

# Reolutio Alphabetaria

## El lenguaje filosófico como método de conversión religiosa en Ramon Llull y Giovanni Pico della Mirandola. Vol. 2

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.

(ANEXO: EDICIONES Y TRADUCCIONES)

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

## TRADUCCIONES DE TEXTOS LULIANOS

Las traducciones contenidas en esta sección fueron realizadas a partir de diversas ediciones de los originales tanto en latín como en catalán y están indicados en cada caso.

### 1. Traducción del *Ars brevis* (1308).

El texto que hemos utilizado como base para nuestra traducción, es el texto de ROL XII 1984.<sup>1</sup> Asimismo hemos cotejado el texto latino con dos ediciones anteriores: la de Lazarus Zetzner de 1609<sup>2</sup> y la de Francesc Marçal de 1669,<sup>3</sup> en virtud de lo cual hemos efectuado ciertas correcciones al mismo y hemos cambiado su puntuación.

Por otra parte, la traducción que aquí presentamos fue cotejada con las traducciones de Battlorí (catalán),<sup>4</sup> la de Bonner (inglés),<sup>5</sup> la de Fidora (alemán),<sup>6</sup> y la de Rubio (español).<sup>7</sup>

En lo que hace a la traducción de los términos técnicos de la filosofía luliana, hemos recurrido a neologismos que muestran, a nuestro entender, el significado específico que el *doctor illuminatus* buscaba emplear.

### *Arte breve*

---

<sup>1</sup> pp. 173-255.

<sup>2</sup> *Raymundi Lullii Opera ea quae ad adinventam ab ipso artem universalem*, ed. Lazarus Zetzner, Strasbourg, 1609, pp. 1-42.

<sup>3</sup> *Ars brevis*, Palma de Mallorca, ed. Franciscum Marçal, Tomas y Rafael Moya, 1669; reimpr. a Frankfurt-M., 1970, pp. 190. El texto cuenta con sucesivos scholia en lo que Marçal resuelve los problemas que la lectura del *Ars brevis* puede generar en el lector.

<sup>4</sup> *Antologia filosòfica*, a cura de Miquel Battlori, Barcelona, Editorial Laia, 1984, pp. 71-132.

<sup>5</sup> *Selected Works of Ramon Llull*. Edited and Translated by Anthony Bonner, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1985, 2 vols. pp. 569-646.

<sup>6</sup> *Ars brevis, Lateinisch - deutsch*, trad. Alexander Fidora, "Philosophische Bibliothek" 518, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999.

<sup>7</sup> *Arte Breve*, Introducción y traducción de Josep E. Rubio, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Navarra, ed. EUNSA, 2004.

Dios, con tu gracia y amor, comienza el *Arte breve*, escrito a imagen del *Arte general*,<sup>8</sup> que así se inicia: “Dios, con tu suma perfección comienza el *Arte general*.”

## PRÓLOGO

La razón por la que hemos escrito este *Arte breve*, es que el *Arte magna* se entienda más fácilmente. Pues, entendido éste, aquél *Arte*, así como también los otros *Artes*, podrán ser entendidos y aprendidos con mayor facilidad.

El objetivo de este *Arte* es responder a todas las preguntas asumiendo que se sabe lo que se dice por cada término.<sup>9</sup>

El libro se divide en trece partes, igual a como está dividido el *Arte magna*. La primera parte, trata del alfabeto. La segunda, de las figuras. La tercera, de las definiciones. La cuarta, de las reglas. La quinta, de la tabla. La sexta, de la evacuación de la tercera figura. La séptima, de la multiplicación de la cuarta figura. La octava, de la mezcla de

---

<sup>8</sup> Se refiere al *Ars generalis ultima*, la última versión de su *Ars*. El *Ars brevis* fue compuesto al mismo tiempo.

<sup>9</sup> En la “Parte IV”, Llull expondrá diez preguntas generales (*Regulae*) —“(B) *Utrum sit?*, (C) *Quid sit?*, (D) *De quo est?*, (E) *Quare est?*, (F) *Quantum est?*, (G) *Quale est?*, (H) *Quando est?*, (I) *Ubi est?*, (K-1) *Quo modo est?*, (K-2) *Cum quo est?*”—, ateniéndonos a ello, la expresión “...*supposito, quod sciatur, quid dicitur per nomen*”, significa *suponiendo que se conoce bajo cual de estas diez preguntas generales cae la nueva pregunta a responder en pro de que se conozca* —previamente— *cada uno de los términos por los que se pregunta*.

Este principio metódico para responder preguntas se inserta en una concepción metodológica más general que consiste en reconducir toda diversidad a la unidad o a unos pocos principios ordenadores. Este método es parte del proyecto de una ciencia universal, como es el *Ars*. Así lo explica Llull en el *Prólogo* del *Ars generalis ultima*:

“Puesto que hemos escrito muchas Artes generales, queremos aprender más claramente aquellas por medio de esta que llamamos “ultima”, pues, ciertamente, no pensamos escribir otra, ya que la hemos compilado de otras y le agregamos, explícitamente, algunas cosas nuevas, pues el intelecto humano está más versado en la opinión que en la ciencia y dado que cada ciencia tiene sus principios propios y diferentes de los principios de otras ciencias, el intelecto quiere y desea que haya una ciencia general para todas las ciencias. Y esta <debe tener> sus principios generales en los que los principios de las otras ciencias particulares estén implícitos y contenidos, así como el particular está en el universal. La razón de ello es que con estos principios sean ordenados y regulados los principios subalternos. Y el intelecto, por medio de esta ciencia alcanzará un verdadero entender y así se alejará lo suficiente de las opiniones erróneas. En efecto, por medio de esta ciencia podrán adquirirse fácilmente las otras ciencias. Pues, los principios particulares se iluminan y se muestran en los <principios> generales de este Arte. Así pues, los principios particulares se predicán de los principios de este Arte, como la parte se predica de su todo.” (*Ars Generalis Ultima*, ROL XIV, *Prol.* Salvo indicación contraria, las traducciones me pertenecen).

Esta ciencia universal comprende preguntas universales:

“Y tiene muchas preguntas generales con respecto a todas las otras preguntas que puedan plantearse, pues todas están implicadas en ellas.” (*Ars Generalis Ultima*, ROL XIV, *Prol.*)

los principios y las reglas. La novena, de los nueve sujetos. La décima, de la aplicación. La undécima, de las preguntas. La doceava, de la habituación. La decimotercera, del modo de enseñar este *Arte*.<sup>10</sup> Y al principio de la primera parte diremos así:

## I

### Primera parte

#### Del alfabeto de este *Arte*

En este *Arte* empleamos un alfabeto, de modo tal que por él podamos hacer las figuras y mezclar los principios y las reglas para buscar la verdad. Así, por medio de una letra que tiene muchos significados, el intelecto se volverá más general para recibir las cosas significadas <por ella> y también para adquirir conocimiento.

---

<sup>10</sup> La explicación acerca de los principios y mecanismo del *Ars* culminan en la Parte XI. Las Partes XII-XIII, —la *habituación* y la *enseñanza*— trata acerca de cómo adquirir el manejo del *Ars* y de cómo enseñarlo respectivamente.

Es conveniente que el alfabeto se aprenda con el corazón.<sup>11</sup> Pues, de otro modo el artista no podrá usar bien este *Arte*.

## ALFABETO

“B” significa bondad, diferencia, ¿Sí?,<sup>12</sup> Dios, justicia y avaricia.

“C” significa grandeza, concordancia, ¿qué?, ángel, prudencia y gula.

---

<sup>11</sup> En la expresión “*cordetenus*” se encierra el tríptico agustiniano (de las potencias del alma) formado por la memoria, intelecto y voluntad. Sin embargo, en dicha expresión se enfatiza el papel de la voluntad, que es la última en el orden cronológico. Con todo, la voluntad resulta finalmente determinada por causa de las otras dos potencias, y el principio de esta determinación se encuentra la memoria. Por esto, otra acepción de “*cordetenus*” podría apuntar a *de memoria*. Y se ha de subrayar al respecto que la memoria, de acuerdo con Llull tiene nueve funciones.

La primera es la de ser <1> *atractiva*. Por medio de esta función, la memoria *atrae* la especie hacia sí, desde afuera de sí, para poder realizar su acto propio, o sea, el de recordar. El recuerdo no puede efectuarse si no son atraídas las especies en continuo fluir desde afuera. Estas especies son atraídas a causa de su bondad innata, *ex causa Dei*, y por medio del intelecto y la voluntad. Ahora bien, ni el intelecto, ni la voluntad pueden alcanzar las especies sin el concurso de la memoria natural en el proceso de su atracción y adquisición, porque el intelecto en sí mismo no puede entender, pues tiene que entender *algo*, todo *entender atractivo*, es transitivo. Con la voluntad, sucede lo mismo, pues se tiene que querer *algo*. Y ese *algo*, debe ser algo que se posea ya en la memoria, que por lo dicho, nunca puede estar o ser vacía de contenido.

La segunda, es la de ser <2> *receptiva*. La memoria tiene una parte que es receptora, en esta parte recibe las especies en continuo fluir adquiridas desde afuera de sí por medio del intelecto y la voluntad, dos elementos, que como hemos visto en <1>, están unidos a ella. Estas especies son iluminadas por cosas que los sentidos, la imaginación y el intelecto perciben, mientras que la memoria los recibe de acuerdo a las diferentes categorías de ser, que son los nueve sujetos del *Arte*.

Por la tercera <3> —y a partir de <1> y <2>— la memoria es *conservativa*. De acuerdo a esta función, la memoria conserva y ubica las diferentes especies en su parte colectora innata, de acuerdo a su bondad, grandeza y poder natural, etc. La memoria exige ser ordenada y gobernada, su orden se basa en la decadencia y el fluir de los hábitos intrínsecos y extrínsecos de la misma. El hombre debe tomar el control de su memoria y sin esta autoridad, nada puede ser conservado, al igual que la vida humana, que no puede ser dirigida ni conservada sin alimento. Así, como es la comida para la vida humana, lo que debe hacerse para dirigir la memoria es buscar libros, dibujos, historias, esculturas y otras figuras con los que alimentarla, como si fuera un ser vivo, con la misma asiduidad e igual necesidad.

La cuarta consiste en ser <4> *multiplicativa*. En su propio actuar intrínseco, la memoria reproduce las cosas que ha memorizado. Multiplica o reproduce los objetos a partir de signos. En primer lugar, por medio de la confección de sílabas, luego confecciona palabras y oraciones, de tal manera que comienza *ex unitate* hasta llegar a la *pluralitas*. De acuerdo a esto, v. g., si uno pretende recordar el nombre de un hombre, como “Julián”, y ya conoce a otro hombre llamado “Juan”, le bastará recordar las dos primeras letras del mismo —“Ju”— para recordar el resto del nombre.

La quinta es la de ser <5> *discursiva*. En su discurrir a través de la especie en continuo fluir, la memoria recuerda una especie a un tiempo y otra a otro tiempo, es decir, sucesivamente y no con simultaneidad. Estas especies pueden ser más elevadas o inferiores, de acuerdo al lugar que ocupen en la *scala naturae*, buenas o malas, semejantes o desemejantes, recibidas en los grados de la suposición, creencia, entendimiento, amor u odio. La memoria hace todo esto para almacenar el material en el que busca el fin mismo de su actividad rememorativa, o sea, para no olvidar, que es el fin de la memoria.

La sexta es la <6> *significativa* que puede entenderse también como “indicativa”. En uso de esta función, la memoria recibe los significados conducidos a ella, v. g., la bondad *significa* un sujeto bueno; la grandeza, uno grande, y un sujeto bueno, significa una buena acción; un padre significa su hijo, y los términos de una pregunta significan su solución. Y todas estas cosas son indicadas por medio de signos.

La séptima consiste en ser <7> *fortificante*. De acuerdo a esta función, la memoria recibe las especies como datos y los almacena como resultados, productos. Al atraer las especies que recibe, la memoria se confía en el intelecto y la voluntad para delegar las especies a su custodia, entonces, los mismos pueden

“D” significa eternidad o duración, contrariedad, ¿de qué?, cielo, fuerza y lujuria.

“E” significa poder, principio, ¿por qué?, hombre, temperancia y soberbia.

“F” significa sabiduría, medio, ¿cuánto?, imaginativa, fe y acedia.

“G” significa voluntad, fin, ¿cuál?, sensitiva, esperanza y envidia.

“H” significa virtud, mayoría, ¿cuándo?, vegetativa, caridad e ira.

“I” significa verdad, igualdad, ¿dónde?, elementativa, paciencia y mentira.

“K” significa gloria, minoridad, ¿cómo y con qué?, instrumentativa, piedad e inconstancia.

## II

### Segunda parte

#### De las cuatro figuras

decidir, razonar y querer devolverlos al almacén de la memoria. En esta instancia, el intelecto y la voluntad dan esta “orden”, la de devolverlos, para tratar con las cosas pasadas objetivamente y no subjetivamente, porque las cosas pasadas son reales, terminadas y en alguna medida, perfectas, mientras que las subjetivas no lo son, y, por eso, el *Arte* requiere que el intelecto y la voluntad saquen a la luz las especies adquiridas en el pasado tal como han sido adquiridas. Mientras que los recuerdos, cuando no son razonados y aún se conservan demasiado vívidos, están cargados de afección, subjetividad, sentimientos. Empero, si los recuerdos han de devenir objetos de conocimiento, entonces deben ser despojados de todos aquellos elementos que guarden relación con hechos particulares, sentimientos, afecciones, etc.

La octava función es la <8> *determinante*. *Determinar* es *definir*. La memoria define su acto propio en concordancia con el fin de los actos del intelecto y la voluntad, por eso, el recordar siempre está acompañado de intelecto y voluntad.

Por último, la novena es la <9> *complexionativa*. La complexión elemental de la memoria es fría y seca, solamente por accidente lleva la complexión del cuerpo al que está unido, esto es, calor y humedad.

Las nueve funciones de la memoria constituyen tres trípticos. Las tres primeras —atractiva, receptiva y conservativa— atañen a la relación de la memoria —y del hombre mismo— con la realidad. Las tres que siguen —multiplicativa, discursiva y significativa— versan sobre la lógica y la discursividad en general. Las tres últimas funciones —fortificante, determinante y complexionativa— son aquellas a partir de las cuales se pondrá en funcionamiento el mecanismo el *Ars*, y suponen la unión de los dos primeros trípticos, a partir de los cuales es posible el conocimiento. (Cf. *Liber de Memoria*, ROL XX, pp. 183-333. Cf. también *Liber ad memoriam confirmandam*, I et passim)

Esquema de las funciones de la memoria:

Tres trípticos Funciones de la memoria	→<1> Atractiva1° Relación
entre memoria y realidad →<2> Receptiva	→<3> Conservativa
→<4> Multiplicativa2° Relación entre memoria y lógica	→<5> Discursiva
→<6> Significativa	→<7> Fortificante3° La aplicación (por la
unión de 1° y 2°)→<8> Determinante	→<9> Complexionativa

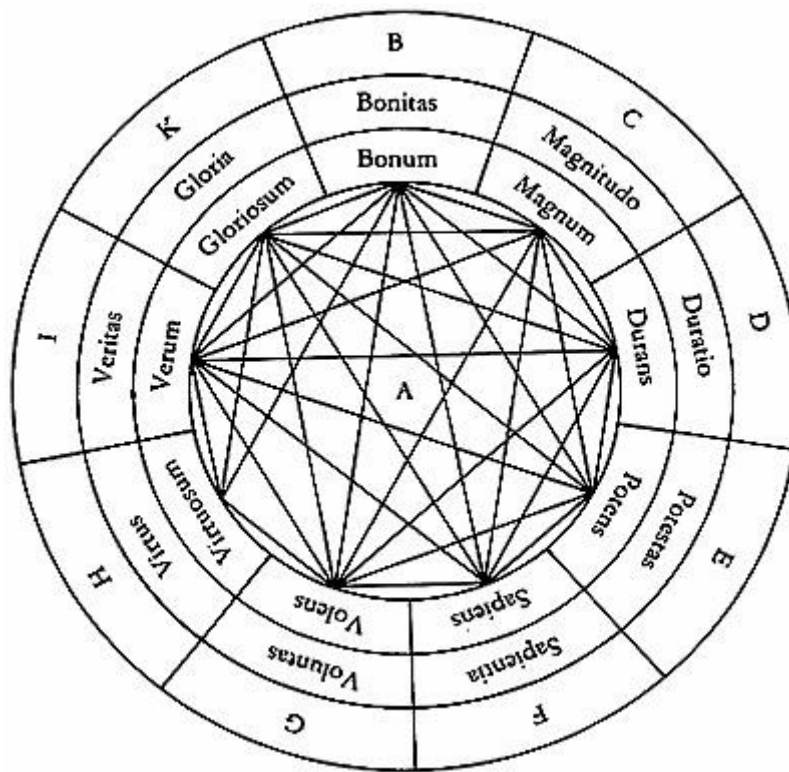
<sup>12</sup> En castellano podemos hacer preguntas sin necesidad de un encabezador. En el lenguaje oral solo hace falta darle un énfasis interrogativo a nuestras palabras. En la escritura basta para garantizar este énfasis la presencia de los signos “¿?”, v. g., la afirmación “estudiaré esta noche” puede volverse una interrogación por el sólo hecho de colocarla entre signos de pregunta, “¿estudiaré esta noche?”. En latín las preguntas de este género se formulan con el encabezador “*utrum?*”. La ubicación de “*utrum?*” en el primer lugar de la lista luliana tiene amplias connotaciones. En efecto, con esta pregunta se iniciaban las célebres *quaestiones disputatae*. Se trataba de una pregunta cuya respuesta debería ser una u otra de dos tesis contrapuestas, las cuales serían previamente defendidas por ambos *disputatores*, v. g., del segundo de los sujetos se pregunta: “*utrum sit angelus?*” (“¿El ángel existe (o no)?”) y hay que responder por la afirmativa o la negativa.

La innovación de Llull consiste en que el alfabeto del *Ars* comprende una lista de todas las posibles respuestas a todas las posibles preguntas, así como comprende también todas las posibles preguntas. De esta forma, el artista podrá responder casi automáticamente a cualquier pregunta.

## 1. DE LA PRIMERA FIGURA, QUE ES DESIGNADA POR “A”.

Esta parte se divide en cuatro partes, es decir, en cuatro figuras. La primera figura es la A. Ésta figura contiene en sí nueve principios, a saber, bondad, grandeza, etc., y nueve letras, a saber, “B”, “C”, “D”, “E”, etc. Además, esta figura es circular porque por medio de ella el sujeto se convierte en predicado y viceversa, como cuando se dice: “la bondad es grande”, “la grandeza es buena”, y así con los otros principios. En esta figura, el artista buscará la conjunción natural entre el sujeto y el predicado y su disposición y su proporción, a fin de poder encontrar el término medio para alcanzar una conclusión.<sup>13</sup>

FIGURA I



Cada principio, tomado en sí mismo es completamente general, como cuando se dice “bondad” o “grandeza”. No obstante, cuando un principio se aplique a otro, entonces se volverá subordinado, como cuando se dice “bondad grande”, etc. Y cuando se aplique algún principio a una cosa singular, entonces el principio se volverá especialísimo,

<sup>13</sup> El mecanismo combinatorio que utiliza el *Ars* apunta, como se verá en la “VI Parte”, a encontrar el término medio para formar silogismos.



como “la bondad de Pedro es grande”, etc. Y así, el intelecto tiene una escalera para ascender y descender desde un principio completamente general a uno que no es completamente general ni especial y de un principio ni completamente general ni completamente especial a uno completamente especial.<sup>14</sup> Lo mismo puede decirse acerca del ascenso por esta escalera.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Esta figura no sólo se aplicaría a Dios y a los misterios de la teología en general, sino también a todo lo creado, pues sirve para descender de lo universal a lo particular y para subir, desde lo particular hasta lo universal. Así, “Bonitas” es un principio completamente general, mientras que ‘bonitas magna’ nos da cuenta de un principio subordinado —*magna*— y “bonitas Petri est magna” es un ejemplo de uno de los *principios*, aplicado a los individuos —hombres, cosas, etc.— concretos, particulares, es decir, un principio especialísimo.

<sup>15</sup> Los nueve sujetos del alfabeto del *Ars Brevis* forman la escalera de los seres. Los peldaños de dicha escalera son: *Deus, angelus, coelum, homo, imaginativa, sensitiva, vegetativa, elementativa e instrumentativa*. Respecto de los primeros cuatro sujetos —*Deus, angelus, coelum y homo*— no puede haber dudas respecto de su decreciente dignidad ontológico-metafísica —en la jerarquía, Dios está sobre el ángel, el ángel sobre el cielo (el cual, según Llull, contiene los doce signos zodiacales, y los ocho planetas), el hombre debajo del cielo—. Las dos primeras son formas de existencia supraceleste. La tercera celeste. El hombre, se encuentra en medio de la jerarquía.

En el sistema luliano, el hombre no sólo es *microcosmos*, sino también *methorios*: frontera entre el mundo celeste y el terrestre. A partir de la mención del hombre, la jerarquía luliana de los seres se complejiza, pues, *sensitiva, vegetativa y elementativa* designan la vida y facultad propias de la sensibilidad, etc.

Según escribe Llull en el libro *De ascensu et decensu intellectu*, son formas de existencia sublunar y corresponden propiamente a *Brutum* —que designa a la criatura animal, tanto a los animales domésticos como salvajes—, *Planta* —que designa a la criatura vegetal—, y *Flamma* —que indica uno de los cuatro elementos: fuego— respectivamente. La *elementativa, vegetativa, y sensitiva* se subsumen en el hombre, en tanto microcosmos que es.

La *imaginativa* y la *instrumentativa*, por su parte, se refieren a la imaginación y a las virtudes, artes y ciencias respectivamente. Por medio de ellas el hombre —y en particular el artista— tiene la posibilidad de ascender y descender por la “escalera del intelecto.

La razón por la que Llull ubica a la *instrumentativa* en noveno lugar, no se debe a que considere esta facultad como el último peldaño de la escalera, sino en que el conocimiento es el punto de partida para el conocimiento de dicha escala, que culmina en Dios mismo. Cuando el intelecto despliega su virtual potencialidad, puede elevarse por la escalera de los seres hasta el éxtasis místico, que es intelección pura. El método para recorrer las diferentes jerarquías de seres se ha denominado “método escalar”.

El método “escalar” —de raíz neoplatónica— será aplicado a partir de la *Segunda Figura*. El procedimiento luliano consiste en dos series de pasos paralelos: dos ascendentes y dos descendentes.

La primera serie, recorre, en el ascenso, de las cosas sensibles a las cosas sensibles, de las cosas sensibles a las inteligibles y de las inteligibles a las que son puramente intelectuales. En el descenso, se hace el camino inverso: de las puramente intelectuales a las inteligibles, de las inteligibles a las sensibles y de las sensibles a las sensibles.

La segunda serie va de las cosas particulares a las particulares, de las particulares a las generales, y de las generales a las más generales. Se desciende, en sentido contrario, de las más generales a las generales, de las generales a las particulares y de las particulares a las particulares.

Esquema de pasos del método escalar:

- 1º Serie ↑ De cosas sensibles a cosas sensibles.
  - De las cosas sensibles a las inteligibles.
- De las inteligibles a las que son puramente intelectuales.
- 1º Serie ↓ De cosas puramente intelectuales a las inteligibles.

En los principios de esta figura está contenido todo lo que existe. En efecto, todo lo que existe, o es bueno, o grande, etc. como Dios y el ángel, que son buenos y grandes, etc. y de este modo todo lo que existe es reducible a los principios mencionados.

## 2. DE LA SEGUNDA FIGURA, QUE ES DESIGNADA POR “T”<sup>16</sup>

- 
- De las inteligibles a las sensibles.
- De las sensibles a las sensibles.
- 2º Serie ↑De lo particular a lo particular.
  - De lo particular a lo general.
- De lo general a lo más general.
- 2º Serie ↓De lo más general a lo general.
  - De lo general a lo particular.

De lo particular a lo particular.

De acuerdo con Cruz Hernández este método es característico del neoplatonismo árabe, la innovación de Llull consistiría en los “modos escalares del intelecto”. Estos modos son tres y cada uno está dividido en tres: La modalidad lógico-gnoseológica, que se divide en la escala de la diferencia, la escala de la concordancia, y la escala de la contrariedad. La modalidad situacional en la escala según el principio, la escala según el medio, y la escala según el fin. Y la modalidad cuantitativa en la escala de la mayoría, la escala de la igualdad, y la escala de la minoridad.

Esquema de los modos escalares del intelecto:

- Modalidad lógico-gnoseológica Escala de la diferencia.
  - Escala de la concordancia.
- Escala de la contrariedad.
- Modalidad situacional Escalera según el principio.
  - Escalera según el medio.
- Escalera según el fin.
- Modalidad cuantitativa Escalera de la mayoría.
  - Escalera de la igualdad.

Escalera de la minoridad.

La metodología escalar, en su conjunto, permite poner de manifiesto de un modo gradual—y que incluye cada vez mayor perfección— la naturaleza de todos y cada uno de los seres, mediante la predicación de cada uno de ellos del mayor número de predicados que conducen al conocimiento del ser y las virtualidades de cada ente. Este método está graficado en los triángulos de la figura T.

(Cf. *De ascensu et decensu intellectu*, I.1. Cf. también, Cruz Hernández, M., *El pensamiento de Ramón Llull*, Valencia, Fundación Juan March-Editorial Castalia, 1977, p.121).

<sup>16</sup> Esta figura, no produce ninguna combinación. Pone de manifiesto otra de las funciones del *Ars*, la de ser un artificio mnemotécnico. Así, sirve para memorizar los diferentes tipos de entidades que forman el cosmos y los diferentes tipos de relaciones en las que los mismos pueden encontrarse.

La figura 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. El orden de las letras no es el mismo que el de la figura “A”, es como sigue: “B”, “E”, “H”, “C”, “F”, “I”, “D”, “G” y “K”. Esta ordenación responde a que cada letra está ubicada de acuerdo al orden en que aparecen los principios relacionales (1º diferencia, 2º concordancia, 3º contrariedad, 4º principio, 5º medio, 6º fin, 7º mayoría, 8º igualdad y 9º minoridad) distribuidos en cada uno de los tres ángulos de los tres triángulos, así, por ejemplo, el triángulo —de color verde— que representa el primer tríptico de principios relacionales, señala con el vértice de la diferencia a la letra B, con el de la concordancia, a la

La segunda figura es designada por “T”, y contiene en sí tres triángulos y todo aquello que es general para todas las cosas.

## FIGURA II

---

letra C y con el de la contrariedad a la letra D. Lo mismo sucede con los otros triángulos, siguiendo el mencionado orden de las letras.

Esquemas de la figura “T”:

Triángulos Principios relativos señalados Verde Diferencia-Concordancia-Contrariedad Rojo Principio-Medio-Fin Amarillo Mayoridad-Igualdad-Minoridad

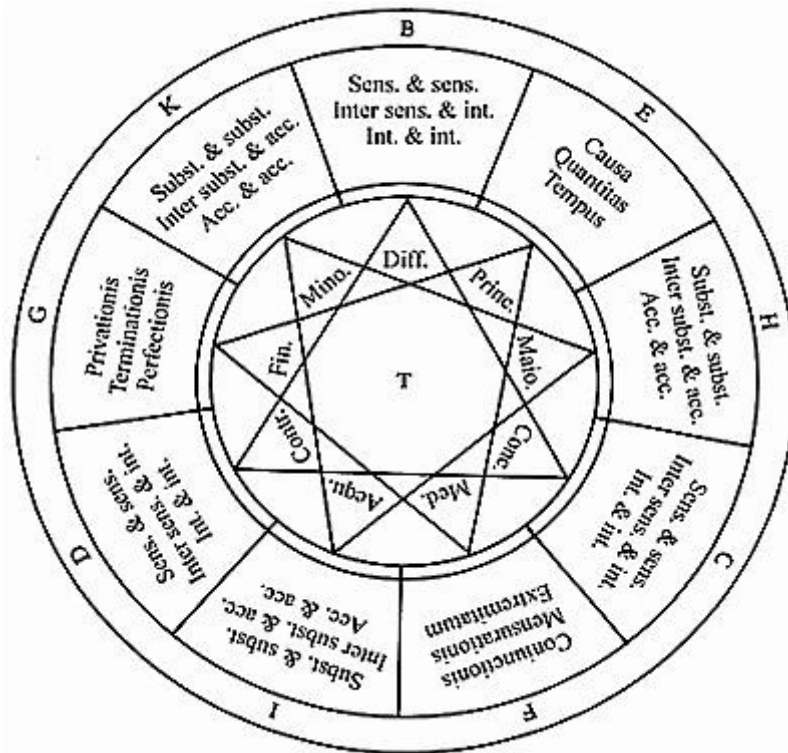
Cada uno de estos principios relacionales se aplica a alguna de las combinaciones entre los siguientes entes:

Letra Entes entre los que se aplican los principios relativos. B Intellectual e intelectual; sensual e intelectual; sensual y sensual. C Intellectual e intelectual; sensual e intelectual; sensual y sensual. D Intellectual e intelectual; sensual e intelectual; sensual y sensual. E Causa; Cantidad; Tiempo. F De la extremidad: de la medida; de la conjunción. G De la perfección; de la privación; de la terminación. H Sustancia y sustancia; sustancia y accidente; accidente y accidente. I Sustancia y sustancia; sustancia y accidente; accidente y accidente. K Sustancia y sustancia; sustancia y accidente; accidente y accidente.

Es claro que “B”, “C”, “D”, “H”, “I” y “K” representan cosas o entes, aunque de diferente género o jerarquía ontológica. Por otra parte, “E”, “F” y “G”, no representan cosas o entes, sino las diferentes definiciones en las cuales se apoyan los principios relativos ubicados en el triángulo rojo. Por caso, del ángulo que señala el principio, se indica, por medio de la letra “E”, que *principio* se puede entender como principio-*causa*, como *cantidad*, es decir, de qué está hecho algo, y que también se puede entender temporalmente; *principio* sería aquí, un *desde cuando*.

El ángulo del mismo triángulo que señala el Medio, nos indica que por la letra “F”, se puede entender el *medio de las extremidades*, o sea, un medio matemático, p. e., el medio de 1 metro es 50 cm; en segundo lugar, el *medio de la medida*, este ya no es un medio matemático, sino respecto del que mide, particular, para cada uno, una especie de término medio aristotélico; y, en tercer lugar, se puede entender como *medio de la conjunción*.

Por último, el ángulo que indica el *fin*, nos da cuenta, por medio de la letra “G”, de que “fin” puede significar *perfección*, esto es, el fin propio de cada cosa, o bien, *privación*, esto es, el límite de una cosa, marcado por algo que es ajeno a su propia naturaleza, y, por último, *terminación*, es decir, fin en sentido temporal. Son ejemplos, de lo primero, el ojo que ve bien, pues cumple con su acto propio; de lo segundo, el hombre, que se halla privado de la dignidad del ángel y el ángel que se halla privado de la dignidad de Dios; de lo tercero, la muerte que es el fin de la vida, o una meta, como fin de una carrera.



1. El primer triángulo consiste en la diferencia, concordancia y contrariedad, en él cae todo lo que existe, a su modo, pues todo lo que existe, existe en diferencia, concordancia o contrariedad <con respecto a algo> y fuera de estos principios no hay nada que buscar.

Sin embargo, hay que saber que cada ángulo de estos triángulos tiene tres especies.<sup>17</sup> En efecto, hay diferencia entre <una cosa> sensual<sup>18</sup> y <otra cosa> sensual, p. e., una piedra y un árbol. Además <hay diferencia> entre <una cosa> sensual y <una cosa> intelectual, p. e., el cuerpo y el alma. Y, más aún, entre <una cosa> intelectual y <otra cosa> intelectual, como el alma y Dios, o el alma y un ángel, o un ángel y otro ángel, o Dios y un ángel. Y así se puede hablar, a su modo, de la concordancia y la contrariedad <de cada cosa>.

Ahora bien, la diferencia que existe en cada ángulo de estos triángulos es una escalera del intelecto, por la que éste asciende y desciende para encontrar el término medio natural entre sujeto y predicado, y así con éste poder llegar a una conclusión. Y lo mismo se puede decir, de la escalera de la concordancia y de la contrariedad.

2. El segundo triángulo consiste en el principio, el medio y el fin, en los cuales cae todo lo que existe. Así pues, todo lo que existe, o existe en el principio, o en el medio, o en el fin y no hay nada más allá de estos principios.

En el ángulo del principio, “causa” significa *causa eficiente, material, formal y final*. Ahora bien, por medio de “cantidad” y “tiempo” se significan los otros predicamentos y las cosas que pueden reducirse a ellos.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Tanto la diferencia, como la concordancia y la contrariedad, pueden darse entre una cosa intelectual y otra cosa intelectual, entre una cosa sensual y otra intelectual, y entre una cosa sensual y otra cosa sensual. En su presentación, Llull comienza en el análisis de cada uno de las especies de este y los otros triángulos, desde el inferior hacia el superior.

Esquema de los tres ángulos del triángulo verde y sus respectivas —tres— especies:

Triángulo verdeEspecies

- Ángulo de la *Differentia* Diferencia entre intelectual y intelectual, v. g., Dios y un ángel.
- Diferencia entre intelectual y sensual, v. g., un ángel y un árbol.

Diferencia entre una cosa sensual y sensual, v. g., un árbol y una piedra.

- Ángulo de la *Concordantia* Concordancia entre intelectual e intelectual, v. g., Dios y un ángel.
- Concordancia entre intelectual y sensual, v. g., un ángel y un árbol.

Concordancia entre una cosa sensual y sensual, v. g., un árbol y una piedra.

- Ángulo de la *Contrarietas* Contrariedad entre intelectual y intelectual, v. g., Dios y un ángel.
- Contrariedad entre intelectual y sensual, v. g., un ángel y un árbol.

Contrariedad entre una cosa sensual y sensual, v. g., un árbol y una piedra.

<sup>18</sup> La palabra latina “*sensualis*” debería traducirse por “sensible”, pues lo que normalmente entendemos por este término se ajusta al uso que Llull hace de la misma. Sin embargo, en virtud de los tecnicismos lulianos, nos hemos visto obligados a traducirla por “sensual”, ya que, a la sazón, Ramon utiliza “*sensibile*” para indicar uno de los tres correlativos contenidos en cada ente y es éste último término el que hemos traducido por “sensible”. Lo mismo puede decirse del vocablo “*intellectualis*”.

<sup>19</sup> Cada una de las letras designadas por cada uno de los ángulos del triángulo rojo, denota tres nuevas especies. Así, al ángulo del Principio, corresponden las especies de Causa, Cantidad y Tiempo. De esta forma, “principio” puede ser considerado como *causa* de algo, v. g., como el ser lo es de las cosas. Es un

En el ángulo del medio hay tres especies de medio, p. e., el medio de la conjunción que existe entre sujeto y predicado, como cuando se dice “el hombre es animal”.<sup>20</sup> Efectivamente, entre el hombre y el animal existen medios, a saber, su vida y su cuerpo, sin los cuales el hombre no puede ser animal. Del mismo modo hay un medio de la medida que se refiere al acto existente entre actor y actuable, como el amar entre el amante y lo amable. Y, por último, hay un medio de las extremidades, como la línea, que está entre dos puntos. Así, este ángulo del medio es una escalera general para el intelecto.

Del ángulo del fin hay tres especies.

La primera es la del fin de la privación, la cual significa un hábito<sup>21</sup> privativo y aquellas cosas que están en el tiempo pasado.

El fin de la terminación significa meta, como dos puntos en los que se termina una línea o como <la acción de> amar <que se termina> en el amante y el amado.<sup>22</sup>

---

principio substancial —igual que la primera categoría de Aristóteles—. Los otros principios substanciales son identificados con la causa eficiente, formal, material y final. Por otra parte, la cantidad y el tiempo, siguiendo a Aristóteles, son principios subordinados, accidentales, en pro de esta segunda consideración, “principio” identifica los nueve predicamentos aristotélicos. Llull aclara este punto en el *Ars generalis ultima*:

“Bajo el ángulo del principio está escrito: “causa”, “cantidad” y “tiempo”. Por medio de “causa” se designan los principios sustanciales, que son: principio eficiente, formal, material y final. Por medio de “cantidad” y “tiempo” se designan los principios accidentales, como son los nueve predicamentos y similares.” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, *Prol.*)

Los escolásticos designaban a las categorías aristotélicas con el nombre de “*praedicamenta*”. Así pues, “causa” es identificado con la categoría aristotélica de sustancia. Tiempo y cantidad representan, por contraposición, nueve accidentes.

<sup>20</sup> Este ejemplo no aparece en la sección correspondiente del *Ars Generalis Ultima*, del cual éste es *imago*. En este caso, el término medio está dado por la clásica definición escolástica de género propio y diferencia específica. Así, tanto el hombre como el burro pertenecen al género animal, pero el primero corresponde a la especie racional y el segundo a la de irracional. De esta forma, el término medio de las extremidades, racional e irracional —pues, racional e irracional constituyen un conjunto de opuestos— es —el género— “animal”, y todas las características que se le atribuyen al el, v. g., el participar de las formas de vida sensual y vegetativa, etc. que comparten el hombre y el animal. De acuerdo con lo dicho aquí, los principios tienen un carácter metafísico u ontológico, además del, obvio, lógico.

<sup>21</sup> “*Habitus*” significa forma con la que algo —incluso el hombre— ha sido investido, en tanto que implica una habilidad en el sujeto que la posee. La definición de “hábito” es la n° 21 de las *cien formas*, que aparecen en la parte X del *Ars Brevis y generalis ultima*:

“Hábito es la forma con la que el sujeto está provisto.” (*Ars brevis*, X.12.21; *Ars generalis ultima*, ROL XIV, X.14.21).

<sup>22</sup> Se refiere a límite natural en tanto fin natural, que por ser natural es bueno, pues si es natural, es, en suma, causado por Dios, uno de cuyos atributos es la bondad. En este caso se da lo contrario a la privación, que puede corresponder a una causa *extra natura*, v. g., la muerte de un niño —entendida como fuera de tiempo y, por tanto, algo malo—, a la que se opone la muerte de un anciano, que es cuestión natural y, por tanto, buena

La tercera especie es el fin de la perfección que es el fin último, como el hombre, que existe para que pueda multiplicar su especie y entender, amar y recordar a Dios y otras cosas por el estilo.<sup>23</sup> Este ángulo es una escalera general para el intelecto.<sup>24</sup>

3. El tercer triángulo consiste en la mayoría, la igualdad y la minoridad y es general para todas las cosas, a su modo, pues todo lo que existe, o existe en mayoría, o en igualdad, o en minoridad <con respecto a otra cosa>.

La mayoría tiene tres especies.

Se da la primera cuando hay mayoría entre sustancia y sustancia, p. e., la sustancia del cielo es mayor que la sustancia del fuego.

Se da la segunda especie cuando hay mayoría entre sustancia y accidente, p. e., la sustancia es mayor que su cantidad. En efecto, la sustancia existe por sí misma, el accidente, en realidad, no.

Se da la tercera especie cuando hay mayoría entre accidente y accidente, p. e., entender es más que ver, y ver <más> que correr.

Todo lo que se ha dicho acerca de la mayoría, puede decirse de la minoridad, pues tienen relación entre sí.

<sup>23</sup> Es el fin específico de cada cosa en el orden de lo creado: aquél al cual se llega a través de la plenificación de las notas particulares de la especie correspondiente.

<sup>24</sup> Esquema de los tres ángulos del triángulo rojo y sus especies.  
Triángulo rojoEspecies

- Principio Causa
  - eficiente
  - material
  - formal
  - final
- Cantidad
  - cantidad
  - cualidad
  - respecto a algo
  - donde
- Tiempo
  - cuando
  - hallarse situado
  - hacer

padecer

- Medio de la conjunción
- de la medida

de las extremidades

- Fin de la privación
- de la terminación

de la perfección

El ángulo de la igualdad tiene tres especies.

Se da la primera cuando las cosas son iguales sustancialmente, p. e., entre Pedro y Guillermo, que son iguales en sustancia.

Se da la segunda cuando la sustancia y el accidente se igualan, p. e., en la sustancia y su cantidad.

Se da la tercera cuando hay igualdad entre accidente y accidente, p. e., entre entender y amar, que son iguales en su objeto.

Éste ángulo es una escalera para el intelecto, por medio de la cual éste puede ascender y descender, como se ha dicho de los otros triángulos. Y cuando el intelecto asciende hacia los objetos generales, se vuelve general, mientras que cuando desciende hacia los particulares, se vuelve particular.

La figura T es sirviente de la primera figura. Así pues, por medio de la diferencia, se distingue entre bondad y bondad, entre bondad y grandeza, etc. Y al unirse esta figura con la primera, el intelecto adquiere conocimiento, y dado que esta figura es general, por consiguiente, el intelecto <al utilizarla> se volverá general.

### 3. DE LA TERCERA FIGURA

La tercera figura está compuesta de la primera y la segunda. Así, la “B” que vemos en ella, toma su significado <tanto> de la “B” que hay en la primera <como de la “B” que hay en la> segunda figura, y así con las otras letras.

#### FIGURA III<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> La tercera figura es la primera de carácter combinatorio, se forma a partir de la unión de la primera y la segunda. Esta figura, se conoce como “figura del juicio”, porque Llull pretende extraer de la misma los términos medios suficientes para establecer un juicio seguro. Consta de 36 casillas distribuidas en ocho columnas, y en cada casilla hay dos letras y ninguna de las combinaciones comprendidas en ellas se repite. Cada letra tiene un doble valor, porque a cada una de las letras que posee se les puede adjudicar el valor que entrañan en la primera o en la segunda figura:

“La tercera figura está compuesta de la primera y la segunda. La misma, como se ve, tiene treinta y seis casillas. En cada casilla hay dos letras, en la primera BC, en la segunda BD, y así en las otras. Y se dice que está compuesta de las dos figuras porque su “B” vale tanto por la “B” que está en la primera figura como por la que está en la segunda, y lo mismo con las otras <letras>”.  
(*Ars Generalis Ultima*, ROL XIV, II.3.)



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							

Como se ve, esta <figura> tiene treinta y seis casillas. Cada una de estas casillas tiene muchos y diversos significados en virtud de las dos letras contenidas en <cada una de> ellas, así, la casilla BC tiene muchos y diversos significados por “B” y por “C”. De modo similar, BD tiene muchos y diversos significados por “B” y por “D”, etc. Y esto ya está a la vista en el alfabeto antes expuesto.

Cada casilla contiene dos letras. Éstas representan al sujeto y al predicado. En ellos el artista busca el término medio con el que se unen el sujeto y el predicado, p. e., en la bondad y la grandeza, que se unen por la concordancia y así <con los otros principios>. A través de ese término medio, el artista intenta alcanzar y establecer una proposición.

En esta figura se significa que cada uno de los principios puede ser atribuido a cualquier <otro> principio, p. e., a B se le puede atribuir C, D, y a C se le puede atribuir B, D, etc., como se ve en la figura.<sup>26</sup> Esto es así para que el intelecto conozca cada principio por medio de cada uno de los otros, y para que pueda deducir muchas respuestas para una misma pregunta.<sup>27</sup> Y de esto queremos dar un ejemplo con la bondad, a la cual

<sup>26</sup> La combinación de las dignidades en grupos de a dos arroja, como hemos dicho, un total de 36 casillas. Este número se obtiene de la siguiente manera: 9 dignidades en combinaciones de 2, es decir  $9/2 = 9 \times 8 \div 1 \times 2 = 36$ .

(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” originalmente 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).

<sup>27</sup> Este es el motivo por el que ha incluido esta figura en el *Ars*:

tomaremos como sujeto y a los otros principios como predicados: “la bondad es grande”, “la bondad es durable”, “la bondad es poderosa”, “la bondad es conocible”, “la bondad es amable” “a bondad es virtuosa” “a bondad es verdadera” “a bondad es gloriosa” “a bondad es diferente”, “la bondad es concordante”, “la bondad es contrariante”, “la bondad es principiante”, “la bondad es mediante”, “la bondad es mayorificante”, “la bondad es equivalente”, “la bondad es minorificante”, y lo que hemos dicho de la bondad, se puede decir, a su modo, de los otros principios.

Esta figura es complemente general, pues con ella el intelecto se vuelve completamente general para adquirir conocimientos.

La condición<sup>28</sup> de esta figura es que una casilla no sea <tomada como> contraria a otra, sino que concuerden juntamente en la conclusión, p. e., la casilla BC, que no es contraria a la casilla BD, y así respecto de las otras. Es indudable que con esta condición, el intelecto se condiciona y adquiere conocimiento.

#### 4. DE LA CUARTA FIGURA.

La cuarta figura contiene tres círculos, de los cuales, el superior es inmóvil y los dos inferiores son móviles, como se ve en la figura.

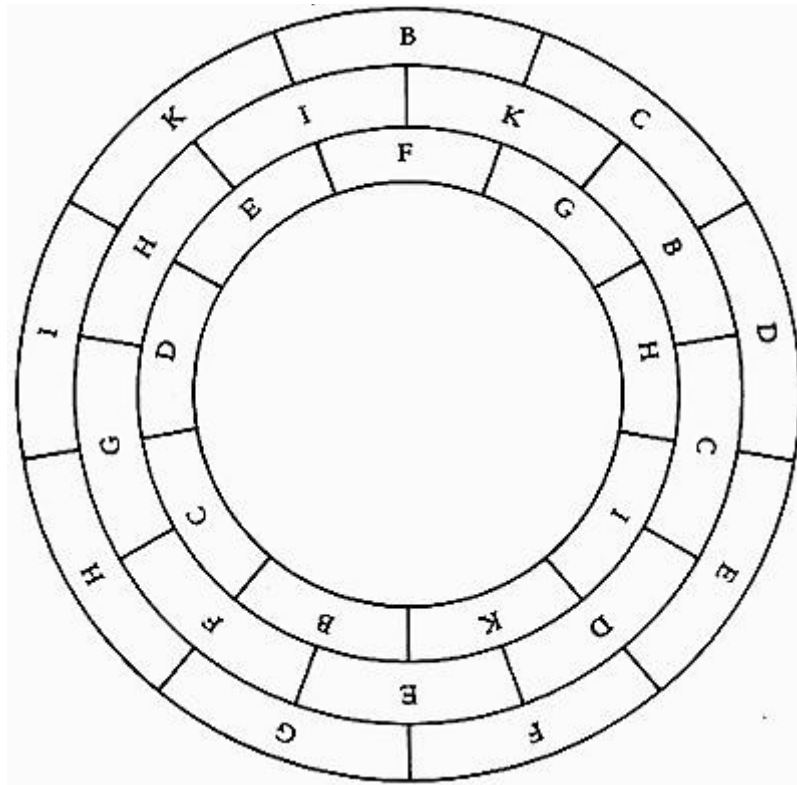
#### FIGURA IV<sup>29</sup>

---

“La intención con la que se expone esta figura es que dé cuenta de que el hombre puede unir o asociar un principio con otro principio, como, p.e., aplicar CD desde B hasta BK. Y esto, para que CD tenga conocimiento de todo lo que se pregunte acerca de B.” (*Ars Generalis Ultima*, ROL XIV, II.3.)

<sup>28</sup> El término “*condicio*” aparece en muchos textos lulianos, tanto en catalán como en latín. Designa una cláusula o requisito a tener en cuenta al momento de aplicar la lógica artística en una situación concreta. Se trata de una condición semejante a las que en la lógica proposicional se llaman “reglas de formación”, y que son imprescindibles para obtener fórmulas bien formadas.

