A.C., 1962, 2 vol.
- Ramón Guerrero, R., “Apuntes biográficos de Al-Fārābī según sus vidas árabes” en *Anaquel de Estudios Árabes*, 14 (2003), pp. 236-237.
- Raynaud, P. y Rials, S., *Diccionario Akal de filosofía política*, Madrid, Akal, 2001.
- Reynolds, S., *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins*, Leiden-Boston, Brill, 2004.
- Ridolfi, R., *Vita di Girolamo Savonarola*, Bologna, Sansoni, 1981.
- Rizzo, S., *Il lessico filologico degli umanisti*, Roma, Edizione di storia e letteratura, 1973.
- Rodríguez, T., “Orfeo y el neoplatonismo en la Florencia renacentista.” en *Dianoia* LVIII-71 (2013), p. 9.
- Roest, B., *Medieval and Renaissance Humanism*, Leiden-Boston, Brill, 2003.
- Roggema, B., *The Legend of Sergius Bahīrā*, Leiden-Boston, Brill, 2009.
- Roughi, L., “A fifteenth-century salamanca’s pursuit of Islamic studies” en Robinson, C.-Rouhi, L. (eds.), *Under the influence. Questioning the comparative in Medieval Castile*, Leiden-Boston, Brill, 2005.
- Rubió i Lluch, *Documents per l’historia de la cultura catalana mig-eval*, Barcelona, 1908.
- Rummel, E. (ed.), *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, Leiden-Boston, Brill, 2008.
- Runciman, S., *Las Cruzadas*, Madrid, Alianza, 2012.
- Rutherford, D. (ed), *The Cambridge companion to Early Modern Philosophy*, Cambridge, 2007.
- Sagerman, R., *The serpent kills or the serpent gives life. The kabbalist Abraham Abulafia’s response to Christianity*, Leiden-Boston, Brill, 2011.
- Sanz Santacruz, V., “Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam: su comprensión intelectualista de la fe cristiana” en *AHIg* 16 (2007), p. 182.
- Saitta, G., *Il pensiero italiano nell’umanesimo en el Rinascimento*, Bologna, 1956.

- Schmitt, Ch. B., *Aristóteles y el Renacimiento*, España, Universidad de León, 2004.
- 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.
- Spicq, C., *Esquisse d'une histoire de l'exegèse latine au Moyen Age*, Paris, Vrin, 1944.
- Spruit, L., *Species Intelligibilis - From Perception to Knowledge: Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden-Boston, Brill, 1994.
- _____, *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge : II. Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligibles (Brill's Studies in Intellectual History)* Leiden-Boston, Brill, 1995.
- Tamayo, J. J., *Islam: cultura, religión y política*, Madrid, Trotta, 2009.
- Tofanin, G., *Historia del Humanismo*, Buenos Aires, Nova, 1951.
- Tuñón de Lara, M. (dir.), *Historia de España*, Madrid, Labor, 1980.
- Ullman, B. L., "The Humanism of Coluccio Salutati" en *Medieval and Renaissance Studies* 4 (1963), pp. 237.
- Van Steenberghen, F., *La Philosophie au XIII^e siècle*, Louvain, Publications Universitaires, 1966.
- Vernet, J., *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, Acantilado, 1999.
- _____, *Corán*, Barcelona, Plaza & Janes, 2002.
- Watanabe, M. (ed.), *Nicholas of Cusa: a companion to his life and times*, USA, Ashgate, 2011.
- Watt, M., *Muhammad, Prophet and Statesman*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
- Weigers, G., *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yçá of Segovia (fl. 1450), His Antecedents and Successors*, Leiden-Boston, Brill, 1994.
- Wippel, J. F., "The parisian condemnations of 1270 and 1277" en Gracia, J. E. J.-Noone, T. B., *The Blackwell companion to philosophy in the Middle Ages*, Malden-Oxford-Victoria, Blackwell Publishing, 2002, pp. 65-75.
- Witt, R., G., *In the Footsteps of the Ancients. The Origins of Humanism from Lovato to Bruni (Studies in Medieval and Reformation Traditions)*, Leiden-Boston, Brill, 2001.

_____, “Coluccio Salutati and the conception of the poeta theologus in fourteenth century” en *Renaissance Quarterly* 30-4 (1977), p. 538.

Woodhouse, C. M., *George Gemistus Plethon, The Last of the Hellens*, Clarendon Press-Oxford, New York, 1986.

Yates, F., *El Arte de la memoria*, Madrid: Taurus, 1974.

_____, *La filosofía oculta en la época isabelina*, México, Fondo de Cultura Económico, 2004.

Zaborov, M., *Historia de las cruzadas*, Madrid, Akal-Sarpe, 1985.