<sup>29</sup> Esta figura es la segunda de carácter combinatorio. Está formada por tres discos concéntricos, el mayor es inmóvil, los dos menores móviles. Al rotar los círculos, es posible combinar las letras de tres en tres, formando 252 proposiciones diferentes.



El círculo mediano<sup>30</sup> gira bajo el círculo superior inmóvil, p. e., cuando se coloca la “C” <del círculo mediano> debajo de la “B” <del superior>, y el círculo inferior gira bajo el círculo mediano, p. e., cuando se coloca la “D” <del inferior> debajo de la “C” <del mediano>. Y <por medio de esta combinación> se forman, al mismo tiempo, nueve casillas, una es BCD, otra es CDE, y así respecto de las otras.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> El círculo mediano es de vital importancia para el *Ars* —tanto *Generalis Ultima* como *Brevis*—, puesto que a través de este círculo es posible encontrar el término medio de la conjunción:

“El círculo mediano enseña a encontrar el medio de la conjunción, p.e., de C y de las otras. C es el medio por el que B y D participan en la grandeza. Y así D, que existe entre B y E, y no permite que la bondad y el poder participen por medio de la contrariedad. Pues, el medio concordativo o copulativo causa una conclusión afirmativa, mientras que el contrariativo o disyuntivo, una negativa.” (*Ars Generalis Ultima*, ROL XIV II.4.)

Este último pasaje nos muestra que la combinatoria no se agota completamente. En otras palabras: para Llull no son posibles todas las combinaciones:

“Y así D, que existe entre B y E no permite que la bondad y el poder participen por medio de la contrariedad” (*Ars Generalis Ultima*, ROL XIV, II.4.)

De la misma manera, combinaciones del tipo: “la gula es buena” o “la Bondad es lujuriosa” no son combinaciones posibles. El artista debe saber qué combinaciones son viables y cuales no, por eso, respecto del alfabeto y las figuras —pilares del *Ars*—, que conviene aprenderlos con el corazón:

“Y conviene aprender este alfabeto con el corazón. De otro modo el artista no podrá usar correctamente este Arte.” (*Ars Brevis*, I)

A continuación, la “E” del círculo menor se coloca debajo de la “C” del círculo mediano, y por esta combinación, se forman, al mismo tiempo, otras nueve casillas. Una casilla es BCE, otra CDF. Y cuando todas las letras del círculo menor sean rotadas con la “B” del círculo mayor y con la “C” del círculo mediano,<sup>32</sup> entonces, por esta combinación, “C” se convierte en ese preciso momento, en el <término> medio entre “B” y “D”, porque “B” y “D” se comunican recíprocamente por los significados de “C”, y lo mismo vale para las otras casillas.<sup>33</sup> Utilizando las casillas de este modo, el hombre puede buscar las conclusiones necesarias y encontrarlas.

Si nuevamente se rotan las letras, <colocando> la “B” del mismo círculo mayor junto con la “D” del círculo mediano, y así con las otras letras del círculo mediano y del círculo inferior, cambiándolas de lugar, mientras que la “B” del círculo mayor permanece inmóvil, se llegará con la “B” del círculo mayor a la “I” del círculo mediano y a la “K” del círculo inferior, y así se podrán formar las 252 casillas.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Dado que la cuarta figura es, no sólo circular, sino también rotativa, cada nueva combinación dará lugar a nueve combinaciones triádicas diferentes.

<sup>32</sup> “*Et cum omnes litterae circuli minoris erunt discursae cum B circuli maioris et cum C circuli mediocris*” debe entenderse como *cuando la se hayan relacionado, puesto junto con, etc. la B del círculo mayor con la C del círculo mediano.*

<sup>33</sup> En la lógica clásica, de raigambre aristotélica, un silogismo se caracteriza por contener dos premisas y una conclusión. La primera premisa es llamada “mayor”. Contiene dos términos, uno que le da nombre a la premisa, “término mayor”, y otro que es llamado el “término medio”. La segunda premisa es llamada “menor” y tiene también dos términos —al igual que la anterior— uno que le da su nombre, “término menor”, y otro, compartido por la mayor, que es el “término medio”. Así, los términos *mayor* y *menor* son exclusivos de cada una de las premisas y el término *medio* es compartido por ambas. Mientras que la conclusión contiene el término mayor y al término menor conjuntamente, v. g., “Todos los hombres son mortales.” es una premisa mayor encabezada por un cuantificador universal y que contiene un término mayor, “mortal” —u otra variante que da cuenta de esta cualidad existente en todos los hombres—, y un término medio, “hombre”. La premisa menor, “Sócrates es un hombre”, posee un término menor, “Sócrates”, que es un individuo, un caso particular, y el término medio, que es “hombre”. Ambas premisas comparten el término medio —“hombre”—, pero la mayor tiene un carácter universal y la menor un carácter particular, individual. La conclusión es “Sócrates es mortal” y se obtiene por la unión del término mayor y del término menor. En otras palabras: por la subsunción del caso particular bajo el universal. Lo que posibilita dicha conclusión es la concurrencia del término medio en ambas premisas. Ateniéndonos lo dicho aquí por Llull, podemos ejemplificar con el contenido del silogismo que hemos descrito más arriba. De este modo, la “B” del círculo mayor es “Mortal”, la “C” del círculo mediano es “hombre” y la “D” del círculo menor es “Sócrates”, por esto —aclara Llull— tanto “B” como “D” participan de los significados de “C”, que es el término medio entre ambas:

“...C es el medio entre B y D porque B y D participan entre sí, mutuamente, por medio de los significados de C” (*Ars Brevis*, IV)

De esta manera, la premisa mayor es BC, la menor DC y la conclusión BD. El hombre, haciendo uso de este término medio, une las proposiciones y encuentra la conclusión. Recordemos que las letras de esta figura, al igual que en la tercera figura, son susceptibles de recibir tanto el significado que les corresponde por la primera figura, como el que les corresponde por la segunda.

<sup>34</sup> 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, sacando la letra del círculo mayor

Esta figura es más general que la tercera, puesto que en cada una de sus casillas hay tres letras y en cada una de las casillas de la tercera figura no había sino dos letras. Por esto, el intelecto se vuelve más general por la cuarta figura que por la tercera.

La condición de esta cuarta figura es que el intelecto aplique a su propósito aquellas letras que parecen más aplicables a él. Y una vez formadas las casillas de tres letras, tienen que recibir los significados de esas letras <de las que han sido hechas>, respetando la concordancia existente entre el sujeto y el predicado, y evitando su discordancia. Y con esta condición, el intelecto puede adquirir conocimiento a través de la cuarta figura, y tendrá muchas respuestas para una misma pregunta.

Hemos hablado de las cuatro figuras. Sin ellas artista no puede usar ni practicar correctamente este *Arte*. Le conviene, pues, aprenderlas con el corazón.<sup>35</sup>

### III

#### Tercera parte

#### De las definiciones de los principios

En este *Arte*, sus principios están definidos para que puedan ser conocidos por sus definiciones, y para que el hombre se sirva de ellas afirmando o negando, procurando siempre que sus definiciones permanezcan ilesas.<sup>36</sup> En efecto, con tales condiciones, el intelecto obtendrá conocimiento, encontrará los términos medios y ahuyentará la ignorancia, que es su enemiga.

1. “Bondad” es aquella cosa por cuya razón lo bueno hace bien.
2. “Grandeza” es aquello por cuya razón, la bondad y la duración son grandes.
3. “Eternidad” o duración es aquello por cuya razón, la bondad, etc. duran.
4. “Poder” es aquella cosa por cuya razón, la bondad, etc. pueden existir y actuar.

---

que se pretende combinar, uno puede combinarla con 8 letras diferentes de cada círculo. Si consideramos todas las combinaciones posibles que toman como base una letra del círculo mayor, se alcanzan sólo 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” originalmente 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).

<sup>35</sup> Llull no se cansará de repetir por medio de esta fórmula el compromiso que lo liga con el *Arte*.

<sup>36</sup> Los principios que componen las figuras A y T —absolutos y relativos— son definidos explícitamente. La apelación a definiciones a partir de las cuales deducir todo el cúmulo de combinaciones, se justifica por la imposibilidad de justificar todo. Toda proposición ha de ser justificada y probada en pro del conjunto de los 18 principios definidos. Cuando el artista haga uso de los mismos, deberá mantener ilesa la definición.

5. “Sabiduría” es aquello por cuya razón el sabio entiende.
6. “Voluntad” es aquello por cuya razón la bondad, la magnitud, etc. son amables o deseables.
7. “Virtud” es el origen de la unión de la bondad, de la grandeza, etc.
8. “Verdad” es aquello que es verdadero respecto de la bondad, de la grandeza, etc.
9. “Gloria” es el placer mismo en el que la bondad, etc. descansan.
10. “Diferencia” es aquello por cuya razón la bondad, etc. tienen razones inconfusas o claras.
11. “Concordancia” es aquello por cuya razón la bondad, etc. concuerdan en una o muchas cosas.
12. “Contrariedad” es la oposición mutua a causa de diversos fines.<sup>37</sup>
13. “Principio” es aquello que se halla en todas las cosas en razón de su prioridad.<sup>38</sup>
14. “Medio” es el sujeto por el que el fin influye en el principio y el principio, a su vez, refluye en el fin y es conocido en la naturaleza de ambos.
15. “Fin” es aquello en lo que descansa el principio.<sup>39</sup>
16. “Mayoridad” es la imagen de la inmensidad de la bondad, de la magnitud, etc.
17. “Igualdad” es el sujeto en el que el fin de la concordancia, de la bondad, etc. descansa.
18. “Minoridad” es aquella cosa <más> cercana a la nada.

Hemos hablado de las definiciones de los principios. Conviene aprenderlas con el corazón. En efecto, si se ignoran estas definiciones, el *Arte* resulta inenseñable.

## IV

### Cuarta parte

#### De las reglas

---

<sup>37</sup> Por ejemplo, el veneno y el remedio: uno es utilizado con el fin de matar a aquél a quien sea suministrado, el otro es usado con los fines de aliviar la enfermedad y restablecer la salud del afectado.

<sup>38</sup> Es una prioridad que debe entenderse con un doble carácter: lógico u ontológico. Ejemplo de lo primero es la verdad, que es anterior a lo probable porque se necesita para definirlo, pues lo probable es aquello que puede llegar a ser verdadero bajo ciertas circunstancias. Ejemplo de lo segundo, es el ser, pues se halla en todas las cosas, es su principio-*causa*.

<sup>39</sup> Tanto en el plano de la creación como en el de las acciones particulares de los individuos concretos, se tiende hacia un fin. El fin, es la causa del principio. *Fin* es aquí *causa final*.

Las reglas de este *Arte* son diez preguntas generales a las que se reducen todas las otras preguntas que pueden plantearse. Son estas: (B) ¿Si... (o no)?, (C) ¿Qué es?, (D) ¿De qué es?, (E) ¿Por qué es?, (F) ¿Cuánto es?, (G) ¿Cuál es?, (H) ¿Cuándo es?, (I) ¿Dónde está?, (K-1) ¿Cómo es?, (K-2) ¿Con qué está?

Cada una de estas preguntas tiene sus <propias> especies.

B. “¿Si... (o no)?” tiene tres especies, a saber, “dubitativa”, “afirmativa” y “negativa”, para que, en primer lugar, el intelecto 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 así aquella parte con la cual puede alcanzar un mayor entender, pues esa debe ser la verdadera.<sup>40</sup>

C. “¿Qué?”<sup>41</sup> tiene cuatro especies.

La primera es “definitiva”, p. e., cuando se pregunta: “¿Qué es el intelecto?” Y hay que responder que este es esa potencia a la que propiamente le corresponde entender.

Se da la segunda especie cuando se pregunta: “¿Qué cosa tiene, coesencialmente, el intelecto en sí mismo?” Y hay que responder que tiene sus correlativos, es decir, el intelectual, el inteligible y el entender sin los cuales no podría existir y, más aún, sin ellos, sería ocioso y falto de naturaleza, fin y descanso.

Se da la tercera especie cuando se pregunta: “¿Qué es una cosa en otra cosa?”, p. e., “¿Qué es el intelecto en otra cosa?” Y hay que responder que es bueno el <intelecto> que piensa en la bondad, y grande el que piensa en la grandeza, etc., y en la gramática, gramático; y en la lógica, lógico; y en retórica, retórico, etc.

Se da la cuarta especie cuando se pregunta: “¿Qué tiene una cosa en otra cosa?”, p. e., “¿Qué tiene el intelecto en otra cosa?”<sup>42</sup> Y hay que responder que en el conocimiento, un entender y en la fe, un creer.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Esquema de la regla B y sus tres especies:

Regla B Especies

- ¿Si (o no)? 1º dubitativa: p.e., ¿El intelecto existe o no?
- 2º afirmativa

3º negativa

<sup>41</sup> La regla C es la de la *quidditas*.

“*Quidditas*” es un término técnico de la filosofía escolástica, utilizado para referirse a la esencia de algo, en tanto esta puede ser expresada en la definición de la misma (Cf. Magnavacca, Silvia, *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Colección a cargo del consejo editor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Miño y D’ávila, 2005, p. 583).

<sup>42</sup> Se refiere a las cosas *appropriatae* por el entendimiento. Mediante lo apropiado se designa al *correlativum per accidens*, bajo la forma de *proprium*, v. g., el intelecto, al aplicarse a diversas actividades y ciencias, se apropia las características de las mismas formando a partir de ellas nuevos correlativos que no son esenciales, sino —como se ha dicho— apropiados. Así, aplicado a la retórica, se vuelve retórico.

<sup>43</sup> Esquema de la regla C y sus cuatro especies:

D. La regla “¿De qué?” tiene tres especies.

La primera es la “primitiva”, como cuando se pregunta: “¿De qué es el intelecto?”. Y hay que responder que es de sí mismo, en tanto que no se deriva naturalmente de ninguna otra cosa general.<sup>44</sup>

Se da la segunda especie cuando se pregunta especialmente: “¿De qué es <está hecha> una cosa?”, p.e., “¿De que cosa está hecho el intelecto?”.<sup>45</sup> Y hay que responder que lo está de su forma y su materia específica,<sup>46</sup> con las cuales, alcanza su entender específico.

Se da la tercera especie cuando se pregunta: “¿De quién es una cosa?”, p. e., “¿De quién es el intelecto?”. Y hay que responder que es del hombre, así como la parte es del todo y el caballo de su dueño.<sup>47</sup>

---

#### Regla CEspecies

- *¿Qué?* 1º definitiva (*quidditas*): ¿Qué es el intelecto? Y hay que responder que este es aquel poder al que propiamente le corresponde entender
- 2º (*correlativum per se*): ¿Qué tiene el intelecto en sí mismo coesencialmente? Y hay que responder que tiene sus correlativos, es decir, el intelectivo, el inteligible y el entender sin los cuales no puede existir y más aún, sin ellos, sería ocioso y falto de naturaleza, fin y descanso.
- 3º (*correlativum per accidens*: cualidad esencial): ¿Qué es el intelecto en otra cosa? Y hay que responder que es bueno el <intelecto> que entiende en la bondad, y grande el que entiende en la grandeza, etc., y <el que entiende> en la gramática, gramático; y <el que entiende> en la lógica, lógico; y <el que entiende> en retórica, retórico, etc.

4º (*correlativum per accidens*: apropiado): ¿Qué tiene el intelecto en otra cosa? Y hay que responder que en el conocimiento <tiene como su correlativo *per accidens*> entender y en la fe <tiene como su correlativo *per accidens*> creer.

<sup>44</sup> La primera especie de la regla D debe entenderse como *¿A partir de qué...?*, es decir: *¿De qué ha derivado su existencia “X”?* Por esta causa, la primera especie de esta pregunta se llama “primitiva”, pues tiene un matiz genitivo. Para responderla, el artista deberá buscar el origen de la cosa por la que se pregunta.

<sup>45</sup> La segunda especie de la pregunta D —*Intellectus de quo est?*—, debe entenderse como “*¿De qué está algo hecho y constituido?*” (Cf. *Ars generalis ultima*, IV.3.)

<sup>46</sup> La respuesta de Llull en el *Ars generalis ultima* es diferente. El intelecto —afirma— está constituido por sus principios coesenciales, es decir, sus correlativos *per se*, a saber, intelectivo, inteligible y entender:

“¿De que es el intelecto? Y hay que responder que está hecho de sus principios coesenciales, a saber, de su intelectivo, inteligible y entender.” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, IV.3.)

<sup>47</sup> Esquema de la regla D —*¿De qué?*— y sus tres especies:

#### Regla DEspecies



E. La cuarta regla tiene dos especies, a saber, la “formal” y la “final”.<sup>48</sup> Por la formal se pregunta: “¿Por qué existe una cosa?”, p. e., “¿Por qué existe el intelecto?”.<sup>49</sup> Y hay que responder que existe por su forma y materia específicas con la que tiene su entender específico y con las que actúa de acuerdo a su propia especie.<sup>50</sup>

La segunda especie concierne al fin, p. e., “¿Para que existe el intelecto?”. Y hay que responder: Para que los objetos sean inteligibles o para que se pueda obtener conocimiento de las cosas.<sup>51</sup>

F. La quinta regla pregunta por la cantidad<sup>52</sup> y tiene dos especies. Se da la primera cuando se pregunta acerca de la cantidad continua, p. e., “¿Cuánto cabe en el intelecto?”. Y hay que responder, que cabe tanto cuanto puede haber por la cantidad espiritual, y efectivamente, tan gran cantidad no es puntual ni lineal.

- 
- ¿De qué? 1° (primitiva): ¿De qué es <está hecho> el intelecto? Está <hecho> de sí mismo, en tanto que no se deriva naturalmente de ninguna otra cosa general.
  - 2° ¿De que cosa está hecho el intelecto? Está <hecho> de su forma y su materia específica, con las cuales, alcanza su entender específico.

3° ¿De quién es el intelecto? Es del hombre, así como la parte es del todo y el caballo de su dueño.

<sup>48</sup> El *Ars generalis ultima* expresa “por existencia y por agencia” en lugar de “formal y final”:

“La cuarta pregunta es ¿por qué? Y tiene dos especies, una se da por medio de la existencia, otra por medio de la agencia” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, IV.4.)

<sup>49</sup> La especie “formal” de la regla E debe entenderse como ¿Por qué subiste el intelecto?

<sup>50</sup> La respuesta de Llull a la pregunta de la primera especie de E en el *Ars generalis ultima* es diferente. El intelecto existe por el intelectivo, inteligible y entender:

“Hay que responder de acuerdo con la existencia: el intelecto es propiamente aquello que está hecho de su propio intelectivo, inteligible y entender” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, IV.4.)

<sup>51</sup> Esquema de la regla E —¿Por qué?— y sus dos especies:

Regla E Especies

- ¿Por qué? 1° (formal): ¿Por qué existe el intelecto? Existe por su forma y materia específicas con la que tiene su entender específico y con las que actúa de acuerdo a su propia especie.

2° (final): ¿Para que existe el intelecto? Para que los objetos sean inteligibles o para que pueda tenerse conocimiento de las cosas.

<sup>52</sup> *Quantitas* indica la posibilidad de la medida, tanto para la tradición aristotélica como para la escolástica. La primera especie de esta pregunta —*Quantitas continua*— se refiere a la magnitud, mientras que la segunda especie de la misma —*Quantitas discreta*—, a multitud, es decir, una pluralidad que se puede medir por la unidad.

La distinción entre cantidad discreta y continua se remonta al propio Aristóteles. Por una parte, de acuerdo con el Estagirita, los números entrañan una cantidad discreta, pues no existe un límite común entre sus partes; cualquier número natural entero puede descomponerse en determinados conjuntos de números naturales enteros sin que ello implique un límite común entre dichos conjuntos, p.e., 20 comprende los conjuntos 3, 7, 4 y 6. Estos conjuntos constituyen partes de 20, pero pueden ser tratados separadamente. Por otra parte, una línea posee cantidad continua, es posible concebir un límite común en el que sus partes entran en contacto: el punto. (Cf. *Categorías* 4b20-5a14. Cf también Magnavacca, Silvia, *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Colección a cargo del consejo editor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Miño y D’ávila, 2005, p. 580)

Se da la segunda especie cuando se pregunta acerca de la cantidad discreta, p. e., “¿Cuánto hay en el intelecto?”. Y hay que responder que hay tanto como son sus correlativos, por los cuales su esencia es difundida y sustentada, a saber, el intelectivo, el inteligible y el entender, con los que se vuelve teórico y práctico, general y particular.<sup>53</sup>

G. La sexta regla es sobre la cualidad y tiene dos especies. La primera se da cuando se pregunta: “¿Cuál es la cualidad propia y primaria del intelecto?”. Y hay que responder que es la inteligibilidad con la que éste está habituado.<sup>54</sup> En efecto, el entender extrínseco es una propiedad secundaria y más remota con la que el intelecto entiende un hombre, un león, etc. Esto es a lo que el entender intrínseco y substancial del intelecto está habituado, e igualmente respecto de lo inteligible extrínseco.<sup>55</sup>

Se da la segunda especie cuando se pregunta acerca de la cualidad apropiada, p. e., “¿Cuál es la cualidad apropiada del intelecto?”. Y hay que responder que es creer, o dudar, o suponer, aunque, estos actos no concuerdan propiamente en el intelecto sino el de entender.<sup>56</sup>

H. La séptima regla pregunta por el tiempo y tiene quince especies designadas por las reglas C, D, y K, como se ve en el *Arte magna*.<sup>57</sup> Pero, dado que este *Arte* es breve,

---

<sup>53</sup> Esquema de la regla F y sus dos especies:  
Regla F Especies

- ¿Cuanto?1° (cantidad continua): ¿Cuánto cabe en el intelecto? Cabe tanto cuanto puede haber por la cantidad espiritual, y efectivamente, tan gran cantidad no es puntual ni lineal.

2° (cantidad discreta): ¿Cuánto hay en el intelecto? Hay tanto como son sus correlativos, por los cuales su esencia es difundida y sustentada, a saber, el intelectivo, el inteligible y el entender, con los que se vuelve teórico y práctico, general y particular.

<sup>54</sup> “*Habitatus*” indica una relación, una disposición o aptitud para realizar algo. El verbo latino “*habeo*” — traducción del griego ἡξις (*héxis*)— significa *estar investido, tener una capacidad, una habilidad*.

<sup>55</sup> “*Extrinsecum*” indica lo que no entra ni en la definición, ni en la composición de algo. *Intrinsecum*, lo contrario. (Cf. Magnavacca, Silvia, *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Colección a cargo del consejo editor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Miño y D’ávila, 2005, p. 281)

<sup>56</sup> Esquema de la regla G y sus dos especies:

Regla G Especies

- ¿Cuál?1° (cualidad propia y primaria): ¿Cuál es la cualidad propia y primaria de este intelecto? Es la inteligibilidad con la que éste está habituado.

2° (cualidad apropiada): ¿Cuál es la cualidad apropiada de este intelecto? Es creer, o dudar, o suponer, aunque, estos actos no convienen propiamente en el intelecto sino el <acto de> entender.

<sup>57</sup> La regla H comprende todas las especies de las reglas C —cuatro—, D—tres—, K-1 —cuatro— y K-2 —cuatro—. El ejemplo corresponde a la primera especie de la regla K-1. En el *Ars magna sive generalis*

expondremos esas reglas en pocas palabras, p. e., cuando se pregunta: “¿De qué modo existe el intelecto en el tiempo si este no es puntual ni lineal?”. Hay que responder que el intelecto existe en el tiempo porque tiene un principio o un fin y consiste en tiempos sucesivos que se dan por causa del cuerpo al que está ligado.<sup>58</sup>

I. La octava regla pregunta por el lugar y tiene quince especies designadas por medio de las reglas C, D y K, como se ve en el *Arte magna*,<sup>59</sup> p. e., cuando se pregunta: “¿Dónde

---

*ultima*, se especifica que todas las especies de esta regla preguntan por el tiempo:

“La séptima pregunta, pregunta por el tiempo. Y tiene tantas especies cuantas tiene la segunda regla, la tercera, la novena y la décima.” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, IV.7.)

Es decir, cuatro especies de la regla C:

“Y primero aplicaremos la regla H a la regla C por medio de la primera especie de la regla C <1º>. Como cuando se pregunta: ¿Cuándo existe el intelecto?” Y hay que responder que existe en aquel momento en el que su ser existe. Y por la segunda especie <2º> hay que responder que existe en el momento en el que tiene consigo sus partes coesenciales. De igual modo, hay que responder por la tercera especie <3º> cuando se pregunta: ¿Cuándo existe el intelecto en otra cosa? Y existe en otra cosa cuando actúa en ella, como cuando el intelecto actúa en un sujeto. La cuarta especie <4º> se da cuando se pregunta: ¿Cuándo tiene, el intelecto, algo en otra cosa? Ante lo cual hay que responder que el intelecto tiene algo en otra cosa cuando entiende su semejanza. Y así decimos acerca del intelecto por medio de la regla C.” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, IV.7.)

Tres especies de la regla D:

“Por medio de la primera especie <1º> de la regla D hay que responder que el tiempo es una esencia primitiva, pues no fue producida ni nació de otra esencia, como la primera materia, que no proviene de otra materia, y lo mismo de la primera forma. Y así, el tiempo, en cuanto que es primitivo, es la primera forma, y de ella son causadas sus formas particulares, como los días y las horas, etc.  
Por la segunda especie <2º> de la regla D, a causa del movimiento contenido en su propio e innato movificativo, movable y mover, el tiempo consiste en el temporificativo, temporificable y temporificar. Con todo, no quiero decir que el tiempo y el movimiento sean los mismos esencialmente, sino que son dos hábitos a los que el sujeto está habituado y pasionado.  
Por la tercera especie <3º> de la regla D, decimos que el tiempo está sujeto al agente en el actuable a causa del actuar, pues su sustancia asume el hábito <del tiempo> naturalmente o moralmente.” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, IV.7.)

La primera especie de la regla K-1:

“Por la regla de la modalidad hay que entender que el tiempo consiste en <un hábito que tiene> el que mueve, con el mover y su movable o movido, como una parte con otra parte de una sustancia. Y del mismo modo, el tiempo consiste en pasado, presente y futuro, así como en el hábito del calor hay una figuración que calienta, su calentable y el calentar; y en el movimiento, mover, el que mueve y su movido o movable.” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, IV.7.)

Y la segunda de la regla instrumental K-2:

“Por la segunda especie instrumental K, el tiempo es un instrumento de la sustancia con movimiento que <habilita a> la sustancia para actuar en un sujeto, para que éste sea actuable y su actuabilidad sea configurada por el tiempo y el movimiento” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, IV.7.)

está el intelecto?”<sup>60</sup> Y hay que responder a esto <diciendo> brevemente, que está en el sujeto en el cual existe, así como la parte, en el todo. Ahora bien, no <está> recluido, sino que está difundido en dicho sujeto, pues, el intelecto no tiene esencia puntual, ni lineal, ni superficie.<sup>61</sup>

K. Contiene dos reglas, a saber, una modal y una instrumental.

K-1. La regla “de la modalidad” tiene cuatro especies, p. e., cuando se pregunta: “¿Cómo existe el intelecto?”,<sup>62</sup> “¿Cómo está una parte en otra parte?”,<sup>63</sup> y “¿Las partes

---

La especie 4º de la regla D, las 2º, 3º y 4º de la regla modal K-1 y las 1º, 3º y 4º de la regla instrumental K-2 no son desarrolladas en el *Ars generalis ultima*.

<sup>58</sup> Esquema parcial de la regla H. La misma contiene quince especies. En el *Ars brevis* sólo se expone una:

Regla H Especies

¿Cuándo?

8º—K-1<1>—(modal):¿Cómo existe el tiempo? Consiste en el moviente, el mover y el movable.

<sup>59</sup> La regla I tiene quince especies, al igual que la H. Como ésta, comprende las especies de las cuatro especies de la regla C, las tres de la D, las cuatro de K-1, y las cuatro de K-2.

<sup>60</sup> Esta pregunta no corresponde a ninguna de las especies de C, de D, de K-1 ni K-2. La misma consiste en un ejemplo de cómo hay que aplicar las especies de las mismas a *Ubi?* En el *Ars generalis ultima* se repite el mismo ejemplo —al igual que en la regla I—:

“...la octava pregunta, pregunta por el lugar, como ¿Dónde está el intelecto? Y esta regla o pregunta tiene quince especies, que son las reglas segunda, tercera, novena y décima.” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, IV.8.)

Sin embargo, en el mismo texto, a continuación se desarrollan las cuatro especies de C:

“Y primero, de la primera especie de C <1º>. El intelecto está en su lugar coesencial y connatural, es decir, en su ser o esencia, como el hombre, pues es hombre en su humanidad y en su ser. Y también el intelecto está en sí mismo de acuerdo con la segunda especie <2º>, al igual que las partes en su todo. Por la tercera especie <3º> el intelecto está en el alma, en el hombre o en cualquier lugar en donde esté el hombre. Por la cuarta especie <4º> el intelecto está en aquella virtud por la cual tiene conocimiento práctico, y así con el resto. Por esta regla se pregunta: ¿dónde están las cosas ubicadas en el espacio? Y ¿Dónde están las cosas que, sencillamente, no ocupan espacio? Como el intelecto, que está en un lugar de acuerdo con la tercera y cuarta especies, no en un lugar de acuerdo con la primera y segunda especie de dicha regla.

Puesto que hemos deducido el intelecto por medio de su lugar, del mismo modo podremos saber qué es el lugar mediante la regla C, a saber, el lugar es una cosa a la que propiamente le corresponde ubicar (*locare*) y tiene su ubicativo, ubicable y ubicar. Y existe en los sujetos ubicados como un hábito, al igual que el calor existe en el fuego y la acción existe en el agente, y así.” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, IV.8.)

Las tres especies de D:

“Más aún, el lugar puede conocerse por medio de la primera especie de la regla D. Pues como el intelecto es primitivo, él no tiene nada que lo preceda de lo cual pueda ser derivado materialmente. Así pues, el lugar es primitivo, pues en tanto que es general, existe en una parte del universo. Por medio de la primera especie <1º> no es sensible ni imaginable, sino solamente inteligible. Pero, por la segunda especie <2º> de la regla D, su figura se vuelve visible e imaginable, aunque no según su esencia.

en su todo, y el todo en sus partes?”,<sup>64</sup> y “¿Cómo transmite su semejanza fuera de sí?”<sup>65</sup> Ante lo cual hay que responder<sup>66</sup> que <hace todo esto> subjetivamente, de aquel modo por el cual es deducido por las especies mencionadas. Y así, entenderá objetivamente por medio de este modo que se da al encontrar el <término> medio entre sujeto y predicado, consignado en las figuras, al multiplicar las nuevas especies abstraídas por

---

Por medio de la tercera especie <3º> de la regla D el lugar se apodera del lugar que le corresponde, como lo calentado, por estar habituado al calor, se apodera del calor. Con estas tres especies, el entender puede conocer la esencia del lugar. Es de este modo que el lugar particular, sustentado en un sujeto, resulta difundido y derivado del lugar universal sustentado en un sujeto universal. El cual lugar universal ubica todas las cosas ubicadas, así como todas las cosas cálidas son cálidas a causa del calor universal, y como todas las cosas movidas son movidas a causa del movimiento universal.” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, IV.8.)

Las especies 2º, 3º y 4º de la regla K-1:

“Por medio de la regla de la modalidad se conoce el lugar. <2º>-<3º> Pues, por esto por lo que una parte está en otra parte, como el fuego en el aire y viceversa, como se ve en las cosas elementadas, y la forma en la materia, y viceversa, y todas las partes están en el todo, y viceversa.<4º> Y todo transmite extra se su semejanza o figura, así, un lugar está en otro por accidente, y todos los lugaresparticulares están en el lugar universal, y la figura del lugar aparece en el continente y en el contenido.” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, IV.8.)

Y la segunda de las cuatro especies de K-2:

“Más aun: el lugar se conoce con la segunda especie de la regla K. En efecto, el lugar es instrumento de la sustancia.<2º> Con cuyo instrumento ubica una parte en otra parte, como lo habituado está en al hábito, a saber lo bueno en la bondad y lo blanco en la blancura y lo grande en la grandeza, y así. Y la figura de este instrumento se muestra por los sentidos y la imaginación en el que coloca <p.e.> la harina en el agua y el agua en la harina, y así.” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, IV.8.)

La especie 1º de K-1 y las 1º, 3º y 4º de K-2 no son desarrolladas en el *Ars brevis —ut patet—*, ni en el *Ars generalis ultima*.

<sup>61</sup> Esquema de la regla I y ninguna especie:

Regla I Especies

¿Donde?<v. g.> ¿Dónde está el intelecto? Está en el sujeto en el cual existe, así como la parte en el todo. Ahora bien, no recluso, sino que está difuso en el <sujeto>, pues, el intelecto no tiene esencia puntual, ni lineal, ni superficie.

<sup>62</sup> La primera regla de las contenidas en K, la modal pregunta por *cómo —de qué manera—* existe una cosa. El objetivo de esta regla K-1 consiste en preguntar por los modos, es decir, según las cosas estén en sí mismas o en otras. La misma tiene cuatro especies. Llull no nos dice nada acerca del carácter propio de cada una de las mismas. La primera de ellas es “<1>¿Cómo existe el intelecto?” y no se refiere a si existe *per se* o *per accidens* al mismo tiempo que *a se* o *ab alio*. Es decir, si el modo de ser del intelecto es independiente (en pro de su carácter sustancial gramatical y ontológico) o no ( es decir, si su ser es inherente a o causado por una sustancia), sino a cómo existe en sí mismo:

“La primera pregunta se da cuando se inquiere: ¿De que modo una cosa está en sí misma? Así como el intelecto es un ser que existe por sí mismo (*est ens per se existens*), en tanto que el intelecto tiene un modo de ser por sí (*modum essendi per se*), está muy alejado de todas las otras esencias (*remotus ab omni alia essentia*).(*Ars generalis ultima*, ROL XIV, IV.9.)

los sentidos y la imaginación que son caracterizadas y entendidas en su propio inteligible.<sup>67</sup>

K-2. La segunda regla de K tiene cuatro especies.<sup>68</sup> A saber, cuando se pregunta: “¿Con qué existe el intelecto?”<sup>69</sup> “¿Con qué está una parte en otra parte, y las partes en su todo, y el todo en sus partes?”<sup>70</sup> y “¿Con qué transmite su semejanza fuera de sí?” Ante lo cual hay que responder<sup>71</sup> que es con sus correlativos, sin los cuales no puede existir ni

---

Se ha de tener en cuenta que Llull no siempre utiliza la terminología escolástica tal como lo había hecho la tradición y lo harían sus contemporáneos. Explota el léxico filosófico a su gusto, lo desfigura y transfigura ignorando a veces —a causa de su formación extra académica— los significados ya consagrados por el uso.

En el pasaje precedente del *Ars generalis ultima* nos encontramos con un uso arbitrario de algunas expresiones. Llull utiliza la expresión “*per se existens*” por oposición a “*remotus ab omni alia essentia*”. Ahora bien, de un lado, en la terminología escolástica, “*per se existens*” no se opone a “*ab alio*” —“*remotus ab omni alia essentia*” —, sino a “*per accidens*”. De otro, “*ab alio*” se opone a la expresión “*a se*”. Este último término, en la literatura filosófica medieval se reservaba a Dios y se refiere específicamente al principio o causa de un ente.

La interpretación de esta pregunta que aquí presentamos, hace hincapié en la expresión “*in se*”, que Llull inscribe en la pregunta de la primera especie de K-1, según el *Ars generalis ultima* —*Quo modo res est in se?*—. La misma se refiere —a diferencia de *ab alio* y *a se*— al modo como algo existe en sí mismo. La respuesta que nos da Llull en el *Ars generalis ultima*, “*intellectus est ens per se existens, quoniam intellectus habet modum essendi per se; et est remotus ab omni alia essentia*”, no responde la pregunta.

(Cf. Domínguez Reboiras, F., “Geometría, filosofía, teología y Arte. Entorno a la obra *Principia philosophiae* de Ramon Llull”, en *Studia Luliana*, XXXV, (1995), p. 8. Cf. también Cf. Magnavacca, Silvia, *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Colección a cargo del consejo editor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Miño y D’ávila, 2005, p. pp. 29-30).

<sup>63</sup> La segunda especie de K-1 —“¿Cómo es una parte en otra parte?”— se refiere a *¿cómo está el intelecto en una cosa y esa cosa en él?*:

“La segunda especie se da cuando se pregunta: ¿De que modo está el intelecto en otra cosa, y aquella otra cosa en él?” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, IV.9.)

La expresión “*in alio*” se opone al “*in se*”, que aparece en la primera especie de K-1, “*Quo modo res est in se?*”. De acuerdo a este término, la pregunta <2º> significa —de acuerdo a lo expresado en el *Ars brevis* y *generalis ultima*, *¿Cómo es una cosa en otra cosa y esa cosa en la primera?*, v. g., “¿Cómo es el intelecto en la voluntad y la voluntad en el intelecto?” La respuesta de Llull, nuevamente no responde la pregunta:

“Hay que responder que el intelecto tiene un modo de ser en la voluntad y la voluntad en el, en cuanto que con ella y la memoria puede constituirse el alma racional.” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, IV.9.)

Lo esperable habría sido que su respuesta fuera “El modo de ser del intelecto en la voluntad es voluntativo y el modo de ser de la voluntad en el intelecto es intelectivo.” Por el contrario, la respuesta de Llull trae a colación el tríptico que constituye el alma racional: intelecto, voluntad, y memoria.

<sup>64</sup> La segunda especie de K-1 —“¿Cómo es una parte en otra parte?”— se refiere a *¿cómo está el intelecto en una cosa y esa cosa en él?*:

“La segunda especie se da cuando se pregunta: ¿De que modo está el intelecto en otra cosa, y aquella otra cosa en él?” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, IV.9.)

entender. Y entiende, en efecto, con las nuevas especies, a las que usará como instrumento para entender.<sup>72</sup>

Hemos hablado de las reglas.

El hombre puede responder todas las preguntas, deduciéndolas por medio de dichas reglas, pensando en lo que cada regla y sus especies significan subjetivamente, y deduciendo las preguntas por medio de los principios y las reglas, descartando con el

---

La expresión “*in alio*” se opone al “*in se*”, que aparece en la primera especie de K-1, “*Quo modo res est in se*”. De acuerdo a este término, la pregunta <2º> significa —de acuerdo a lo expresado en el *Ars brevis* y *generalis ultima*, *¿Cómo es una cosa en otra cosa y esa cosa en la primera?*, v. g., “¿Cómo es el intelecto en la voluntad y la voluntad en el intelecto?” La respuesta de Llull, nuevamente no responde la pregunta:

“Hay que responder que el intelecto tiene un modo de ser en la voluntad y la voluntad en el, en cuanto que con ella y la memoria puede constituirse el alma racional.” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, IV.9.)

Lo esperable habría sido que su respuesta fuera “El modo de ser del intelecto en la voluntad es voluntativo y el modo de ser de la voluntad en el intelecto es intelectivo.” Por el contrario, la respuesta de Llull trae a colación el tríptico que constituye el alma racional: intelecto, voluntad, y memoria.

<sup>65</sup> Por ejemplo:

“¿De qué modo el intelecto transmite su semejanza *extra se*? Y hay que responder que el intelecto puede transmitir su semejanza *extra se* por el hábito del conocimiento, entendiendo muchas cosas que vuelve inteligibles en su propio inteligible.” (*Ars generalis ultima*, ROL XIX, IV.9.)

<sup>66</sup> La respuesta corresponde a la última especie de la pregunta K-1.

<sup>67</sup> Esquema de la regla modal K-1 y sus cuatro especies:

Regla K-1 Especies

- *¿Cómo existe?*<sup>1º</sup> ¿Cómo existe el intelecto?
- *2º* ¿Cómo está una parte en otra parte
- *3º* ¿Cómo está las partes en su todo, y el todo en sus partes?
- *4º* ¿Cómo transmite su semejanza fuera de sí?

Ante lo cual <4> hay que responder que subjetivamente de aquella manera por la cual es deducido por las especies antes mencionadas. Y así, entiende objetivamente de esta manera que se da al encontrar el <término> medio entre el sujeto y el predicado designado por las figuras, al multiplicar las especies extrañas abstraídas por el sentido y la imaginación que son caracterizadas y entendidas en su propio inteligible.

<sup>68</sup> Esta regla es instrumental.

<sup>69</sup> La primera especie de K-2 —¿Con qué es el intelecto?— significa *¿con qué puede existir el intelecto en algo?*:

“La primera especie se da cuando se pregunta: ¿El intelecto, con qué es una parte del alma? Y hay que responder que el intelecto es una parte del alma con la diferencia, concordancia y poder, y así con los restantes principios, a excepción de la contrariedad.” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, IV.10.)

intelecto aquellas preguntas dudosas con las definiciones de los principios,<sup>73</sup> discriminando, y entendiendo de manera puramente intelectual la afirmación o la negación, y así, el intelecto, se alejará de la duda.

## V

### Quinta parte

#### De la tabla

Esta tabla es el instrumento por el que el intelecto se volverá universal, porque podrá entender y extraer de ella muchas cosas particulares de todas las materias examinándola con los principios por las cosas particulares objetivamente y por las reglas, subjetivamente,<sup>74</sup> aplicando a cada una de las preguntas veinte respuestas que respondan la misma pregunta y de cada casilla de una misma columna se extraerá una respuesta.

<sup>70</sup> Las especies segunda y tercera no se corresponden con las especies segunda y tercera de K-2 del *Ars generalis ultima*:

“La segunda especie es: ¿El intelecto, con qué otras cosas entiende? Y hay que responder que el intelecto entiende adquiriendo y mezclando una especie con otra y colocándolas en su propio inteligible, como el ojo, que ve su semejanza en el espejo. La tercera especie se da cuando se pregunta: ¿El intelecto, con qué se vuelve universal y particular? Y hay que responder que se vuelve universal en cuanto tiene una potencia formal intelectual activa con la que alcanza muchas cosas en un <solo> universal inteligible, que es la esencia del intelecto. Con el cual y en el cual, es decir, <en el mencionado> universal inteligible, muchas especies son inteligibles, como en un espejo en el que muchas imágenes se vuelven visibles. Y es particular cuando desciende practicando, es decir, al entender alguna especie específica que hubiese adquirido y que haya conservado en la memoria.” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, IV.10.)

<sup>71</sup> La respuesta corresponde a la última especie de la pregunta K-2. es, en esencia, la misma que Llull da en el *Ars generalis ultima*.

<sup>72</sup> Esquema de la regla instrumental K-2 y sus especies:

Regla K-2Especies

- ¿Con qué? 1º ¿Con qué es el intelecto?
- 2º ¿Con qué está una parte en otra parte?
- 3º ¿Con qué están las partes en su todo, y el todo en sus partes?
- 4º ¿Con que transmite <el intelecto> su semejanza hacia el exterior? La transmite con sus correlativos <que son el intelectivo, lo inteligible y el entender>, sin los cuales no puede existir ni entender. Y entiende, en efecto, con las especies extrañas a las cuales usa como instrumento para entender.

<sup>73</sup> Esto indica un aspecto del *Ars* que ya hemos señalado: su limitación. No todas las combinaciones de letras, y por tanto de los principios tanto absolutos como relativos, son posibles. Esta limitación se extiende, deductivamente, a las preguntas y argumentaciones. De lo contrario podrían formarse combinaciones que afirmarían que los vicios son buenos o las virtudes malas, que hay contradicción entre virtud y virtud o semejanza entre virtud y vicio, etc. Por esto, el artista debe saber que combinaciones son posibles y cuales no.



La tabla, como se ve, tiene siete columnas en las cuales están implícitas las ochenta y cuatro columnas expuestas en el *Arte magna*.<sup>75</sup>

En la tabla, la “T” indica que las letras que vienen antes de ella pertenecen a la primera figura <A> y las que vienen después de “T” pertenecen a la segunda figura <T>.<sup>76</sup>

## TABLA

BCDT	CDET	DEFT	EFGT	FGHT	GHIT	HIKT
------	------	------	------	------	------	------

<sup>74</sup> Las Dignidades divinas comprenden un carácter doble. Cuando son concebidas en sí mismas de manera abstracta, se dice que se las concibe “objetivamente.” Cuando son concebidas en un sujeto, se dice que se las concibe “subjetivamente.” Así, “Gloria” es una concepción objetiva de esta Dignidad divina o principio absoluto, mientras que “glorioso” es una concepción subjetiva del mismo principio absoluto. De acuerdo a esto, “discurriendo, con los principios, acerca de las cosas particulares objetivamente” significa que *con las dignidades divinas, en su acepción abstracta, v. g. Bondad, Grandeza, etc. y no bueno, grande, etc. se discurrirá acerca de las cosas particulares.*

<sup>75</sup> Esta tabla se forma a partir de la Cuarta figura, combinando las letras de tres en tres, en orden alfabético y sin repetir.

<sup>76</sup> A pesar de la estructura tetralítera de cada uno de los conjuntos, la combinación se realiza sólo 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 esa letra posee en la Figura T —el significado de un principio relativo—, mientras que a cada una las letras que anteceden a la letra “T”, se le debe atribuir el significado que esa letras posee en la Figura A —el significado de un principio absoluto o Dignidad divina—. Si bien las combinaciones se realizan entre tres letras, las mismas 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.

Cada columna está formada por todas las posibles combinaciones entre seis letras, lo que arroja un resultado de 20 conjuntos.

El proceso que lleva a desplegar toda la combinatoria consiste en la consideración de que en cada columna se combinan 6 elementos en grupos de a 3 ( $6/3$ )  $6 \times 5 \times 4 \div 1 \times 2 \times 3 = 20$  combinaciones en cada columna. Así pues, tanto en la primera columna del *Ars brevis* como en la primera del *Ars generalis ultima* tenemos como triplete inicial BCDT, en el cual las letras llevan el valor que les otorga la figura A y, como triplete final TBCD, en el cual las letras llevan el valor que les corresponde por la figura T.

En el *Ars brevis* sólo se muestran 140 ( $20 \times 7$  columnas) combinaciones posibles, pero en el *Ars generalis ultima* 1680 ( $20 \times ((9/3) = 9 \times 8 \times 9 \div 1 \times 2 \times 3 =)$  84 columnas). El último cálculo que hemos desarrollado arroja, como es evidente, el número total de columnas. El número exorbitante de combinaciones estriba en el hecho de que, aunque la tabla es generada por la rotación de los círculos de la cuarta figura, en la misma cada uno de los conjuntos —como por ejemplo BCTD— 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—, mientras que a la letra D se le debe atribuir el significado que la misma posee de acuerdo a la Figura T —D = contrariedad—. De las letras que corresponden a la Figura A, a la primera se le debe asignar el significado que le corresponde, objetivamente —B = Bondad—, mientras que a la segunda se le debe asignar el significado que le corresponde, subjetivamente, —C = grande—. Además, a cada uno de los conjuntos debe atribuir una de las preguntas que figura en el alfabeto del *Ars*, a saber, aquella que corresponde a la primera letra de la Figura A de cada uno de los conjuntos. Al conjunto BCTD se le debe atribuir la pregunta o regla *utrum?* a causa de B. La combinación BCTD significa, entonces, *¿La bondad es grande porque contiene en sí cosas contrariantes (o no)?* —hay que tener en cuenta los principios relacionales se refieren a relaciones entre cosas, sean estas intelectuales, sensuales o sensuales e intelectuales—. Así se extraen los significados de cada uno de los conjuntos que forman cada columna. Los conjuntos que se inician con la letra “T” —como TCDE— incluyen solamente los tres principios que corresponden a las letras mencionadas, a saber, concordancia, contrariedad y principio. Cada casilla de la tabla tiene tres usos a partir de los cuales se generan proposiciones, silogismos y preguntas.

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

---

La combinatoria del *Ars*, como se ha visto, permite formular 1.680 preguntas cuya respuesta, el artista, ya conoce. El proceso de formación de todas las combinaciones posibles se desarrollará en la “VII Parte”. Hay combinaciones que no son posibles. Por consiguiente, el mismo artista debe saber que combinaciones son posibles y cuales no, para ello debe conocer el alfabeto y las definiciones. (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” originalmente en *Franziskanische Studien*, 34 (1952), pp. 377-407. Cf. también Bonner, A. *The Art and Logic of Ramon Llull*, A user’s guide, Leiden.Boston, Brill, 2007, pp. 144-150 y Eco, U., *La búsqueda de la Lengua Perfecta*, Barcelona, Crítica, 2005, pp. 29ss).

Por medio de la tabla, el intelecto se volverá ascensivo y descensivo.<sup>77</sup> Ascensivo, cuando asciende hacia las cosas primeras y más generales; descensivo cuando desciende hacia las cosas posteriores y particulares. Y aún más, se vuelve copulativo cuando conecta las columnas, p. e., la columna BCD se conecta con la columna CDE, y así con las otras.<sup>78</sup>

## VI

### Sexta parte

#### De la evacuación<sup>79</sup> de la tercera figura

---

<sup>77</sup> El intelecto puede llevar a cabo diversas actividades, p.e., difundir, componer, causar, disponer, aplicar, investigar, descubrir, ascender, descender, acoplar, disputar, determinar, entre otras. De este modo, es *difusivo*, pues las cosas se vuelven inteligibles porque él difunde en ellas su semejanza. Es *componedor*, ya que une una especie con otra especie. Es *causativo*, porque en tanto que entiende las especies, las causa. Es *dispositivo*, porque dispone a la voluntad y a la memoria para amar y recordar. Es *aplicativo*, porque aplica los significados a los propósitos. Es *investigativo*, porque busca los términos medios entre sujetos y predicados. Es *inventivo* cuando encuentra o descubre esos términos medios. Se vuelve *ascensivo* cuando asciende hacia las cosas primeras y más generales. Se vuelve *descensivo* cuando desciende hacia las cosas posteriores y particulares. Aún más, se vuelve *copulativo* cuando conecta las columnas, así como, la columna BCD se conecta con la columna CDE, y así con las otras. Y con los términos medios, el intelecto se vuelve *disputativo* y *determinativo*, como cuando se dice, p.e., “Todo aquello que es agrandado por la grandeza, es grande. La bondad es agrandada por la grandeza.” (Cf. *Liber de intellectu*, II.5 et passim).

<sup>78</sup> Se refiere a los últimos tripletes de la primera y segunda columna, TBCD y TCDE, que debe ser interpretadas exclusivamente de acuerdo el significado que éstas letras (“B”, “C”, “D” y “E”) adquieren por la figura T

<sup>79</sup> “*Evacuatio*” es un término técnico luliano por medio del cual se indica el procedimiento en el cual se despliega todo el contenido polisémico de cada casilla. En este caso se refiere a cada una de las casillas bilíteras de la Tercera Figura:

“La tercera figura está dividida en treinta y seis casillas, como se ve. Y en cada casilla están implícitas doce proposiciones y veinticuatro preguntas junto con respuestas para cada una de ellas. Y decimos que “evacuamos” cuando abstraemos dichas proposiciones preguntas y las respondemos, deduciéndolas artificialmente de la implicación y la explicación de las mismas, por medio de la doctrina y práctica de este arte. En efecto, así como respondemos las preguntas con las definiciones de los principios y las diferentes especies de reglas, así el artista de este Arte puede responder las preguntas eventuales, suponiendo que el artista sepa lo que se dice por cada nombre.” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, VI).

La *evacuatio* se realiza respecto de cada una de estas casillas, y resulta que de cada una de las mismas se pueden evacuar 12 proposiciones, v. g., la casilla CD aplicada a la figura A arroja “Grandeza y Eternidad”, aplicada a la figura T se lee “Concordancia y Contrariedad”, a partir de allí se obtiene las 12 proposiciones: “La Grandeza es eterna”; “La Grandeza es concordante”; “La Grandeza es contraria”; “La Eternidad es grande”; “La Eternidad es concordante”; “La eternidad es diferente”; “La Concordancia es grande”; “La Concordancia es eterna”; “La concordancia es contraria”; “La Contrariedad es grande”; “La Contrariedad es eterna”; “La contrariedad es concordante”. Una vez evacuadas las 12 proposiciones evacuables de cada una de las casillas, se aplicarán a ellas las 24 preguntas, de acuerdo a la regla del alfabeto que designen las letras de la Casilla que se desea evacuar v. g., a la proposición “La Grandeza es eterna” se le aplican dos preguntas: —*Quid?*— “¿Qué es la Grandeza eterna?” y —*De quo?*— “¿De que está <hecha> la Grandeza eterna?” así respecto de las otras proposiciones. Una vez que se han evacuado todas las casillas se obtiene un total de 432 proposiciones y 864 preguntas, que deben ser resueltas

En la tercera figura, el intelecto evacúa las casillas extrayendo de ellas todo lo que pueda según el significado de las letras <que las componen>, para aplicar dichos significados a su propósito, y de este modo se voverá aplicativo, investigativo e inventivo.

Daremos un ejemplo de esto utilizando una casilla y lo que se diga de ésta, valdrá para las otras.

El intelecto podrá extraer de la casilla BC doce proposiciones: “la bondad es grande”, “la bondad es diferente”, “la bondad es concordante”, “la grandeza es buena”, “la grandeza es diferente”, “la grandeza es concordante”, “la diferencia es buena”, “la diferencia es grande”, “la diferencia es concordante”, “la concordancia es buena, la concordancia es grande”, y “la concordancia es diferente”.

Una vez formuladas estas doce proposiciones, cambiando el sujeto por el predicado y viceversa, la casilla resulta evacuada.

A continuación, evacuará doce términos medios, los cuales se llaman “medios” porque se colocan entre el sujeto y el predicado con los que concuerdan en su género o especie.<sup>80</sup> Y con los medios, el intelecto se vuelve disputativo y determinativo, p. e., cuando se dice: “todo aquello que es agrandado por la grandeza, es grande. La bondad es agrandada por la grandeza, luego, la bondad es grande” y así con los otros.

Hecha esta evacuación, el intelecto evacúa la misma casilla por medio de veinte preguntas, porque en cada proposición hay dos preguntas implícitas. Así, en “la bondad es grande”: “¿la bondad es grande (o no)?” y “¿qué es la bondad grande?”, en “la bondad es diferente”: “¿la bondad es diferente (o no)?” y “¿qué es la bondad diferente?”, en “la bondad es concordante”: “¿la bondad es concordante (o no)?” y “¿qué es la bondad concordante?”, en “la grandeza es buena”: “¿la grandeza es buena (o no)?” y “¿qué es la grandeza buena?”, en “la grandeza es diferente”: “¿la grandeza es diferente (o no)?” y “¿qué es la grandeza diferente?”, en “la grandeza es concordante”: “¿la grandeza es concordante (o no)?” y “¿qué es la grandeza concordante?”, en “la concordancia es buena”: “¿la concordancia es buena (o no)?” y “¿qué es la concordancia buena?”, en “la diferencia es grande”: “¿la diferencia es grande (o no)?”, y “¿qué es la diferencia grande?”, en “la diferencia es concordante”: “¿la diferencia es concordante (o

---

teniendo en cuenta las diez reglas —que aparecen en la “IV Parte” de este *Ars*—.

<sup>80</sup> Se refiere a término medio natural.

no)?” y “¿qué es la diferencia concordante?”, en “la concordancia es buena”: “¿la concordancia es buena (o no)?”, y “¿qué es la concordancia buena?”, en “la concordancia es grande”: “¿la concordancia es grande (o no)?” y “¿qué es la concordancia grande?”, y, finalmente, en “la concordancia es diferente”: “¿la concordancia es diferente (o no)?” y “¿qué es la concordancia diferente?”<sup>81</sup>

Hecha la evacuación de las preguntas, el intelecto evacuará la casilla por medio de las definiciones de “bondad”, de “grandeza” y de las tres especies de “diferencia” y “concordancia” que presenta la segunda figura.

Después, evacuará la casilla por medio de las tres especies de la regla B y por medio de las cuatro especies de la regla C, y hecha esta evacuación, el intelecto responderá las preguntas que hemos evacuado, afirmando o negando de acuerdo con las condiciones de la casilla. Y de este modo el intelecto expulsará las dudas de la casilla y podrá descansar tranquilo y asertivo, sabiéndose muy general, artificiado y provisto de gran conocimiento.

## VII

### Séptima parte

#### De la multiplicación de la cuarta figura

---

<sup>81</sup> Esquema de la evacuación de BC:

- Propositiones Preguntas (dos de cada proposición) 1 La bondad es grande. 1¿La bondad es grande (o no)?
- 2 ¿qué es la bondad grande? 2 La bondad es diferente. 3¿La bondad es diferente (o no)?
- 4 ¿qué es la bondad diferente? 3 La bondad es concordante. 5¿La bondad es concordante (o no)?
- 6 ¿qué es la bondad concordante? 4 La grandeza es buena. 7¿La grandeza es buena (o no)?
- 8¿qué es la grandeza buena? 5 La grandeza es diferente. 9¿La grandeza es diferente (o no)?
- 10¿qué es la grandeza diferente? 6 la grandeza es concordante. 11¿La grandeza es concordante (o no)?
- 12¿qué es la grandeza concordante? 7 La diferencia es buena. 13¿La concordancia es buena (o no)? 14¿qué es la concordancia buena? 8 La diferencia es grande. 15¿La diferencia es grande (o no)?
- 16¿qué es la diferencia grande? 9 La diferencia es concordante. 17¿La diferencia es concordante (o no)?
- 18¿qué es la diferencia concordante? 10 La concordancia es buena. 19¿La concordancia es buena (o no)?
- 20¿qué es la concordancia buena? 11 La concordancia es grande. 21¿La concordancia es grande (o no)?
- 22¿qué es la concordancia grande? 12 La concordancia es diferente. 23¿La concordancia es diferente (o no)?
- 24¿qué es la concordancia diferente?

La multiplicación de la cuarta figura consiste en esto, a saber, que la primera casilla BCD, en la cuarta figura o en la tabla, significa que B tiene una condición<sup>82</sup> con “C” y otra con “D”, y que “C” tiene una condición con “B” y otra con “D”, y que “D” tiene una condición con “B” y otra con “C”. Y así, hay seis condiciones en esta casilla con las que el intelecto se condiciona y se dispone para investigar y encontrar, para exponer y probar, y para determinar. Después de estas seis condiciones, el intelecto puede obtener otras seis condiciones más si se hace girar el círculo menor, colocando su “E” debajo de la “C” del círculo mediano bajo la cual estaba <antes> la “D” <del círculo menor>. Y puesto que así la casilla resulta cambiada, entonces, se cambiarán <también> sus condiciones.<sup>83</sup> Y así el intelecto se provee doce condiciones, y lo mismo pasa con las otras casillas multiplicando las columnas y haciéndolas rotar.<sup>84</sup>

Las condiciones que el intelecto puede multiplicar con este método son difíciles de enumerar. En efecto, de cada casilla puede evacuar treinta proposiciones y noventa preguntas, así como de la casilla BC de la tercera figura evacuamos doce proposiciones y veinticuatro preguntas.<sup>85</sup> Y por estos pasos, el intelecto, se sabrá mucho más general y

---

<sup>82</sup> “*Condicio*”, de acuerdo con la *Logica Nova* es:

“...una cosa por la cual muchas cosas están, en sí mismas, condicionadas por necesidad. Es condición de un silogismo que tenga tres proposiciones, que las mismas sean verdaderas, necesarias, primeras y coesenciales, p.e., todo animal es una sustancia; todo hombre es un animal; entonces todo hombre es una sustancia.” (*Logica Nova*, NEORL IV, V, 9).

De acuerdo con *Taula d’esta Art* es:

“...la mezcla de los principios, en la que uno resulta condicionado <por otros> de acuerdo con sus definiciones y propiedades. Como la bondad, que está condicionada a ser grande a causa de la grandeza y a ser duradera a causa de la eternidad. Y su grandeza y duración están en concordancia con su propia *condición*, es decir, su grandeza y duración son buenas. Y lo mismo vale para condición en referencia a los otros principios.” (*Taula d’esta Art*, ORL XVII, 392).

En este caso, “*condicio*” parece indicar una proposición que se ha formado por la combinación de las tres letras de cada casilla. De acuerdo a Walter Artus, las condiciones resultan ser principios autoevidentes, y esto es correcto cada vez que observamos que su evidencia se deriva de la evidencia de cada una de las definiciones de las letras en particular.

<sup>83</sup> Como cada casilla de la tabla se forma a partir de la rotación de los círculos de la cuarta figura, Llull da por sentado que el lector, al leer “BCD” asume que la “B” corresponde al círculo mayor, la “C” al mediano y la “D” al menor. En virtud de esto, cuando señala que se ha de colocar la “E” debajo de la “C”, indica simplemente un movimiento del círculo más pequeño. Todo esto implica la formación de una nueva casilla: BCE.

<sup>84</sup> Este procedimiento es idéntico al que se realiza para llevar a cabo la evacuación de la tercera figura. Sin embargo, en la cuarta figura, cada una de las casillas comprende tres letras y no dos como en la tercera. Por esto, el número de las combinaciones es considerablemente mayor.

<sup>85</sup> Recordemos que las letras tienen dos significados, uno por la figura A y otro por la figura T.

artificiado que otro intelecto que ignore este *Arte*, y fuera conducido por sí mismo hacia muchas cosas inencontrables e imposibles. Y así, el sofista, en presencia de tal intelecto, no podrá mantenerse firme porque el intelecto del artista de este *Arte* se sirve de condiciones primitivas y naturales, mientras vosotros, ¡Oh sofistas!, os detenéis en <condiciones> secundarias y fuera de la naturaleza,<sup>86</sup> como se muestra en el *Arte magna*.<sup>87</sup>

## VIII

### Octava parte

#### De la mezcla de los principios y las reglas<sup>88</sup>

En esta parte el intelecto mezcla un principio con otro examinando cada principio por medio de todos <los otros> principios con su definición, y examinando cada principio por medio de todas las especies de reglas.

Por medio de este examen el intelecto alcanza el conocimiento de cada principio y tantas veces cuanto lo mezcle de diferentes modos, alcanzará un conocimiento diferente de éste, y podrá encontrar tantos términos medios para llegar a una conclusión que ¡quién sería capaz de enumerar esta mezcla una vez evacuada con el intelecto y, más aun, <quién sería capaz de> evacuarla como la casilla BC, como se ha dicho más arriba!<sup>89</sup>

---

<sup>86</sup> También, como se verá en la “IX Parte”, Llull considera que sus definiciones, y en general los términos sobre los que se funda su *Ars*, son más naturales y primitivas estar fundadas en el acto de ser y los correlativos que los de la lógica aristotélica: por género propio y diferencia específica.

<sup>87</sup> En el *Ars generalis ultima*, esta sección es particularmente compleja. Allí se presentan diferentes maneras de multiplicar la cuarta figura por medio de la *Tabula generalis*. Después, por medio de las configuraciones ternarias, Ramon da ejemplos de los tres tipos de demostraciones (*propter quid, quia y per aequiparantiam*). Hacia el final, se discuten las doce falacias de la *Logica Nova* (Cf. *Logica Nova*, V, 14). Esta parte termina con una sección en la que se explica como puede ser usado el *Ars* para adquirir otras ciencias tales como la Teología, Medicina, etc. (Cf. *Ars generalis ultima*, VII).

<sup>88</sup> En el *Ars generalis ultima*, esta parte se divide en Dos:

“Esta parte se divide en dos partes, es decir, en la mezcla de los principios, en la que se deduce uno con otro. La segunda parte trata de los principios, deducidos por medio de las reglas.” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, VIII).

<sup>89</sup> El procedimiento para mezclar los principios y las reglas consiste en examinar cada pregunta con los principios y las reglas que se aplican a ella hasta que se haya encontrado una respuesta para la misma. Los principios y reglas que se aplican a una pregunta determinada son las que corresponden a aquellos principios por los que se pregunta, que deben ser, por definición, alguno de los que se encuentran en el alfabeto de este *Ars*:

Esta mezcla es el centro y el fundamento para descubrir muchas proposiciones, preguntas, términos medios, condiciones, respuestas y también objeciones. Pero desistimos de dar ejemplos para el buen uso del intelecto en virtud de la brevedad y porque en el *Arte magna*<sup>90</sup> está ejemplificada y expresada la forma de <llevar a cabo> la mezcla. Más aún, esta mezcla es la materia y el refugio para el artista de este *Arte*, porque por medio de ella encontrará todo lo que quiera, según le plazca. Así pues, si está necesitado de algo del género de la bondad, examinará esta bondad por medio de los principios y las reglas y encontrará todo lo que quiera entender. Y como hemos dicho de la bondad, puede decirse de todos los otros principios.

Esta mezcla está condicionada y ordenada, en tanto que una cosa que es distinta de otra. Si se examina, pues, la bondad divina por medio de los principios y las reglas, sin duda, este examen de la bondad divina necesitará las especies de reglas y definiciones más altas que el examen de la bondad de un ángel, y el examen de la bondad de un ángel, que el examen de la bondad de un hombre, y el examen de la bondad de un hombre, que el examen de la bondad de un león, y así respecto de los otros <sugetos>, a su modo.

## IX

### Novena parte

#### De los nueve sugetos

En esta parte se exponen los nueve sugetos, designados por el alfabeto. En estos cae todo lo que existe, pues no hay nada más allá de ellos.

El primer sugeto es Dios, designado por “B”.

El segundo sugeto es el ángel, designado por “C”.

El tercer sugeto es el cielo, designado por “D”.

El cuarto sugeto es el hombre, designado por “E”.

El quinto es la imaginativa, designado por “F”.

El sexto sugeto es la sensitiva, designado por “G”.

El séptimo sugeto es la vegetativa, designado por “H”.

El octavo es la elementativa, designado por “I”.

---

“En esta parte se expone la doctrina referente a como se conoce un principio por medio de otro principio, deduciendo dichos principios por medio de todas las especies de reglas.” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, VIII).

<sup>90</sup> Se refiere al *Ars generalis ultima*.



El noveno y último es la instrumentativa, significada por “K”.

Puesto que en el *Arte magna* cada sujeto es deducido por medio de los principios y las reglas, no los examinaremos aquí, porque queremos que este *Arte* sea más breve, y, además, dicha deducción está implícita en este *Arte*. Por este motivo dejamos <la deducción> al intelecto que sepa entender correctamente. Basta el ejemplo dado en la tercera figura en el que aplicamos todos los principios a la bondad y, donde también <aplicamos> al intelecto, todas las reglas de este *Arte*.

Trataremos de estos sujetos bajo cuatro condiciones, para que el intelecto esté condicionado por ellos a través de los principios y las reglas condicionalmente, de acuerdo con aquello a lo que cada sujeto está condicionado por su naturaleza y esencia. Pues la bondad divina tiene una condición en Dios, y la bondad angélica otra en el ángel mismo, y así respecto de las otras a su modo. Y lo mismo se sigue de las reglas, a su modo.

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 este 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 o 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 infinidad 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.<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> 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 de los otros; la tercera, en que entre dos o más sujetos hay cierta concordancia; la cuarta, en que se atribuyan principios más elevados y nobles a los sujetos más elevados y nobles. Esto tiene la consecuencia de que el intelecto, 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

## 1. DEL PRIMER SUJETO QUE ES DIOS, EXAMINADO POR LOS PRINCIPIOS.

Dios es examinable por medio de los principios y las reglas, pues, Dios es bueno, grande, etc. Pueden darse muchas definiciones de Él, definiéndolo de modo amplio, pero aquí daremos una: “Dios es el ser que fuera de sí no necesita nada, pues en sí mismo existen totalmente todas las perfecciones”. Con esa definición, sin duda, Dios se vuelve diferente de todo otro ser, en efecto, todos los otros seres necesitan algo fuera de sí.<sup>92</sup>

En Dios no hay ninguna contrariedad ni minoridad porque estos son principios privativos y defectivos.

En Dios hay, sin embargo, mayoría respecto de los otros seres, e igualdad, pues tiene principios iguales, a saber, bondad y grandeza, etc., y tiene actos y relaciones iguales.

En Dios hay diferencia de correlativos. Sin ésta, sus correlativos no podrían existir, y sin ellos Dios no podría tener una acción intrínseca, infinita y eterna,<sup>93</sup> por el contrario, sin estos, todas sus Dignidades serían ociosas, lo que es completamente imposible.

En Dios hay concordancia para que con ésta, Él se aleje infinita y eternamente de la contrariedad, y que sus correlativos convengan infinita y eternamente en una naturaleza, y así puede decirse respecto de sus otras Dignidades.

En Dios no hay cantidad, ni tiempo, ni ningún otro accidente. La razón de esto es que su sustancia está separada y desprovista de todos los accidentes, pues es infinita y eterna. De este modo, una vez que Dios está condicionado por las cuatro condiciones mencionadas, el intelecto podrá entender que se ha condicionado para entender a Dios y aquellas cosas que puedan decirse de Él por medio de los principios y las reglas apropiadas a Dios a fin de conocer y entender que si un ángel tiene, naturalmente, poder en sí, y así respecto de las otras <Dignidades>, mucho más <lo tendrá> Dios, en tanto

---

establecer la relación existente entre ellos. Por ejemplo: Dios concuerda con el ángel en tanto que ambos son seres espirituales, aunque uno sea eterno y el otro creado. A su vez, el ángel concuerda con el cielo, que es espiritual, pero creado. A su vez, el hombre, que es creado tiene una parte espiritual, al igual que el cielo, y concuerda con él, aunque también tiene una parte corpórea, por lo que concuerda con los animales, etc.

<sup>92</sup> Siguiendo esta indicación de Llull, se ve que cada uno de los sujetos se subsume en su superior inmediato y así sucesivamente hasta Dios, que ocupa la cima de la *scala naturae*.

<sup>93</sup> Está presente en este pasaje la clásica división escolástica de la potencia de Dios, limitada *ad extra*, por propia voluntad, pero infinita *ad intra*.

que es el sujeto más alto como se demuestra por medio de la prueba del mayor al menor.<sup>94</sup>

## 2. DEL SEGUNDO SUJETO QUE ES EL ÁNGEL.

El ángel es deducible por medio de principios y reglas. Ciertamente, éste posee bondad, grandeza, duración,<sup>95</sup> etc. naturales. Y se define así: “un ángel es un espíritu que no está unido a un cuerpo”.

En él no hay contrariedad natural, pues es incorruptible. Tiene por materia lo –ible, es decir, lo bonificable y agrandable, etc., como está indicado en la segunda especie de D.<sup>96</sup> En un ángel hay mayoría, pues es más parecido a Dios que el hombre porque tiene principios y reglas más altos que el hombre. Y el intelecto se da cuenta por estos pasos de que si el hombre no puede relacionarse con las cosas sensibles sin los órganos, no se sigue propiamente de esto que el ángel no pueda <relacionarse con las cosas sensibles> por falta de órgano. Entonces, el intelecto se da cuenta por estos pasos que los ángeles pueden hablar entre sí y actuar en nosotros sin órgano alguno y viajar de un lugar a otro sin medio, etc. como es evidente para el intelecto que lo haya examinado por medio de las reglas.

En el ángel hay diferencia, pues su intelecto, voluntad y memoria son diferentes entre sí. Igualdad para entender, amar, y recordar, por razón del objeto supremo, Dios, que es igualmente inteligible, amable y recordable.

En el ángel hay minoridad, pues fue creado de la nada.

## 3. DEL TERCER SUJETO, QUE ES EL CIELO

---

<sup>94</sup> De acuerdo con Alexander Fidora, *locus a minori ad maius* es un tipo de prueba por la cual, a partir de la potencia, capacidad o cualidad de un ser de menor entidad (de acuerdo a la *scala*) o de una proposición, se deduce otro ser o proposición mayor. (Cf. 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, p. 6ss ).

<sup>95</sup> Si bien Llull, en el alfabeto ya expresa que la letra D significa *eternidad* o *duración*, en esta sección del *Ars brevis*, el adjetivo “*aeternitas*” está reservado a Dios mientras que “*duratio*” se aplica al ángel y al cielo.

<sup>96</sup> Se refiere a la regla D de la Parte IV del *Ars*, a saber “Se da la segunda especie cuando se pregunta especialmente: ¿De qué es <está hecha> una cosa?, v. g.: ¿De qué es <hecho> el intelecto? Y lo está de su forma y su materia específica con las cuales, alcanza su entender específico.

El cielo posee bondad, grandeza y duración, etc. naturales. Y se define así: “el cielo es la primera sustancia móvil”.

En él no hay contrariedad. En efecto, no está compuesto de principios contrarios, pues el apetito y el instinto son en él naturales y por consecuencia del movimiento, sin el cual no puede tener naturaleza, instinto, ni apetito.

En él, sin embargo, hay principio, en efecto, es <la causa> eficiente de las cosas inferiores e incluso él mismo está constituido por su forma y materia específica para poder actuar de acuerdo con su especie.

Su movimiento es su fin y reposo.

El cielo está en su lugar como el cuerpo en su superficie.

Está, además, en el tiempo, pues, es creado y existe en el tiempo al modo de una causa eficiente <que existe> en su efecto. Y así respecto de sus otros accidentes, a su modo.

#### 4. DEL CUARTO SUJETO, QUE ES EL HOMBRE.

El hombre está compuesto de alma y cuerpo. Por esta razón es deducible por medio de principios y reglas en dos modos, a saber, espiritual y corporal, y se define así: “el hombre es un animal que hombrifica”.<sup>97</sup>

En el hombre existen todos los principios y reglas doblemente por causa de su doble naturaleza, a saber, la espiritual y la corporal, de las cuales está constituido, y por esto es más general que cualquier otro ser creado. Por esta razón puede decirse, sin lugar a dudas, que el hombre es la mayor parte del mundo.

#### 5. DEL QUINTO SUJETO, QUE ES LA IMAGINATIVA.

En la imaginativa hay principios y reglas específicas para imaginar lo imaginable, así como en el imán <los hay> para atraer el hierro. Y se define así: “la imaginativa es la potencia a la que propiamente le corresponde imaginar”. Y por esto, la imaginativa es deducida por principios y reglas que son propios de ella. El intelecto, en efecto, podrá

---

<sup>97</sup> La definición de Llull de hombre es más natural que la de Aristóteles, a saber, “animal racional mortal”. Se trata de una definición por género próximo y diferencia específica. La definición de Llull, por su parte, designa el acto propio del hombre.

así obtener un gran conocimiento de ella y también de aquellas cosas que concuerdan con ella.

La imaginativa abstrae la especie de las cosas percibidas con los sentidos particulares y con sus correlativos, significados por la segunda especie de C. Con la bondad hace buenas aquellas especies, con la grandeza las agranda, p. e., cuando se imagina una gran montaña de oro, con la minoridad las minorifica, p. e., cuando se imagina un punto indivisible.

La imaginativa tiene un instinto al igual que los animales irracionales, que con este se las arreglan para sobrevivir, p. e., la cabra <lo tiene> para rehuir al lobo.

La imaginativa tiene apetito para imaginar lo imaginable y reposar en ello, imaginándolo.

Los sentidos particulares, al ser utilizados en las cosas sensibles, impiden su acto y éste no se puede llevar a cabo, p. e., cuando alguien ve con los ojos algo coloreado, la imaginativa no puede llevar a cabo su acto a un mismo tiempo, a saber, porque la imaginación no puede imaginar ninguna cosa imaginable, hasta que se tienen los ojos cerrados, y recién entonces la imaginativa llevará a cabo su acto o <recién entonces > podrá llevarlo a cabo. El que ve, alcanza mejor algo coloreado viéndolo que imaginándolo, pues lo percibido está más cerca de su sentido. Ahora bien, la imaginativa aborda las cosas imaginables por medio de los sentidos, ella no tiene una potencia general en los sentidos, tal como la sensitiva, tal como es evidente en la potencia táctil, p. e., cuando el hombre que tiene una piedra puede percibir muchas cosas distintas en un único y mismo momento, a saber, la pesadez de la piedra, su frialdad, su aspereza y dureza, y, por cierto, la imaginativa no <lo hace> sino sucesivamente. Y lo mismo de las otras cosas semejantes a estas. Y basta lo dicho a causa de la brevedad.

## 6. DEL SEXTO SUJETO, QUE ES LA SENSITIVA

Los principios y las reglas existen en la sensitiva de un modo específico, pues ésta tiene un poder <que se manifiesta> por medio de la visión, otro, por medio del oído, etc. Y esto lo producen, fundamentalmente, dos propiedades, el instinto y el apetito.

Se define así: “la sensitiva es la potencia a la que propiamente le corresponde sentir”.

La sensitiva causa las cosas percibidas con sus principios y reglas específicas. Ésta se vuelve general por medio del sentido común, particular por medio de los sentidos

particulares. Por medio del sentido común, tiene sus correlativos comunes, por los particulares, tiene sus correlativos particulares. La vida radical de la sensitiva vive de la vida vegetal, con la que está conectada y en la que está fundada, así como la vegetativa está conectada y fundada en la elementativa.

La sensitiva percibe objetos por medio de todos los sentidos, así, por la visión percibe una cosa coloreada, por medio del oído una voz y por medio del afato, ésta, la nombra. En efecto, sin el afato, el oído, sin duda, no puede percibir la voz, y por estas consideraciones el intelecto se da cuenta de que el afato es un sentido.<sup>98</sup>

## 7. DEL SÉPTIMO SUJETO, QUE ES LA VEGETATIVA

En la vegetativa hay tres especies de principios y reglas específicos con los cuales las plantas actúan según las especies a las que pertenecen, p. e., la pimienta actúa según su especie, la rosa según la suya y la lila según la suya, etc.

Los principios de la vegetativa son más acotados que los principios de la facultad sensitiva y a su vez, los principios de la sensitiva más que los principios de la imaginativa.

Se define así: “la vegetativa es una potencia a la que propiamente le corresponde vegetar”.

Ésta, vegeta las cosas elementadas a su modo, así como la sensitiva percibe las cosas vegetadas o elementadas.

La vegetativa transustancia la elementativa a su especie por medio de la generación y de ella vive, crece y se nutre.

La vegetativa se muere por falta de la elementativa así como la luz se muere en la lámpara por falta de aceite.

## 8. DEL OCTAVO SUJETO, QUE ES LA ELEMENTATIVA.

En la elementativa hay principios y reglas específicos con los cuales tiene muchas especies, como el oro y la plata, etc.

---

<sup>98</sup> El *Affatus* es un sexto sentido que Llull se jacta de haber descubierto. Por medio de éste, el concepto que se tiene en mente, puede hacerse manifiesto por medio del discurso. No se trata de un sexto sentido exclusivo de los seres humanos, los animales también lo poseen y la función que cumple en ellos, al igual que en el hombre, es la comunicación. Llull afirma, además, que ninguno de los sentidos puede indicar tantas cosas como las que indica el *Affatus*. (Cf. *De ascensu et descensu intellectus*, II, 1 *et passim*).

Se define así: “la elementativa es la potencia a la que propiamente le corresponde elementar”.

Ésta tiene sus correlativos comunes, como la sensitiva, y lo mismo se puede decir de sus <correlativos> particulares, a saber, los del fuego, los del aire, los del agua y los de la tierra, que tienen correlativos sin los cuales estos elementos no podrían existir, como tampoco podrían existir los correlativos sin los elementos, que son los fundamentos últimos de la elementativa. En virtud de ellos, la elementativa tiene puntos, líneas, figuras, largo, ancho, profundidad, volumen, cualidades, complexiones, dureza, aspereza, liviandad y pesadez, etc. y por estas consideraciones el intelecto sabe que los elementos están actualmente en las cosas elementadas aunque de modo indiferente, pues, de otro modo las cosas elementadas no tendrían de qué existir ni serían del género de la sustancia y no tendrían forma, materia, movimiento, instinto, largo, ancho, volumen; ni, aún, apetito, lo cual sería afirmar algo completamente imposible y absurdo.

## 9. DEL NOVENO SUJETO, QUE ES LA INSTRUMENTATIVA

Este sujeto trata de la instrumentalidad y se considera de dos modos, a saber, naturalmente, como en el caso del ojo, que es el instrumento para ver, y moralmente, como en el de la justicia <que es el instrumento> para juzgar, y el del martillo, para fabricar.

Sin duda, el instrumento natural puede ser conocido si se deduce por medio de los principios y reglas de este *Arte* de un modo específico. Igualmente, el instrumento moral <puede ser deducido> de los mismos principios y reglas a su modo específico. En efecto, los instrumentos morales y naturales difieren entre sí, pero dejamos tal deducción o exámen para el intelecto que entienda correctamente. Ahora bien, si el intelecto del artista no puede efectuar dicha deducción, que recurra al *Arte magna*, en donde tratamos más extensamente los conceptos morales. Pero, ya que hicimos mención de estos conceptos morales en el alfabeto,<sup>99</sup> ahora, queremos definir los instrumentos morales para que, por medio de definiciones, principios y reglas, el artista pueda adquirir conocimiento de ellos.

1. “Instrumentativa” es la potencia con la que quien es moral actúa moralmente.

---

<sup>99</sup> Las virtudes y los vicios.

2. “Justicia” es el hábito con el que el justo, actúa justamente.
3. “Prudencia” es el hábito con el que el prudente, obra prudentemente.
4. “Fuerza” es el hábito con el cual el de corazón fuerte, actúa virilmente.
5. “Temperancia” es el hábito con el que el temperante, al actuar obra con temperancia.
6. “Fe” es el hábito con el que alguien cree que eso que no experimenta ni entiende es verdad.
7. “Esperanza” es el hábito con el que alguien espera la indulgencia del Señor para glorificarlo y se confía en su buen y poderoso amigo.
8. “Caridad” es la virtud con la que el que tiene bienes privados los hace comunes.
9. “Paciencia” es el hábito con el que el paciente vence y no es vencido.
10. “Piedad” es el hábito con el que el pío se duele del dolor de su prójimo.
11. “Avaricia” es el hábito con el que el rico es pobre y mendiga.
12. “Gula” es el hábito con el que el goloso se confina a un futuro de enfermedad y pobreza.
13. “Lujuria” es el hábito con el que el hombre hace uso de sus potencias indevidamente y contra el matrimonio.
14. “Soberbia” es es el hábito con el que el hombre sobervio se dispone a superar a otros hombres y está en contra de la humildad.
15. “Pereza” es es el hábito con el que el perezoso se acongoja por el bien ajeno y se alegra del mal del prójimo.
16. “Envidia” es el hábito con el que el envidioso desea injustamente los bienes ajenos.
17. “Ira” es es el hábito con el que el iracundo ata su deliberación y libertad.
18. “Mentira” es el hábito con el que el mentiroso se manifiesta o atestigua contra la verdad de una cosa.
19. “Inconstancia” es el hábito con el que el inconsante se vuelve variable en muchos puntos.

Se ha hablado de los nueve sujetos. El artista puede alcanzar conocimiento el conocimiento de ellos, examinándolos por medio de los principios y las reglas de este *Arte*.

## X

### Decima parte

#### De la aplicación



La aplicación<sup>100</sup> se divide en tres partes: la primera se da cuando se aplica lo implícito a lo explícito; la segunda, cuando lo abstracto se aplica a lo concreto; la tercera, cuando se aplican las preguntas a los lugares de este *Arte*.

Al principio de la primera parte diremos lo siguiente:

1. Si los términos de la pregunta están implícitos, se aplicarán a los términos explícitos de este *Arte*, p. e., cuando se pregunta: “¿Dios existe (o no)?” o “¿los ángeles existen (o no)?” Y así se aplicarán respecto de los otros, a la bondad, a la grandeza, etc., a saber: “¿es bueno, grande, etc., que Dios exista y los ángeles existan (o no)?”
2. De la segunda parte hay que decir que si los términos de las preguntas son abstractos, se aplicarán a sus términos concretos, p. e., la bondad al bien, la grandeza a lo grande, el color a lo coloreado, etc. Y se verá de qué modo se pueden alcanzar los términos abstractos y los términos concretos, examinándolos por medio de los principios y las reglas.
3. La tercera parte trata de la aplicación a los lugares, y se divide en trece partes, que son estas, a saber: (1) la primera figura, (2) la segunda, (3) la tercera, (4) la cuarta figura, (5) las definiciones, (6) las reglas, (7) la tabla, (8) la evacuación de la tercera figura, (9) la multiplicación de la cuarta figura, (10) la mezcla de los principios y las reglas, (11) los nueve sujetos, (12) las cien formas, y (13) las preguntas.<sup>101</sup>

A estas partes mencionadas, se aplicarán las materias de las preguntas, según lo que les corresponda. En efecto, si la materia de una pregunta corresponde a la primera figura,

---

<sup>100</sup> La *applicatio* consiste en examinar un término dado por medio de los otros. Este proceso se da de tres maneras diferentes. (1) Aplicando los términos explícitos a los implícitos; o (2) aplicando los términos abstractos a los concretos; o (3) remitiendo cada término a un lugar determinado del *Ars*, según corresponda.

<sup>101</sup> La indicación de Llull consiste en aplicar un término a cada una de las partes o lugares del *Ars*. Estos son trece, incluyendo la Parte XI, que trata de las preguntas.

En el *Ars generalis ultima*, la aplicación tiene quince partes y no comprende ningún aspecto diferente del que se muestra en el *Ars brevis*, a excepción de una explicación más detallada de cada una de las secciones y de las formas. Sin embargo, su distribución es diferente. Las dos primeras partes de la aplicación en el *Ars brevis*, corresponden a las parte (1) y (2) del *Ars generalis ultima*. Mientras que las trece secciones de la tercera parte del *Ars brevis*, corresponden a las partes (3)-(15) del *Ars generalis ultima*:

“...la aplicación se divide en quince partes: (1) La primera parte es por medio de lo implícito. (2) La segunda parte por el abstracto y el concreto. (3) La tercera es por la primera figura. (4) La cuarta es por la segunda figura. (5) La quinta es por la tercera figura. (6) La sexta, por la cuarta figura. (7) La séptima por las definiciones. (8) La octava, por las reglas. (9) La novena, por la tabla. (10) La décima, por la evacuación de la tercera figura. (11) La undécima, por la multiplicación de la cuarta figura. (12) La duodécima, por la mezcla de los principios. (13) La decimotercera, por los nueve sujetos. (14) La decimocuarta, por las cien formas. (15) La decimoquinta, por las preguntas...” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, X)

ésta se aplicará a la primera figura y la respuesta a la pregunta, se debe extraer de los conceptos de esa figura, sea afirmando o negando, sin modificar esos conceptos. Lo que hemos dicho de la primera figura, se puede decir de las otras partes a su modo.

Basta lo dicho sobre la aplicación en pro de la brevedad. Y si el intelecto del artista no puede efectuar la aplicación de los términos, que recurra al *Arte magna*, pues, allí se los examina más extensamente.

## 12. DE LAS CIEN FORMAS<sup>102</sup>

En esta parte se exponen cien formas con sus definiciones, a fin de que cada sujeto pueda ser asimilado por el intelecto, pues, por medio de las definiciones de las formas, éste estará condicionado para examinarlas con los principios y las reglas, y a través de dicho examen podrá alcanzar el conocimiento de las formas que aparecen en las preguntas y en las definiciones.

Las formas con sus definiciones son estas:

1. “Entidad” es la causa por cuya razón una cosa causa otra cosa.
2. “Esencia” es la forma abstraída del ser y sustentada en él.
3. “Unidad” es la forma a la que propiamente le corresponde unir.
4. “Pluralidad” es la forma, compuesta de varias cosas diferentes en número.
5. “Naturaleza” es la forma a la que propiamente le corresponde naturar.
6. “Género” es aquello ampliamente aplicable e indeterminado, que se predica de diversas cosas que difieren en especie.
7. “Especie” es aquello que se predica de varias cosas que difieren en número.
8. “Individualidad” es el término que está más alejado del género que <cualquier> otra cosa.
9. “Propiedad” es la forma con la que el agente actúa específicamente.
10. “Simplicidad” es la forma que está más alejada de la composición que ninguna otra cosa.

---

<sup>102</sup> En la forma nº 12 (“*Forma est essentia, cum qua agens agit in materiam*”), Llull define el término “*forma*”, utilizándolo de manera tal que por medio de él se expresa que la forma es constitutiva de la sustancia, en tanto que el acto de ser llega a la esencia a través de la *forma*. Por esto, la forma puede existir sin materia y es, además un principio de inteligibilidad. Por otra parte, la forma nº 13, su contraria (“*Materia est essentia simpliciter passiva*”) da cuenta de la definición predicha. La exposición de las cien formas que sigue Llull, va desde la esencia indiferenciada, que identifica a Dios mismo, hasta la memoria. Toda la exposición de las cien formas, en conjunto representa una verdadera enciclopedia abreviada y determina, junto con el alfabeto, el contenido del *Ars*, en tanto ciencia universal.

11. “Composición” es la forma compuesta de diversas esencias.
12. “Forma” es la esencia con la que el agente actúa en la materia.
13. “Materia” es una esencia absolutamente pasiva.
14. “Sustancia” es aquello existente por sí mismo.
15. “Accidente” es la forma que no existe por sí misma, ni, fundamentalmente, se atiende a su fin.
16. “Cantidad” es aquello por cuya razón el sujeto es cuantitativo y con la que actúa cuantitativamente.
17. “Cualidad” es aquello por cuya razón los principios son de tal clase <o tal otra>.
18. “Relación” es la forma que concierne a muchas cosas distintas sin las que no puede existir.
19. “Acción” es la forma inherente en las cosas pasivas.
20. “Pasión” es aquello subsistente e inherente en la acción.
21. “Hábito” es la forma con la que el sujeto está provisto.
22. “Ubicación” es la posición de las partes recta y debidamente ordenadas en el sujeto.
23. “Tiempo” es aquello en lo que las cosas creadas comienzan y son renovadas. O bien, el tiempo es algo <compuesto> de muchos ahora establecidos por el antes y el después.
24. “Lugar” es el accidente por el que las cosas están ubicadas. O bien, el lugar es la superficie que circunda y contiene las partes inmediatamente internas del cuerpo.<sup>103</sup>
25. “Movimiento” es el instrumento con el que el que mueve, mueve lo movido. O bien, el movimiento es aquello que sabe la naturaleza del principio, del medio y del fin.<sup>104</sup>
26. “Inmovilidad” es aquello que no tiene ningún apetito para moverse.
27. “Instinto” es la figura y la semejanza del intelecto.
28. “Apetito” es la forma y semejanza de la voluntad.<sup>105</sup>
29. “Atracción” es la forma con la que el que atrae, atrae lo atraído. O bien, la atracción es una cierta forma que tiene el instinto y el apetito para atraer algo hacia el sujeto.

---

<sup>103</sup> La segunda definición indica el lugar natural de cada cosa. La primera el lugar no natural.

<sup>104</sup> La segunda definición indica el movimiento natural de cada cosa. La primera el movimiento no natural.

<sup>105</sup> Las formas 27 y 28 son paralelas. El *instinctus* y el *appetitus* natural, están correlacionados con el intelecto y la voluntad respectivamente. Los mismos son dos de los tres elementos fundamentales, junto con la memoria, en lo que respecta a la enseñanza y práctica de este *Ars*.

30. “Recepción” es la forma con la que el que recibe, recibe lo recibido. O bien, la recepción es cierta forma que tienen el instinto y el apetito para recibir algo en un sujeto.
31. “Fantasía” es la semejanza entre las cosas abstraídas por la imaginación.
32. “Plenitud” es la forma <más> lejana a la vacuidad.
33. “Difusión” es la forma con la cual el que difunde, difunde lo difusible.
34. “Digestión” es la forma por la que el que digiere, digiere lo digerible.
35. “Expulsión” es la forma con la que la naturaleza expulsa esas cosas que no corresponden al sujeto.
36. “Significación” es la revelación de las cosas secretas significadas con un signo.
37. “Belleza” es cierta forma de aspecto agradable captada por medio de la vista, del oído, de la imaginación, o por conceptos o por el placer.
38. “Renovación” es la forma por cuya razón un sujeto se habitúa con nuevos hábitos.
39. “Idea” en Dios, es Dios, la idea en la criatura, es criatura.
40. “Matemática” es la forma con la que el intelecto humano descubre la sustancia a partir de los accidentes.
41. “Ser que existe en potencia” es la forma que existe en un sujeto sin movimiento, sin cantidad, sin cualidad, etc.<sup>106</sup>
42. “Puntuidad” es la esencia del punto natural que es la menor parte existente de un cuerpo.
43. “Línea” es la longitud constituida de muchos puntos continuos cuyas extremidades son dos puntos.
44. “Triángulo” es la figura que tiene tres ángulos agudos contenidos en tres líneas.
45. “Cuadrángulo” es la figura que tiene cuatro ángulos rectos.
46. “Círculo” es la figura contenida en una línea circular.
47. “Cuerpo” es una sustancia <hecha> de puntos, líneas y ángulos.
48. “Figura” es el accidente constituido por la situación y el hábito.
49. “Direcciones generales” son seis y el cuerpo está en el centro de las líneas diametrales.
50. “Monstruosidad” es la desviación del movimiento natural.

---

<sup>106</sup> En el *Ars generalis ultima* se indica un ejemplo del *ens in potentia existens*:

“... como se ve en la semilla, que es un árbol en potencia.” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, X. 41)

51. “Derivación” es el sujeto material por medio del cual el particular desciende del universal.
52. “Sombra” es el hábito de la privación <de la luz>.
53. “Espejo” es un cuerpo diáfano, dispuesto para recibir todas las figuras presentadas ante él.
54. “Color” es un hábito contenido por la figura.
55. “Proposición” es la forma a la que propiamente le corresponde proporcionar.
56. “Disposición” es una forma a la que propiamente le corresponde disponer.
57. “Creación” en la eternidad es una idea, en el tiempo es una criatura.
58. “Predestinación”, en la sabiduría de Dios es una idea, en la creación es una criatura.
59. “Misericordia” es una idea en la eternidad, en lo predestinado es una criatura.
60. “Necesidad” es la forma que no puede ser de otra manera, pero necesitado es el ser que la contiene.
61. “Fortuna” es un accidente inherente al sujeto, pero afortunado es el hombre dispuesto hacia ella.
62. “Orden” es la forma a la que propiamente le compete ordenar, lo ordenado es su propio sujeto.
63. “Consejo” es una proposición <sobre lo> dudable y lo aconsejado es su reposo.
64. “Gracia” es una forma primitiva puesta en el agraciado sin mérito del agraciado.
65. “Perfección” es la forma a la que propiamente le corresponde perfeccionar un sujeto perfecto.
66. “Explicación” es la forma por la que el intelecto alcanza a distinguir, lo explicado es su sujeto, en éste la explicación se ha vuelto un hábito.
67. “Transustanciación” es el acto de la naturaleza en el que lo transustanciado se despoja de una forma anterior y se inviste con una forma nueva.
68. “Alteración” es la forma nacida en lo alterado.
69. “Infinitud” es la forma que tiene un acto infinito, que la aleja de todo lo finito.
70. “Decepción” es el hábito positivo del que decepciona y es el hábito privativo del decepcionado.
71. “Honor” es un hábito activo en el que honra, pero pasivo en el honrado.
72. “Capacidad” es la forma con la que quien es capaz puede recibir y contener tanto cuanto pueda sobrevenirle.
73. “Existencia” es la forma con la que lo existente existe tal cual es. La agencia es la forma que mueve un existente hacia su propio fin.