RECURSOS VIRTUALES

Augustinus Hiponensis *Opera Omnia*
www.augustinus.it

Thomae Aquinatis *Opera omnia*, Textum Leoninum Romae 1888 editum
www.corpusthomicum.org

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	2
1. Presentación del tema.	2
2. Estado de la cuestión.	4
3. Hipótesis.	9
4. Precisiones metodológicas.	10
5. Plan de trabajo.	12
I. PANORAMA INTELECTUAL Y POLÍTICO ENTRE LOS SIGLOS XIII-XV: APOLOGÉTICA Y FILOSOFÍA.	18
1. Política, religión y apologética.	18
2. El “reingreso de Aristóteles” y sus consecuencias.	43
3. La transmisión de la filosofía de Llull hasta el s. XV.	63
II. ARQUEOLOGÍA DE UNA NUEVA APOLOGÉTICA	75
1. El desarrollo de la cábala hebrea hasta fines del s. XV.	75
2. La evolución de la literatura apologética cristiana.	84
A. Apologistas griegos del s. II.	88
1. La <i>Apología</i> de Aristides.	88
2. Las <i>Apologías</i> de Justino y el <i>Diálogo con Trifón</i>.	90
3. El <i>Discurso contra los griegos</i> de Taciano.	95
4. La <i>Legación a favor de los cristianos</i> de Atenágoras.	98
5. Los <i>Tres Libros a Autólico</i> de Teófilo de Antioquía.	102
6. El <i>Escarnio de los filósofos paganos</i> de Hermias el filósofo.	105
B. Apologistas latinos del s. II.	106
1. El <i>Apologeticum</i> de Tertuliano.	108
2. El <i>Octavius</i> de Minucio Félix.	110
C. Otros apologistas anteriores al s. XIII.	115
1. Orígenes de Alejandría.	116
2. Agustín de Hipona.	118
3. De Agustín hasta Abelardo.	121
4. Pedro Abelardo.	122

D. Addenda.	127
III. HACIA UNA VIDA DE RAMON LLULL.	129
1. Conversión y orientación.	138
2. Formación y la revelación del <i>Ars magna</i>.	142
3. Primeros escritos, primeros éxitos.	145
4. Decepciones y esperanzas.	150
5. Un nuevo <i>Ars magna</i> entre la depresión y los viajes misioneros.	156
6. Nuevas misiones y nuevos problemas.	164
7. Los últimos años.	171
IV. EL LENGUAJE DE LA FILOSOFÍA Y LA CONVERSIÓN RELIGIOSA.	176
1. El trasfondo del <i>Ars magna</i>.	176
2. Los fundamentos del <i>Ars magna</i>: las <i>Dignitates</i> y los principios relativos.	183
3. El <i>Ars magna</i>.	188
4. El <i>Ars demonstrativa</i> (1283).	193
5. El <i>Ars generalis ultima</i> (1307).	224
6. La teoría de los <i>correlativa</i>.	248
7. La <i>demonstratio per aequiparantiam</i>.	251
8. La actitud de Llull ante sus adversarios.	254
9. El <i>Ars magna</i> en acto: consideraciones preliminares	257
10. El caso de <i>Vita coetanea</i>, 37.	260
11. El caso del <i>Liber de fine</i>, I, 3.	266
12. El caso del <i>Liber super psalmum quicumque vult</i>.	272
V. HACIA UNA VIDA DE GIOVANNI PICO.	281
1. Los primeros años: hacia la <i>libertas philosophica</i>.	286
2. Entre Ferrara y Padua: la revelación de la filosofía.	291
3. Un paso no tan en falso: apogeo y ocaso de un poeta.	298
4. La escritura filosófica: los primeros intentos, las ideas finales.	303
5. El “incidente de Arezzo”.	309
6. Puntos de inflexión.	313
7. Definitivamente Florencia.	322
VI. EL LENGUAJE DE LA FILOSOFÍA Y LA CONVERSIÓN RELIGIOSA.	334
1. El lenguaje de la Filosofía: el <i>De genere dicendi philosophorum</i>.	334
1.A.1. Hacia la carta a Lorenzo: la cuestión del <i>volgare</i>.	335
1.A.2. Bases de una lectura retrospectiva.	339
1.A.3. Carta a Lorenzo de Médicis: poesía y filosofía.	342
1.B.1. Hacia la carta a Hermolao Barbaro.	349
1.B.2. Hermolao Barbaro o el aristotelismo humanístico.	352

1.B.3. Carta a Hermolao Barbaro: retórica y filosofía.	355
2. Hacia la <i>theologia poetica</i>.	370
2.1. La <i>theologia poetica</i>: entre el <i>fervor</i> y el <i>furor poeticus</i>.	375
2.2. La <i>theologia poetica</i> según Pico.	383
2.2.1. El mito de Orfeo y Eurídice.	387
2.2.2. La concepción poética y mitológica de los poderes angélicos y su función en el camino del hombre hacia Dios.	390
2.2.3. El camino intermedio: entre <i>fervor</i> y <i>furor</i>.	399
3. El conocimiento de la lengua hebrea y la cábala en Pico.	400
3.1. Cábala y exégesis bíblica.	405
3.2. Presentación oficial, defensa y puesta en acto de la “cábala cristiana”.	410
3.3. תּוֹשָׁעָה, <i>Bereshit</i>, in principio.	425
3.4. Cábala, teología y filosofía.	430
VII.CONCLUSIÓN.	433
1. El lenguaje filosófico como método de conversión religiosa en Llull.	433
2. El lenguaje filosófico como método de conversión religiosa en Pico.	438
3. Llull y Pico ante la tradición apologética anterior al s. XIII.	448
4. La cábala y el <i>Ars magna</i>.	451
5. Resumen y reflexiones finales.	454
Epílogo	459
BIBLIOGRAFÍA	463
ÍNDICE	490