74. “Comprensión” es la semejanza de la infinitud y aprehensión de la finitud.
75. “Invención” es la forma con la que el intelecto inventa lo inventado.
76. “Semejanza” es la forma con la que lo semejante se asemeja a su asemejado.
77. “Antecedente” es la forma que causa el consecuente. El consecuente es el objetivo en el que descansa el antecedente.
78. “Potencia” es la forma con la que el intelecto alcanza al objeto. El objeto es el objetivo en el que descansa el intelecto. El acto es la conexión de la potencia y el objeto.
79. “Generación” es, en las criaturas, la forma con la que el agente causa nuevas formas. Corrupción es la forma con la que lo que corrompe, priva de las formas antiguas. Ahora bien, la privación existe en medio de las mismas.
80. “Teología” es la ciencia que habla de Dios.
81. “Filosofía” es la disciplina por la que el intelecto se relaciona con todas las ciencias.
82. “Geometría” es el arte inventado para medir líneas, ángulos y figuras.
83. “Astronomía” es el arte con el que el astrónomo conoce las virtudes y los movimientos que el cielo ejerce sobre las cosas inferiores con efectividad.
84. “Aritmética” es el arte inventada para enumerar muchas unidades.
85. “Música” es el arte inventado para ordenar muchas voces discordantes en un solo canto.<sup>107</sup>
86. “Retórica” es el arte inventado con el que el retórico adorna y colorea sus palabras.
87. “Lógica” es el arte con el que el lógico encuentra la conjunción natural entre el sujeto y el predicado.
88. “Gramática” es el arte de descubrir el modo de hablar y escribir correctamente.<sup>108</sup>
89. “Moralidad” es el hábito para hacer el bien o el mal.
90. “Política” es el arte con el que los ciudadanos procuran el bien público de la ciudad.
91. “Derecho” es el acto reglado en el hombre habituado a la justicia.
92. “Medicina” es el hábito con el que el médico procura la sanidad del paciente.
93. “Régimen” es la forma con la que el príncipe rige a su pueblo.
94. “Caballería” es el hábito con el que los caballeros ayudan al príncipe para que pueda mantener la justicia.
95. “Comercio” es el hábito con el que el comerciante sabe comprar y vender.
96. “Navegación” es el arte con el que los navegantes saben como navegar por el mar.

---

<sup>107</sup> Las formas 82, 83, 84 y 85 son las *Artes del quadrivium*.

<sup>108</sup> Las formas 86, 87 y 88 son las *Artes del trivium*.

97. “Conciencia” es la forma con la que el intelecto aflige al alma a causa de las faltas cometidas.

98. “Predicación” es la forma con la que el predicador instruye al pueblo para que tenga buenas costumbres y para que evite las malas.

99. “Oración” es la forma con la que el que ora habla, santamente, con Dios.

100. “Memoria” es aquella cosa con la que todas las cosas son recordables.

## XI

### Undécima parte

#### De las preguntas<sup>109</sup>

Esta parte se divide en doce partes o lugares que han sido dispuestos y proporcionados para las preguntas de acuerdo con la diversidad de la materia a la que éstas se refieran. En efecto, en un lugar o parte se indica la respuesta de una pregunta y en otro lugar, la respuesta de otra pregunta. Así, aplicaremos las preguntas a cada uno de dichos lugares de modo diferente. Esto es, de dos modos, a saber, formularemos algunas preguntas y las responderemos y <formularemos> otras y no las responderemos. Dejaremos estas últimas para que el artista que entienda correctamente extraiga la respuesta de aquella parte o lugar del que extraemos las preguntas, puesto que la respuesta está significada en dicha parte o lugar.

Formularemos y resolveremos tan solo unas pocas preguntas en pro de la brevedad, pues este *Arte <breve>* es un resumen del *Arte magna* y tiene por fin exponer aquél más brevemente y también que el intelecto aprenda muchas cosas como pocas palabras y de este modo se vuelva más universal. Además, ateniéndote a las respuestas de estas preguntas, tal como han sido puestas o dadas, podrás responder otras preguntas a su modo.

Los lugares o partes a los que remitiremos las preguntas son los doce que ya se han mencionado más arriba: (1) la primera figura, (2) la segunda figura, (3) la tercera figura, (4) la cuarta figura, (5) las definiciones, (6) las reglas, (7) la tabla, (8) la evacuación de la tercer figura, (9) la evacuación de la cuarta figura, (10) la mezcla de los principios y

---

<sup>109</sup> Esta es la parte final del *Ars*. Las preguntas que se formulen deberán ser contestadas por el artista haciendo uso de las definiciones precedentes, y ateniéndose a los aspectos metodológicos enunciados.

las reglas, (11) los nueve sujetos, (12) las cien formas.<sup>110</sup> Y hablaremos primero de la primera parte o lugar.

## 1. DE LAS PREGUNTAS A LA PRIMERA FIGURA.

1. Pregunta: “¿Hay algún ser en el que el sujeto y el predicado se conviertan en una identidad de esencia, de naturaleza y de número a través de toda la primera figura (o no)?”

Hay que responder que sí, pues de otro modo, la conversión del sujeto y del predicado y su igualdad serían absolutamente destruidas y la eternidad sería superior por infinidad de su duración, y su bondad, magnitud, poder, etc. serían inferiores por su finitud, lo cual es imposible.

2. Se pregunta: “¿Cuál es ese ser en el que el sujeto y el predicado se convierten?”

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.

3. Se pregunta: “¿La bondad divina, tiene en sí una bonificación tan grande como la intelección que tiene que el intelecto divino (o no)?”

4. Se pregunta: “¿Por qué tiene Dios en sí una agencia tan grande como su existencia?”

5. Se pregunta: “¿De dónde <procede el hecho de que> Dios puede tanto como su ser?”

6. Se pregunta: “¿Por qué el hombre y el animal no se convierten?”

A esto hay que responder: “porque no puede darse la conversión entre mayor y menor, sino entre iguales”.

7. Se pregunta: “¿En el ángel, su poder, intelecto y voluntad, se convierten (o no)?” Y hay que responder: “No. De lo contrario, podría tener un acto tan eterno en infinito como Dios”.

## 2. DE LAS PREGUNTAS A LA SEGUNDA FIGURA.

---

<sup>110</sup> En el *Ars generalis ultima* sólo se indican seis lugares a lo que se han de aplicar las preguntas:

“Esta parte se divide en seis partes o lugares: (1) La primera parte trata de las preguntas que formulamos por medio de la tabla. (2) La segunda parte es aquella en la que formulamos las preguntas por medio de la evacuación de la tercera figura. (3) La tercera trata de las preguntas que formulamos por medio de la multiplicación de la cuarta figura. (4) La cuarta trata de las preguntas que formulamos por medio de la mezcla de los principios. (5) La quinta trata de las preguntas que formulamos por medio los nueve sujetos. (6) La sexta trata de las preguntas de las cien formas.” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, XI.)



Las preguntas a la segunda figura pueden formularse de tres modos, p. e., respecto del hombre y el león, e tanto que por medio de la diferencia difieren en especie y por concordancia concuerdan en género y por contrariedad se contrarían, o sea, por ser uno corruptible y el otro incorruptible Y así respecto de los otras <preguntas> a su modo.<sup>111</sup>

8. Se pregunta: “¿La diferencia es más general que la concordancia y la contrariedad (o no)?”

A esto 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 la concordancia y sin embargo en ellas no hay contrariedad naturalmente, p. e., en las cosas espirituales.

9. Se pregunta: “¿Qué principio es mayor, la concordancia o la contrariedad?”

Hay que decir que la concordancia, porque de la concordancia proceden los principios positivos, mientras que de la contrariedad los privativos.<sup>112</sup>

10. Se pregunta: “¿Esta definición: “el hombre es un animal que hombrifica” o “el hombre es un ser al que propiamente le compete hombrificar”, es más ostensiva que: “El hombre es un animal racional mortal” (o no)?”

Hay que responder que sí. La razón de esto es que la hombrificación le compete solamente al hombre. Ahora bien, la racionalidad y la mortalidad a muchos seres.<sup>113</sup>

Por medio del triángulo del principio, medio y fin, se pueden formular preguntas de tres modos.

El primer modo se da cuando se pregunta:

11. “¿Por qué hay una primera causa y no muchas?”

A esto hay que responder: “para que exista un fin infinito”.

---

<sup>111</sup> Llull se refiere a que las preguntas a la segunda figura deben formularse aplicando en ellas los conceptos distribuidos en dicha figura. En este ejemplo, compara la especie hombre con la del león utilizando los conceptos inscriptos en los ángulos del triángulo verde de la Figura T: concordancia, diferencia y contrariedad.

<sup>112</sup> La concordancia corresponde al género, p. e., la concordancia entre el hombre y el león se da a través del género animal, y lo mismo se puede decir de todas las especies de animales: los peces, las aves, los cuadrúpedos, ofidios, etc. Ahora bien, la contrariedad se da, p. e., entre un hombre que ve y un hombre privado de visión.

<sup>113</sup> Que una definición sea más ostensiva, significa que es más directa y más inequívoca. En efecto, por medio de esta definición se pone de manifiesto la esencia de *hombre*, que es su acción propia y exclusiva, es decir, el acto de ser: *hombrificar*. Llull contrapone este tipo de definiciones *per agentias* a las clásicas definiciones por género propio y diferencia específica, a las que considera inferiores, a las que ya hemos aludido.

El segundo modo se da cuando se pregunta:

12. “¿El medio que existe entre sujeto y predicado, tiene cantidad continua o discreta?”

Hay que responder que tiene <cantidad> continua en referencia al medio de las extremidades, sin embargo <tiene cantidad> discreta en referencia al medio de la conjunción y de la medida.

El tercer modo se da cuando se pregunta:

13. “¿Cuál fin es el último en un sujeto?”

Hay que responder que el fin propio y no el apropiado.

Por medio del triángulo de la mayoría, de la igualdad y de la minoridad se pueden hacer preguntas en tres modos.

Por la mayoría cuando se pregunta:

14. “¿Por qué está Dios sobre el ángel y el ángel sobre el hombre?”

Hay que responder que Dios está sobre el ángel porque la bondad divina, la grandeza, etc. superan <la del ángel> en cantidad por su infinitud y en tiempo por su eternidad. Ahora bien, la bondad, la grandeza, etc. del ángel no <superan las de Dios>, pero están sobre la bondad, la grandeza, etc. del hombre, y esto porque el sujeto en el que existen supera <al hombre> por su división y sucesión y no pasa esto mismo con la bondad, grandeza, etc. del cuerpo del hombre.

El segundo modo se da cuando se pregunta:

15. “¿Por qué hay en el alma un intelecto, una voluntad y una memoria esencialmente iguales?”

A esto hay que responder que es así porque la causa primera, en virtud de la igualdad de su bondad, de su grandeza, etc. es inteligible, recordable y amable en igual medida. Y con este razonamiento el intelecto se da cuenta de que una demostración puede hacerse de tres modos: por *quid*, por *quia*, o bien por equivalencia o equiparación.

El tercer modo se da cuando se pregunta:

16. “¿Por qué el pecado está más cerca de la nada que cerca cualquier otro ser?”

Hay que decir que esto es así porque es incompatible con el fin de su existencia.

17. Se pregunta: “¿La diferencia que hay entre sensual y sensual, es mayor que la que hay entre sensual e intelectual y que aquella que hay entre intelectual e intelectual (o no)?”

18. También: “¿Esta diferencia que hay entre principio y medio, es mayor que aquél que hay entre medio y fin (o no)?”

19. De igual forma se puede preguntar sobre la diferencia que hay entre sustancia y sustancia, etc. Y hay que responder de acuerdo con lo que se ha indicado en los triángulos mencionados, subjetiva y objetivamente, y siguiendo la regla B.

### 3. DE LAS PREGUNTAS A LA TERCERA FIGURA

Hay que decir que en la tercera figura cada un de los principios se aplica a los restantes, y por ello se pregunta:

20. “¿La contrariedad es tan aplicable a la bondad, a la grandeza, etc., como a la concordancia (o no)?”

Hay que decir que no, pues, la contrariedad se aplica a ellos privando y contrariando, mientras que la concordancia, componiendo y concordando.

Se dice en la tercera figura: “La bondad es grande”. Y por ello se pregunta:

21. “¿Qué es la bondad grande?” Y

Hay que responder que la bondad grande es aquella que, sin contrariedad ni minoridad, concuerda con todos los principios y sus correlativos.

22. Se pregunta: “¿Dónde está la bondad?” Dirígete a la casilla BI y extrae sus significados.<sup>114</sup>

23. Se pregunta: “¿De qué está <hecha> la bondad?”

24. Se pregunta: “¿De qué modo es la bondad?” Dirígete a las casillas BD y BK y extrae los dignificados de ellas y así procede respecto de las otras.<sup>115</sup>

25. Igualmente se pregunta: “¿Cuándo deviene, el intelecto, universal y cuando particular?”

### 4. DE LAS PREGUNTAS A LA CUARTA FIGURA.

26. Se pregunta por medio de la casilla BCD: “¿Alguna bondad, es tan infinitamente grande como la eternidad (o no)?”

---

<sup>114</sup> Como respuesta a la pregunta “*Bonitas ubi est?*” Llull envía al *Ars generalis ultima*:

“¿Dónde está la bondad verdadera? Y hay que responder por medio de la primera especie de la regla C D, que está en sí misma, puesto que es la esencia primitiva de su género.” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, VI.7.)

<sup>115</sup> Nuevamente, Llull envía al artista a la sección correspondiente del *Ars generalis ultima*.

Hay que responder que sí, de otro modo, toda la grandeza de la eternidad no sería buena.

27. Por medio de la casilla BEF se pregunta: “¿Dios, es tan potente por su voluntad como por su intelecto (o no)?” Dirígete hacia aquella casilla <BEF> y extrae los significados de sus correlativos y de sus definiciones.

28. Se pregunta: “¿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.

## 5. DE LAS PREGUNTAS POR MEDIO DE LAS DEFINICIONES DE LOS PRINCIPIOS.

29. Se pregunta: “¿Dios, es un ser necesario (o no)?”

30. Se pregunta: “¿La unidad, puede ser infinita sin un acto infinito (o no)?”

31. Se pregunta: “¿Hay un único Dios (o no)?”

32. Se pregunta: “¿Dios, puede ser malo (o no)?”

Dirígete a la definición de bondad, de grandeza y de eternidad y mantén <en la memoria> lo que significan, pues si la bondad es grande y eterna, entonces es necesario que la bondad sea la causa de lo que es bueno, grande y eterno, <y> que produzca un bien grande y eterno. Y así respecto de las otras preguntas que pueden formularse por medio de las definiciones de los principios.

## 6. DE LAS PREGUNTAS POR MEDIO DE LAS REGLAS.

33. Se pregunta: “¿El creer, precede al entender (o no)?”

34. Se pregunta: “¿Cuál definición es mejor y más clara, aquella que se obtiene a través de la potencia y su acto específico, o bien, aquella que se obtiene a través del género <propio> y diferencia <específica>?”

Hay que responder que aquella que se obtiene por la potencia y su acto específico. Por ella, ciertamente se obtiene el conocimiento del sujeto y de su acto específicos, por la otra no <se obtiene conocimiento> sino de sus partes.

35. Se pregunta: “¿La potencia, tiene un acto fuera de su esencia (o no)?”

36. Se pregunta: “¿El intelecto, es agente en la memoria y paciente en la voluntad (o no)?”
37. “¿El intelecto, puede aprehender un objeto sin algún sentido (o no)?”
38. “¿El poder divino, puede tener un acto infinito (o no)?”
39. “¿Puede haber un acto sin diferencia (o no)?”
40. “¿El acto, es poseído por una potencia, o por el objeto, o por ambos (o no)?”
41. “¿La sustancia, puede existir por sí, sin sus causas (o no)?”
42. “¿La voluntad, tiene poder sobre el intelecto a causa del creer y el intelecto <tiene poder> sobre la voluntad a causa del entender (o no)?”
43. “¿En el alma, la voluntad y la memoria son iguales (o no)?”
44. “¿El intelecto sin sus correlativos, puede ser universal o particular (o no)?”
45. “¿El intelecto, cuando adquiere conocimiento, lo adquiere por propiedad o por diferencia (o no)?”
46. “¿El intelecto, predispone para amar y para recordar y a la inversa (o no)?”
47. “¿El intelecto en uno y el mismo tiempo, puede creer y entender (o no)?”
48. “¿El intelecto en sí mismo, adquiere conocimiento (o no)?”
49. Se pregunta: “¿De qué modo, el intelecto, establece su especie?”
50. “¿El intelecto, a través de su especie, ordena a la voluntad y a la memoria que atraigan aquella especie (o no)?”

Así como hemos aplicado las preguntas de las reglas al intelecto, se pueden aplicar a las otras potencias a su modo.

## 7. DE LAS PREGUNTAS, FORMULADAS POR MEDIO DE LA TABLA.

51. Se pregunta: “¿El mundo es eterno (o no)?”

Dirígete hacia la columna BCD y mantén la respuesta negativa. Encontrarás en la casilla BCTB que si fuese eterno, entonces habría muchas eternidades diferentes en especie que concuerdan por casilla BCTC, lo cual es imposible. De donde se sigue que se debe mantener la pregunta negativa y esto prueba la regla B.<sup>116</sup>

52. Se pregunta: “¿Dios puede tanto, ser infinito por su magnitud, como por su eternidad (o no)?”

<sup>116</sup> Para más detalles ver *Ars generalis ultima*, V, 1-20.

Dirígete a la columna CDE y a la casilla CDTC para sostén la <respuesta> afirmativa contra la casilla CDTD.

53. “¿Dios puede tanto por la eternidad como por el intelecto (o no)?”

Dirígete a la columna DEF y a la casilla DETD.

54. “¿Dios es tan poderoso por su poder como por su entender y su amar (o no)?”

Dirígete hacia la columna EFG y sostén la <respuesta> afirmativa por la casilla EFTE y por la casilla EFTF y por la casilla EFTG, hasta que la columna entera se complete.

55. “¿Su intelecto y su voluntad son mayores que su virtud (o no)?”

Dirígete hacia la columna FGH y sostén la <respuesta> negativa por todas las casillas de la misma columna, extrayendo los significados de las casillas.

56. “¿La verdad divina es tan virtuosa a través de los correlativos iguales como la voluntad divina (o no)?”

Dirígete hacia la columna GHI y sostén la <respuesta> afirmativa por todas las casillas de la misma columna.

57. “¿La gloria y la verdad tienen en Dios aquella virtud suya por la que son iguales y extrañas al tiempo, al lugar y a la minoridad (o no)?”

Dirígete hacia la columna HIK y sostén la <respuesta> afirmativa por todas las casillas.

## 8. DE LAS PREGUNTAS FORMULADAS POR MEDIO DE LA EVACUACIÓN DE LA TERCERA FIGURA.

En la casilla BC se ha dicho que la bondad es buena. A continuación se pregunta:

58. “¿La bondad es grande (o no)?”

59. “¿Qué es su grandeza?”

60. “¿En qué concuerdan la bondad y la grandeza?”

61. “¿Pueden concordar sin diferencia (o no)?”

hay que responder que la bondad es grande, lo cual es evidente por la definición de grandeza y su grandeza consiste en el tener sus correlativos, como se muestra por medio de la segunda especie de la regla C. Y concuerdan porque la bondad es grande a causa de la grandeza y a la inversa, Pues, ciertamente, no podrían concordar de ningún modo sin la diferencia de sus correlativos.

Y estas cosas son suficientes en referencia a la evacuación de la tercera figura en pro de la brevedad. En efecto, siguiendo lo que hemos dicho, el artista puede formular y responder preguntas utilizando las otras casillas.

## 9. DE LAS PREGUNTAS, FORMULADAS POR LA MULTIPLICACIÓN DE LA CUARTA FIGURA.

62. Se pregunta: “¿De qué modo el intelecto se condiciona a lo general por medio del entender general?”

Dirígete hacia la multiplicación de la cuarta figura y verás de qué modo el intelecto multiplica las condiciones con las que multiplica los objetos y su entender para que por medio de muchas y grandes ciencias pueda volverse general y se habituarse con muchos hábitos. Y basta con esto respecto de la multiplicación de la cuarta figura en pro de la brevedad.

## 10. DE LAS PREGUNTAS PLANTEADAS POR MEDIO DE LA MEZCLA DE LOS PRINCIPIOS Y LAS REGLAS.

63. Se pregunta: “¿La bondad puede ser investigada por medio de la grandeza y la duración y a la inversa (o no)?”

Hay que responder que sí, como se indicó por medio de la tercera figura al hacer del sujeto un predicado.

64. Se pregunta: “¿Qué es la bondad en la grandeza, en la duración, etc.?”

Hay que responder que en la grandeza es lo grande y en la duración, <es> lo que dura.

65. Se pregunta: “¿Qué tiene la bondad en la grandeza, duración, etc.?”

Ante esto hay que decir que esta tiene sus correlativos grandes en la grandeza y <sus correlativos> durables en la duración. Y así como hemos ejemplificado con la bondad, se puede ejemplificar con los otros principios a su modo. Y esto es suficiente en referencia a la mezcla en pro de la brevedad.

## 11. DE LAS PREGUNTAS DE LOS NUEVE SUJETOS.

### 11.1 DE LAS PREGUNTAS AL PRIMER SUJETO QUE ES DIOS.

66. Se pregunta: “¿Dios existe (o no)?”

Hay que responder que sí, como fue probado en las preguntas de la primera figura.

67. Se pregunta: “¿Qué es Dios?”

Hay que responder que Dios es un ser que actúa en sí mismo en la misma medida que existe.

68. Por medio de la segunda especie de la regla C, se pregunta: “¿Qué tiene Dios en sí coesencialmente?”

A esto que hay que responder que tiene sus correlativos sin los que no puede tener Dignidades inmensas y eternas.

69. Por medio de la tercera especie <de la regla C> se pregunta: “¿Qué es Dios en otra cosa?”

A esto hay que responder que Él es creador, gobernante, etc.

70. Por medio de la cuarta especie de la regla C se pregunta: “¿Qué tiene Dios en otra cosa?”

A esto que hay que responder que en el mundo tiene poder y dominio, y en los hombres, juicio, actos de gracia, misericordia, humildad, paciencia y piedad. Y estas cosas acerca de Dios son suficientes en pro de la brevedad.

## 11.2. DE LAS PREGUNTAS AL SEGUNDO SUJETO, QUE ES EL ANGEL.

71. Se pregunta: “¿Existen los ángeles (o no)?”

Hay que responder que sí, pues, si aquello que parece ser menos semejante a Dios existe, entonces mucho más <existirá> aquello que parece ser semejante a Dios.

Además: Si existe algo compuesto de <una parte> corporal y <otra> intelectual,<sup>117</sup> mucho más existirá lo que es compuesto de partes exclusivamente intelectuales. Además, si, por cierto, los ángeles no existieran, la escalera de la diferencia y la concordancia estaría vacía y consecuentemente, el mundo también, lo cual es imposible.

72. Se pregunta: “¿De que está <hecho> el ángel y de quién es?”

Hay que responder por medio de la regla D, que está hecho de sí mismo, pues su esencia no puede ser puntual ni lineal, y por medio de la segunda especie de la misma regla <hay que responder> que es de sus correlativos espirituales, a saber, sus –ivos, –ibles y –ar de los que está compuesto. Así, por causa de sus –ivos, es activo, por sus –ibles es receptivo y por sus –ar es el acto que existe entre –ivos e –ibles. Por la tercera especie, hay que decir que el ángel es de Dios y esto es suficiente sobre los ángeles en pro de la brevedad.

---

<sup>117</sup> Se refiere al hombre, de cuya existencia —para Llull— es imposible dudar.



### 11.3. DE LAS PREGUNTAS AL TERCER SUJETO QUE ES EL CIELO.

73. “¿El cielo se mueve a sí mismo (o no)?”

Hay que responder que sí para que sus principios tengan correlativos substanciales y <correlativos> propios por sus constelaciones.

74. “¿El cielo se mueve hacia algún lugar (o no)?”

Hay que responder <de un lado> que sí, <pues, se mueve> circularmente en sí mismo y respecto de las cosas inferiores. Pero <del otro, hay que responder que> no <se mueve> fuera de sí. La razón de esto es que no tiene ni puede tener alguna acción fuera de sí mismo.

75. “¿El ángel mueve el cielo (o no)?”

Hay que responder que no, porque si lo moviese, los –ivos de sus correlativos, serían inferiores y los –ibles superiores. Además, no movería, por su forma, ni a los elementos ni a las cosas elementadas, sino por su materia, lo cual es imposible.

76. Se pregunta: “¿El cielo tiene un alma móvil (o no)?”

Hay que responder que sí, pues de otro modo la sensitiva y la vegetativa no tendrían almas móviles ni los elementos tendrían movimiento.

77. Se pregunta por la primera especie de la regla E: “¿Por qué existe el cielo?”<sup>118</sup>

Hay que decir <que existe> porque está constituido de su forma y su materia.

78. Por la segunda especie de la regla E se pregunta: “¿El cielo, para qué existe?”<sup>119</sup> Hay que responder <que existe> para que los entes inferiores puedan tener movimiento. Y esto es suficiente sobre el cielo en pro de la brevedad.

### 11.4. DE LAS PREGUNTAS AL CUARTO SUJETO, QUE ES EL HOMBRE.

79. Se pregunta: “¿El hombre puede tener mayor conocimiento de Dios afirmando o negando?”

Hay que responder que afirmando, pues, Dios no existe por aquellas cosas sin las que Él mismo existe, sino por aquellas sin las que no puede existir.

80. Se pregunta: “¿Por qué el hombre actúa por su forma específica?”

<sup>118</sup> Se refiere a *¿por qué causa existe?*

<sup>119</sup> Se refiere a *¿con qué fin existe?*

Dirígete a la segunda especie de regla E y allí está implícita la respuesta.

81. “¿El hombre que aumenta sus actos, aumenta su esencia (o no)?”

Hay que responder que ningún hombre se hace a sí mismo.

82. Se pregunta: “¿Cuando el hombre desea recordar y no puede recordar, cuáles de estas cosas falla más: la memoria o el intelecto?”

A esto hay que decir que la memoria, pues la misma restituye, naturalmente, la especie anterior más rápidamente al intelecto que a la voluntad.

83. Se pregunta: “¿El alma y el cuerpo, de qué modo componen al hombre?”

Hay que responder que en el hombre, la bondad corporal y espiritual componen una <sola> bondad y así respecto de las otras

84. Se pregunta: “¿Qué es la vida del hombre?”

A esto hay que responder que <es> aquella forma que está compuesta de la vegetativa, la sensitiva, la imaginativa y la racionativa.

85. “¿Qué es la muerte del hombre?”

Hay que responder que es la disolución de la potencia elementativa, de la vegetativa, de la sensitiva, de la imaginativa y de la racionativa.

86. Se pregunta: “¿El hombre es visible (o no)?”

Hay que decir que no, pues la vista no puede ver sino su color y figura.<sup>120</sup>

87. Se pregunta: “¿En el hombre, el intelecto y la memoria son una misma potencia (o no)?”

Hay que responder que no porque si fueran una misma potencia, el intelecto no sería sucesivo en su adquisición de especies, ni las olvidaría, ni tampoco las ignoraría. Además, porque sería excesivamente fuerte en el objeto en contra de la libertad de su voluntad. Y baste lo dicho respecto del hombre.

#### 11.5. DE LAS PREGUNTAS AL QUINTO SUJETO, QUE ES LA IMAGINATIVA.

88. Se pregunta: “¿La imaginativa, imagina las cosas imaginables a su modo así como la sensitiva siente las cosas sensibles (o no)?”

---

<sup>120</sup> La explicación de esto se encuentra en el *Ars generalis ultima*:

“¿El hombre es sensible (o no)? Y hay que responder que no, pues los accidentes son sensibles, pero la sustancia, en ningún modo, sino que es inteligible.” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, XI. 5.4.2)

89. Se pregunta: “¿Cuál es la causa por la que la imaginativa abstrae las especies desde las cosas sensibles?”

90. Se pregunta: “¿Qué es la imaginativa?”

91. “¿La imaginativa tiene correlativos (o no)?”

92. “¿La imaginativa aumenta al aumentar su acto (o no)?”

93. “¿La imaginativa es una potencia más alta que la sensitiva (o no)?”

94. “¿La imaginativa tiene un instinto y un apetito específicos (o no)?”

95. “¿La sensitiva, de qué modo impide el acto de la imaginativa?”

96. “¿Por qué la imaginativa no es tan potente para sentir las cosas como es la sensitiva?”

Dirígete al sujeto de la imaginativa.

97. Se pregunta: “¿La sensitiva, siente a la imaginativa (o no)?”

Hay que responder que las potencias inferiores no actúan en las superiores.

#### 11.6. DE LAS PREGUNTAS AL SEXTO SUJETO, QUE ES LA SENSITIVA.

98. Se pregunta: “¿Cuál potencia de estas siente el hambre y la sed, el gusto o el tacto?”

Hay que responder que aquella que más se corresponde con el objeto.

99. “¿El gusto siente el hambre o la sed con el instinto y el apetito así como la vista <siente> lo coloreado con color (o no)?” Dirígete hacia la segunda especie de regla E.

100. Se pregunta: “¿A partir de qué la sensitiva siente las cosas sentidas?”

Hay que responder que cualquiera de los sentidos particulares siente sus sensibles por medio de su forma específica así como el objeto coloreado, cuando es puesto debajo de un cristal, que lo colorea.

101. “¿La sensitiva tiene cantidad puntual y lineal (o no)?”

Hay que responder que la sensitiva alcanza al objeto con rapidez, tanto de lejos como de cerca.

102. “¿La sensitiva, así como tiene un sentido común, y así como tiene una potencia, tiene también un instinto y un apetito común (o no)?”

103. Se pregunta: “¿Qué es la sensitiva?”

104. “¿La sensitiva, con qué cosas se vuelve común y <con qué cosas se vuelve> particular?”

105. “¿De qué vive y se nutre la sensitiva?”

106. “¿La sensitiva es sentida?”<sup>121</sup> Dirígete hacia el sujeto de la sensitiva.

#### 11.7. DE LAS PREGUNTAS AL SÉPTIMO SUJETO QUE ES LA VEGETATIVA.

107. “¿La vegetativa actúa por medio de su especie (o no)?”

108. “¿La vegetativa tiene alguna cosa, por cuya razón sea común y particular como la sensitiva (o no)?”

109. “¿La cantidad de la vegetativa es puntual o lineal?”

110. Se pregunta: “¿Qué es la vegetativa?” y “¿Qué tiene en sí misma por la segunda especie de la regla C?”

111. Se pregunta: “¿De qué vive, se nutre y crece la vegetativa?” y “¿En que sujeto está plantada?”

112. “¿Qué es la muerte de la vegetativa?” Dirígete hacia el sujeto de la vegetativa, en éste están implícitas las soluciones a las preguntas planteadas.

#### 11.8. DE LAS PREGUNTAS AL OCTAVO SUJETO QUE ES LA ELEMENTATIVA.

113. “¿Qué es la elementativa?”

114. “¿La elementativa tiene muchas especies como la sensitiva (o no)?”

115. “¿La elementativa tiene sus correlativos (o no)?”

116. “¿La llama de la vela elementa la mecha de la lámpara en sí misma cuando la enciende (o no)?”

117. “¿La llama de la vela enciende la mecha con el aire así como la vista percibe lo coloreado con la luz (o no)?”

118. “¿La elementativa es causa de la longitud, de la latitud, de la profundidad y de la plenitud<sup>122</sup> (o no)?”

119. “¿La elementativa es la especie común de los elementos (o no)?”

120. “¿La elementativa puede estar en un sujeto cuando se han separado de él los elementos (o no)?”

121. “¿La elementativa es el fin de los puntos, de las líneas y de las figuras (o no)?”

---

<sup>121</sup> Se refiere a si la facultad sensitiva se siente a sí misma.

<sup>122</sup> Con *plenitud*, Llull se refiere a la ausencia de vacío.

122. “¿La elementativa se mueve naturalmente con su instinto y apetito, ligereza, peso, calor, etc. del mismo modo que el hombre <se mueve> artificialmente con sus pies (o no)?”

123. “¿La elementativa puede tener una naturaleza sin correlativos sustanciales (o no)?”

124. “¿En las cosas elementadas, los elementos están en acto (o no)?”

125. “¿La elementativa tiene cantidad continua por medio de los lugares <que están> bajo la esfera lunar (o no)?”

126. “¿Hay dos calores y dos sequedades, dos blancuras, etc. (o no)?”

Respuesta: Dirígete hacia el sujeto de la elementativa y con el intelecto condicionado y ejercitado por medio de este *Arte* extrae las respuestas<sup>123</sup> de allí.

127. ¿Existe el quinto elemento (o no)? Y hay que responder que no. En las cosas elementadas cuatro complejiones son suficientes.

#### 11.9. DE LAS PREGUNTAS AL NOVENO SUJETO QUE ES LA INSTRUMENTATIVA.

Ya hemos formulado, más arriba, unas preguntas acerca de la instrumentalidad natural. Ahora bien, queremos formular las <preguntas> acerca de la <instrumentalidad> moral.

128. Se pregunta: “¿Qué es la moralidad?”

129. Se pregunta: “¿Qué es la justicia, la prudencia?”

130. Igualmente se pregunta: “¿Qué es la avaricia y la gula, etc.?”

Dirígete hacia el noveno sujeto de la instrumentativa y actúa según lo que se te indica por lo que se ha analizado allí.

131. Además se pregunta: “¿La justicia es buena (o no)?”

Hay que responder que sí, porque si no, entonces, la injusticia no sería mala.

132. También se pregunta: “¿La justicia tiene correlativos?”

Hay que decir que sí, porque si no, no podría ser un hábito, ni tendría ninguna cosa en la que estuviese sustentada y situada.

Así como se ha dicho de <todas> estas cosas, igualmente se pueden formular preguntas acerca de la justicia por medio de sus principios y sus reglas. Y lo que se dijo de la justicia, vale también para los otros hábitos virtuosos.

133. “¿Los vicios son, simplemente, principios negativos (o no)?”

<sup>123</sup> Probablemente, con este plural (*solutiones*), Llull indica la solución de las trece preguntas precedentes.

Hay que responder que sí, pues no tienen ninguna correspondencia con las virtudes. En efecto, en las virtudes el actor y lo actuable y los instrumentos tienen mutua concordancia en el objeto virtuoso.

Baste esto acerca de la moral en pro de brevedad, máxime porque en el *Arte magna* hemos hablado de ello más extensamente.

## 12. DE LAS PREGUNTAS A LAS CIEN FORMAS.

Las preguntas de las cien formas pueden formularse de tantos modos como diferente es cada forma en los nueve sujetos, p.e., la entidad, etc. que es una forma en Dios, otra en el ángel, y otra en el cielo, etc. como cuando se pregunta:

134. “¿La entidad de Dios es el principio de todas las entidades (o no)?”

Hay que responder que sí, porque su bondad es el principio de todas las bondades y su grandeza la de todas las grandezas y su eternidad la de todas las duraciones. Pero, esto no se puede decir de la entidad del ángel y del cielo, etc., y así, cada forma debe ser investigada con sus principios y reglas, según lo que la haga distinta de las otras.

135. Se pregunta: “¿Esencia y ser se convierten (o no)?”

hay que responder que en Dios se convierten, pues en Dios nada es superior ni inferior, pero en el ángel, etc. no se convierten, porque el ser existe en ellos por medio de la esencia y no a la inversa, y por esto, en tales <sujetos> la esencia es superior mientras que el ser inferior

De un modo se pueden formular preguntas acerca de la unidad de Dios, de otro, acerca de la unidad del ángel y de otro, acerca de la unidad del cielo, etc. como cuando se pregunta:

136. “¿Le corresponde a la unidad de Dios unir lo infinito (o no)?”

Hay que responder que sí, pues sin unir lo infinito, la misma unidad no puede ser infinita porque su poder sería finito, constreñido, y en la eternidad sería ociosa. Y lo mismo se podría decir de la bondad, la grandeza, etc., <lo contrario de> lo cual es imposible.

137. Por otra parte, si se pregunta acerca de la unidad del ángel: “¿Le corresponde unir (o no)?”

Hay que responder de acuerdo con las condiciones de su unidad, es decir, que un ángel se une con otro en un hablar moralmente objetivo, en un amar, en un entender, en un bonificar. No digo que un ángel se une a otro ángel porque no puede, como ya se ha

dicho. En efecto, un cielo no puede unirse a otro cielo, aunque, efectivamente, la unidad del cielo cause las unidades inferiores. Ahora bien, respecto de la unidad del hombre no es así, pues un hombre se puede unir a otro para generar un tercero y así respecto de las otras cosas a su modo.

138. Se pregunta: “¿En Dios hay pluralidad (o no)?”

Hay que responder que sí respecto de sus correlativos, por medio de lo indicado en la segunda especie de la regla C. Sin ellos, pues, no puede tener en sí una operación infinita y eterna para bonificar, magnificar, eternificar, etc. y de este modo sus Dignidades estarían limitadas y ociosas, lo que es imposible. Sin embargo, en cuanto a la pluralidad del ángel no es así, pues el ángel está compuesto de los –ivos y los –ibles con respecto a la simplicidad divina. Del mismo modo, el cielo, es pues, más compuesto que el ángel y el hombre <más compuesto> que el cielo.

139. Se pregunta: “¿En Dios hay naturaleza (o no)?”

Hay que responder que sí, para que pueda tener un recordar, un entender y un amar natural, y además una bondad natural, una grandeza <natural>, etc. y para que estas Dignidades le sean naturales para poder producir <por medio de ellas> un bien infinito y eterno y sea propio de Él el naturar. Pero, para la naturaleza angélica no es así, pues es finita y creada, no obstante le compete naturar porque tiene especies innatas y naturales con las que objetiva y naturalmente objetiza. Y así se puede decir de la naturaleza del cielo, a su modo y de acuerdo con sus principios y reglas naturales y específicas con las que actúa natural y específicamente. Y así como de la naturaleza, se puede decir de los otros sujetos a su modo.

Siguiendo todo lo que se ha dicho, el artista puede formular las preguntas acerca de las cien formas y responderlas, con la condición de que las preguntas sean desarrolladas de acuerdo con su propia modalidad según se deduzcan de <uno u otro> de los nueve sujetos, diferentes entre sí, a fin de conservar <ilesa> la definición de cada forma, tal como la hemos dado más arriba.

Por medio de estos razonamientos el intelecto sabe de qué modo se vuelve general para plantear muchas preguntas y responderlas de acuerdo con modo en que está <significado> en la evacuación de la tercera figura y en la multiplicación de la cuarta figura, y así, ¡quién podría enumerar las preguntas y las respuestas que pueden hacerse! Baste esto sobre las cien formas en pro de la brevedad.

## XII

### **Duodécima parte**

#### **De la habituación.**

Esta parte trata de la habituación de este *Arte* y se divide en tres partes, la primera de las cuales, trata de las trece partes en las que se divide este *Arte*. El artista de este *Arte* debe habituarse a ellas para que él mismo aprenda a aplicar al lugar o lugares de la pregunta formulada o formuladas de acuerdo con la proporción de la materia de la pregunta.

La segunda parte consiste en que <el artista> se habitúe al método y al procedimiento de este *Arte*, limitándose exclusivamente al texto, para probar y responder las nuevas preguntas del modo exacto en el están explicadas en el texto, es decir, como <si fuera> un ejemplo por el que otra cosa es explicada y ejemplificada.

La tercera parte consiste en que él conozca el modo de multiplicar las preguntas y las respuestas para una y la misma conclusión que están significadas en la tercera y cuarta figura y en la tabla.

Y baste esto de la habituación, a causa de la brevedad.

## XIII

### **Décimotercera parte**

#### **Del método para enseñar este *Arte*.**

Esta parte se divide en cuatro partes. La primera consiste en que el artista conozca tanto el alfabeto y las figuras, las definiciones y las reglas, como la distribución de las tablas con el corazón.

La segunda parte consiste en que él explique bien y racionalmente el texto a los estudiantes y no se comprometa con autoridades de otros. Y que los estudiantes lean el texto, y si dudan de algo, deben preguntárselo al artista o al maestro.

La tercera parte consiste en que el maestro o el artista haga preguntas en presencia de los alumnos y las responda razonablemente siguiendo el procedimiento del *Arte*, pues sin la razón el artista no puede utilizar correctamente este *Arte*. Por esto, hay que entender que este *Arte* tiene tres amigos, a saber, la agudeza de intelecto, la razón y la buena intención; ciertamente sin estos tres <amigos>, nadie puede aprender este *Arte*.

La cuarta parte consiste en que el artista haga preguntas a los estudiantes para que ellos mismos las respondan, que les diga que multipliquen los argumentos para una y la



misma conclusión y que encuentren los lugares de los que sepan con razón responder <las preguntas> y multiplicar <los argumentos>. Con todo, si los estudiantes no saben responder <las preguntas> ni multiplicar, ni encontrar los argumentos, <entonces> que al mismo tiempo el artista o maestro enseñe a los alumnos a hacer las cosas mencionadas.

## DEL FIN DE ESTE ARTE

Para el honor y la gloria de Dios y para el bien público, Ramón termina este libro en el monasterio de San Donino<sup>124</sup> en Pisa en el mes de enero del año 1307 de la encarnación de nuestro señor Jesucristo. Amén.

### 2. Traducción del *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto* (1314).

El texto que hemos utilizado es el que fue publicado por Ivo Salzinger en el tomo IV de la edición maguntina (MOG). La división de los párrafos en la traducción no sigue la división del texto latino, sino un criterio didáctico por el que asumimos toda la responsabilidad. Hemos agregado entre “◊” algunas palabras que, aunque ausentes en el texto latino, precisan el sentido de algunas expresiones de Llull. Por lo demás, nuestra traducción presenta algunas notas de considerable extensión que apuntan a reducir la distancia entre el lector actual y la obra.

### *Libro de la concordancia de la fe y el entendimiento*<sup>125</sup> en su objeto<sup>126</sup>

Dios, con tu Sabiduría, Caridad, Gracia y Bendición, comienza este libro acerca de la concordancia que hay entre la fe y el entendimiento en su objeto.

### División del libro

<sup>124</sup> El monasterio en el cual Llull terminó la redacción del *Ars brevis* no es el de Santo Domingo, con el que generalmente se lo ha confundido, sino el de San Donnino.

<sup>125</sup> Asumimos desde aquí que *intellectus* es equivalente a *ratio*. Ramón confirma esto en las primeras líneas de la Parte I (*vide*), cuando refiriéndose a la demostración de la fe, utiliza la expresión *humana ratio*.

<sup>126</sup> *Obiectum* en la tradición escolástica designa el término de referencia de una potencia cognoscitiva, p.e., el sonido es el *obiectum* propio del oído, el sabor del gusto, etc. De ahí que al verter el título del opúsculo al castellano hayamos utilizado el pronombre posesivo, “su”. (Cf. Magnavacca, S. A., *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y D’Avila, 2014, pp. 484-485)

Este libro se divide en tres partes. La primera parte consiste en algunos argumentos contra los que sostienen que la fe no debe ser probada. La segunda parte versa sobre la prueba de algunos artículos de fe. La tercera parte presenta historias de condenación, a partir de las cuales se concluye que sostener que la Santa Fe Católica no puede ser probada es una ofensa de los infieles hacia los fieles. Y primero, en la primera parte, decimos así:

## **Parte I**

Algunos dicen que no es bueno que la fe pueda ser probada, porque si pudiese ser probada, se admitiría <sólo> el mérito, y la fe no valdría nada. Y para confirmar esto recurren a la autoridad <de esta sentencia>: “la fe no admite mérito como para que la razón humana efectúe semejante experimento”. A esto respondemos así: todo precepto que formuló Cristo es bueno, y por eso, cuando le dio un precepto a Santo Tomás diciéndole “mete tu mano en mi costado”<sup>127</sup>, formuló un buen precepto, puesto que Tomás, acostumbrado a conocer por experiencia, antes había dicho “si no veo en sus manos la marca de los clavos, ni meto uno de mis dedos en el hueco de los clavos, ni meto mi mano en su costado, no creeré”<sup>128</sup>. Lo que dijo Tomás es correcto, porque <da cuenta de que> una vez que hubo experiencia <de algo>, se mantiene la fe en ello<sup>129</sup>. Por eso, se decía a sí mismo: “no creeré”, y, <también por eso>, Cristo le dijo: “no quiero que seas incrédulo, sino creyente, y porque me viste, Tomás, creíste.”<sup>130</sup> Nosotros hemos sido creados para entender, amar y recordar<sup>131</sup> a Dios de este modo<sup>132</sup> antes que valiéndonos <exclusivamente> de nuestro propio mérito, pues, primero viene el contemplar a Dios y nuestro mérito, en segundo lugar.

---

<sup>127</sup> Jn, 20.27.

<sup>128</sup> Jn, 20.25.

<sup>129</sup> i.e., se mantiene la creencia de que es posible aquello que ya ha ocurrido.

<sup>130</sup> Jn, 20.31.

<sup>131</sup> Amar (*amare, diligere seu velle*), entender (*intelligere*) y recordar (*memorare*) son los actos propios de cada una de las potencias del alma racional de acuerdo con la antropología escolástica: *voluntas, intellectus y memoria*.

<sup>132</sup> i.e., creyendo para entender.

Además, el santo apóstol Pedro, en sus Cartas dijo: “estad siempre preparados para satisfacer a todos los que pidan razones acerca de lo que en vosotros es fe y esperanza”<sup>133</sup>. Y <es obvio que> San Pedro no lo dijo oponiéndose a una orden divina.

Además, San Agustín escribió un libro entero para probar la Trinidad divina<sup>134</sup>, y supuso allí el mérito de la fe, sin oponerse a la fe, en tanto santo que era.

Además, Santo Tomás de Aquino escribió un libro contra los gentiles que exigen argumentos porque no quieren dejar de creer en una cosa para creer en otra, sino de creer para entender. Ahora bien, al escribir el libro y los argumentos contra los gentiles, él no intentaba destruir la fe, pues era un varón sabio y católico<sup>135</sup>.

Además, los doctores de Sagrada Escritura se esfuerzan cuanto pueden en hilvanar argumentos para probar la Trinidad divina, la Encarnación, etc., con una mente sana y con la intención de exaltar la Santa Fe<sup>136</sup>.

Por todo lo dicho, yo, que soy un verdadero católico, no intento probar los Artículos en contra de la fe, sino por medio de la fe, dado que sin ésta no podría probarlos, pues, los Artículos son superiores y mi entendimiento es inferior, y la fe es el hábito<sup>137</sup> con el que el entendimiento se eleva por sobre sus propias fuerzas. Con todo, no estoy diciendo que voy a probar los Artículos de fe por medio de causas, porque Dios no tiene causas sobre sí, sino que <afirmo que> al proceder así, ningún entendimiento podrá negar razonablemente<sup>138</sup> estos argumentos, en cuyo despliegue se pueden refutar muchas de

---

<sup>133</sup> 1P, 3.15

<sup>134</sup> El *De Trinitate* es uno de los libros de Agustín más importantes desde el punto de vista teológico. Se trata de una obra de madurez (*circa* 412), un texto, casi diríamos, de lectura obligatoria para los filósofos católicos durante toda la Edad Media. Con todo, no podemos afirmar con Lull que en este trabajo se desarrolle una demostración racional de la Trinidad divina: para el obispo de Hipona la Trinidad es un misterio. Creemos que Ramón está siguiendo en su afirmación la lectura bonaventuriana, predominante en los s. XIII y XIV. El teólogo franciscano creía, pues, en concordancia con el pensamiento luliano, que los artículos de fe podían, y hasta debían, ser demostrados. Con todo, las demostraciones bonaventurianas están empapadas de un humor teológico, que las acota y limita a contextos puramente católicos. Por contraposición, las pruebas lulianas son de tinte puramente filosófico y, por ello, de alcance universal. (Cf. *De trinitate*, I.I.1, *et passim*; también cf. Carpenter, Ch., *Buenaventura*, Barcelona, Herder, 2002, pp. 54-58 y 134-138)

<sup>135</sup> Se refiere a la *Summa contra Gentiles*, texto que el Aquinate escribió entre 1258 y 1260 a instancias de Ramón de Penyafort.

<sup>136</sup> Probablemente Ramón esté pensando en los autores franciscanos, con los que, según relata en su biografía, simpatizó desde el momento de su conversión. (Cf. *Vita Coaetanea*, 9 *et passim*)

<sup>137</sup> “*Habitus*” en la terminología escolástica y en la luliana significa la forma con la que algo —incluso el hombre— ha sido investido, en tanto que tal investidura implica una habilidad en el sujeto que la posee. (Cf. *Ars brevis*, ROL XII, X.12.21; *Ars generalis ultima*, ROL XIV, X.14.21).

<sup>138</sup> i.e., siguiendo la sola guía de la razón

las objeciones que les han opuesto, pues los infieles no pueden destruir tales argumentos o posiciones. Éste es, pues, el carácter de esta prueba; llámesela ‘demostración’, ‘persuasión’ o de cualquier otra manera, esto no me preocupa porque por nuestro afirmar o negar nada se cambia en la cosa.

## Parte II

Esta Parte está dividida en doce silogismos con los cuales intentamos probar algunos Artículos de fe, como se verá. Y primero, del primero decimos así:

1. “Ningún entendimiento en la Vía<sup>139</sup> puede entender que Dios existe sin el hábito de la fe; todo lo que es entendido de Dios en la Vía, es entendido por medio del entendimiento; luego, el entender que Dios existe, se da con el hábito de la fe.”

La prueba de la premisa mayor es que Dios es superior y el entendimiento inferior, y así el entendimiento no puede elevarse por su propia naturaleza para tomar a Dios como objeto mientras lo entiende, por lo cual, Dios mismo se habitúa de fe<sup>140</sup>, para que mediante la fe, <el entendimiento> pueda elevarse sobre sí para entender a Dios; lo mismo sucede con la voluntad humana, que no puede elevarse sobre sí para entender a Dios, ni tampoco puede elevarse sobre sus propias fuerzas para amar a Dios por la Caridad, que es su hábito <propio>.

La prueba de la premisa menor es esta: el inteligible es el objeto propio del entendimiento, y la opinión general es que está probado que Dios existe, por esto es evidente que la fe y el entendimiento concuerdan en el objeto entendido, cuando se entiende, bajo el hábito de la fe, que Dios existe.

2. Ninguna potencia inferior puede elevarse al Objeto máximo<sup>141</sup> por sí sola; el entendimiento humano es una potencia inferior; luego, el entendimiento humano no puede elevarse al Objeto máximo por sí sólo.

No es necesario probar la premisa mayor ni la menor, porque son evidentes de suyo. Y, puesto que la opinión general es que cuando el entendimiento entiende que hay sólo un Dios y no muchos, por la concurrencia del hábito de la fe, el entendimiento se eleva mediante su entender que sólo hay Un Dios. Y así se hace evidente que la fe no resulta

---

<sup>139</sup> i.e., en este mundo.

<sup>140</sup> i.e., se hace un objeto alcanzable por medio de la fe.

<sup>141</sup> i.e., Dios.

anulada por el entender, porque la fe es el instrumento con el que el entendimiento se eleva por sobre sus propias fuerzas.

3. Una vez formulada la hipótesis de que Dios es el Ser más activo gracias a sus Dignidades<sup>142</sup>, el entendimiento puede entender que Dios es Trino, como ya probamos en el libro titulado “*Súplica*”<sup>143</sup>. Ahora bien, esta hipótesis es un acto de fe sin el cual el entendimiento no puede probar que Dios es Trino. Y por esto, argumento así: todo creer habituado a la fe, dispone el entendimiento para entender; el creer del fiel es un creer habituado a la fe; luego, el creer del fiel dispone el entendimiento para entender.

Prueba de la premisa mayor: el profeta Isaías dijo “sino creéis no entenderéis”<sup>144</sup>, y así se sigue, lógicamente, que si creo que Dios es Trino, podré entender que Él es Trino, porque creer es el antecedente del entender, y el entender es el consecuente de la hipótesis formulada, i.e., que Dios es el Ser más activo gracias a sus Dignidades. <Por tanto,> sin tal Trinidad no podría suceder que Dios actuara por medio de dichas Dignidades. La premisa menor es evidente de suyo. Y por esto se ha mostrado que, supuesta la fe, se supone la posibilidad de entender gracias a la fe que permanece, así como supuesto el antecedente, se supone el consecuente.

4. Cristo dijo en el Evangelio: “quien se humille, será exaltado”<sup>145</sup>, y por eso, argumento así: cualquiera que se humille, será exaltado; el entendimiento se humilla cuando cree; luego, el entendimiento, cuando cree, será exaltado.

La premisa mayor es evidente de suyo, porque todo lo que dijo Cristo es verdadero. Pruebo la menor así: lo propio del entendimiento es entender, pero no creer; y, por esto, cuando el entendimiento no puede entender por sí mismo que Dios es Trino, se humilla

---

<sup>142</sup> El método luliano descansa sobre unos pocos principios que Lull supone compartidos por las tres religiones del Libro, a los que llamó “*Dignitates*”. En el último texto en el que expone su método de manera completa, el *Ars generalis ultima* de 1308, aparecen en número de nueve: *Bonitas*, *Magnitudo*, *Aeternitas*, *Potestas*, *Sapientia*, *Voluntas*, *Virtus*, *Veritas* y *Gloria*. Estas Dignidades o “principios absolutos” forman el conjunto de los atributos ontológicamente activos a partir de los cuales Dios creó el universo, y designan todas aquellas cualidades que pueden predicarse directamente de Dios, pero que en Él son indistintas, de modo que Él es un ser perfectamente Bueno, Grande, Eterno, Poderoso, Sabio, Voluntarioso, Fuerte, Verdadero, y Glorioso, y lo es infinitamente y en acto. Asimismo, puesto que Dios creó el universo por medio de dichas Dignidades, su impronta se encuentra, en diferentes medidas, en todo lo creado. Así pues, todo lo que existe es bueno, grande, durable, poderoso, etc. a su medida, de acuerdo con el lugar que ocupe en la *scala creaturarum*. (Cf. *Ars generalis ultima*, ROL XIV, IX.I.1.2)

<sup>143</sup> Se trata de *Supplicatio sacrae theologiae professoribus ac baccalaureis studii parisiensis* de 1310. A lo largo de este texto Ramón demuestra racionalmente la Trinidad divina y la Encarnación del Verbo, utilizando veinte argumentos en cada caso.

<sup>144</sup> Is, 7.9.

<sup>145</sup> Mt, 23.12; Lc, 18.14.

para creer que Dios es Trino, y así <al humillarse> se eleva para entender, formulando alguna hipótesis, p.e., al creer que Dios tiene un Poder infinito. Así, concluye que es conveniente que donde sea que haya un poder infinito, haya un posificante infinito, un posificado infinito, y un posificar infinito sin los cuales <un poder infinito> no puede existir. Y así entiende los tres correlativos<sup>146</sup> infinitos con los cuales examina la Trinidad divina, permaneciendo la fe, como el hábito en un sujeto.

5. Una vez formulada la hipótesis de que Dios es el Ser que más actúa extensivamente<sup>147</sup>, argumento así: todo Ser que más actúa extensivamente, produce el Signo máximo del agente<sup>148</sup>, superando en esto al agente <que actúa sólo> intensivamente; Dios es un Ser que actúa extensivamente; luego, Dios produce el Signo máximo del agente, superando en esto al agente <que actúa sólo> intensivamente.

La premisa mayor es verdadera por suposición<sup>149</sup>. La menor es evidente de suyo, y así el entendimiento, por medio de la suposición, que es un acto de fe, se eleva para entender la Encarnación, siempre mediante la fe. Sin la Encarnación, Dios no produciría el Signo máximo. Y esto fue explicado en la segunda Distinción del Libro mencionado<sup>150</sup>.

6. Supongo que Dios es el Ser que más actúa por medio de la Creación, y por esto, argumento así: todo Ser que más actúa por medio de la Creación, trae lo creado al ser desde el no ser; Dios es el Ser que más actúa por medio de la Creación; luego, Dios trajo lo creado al ser del no ser.

---

<sup>146</sup> Las Dignidades se definen por su acto propio, p.e., “*Bonitas est ens, ratione cuius bonum agit bonum*”. El ser de las Dignidades, así como el de todos los entes consiste en un ‘estar siendo’, y en esta acción que es su esencia, se perfecciona, siendo lo que es, es decir, pasando constantemente de la potencia al acto. Este acto que es el ser de cada cosa, se realiza hacia fuera (*ad extra*) y hacia adentro (*ad intra*). Pero mientras que la acción *ad extra* es contingente, la *ad intra* es necesaria. El dinamismo, pues, insito en cada cosa es imposible de concebir sin lo que Llull llama sus “*correlativa*”. Con este término, presente en la tradición escolástica, Llull designa los principios intrínsecos de cada ente. Así pues, los correlativos son tres, de modo tal que la estructura de Dios, las Dignidades, y todos los entes es tridimensional: constan de forma, materia y conexión (o acto, potencia y objeto); es decir, un correlativo activo, uno pasivo y uno conectivo. En el léxico luliano, los *correlativa* se expresan gramaticalmente por medio de los sufijos -tivo (*-tivus*), -ible (*-ibile*) y el infinitivo respectivamente, p.e., los correlativos del atributo *Bonitas* son su *bonificativus*, *bonificabile* y *bonificare*. El correlativo activo también es presentado en algunas ocasiones con el participio presente activo; en estos casos, Ramón utiliza *bonificans* en lugar de *bonificativus*. Llull se valdrá de estos correlativos para probar la Trinidad divina; la posibilidad de hacerlo a partir de ellos está dada de antemano por los vestigios de las Dignidades divinas, presentes en todos los entes. Este procedimiento, que encontramos en todas sus obras, se refleja en el áspero y originalísimo léxico que utiliza.

<sup>147</sup> i.e., *ad extra*. Ver nota anterior.

<sup>148</sup> i.e. Cristo.

<sup>149</sup> i.e., por un acto de fe.

<sup>150</sup> *Supplicatio sacrae theologiae professoribus ac baccalaureis studii parisienses*. Ver nota nº 39.

Prueba de la premisa mayor: el agente que más actúa, cuando trae al ser lo que no existía, <actúa más> que si trajera algo al ser a partir de otro ser. La menor es evidente de suyo. Y por esto, si se acepta el silogismo, se acepta nuestra suposición, y, por tanto, la fe, que es su antecedente, y el entender que es el consecuente.

7. Supongo que Dios es el Ser que más actúa por medio de la Justicia, y por eso, argumento así: todo Ser que más actúa por medio de la Justicia juzga todo el hombre a la bienaventuranza o a la condenación eterna; Dios es el Ser que más actúa por medio de la Justicia; luego, Dios juzga todo el hombre a la bienaventuranza o a la condenación eterna.

Prueba de la premisa mayor: si el hombre no resucitara, Dios juzgaría <sólo> una parte <del hombre>, a saber, su alma, y no todo; pero juzgar todo el hombre es juzgar su cuerpo y su alma, de los cuales está constituido<sup>151</sup>. Y así, por medio de esta suposición, el entendimiento pasa a entender qué será la Resurrección General, manteniendo esta suposición, que es un acto de fe. Más aun, digo que se mantiene la fe, pues, suponiendo que el entendimiento no entienda la Resurrección General de los hombres, recurrirá al creer, creyéndola, bajo el hábito de la fe, como se muestra por medio de este ejemplo: cuando el agua está caliente, su frialdad subsiste en ella en potencia, y así, en la ausencia de la acción del fuego en el agua, la frialdad del agua se encontrará otra vez en acto, y el agua volverá a estar fría, como era.

8. Ninguna virtud se corrompe cuando causa algo virtuoso; la fe es una virtud<sup>152</sup>; luego, la fe no se corrompe cuando causa algo virtuoso.

Las premisas mayor y menor son evidentes de suyo, y, por eso, cuando se dice: “Dios no es un cuerpo, no es compuesto, no es creado”, etc., el entendimiento supone, con el hábito de la fe, que Dios es un Ser más elevado que el cuerpo o que el compuesto o que lo finito y creado, basándose en que Dios es un espíritu simple, infinito y eterno, y pasa a entender a Dios y deduce de ello afirmaciones y negaciones verdaderas, por medio de las cuales adquiere conocimiento, habiendo mantenido la fe, sin corrupción, en el creer y en el entender, concordando el entendimiento y la fe en el mismo objeto.

---

<sup>151</sup> En sintonía con la antropología agustiniana, Llull sostiene, diferenciándose de no pocos autores coetáneos, que el hombre no es sino la unión de cuerpo y alma. Es interesante señalar que en este caso, como también en el de Agustín, esta aseveración lleva a una conclusión no deseada: el hombre, en tanto tal, no puede alcanzar la felicidad verdadera, solo la parte más elevada del alma racional —el *intellectus* según Llull y el *animus* según Agustín—, está destinada a ella. Para un examen exhaustivo de esta cuestión ver Fernández, D. A., *Esse Beatum: Agustín y la miseria del tiempo*, Buenos Aires, 2007, II, c. 1-3).

<sup>152</sup> La fe (*fides*) es una de las tres virtudes teologales, junto con la esperanza (*spes*) y la caridad (*caritas*).

9. Nada es amado si no es conocido; Dios es amado; luego, Dios es conocido.

La premisa mayor es doble, porque el conocer se da por el creer y por el entender, en donde el creer es el fundamento y el entender el fin, así como en una casa, que tiene un fundamento a partir del cual se erige. De ahí que, así como una casa no puede existir sin fundamento, así el entendimiento, cuando entiende las sublimidades de Dios, no puede elevarse sin el hábito de la fe. Se ve, pues, de que manera el entendimiento y la fe concuerdan en el objeto.

10. Ningún objeto inteligible puede existir sin <ser> recordable; Dios es inteligible; luego, Dios es recordable.

Las premisas mayor y menor son evidentes de suyo. Ahora bien, algo puede ser recordable de dos maneras, a saber, por el creer y por el entender. La memoria es más elevada por el recordable con el entender que por el recordable con el creer respecto del fin, y lo mismo el entendimiento. Sin embargo, el creer es superior, en tanto que hábito, y el entender, inferior, en tanto que habituado. Y, por esto, así como un hombre con un sombrero, al escalar una montaña, cuanto más asciende, tanto más asciende el sombrero que lleva sobre su cabeza, de manera similar, también el entendimiento, cuando más se eleva para entender a Dios y los Artículos de fe, tanto más eleva la fe, que es su hábito.

11. Nada amable puede existir sin <ser> recordable; Dios es amable; luego, Dios es recordable.

Las premisas mayor y menor son suficientemente evidentes de suyo. Ahora bien, lo amable lo es de dos modos, a saber, por causa del entendimiento y por causa de la creencia. Cuando es amable mediante el recordable por el entender, lo es según el primer modo, y cuando es amable <sólo> por el recordar, lo es por el segundo, y, por esto, cuanto el entendimiento más se eleve según el primer modo para entender a Dios, tanto más concordará con la voluntad y la memoria en el objeto por la fe que se mantiene, la cual es su hábito, así como en un vaso, en el que hay agua y aceite, cuanto más agua se agregue, tanto más se elevará el aceite, y así de lo habituado, cuanto más se eleva, tanto más se eleva su hábito. Luego, es evidente de qué manera la fe y el entendimiento concuerdan mutuamente en el objeto.

12. Todo mérito se produce por un acto mayor antes que por uno menor; entender es un acto mayor que creer; luego, se produce mayor mérito por entender que por creer.

Las premisas mayor y menor se prueban por sí mismas, de ahí es evidente que entender la causa del fin es la paz y el Señor, y el creer, un instrumento, pues éste es siervo <del entender>. Y así se sigue que mientras se mantiene el amo, el siervo permanece. Luego,



es evidente de qué manera el hombre que entiende las sublimidades de Dios, adquirirá un mérito mayor por entender que por creer. Y cada mérito se da en su sujeto de modos diferentes, según su manera, y se da al mismo tiempo, pero sucesivamente.

Hemos expuesto doce silogismos con los cuales se prueba que la fe y el entendimiento concuerdan en un sujeto o en cualquier objeto permanente, pero sucesivamente, como en el curso de una carrera en la que el que mueve y el movable son permanentes sucesivamente.

### Parte III

Esta parte se divide en algunas historias con las que se mostrará que es algo bueno que la fe y el entendimiento concuerden mutuamente en el objeto en una concordancia recíproca del creer con el entender, sin cuya reciprocidad ésta <concordancia> no puede darse.

1. Se cuenta que un rey de Túnez que se llamaba “Miramamolín”<sup>153</sup>, experto en lógica y en ciencias naturales, discutió con un monje católico<sup>154</sup> que conocía perfectamente las historias y también la lengua árabe, pero que no estaba suficientemente afianzado en las ciencias lógicas y naturales, sino tan sólo en las morales suficiente y competentemente. Así, basándose en cuestiones morales le probó al rey que la fe de Mahoma era errónea y

---

<sup>153</sup> “*Miramamolín*” es el nombre latinizado del califa almohade Abū Abd Allāh Muḥammad al-Nasir (¿?-1213), padre del célebre al-Mustanšir. Se trata del califa vencido por las tropas cristianas en la batalla de las navas de Tolosa, de 1212. La victoria cristiana 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 Ibérica y dio pie al inicio de la llamada Reconquista. Para más detalles, ver Muñón de Lara, M. (dir.), *Historia de España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980, p. 272 (t. IV); Zaborov, M., *Historia de las cruzadas*, Madrid, Akal, 1985, pp. 195-211; Hidley, G., *Las cruzadas*, Madrid, Zeta, 2010, pp. 225-273.

<sup>154</sup> No son pocos los investigadores que han identificado a este “monje católico” con el dominico Ramón Martí, a la sazón, el “primer orientalista” de Occidente. Experto en lenguas orientales, Martí fue el continuador en los territorios catalanes de los planes apologéticos de su maestro, Ramón de Penyafort, consejero del rey Jaume I e inspirador de la *Summa contra Gentiles* de Tomás de Aquino. Martí, condiscípulo del Aquinate en París, nos ha dejado unos cuantos escritos en defensa del cristianismo. Entre los más importantes se encuentra el *Pugio fidei contra mauros et iudaeorum* y el opúsculo *De seta Macometi*. En este último trabajo, áspero en contenido y poco elegante en las formas, se deja entrever el desprecio del monje por los musulmanes y su religión, así como una descalificación absoluta que trasciende el plano religioso para recalar en el ámbito político; planos o ámbitos, por lo demás, inseparables en la cultura islámica. Por contraposición con este proceder que parece identificar como propio de los dominicos, Llull, se propone tratar a los infieles como iguales. Imbuido en su humanismo, el *doctor illuminatus* apela a la capacidad universal de todos los hombres para argumentar y demostrar racionalmente los principios de la fe. (Cf. Colomer E., “Ramon Llull y Ramon Martí” en *EL XXVIII* (1988) pp. 6ss. Para un aspecto más específico de la relación entre Llull y Martí, ver Fidora, A., “Ramon Martí in context: the influence of the *Pugio Fidei* in Ramon Llull, Arnau de Vilanova and Francesc de Eiximenyes” en *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 79-2 (2012) pp. 376-381.

falsa. Una vez conocido el argumento<sup>155</sup>, el rey cedió, pues era, como se dijo, un hombre racional. Entonces dijo el rey: “ya no soy Sarraceno, pruébame que tu fe es verdadera y me volveré cristiano con todos los hombres de mi reino, y quien no quiera ser cristiano, será decapitado.” Y el monje le respondió: “la fe católica es tan sublime que no puede ser probada”, y se limitó, entonces, a mencionarle los dogmas de la fe, positiva y simplemente, y en lengua árabe, <para terminar> diciendo: “cree esto y te salvarás.” Entonces el rey dijo: “eso no es ninguna prueba, es <una declaración> positiva en extremo, y no quería dejar de creer en una cosa para creer en otra, sino de creer para entender, así que hiciste mal, porque me quitaste la fe que tenía, de modo que <ahora> no soy cristiano, ni sarraceno, ni judío.” Y, así, lo obligó a callarse y lo echó de su reino. Luego, el fraile se encontró con sus compañeros y habló con ellos <acerca de lo ocurrido>.

Traigo esto por lo siguiente: porque si el fraile hubiera sabido cómo probar los Artículos, tal como hemos ejemplificado en este Libro, aquél rey habría sido convertido cristiano, y, Dios mediante, todo su reino habría sido de los cristianos<sup>156</sup>.

2. Se cuenta, además, que un filósofo sarraceno advirtió que la Ley de Mahoma era falsa y errónea, y al encontrarse con un católico, un griego, un jacobino y un nestoriano<sup>157</sup> que

---

<sup>155</sup> Argumento de orden moral.

<sup>156</sup> Ramón ha registrado esta anécdota también en el *Felix de les meravelles del món* de 1283, aunque con algunas leves variantes. Por lo demás, el empeño por convertir racionalmente a los musulmanes, primero, y a los judíos, después, es perenne desde el primero de sus textos hasta el último. Esto es esperable si atendemos, como hemos explicado en la presentación, a que el transcurso del siglo XIII va mostrando el fracaso de las Cruzadas en su intento de dominar a los infieles, en especial a los sarracenos. Lo que volvía fútiles estas empresas bélicas era cada vez más evidente: el ideario cruzado se había identificado con una especie de guerra justa que tenía como fin proteger a los cristianos de sus enemigos, con independencia de la recuperación del Santo Sepulcro. Además, la idea de un “peligro musulmán” colectivo del que había que defenderse atacando, no se correspondía exactamente con la realidad. Se construía constantemente una “amenaza musulmana” colectiva cuando en realidad el Islam había estado 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. Proliferaron, pues, con el siglo los esfuerzos apologéticos y Llull, hijo de por entero de su tiempo y de su suelo, no podía ni quería sortear el desafío. Con todo, en medio de la maraña ingente de apologistas, el filósofo de Mallorca se distingue por su humanismo y pacifismo, por su lenguaje neutro y considerado, y sobre todo —y para su propio perjuicio— por la novedad de su método. (Cf. *Félix*, OE II, VII; *Libre del gentil e los tres savis*, OE II, I.II; *Art abreuçada d’atrovar veritat*, I; *Ars Demonstrativa*, ROL XIV, *Prol.*; *Ars generalis ultima*, MOG I, *Prol.*, I-II; *Liber de efficiente et effectu*, ROL XXXIII, I, *et passim*)

<sup>157</sup> El nestorianismo o dúofisismo considera que en Cristo hay dos naturalezas separadas: la humana y la divina. El término “nestoriano” proviene de su fundador, Nestorio que predicó el dúofisismo hacia el s. III. Con el propósito de combatir la herejía nestoriana, el archimandrita Eutiques de Constantinopla y el obispo Dioscuro de Alejandría postularon que las dos naturalezas se habían fundido en una sola en Cristo, generando así otra herejía: el monofisismo. Éste fue condenado en el IV concilio de Calcedonia en el año 451. El término “jacobino” proviene de Jacopus Baradeus (o Jacobo Baradeo), el líder de los monofisitas sirios. Desde el 536 hasta fines de la década de 550, Jacobo, en una suerte de peregrinación apostólica por los suburbios del imperio oriental, funda la Iglesia que lleva su nombre, i.e., “jacobita”, que ha

discutían simultáneamente, el sarraceno les confesó: “yo quiero hacerme cristiano”. Y cada uno de ellos le dijo que tenía que convertirse a su manera. Entonces el sarraceno dijo: “enséñenme primero a mí cual de sus sectas es más sublime y verdadera, siguiendo un método de argumentación verdadero y real.” Y le dijeron que no tenían argumentos reales, sino sólo declaraciones positivas. Luego, el sarraceno dijo: “denme la fe verdadera.” Y le dijeron: “nosotros no podemos darla, solo Dios otorga el hábito <de la fe>.” Entonces, el sarraceno dijo: “si ustedes no me la dan, ni Dios la otorga, si no me siento habituado a la fe verdadera, ¡que será de mí!, ¡necesariamente seré condenado!” Traigo esto por lo siguiente, porque sería bueno, si los católicos tuviesen tales argumentos contra el sarraceno y los cismáticos, que la fe y el entendimiento, concordaran en el objeto, como se dijo más arriba, porque entonces, el sarraceno, sin dudas, se habría vuelto católico, así como también los cismáticos<sup>158</sup>.

3. Es manifiesto que los maestros en teología son más sublimes en tanto que entienden, que los simples católicos, que sólo creen.

---

sobrevivido hasta nuestros días en Oriente medio. En cuanto a las posturas del católico y del griego o cismático, nos remitimos a la nota siguiente.

Para un vívido cuadro de la interacción entre las sectas monofisista y dúofisista con el catolicismo ver O'Donnell, J. J., *La ruina del Imperio Romano*, Barcelona, Ediciones B, 2010, pp. 183-199 y 270.

<sup>158</sup> El primer libro en el que Lull trata el asunto de los cismáticos es *Doctrina Pueril*, compuesto alrededor de 1283, a la vuelta de su primer viaje al Oriente cristiano. Se trata de un manual de religión para jóvenes en general, aunque el destinatario inmediato es su hijo, Domingo. El capítulo LXXII de la obra, escrita en catalán, está dedicado a los gentiles. En éste, luego de hacer alusión a la diversidad de gentes que puede ser agrupada bajo éste título, i.e. mongoles, tártaros, búlgaros, húngaros de la *Magna Hungaria* —es decir los kipchakos—, cumanos, etc., expresa que los griegos, y léase cismáticos, son, a diferencia de todos los mencionados, también 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, en opinión de Lull, en que creen que el Espíritu Santo procede solamente del Padre, y no del Padre y del Hijo como creen precisamente los católicos. A pesar de esto, 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 intentará— podrían sacarlos de su error. Algo más tarde, aunque quizás el mismo año que *Doctrina Pueril*, procurando la conversión de los gentiles cristianos al verdadero cristianismo, escribe, esta vez en latín, el *Liber de Sancto Spiritu*). Se trata de un trabajo de gran complejidad que podemos incluir en la extensa serie de escritos de autores latinos contra el cristianismo griego. De esta serie, los textos más desatacados son el *De processione Spiritu Sanctis* (1101) de Anselmo de Canterbury, el *Contra errores Graecorum* (1274) de Tomás de Aquino y un *Tractatus de aeterna Spiritus Sancti Processione a Patri Filioque* (1273-74) de Fray Mateo de Aquasparta. Sea de ello lo que fuera, el escrito de Lull es único que dedicó íntegramente al Cisma griego y está dedicado denunciar el, a juicio de Lull, error capital de los griegos. Otro capítulo del diálogo con aquellos cristianos no católicos encuentra su epicentro en el *Liber de quinque sapientibus* de 1294. Los cinco sabios protagonistas de la obra son un latino, un griego, un nestoriano, un jacobino y un último, sarraceno. El texto tiene muchos puntos en común con otros que ya hemos mencionado, pero se ha de notar que a diferencia de aquellos (quizás debido a un mayor conocimiento de causa) en éste Ramón se muestra mucho más preciso que antes. Por lo demás, la presencia del sarraceno o musulmán, da cuenta de una cierta ampliación de los alcances de las demostraciones que encontramos en las obras anteriores.

Para más detalles acerca del diálogo con los griegos, ver Garcías Palou, *Ramón Llull en la historia del Ecumenismo*, Barcelona, Herder, 1986, pp. 17-112.

Ahora bien, digo esto porque si fuera algo malo probar la fe de Cristo, aquellos que más entienden a Dios, pecarían más, disminuirían el hábito de su fe hasta suprimirlo, y los simples, cuanto menos entendieran de Dios, tanto más serían elevados por la fe. Pero esto es imposible y absolutamente incoherente. Luego, es evidente que probar la fe hasta donde sea posible es algo bueno.

4. Hay tres gobernantes de los tártaros<sup>159</sup>. El más importante se llama “Gran Kan”, el que le sigue, <que gobierna> en Persia, se llama “Carbenda”, y un tercero, <que gobierna> bajo el Septentrión se llama “Cotan”. Carbenda se hizo sarraceno con todo su pueblo, y ahora estos sarracenos intentan pervertir a los demás gobernantes mencionados, y también a otro que se llama “Caspar”<sup>160</sup>. Estos tres gobernantes poseen muchas más tierras que todos los cristianos y, también, que todos los sarracenos <juntos>. Y así, si los tres se hicieran sarracenos, ¡qué sería de nosotros, miserables cristianos! Y <pensar que> no han pasado aun ochenta años de que los tártaros salieron de las montañas<sup>161</sup>.

5. Cristo le dijo a San Pedro. “Pedro, ¿me amas? Apacienta mis ovejas”<sup>162</sup>, así como muchos otros preceptos. Y por esto me excuso de no poder hacer más, y creo que en el día del Juicio los señalaré con un dedo exclamando: “he aquí esos a quienes les dije como podrían hacer para que todo el mundo alcanzara la salvación mediante la gracia de Cristo”, pues él dijo: “Buscad y encontraréis, golpead y se les abrirá, dad y les será dado”<sup>163</sup>, “quien tiene oídos para oír que oiga”<sup>164</sup>.

---

<sup>159</sup> Hacia 1287, el Gran Kan Kubilai, desde la capital de su imperio, Karakorum (situada desde 1261 en la actual Beijing), envió en una delegación a Roma al rabban Sâwmâ. En esa fecha Ramón estaba en Roma y su visita en esta ciudad coincidió con la llegada de la delegación del rabban. Se trataba de un alto funcionario en la Iglesia Nestoriana, a quien identifica Llull con un tártaro. El hecho de que Sâwmâ fuera cristiano, aunque cismático, da pie a que Ramón se aventure a imaginar la conversión de los mongoles. Persiguiendo este propósito, entre los años 1287-1288 escribe el *Liber super Psalmum quicumque vult sive liber tartari et christiani*. (Cf. *Liber super Psalmum quicumque vult sive liber tartari et christiani*, MOG IV, I *et passim*; también cf. Gayà, J., “Ramón Llull en Oriente (1301-1302): circunstancias de un viaje” en SL XXXVII, pp. 28-29.

<sup>160</sup> No es posible identificar definitivamente a quienes corresponden los nombres latinizados de “Carbenda”, “Cotán” y “Caspar”; por otra parte, con “Gran Kan” Ramón se refiere presumiblemente a Kubilai.

<sup>161</sup> La expansión de los mongoles o tártaros hacia Occidente comienza en 1219, tras la muerte de Gengis Kan. En sentido estricto, cuando Llull concluye esta obra, han pasado 94 años desde la primera incursión mongola a Occidente. Para más detalles, ver Heissig, W., “Los reinos mongoles” en *Las grandes culturas extraeuropeas*, Madrid, espasa-Calpe, 1989, T. II, pp. 403-438.

<sup>162</sup> Jn, 21.15

<sup>163</sup> Mt, 7.7.

<sup>164</sup> Lc, 8.8.

Para honra y alabanza de nuestro Señor Jesucristo, Ramón terminó este libro en Montpellier en el mes de Marzo del año 1314 de la Encarnación de nuestro Señor Jesucristo, a cuya custodia encomendó este libro y a la beata virgen María, su madre. Si, pues, me he equivocado en algo contra la Fe, no fue a sabiendas, antes confieso haberlo dicho por ignorancia, por eso, someto este libro a la corrección de la Sacrosanta Iglesia Católica.

### **3. Traducción del *Liber de demonstratio per aequiparantiam* (1304).**

El texto que hemos utilizado es el que fue publicado por Ivo Salzinger en el tomo IV de la edición maguntina (MOG).

#### ***Libro de la demostración por equiparación***

Dios, con tu Bendición comienza la demostración por equiparación

#### Prólogo

1. Puesto que todo lo que ha sido demostrado por los antiguos fue demostrado o *propter quid* o por *quia*, y el objeto de este libro es investigar la distinción entre las Personas divinas por medio de una demostración, tal demostración no puede ser *propter quid* porque Dios no tiene nada sobre sí, y la demostración por *quia* no tiene el alcance suficiente, por lo tanto, intentaremos probar la distinción entre las Personas divinas por equiparación y equivalencia de los actos de las Razones divinas.<sup>165</sup>
2. Además, como la demostración, así considerada, procede de los Principios<sup>166</sup> primeros, verdaderos, inmediatos y necesarios, por medio de tales Principios<sup>167</sup> queremos formar y encontrar una demostración que llamamos “por equiparación”, y así

---

<sup>165</sup> i.e., *Dignitates*.

<sup>166</sup> i.e., *Dignitates*.

<sup>167</sup> i.e., *Dignitates*.

como ejemplificaremos con la divinidad, lo mismo puede demostrarse, a su manera, en otras ciencias.

3. Por eso, pues, para que las equivocaciones o las dudas puedan ser extirpadas, llamamos a estos Principios<sup>168</sup> “simple y absolutamente primeros”, no porque otros descendan de ellos, sino porque ellos no descenden de otros. Y en esto se ve que tal primitividad retiene más la naturaleza de la primitividad, que la primitividad de la causa ante el efecto, porque la primera <primitividad> es absoluta mientras que la otra respectiva, p.e., como el Intelecto en Dios es primitivo por su entender así <lo es> la Voluntad por su querer respecto de todas las otras Dignidades, porque las otras Dignidades tienen su ser entendidas por el Intelecto y su ser deseadas por la Voluntad, ahora bien, no <tienen su ser entendido, etc.> igual que los efectos por sus causas, puesto que sus otras Dignidades son equivalentes en esencia y naturaleza, y también estas <son> primitivas, a su manera, de acuerdo con sus actos propios, como la Bondad divina, que por su bonificar es primitiva para el buen entender y amar, y la Grandeza divina, que por su agrandificar es primitiva para el gran entender y amar, y, también, la Eternidad, que por su eternificar es primitiva para el eterno entender y amar, y así respecto de los otros <Principios> circularmente según sus actos. Ahora bien, decimos esta “primitividad circular” porque en la esencia de Dios es permanente, pero no fuera de ella.

4. Ahora bien, que estos Principios,<sup>169</sup> de los cuales procede dicha demostración son verdaderos, lo mostramos de esta manera: todo lo que es entendido, tiene, en verdad, su ser entendido por el Intelecto, y todo lo que es deseado, tiene, en verdad, su ser deseado por la Voluntad, igual que todo lo que es bonificado, tiene, en verdad, su ser bonificado por la Bondad, y todo lo que es agrandificado tiene, en verdad, su ser agrandificado por la Grandeza, y todo lo que es eternificado tiene, en verdad, su ser eternificado por la Eternidad, y así, a su manera, respecto de las otras Dignidades.

5. Ahora bien, decimos que estos Principios<sup>170</sup> son “inmediatos” porque no hay medio entre su potencia, o <entre> las Dignidades y su propio acto, como entre Intelecto y entender, entre Voluntad y querer, Bondad y bonificar, Grandeza y agrandificar, Eternidad y eternificar, etc.

---

<sup>168</sup> i.e., *Dignitates*.

<sup>169</sup> i.e., *Dignitates*.

<sup>170</sup> i.e., *Dignitates*.

6. Y también son “necesarios” porque del Intelecto divino se sigue necesariamente el entender, ya que en Dios no hay potencia sin acto, y de la Voluntad el querer, y de la Bondad el bonificar, y de la Grandeza el agrandificar, y de la Eternidad el eternificar, y así respecto de los otros.

7. Pero sostendremos en este Prólogo el siguiente orden de prueba: primero, intentaremos probar los actos desconocidos por medio de los actos conocidos de la divinidad, como bonificar, etc. por el entender y amar. Segundo, probaremos la Concordancia por estos actos, y por la Concordancia, la Diferencia, y por la Concordancia y la Diferencia, la Igualdad de las Personas divinas. Y, así, hasta llegar a nuestro propósito principal.

8. También queremos explicar como efectuaremos esta investigación por medio de los Principios<sup>171</sup> de nuestro *Arte general*, los cuales son tres principios consecutivos: Concordancia, Diferencia e Igualdad, mediante los cuales demostraremos por equiparación, dicha distinción.

9. En efecto, que la Bondad, la Grandeza, etc. tienen actos, así lo probamos: cuando algunas Razones<sup>172</sup> los tienen, si unas tienen sus actos propios, y otras no, realmente difieren entre sí; Si el Intelecto divino y la Voluntad divina tienen actos propios, mientras que la Bondad divina, la Grandeza, la Eternidad, etc. no, se diferenciarán entre sí; pero consta que no se diferencian en Dios, luego, la Bondad divina, etc. tienen sus actos propios.

10. Se ha probado que la Bondad divina tiene su acto <propio>, a saber, bonificar, y así respecto de los otros. Pero que del acto se sigue la Concordancia, así se prueba: donde sea que hay acto, hay agente y actuable; el agente y el actuable convienen en el actuar; luego, donde sea que hay acto, hay Concordancia sin la cual ese acto no podría darse.

11. Ahora, que la Diferencia se sigue de la Concordancia se muestra así: donde sea que hay Concordancia, hay muchas cosas; donde sea que hay muchas cosas, hay Diferencia; luego, donde sea que hay Concordancia, hay Diferencia.

12. Ahora, que de la Concordancia y la Diferencia en Dios se sigue la Igualdad, así lo probamos: en todo sujeto en el que hay Concordancia y Diferencia infinita y eternamente, hay Igualdad de Infinitud y Eternidad en cada una de ellas; en Dios hay Concordancia y Diferencia, como se ha probado, y son infinitas y eternas, verdaderas y

---

<sup>171</sup> i.e., *Dignitates*.

<sup>172</sup> i.e., *Dignitates*.

necesarias porque no pueden ser concedidas de otro modo; luego, de lo dicho, se sigue la Igualdad. Y así se ha explicado en nuestro Prólogo a través de dichos Principios y pruebas mediante las cuales llegamos a nuestro propósito e intención.

13. Pero, dado que esta materia es completamente difícil y sublime, si de algo hemos hablado impropriamente, entiéndase que ello no fue intencional, sino por ignorancia, y por eso, en tanto verdadero católico cristiano, entrego este libro a la corrección de la Sacrosanta Iglesia Católica.

14. Decimos, además, que, si alguien dijese que para <efectuar> una prueba de la Trinidad, “la fe no tiene mérito para que la razón humana efectúe este experimento”,<sup>173</sup> a esto respondemos que “ha afirmado el beato Tomás que nuestro Señor Dios Jesucristo, cuando quiso que se probase la verdad de la fe por medio de la experiencia, posó su mano en la herida de su costado. Pero Jesucristo no habría sostenido esto si el beato Tomás perdiese su mérito por lo siguiente: porque el experimento no versa sobre cosas espirituales, sino solo sobre cosas corporales.<sup>174</sup> De igual modo, no fuimos especialmente creados por nuestro propio mérito, sino para conocer, amar y honrar a nuestro Señor Dios. De aquí, decimos que si nuestras razones no son suficientes, siempre tendremos el recurso a la fe, y así la fe permanece como hábito. También Isaías dijo: “sino creéis no entenderéis” como diciendo, si creemos, esto que creemos podemos entenderlo mediante la fe. También el intelecto adquiere un mérito mayor cuando capta a Dios entendiendo que <cuando lo capta> creyendo. Y la razón de esto es que entendiendo es más intenso que creyendo, puesto que de su razón proviene el entender no el creer.” Además, los infieles no se apoyan en las Autoridades de la fe, por el contrario, se apoyan en argumentos.<sup>175</sup> Y así, pueden mencionarse muchas otras razones por las cuales se muestra que este tratado no es contra la fe, sino para exaltación u honor de la fe cristiana, puesto que los infieles dicen: “no queremos dejar nuestra fe por <otra> fe, o el creer por el creer, sino más bien, dejaremos de creer por entender.”

## DE LA DIVISIÓN DE ESTE LIBRO

Este libro se divide en tres Distinciones. La primera es para probar que en la divinidad hay distinción. La segunda es para probar que las Personas divinas son tres, ni más ni

<sup>173</sup> Es un argumento *a fortiori*.

<sup>174</sup> Lo cual, ante los ojos de Llull, es un absurdo.

<sup>175</sup> *Rationes*.



menos. La tercera es para probar que estas Personas son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Y primero, de la primera, así:

## DISTINCIÓN I QUE EN LA DIVINIDAD HAY DISTINCIÓN

1. Donde sea que hay Concordancia, allí hay pluralidad; en la Bondad de Dios hay Concordancia; luego, en la Bondad de Dios hay pluralidad. La mayor es evidente porque fue probada más arriba en el Prólogo. La menor se explica así: donde sea que hay acto, allí hay Concordancia del agente y el actuable. Por consiguiente, se ha probado que hay distinción en la Bondad divina entre el bonificante, el bonificable y el bonificar.

2. De nuevo: donde sea que hay Concordancia, allí hay pluralidad; en la Grandeza divina hay Concordancia; luego, en la Grandeza divina hay pluralidad. La mayor y la menor son evidentes, pues esto se dijo de la Bondad divina; luego, se ha probado que hay distinción en la Grandeza divina entre el agrandificante, agrandificable y el agrandificar. Por consiguiente, en la divinidad hay distinción.

3. De nuevo: donde sea que hay Concordancia, allí hay pluralidad; en la eternidad divina hay Concordancia; luego, en la eternidad divina hay pluralidad. Y este silogismo es evidente, como arriba. Y así como se ha probado la Concordancia con estas tres Dignidades divinas, así puede demostrarse, a su manera, con las otras, es decir, con el Poder, el Intelecto, la Voluntad, la Virtud, la Verdad y la Gloria divinas. Por consiguiente, se concluye que hay distinción en la Divinidad.

4. De nuevo: donde sea que hay Igualdad, hay Diferencia entre las cosas igualificadas; en la Bondad divina hay Igualdad entre el bonificativo y el bonificable; luego, en la Bondad divina hay Diferencia entre el bonificativo y el bonificable. La mayor se ve por sí misma. La menor se explica así: si entre el bonificativo y el bonificable no hubiera Igualdad, el acto no procedería igualmente de ambos; pero consta que procede igualmente <de ambos>; luego, hay Igualdad entre el bonificativo y el bonificable. Por consiguiente, se ha probado que hay distinción en la Bondad divina entre el bonificativo, el bonificable y el bonificar.

5. De nuevo: donde sea que hay Igualdad, hay Diferencia entre las cosas igualificadas; en la Grandeza divina hay Igualdad entre el agrandificativo y el agrandificable; luego, en la Grandeza divina hay Diferencia entre el agrandificativo y el agrandificable. La

mayor y la menor son evidentes, pues esto se dijo de la Bondad divina. Luego, se ha probado que en la Grandeza divina hay distinción entre el agrandificativo, el agrandificable y el agrandificar. Por consiguiente, hay distinción en la Divinidad.

6. De nuevo: donde sea que hay Igualdad, hay Diferencia entre las cosas igualificadas; en la Eternidad divina hay Igualdad entre el eternificativo y el eternificable; luego, en la Eternidad divina hay Diferencia entre el eternificativo y el eternificable. Y este silogismo es evidente, como arriba. Y así como se ha probado por medio de la Igualdad con dichas Dignidades, así puede demostrarse con las otras, es decir, con el Poder, el Intelecto, la Voluntad, la Virtud, la Verdad y la Gloria divinas. Terminó la primera Distinción, en la cual hemos probado la distinción en la Divinidad por medio de la Concordancia y la Igualdad, por cuya distinción, manifiestamente, aparecen en Dios muchas cosas necesariamente reales, puesto que aquello que es imposible que no sea, es necesario que sea; y como es imposible que no haya distinción en la Divinidad, como se ha probado; es necesario que haya.

## DISTINCIÓN II

### QUE LAS PERSONAS DIVINAS SON TRES, NI MÁS NI MENOS.

En esta Distinción intentaremos probar que en Dios hay tres Personas, ni más ni menos. Y probaremos esto por medio de la Mayoridad de la acción, las distinciones, la Concordancia y la Igualdad discurriendo a través de las Razones divinas.<sup>176</sup>

1. Aquella esencia en la cual basta una única acción, una única pasión y un único acto, tiene más Mayoridad en su acción que aquella en la cual hay muchas acciones, muchas pasiones y muchos actos; en la Bondad divina basta un único bonificativo, un único bonificable y un único bonificar; luego, la Bondad divina tiene más Mayoridad en su acción por estos tres <correlativos> que si tuviese más o menos. La mayor se explica así: cuando dos acciones diferentes en número están en la misma esencia, una limita e impide el actuar de la otra, y así respecto de dos pasiones y actos diferentes en número. La menor se muestra así: en la Bondad divina basta un único bonificativo, un único bonificable y un único bonificar porque son infinitos; lo cual no podrían ser si hubiera muchos bonificativos, muchos bonificables y muchos bonificares; luego, la Bondad

---

<sup>176</sup> i.e., *Dignitates*.

divina tiene más Mayoridad en su acción a causa de un único bonificativo, un único bonificable y un único bonificar que si tuviese más o menos. Por consiguiente, se concluye que en Dios hay tres Personas, ni más ni menos. Y así como dimos el ejemplo de la acción, la pasión y el acto de la Bondad divina, lo mismo se puede concluir de la Grandeza, la Eternidad, etc. divinas.

2. Aquella esencia en la cual basta un único distintivo para sí, que es generativo y productivo de sí, un único distinguible generable y productible, y un único distinguir por espirar y amar, tiene más Mayoridad en su distinción que aquella en la cual hay muchos distintivos, distinguibles y muchos distinguire; en la Grandeza divina basta un único agrandificativo, que es distintivo para sí, y generativo productivo de sí, y un único agrandificable, que es el distinguible por el distintivo y el generable producible, y un único agrandificar, que es el distinguir a causa del espirar y amar; luego, la Grandeza divina tiene más Mayoridad en su distinción a causa de estos tres <correlativos>, que si tuviese más o menos. La mayor y la menor se explican como arriba, “sin embargo, para excusarnos, <debemos aclarar que> intentamos decir que el Padre es el único distintivo generativo respecto del Hijo, y el Hijo, el único distinguible generable respecto del Padre, asimismo, el Padre y el Hijo son distintivos espirativos respecto del Espíritu Santo, y el Espíritu Santo es el único distinguir por el espirar y el amar respecto del Padre y el Hijo, que son los únicos distintivos espirativos. Además decimos que, así como dimos el ejemplo de la distinción en la Grandeza divina, así se puede dar en la Bondad y Eternidad, etc. divinas. Y esto mismo de la excusa que dimos en dicho silogismo.”

3. Aquella esencia en la cual basta un único concordativo, un único concordable y un único concordar por amar, tiene más mayoridad en su Concordancia que aquella en la cual hay muchos concordativos, muchos concordables y muchos concordares por amar; en la Eternidad divina basta un único eternificativo, que es concordativo, y un único eternificativo y un único eternificable concordable, y un único eternificar y concordar por amar; luego, la Eternidad divina tiene más Mayoridad en su Concordancia a causa de estos tres <correlativos> que <la que tendría> por más o menos. Y este silogismo es evidente, como arriba. Y así como dimos el ejemplo de la Concordancia en la Eternidad divina, lo mismo se puede dar en la Bondad, Grandeza, etc. divinas.

4. Aquella esencia en la cual basta un único igualificativo, un único igualficable y un único igualificar, tiene más Mayoridad en su Igualdad que aquella en la cual hay muchos igualificares; en el Poder divino basta un único posificativo, que es

igualficatorio, un único posificable igualficatorio y un único posificar igualficatorio por el amar; luego, el Poder divino tiene más Mayoridad en su Igualdad a causa de estos tres <correlativos> que <la que tendría> por más o menos. Y así como dimos el ejemplo de la Igualdad en el Poder divino, lo mismo se puede dar en la Bondad, Grandeza, Eternidad, etc. divinas.

5. Además, en el número ternario muchos supositos<sup>177</sup> pueden estar con más igualdad que en otro número, como el binario, el cuaternario o el quinario, así como la segunda unidad que se mantiene con igualdad entre la primera y la tercera, y el medio entre el principio y el fin, y el entender entre el inteligente y el intelecto, y el amar entre el amante y el amado, y el concordar entre el concordante y el concordado, y así, a su manera, respecto de los otros. Pero tal Mayoridad de igualdad no puede estar en el número binario, quaternario o quinario, y así respecto de los otros, como en el ternario; luego, las Personas son Tres, ni más ni menos.

Terminó la segunda Distinción, en la cual hemos probado, a través de la demostración de equiparación, efectuando silogismos con los Principios primitivos, verdaderos y necesarios, que las personas divinas son Tres, ni más ni menos, <y> estos Principios necesarios son acción, distinción, Concordancia, e Igualdad, como se ha dicho.

### DISTINCIÓN III

#### QUE LAS PERSONAS DIVINAS SON PADRE, HIJO Y ESPÍRITU SANTO.

En esta Distinción intentaremos probar que las tres Personas divinas son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, por medio de las mismas Razones por las que hemos probado que son Tres, ni más ni menos. Y primero, así:

1. Todo aquello <que> está en la Bondad divina por lo cual el bonificador está en una acción mayor y el bonificado en una pasión menor con respecto al bonificador, lo está por la Paternidad y la Filiación; luego, en la Bondad divina hay Paternidad y Filiación, y, por lo tanto, Padre e Hijo. La mayor es evidente por sí misma. La menor se explica así: el agente, que es el Padre, de toda su esencia y naturaleza, produce al Hijo actuable o acto, lo cual no haría si no fuese Padre.

De nuevo: todo aquello <que> está en la Bondad divina por lo cual el bonificar está en el mayor acto del bonificador y bonificado, lo está por el amar; luego, en la Bondad divina está el amar, al cual llamamos “Espíritu Santo”. La mayor es evidente de suyo.

---

<sup>177</sup> i.e., entes compuestos por la mezcla de los cuatro elementos.

La menor se explica así: el bonificar no podría ser infinito y eterno sin el amar; luego, se concluye que las Tres Personas divinas son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Y así como hemos probado <que> el Padre, el Hijo y Espíritu Santo <están> en la Bondad divina a causa de la Mayoridad de su acción, de su pasión y de su acto, así se puede probar <que están> en la Grandeza, Eternidad divinas, y así a su manera, respecto de los otros.

2. Todo aquello <que> está en la Grandeza divina por lo cual la Grandeza divina está más alejada de la Contrariedad, lo está por la Concordancia del agrandificante, el agrandificado y el agrandificar; luego, se sigue <que> necesariamente <hay> Concordancia en la Grandeza divina. La mayor y la menor son evidentes de suyo. Y que en la Grandeza esté el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, lo probamos así: todo lo que está en la Grandeza divina por lo cual el agrandificante y el agrandificado pueden concordar más, lo está por la Paternidad y la Filiación; luego, en la Grandeza divina hay Paternidad y Filiación, y, por lo tanto, Padre e Hijo. La mayor es evidente por sí misma. La menor se explica así: el agrandificante, que es el Padre, de toda la esencia y naturaleza de su Grandeza, produce al Hijo agrandificado, lo cual no haría si el agrandificante no fuera el Padre y el agrandificado el Hijo. De nuevo:

todo aquello <que> está en la Grandeza divina por lo cual el agrandificar es el mayor acto del agrandificante y el agrandificable, lo es por el amar; luego, en la Grandeza divina está el amar, al que llamamos Espíritu Santo. La mayor se ve por sí misma. La menor se explica así: el agrandificar sin el amar no podría ser infinito y eterno. Y así como hemos probado <que> el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo <están> la Grandeza a causa de la Concordancia, así se puede probar <que están> en la Bondad, Eternidad divinas, y así a su manera, respecto de los otros.

3. Todo aquello <que> está en la Eternidad por lo cual el eternificante y el eternificado pueden concordar más, dado que donde sea que hay Concordancia, hay Diferencia entre el eternificante y el eternificado, etc.; por eso, que el Padre, el Hijo y el espíritu Santo están en la Eternidad, argumentamos así: donde sea que hay mayor Concordancia, hay mayor Diferencia; en la Eternidad hay una Concordancia mayor entre el eternificante y el eternificado; luego, en la Eternidad hay mayor Diferencia entre el eternificante y el eternificado. La mayor es evidente, porque la mayor Concordancia no puede darse sin la mayor Diferencia. La menor fue probada más arriba. Y de esto se sigue que la Paternidad y la Filiación están en la Eternidad, y, por lo tanto, el Padre y el Hijo, porque sin el Padre y el Hijo no puede haber una mayor Concordancia y Diferencia. De

nuevo: todo aquello <que> está en la Eternidad por lo cual el eternificar es el acto mayor del eternificante y del eternificado, lo está por el amar; luego, en la Eternidad está el amar, al que llamamos “Espíritu Santo”. La mayor se ve por sí misma. La menor se explica así: el eternificar sin el amar no podría ser infinito en la Bondad, la Grandeza, etc. y así como dimos el ejemplo para probar que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo están en la Eternidad por medio de la Diferencia, así se puede en la Bondad, Grandeza divinas, y así a su manera, respecto de los otros.

4. Todo aquello <que> está en el Poder divino por lo cual el Poder divino está más alejado de la inigualdad, lo está por la Igualdad de su posificante; luego, conviene necesariamente que haya Igualdad en el Poder divino, y, por eso, que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo están el Poder divino lo argumentamos así: conviene que donde sea que hay mayor Igualdad entre posificativo y posificado, haya Paternidad y Filiación; en el Poder divino hay mayor Igualdad entre posificante y posificado; luego, en el Poder divino hay Paternidad y Filiación. La mayor se muestra así: el Padre, al producir al Hijo completamente de sí mismo, lo produce coequivalente a sí en Esencia, Unidad, Naturaleza, Bondad, Grandeza, etc., y la mayor Igualdad no puede darse sin el Padre y el Hijo. La menor se explica así: el posificante y el posificado no pueden producir el mayor posificar sin Mayoridad de Igualdad.

De nuevo: todo aquello <que> está en el Poder divino por lo cual el posificante y el posificado pueden ser más coequivalentes, es lo que llamamos “Espíritu Santo”. La mayor se ve por sí misma. La menor se explica así: el coigualar sin el amar no podría ser infinito en Poder. Y así como dimos el ejemplo de la Igualdad en el Poder divino, así se puede dar, a su manera, en la Bondad, Grandeza, eternidad, Intellecto, Voluntad, Virtud, Verdad y Gloria divinas.

Para gloria, alabanza, conocimiento y honor de la trinidad divina, Ramon terminó este Libro en Montpellier, en el mes de marzo de 1304 de la Encarnación de nuestro Señor Jesucristo, a cuya custodia está encomendado este Libro, y también a la custodia de la gloriosa Virgen Beata María.

**4. Traducción de los escritos electorales de Llull: *Artificium electionis personarum* (AEP, 1276-1282?), “*En qual manera Natana fo eleta a abadessa*” (B24, 1283?) y *De arte electionis* (DAE, 1299).**

Tanto del texto de AEP como del de DAE se conoce solo una copia. El primero es el Codex Vaticanus latinus 9332, f. 11r-12v que fue descubierto en 1959 por el estudioso Llorenç Pérez Martínez en la Biblioteca Apostólica Vaticana. El segundo es el Codex Cusanus 83, f. 47v-48r, descubierto en 1937 por Martin Honecker en la biblioteca de Sankt Nicolaus Hospital, ambos publicados por primera vez por Hägele y Pukelsheim junto con una traducción inglesa en su artículo “Lull’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/lull/> junto con una traducción al alemán, en colaboración con Albert Soler.

Por lo demás, para nuestra traducción de B24 hemos utilizado el texto catalán de *Blaquerna* publicado por Edicions 62 i “la Caixa” en la colección “Les millors obres de la literatura catalana” nº 82: Lull, R., *Llibre d’Evast e Blanquerna*, próleg de Badia, L.-edició de Gallofré, M. J., Barcelona, Edicions 62 i “la Caixa”, 1982, pp. 79-81.

### *Artificio para la elección de personas*

Esta figura consta de dieciséis letras y está compuesta de ciento veinte casillas por medio de las cuales se enseña cómo realizar la elección. Las letras son: B, C, D, E, F, G, H, I, K, M, N, P, Q y R. Estas letras se mezclan combinándose mutuamente y mediante dicha combinación se conforma la figura que presentamos más abajo, según lo dicho en el *Arte abreviada de encontrar la verdad*, en los libros de los *principios de Teología*, de *Filosofía* y de *Derecho*.<sup>178</sup>

Esta es la figura:

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				

<sup>178</sup> La figura presenta la combinación completa de las dieciséis letras entre la B y la R, sin repetición, en un total de 120 casillas. Este número se obtiene de la siguiente manera: 16 letras en combinaciones de 2, es decir  $16(16-1)/2 = 120$ . (Cf. Bonner, A. *The Art and Logic of Ramon Llull, A user’s guide...*, pp. 26-91).

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							
BQ	CR								
BR									

La figura representa la técnica por la que siempre podrán ser elegidos los hombres adecuados para la dignidad de los prelados, por ella también <se garantiza> que en la elección no haya fraude y que la simonía<sup>179</sup> pueda ser evitada.

Las dieciséis letras de las que está compuesta la figura designan dieciséis personas que tienen voto para elegir al prelado. Ahora bien, si en el capítulo hubiese más o menos personas con voto para realizar la elección, se debe aumentar o disminuir las letras y también la figura proporcionalmente, según haya más o menos personas, pues, si hubiera tantas personas que las letras del alfabeto no alcanzaran, en vez de letras se les debe adjudicar otros signos, p. e., un número, i.e., el uno, el dos, el tres o <los ordinales> primero, segundo, tercero, cuarto, y así se aumentará hasta que cada persona tenga su propio signo. Luego, a partir de dichos signos<sup>180</sup> se debe componer la figura tal como si consistiese de letras,<sup>181</sup> pues, la figura expuesta no alcanza para más de dieciséis personas.

Primero, por cierto, conviene establecer de las personas que asisten al capítulo, cuál es la primera que está sentada antes de las otras, para que se le atribuya la primera letra o el primer signo de la figura y sea el primero en ser llamado y el primero en ser examinado por los demás. A continuación, es necesario establecer tres cosas que se

<sup>179</sup> Como es sabido, el nombre de “*simonia*” tiene su origen en el personaje de Simón el mago, quien, según el relato de *Hch* 8:9-12, habría querido comprar al apóstol Pedro su poder para hacer milagros. Durante la Edad Media el término designaba el delito que implicaba la venta de cargos eclesiásticos, i.e., abad, obispo, etc. La simonía fue condenada en diversas oportunidades, entre ellas, en el II Concilio de Letrán (1139)

<sup>180</sup> El texto latino se lee “...*dictionibus ipsis*...”. Hemos traducido por “...con dichos signos...” para salvar el sentido.

<sup>181</sup> Este pasaje alude a casos en los que se sobrepasa el número original de elegibles. Es claro que si se cuenta con cuarenta asistentes, el número de letras no alcanzará y se necesitarán cuarenta signos diferentes para construir la figura combinatoria. Sin importar el número mayor o menor de combinaciones que presente, ni los signos con los que se designe a cada candidato, la figura debe ser construida de modo tal que exponga todas las combinaciones posibles sin repetir.



deben observar para llevar a cabo la elección: la primera es la honestidad y santidad de vida, la segunda, el conocimiento y la sabiduría y la tercera, una correcta disposición del corazón. Así, cada persona que tenga voto en el capítulo jurará ante los Santos Evangelios de Dios que tratará siempre de elegir aquella persona en la que mejor se den las tres condiciones.

Después de haber adjudicado todos los signos es necesario tener, en diversos lugares, tres figuras idénticas a la anterior y que también se le asignen los nombres, es decir, que a una persona se la llame “B”, a otra “C”, a otra “D” y así con cada una hasta que todas tengan una letra propia. Ahora, si la figura estuviese compuesta de otros signos, esos signos han de ser distribuidos entre las personas al igual que como he dicho de las letras. Una vez hecha la asignación, que <los electores> se dispongan en el recinto y comiencen a realizar su elección de la siguiente manera:

En primer lugar, que las dos personas cuyas letras o signos <aparecen> en la primera casilla, abandonen el recinto y después <que alguien> pregunte a todos los demás, que ya estarán bajo juramento, cuál de esos dos está mejor y más dignamente capacitado y cuál menos, ateniéndose a las tres condiciones mencionadas, para merecer esa dignidad, etc. Y todos responderán y elegirán como mejor les parezca, <luego> se pondrá un punto en la letra atribuida a aquella persona que tiene la mayoría de los votos. Tal punto se marcará en la misma letra en cada una de las figuras que hay en distintos lugares, y si una tuviese tantos votos como otra, se hará un punto en ambas letras de esta casilla y esto en cada una de las figuras.

Una vez que se ha hecho esto con la primera casilla, es decir, la casilla [BC], lo mismo se hará en la segunda casilla, a saber, la de [BD]. Y C debe volver a su lugar y hacer lo que las otras personas hacen hasta que se nombren las casillas en las que éste está.

Este examen debe realizarse siempre de manera ordenada: primero se debe llevar a cabo el examen de todas las casillas en las que está B, luego el de aquellas en las que está C, después, el de aquellas en las que está D y así el de todas, por orden.

Una vez hecho el examen de todas las casillas, hay que contar los puntos de cada una de las letras y si en alguna de las letras o signos de los que fue compuesta la figura se encuentran más puntos que en cualquiera de las otras letras, la persona en pro de la cual estuviera esa letra o signo, será elegida para la dignidad por cuya causa fue hecho el precedente examen, cualquiera que sea esa dignidad.

Si ocurriese que dos personas —o más de dos— hubiesen obtenido el mismo número de votos, es necesario que abandonen el recinto y que las personas restantes que no hayan

recibido tantos votos, juren de nuevo y elijan la más digna y conveniente para obtener esa dignidad y que aquella <persona> en la que haya coincidido la mayoría de los votos, sea <finalmente> la elegida.<sup>182</sup> Pero, si <nuevamente> se dan tantos votos en una como en otra, se realizará un sorteo entre las que en esta última <votación> hayan obtenido igual número de votos, y la que salga sorteada será la elegida.<sup>183</sup>

Ahora bien, si al principio de la investigación, una persona que tiene voto en el capítulo está ausente, que se le asigne <igualmente> una de las letras de esta figura o uno de los signos, en caso de que hubiera otros signos en vez de de las letras, y si hubiese más de un ausente, que a cada uno se le asigne una letra o un signo. Y ya sea con uno o con varios, como se hizo con los que estaban presente, que se los examine siguiendo el orden mencionado.

Fin del Artificio para la elección de las personas.

### **“De qué modo Natana fue elegida abadesa”**

Natana y todas las religiosas que tenían voto en la elección se habían reunido en un capítulo para elegir abadesa. Natana les dijo a todas las religiosas que era muy necesario tener un buen superior porque por la bondad de éste, Dios da virtud al inferior.

-Y como nuestra superiora ha pasado de ésta a la otra vida, será necesario (según lo requieren la naturaleza y la razón) que investiguemos quién de entre nosotras es superior en vida santa y en amor de Dios y esa, pues, conforme al mandamiento y la voluntad de Dios, será digna de ser nuestra pastora.

Las religiosas querían elegir abadesa del modo en que estaban acostumbradas a elegir, pero Natana les dijo que ella se había enterado de un nuevo método de elección, el cual consistía en un arte y en figuras y que dicha arte seguía las condiciones del *Libro del gentil y los tres sabios*, el cual, a su vez sigue las del *Arte abreviada de encontrar la verdad*.

---

<sup>182</sup> Llull hace del juramento es un ingrediente esencial del método que está presentando y por ello éste debe ser renovado una y otra vez en cada ocasión en que el procedimiento de elección vuelve a aplicarse.

<sup>183</sup> *Prima facie* resulta paradójico que un método tan estructurado y en cuya aplicación los participantes deben ceñirse estrictamente al rigor de su lógica implacable no pueda proveer otro recurso que un sorteo para decidir en caso de empate. Con todo, se ha de advertir que el resultado de dicho sorteo no será un mero producto del azar, por el contrario, si el procedimiento ha sido observado correctamente hay que asumir que quienes hayan incurrido en el empate son personas igualmente honestas, santas, sabias y bien dispuestas, por lo que si se llega a este punto, es decir, a uno tal que dos personas son consideradas idénticamente honestas, santas, etc., entonces es indiferente cual de ellas sea la que ocupe el cargo vacante.

-Por medio de éste método —continuó Natana— se alcanza <siempre> la verdad y, por ello, podremos encontrar a la religiosa más adecuada y que sea la mejor para ser abadesa.

Todas las monjas rogaron a Natana que les explicara el método según el cual, a través de este arte, podían encontrar y elegir a la religiosa que pudiera ser la mejor abadesa.

-Les explicaré —respondió Natana— brevemente los principios del arte de la elección. Este arte se divide en dos partes: la primera consiste en elegir los electores que elegirán a su pastor, la segunda, en la indicación de cómo deben elegir a su superior. Es por esto que primero quiero explicar la primera parte y después la segunda.

-Hay veinte religiosas en este capítulo —dijo Natana— que tenemos voto en la elección de nuestro pastor. De acuerdo con el arte, es conveniente que elijamos, de entre estas veinte, un número impar, ya sea cinco o siete, porque un número impar conviene más que uno par, y el siete es, incluso, mejor que el cinco.<sup>184</sup> Entonces, primero, que todas las monjas juren decir la verdad. Luego, que se le pregunte secretamente, a la primera monja, cuales de las diecinueve son las mejores para ser las siete que elijan al superior.<sup>185</sup> Después, que se le pregunte a la segunda, a la tercera y así, una por una hasta la última, y que se escriba todo lo que diga cada una de las monjas. Al final, véase

---

<sup>184</sup> Si bien no hay ninguna razón evidente e indudable respecto de por qué 7 es mejor que 5, nos aventuramos a creer que se debe a que el arte de la elección funcionará correctamente si se apoya en un número impar bajo, pero proporcionado. En efecto, si del total de veinte participantes de la elección se extraen todas las posibles cantidades impares obtenemos: 1, 3, 5, 7, 9, 11, 13, 15, 17, 19. Tanto 1 como 19 deben ser excluidos inmediatamente como número de electores. En el primer caso —es obvio— la elección por mayoría se anularía *in conceptu*. En el segundo, sería extremadamente difícil de justificar, dentro de un sistema que pretende ser justo e imparcial, por qué uno y sólo uno de los posibles electores ha quedado fuera de la votación. Las razones para eliminar 3, 9, 11, 13, 15 y 17 son menos claras, pero suponemos que 3 es un número muy bajo de electores, por lo que, de contar solamente con esta cantidad, bastarían dos votos para definir la elección, es decir, el 10% de los potenciales electores decidiría por la mayoría. Las razones para rechazar los números restantes (9, 11, 13, 15 y 17) estriba, en nuestra opinión, en que si el arte tiene, entre otras funciones, la de agilizar el procedimiento, entonces los números mencionados no contribuirían a darle, precisamente, agilidad. Solo ateniéndonos a este razonamiento u otro semejante podemos afirmar con Llull que la elección puede ser realizada más eficientemente con 5 o 7 electores.

<sup>185</sup> En nuestra interpretación de este pasaje, cada monja debe elegir a otras siete. A la luz de la traducción de este capítulo presentada en *OL* (pp. 223-226), esta aclaración dista de ser obvia. Así pues, se lee allí "...pregúntese, en secreto, a la primera monja, cuál de las diecinueve es mejor para una de las siete vocales que deberán elegir a la abadesa...". Ahora bien, si como se traduce el texto en esta versión, cada una de las religiosas debe votar solo por una de ellas para la función de electora, no habría forma de asegurar que al final de la votación resulten elegidas 7 electoras. Me remito al texto original: "...*sia demanat secretament a la primera dona quals de les dinou dones són pus covinents a ésser set qui elegen major...*" (Llull, R., *Llibre d'Evast e Blanquerna*, próleg de Badia, L.-edició de Gallofré, M. J., Barcelona, Edicions 62 i "la Caixa", 1982, p. 80)

Por otra parte, en nuestra opinión es este pasaje, ciertamente ambiguo, el que ha motivado a varios investigadores a ver el procedimiento del rank-order-count en el texto luliano.

cuales son las que han recibido más votos y las que los hayan recibido serán las siete que deberán elegir a la abadesa.

La segunda parte de la elección comienza cuando los siete electores eligen al pastor. Así pues, primero es necesario que las siete se pongan de acuerdo en elegir el número y las personas que mejor les parezcan y que comparen cada persona con las otras guiándose por cuatro condiciones, a saber, quien es la que ama y conoce más a Dios, quien ama y conoce más virtudes, quien aborrece los vicios con más ahínco y, la cuarta, cual es la persona más adecuada <para el cargo>.

Cada uno de estos siete electores puede elegir una persona para que esté entre los candidatos a superior y los siete convendrán en que cualquiera de estos puede <efectivamente> ser elegido como superior. Y para que podáis entender este arte, supongamos que el número final de personas entre las cuales se debe buscar y elegir nuestro pastor, sea de nueve. Primero, entonces, será necesario que las siete se dividan en dos partes: dos por un lado y cinco por el otro. Luego, que las cinco discutan sobre cual de las dos debe ser elegida y escriban secretamente <el nombre de> aquella que haya recibido más votos. Luego, que se compare a la que tuvo más votos con una de las cinco, la cual tomará el lugar de la que haya sido vencida por tener menos votos, y la vencida tomará el lugar de la que es comparada con la primera y con la segunda. Y lo mismo, por orden, se aplicará a todas las otras, incluidas la octava y la novena, que no son electoras. Si se respeta este número, se formarán treinta y seis casillas en las que estarán registrados los votos de cada una y será elegida aquella que tuviere más votos en más casillas.<sup>186</sup>

---

<sup>186</sup> Se formará una figura de treinta y seis casillas con los nombres de las participantes combinándolos de dos en dos sin repetición ( $9(9-1)/2 = 36$ ). De este modo, p.e., suponiendo que los nombres de las nueve monjas candidatas sean (sor) Juana, Petra, Paula, Sara, Judith, Ester, Ruth, Dalila y Natana, la figura quedará conformada así:

Juana  
PetraPetra  
PaulaPaula  
SaraSara  
JudithJudith  
EsterEster  
RuthDalila  
RuthNatana RuthJuana  
PaulaPetra  
SaraPaula  
JudithSara  
EsterJudith  
RuthEster  
DalilaDalila  
NatanaJuana  
SaraPetra

Cuando Natana terminó de explicar el arte de la elección, una de las monjas le preguntó:  
-Si se diera el caso de que en algunas casillas hubiera igual cantidad de votos, ¿qué sugiere hacer el arte?

Y Natana respondió:

-El arte indica que, ya sean dos, tres o más las que hubieran empatado, se debe investigar siguiendo el método del arte, cuál de ellas concuerda mejor con las cuatro condiciones mencionadas y la que mejor concuerde, esa es digna de ser elegida.

A las religiosas les agradó mucho el arte y el método de elección, afirmaban que según tal arte no se podía errar en la elección y establecieron que por siempre elegirían por medio del arte y el método que Natana les había explicado. Y enviaron a buscar el <texto donde se explica el> Arte<sup>187</sup> y lo aprendieron. Después de unos pocos días,<sup>188</sup> llevaron a cabo la elección de acuerdo con el Arte y descubrieron, por su intermedio, que Natana debía ser la abadesa.

Finalmente, Natana fue elegida abadesa y por más que no se sentía digna de tal honor, bendecía a Dios por honrarla por sobre las demás. Sin embargo, dudaba si las monjas se habrían equivocado al utilizar el Arte y quiso examinar las treinta y seis casillas sobre

---

JudithPaula  
EsterSara  
RuthJudith  
DalilaEster  
NatanaJuana  
JudithPetra  
EsterPaula  
RuthSara  
DalilaJudith  
NatanaJuana  
EsterPetra  
RuthPaula  
DalilaSara  
NatanaJuana  
RuthPetra  
DalilaPaula  
NatanaJuana  
DalilaPetra  
NatanaJuana  
Natana

<sup>187</sup> Se trataría del *Ars compendiosa inveniendi veritatem*. Se ha de llamar la atención que el arte o técnica de elección que Llull había presentado como basado en el *Ars magna*, resulta decididamente identificado con éste, desde aquí en adelante.

<sup>188</sup> Llull insiste una y otra vez a lo largo de sus obras en que el Arte puede ser enseñado y aprendido en muy poco tiempo (Cf. *Vita Coaetanea (VitaCoet)*, 27). Esta opinión de Ramon contrasta profundamente con la de sus detractores, uno de cuyos puntos de ataque es precisamente el de la dificultad y complejidad extrema que entraña el Arte luliano tanto en cuanto al sistema que desarrolla y en el que se fundamenta como en cuanto al método que utiliza. Para críticas de este tenor, ver 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, tomo I, 1946, p. 191ss

las que se había aplicado el método, porque si lo habían aplicado incorrectamente, ella no debía ser abadesa y había que elegir la que concordara más estrictamente según el Arte. Natana y las restantes monjas que no habían estado entre las siete electoras, investigaron si a lo largo de la elección se había respetado el método del Arte que habían aprendido y se encontraron con que se había utilizado correctamente. Así, Natana se sumió en sus pensamientos buscando poder y saber regirse a sí misma y a las demás, y todos los días reflexionaba acerca de cómo podría dirigir el monasterio hacia las buenas costumbres.

### *El Arte de la elección*

Puesto que en la Santa Iglesia una elección justa<sup>189</sup> es absolutamente necesaria cuando se eligen las personas dispuestas<sup>190</sup> para gobernarla y luchar contra sus pecaminosos enemigos, i.e., los infieles y los cismáticos,<sup>191</sup> éstas personas dispuestas no pueden ser elegidas si no son buenas y correctamente proporcionadas a su bondadosa y majestuosa madre. Esta madre es la sacrosanta Iglesia Romana que sufre grandes padecimientos por

---

<sup>189</sup> “*Bona*”.

<sup>190</sup> El adjetivo latino “*communes*”, que hemos traducido por “dispuestas”, alude a las cualidades que en conjunto corresponden a las personas que pertenecen a un grupo, entidad, etc. Como es obvio, se trata aquí de la comunidad eclesiástica. En este contexto, la apelación a una elección justa, presentada por Llull como “*valde necessaria*”, señala que las personas designadas para el gobierno de la Iglesia deben poseer la disposición adecuada para ello.

Para más detalles sobre el uso de “*commune*” ver Magnavacca, S., *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y D’ávila, 2005, p. 139ss

<sup>191</sup> Si bien la actitud de Llull ante los infieles, principalmente musulmanes y judíos, es lineal en tanto que siempre los considera enemigos de la fe católica, no sucede lo mismo con los cismáticos. El primer libro en el que Ramon trata el asunto de los cismáticos es *Doctrina Pueril*, compuesto, tal vez, alrededor de 1283, a la vuelta de su primer viaje al Oriente cristiano o, tal vez, mucho antes, hacia 1276. El texto pretende ser una especie de enciclopedia para jóvenes que de momentos se parece más a un manual de religión y tiene como destinatario explícito a su hijo. Es posible que con dicha obra, el autor buscara suplir la ausencia paterna.

Sea de ello lo que fuere, en el capítulo LXXII de *Doctrina Pueril* el *doctor illuminatus* aborda la cuestión de los gentiles (*De gentils*). Allí, luego de hacer alusión a la diversidad de gentes que puede ser agrupada bajo éste rótulo (mongoles, tártaros, búlgaros, húngaros de la *Magna Hungaria*, es decir, los kipchakos, cumanos, etc.), 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 romano estriba —a juicio de nuestro filósofo— en que creen que el Espíritu Santo procede solamente del Padre, y no del Padre y del Hijo conjuntamente. A pesar de todo, son considerados muy cercanos a la Iglesia católica y de buenas costumbres, por lo que Llull tenía esperanza de que se prestaran fácilmente a oír a los predicadores que, como él mismo, pudieran sacarlos de su error.

Como es evidente, en obras posteriores —y este es el caso del *ArsElect*— los cismáticos son considerados enemigos junto con musulmanes y judíos. (Cf. *Doctrina Pueril*, LXXII, 1,2, 3.)

aquellos que fingiendo ser buenos hijos, no son buenos, sino malvados, alejados de su madre y usurpadores injustos de sus bienes.<sup>192</sup> Por ello queremos dar una doctrina para elegir las personas <mejor> dispuestas de acuerdo con el método de la tercera figura del *Arte general*,<sup>193</sup> a fin de que por medio de este Arte, es decir, siguiendo sus procedimientos, los que eligen puedan —si así lo quieren— elegir a la mejor persona y a la vista de todos, y si no eligen a la mejor, será manifiesto para todos los que hayan asistido al capítulo que se ha elegido una peor y quienes hayan perjurado no tendrán ningún tipo de excusas.

El método para elegir es como sigue:

Primero, que se designe con B a la primera persona que haya entrado en la iglesia, con C a la segunda, etc. sucesivamente hasta K, de modo tal que la primera persona en entrar a la iglesia sea llamada “B”, la segunda “C”, etc. Si en la iglesia hay más de nueve personas, entonces se multiplicarán las casillas en la figura mencionada agregando la L, si fuesen once, se agregará la M, y si fuesen más que las letras del alfabeto, se les debe adjudicar un número, p.e., el primer hermano será llamado “uno”, el segundo, “dos”, etc. y que así se haga con todos según lo dicho.

Que al comienzo todos hagan el juramento de elegir a la mejor persona y a la más idónea. Luego, que quienes deben elegir se sienten y que B, C, etc. estén de pie a un costado lo suficientemente cerca para que oigan las consideraciones de los electores y para que estos los vean a todos ellos. A continuación, que D pregunte a uno de los que están sentados a quién de entre B y C querría como abad, prior u obispo y que así proceda con todos los otros, después, que se cuenten los votos de cada elector y si B tiene más votos que C, que C se siente en su lugar y B permanezca de pie o viceversa. Luego, que D vaya contra B y C se levante y pregunte a cada uno a quien de entre B y D

<sup>192</sup> En concordancia con su insipiente franciscanismo, Lull dirige repetidas veces severas críticas a las instituciones eclesiásticas. Quizás la más urticante de estas críticas sea la que dirige al papa Clemente V en su poema *Concili*, escrito para el Concilio de Vienne de 1311. (Cf. *Consili*, vv. 71-77)

<sup>193</sup> Esta obra no debe ser confundida con el *Ars generalis ultima* de 1308. Con “*Ars generalis*” Lull parece designar el *Ars magna* en alguna de sus versiones del período ternario. Según Anthony Bonner, dicha expresión hace referencia a su sistema en fechas posteriores a 1294. Con todo, soslayando estos detalles, la tercera figura del *Ars generalis* coincide con la tercera del *Ars generalis ultima*:

BCCDDEEFFGGHHIIBDCEDFEGFHGHIKBECFDGEHFIGKBFCGDHEIFKBGCHDIEKBHCIDK  
BICKBK

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 Lull, A user`s guide...*, pp. 144-150).

querría como prelado y si B tiene más votos, que D se siente y vaya E contra B y que C, D u otro, pregunte a cada uno en presencia de todos a quien querría más como su señor, a B o E y si E vence a B, entonces que vaya hacia E o, dicho al revés, si B ha sido vencido, que C pregunte a cada uno a quien de entre E y F querría más como su señor y que así proceda, por orden, hasta llegar a K, para que al llegar a K se efectúe el escrutinio definitivo ya sea que K venza o sea vencido y así, siguiendo el mismo orden, si en el capítulo hay diez <candidatos>, que el escrutinio definitivo se haga en L, etc. como ya se dijo.<sup>194</sup>

Este método de elección es muy útil y seguro en tanto que se distancia del escrutinio secreto y del compromiso particular<sup>195</sup> en virtud del cual se pueden cometer más fraudes que por nuestro método. En efecto, quienes eligen públicamente están expuestos porque tendrán mucha vergüenza de sus pares si eligen mal, mientras que aquellos que eligen en secreto, no.

Este nuevo método de elección es justo<sup>196</sup> en tanto que no puede haber uno más general. Y esto es así porque se configura un registro de la voluntad de todas las personas presentes para la elección en el capítulo con cada una de las casillas de la figura y así cada uno estará más conforme con su elección.

También por medio de este método de elección cada persona en el capítulo podría sugerir como cosa buena y honesta que este método fuera utilizado en las elecciones de los preladados y así podría no solo obtener amigos dentro de la Iglesia, sino también concertar la paz y evitar la enemistad, para que, al momento de la elección, pueda ser elegido y haya entre los electores un aprecio mutuo a tal punto que en la elección cada cual considere al otro como a sí mismo<sup>197</sup> y así resulte exaltado el capítulo y que por tal exaltación, los hermanos lo lleven a cabo con caridad, justicia, prudencia y todas las

---

<sup>194</sup> Todo este párrafo da pie a la interpretación de Colomer, según la cual los que pierden en el cotejo son eliminados y no deben someterse a un cotejo ulterior. (Cf. Colomer, J.M., “From De arte electionis to Social Choice Theory”..., pp. 66-67.

<sup>195</sup> Con la expresión “*speciali compromissione*”, que hemos traducido por “compromiso particular”, Llull está haciendo referencia a la posibilidad de que entre electores y elegibles exista algún tipo de pactos que obliguen a elegir a uno u otro candidato.

<sup>196</sup> “*Bonus*”.

<sup>197</sup> En el texto latino se lee “...*socii se invicem diligenter ut in electione unus staret pro alio...*”. En nuestra traducción hemos privilegiado el sentido a la literalidad, parafraseando el compás de la prosa evangélica. Para una traducción similar de este pasaje, ver Mclean, J.-London, J., “Ramon Llull and the Theory of Voting”..., p. 30.



otras virtudes. Y si se efectúa una elección de personas ausentes, que se haga <igualmente> la elección según lo dicho.

Este método de elección fue escrito en París, en el año mil doscientos noventa y nueve de la encarnación de Nuestro señor Jesucristo, el primer día de Julio. A Dios gracias.

### **5. Traducción del *Llibre d'Art de contemplació* (1283), caps. I-VI.**

A partir del texto catalán de *Blaquerna* publicado por Edicions 62 i “la Caixa” en la colección “Les millors obres de la literatura catalana” nº 82: Llull, R., *Llibre d'Evast e Blanquerna*, próleg de Badia, L.-edició de Gallofré, M. J., Barcelona, Edicions 62 i “la Caixa”, 1982, pp. 313-331.

## ***Arte de contemplación***

### **Prólogo**

1. [1] Es tan sublime el excelente y Supremo<sup>198</sup> Bien y es tan insignificante el hombre por causa de la culpa y el pecado que muchas veces los ermitaños y otros santos varones afrontan enormes dificultades para elevar su alma hacia la contemplación divina. [2] Y como el Arte es un modo de ayudar a lograr esto, Blaquerna concibió la idea de escribir un *Arte de contemplación* para que le ayudase a tener devoción en su corazón, lágrimas en sus ojos y llantos y que su entendimiento y su voluntad se elevasen hacia lo alto para contemplar a Dios de acuerdo con su majestuosidad<sup>199</sup> y sus principios.

2. [3] Como Blaquerna hubiera hecho semejante consideración, escribió un libro sobre la contemplación por medio del Arte, el cual dividió en doce partes: Dignidades<sup>200</sup> divinas, Esencia, Unidad, Trinidad, Encarnación, *Pater Noster*, Ave María, Mandamientos, *Miserere Mei Deus*, Sacramentos, Virtudes y Vicios.

3. [4] La técnica<sup>201</sup> de este libro consiste en que las Dignidades divinas sean, primero, contempladas las unas en las otras y, después, que sean contempladas en cada una de las partes de este libro. Así, el alma del contemplador, tanto en su memoria como en su

---

<sup>198</sup> Sobirà

<sup>199</sup> Honraments

<sup>200</sup> Virtuts

<sup>201</sup> Arte

entendimiento y en su voluntad, ha de tener por objeto las Dignidades divinas. <También> ha de saber hacer concordar en su alma las Dignidades divinas con las diversas partes del libro, de modo que atraiga mayor gloria y honor<sup>202</sup> a dichas Dignidades. [5] Las Dignidades son estas: Bondad, Grandeza, Eternidad, Poder, Sabiduría, Amor, Virtud, Verdad, Gloria, Perfección, Justicia, Generosidad, Misericordia, Humildad, Señorío y Paciencia.

4. [6] Estas Dignidades pueden ser contempladas de diversas maneras. [7] Una, pues, consiste en contemplar una Dignidad con otra, o una con dos, tres o más. Otra, se da cuando el hombre contempla las Dignidades en la Esencia, en la Unidad, en la Trinidad, o en la Encarnación y así en las otras partes del libro. Otra, cuando el hombre con las Dignidades contempla la Esencia, la Unidad, la Trinidad o la Encarnación. Otra, cuando lo hace en las palabras del *Pater Noster* y del Ave María, etc. [8] El hombre puede <además> contemplar a Dios en sus obras con las dieciséis Dignidades o con algunas, según quiera extender o acortar la contemplación y según la materia de ésta se corresponda mejor con unas Dignidades que con otras.

5. [9] Las condiciones de este Arte consisten en que el hombre se encuentre en buena disposición para contemplar así como en un lugar conveniente, puesto que tanto por exceso de reflexión como por exceso de aflicción,<sup>203</sup> o bien si en el lugar donde se encuentra hay mucho tránsito <de personas> o griterío,<sup>204</sup> o incluso demasiado calor o frío, la contemplación puede resultar impedida.<sup>205</sup> [10] Pero la condición más importante que requiere este Arte es que el hombre no se encuentre atado<sup>206</sup> ni en su memoria, ni en su entendimiento ni en su voluntad, a las cosas temporales cuando ha de entrar en la contemplación.

6. [11] Ahora bien, como estamos ocupados en la redacción de otros libros, explicaremos brevemente la técnica<sup>207</sup> y el método con el que Blaqueria contemplaba por medio del Arte. [12] Y primero comencemos por la primera parte de este libro.

---

<sup>202</sup> “honrament e honor”

<sup>203</sup> Neologismos: sobrepleció sobregran aflicció

<sup>204</sup> Pressa brogit

<sup>205</sup> Embargada

<sup>206</sup> Embargament

<sup>207</sup> Arte

## I

### De qué modo Blaquerna contemplaba las Dignidades de Dios.

1. [1] Blaquerna se levantó a media noche, escudriñó el cielo y las estrellas, expulsó de sus pensamientos todas las cosas <mundanas> para concentrarlos en las Dignidades de Dios y se propuso contemplar la Bondad de Dios en las quince Dignidades restantes y contemplar las quince en la Bondad de Dios. [2] Por consiguiente, dijo estas palabras con su boca, las consideró en su alma con todo el poder de su memoria, de su entendimiento y de su voluntad, <y todo> mientras permanecía arrodillado, con los brazos elevados hacia el cielo y sus pensamientos hacia Dios:

2. [3] “-¡Oh Supremo Bien, que eres infinito en Eternidad, Poder, Sabiduría, Amor, Virtud, Verdad, Gloria, Perfección, Justicia, Generosidad, Misericordia, Humildad, Señorío y Paciencia!<sup>208</sup> [4] Te adoro recordándote, entendiéndote, amándote y predicando de<sup>209</sup> ti todas las Dignidades mencionadas que son contigo y tú con ellas una sola cosa, una misma esencia sin diferencia alguna.”

3. [5] “¡Supremo Bien, que eres grande! ¡Supremo<sup>210</sup> grande, que eres Bien! Si no fueras eterno no serías un bien tan grande que mi alma pudiera llenar en ti su memoria para recordar, ni <llenar> en ti su entendimiento para entender, ni <llenar> en ti su voluntad para amar. Pero, como eres un bien infinito y eterno, puedes llenar toda mi alma y todas las almas con gracia infusa y bendición, recordando, entendiendo y amando el soberano bien, eterno e infinito”

4. [6] Por el poder que Blaquerna recordaba en la Suprema Bondad, tenía poder y virtud de transmitir su consideración y virtud al firmamento.<sup>211</sup> Se figuraba, así, una Grandeza tan grande que tuviese un movimiento infinito, y como a un relámpago compuesto por las seis direcciones generales<sup>212</sup> —es decir, arriba, abajo, a diestra, a siniestra, adelante y atrás—, no le podía encontrar ni principio ni fin. [7] Blaquerna se admiró mucho por

---

<sup>208</sup> Grandeza

<sup>209</sup> Parlant en tu

<sup>210</sup> Sobirà

<sup>211</sup> Se refiere a que podía utilizar el mismo procedimiento. Lo que Llull hace en este pasaje es justificar el uso de metáforas.

<sup>212</sup> Quatre

esta comparación,<sup>213</sup> principalmente al desdoblarla,<sup>214</sup> cuando recordó esta Bondad tan grande que no tenía principio ni fin. [8] Mientras Blaquerna estaba absorto en estos pensamientos, recordó lo grande que era el bien divino, un poder que puede ser tan grande y tan durable, y que puede saber y querer infinita y eternamente y puede tener Virtud, Verdad, Gloria, Perfección, Justicia, Generosidad, Misericordia, Humildad, Señorío y Paciencia infinita y eterna.

5. [9] Mientras Blaquerna así contemplaba, su corazón comenzó a inflamarse y sus ojos a llenarse de lágrimas por el enorme placer que le sobrevinía al recordar, entender y amar semejantes Dignidades en la Suprema Bondad. [10] Con todo, antes de que<sup>215</sup> pudiese llorar perfectamente, su entendimiento bajó a la potencia imaginativa y con ella comenzó a pensar y a preguntarse<sup>216</sup> cómo podía ser que Dios tuviera Justicia, Generosidad, Misericordia, Humildad y Señorío antes de que el mundo existiera. Y la duda que surgió del concurso del entendimiento con la imaginativa enfrió el ardor en su corazón, al tiempo que amainaron las lágrimas en sus ojos. [11] Entonces<sup>217</sup> desnudó<sup>218</sup> al entendimiento de la imaginativa y lo elevó sobre ella recordando que el Supremo Bien era infinito en toda Perfección y que, como tal, podía por su propia Virtud y Gloria, tener y saber tener todas las Dignidades mencionadas de un modo tan perfecto antes de que el mundo existiera al igual que las tiene ahora, cuando el mundo existe, solo que al no existir el mundo, no había nadie que pudiera recibir la gracia del Supremo Bien, ni la influencia de sus Dignidades.

6. [12] Mucho agradó a la voluntad de Blaquerna lo que había hecho el entendimiento cuando dejó a un lado la imaginativa, que le estorbaba para entender y se elevó, así, a entender, sin la imaginativa, el infinito Poder de Dios, el cual conviene considerar superior<sup>219</sup> en Justicia, Generosidad, etc., al mundo. Si así no fuera, se seguiría que a la Suprema Bondad le faltaría Poder, Grandeza y Virtud. [13] Y ante la consideración de

---

<sup>213</sup> Consideració

<sup>214</sup> Doblà

<sup>215</sup> Blaq

<sup>216</sup> Dudar

<sup>217</sup> Blaq

<sup>218</sup> Hábito

<sup>219</sup> Ésser denant

que era imposible que en Dios hubiese algún defecto, la voluntad inflamó con tanta fuerza el corazón de Blaquerua que sus ojos estallaron en lágrimas.

7. [14] Mientras Blaquerua contemplaba y lloraba, en su alma hablaban mentalmente su memoria, su entendimiento y su voluntad y se complacían de las Dignidades de Dios, como se ve en las siguientes palabras:

8. [15] “-Memoria —dijo el entendimiento— ¿Qué recuerdas de la Bondad, de la Sabiduría y del Amor de Dios? Y tú, voluntad, ¿Qué amas?”

9. [16] La memoria respondió diciendo:

10. [17] “-Cuando yo pienso<sup>220</sup> en mi recuerdo que gran bien es saberse a sí mismo mayor y más noble en ciencia y en voluntad que cualquier otra cosa, no me siento tan grande ni tan sublime sino que así me siento al recordar el Supremo Bien, que es infinito en saber y voluntad, y <también> cuando pienso<sup>221</sup> en su Eternidad, Poder, Virtud, Verdad, etc. Solo recordando estas cosas siento que me engrandezco y me exalto.”

11. [18] Por estas palabras y muchas otras respondió la memoria al entendimiento, y la voluntad le respondió de manera semejante, diciendo que ella no se sentía tan sublime ni tan grande cuando no<sup>222</sup> amaba el Supremo Bien por ser más sabio y más amante que cualquier otra cosa, como cuando amaba el Supremo Bien por tener Él Sabiduría, Amor, etc. eterno e infinito. [19] Después de estas palabras, el entendimiento les dijo a la memoria y a la voluntad respecto de sí mismo, que se hallaba en un estado similar al de ellas ante la contemplación del Supremo Bien.

12. [20] La memoria, el entendimiento y la voluntad acordaron que contemplarían la Suprema Bondad en su Virtud, Verdad y Gloria. [21] Así pues, la memoria recordó la Virtud del Bien infinito, considerando<sup>223</sup> la Virtud infinita en Verdad y Gloria, el entendimiento entendió lo que la memoria recordaba y la voluntad amó lo que la memoria recordaba y el entendimiento entendía. [22] Luego, la memoria volvió a recordar, y recordó la Verdad infinita del Supremo Bien, considerándola<sup>224</sup> en Verdad,

---

<sup>220</sup> Ajust

<sup>221</sup> Ajust

<sup>222</sup> Falta el “no” en la trad. p. 527

<sup>223</sup> Estant

<sup>224</sup> Estant

Virtud y Gloria, el entendimiento entendió la Gloria infinita considerándola<sup>225</sup> en la Virtud y en la Verdad que se encuentran en el glorioso Supremo Bien, y la voluntad amó todo esto juntamente en una sola actualidad, en una perfección misma.

13. [23] Preguntó Blaquerua al entendimiento: “-Si el Supremo Bien me otorga la Salvación ¿Qué entenderás?”

14. [24] Y el entendimiento respondió:

15. [25] “-Entenderé la Misericordia, la Humildad y la Generosidad de Dios”

16. [26] “-Y tú, memoria, ¿Qué recordarás?”

17. [27] Y respondió:

18. [28] “-Recordaré la Justicia, el Señorío, la Perfección y el Poder de Dios”

19. [29] “-Y tú, voluntad, ¿Qué amarás?”

20. [30] Respondió:

21. [31] “-Amaré lo que la memoria recuerde con tal que esté en un lugar en el que lo pueda amar, puesto que las Dignidades que residen en el Supremo Bien, son amables por sí mismas.”

22. [32] Después de estas palabras, Blaquerua recordó sus pecados y entendió el gran bien que constituye la Paciencia de Dios, porque si en Dios no hubiese Paciencia, tan pronto como el hombre incontinente cometiera algún pecado, sería castigado y privado de este mundo. Así, le preguntó a su voluntad en qué agradaba esto a la Paciencia de Dios, es decir, el haberlo sostenido <en este mundo>.<sup>226</sup> [33] La voluntad le respondió diciendo que así podría amar la Justicia en el Supremo Bien por más que el entendimiento pudiera darse cuenta de que le correspondía el castigo de la condena eterna por causa de su pecado. [34] Mucho agradó a Blaquerua lo que la voluntad le respondió y su boca y las tres potencias del alma alabaron y bendijeron la Paciencia que hay en el Supremo Bien a través de todas las Dignidades divinas.

23. [35] Así contempló Blaquerua las Dignidades divinas, desde la media noche hasta la hora de maitines. Dio gracias a Dios, que se había humillado ante él al haberlo guiado en su contemplación. [36] Y cuando quiso dar por terminada su contemplación para tocar maitines, comenzó a recordar que no había contemplado la Paciencia de Dios de un modo tan elevado como lo había hecho con las otras Dignidades. Por eso, es decir, porque la había contemplado solo en referencia a sí mismo, de acuerdo con lo dicho más

---

<sup>225</sup> estant

<sup>226</sup> Se refiere a para qué sostiene Dios al pecador en este mundo y. sin castigo

arriba,<sup>227</sup> le pareció conveniente regresar a la contemplación y, así, <se> dijo que adoraba y contemplaba la Paciencia de Dios en tanto que era una misma cosa con la Suprema Bondad y con las demás Dignidades sin diferencia alguna. Y el entendimiento se admiró en gran manera de cómo la Paciencia podía ser una misma cosa con las demás Dignidades. [37] Pero la memoria recordó que en Dios, las Dignidades no tienen ninguna diferencia entre sí, solo que como las obras que realizan en las criaturas son diferentes, parecen diferentes, al igual que lo parece la vista cuando mira dos espejos y uno está torcido y el otro derecho, mientras que la vista es una sola en cada espejo, sin ninguna diferencia.

## II

### **De qué modo Blaquerua contemplaba las Dignidades de Dios de tres en tres.**

1. [1] “-Bondad divina —dijo Blaquerua—: tú, que eres infinitamente grande en eternidad,<sup>228</sup> tú eres el bien del que procede todo otro bien. De tu gran bien procede todo bien, por grande o pequeño que sea, y de tu eternidad procede toda duración. [2] De ahí que en todo cuanto eres bien,<sup>229</sup> grandeza y eternidad, te adoro, te invoco y te amo por sobre mi entendimiento y mi memoria. Te pido, pues, por eso, que el bien que me has dado, lo hagas grande y durable para poder honrarte, alabarte y servirte en todo aquello que corresponda a tu gloria.”<sup>230</sup>
2. [3] “Grandeza eterna en poder:<sup>231</sup> eres mucho mayor<sup>232</sup> de lo que puedo recordar, entender o amar. [4] A ti se eleva mi poder, para que lo hagas grande y durable por el mucho recordar, entender y amar tu poder, que puede ser infinito y eterno, y de cuya influencia esperamos acá abajo la gracia y bendición para que lleguemos a ser grandes y durables eternamente.”

---

<sup>227</sup> 22, 32

<sup>228</sup> Bondad, Grandeza y Eternidad.

<sup>229</sup> Podría haber escrito bondad

<sup>230</sup> Honramiento

<sup>231</sup> Grandeza, Eternidad, Poder.

<sup>232</sup> Ars

3. [5] “Eternidad, que tienes poder de saber sin fin y sin principio, me has principiado y para durar sin fin me has creado.<sup>233</sup> [6] Tienes el poder de salvarme o condenarme. Todo lo que harás de mí y de los demás lo sabe eternamente tu poder y lo puede tu poder, porque en tu eternidad no hay ninguna alteración ni movimiento. [7] No tengo yo el poder de saber en qué me habrás de juzgar, pues mi poder y mi saber tienen un comienzo. [8] Pero sea lo que sea que hicieras de mí, procura que mi poder, mi saber y mi duración en este mundo sean para tu gloria<sup>234</sup> y para alabar tu honor.”

4. [9] “Poder que sabes y quieres todo tú mismo, saber que puedes y quieres todo tú mismo, querer que puedes y sabes todo tú mismo:<sup>235</sup> tomen todo mi poder y saber, pues ya han tomado todo mi querer para alabarlos y servirlos. [10] Tú, poder, tú puedes saber y querer tal como eres sin aumento, sin disminución ni variación alguna. Y tú, saber, sabes tal como quieres. Y tú, querer, tú quieres tal como quieres en voluntad, poder y saber. [11] Y como esto sea así, y nada lo pueda mudar ni cambiar, que de esta influencia tan grande le sobrevenga gracia a mi poder para que en todo tiempo <yo> pueda poder, saber y querer por mi mismo; <y que mi poderse sea> para honrar tu poder, mi saber, para honrar tu saber, y mi querer, para honrar tu amor.”

5. [12] “Sabiduría divina: en ti hay amor y virtud.<sup>236</sup> [13] Tú sabes, tú misma, que amas por sobre todo otro amor, y que sabes sobre todo otro saber. [14] Si mi saber sabe que mi querer hay menor<sup>237</sup> virtud y en amar tu querer, es necesario que tu saber sepa que tu amor es mayor<sup>238</sup> en amarme a mí que <el mío> en amarte a ti. [15] Y si esto no lo supieras así, no sabría tu sabiduría que hay mayor virtud en tu amor y en tu querer que en la mía, y mi sabiduría y mi voluntad no tendrían virtud con la que pudiesen contemplar a Dios de un modo perfecto.”

6. [16] Mientras Blaquerua contemplaba de este modo, recordó que si Dios supiese que su querer<sup>239</sup> amara el pecado, no tendría ninguna virtud con la que amarse a sí mismo, y así entendió que si desamaba a Dios, no tendría virtud con la que pudiera desamar el

<sup>233</sup> Eternidad, Poder, Sabiduría.

<sup>234</sup> Honrament

<sup>235</sup> Poder, Sabiduría, Amor-Voluntad.

<sup>236</sup> Sabiduría, Amor y Virtud.

<sup>237</sup> Ars

<sup>238</sup> Ars

<sup>239</sup> Volere



pecado.<sup>240</sup> [17] Lloró por eso un largo tiempo, al recordarse <a sí mismo> como culpable y pecador durante el tiempo en el que había pecado.

7. [18] “-Amor divino: tu virtud es más verdadera<sup>241</sup> que la de cualquier otro amor, y tu Verdad es más verdadera que cualquier otra verdad. Si es verdadera la virtud que tiene el sol en iluminar y la que el fuego tiene en quemar, cosa mucho más verdadera es la Virtud que tienes tú en amar, [19] pues, hay diferencia entre el sol y su resplandor y entre el fuego y su calor, pero entre tu Amor, tu Virtud y tu Verdad, no hay ninguna diferencia esencial, y todo cuanto tu Amor lleva a la Verdad, lo hace con Virtud infinita tanto en Amor como en Verdad. Pero lo que hacen las demás cosas, lo hacen con una virtud finita tanto en tiempo como en cantidad. [20] De ahí que, como esto sea así, me inclino ante ustedes y a ustedes me someto, Amor, Virtud y Verdad, todos los días de mi vida, para poder honrar sus honores y anunciar a los infieles y a los falsos cristianos<sup>242</sup> la verdad de su virtud, de su verdad y de su amor.”

8. [21] Virtud, Verdad y Gloria<sup>243</sup> se encontraron en los pensamientos de Blaquerna cuando contemplaba a su amado, [22] y se preguntó a cuál de las tres daría mayor honra en sus pensamientos y en su voluntad, pero como no podía concebir<sup>244</sup> <que entre ellas> hubiese alguna diferencia, les dio idéntico honor en el su recordar, entender y amar a su amado, y, así, dijo:

9. [23] “-Te adoro Virtud, porque me has creado, te adoro Verdad, porque me has juzgado, te adoro Gloria, pues en ti tengo esperanza de ser glorificado en virtud y en verdad y de que en ningún tiempo cesará <Dios> de dar gloria sin fin.”

10. [24] Blaquerna preguntó a su amado:

11. [25] “-Si no hubiera en ti Gloria ni Perfección ¿Qué serías en lugar de lo que eres?”

12. [26] Y el entendimiento le respondió:

13. [27] “-Sería falsedad o algo parecido a lo que ustedes llaman “verdad”<sup>245</sup> o, incluso, una nada<sup>246</sup> o una cosa en la cual recayera una pena eterna y sin fin.”

---

<sup>240</sup> Difícil

<sup>241</sup> Amor, virtud, verdad

<sup>242</sup> No devots crestians: devotos cristianos, p. 511

<sup>243</sup> Virtud, verdad, gloria

<sup>244</sup> Entendre

<sup>245</sup> Semblant veritat de la vostra

<sup>246</sup> Non-re

14. [28] Dijo Blaquerua:
15. [29] “-Y si no tuviera Verdad ¿Qué sería la Gloria?”
16. [30] Y la memoria respondió:
17. [31] “-Sería falsedad.”<sup>247</sup>
18. [32] “-Y si no tuviera Perfección ¿Qué sería la Gloria?”
19. [33] “-Todo cuanto es <ahora> sería nada o todo cuanto es <ahora> sería defecto.”<sup>248</sup>
20. [34] Blaquerua reflexionó sobre los colores y entendió la diferencia entre el blanco y el rojo, la contrariedad<sup>249</sup> entre el blanco y el negro, y pensó en la blancura y no pudo encontrar<sup>250</sup> en ella diferencia ni contrariedad. Pensó, también, en la Gloria, la Perfección y la Justicia de su amado y no puedo concebir<sup>251</sup> ninguna diferencia ni contrariedad entre ellas. Considerando su Gloria, entendió su Perfección y su Justicia, considerando su Perfección, entendió su Gloria y su Justicia, y contemplando su Justicia, entendió su Perfección y su Gloria. [35] Y se admiró en gran manera de semejante reflexión, al punto que ésta influyó mucho en su memoria, en su entendimiento y en su voluntad para que contemplaran a su amado, [36] pues, llegó <por ésta reflexión> a desear su Gloria, y <mientras> sus ojos se le llenaban de lágrimas, lloró temiendo la Justicia de su amado.
21. [37] La memoria, el entendimiento y la voluntad de Blaquerua se esforzaban por elevarse hasta su amado. [38] La memoria quiso elevarse recordando su Perfección, el entendimiento, su Justicia y la voluntad, amando su Generosidad. Con todo, ninguna de las tres potencias pudo elevarse por sobre las otras, porque cada una tenía necesidad de <contemplar> las tres Dignidades <conjuntamente>, a fin de dar cuenta de que dichas Dignidades son una única cosa en su amado.
22. [39] “-Justicia —dijo Blaquerua— ¿Tu qué quieres de mi voluntad?”
23. [40] La memoria respondió por la Justicia:
24. [41] “-Quiero contrición y temor, y quiero lágrimas en tus ojos, suspiros en tu corazón y penitencia<sup>252</sup> en tu cuerpo.”

<sup>247</sup> Defalliment

<sup>248</sup> Defalliment

<sup>249</sup> Ppios. Relativos.

<sup>250</sup> Entendre

<sup>251</sup> Entendre

<sup>252</sup> Aflicció

25. [42] “-Y tú, Generosidad ¿Qué quieres de mi voluntad?”
26. [43] El entendimiento respondió por la Generosidad:
27. [44] “-Quiero tenerla toda para amar, para arrepentirme<sup>253</sup> y para menospreciar las vanidades de este mundo.”
28. [45] “-Y tú, Misericordia ¿Qué quieres de mi memoria y de mi entendimiento?”
29. [46] La voluntad respondió por la Misericordia:
30. [47] “-Quiero toda la memoria para recordar y todo el entendimiento para entender su don y su perdón, y principalmente a ella misma<sup>254</sup> para poder contemplarla.”<sup>255</sup>
31. [48] Y Blaqueria dio todo de sí para que la Dignidades de su amado tuvieran lo que querían.
32. [49] Blaqueria adoraba y contemplaba en su amado la Generosidad, la Misericordia y la Humildad, y las encontraba mayores y más nobles que cuando las contemplaba en sí mismo. Así pues, le decía a su entendimiento que no podía entender toda la libertad,<sup>256</sup> Misericordia y Humildad que había en su amado, y a su voluntad, que la Misericordia de su amado tenía tanta Generosidad que podía tomar de ella tanta Humildad como quisiera y tanta Generosidad y Misericordia como tuviera necesidad para su salvación.
33. [50] Blaqueria se vio en peligro al pensar que la Señoría de su amado podría ser mayor que su Misericordia y Humildad, porque su Señoría está por sobre todos los hombres en general, mientras que su Humildad y Misericordia no alcanzan a iluminar a los infieles con la fe católica. [51] Pero el amado de Blaqueria despertó su memoria y ésta le hizo recordar que había sido la Misericordia la que había hecho humillar al Hijo de Dios al encarnarse y morir en la cruz como hombre a fin de que su Señoría fuese revelada y predicada por todo el mundo por aquellos ante los que Dios se había humillado en el sagrado sacrificio,<sup>257</sup> a quienes Dios ha hecho tantos honores y a quienes espera su Misericordia para enmendar<sup>258</sup> los abundantes y graves pecados mortales,<sup>259</sup> tan desagradables a Dios como a los hombres.<sup>260</sup>

<sup>253</sup> Penediment

<sup>254</sup> Si mateixa-trad. a í misma (p. 532)

<sup>255</sup> Sin -la

<sup>256</sup> Liberalidad?

<sup>257</sup> Del altar? p. 532

<sup>258</sup> Fer satisfacció

<sup>259</sup> Falliments mortals

<sup>260</sup> Gents

34. [52] Decía Blaquerua que en este mundo no le conviene al príncipe tener señoría sin humildad y paciencia, como significando que sería algo inconveniente que en Dios hubiese Señoría sin Humildad ni Paciencia. [53] Por eso Blaquerua, que era el príncipe y señor de su recordar, entender y querer, humilló su principado ante la paciencia para poder elevarse y contemplar la Humildad, Señoría y Paciencia en su amado, de quien obtuvo, como feudo,<sup>261</sup> dicho principado, y sobre cuyo uso tiene que rendir cuentas ante Él.

34. [54] Blaquerua terminó su oración y al otro día regresó a ella, pero de otro modo, es decir, dejó a un lado la Paciencia y comenzó por la Señoría, combinando<sup>262</sup> las Dignidades de tres en tres, pero para hacerlo esta vez en otro orden.<sup>263</sup> [55] Al día siguiente, combinaba las Dignidades de cuatro en cuatro, de cinco en cinco o de dos en dos, o las combinaba todas con la Grandeza o con la Eternidad o con las demás Dignidades. [56] Y cada vez que surgían nuevas argumentaciones<sup>264</sup> respecto de diversas materias, <se le ocurrían> nuevos modos de contemplar a su amado y cambiaba una Dignidad por otra en su contemplación. [57] Y Blaquerua tuvo tanto éxito al contemplar a su amado porque utilizaba el Arte en su contemplación, que sus ojos estaban continuamente repletos de lágrimas y su alma estaba llena de devoción, contrición y amor.

### III

#### De la Esencia.

1. [1] Blaquerua Comenzó a contemplar la esencia divina con las Dignidades de Dios y recordando, entendiendo y amándolas, dijo estas palabras:

2. [2] “-¡Esencia divina! Eres tan grande en Bondad, Grandeza y Eternidad que entre ti, tu Bondad, tu Grandeza y tu Eternidad, no hay ninguna diferencia. [3] Tú eres esencia y tú eres Dios, pues entre deidad y Dios o hay diferencia. [4] Te adoro, deidad y Dios, en una misma cosa, pues si en la deidad y en Dios, y en esencia y en ser, no fueras una misma única cosa, tu Grandeza sería finita y limitada, y <lo mismo si consideramos> tu

---

<sup>261</sup> Alquiler?

<sup>262</sup> Mena

<sup>263</sup> Altra manera

<sup>264</sup> Raons

Bondad y tu bien o tu Eternidad y tu ser eterno. En efecto, de esto se seguiría que una cosa sería tu deidad y otra, Dios, y esto también se aplicaría a tu ser y a tu esencia. [5] Y como tu Grandeza es infinita en Bondad y Eternidad, por eso ¡suprema esencia! te adoro y te bendigo en una pura actualidad simple con todas tus Dignidades”

3. [6] “-Mi alma recuerda y entiende de tu Bondad y de tu bien ¡Gloriosa esencia! algo que no puede recordar ni entender de ninguna otra cosa, esto es, que Bondad y bien, Grandeza y grande, Durabilidad y durante<sup>265</sup> no son una única cosa en la criatura, pues si lo fueran, no habría diferencia entre la esencia y el ser de ella, y si lo fueran, entonces tu Bondad no sería suprema en Grandeza, como es necesario que lo sea. [7] De ahí que para dar cuenta de la nobleza de tu ser y de tu esencia, <hay que tener en cuenta que> es mayor que sea una única cosa tu esencia y tu ser que lo que lo es toda esencia creada y todo ser creado, cuya grandeza es deficiente. En pro de esta deficiencia, obtenemos conocimiento de que tu Grandeza es <la más> grande e infinita. A ésta, pues, alabo y someto toda la grandeza de mi voluntad en adorar, contemplar, alabar y servir a tu gloriosa esencia.”

4. [8] “La esencia en la criatura es diferente de su poder, de su saber y de su querer <en tanto> creado, porque <en ella> una cosa es el poder, otra el saber y otra el querer. Así, su esencia no puede ser una única cosa con el poder, el saber y el querer. [9] Empero, como tu ¡gloriosa esencia! no tienes diferencia con tu Poder, Saber y Querer,<sup>266</sup> ni hay diferencia en tu Poder, Saber y Querer, eres una única esencia sin que el ser de tu Poder, el de tu Saber y el de tu Querer sean diferentes en algo. [10] Y porque esto es así, tu eres suprema, pues a todo otro bien<sup>267</sup> le falta poder, saber y querer para ser una única cosa con su esencia y está, así, inclinado hacia la corrupción por causa de su propia naturaleza, y tal inclinación resultaría contraria a su naturaleza si no hubiera en el diferencia entre su ser y su esencia.”

5. [9] “¡Gloriosa esencia! Tu Poder no puede obrar ninguna falta en tu ser, más mi poder puede cometer una falta contra mi ser.<sup>268</sup> [10] Y es así porque una cosa es mi ser, otra mi esencia, y otra mi poder. Y como mi poder está muy separado<sup>269</sup> de mi ser y de mi esencia, puede actuar contra mi ser y mi esencia. [11] Pero como tu Poder es tu ser y tu esencia sin diferencia alguna, no puedes hacer nada que vaya contra tu esencia y tu ser.

---

<sup>265</sup> Eternidad y eterno

<sup>266</sup> Sabiduría y Voluntad

<sup>267</sup> Todo lo que existe es bueno: agustín

<sup>268</sup> ag

<sup>269</sup> lluny

Es por eso que tienes, esencia, un Poder acabado, infinito y eterno en Virtud, Verdad, Gloria y Perfección.”

6. [12] “Del hombre se predica “humanidad”, que es la esencia del hombre. Del caballero se predica “caballería”, del justo, “justicia” y del sabio, “sabiduría”. [13] Pero en tu deidad y en ti, Dios, quien dice “deidad”, dice “Dios” y quien dice “Dios”, dice tu esencia, porque tu Virtud es suficiente para ser tu esencia y tu ser en Verdad, Gloria y Perfección. Hay, pues, mayor verdad en el hecho de que tu esencia y tu ser sean una única cosa que en el hecho de que sean una cosa la esencia y otra el ser en las criaturas, al igual que en que sea una cosa justa y otra la justicia. [14] Muchos justos, <muchos hombres> y muchos caballeros pueden ser diferentes considerados en su justicia, humanidad y caballería, pero no se sigue esto de tu ser y de tu esencia, pues tu Gloria y tu Perfección tienen <tal> Virtud y Verdad, que no hay diferencia entre ser y esencia.

7. [15] “Si no hubiera justicia en la criatura, sería imposible que el justo fuese creado, así como es imposible que exista el hombre sin que exista la humanidad. [16] De ahí que cuando el hombre, la humanidad y las demás criaturas aun no eran ninguna cosa, ya estaban en ti la Justicia, el justo y la justicia <creada>, pues, sin que en tu esencia hubiera habido justo, ni en ti, Justo, hubiera habido justicia para las criaturas, antes había Justo y Justicia para ti mismo. Así, mientras que el hombre no podría ser sin su esencia, es decir, la naturaleza humana, por el contrario, en ti puede ser el justo y la justicia sin las criaturas. Y así como el hombre no puede ser sin otra cosa que lo que lo hace hombre, i.e., los elementos, la materia, la forma, los accidentes, su naturaleza y su causa, así <si ese fuera el caso para ti>, en tu esencia no podría ser justo ni justicia, si en ella tuvieran lugar el accidente, la cualidad, y la diferencia entre ser y esencia. Y si tu Justicia tuviera necesidad de otra cosa que no fuera Dios o la esencia divina, no podría ser eterna, infinita, virtuosa y perfecta.<sup>270</sup>

8. [17] “Esencia divina: antes de que hubiese alguien a quien dar, ya estaba en ti la Generosidad. En efecto, si tú eres la Generosidad y la Generosidad eres tu, tu Generosidad no está detrás de tu esencia en eternidad e infinidad. [18] Y lo mismo se sigue de tu Misericordia y de las demás Dignidades. [19] Ni siquiera ahora, cuando hay criaturas a las que das y perdonas, tu Generosidad, tu Misericordia y tu esencia son una mayor que la otra.<sup>271</sup> Si, pues, hubiera diferencia entre tu Generosidad, tu Misericordia y

---

<sup>270</sup> Acabada

<sup>271</sup> Són majors

tu esencia, no hubieras sido generoso, ni habrías tenido Misericordia hasta tanto no hubieses creado las criaturas, y sería imposible que hubieras creado alguna cosa sin que antes de la Creación tuvieras Generosidad y Misericordia.

9. [20] Blaquerna pensó que la humildad, la señoría y la paciencia en las criaturas son cualidades y en Dios son <su> esencia y que, en tanto cualidades, son distantes de la esencia en comparación con la Humildad, la Señoría y la Paciencia en Dios, que son su esencia. Así, Blaquerna adoró la Humildad, la Señoría y la Paciencia como esencias y como seres divinos,<sup>272</sup> diciendo estas palabras:

10. [21] “-Humildad sin humillar, Señoría sin señorear y Paciencia sin pacienciar no concuerdan con el <hecho de> ser una esencia suprema en Bondad y Grandeza eternas por sobre todas las criaturas. Ni con la esencia de Dios concuerda el humillarse del mayor ante el menor, ni el haber señor y vasallo, ni agente y paciente, como si hubiera distinción entre mayor y menor.”<sup>273</sup>

11. [22] De ahí que, mientras Blaquerna contemplaba de este modo, se quedó pasmado y tuvo miedo de <caer en una> contradicción, pero por el profundo<sup>274</sup> entendimiento que tenía en la contemplación, cayó en la cuenta de que su imaginación erraba al efectuar una falsa comparación, y su memoria recordó que a Dios se le deben atribuir todas las cosas que son buenas en las criaturas, de modo tal que todas ellas concuerden en la esencia divina a fin de que no se siga de Dios ninguna imperfección. [23] Y como la humildad, la señoría y la paciencia son cosas buenas que hay en las criaturas, conviene que estén en la esencia divina. Pero como en las criaturas no se dan con tanta perfección como en Dios, es necesario que entendamos la Humildad, la Señoría y la Paciencia están en su esencia de otro modo, diferente del que están en las criaturas, donde son cualidades accidentales que tienen principio y fin.

12. [24] Decía Blaquerna mientras contemplaba que la esencia de su amado era inmóvil, porque comprendía y no estaba comprendida <en nada>, y que era inalterable y por eso era eterna, y que era incorruptible, porque su Poder, su Querer, su Saber, su Virtud, su Perfección y su Justicia eran eternas. [25] Y por todo esto, <decía que> una esencia tan

---

<sup>272</sup> Com a essencia e ésser divinal

<sup>273</sup> On haja maior e menor

<sup>274</sup> Alt

gloriosa, debía ser tenida con más frecuencia, y como más elevada,<sup>275</sup> en su memoria, entendimiento y voluntad que cualquier otra esencia o esencias.

13. [26] Un rey, por causa<sup>276</sup> de su señoría, de su fuerza, de su belleza, de su sabiduría, de su poder, de su justicia y de sus otros atributos, no está más próximo a la esencia humana que un hombre de horrible apariencia, vasallo de aquél, pobre y de poco poder y saber. Y esto es evidente porque el rey puede verse privado de todas las cosas mencionadas <y seguirá siendo hombre>. [27] Pero con la esencia de Dios y sus Dignidades no es así, pues, como su esencia y sus Dignidades son una única cosa en Bondad, Grandeza, Eternidad, etc., es necesario<sup>277</sup> que ninguna otra cosa tenga las Dignidades de Dios,<sup>278</sup> ni su ser, ni su esencia. La esencia divina está <siempre> presente en Virtud, en Saber, en Poder y en todo lo que pertenece a su esencia, en todo lugar y en parte de todo lugar, en todo tiempo y en parte de todo tiempo y esta <presencia> no concuerda sino solo con la voluntad de Dios.

14. [28] De esta manera y de muchas otras, Blaquerua contemplaba la esencia de Dios, combinaba unas Dignidades con otras para obtener nuevos argumentos y una materia más copiosa para contemplar dicha esencia. [29] Y habiendo terminado su oración, escribió lo que había contemplado y después leyó lo que había escrito, pero no alcanzó tanta devoción al leerlo como la que había experimentado durante la contemplación. [30] Y por esto, la contemplación del que lee un libro no es tan devota como la del que contempla los argumentos escritos en éste.<sup>279</sup> [31] Es por esto por lo que en la contemplación el alma se eleva más alto para recordar, entender y amar la esencia divina que al leer lo que ha contemplado. La devoción, pues, concuerda mejor con la contemplación que con la escritura.

#### IV

#### De la Unidad.

---

<sup>275</sup> Pus soviet e pus altament

<sup>276</sup> Causa es un agregado mío

<sup>277</sup> Cové

<sup>278</sup> En ese grado

<sup>279</sup> E per asò la contemplació no és tan devota en lligent lo llibre, como és en contemplar las raons escrites en lo llibre.



1. [1] Blaquerna transfirió sus pensamientos y sus meditaciones junto con sus amores a la contemplación de la unidad de Dios y dijo estas palabras:

2. [2] “-¡Supremo Bien! Solo tu Bondad es infinita en Grandeza, en Eternidad y en Poder, pues ninguna otra bondad tiene algo por lo que pueda ser infinita, eterna e infinitamente poderosa. Por esto, ¡Supremo Bien! Te adoro todo entero<sup>280</sup> en un Dios, que eres supremo en todas las perfecciones. [3] Tú eres el único al que se dirigen y del que proceden todos los bienes. [4] Solo tu bien sostiene todos los bienes. [5] Solo tu bien es el principio de mi bien y por eso, doy y someto todo mi bien a la honra, servicio y alabanza de tu Bien únicamente.”

3. [6] “-¡Amable Señor! Una Grandeza sin principio ni fin en esencia virtuosa, absoluta<sup>281</sup> en todas las perfecciones, conviene solo a un Dios y no a muchos, así como tu Eternidad, que es sin principio ni fin en durabilidad, conviene a una Grandeza tal que ni en esencia ni en virtud tenga principio ni fin, antes bien, <conviene a una> absolutamente<sup>282</sup> sin principio ni fin. [7] Y si así no fuera, se seguiría ¡Señor! que la Justicia y la Perfección serían cosas contrarias en la Eternidad, si es que la Eternidad, que no tiene principio ni fin en duración, concordara, en tanto bien, tanto con la esencia que tiene una grandeza finita y limitada en cantidad, como con una esencia infinita e ilimitada. [8] Pero como tu, Dios mío, eres tú mismo Justicia y Perfección, por tanto, es evidente<sup>283</sup> para mi entendimiento que hay solamente un Dios eterno.”

4. [9] La memoria de Blaquerna recordó el Poder de Dios en la Bondad, en la Grandeza, en la Eternidad, en la Sabiduría y en la Voluntad. [10] Y por la Bondad entendió que Su Poder era mejor que cualquier otro poder, por la Grandeza entendió que se trataba de el mayor Poder, por la Eternidad entendió que se trataba de un Poder más durable, por la Sabiduría entendió que se trataba de un Poder más sabio y por la Voluntad entendió que se trataba de un Poder más benigno que cualquier otro poder. [11] De ahí que como el entendimiento hubiera entendido el Poder divino, la memoria recordó un solo Poder, supremo por sobre los demás poderes y, así, el entendimiento entendió que hay un solo

---

<sup>280</sup> Tot sol

<sup>281</sup> Complida

<sup>282</sup> Compliment

<sup>283</sup> És significat

Dios, puesto que si hubiera muchos dioses, sería imposible que el entendimiento pudiese entender un Poder mayor y más nobles que todos los demás poderes.

5. [12] Blaquerua pensó en los poderes que hay en todas las plantas y en las demás cosas que la naturaleza ordena hacia un fin y su entendimiento entendió que todas las cosas naturales tienen una virtud que domina todas las otras virtudes que se encuentran en un cuerpo determinado. Y, por eso, en cada cuerpo elementado, la naturaleza tiene más apetito para un fin que para otro, en tanto que un fin, es decir, una perfección, tiene debajo de sí las demás perfecciones. [13] Mientras Blaquerua así pensaba, su memoria transfirió su entendimiento a entender el fin para el cual fueron hechos y creados todos los hombres y cómo las bestias, las aves, las plantas, los metales, los elementos, el cielo y las estrellas tienen como fin servir al hombre. [14] Y por eso se le manifestó, de acuerdo con la perfección de <su> poder, justicia, sabiduría y voluntad, que todos los hombres han de vivir para honrar y servir a Dios únicamente, porque si hubiera muchos dioses, de acuerdo con la perfección, la justicia y el poder de cada uno, así como con el saber y el querer, cada Dios habría hecho y creado criaturas y hombres para muchos fines. [15] Mientras Blaquerua contemplaba la unidad de Dios siguiendo el método descrito, sentía que su memoria, su entendimiento y su voluntad se habían elevado mucho.<sup>284</sup>

6. [16] Al hombre le es dado querer para sí mismo todo su castillo, o <toda> su ciudad, o <todo> su reino, o su mano, o su mujer, o su hijo, o su memoria, o su entendimiento, o su voluntad y así con todas las cosas. Y cuando injuriosamente tiene un par en estas cosas, le sobreviene la pasión, que es algo contrario a la gloria y el señorío. [17] De ahí que, cuando Blaquerua hubo recordado estas cosas, recordó la Gloria y la Señoría de Dios y entendió que si hubiera muchos dioses que fueran señores del mundo, su gloria y su señoría no podrían ser tan grandes como lo serían si correspondieran a un único Dios. De este modo, el entendimiento de Blaquerua le demostró que hay un Dios solamente. [18] Y para que el entendimiento entendiera más elevadamente, su voluntad fue más exaltada con fervor para contemplar a su amado, esposo de su voluntad, y dijo estas palabras:

7. [19] “-Verdad es, Señor Dios, que no hay otro Dios sino únicamente tú. [20] Solo a ti todo me doy y me ofrezco a servir, solo de ti espero perdón, porque no hay otra Generosidad que pueda dar, ni otra Misericordia que pueda perdonar, sino tan solo la

---

<sup>284</sup> Molt alt

tuya. [20] Humilde soy si ante ti soy humilde, soy señor si tuyo solo soy, tengo la victoria sobre mis enemigos, si por ti únicamente soy paciente y donde sea que soy, con todo cuanto soy, a ti solo, todo me doy, y solo ante ti soy pecador y culpable, solo a ti te pido perdón, <solo> en ti confío y <solo> por ti me meto en peligros. Que todo lo que me sucediere, que sea todo a un fin por el que seas alabado, adorado y honrado.<sup>285</sup> [21] Solo de ti tengo temor, solo de ti tengo vigor, <solo> por ti lloro y <de ti> me enamoro, y no quiero otro señor. ”

## V

### De la Trinidad.

1. [1] Blaquerua quería contemplar la Santa Trinidad de nuestro Señor Dios y por eso, al principio de su oración rogó a Dios que exaltase las potencias de su alma para poder elevarse hasta sus Dignidades a fin de que por ellas pudiese contemplar la gloriosa Trinidad, y así, dijo estas palabras:

2. [2] “-Santa y gloriosa esencia divina, en la que hay trinidad de personas divinas, pido que te me des, según te plazca humillarte, para que mi alma pueda llegar a contemplar tu Trinidad con tus propias Dignidades esenciales y comunes a las tres personas en sus propiedades esenciales. [3] No soy digno de pedirte el don que te pido, ni de recibirlo, pero puesto que tú puedes darlo, y puesto que yo podré amarte, conocerte y alabarte mejor <si me lo das>, por eso te lo pido, porque mi alma desea conocer y amar todas aquellas cosas para poder amarte, conocerte, alabarte y servirte mejor, y hacer que <los hombres> amen y conozcan tu honor y tu gloria.”<sup>286</sup>

3. [4] Blaquerua confió en la ayuda de Dios y dijo estas palabras:

4. [5] “-No hubo, ni hay, ni habrá una criatura en la que el bien divino infinito y eterno pueda ser engendrado ni precedido, en tanto que todo bien creado es limitado y finito en grandeza y eternidad. Pero si en la criatura hubiera un bien que fuese infinitamente grande en eternidad, poder, saber y querer, sería posible que un bien infinito pudiera engendrar otro bien infinito, pues si eso no fuese posible, sería imposible que en la criatura hubiera un bien infinito, de acuerdo con lo que hemos expuesto más arriba.”

---

<sup>285</sup> Reclamat

<sup>286</sup> Honors et honraments

5. [6] De ahí que, como Blaquerua hubo recordado, entendido y amado esto, recordó y entendió que si el Supremo Bien es superior en Bondad, Grandeza, Eternidad, Poder, Saber y Querer al bien creado, es necesario que tenga una obra y una actualidad más elevada y más noble que la del bien creado, pues, si no la tuviera, sería imposible que fuese superior en infinidad de Bondad, Grandeza, Eternidad, Poder y Sabiduría.

6. [7] Como Blaquerua, ayudado por Dios, hubiera llevado las potencias de su alma al más alto grado al que le era posible elevarlas, se esforzó <por idear> otra manera a través de la cual las pudiese elevar aun más. Comenzó así a pensar qué gran bien sería que Dios, que es Bueno, Infinito, Eterno, Poderoso, Sabio, Amante, Virtuoso, Verdadero, Glorioso, Perfecto,<sup>287</sup> Justo, Generoso, Misericordioso, Humilde, Señor y Paciente, hubiera engendrado.<sup>288</sup> [8] Cuando Blaquerua hubo meditado en esto por largo tiempo, consideró otra vez qué gran bien sería considerar que hubiera procesión en Dios y que en ella participaran todas las Dignidades comunes mencionadas.<sup>289</sup> [9] Y una vez más pensó qué gran bien es el bien del que Dios es engendrado y del que Dios emana infinita y eternamente.<sup>290</sup> [10] Una vez que fueron consideradas todas estas cosas, supuso<sup>291</sup> por vía de negación, que en el Supremo Bien no estuviera el bien que ya había considerado <que sí estaba en Él> y entonces se encontró con que su alma resultaba vacía de devoción y entendimiento y, entonces, volvió a considerar por vía de afirmación <que sí estaba> en Dios <todo lo que había considerado previamente> y así sintió su alma llena de recuerdos, entendimiento y amor del Supremo Bien y comenzó a llorar y a alabar a Dios, que le hacía contemplar de un modo tan sublime.

7. [11] Blaquerua recordó en su alma la virtud creada y quiso elevarla por <la contemplación de> la virtud de la Virtud increada, recordando estas palabras: [12] “Los filósofos dijeron que el mundo era eterno y así lo entendieron para dar honor a la Virtud increada, a la cual le es necesario actuar eterna e infinitamente. Y como ellos ignoraban que en Dios hubiera Trinidad<sup>292</sup> en toda acción eterna, atribuyeron a Dios un acto eterno e infinito en el mundo así como también en las cosas de las que éste está compuesto.

---

<sup>287</sup> Complot

<sup>288</sup> De la unidad a la trinidad

<sup>289</sup> Com granbé és donar processió a Déu on sien totes les comunes virtuts damunt dites

<sup>290</sup> Desdoble

<sup>291</sup> Considerà

<sup>292</sup> Correlativos

Pero como la Virtud de Dios concuerda mucho mejor con un actuar en sí misma una acción eterna e infinita en Poder, Sabiduría, Amor, Perfección y Gloria, que en cualquier otra cosa que no sea Dios, por eso, la Justicia, la Sabiduría, la Gloria y la Verdad perfectas de Dios le significaban a Blaquerna que el mundo tenía un comienzo y que la acción que la esencia divina tenía en sí misma, el Padre engendrando al Hijo y procediendo el Espíritu Santo del Padre y del Hijo, era eterna e infinita en toda perfección. [13] Y si así no fuera, se seguiría que el mundo tendría una virtud infinita tanto para recibir la eternidad como para comunicar el poder divino, pero esto es imposible y habiéndosele figurado tal imposibilidad a Blaquerna, su entendimiento resultó tan exaltado y su voluntad se elevó tan alto para amar a la Trinidad que el amor le otorgó languidez a su cuerpo, lágrimas a sus ojos, suspiros y devoción al corazón, y alabanzas y oraciones a la boca para su Dios glorioso.

8. [14] Con gran temor, Blaquerna le decía a la Santa Trinidad, mental y corporalmente, estas palabras:

9. [15] “-¡Suprema y excelente Trinidad! Por tus Dignidades comunes se eleva mi entendimiento para contemplarte y amarte. Yerra mi entendimiento al <intentar> obtener conocimiento de ti en tus propios poderes<sup>293</sup> personales, pero mi voluntad se eleva para amarte y entenderte gracias a la luz de la fe, que ilumina gracias a tu bendición.<sup>294</sup> [16] Y, por eso, están<sup>295</sup> contemplándote por fe y por inteligencia sin que de ello se siga contradicción alguna.”

10. [17] Mientras que Blaquerna así contemplaba la Suprema Trinidad, el error y la ignorancia<sup>296</sup> querían inclinarlo a descreer <que había algo como> la Trinidad en Dios, a través de la consideración de que toda trinidad implicaba una composición. [18] Pero Blaquerna volvió a recordar la Grandeza infinita en Poder, Perfección y Eternidad y así entendió que era inconveniente que del hecho de que ni la pluralidad, ni la eternidad creadas pudieran darse sin composición, se siguiera que la Suprema Trinidad concordase con el ser compuesto. En efecto, así como la Suprema Trinidad y pluralidad son superiores a la trinidad y a la pluralidad creadas por su Bondad, Grandeza, Eternidad, Poder, etc. así, es necesario que sean superiores en simplicidad, pues si la

---

<sup>293</sup> Virtuts

<sup>294</sup> Per llum de fe illuminat de la tua benedicció

<sup>295</sup> Las potencias del alma.

<sup>296</sup> Personificación

unidad de Dios es de una simplicidad superior<sup>297</sup> a toda simplicidad creada, así, también es necesario que el Supremo Bien tenga una pluralidad con la que pueda ser superior en simplicidad a la pluralidad creada.

11. [19] “-¡Santa Trinidad! En lo que no logro entenderte, es mayor tu Grandeza que mi entendimiento. En lo que creo de ti sin entenderte, es mayor mi fe que mi entendimiento y es mayor tu Grandeza que mi fe. Y así es porque tu Grandeza es infinita en toda Perfección y mi fe y mi entendimiento están comprendidos y limitados por tu Grandeza. [20] Luego, si en lo que creo de ti soy mayor por fe que por entender, si te entendiera sería mayor por amor que por creer. [21] Y si eso no fuera así, se seguiría que el amor concordaría mejor con la ignorancia que con el entendimiento, y si <efectivamente> concordara <mejor>, se seguiría que el amor sería menor en las alturas que el entendimiento y mayor en sus errores, pero esto es imposible <de afirmar> sin que de ello se siga una contradicción de mérito o de entendimiento por la fe. Ésta, pues, permanece incólume en pro de la división de objetos entre la fe y el entendimiento.<sup>298</sup> Tal distinción ha sido señalada más arriba en las Dignidades divinas comunes a las tres Personas y de acuerdo con las propiedades divinas personales.”

12. [22] Para utilizar el *Arte de contemplación*, Blaquerua consideraba en su alma la generación en cuanto a su infinidad y eternidad, para cuidarse <de caer en el error de pensar> que la generación divina fuese semejante a la generación que se da en las criaturas. Y así no podía concebir en su alma que ésta última fuera infinita y eterna.<sup>299</sup> [23] Y entonces logró entender que en la Suprema generación había generación y simplicidad sin composición, sin corrupción y no pudo creer que en ella hubiera corrupción ni composición. Y eso porque su entendimiento tenía conocimiento de que en la generación creada no se podía introducir la Eternidad, la Infinitud ni la Perfección, y no solo en su entendimiento, sino también en su memoria.<sup>300</sup>

13. [24] “-¡Santa Trinidad! Si no existieras ¿En qué sería semejante Dios al hombre? ¿Qué sería de la palabra verdadera cuando dice: “Hagamos al hombre a nuestra imagen

---

<sup>297</sup> Soberana

<sup>298</sup> Per fe que en roman en son estament, segons diversitat d'objectes entre fe e enteniment

<sup>299</sup> El texto sugiere que la contradicción le resultaba muy chocante: la cual en su ànima no pot metre en infinitat, eternitat

<sup>300</sup> Difícil, p. 328

y semejanza”? Si eres una Trinidad desemejante a la nuestra, es porque eres un ser infinito y eterno en Poder, Sabiduría y Perfección.”

14. [25] Así contemplaba Blaquerua la Santa trinidad y a ella elevaba los poderes de su alma tanto como podía, con el fin de obedecer aquél mandamiento divino que manda que el hombre ame a Dios con todas sus fuerzas, con todos sus pensamientos y con toda su alma, donde residen la memoria, la inteligencia y la voluntad.

## VI

### De la Encarnación

1. [1] Blaquerua recordó la Santa Trinidad de nuestro Señor Dios para que el entendimiento entendiera cómo la influencia de esa gran Bondad de Eternidad, Poder, Sabiduría, y Voluntad de la gloriosa Trinidad debía Dios efectuar en la criatura una obra que fuese de gran benignidad, durabilidad, poder, sabiduría y caridad. Y así el entendimiento entendió que de acuerdo con la operación que hay en la Personas divinas era conveniente que Dios asumiera una naturaleza humana en la cual y por la cual resultaran significadas sus Dignidades divinas y las operaciones que se dan en sus Personas divinas. Y que por tal significación, la voluntad de Blaquerua y las de los demás hombres, amasen a Dios y a sus obras. [2] Por eso Blaquerua dijo estas palabras:

2. [3] “-¡Divina Virtud!” —Dijo Blaquerua— Tú eres infinito en Bondad, Grandeza, Eternidad, Poder, Sabiduría y Amor y en toda Perfección, y por esto, si existiera otra cosa infinita en Grandeza, Eternidad, Paciencia, etc. tu podrías obrar <en ella> infinitamente con tu Grandeza, Eternidad y acción, en tanto que eres poderoso y que aquella cosa sería capaz de recibir <tu Poder>.<sup>301</sup> Más, como toda virtud es limitada a excepción de la tuya, ni en Eternidad ni en Grandeza infinita alcanza cosa alguna a ser el paciente <adecuado><sup>302</sup> para tu acción, que es sin principio, sin tiempo y sin cantidad.<sup>303</sup> [4] De ahí que para demostrar todas estas cosas, tu Sabiduría quiso crear una criatura mejor y mayor en virtud respecto del resto de las criaturas y virtudes creadas. Quiso así el Hijo de Dios ser una persona con aquella criatura para dar cuenta<sup>304</sup> de que

---

<sup>301</sup> Ho

<sup>302</sup> El agregado menta que concuerde

<sup>303</sup> Quantitat: accidentes

<sup>304</sup> A significanca

así como tu Bondad le había podido dar mayor virtud que a las demás criaturas, así podía hacerla mejor que la criatura y que todas las criaturas.<sup>305</sup>

3. [5] “-Tu naturaleza humana, Señor, tiene una Gloria<sup>306</sup> mayor a la de todas las glorias creadas y así es porque tiene una Perfección mayor que cualquier otra perfección. [6] Y como tu Justicia, Señor, tiene mayor Bondad, Poder, Sabiduría y Amor que cualquier otra, quiero figurarme en<sup>307</sup> tu humanidad una Gloria y Perfección mayores que en cualquier otra naturaleza creada. [7] Y en tanto que esto es así, es necesario<sup>308</sup> que todos los ángeles y todas las almas de los santos, e incluso todos sus cuerpos después de la Resurrección, tengan gloria en tu naturaleza humana y por eso puedan elevarse para obtener una gloria mayor en tu naturaleza divina.”

4. [8] Una vez que Blaquerua meditó por largo tiempo en las cosas mencionadas, sintió que su memoria, su entendimiento y su voluntad se habían elevado en la contemplación, pero aun así, su corazón no daba agua a sus ojos para que estallasen en lágrimas y en llantos. Y por eso, Blaquerua se propuso elevar todavía más las potencias de su alma a fin de que aumentara la devoción en su corazón con más fuerza hasta que las lágrimas y los llantos llegaran a sus ojos, puesto que no es conveniente una elevada contemplación sin ningún llanto.<sup>309</sup> [9] Así, Blaquerua hizo descender a su memoria para recordar la vileza y miseria de este mundo, los pecados que hay en él, cuán grande fue el agravio<sup>310</sup> que cometió nuestro padre Adán contra su Creador al desobedecerle y cuán grande fue la Misericordia, Generosidad, Humildad y Paciencia de Dios cuando se encarnó en un ser humano<sup>311</sup> y quiso dedicar esa humanidad<sup>312</sup> a la pobreza, a los menosprecios, a los tormentos, al esfuerzo y a una muerte angustiosa y vil y todo ello sin cargar con la culpa ni el perjuicio de nuestros pecados.<sup>313</sup> [10] Mientras que la memoria<sup>314</sup> de Blaquerua

---

<sup>305</sup> Este oscuro pasaje parece indicar que Dios puede volver mejor a las criaturas.

<sup>306</sup> Las dignidades están en las personas como en el mismo Dios

<sup>307</sup> Volc donar: quiero considerar en...

<sup>308</sup> És covinent

<sup>309</sup> Descovinent cosa

<sup>310</sup> La malvestat

<sup>311</sup> Li plac pendre carn humana

<sup>312</sup> Carn

<sup>313</sup> Defalliment

<sup>314</sup> Remembrament



había descendido para recordar estas cosas, el entendimiento se elevó para entender, lo siguió la memoria<sup>315</sup> y <juntos> contemplaron en las supremas<sup>316</sup> Dignidades<sup>317</sup> divinas, a saber, Bondad, infinidad, Eternidad, etc. y así, entre la nobleza de las Dignidades, la pasión y la muerte de la naturaleza de Jesucristo, la voluntad alcanzó tanta devoción que llenó<sup>318</sup> el corazón de suspiros y contrición y <luego> el corazón concedió lágrimas y llantos a sus ojos, y a su boca, confesión y alabanzas de Dios.

5. [11] Por un largo tiempo Blaquerua lloró contemplando la Encarnación del Hijo de Dios, como se dijo. Pero cuando lloraba, su imaginación quiso imaginar el modo como se habían reunido el Hijo de Dios y la naturaleza humana. Y, dado que no podía imaginárselo, su entendimiento comenzó a ignorar y Blaquerua a dudar. Y, así, cesaron sus suspiros, sus lágrimas y sus llantos por el defecto de la duda, que destruye la devoción. [12] Cuando Blaquerua advirtió hacia donde se había desviado su pensamiento, elevó otra vez su memoria y su entendimiento hacia la grandeza de la Bondad, Poder, Sabiduría, Amor y Perfección de Dios y por la grandeza de estas Dignidades<sup>319</sup>, su entendimiento entendió que Dios puede unir la naturaleza humana a sí mismo a pesar de que la imaginación no sepa como imaginárselo, porque Dios es mucho mayor en Bondad, Poder, Sabiduría y Voluntad de lo que la imaginativa en imaginar. [13] Y al recordar y entender todo esto, Blaquerua eliminó la duda que tenía acerca de la Encarnación y la devoción y la contrición volvieron a su corazón, y las lágrimas y los llantos, a sus ojos, y la contemplación fue más sublime y más ferviente de lo que había sido en un comienzo.

6. [14] Mucho contempló Blaquerua en la Encarnación del Hijo de Dios, de acuerdo con el método descrito, y como sentía que con esta materia su alma se fatigaba, optó por otra, a fin de que con el cambio de materia su alma recobrase la fuerza y virtud para contemplar. [15] De ahí que Blaquerua recordó como la Santa Encarnación y la Pasión del Hijo de Dios son honradas en la Bondad, Grandeza, Eternidad, Poder, etc. de Dios, y cómo en este mundo muchos hombres son honrados en su honor<sup>320</sup>, y como éstos no le

---

<sup>315</sup> Idem

<sup>316</sup> Altes

<sup>317</sup> Virtuts

<sup>318</sup> Donà

<sup>319</sup> Virtuts

<sup>320</sup> Ha en est món honrats molts homens en sa honor

rinden el honor que podrían. [16] Luego, recordó que muchos de los hombres de este mundo son infieles y que no honran la naturaleza humana de Jesucristo, a la que Dios ha honrado tanto en sí mismo, antes bien descreen de ella y blasfeman, y <encima> han tomado posesión de Tierra Santa, donde Él asumió aquella naturaleza humana y donde esa naturaleza humana padeció la muerte y la Pasión para honrarnos a nosotros y restituírnos a la Suprema Señoría que nos había perdido. [17] De ahí que cuando Blaqueria hubo aplicado las potencias de su alma en esta materia, se renovaron en él la devoción, los suspiros, los llantos, la contrición y su alma se elevó mucho en la contemplación de la Santa Encarnación del Hijo de Dios. Por eso profirió estas palabras:

7. [18] “-¡Ah, la mayor verdad, la cual es la verdad creada y la increada <conjuntamente> se da en la Encarnación! [19] ¿Por qué son más los hombres que te menosprecian, te ignoran y descreen de ti que aquellos que te honran y creen en ti? [20] ¡Ah, Justicia, que eres tan grande en poder, saber y perfección! [21] ¿Qué harás? [21] ¿Castigarás estos pecados<sup>321</sup> tan grandes, mortales? [22] ¡Ah Misericordia, dónde hay tanta benignidad, amor, paciencia, humildad! [23] ¿Los perdonarás?”

8. [24] Lloraba Blaqueria y entre temor y esperanza se entristecía y se alegraba contemplando la santa encarnación del Hijo de Dios.

## **6. Traducción del *Tractatus de venatione medii inter subiectum et praedicatum* (circa 1302)**

A partir de la compilación *Beati Raymundi Lulli Doctor Illuminati, et Martyris Tertii Ordinis S. Francisci. Opera parva* (OP). Tomus I, Mallorca, Pere Antoni Capó, 1744).

### ***Tratado acerca de la búsqueda del medio entre sujeto y predicado.***

#### I

#### DEL MEDIO NATURAL Y LÓGICO

1. Intentaremos buscar el medio existente entre el sujeto y el predicado de dos modos, primero, el medio según el modo natural y, segundo, el medio según el modo lógico. Y

---

<sup>321</sup> Falliments

haremos esto para conocer el verdadero medio real y, también, natural, y, como consecuencia, el silogismo necesario, y, también, para conocer, por el medio probativo y opinativo, el silogismo dialéctico o lógico e intencional.

2. Para buscar el medio natural formaremos catorce silogismos. El primero es así: supónganse que A, B y C sean una sustancia desprovista de todo accidente, después, arme el silogismo así: todo B es A, todo C es B; luego, todo C es A. Este silogismo es demostrativo, verdadero, y necesario, y no hay quien pueda impugnarlo, y la razón de esto es que el medio es sustancial natural y real, y ningún accidente puede contradecirlo, porque A, B y C están alejados de todo accidente.

3. El segundo silogismo se forma así: todo animal es una sustancia; todo hombre es animal; luego, todo hombre es una sustancia. Este silogismo no parece ser necesario porque su medio no es absolutamente natural, puesto que sustancia es superior, animal, inferior, y animal superior y hombre inferior, y por esto, hay que removerlo, porque sustancia es superior y ascenderlo porque animal y hombre son inferiores. Para que los términos sean iguales se necesita un silogismo, así: todo animal racional es una sustancia racional; todo hombre es un animal racional; luego, todo hombre es una sustancia racional, y así, se necesita este silogismo para <establecer> la igualdad de los términos, pues, por éste, el medio es natural.

4. El tercer silogismo se forma así: una vez hecha la hipótesis de que toda Bondad sustancial es la causa del bien que produce el bien sustancial, y suponiendo que el bien y la bondad sustancial son lo mismo, se necesita el bien para producir el bien, por esta razón, silogizo así: toda bondad sustancial es la causa del bien que produce el bien sustancial; A es la bondad sustancial; luego, A produce el bien sustancial. Y así, para esto, se necesita un silogismo cuyo medio es “sustancial”, en el cual se convierten el sujeto y el predicado.

5. El cuarto, así: toda Bondad infinita es causa de un bien infinito que produce un bien infinito, A es la Bondad infinita; luego, A es la causa de un bien infinito que produce un bien infinito. Y dado que “bien infinito” es el medio que necesita este silogismo, por cuya causa es demostrativo, es real.

6. El quinto es tal: toda bondad infinita y eterna es causa de un bien infinito y eterno que produce un bien infinito y eterno; A es de este modo; por consiguiente, A produce el bien infinito y eterno. No conviene probar la mayor ni la menor puesto que se sigue necesariamente la razón por la cual se ha encontrado el medio.

7. El sexto es tal: todo poder infinito tiene un acto infinito; A es de este modo; luego, A tiene un acto infinito.

8. El séptimo es tal: todo intelecto que es lo mismo en esencia que el Poder, puede existir y actuar; A es de este modo; luego, etc. De donde se sigue el medio natural, racional t real entre agente, actuable y actuar, y como consecuencia, su distinción. De otro modo, el agente se actualizaría a sí mismo, y así respecto del actuable y del actuar, y el intelecto no podría entenderlo porque es inentendible, y puesto que todas estas cosas son posibles, por medio de tal posibilidad, encontramos el medio que buscábamos.

9. El octavo será este: supóngase que el intelecto y la voluntad son lo mismo en esencia. Argumento así: en toda esencia en la cual el intelecto y la voluntad son lo mismo, es necesario que el inteligible y el querible sean lo mismo, y también el entender y el querer; en A son lo mismo; luego, etc. Y así como se encontró el medio que se buscaba en dichos silogismos, también pueden encontrarse otros.

## II

### DE DICHAS SEIS ESPECIES DE MEDIO

1. Acerca del silogismo en el cual todos sus términos son sustanciales, y primero así: todo Poder infinito y eterno puede existir y actuar infinita y eternamente; A es de este modo; luego, etc. este silogismo es necesario porque todos sus términos son sustanciales y no multiplican muchas esencias, de donde se sigue el encuentro del medio que buscábamos.

2. El segundo es este. Ningún color es cantidad; el rojo es un color; luego, el rojo no es cantidad. Este silogismo no es necesario porque un accidente no es por sí mismo necesario, sino por su sustancia, porque por medio de este no se encuentra el medio natural que buscamos, sino el intencional.

3. El tercero es cuando las premisas son sustanciales y el medio accidental, y esto así: todo músico es hombre; todo músico es animal; luego, cierto animal es hombre. Este silogismo no es necesario porque el medio no participa con sus extremos en la naturaleza sustancial. Y así, el medio sustancial no se encuentra por este.

4. El cuarto es cuando las premisas son accidentales y el medio, sustancial. Y esto, así: ningún cuervo es blanco; cierto negro es cuervo; luego, cierto negro es blanco. Este

silogismo no es necesario porque su medio está compuesto de sustancia y accidente a causa de la participación de las premisas.

5. El quinto es cuando la mayor es sustancial y el medio y la menor accidentales, y esto así: todo músico es instruido; luego, un instruido es hombre. Este silogismo no es necesario porque el sujeto y el predicado participan de diversas naturalezas.

6. El sexto es cuando la mayor es accidental y el medio y la menor sustanciales, y esto así: un hombre es blanco; todo hombre es blanco; luego, cierto animal es blanco. Este silogismo no es demostrativo porque el sujeto y el predicado son defectuosos por el primero y el último.

### **7. Traducción de *Vita coetanea* (1311).**

A partir del texto publicado por Battlorí en OL, pp. 43-78, junto con una versión catalana del s. XV.

#### *Vida Coetánea*

1. Para honor, gloria y amor de nuestro único Señor Dios Jesucristo, Ramon, convencido por sus amigos religiosos,<sup>322</sup> narró y permitió que se registraran estas cosas que aquí se siguen sobre su conversión a la penitencia y otras de sus hazañas.

---

<sup>322</sup> Se refiere a los monjes Cartujanos de Vauvert.

2. Joven aún, Ramon, senescal de la mesa del rey de Mallorca,<sup>323</sup> estuvo dedicado de lleno a la composición de vanas canciones, poemas y a otros placeres mundanos. Pero, una noche en la que estaba junto a su cama listo para recitar y escribir en su lengua vulgar, una canción para una mujer a la que amaba con un amor fatuo,<sup>324</sup> sucedió que habiendo comenzando a escribirla, miró a su derecha y vio al Señor Jesucristo en la cruz. La visión le inspiró mucho miedo y, dejando lo que tenía entre manos, se metió en su cama para dormir.

3. Al despuntar el día, se levantó y volvió a sumergirse en vanidades; la visión no le había impactado en absoluto. Pero, muy poco tiempo después, antes de transcurridos los ocho días siguientes, en el mismo lugar que antes, de nuevo estaba listo para escribir y

---

<sup>323</sup> En los siglos XII-XIII, era muy común el cargo de “*senescallus*”. En la región de Occitania y Catalunya, al adquirir los señores privados poderes de mando con el surgimiento del señorío “banal”, nombraron sus propios administradores para supervisar la recolección de tributos y el uso de los bienes usufructuables que se encontraban dentro de su propiedad. Una de esas funciones administrativas estaba a cargo del *senescal*, que era quien estaba a cargo de la “mesa” su señor, aunque solía tener al mismo tiempo un papel administrativo y judicial. Asimismo, el cargo de *senescal* formaba parte del “consejo real”. Dicho consejo se constituyó como tal hacia fines del s. XIII y tenía el carácter de un cuerpo consultivo que aconsejaba al rey en la gestión de los asuntos públicos y colaboraba con el monarca en el gobierno y la administración del estado. Inicialmente había dos tipos de consejo real: uno, de composición reducida, formado por jefes militares y oficiales de la corte, como el canciller, que presidía este organismo y la Cancillería. El mayordomo, que era el primer oficial de la casa del rey, y tenía por misión principal dirigir los servicios del palacio. El camarero, que se hallaba a las órdenes del mayordomo y atendía a todo lo referente a los aposentos reales. Y el maestre nacional, que desde 1285 estaría al frente de la administración de la hacienda y del patrimonio del monarca; sus atribuciones eran las de contador mayor de la corte, administrador del patrimonio regio e inspector de todos los ingresos y gastos de hacienda. Había, además, otro consejo más amplio, integrado por consejeros a quienes el rey convocaba para asesorarse en sus decisiones principales. Durante el siglo XIV, el consejo Real se unificó para convertirse en un cuerpo consultivo permanente. Se suma a esto el hecho de que las Cortes durante la baja Edad Media fueron asambleas políticas en que participaban bajo la convocatoria y presidencia del rey o de su lugarteniente, los representantes de diversos estamentos o clases sociales del país, como la nobleza, la alta clerecía y los delegados de los hombres ilustres residentes en las ciudades o villas, es decir, los integrantes de la burguesía ciudadana. En Catalunya no hay constancia de una asamblea política integrada por los tres estamentos (burguesía, nobleza y clero), a excepción de la asamblea de Lleida en 1213.

<sup>324</sup> Entre los diversos influjos de la cultura occitana sobre la obra de Lull, debemos señalar un hecho puntual. En 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 en una 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. Por otra parte, durante la juventud de Ramon se dieron dos factores fundamentales que produjeron la adopción del catalán como lengua 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 se consideraban 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. (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.)

terminar dicha canción cuando el Señor apareció otra vez en la cruz, al igual que antes. Ahora Ramon se asustó más que la primera vez pero, como antes, se metió en la cama y se durmió profundamente. Con todo, al otro día, haciendo caso omiso a la aparición que se le había presentado, no moderó su lascivia, por el contrario, muy poco después ya se esforzaba de nuevo por terminar su licenciosa canción. Sin embargo, el Salvador se le apareció al tercer y cuarto día, y algunos días entremedio, siempre de la misma manera que al principio.

4. La cuarta vez (o la quinta, como más se cree) que se produjo esta aparición, completamente aterrorizado se metió en su cama y pasó toda la noche tratando de entender cual era el significado de estas visiones que se repetían. Por una parte, su conciencia le decía que las apariciones sólo pretendían que abandonara el mundo de una vez por todas y que a partir de entonces, se dedicara totalmente al servicio de nuestro Señor Jesucristo. Por otra, su conciencia le provocaba culpas por su vida pasada y le parecía que, por eso, era indigno del servicio a Cristo. Y así, discurriendo alternativamente acerca de estas cosas consigo mismo y orando fervientemente a Dios, aquella laboriosa noche cayó víctima del insomnio. Al final, por la dádiva del Padre de las luces, reflexionó sobre la mansedumbre de Cristo, la paciencia y misericordia que tuvo hacia todos los pecadores, y entendió, de manera certísima, que Dios quería que él dejase el mundo y desde entonces sirviese de todo corazón a Cristo.

5. Más tarde, pensando, trataba de dilucidar cual sería el servicio más agradable a Dios, y vio que no había mejor ni mayor manera de servir a Cristo que dar su vida y su alma por su amor y honor. Y esto lo haría llevando a cabo la tarea de convertir a su culto y servicio a los Sarracenos, cuya multitud está cercando a los cristianos por todos lados. Pero, volviendo en sí, se dio cuenta de que no tenía ninguno de los conocimientos necesarios para tal empresa, puesto que solamente había aprendido un poco de gramática; a partir de esto último, su mente se consternó y se sintió muy triste.

6. En tanto que su mente volvía sobre estos pensamientos lúgubres, he aquí que (el mismo no supo como, pues sólo Dios lo sabe) un apasionado e impetuoso dictamen de la mente entró en su corazón: él mismo habría de escribir, en el futuro, un libro, el mejor del mundo contra los errores de los infieles. Pero, como a él no se le ocurría la forma ni la manera de escribir este libro, más se admiraba. Sin embargo, cuanto más y más se admiraba, tanto más fuerte se hacía dentro de él aquel instinto o dictamen de escribir dicho libro.

7. De este modo, al considerarlo una vez más, se dio cuenta de que con el curso del tiempo, el Señor Dios le daría la gracia de escribirlo. En efecto, poco o nada podía hacer solo, especialmente ignorando completamente la lengua árabe, que es la propia de los Sarracenos. Ante esto se le ocurrió que podía acudir al papa, a los reyes y también a los príncipes cristianos para incitarlos y obtener de ellos la fundación, en diversos reinos o provincias, de monasterios adaptados para ese fin, en los que religiosos selectos y otras personas idóneas, se dispusieran a aprender los idiomas de los mencionados Sarracenos y otros infieles, para que de entre estas personas instruidas apropiadamente allí mismo se pudieran tomar y encontrar algunas aptas para predicar y manifestar a los Sarracenos y a los otros infieles, la piedad que hay en Cristo y la verdad de la fe católica.

8. Por consiguiente, teniendo ya firmemente en su alma estos tres propósitos mencionados -a saber, padecer la muerte por Cristo convirtiendo a los infieles a su servicio; también, en caso de que Dios se lo concediese, escribir el libro mencionado; y procurar el establecimiento de monasterios para el aprendizaje de diversos idiomas, como antes se explicó- a la mañana siguiente fue hasta una Iglesia, que no distaba mucho de allí, y llorando con devoción, suplicó por largo tiempo al Señor Jesucristo, para que se dignara a llevar a buen término la realización de estas tres cosas que Él mismo, con gran misericordia, había inspirado en su corazón.

9. Después de estas reflexiones, cuando regresó a sus negocios, como aún estaba bastante apegado a la vida mundana y lasciva, fue tibio y remiso en la persecución de los tres propósitos durante los siguientes tres meses, hasta que llegó la fiesta de San Francisco. En efecto, en esta fiesta, en presencia de Ramon había predicado un obispo<sup>325</sup> de los Frailes Menores. Había hablado de la manera en que San Francisco, dejando tras de sí, y rechazando, todas las cosas, se unió con mayor firmeza a Cristo, etc. así, Ramon, incitado por el ejemplo de San Francisco, enseguida vendió sus posesiones, conservando, sin embargo, unas pocas de ellas para el sustento de su esposa y de sus hijos. Se encomendó completamente a Cristo, y marchó, con la intención de nunca regresar, hacia Santa Maria de Rocamadour, Santiago de Compostela, y hacia otros lugares santos para pedirle al Señor y a sus santos Su dirección en la realización de aquellas tres cosas que el Señor, como se ha dicho, había insuflado en su corazón.

10. Una vez cumplida su peregrinación, intentó realizar un viaje a París con motivo de aprender allí gramática y alguna otra ciencia útil para sus propósitos. Pero sus parientes

---

<sup>325</sup> Se cree que Llull escuchó el sermón del obispo en el otoño de 1263. Aproximadamente un año y medio o dos años después habría comenzado sus estudios.



y amigos, y, principalmente, el Hermano Ramon de la Orden de los Predicadores,<sup>326</sup> que en otro tiempo había compilado las decretales del papa Gregorio IX, lo disuadieron de realizar este viaje con sus persuasiones y concejos, y lo hicieron regresar a su ciudad, es decir, a Mallorca.

11. Cuando llegó, dejó atrás sus costumbres habituales, las cuales hasta entonces practicaba, se vistió con un delgado hábito de la tela más ordinaria que podía encontrar, y así, en esa misma ciudad aprendió un poco de gramática y se compró un Sarraceno<sup>327</sup> del que aprendió la lengua árabe.

Después de nueve años sucedió que este Sarraceno, un día en que Ramon estaba ausente, blasfemó el nombre de Cristo. Lo que, Ramon, al regresar, se enteró, por aquellos que habían oído la blasfemia, y movido por un ardiente celo de fe golpeó al Sarraceno en la boca, en la frente y en la cara.

El Sarraceno, inflamado de rencor, comenzó, desde entonces, a tramar cómo podría asesinar a su amo.

12. Y, después de conseguir una espada, al ver un día a su señor meditando en soledad, se arrojó súbitamente sobre él golpeándolo con dicha espada y proclamando con terrible rugido: “Tu estás muerto”. Pero Ramon repelió el ataque golpeándolo en el brazo en el que tenía la espada, ¡así lo quiso Dios! Pero, a pesar de ello, recibió una herida grave aunque no letal sobre el estómago por el golpe del ataque. Aun así, sujetándolo con vigor, le sustrajo la espada al Sarraceno y lo golpeó con fuerza. Luego cuando acudieron sus sirvientes, Ramon impidió que mataran al Sarraceno, pero les permitió que lo encarcelaran atado mientras deliberaba acerca de lo que convenía hacer con él. Pues, le parecía grave matar a aquél que le había enseñado la lengua árabe que tanto deseaba aprender y, al mismo tiempo, le daba miedo dejarlo libre o tenerlo preso por largo tiempo, porque sabía que desde ese momento no iba a tardar mucho en tramar nuevamente su muerte.

---

<sup>326</sup> De acuerdo con la versión catalana, se trata de Ramon de Penyafort.

<sup>327</sup> 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...* pp. 130-133).

Los comentadores de Llull, hasta hoy no han ahondado en el estudio acerca de 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 las *auctoritates* en las obras lulianas ha sido atribuida al afán de Ramon por la demostración, por el razonamiento riguroso, y en general, al deseo de liberarse de *dichas auctoritates*. Sin embargo, es interesante pensar que, al menos en parte, esta ausencia también pudiera deberse a que sus contemporáneos no verían con buenos ojos las enseñanzas de un sarraceno.

13. Sin saber cómo actuar ante dicotomía, se dirigió a una abadía que estaba cerca. Allí, con gran fervor, oró al Señor acerca de estas cosas durante tres días. Al final de este período, se admiraba de que en su corazón aún permaneciera la misma perplejidad y de que el Señor -según le parecía- no había oído ninguna de sus súplicas. Regresó, entonces, a su casa lleno de dolor. Pero cuando, al haber llegado, se dirigió hacia la cárcel para visitar al cautivo, se encontró con que se había ahorcado con la misma soga con la que había estado atado. Con alegría, Ramon dio gracias a Dios no sólo por haber conservado sus manos libres de culpa por la muerte del sarraceno, sino también por haberlo liberado de aquella terrible perplejidad por la que poco antes oraba con ansiedad.

14. Después de estas cosas, Ramon ascendió a un monte que no quedaba muy lejos de su casa, para allí, tranquilo, contemplar a Dios. Y habiendo estado casi ocho días allí, 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 aquél libro, del que ya hemos hablado, contra los errores de los infieles. Ramon dio gracias por ello al altísimo, bajó del monte y enseguida fue para la abadía. En este lugar pensó como ordenar y escribir el libro, llamándolo al principio *Arte mayor*, pero más tarde *Arte general*,<sup>328</sup> bajo la égida de los cuales después escribió muchos libros en los que explicó gran cantidad de principios generales mediante la aplicación de éstos a cosas más específicas de acuerdo con la capacidad de los simples, en la medida en que su propia experiencia le había enseñado.

Ramon compuso su libro mientras estuvo en la abadía, y ascendió, nuevamente, al monte y en aquél lugar, en el que se asentaban sus pies, allí mismo donde Dios le había mostrado el método del Arte, construyó una ermita en la que vivió por cuatro meses, orando a Dios de noche y de día sin interrupción, para que él y el Arte que Él le había dado para Su honor y el de Su Iglesia alcanzaran la prosperidad.

15. Mientras así se encontraba en su ermita, llegó hasta donde él estaba un pastor de ovejas, un adolescente con el rostro alegre y aniñado, y le dijo en una hora tantas cosas y tan buenas sobre Dios y los cielos, es decir, de los ángeles y de otras cosas, y tantas de ellas de tal excelencia que le pareció que cualquier otro hombre hubiera hablado por dos días enteros para decir lo mismo. Y cuando el pastor vio los libros de Ramon, cayó

---

<sup>328</sup> “*Ars major*” es el nombre que Lluïl le dio a su libro *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, con el que se inicia el “período artístico”. *Ars generalis* es el *Ars generalis ultima*, último texto sobre el *Ars*. Con el mismo se cierra el período artístico. Ver “Introducción”.

de rodillas a sus pies y regándolos con sus lágrimas le dijo que por causa de esos libros vendrían muchos bienes para la Iglesia de Cristo. El pastor, bendijo también, a Ramon con grandes bendiciones de naturaleza profética. Y se alejó, finalmente, mientras se hacía el signo de la cruz sobre su cabeza y sobre todo su cuerpo. Y Ramon, al meditar sobre todas estas cosas, se admiraba, pues nunca antes había visto a ese pastor, ni había escuchado hablar de él.

16. Cuando el rey de Mallorca oyó que Ramon había escrito unos libros excelentes, envió a buscarlo para que viniera a Montpellier, donde estaba entonces el rey. Y al llegar Ramon a este lugar, el rey ordenó que sus libros fueran examinados por un fraile de la Orden de los Menores,<sup>329</sup> en especial aquellas meditaciones que él había escrito con gran devoción sobre todos los días del año, destinando para tal examen treinta párrafos especiales para días particulares.<sup>330</sup> El fraile se encontró, no sin admiración, con que las meditaciones estaban llenas de profecía y devoción católica. Más tarde, Ramon escribió, siguiendo los principios del Arte que le había sido dado en el monte de aquella ciudad, un libro que llamó *Arte demostrativa*,<sup>331</sup> el cual leyó allí públicamente, y escribió *lectura* de éste, en la que declaraba de que manera la primera forma y la primera materia constituían el caos elemental, y de que manera los cinco universales, así como los diez predicamentos, descendían del caos y estaban contenidos en el, y todo esto de acuerdo con la verdad católica y teológica.<sup>332</sup>

17. En aquél tiempo Ramon también obtuvo un acuerdo, de parte del mencionado rey de Mallorca, para construir un monasterio en su reino, y fue dotado con posesiones suficientes como para que en el se interaran trece Frailes Menores, quienes allí mismo aprenderían la lengua árabe para poder convertir a los infieles, como más arriba se ha dicho. Asimismo, para los monjes y para que llevaran a buen término la misión por la que había sido fundado el monasterio, cada año se les proveía de quinientos florines para su mantenimiento.

---

<sup>329</sup> Los especialistas han sugerido que se trataría de Bertran Berenguer, profesor de Teología Sagrada en Montpellier.

<sup>330</sup> Se trata del *Libre de contemplació en Déu*, que contiene 366 capítulos dividido en 30 párrafos cada uno. La fecha de redacción de este libro es muy temprana, oscilando de acuerdo con diferentes comentadores entre los años 1272-1274.

<sup>331</sup> El *Ars demonstrativa* fue escrito, con probabilidad en 1283.

<sup>332</sup> Se trata del *Liber Chaos* junto con otros opúsculos como el *Liber exponens figuram elementalem*. Ambos escritos después de 1283, probablemente entre 1285-1287.

18. Después de esto Ramon fue a la curia romana con el fin de obtener, si es que podía, que el Papa y los cardenales instituyan por todo el mundo monasterios para el aprendizaje de diversas lenguas. Pero, cuando hubo llegado a la corte, se encontró con que el papa, es decir, el señor papa Honorio, había muerto hacía muy poco,<sup>333</sup> por lo cual abandonó la curia y enderezó sus pasos hacia París para comunicar allí al mundo el Arte que Dios le había dado.

19. Ramon llegó a París en tiempo del canciller Bertoldo. Y a pedido especial del éste, leyó en las aulas su comentario al *Arte general*. Al terminar de leer el comentario en París, advertido por la actitud de los estudiantes, regresó a Montpellier, en donde lo leyó nuevamente y escribió también un libro al que llamó *Arte de encontrar la verdad*,<sup>334</sup> en el que exponía, así como en todos los otros libros que desde entonces había escrito, cuatro figuras, eliminando, o, mejor dicho, disminuyendo, a causa de la debilidad del intelecto humano -cosa que había experimentado en París-, doce de las dieciséis figuras que antes tenía su Arte. Luego, fueron debidamente explicadas en Montpellier, y partió para Génova, donde, estando por un tiempo muy corto, tradujo al árabe dicho libro, es decir, *el Arte de encontrar la verdad*. Hecho lo cual, se dirigió hacia la curia Romana con el deseo de pedir allí, como otras veces, la erección de monasterios por todo el mundo para -como se ha dicho- aprender diversas lenguas. Pero en ese momento logró muy poco de lo que buscaba a causa de los impedimentos puestos por la curia, así que dejando estos asuntos a su debida consideración, regresó a Génova, para viajar desde ahí a la tierra de los Sarracenos, buscando probar si al menos él solo podía tener éxito discutiendo con los más sabios de entre ellos para ponerles de manifiesto, siguiendo los principios del Arte, la Encarnación del Hijo de Dios así como la beatísima Trinidad de las personas divinas en una sola esencia, en la cual los sarracenos no creen, pues, como ciegos, aseguran que los cristianos creemos en tres Dioses.

20. Y, en tanto que con gran celeridad se divulgó entre los genoveses que Ramon había llegado para cruzar desde allí hacia la tierra de los sarracenos para convertirlos -si era eso posible- a la fe de Cristo, mucha de la gente de allí resultó edificada al esperar que Dios, por medio de él, trajera algún bien notable entre los sarracenos. En efecto, los genoveses habían oído que Ramon después de su conversión se había retirado a la penitencia en un monte y que había recibido allí, por inspiración divina, una ciencia sagrada para la conversión de los infieles. Pero, como el Señor hubiera visitado a

---

<sup>333</sup> En abril de 1287.

<sup>334</sup> Escrito en 1290.

Ramon con tanto gozo para el pueblo, esto fue para él como una especie de caída, y por eso, de repente comenzó a tentarlo con una afección gravísima, tanto para incitarlo a cruzar a la tierra de los sarracenos como para prepararlo para ello y así, cuando la nave (y todo lo demás) estuvo lista para navegar y cuando cargó en la nave sus libros y otras cosas necesarias, 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 san 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, quizás para evitar que no se envaneciese ni se volviese presumido. Por fin, alejándose ya de Génova en dicha nave, Ramon se dio cuenta enseguida del enorme agravio contra la fe y contra el pueblo, que había cometido al permanecer allí y cayó en una profunda desesperación al creer firmemente que por ello sería condenado por Dios. Y fue arrastrado por un dolor tan profundo en su corazón, que su cuerpo llegó a hervir con una fiebre altísima. Y así, languideció en Génova por muchos días, sin revelar a nadie la causa de su dolor, hasta que por poco no fue reducido a la nada.

21. Finalmente, al llegar el día de la santa fiesta de Pentecostés, se hizo llevar o conducir hasta la iglesia de los Frailes Predicadores. En tanto que escuchaba a los frailes cantar el himno “*Veni Creator*”,<sup>335</sup> se lamentaba y decía para sí: “Ay! Será posible que ni

---

<sup>335</sup> El *Veni creator* es un himno del siglo IX utilizado en la liturgia católica para invocar al espíritu santo:

*Veni, Creator Spiritus  
mentes tuorum visita  
Imple superna gratia quae  
tu creasti pectora.*

*Qui Paraclitus diceris,  
donum Dei Altissimi,  
fons vivus, ignis, caritas,  
et spiritalis unctio.*

*Tu septiformis munere,  
dexteræ paternæ digitus,  
tu rite promissum Patris,  
sermone ditans guttura.*

*Accende lumen sensibus,  
infunde amorem cordibus,  
infirmæ nostræ corporis,  
virtute firmans perpeti.*

este Espíritu santo pueda salvarme?” Y así, por su debilidad, fue conducido o llevado al dormitorio de los frailes donde se arrojó en una cama, y luego, así recostado, se volvió hacia arriba y vio en el punto más alto de aquella estancia una luz tan pequeña como una estrella pálida, y oyó una voz que parecía venir de la estrella, que decía tales palabras: “En esta Orden puedes salvarte”. Y Ramon, envió por los frailes de aquella estancia e inmediatamente les pidió vestir su hábito. Pero, ante la ausencia del prior, los frailes no se lo permitieron.

22. Al volver a su cuarto, Ramon recordó que los Frailes Menores habían aceptado el Arte que Dios le había dado en el monte mucho más complacidos que los Predicadores. Por lo cual, esperando que los Frailes Menores promoviesen dicha Arte de manera más eficaz para honor de Nuestro Señor Jesucristo y utilidad de su Iglesia, pensó que debía abandonar a los Predicadores para entrar en la Orden de los Frailes Menores. Y mientras en su mente calculaba estas cosas, apareció cerca de él, como si estuviera colgando de la pared, la banda o cuerda con la cual se ciñen los Menores. Y mientras se consolaba con esta visión, apenas había pasado una hora mirando a la distancia, vio sobre sí aquella luz o estrella pálida que él -como se dijo- había visto antes recostado en el convento de los Predicadores. Y oyó que la estrella, por así decir, amenazándolo, le decía: “¡No te dije que solo puedes salvarte en la Orden de los Frailes Predicadores! Pues, presta atención a lo que haces.”

23. Luego, Ramon, considerando, por una parte, la condenación que le sobrevendría si no permanecía con los Predicadores, y por otra, el olvido en el que caería el Arte y los libros que había escrito si no permanecía con los Frailes Menores, eligió (lo cual fue lo más admirable) su propia condenación eterna antes que se perdiera dicha Arte, de la cual estaba seguro que había sido recibida de Dios en la oración para la salvación de muchos y el honor de Dios. Y a pesar de la amenaza de la estrella, llamó al guardián de

---

*Hostem repellas longius,  
pacemque dones protinus,  
ductore sic te praevio,  
vitemus omne noxium.*

*Per te sciamus da Patrem,  
noscamus atque Filium,  
teque utriusque Spiritum  
credamus omni tempore.*

*Deo Patri sit gloria,  
et Filio qui a mortuis surrexit,  
ac Paraclito in saeculorum saecula.  
Amen.*

los Frailes Menores y le pidió vestir su hábito, cosa que el guardián<sup>336</sup> le concedería en las cercanías de la muerte.

24. Aunque Ramon había perdido la esperanza de que Dios quisiese salvarlo. Sin embargo, quiso confesarse superficialmente y redactar un testamento, lo cual hizo para no ser considerado herético ni por los Frailes ni por el pueblo. Cuando el sacerdote trajo ante su presencia el cuerpo de Cristo y lo ofreció ante el rostro de Ramon, que estaba enfrente de él, Ramon sintió como si el impulso de la mano de un hombre le diese vuelta el rostro para que mirase sobre su hombro derecho, y le pareció que esto sucedía al mismo tiempo que el cuerpo de Cristo, que el sacerdote le estaba ofreciendo en ese preciso momento, pasaba por el lado contrario, es decir, por su hombro izquierdo, y esto le dijo: “Sufrirás la pena que mereces si tu me recibes ahora.” Pero Ramon, firme en lo que había decidido, a saber, que prefería ser condenado eternamente antes que desapareciese su Arte que había sido revelado para el honor de Dios y la salvación de muchos, de nuevo sintió como si la mano de un hombre volvía su cara, aún torcida, poniéndola de frente, ante lo cual vio entonces con claridad el cuerpo de Cristo, que aún estaba en las manos del sacerdote. Luego se precipitó del púlpito y acarició y besó los pies del sacerdote. Y así, recibió el cuerpo de Cristo, para que, al menos, bajo tal devoción fingida, se salvase dicha Arte. ¡Oh admirable tentación! o mejor, según parece, ¡Oh divina dispensa de pruebas! En otro tiempo, el patriarca Abraham “creyó en esperanza contra esperanza”<sup>337</sup> así pues, este Arte o doctrina -por medio de la cual muchos se convertirán por entender, amar y memorizar a Dios, al preferir su propia salvación constantemente, por así decir como el sol que cuando es cubierto por una nube se mantiene ardiente, desesperando de Dios de manera admirable bajo cierta oscuridad de la mente- se probó que él amaba a Dios y a su prójimo más que a sí mismo, como se desprende de lo dicho.

25. Mientras Ramon todavía sufría una gran debilidad en cuerpo y alma, le llegó el rumor de que una galera que estaba en el puerto se preparaba para partir hacia Túnez. Al escuchar esto, como si despertase de un sueño profundo, enseguida hizo llevar sus libros a la nave. Pero sus amigos, compadeciéndose al verlo a las puertas de la muerte, lo forzaron a regresar de la nave, y con esto le produjeron un gran pesar. Ramon, no obstante, una vez más, después de saber que otra nave, del tipo de las que los genoveses llaman vulgarmente “barca”, se preparaba para zarpar hacia dicha ciudad o reino

---

<sup>336</sup> El término “*gardianus*” refiere al superior del convento.

<sup>337</sup> Rom 4:18

sarraceno, es decir, a Túnez, cargó en la barca sus libros y otras cosas necesarias, en contra de la voluntad y consejos de sus amigos. Y en breve, con los marineros al mando, comenzaron a navegar. De repente, Ramon se alegró en el Señor y en la iluminación del Espíritu Santo, y no sólo recuperó la salud de su cuerpo enfermo sino también la esperanza de lo que bajo su anterior obnubilación creía perdido. Y de tal manera, en poquísimos días, para sorpresa de todos los que viajaban con él, y aún para él mismo, se sintió tan bien de mente y cuerpo como nunca antes en toda su vida.

26. Después de dar a Dios las gracias debidas, condujeron sin dilación al puerto de Túnez y al desembarcar entraron en la ciudad. Luego, Ramon convocó poco a poco, día por día, a los versados en la ley de Mahoma y entre otras cosas, les dijo que si querían conocer correctamente la ley de los cristianos en todos sus artículos y para eso habían venido, que él oiría los argumentos de su ley, es decir, la de Mahoma, y si descubría durante la reunión, que los hallaba más válidos que los argumentos de los cristianos, se convertiría a su secta. Y, día tras día muchos de los eruditos en la ley de Mahoma llegaron hasta allí, con la intención de mostrar las razones de su ley para convertirlo a su secta. Pero, como a él sus argumentos lo convencieron superficialmente, les dijo lo siguiente: “Es propio de todo sabio que sostenga la fe en un Dios eterno, en lo cual creen todos los sabios del mundo, que le atribuya la mayor bondad, poder, gloria y perfección, etc. y todas estas cosas en la más alta igualdad y concordancia, pues, esta creencia sobre Dios es más loable porque supone una mayor concordancia o conveniencia en Dios que es la causa más elevada y primera y su efecto. Pero yo, a través de las cosas que ustedes me han propuesto, ya advierto que todos ustedes los sarracenos, que están bajo la ley de Mahoma, no entienden que en las Dignidades divinas que he mencionado y en las otras, hay actos propios intrínsecos y eternos sin los cuales permanecerían ociosas por toda la eternidad. En efecto, digo que los actos de la bondad, son el bonificativo, bonificable, bonificar, y los actos de la grandeza, son el grandificativo, grandificable y grandificar. Y así de todas las dignidades mencionadas y el resto. Pero, como ya veo que ustedes atribuyen dichos actos a dos Dignidades o razones divinas solamente, es decir, a la sabiduría y a la voluntad, es manifiesto por el hecho de que no creen en las otras razones divinas, es decir, la bondad, grandeza, etc. que las mismas caen en un estado de ociosidad y por lo tanto suponen inequidad y discordia entre ellas, lo cual no es posible. En efecto, por medio de los actos intrínsecos y eternos de dichas dignidades, razones o atributos sustanciales, considerados iguales y concordantes, como de manera apropiada y con evidencia lo demuestran los cristianos,



en una y la misma esencia y naturaleza divina simplísima existe una trinidad de personas, es decir, Padre, Hijo y Espíritu Santo.”

27. “Por lo que, si ustedes quisieran discutir conmigo acerca de estas cosas, en pocos días y en calma podré demostrárselas con la ayuda de Dios, utilizando argumentos claros en base a cierta Arte divinamente revelada no hace mucho tiempo, según se suele creer, a un ermitaño cristiano. También les mostraré, si les place, racionabilísimamente por medio de dicha Arte, como es posible la Encarnación del Hijo de Dios a través de la participación, o sea, de la unión del Creador y la criatura en la persona del Cristo, como la causa primera y más alta racionabilísimamente conviene y concuerda con su efecto, y también como esto se ve en la pasión de Cristo, el Hijo de Dios, pues él, voluntaria y misericordiosamente se dignó a sufrir en su asumida humanidad para redimirnos a nosotros pecadores, del pecado y la corrupción de los primeros padres y reconducirnos al estado de gloria y fruición divina desde el cual y, finalmente, por el cual, Dios, bendito, nos hizo hombres.”

28. Cuando parecía que Ramon ya había iluminado las mentes de los infieles acerca de estas cuestiones, sucedió que un hombre de no poca fama entre los sarracenos, que había entendido tanto las palabras como la intención de Ramon, le rogó al rey<sup>338</sup> que ordenara apresar a “ese hombre cabeza dura” que se esforzaba por subvertir el linaje de los sarracenos y que no sin cierta audacia, temerario, estaba destruyendo la ley de Mahoma. Además, en tanto que se estaba celebrando la asamblea, y en virtud de las instigaciones de dicho hombre famoso y muchos otros que se le habían sumado, la voluntad del rey ya estaba inclinada hacia la muerte de Ramon. Ante tal situación, uno de ellos, que era conocido por su prudencia y conocimiento interfirió persuadiendo al rey de que obviara tal crimen, pues no era honorable para él matar a un hombre que, aunque se afanaba por difundir la ley cristiana, sin embargo parecía tener abundante madurez de bondad y prudencia, y agregó que también se consideraría bueno a un hombre que entrara a tierras cristianas para imprimir en los corazones de otros la ley de los sarracenos. Y efectivamente, de esta manera, el rey convencido por tales discursos y palabras, ordenó al instante que Ramon fuera expulsado del reino de Túnez. Luego, al salir de la cárcel sufrió muchos insultos, latigazos y escupitajos por parte de la muchedumbre.

---

<sup>338</sup> Se trata del sultán de Túnez Abu-Hafs, de la dinastía de los Hafsidas. Su reinado se extiende entre los años 1284-1295.

29. Al final, fue llevado a la nave de los genoveces, que estaba por zarpar. Pero mientras estaba camino a ella, el rey emitió un edicto: que Ramon fuera lapidado hasta la muerte si era encontrado de nuevo en el territorio. Esto le causó un intenso dolor, ya que había preparado para el bautismo a muchos hombres de gran reputación, así como a muchos otros a los que, desde lo más profundo de su alma, anhelaba llevar a la plena luz de la fe ortodoxa antes de su partida. Sin embargo, mientras de este modo Dios lo mantenía afligido con el aguijón de la perplejidad, sucedió que aquella nave en la que había sido embarcado, partió hacia su propio país. Al ver esto, Ramon sintió que sus tribulaciones lo apretaban en todo sentido. En efecto, veía que si partía, las almas que había dispuesto para el culto cristiano caerían en la trampa de la condenación eterna y si consideraba quedarse, ya conocía la locura de los sarracenos y la muerte que le tenían preparada. Empero, como corresponde a todo el que se inflama por amor de Dios, no temía la muerte ni meterse en peligros si de esto podía conseguir como efecto la salvación de estas almas. Así, dejando tras de sí la nave que había partido, en secreto se metió en otra en el mismo puerto. Tenía, pues, la esperanza de llegar a tierra sin el impedimento de la brutal violencia de los sarracenos, para llevar a término la buena obra que había comenzado.

30. Mientras las cosas así estaban, sucedió que un cristiano parecido a Ramon en cuanto a gestos y hábito, transitaba por la ciudad y los sarracenos creyendo que se trataba de Ramon lo aprendieron y mientras intentaban lapidarlo, el hombre gritaba: “Yo no soy Ramon”. Y al investigar si lo que decía era cierto, descubrieron que Ramon estaba en la nave y así, aquél hombre se libró de sus manos. Ramon permaneció allí por tres semanas, y al ver que en ese lugar no podía hacer nada para cumplir con el servicio a Cristo, viajó a Nápoles<sup>339</sup> donde se entretuvo leyendo su Arte sin interrupción hasta la elección del papa Celestino V.

31. Después de esto, Ramon fue a la Curia Romana, para pedir al papa algo que deseaba desde hacía mucho tiempo, en favor de la fe de Cristo, como arriba se ha expresado. Pero, un tiempo atrás, el papa Bonifacio VIII había sucedido a Celestino V, al que también muchas veces le había suplicado que usara todo su poder para utilidad de la fe

---

<sup>339</sup> Corre el año 1293.

cristiana. Aunque sufría a menudo grandes pesares siguiendo al sumo pontífice, ni un momento pensaba en desistir, pues creía que el papa, sin duda, se dignaría a escucharlo, ya que no pedía ni para beneficio propio, ni una prebenda, sino incesantemente por el beneficio público de la fe católica.

32. Al final, sin embargo, viendo que no podía obtener nada del sumo pontífice, viajó a la ciudad de Génova, donde compuso algunos libros. Luego, se encontró con el rey de Mallorca y después de una entrevista con el rey, tomó a toda prisa un viaje a París, donde leyó públicamente su Arte y compuso varios libros más. Después de esto, exhortó al rey, pidiéndole ciertas cosas que eran de utilidad para la Santa Iglesia de Dios. Pero, al ver que, en lo que a ello se refiere, poco o nada obtendría, regresó a Mallorca donde estuvo un tiempo tratando de llevar a los innumerables sarracenos que allí vivían, por medio de disputas y predicaciones, hacia el camino de la salvación. También escribió allí algunos libros.

33. Mientras Ramon sudaba a causa de estos trabajos, corrieron ciertas noticias, a saber, que Casiano, el Emperador de los tártaros, había atacado el reino de Siria, y ahora intentaba mantener todo el país bajo su dominio. Al escuchar esto, Ramon encontró una nave lista para zarpar, que lo llevó hasta Chipre, donde se enteró que la noticia era totalmente falsa. Así pues, al verse frustrado el propósito por el que había viajado, buscó otra manera de aprovechar el tiempo que Dios le había concedido. Quería emplearlo con utilidad, no en el ocio, sino más bien en una obra agradable y cara a Dios. Llevaba clavado en su corazón vigilante aquél consejo del Apóstol que dice: “No nos cansemos, pues, de hacer el bien; porque a su tiempo segaremos, si no descansamos”.<sup>340</sup> Y el del profeta que reza: “Irá andando y llorando el que lleva su preciosa semilla; más volverá a venir con regocijo trayendo sus gavillas.”<sup>341</sup>

34. De este modo, Ramon se llegó hasta el rey de Chipre, para pedirle, con mucho tacto, que hiciera venir a sus predicaciones y disputas a los infieles que tenía en su tierra, a saber, a los jacobinos, nestorianos y musulmanes. Ahora bien, mientras hacía todo lo que podía para la edificación de los infieles, le rogó, además, a dicho rey que lo enviase con el Sultán, que era sarraceno y también al rey de Egipto y Siria, para instruirlos en la santa fe católica. Pero el rey no estaba interesado en ninguna de estas cosas. Entonces, Ramon confiando en aquello de que “quien predica la palabra con gran valentía”,<sup>342</sup>

<sup>340</sup> Gal 6:9.

<sup>341</sup> Ps (126:6) 125: 6.

<sup>342</sup> Ps (67:12) 68:11

valientemente se dispuso a efectuar predicaciones y disputas con ellos contando solo con el auxilio divino. Así, persistiendo en la predicación y en su doctrina, contrajo una seria enfermedad corporal. Fue, entonces, atendido por dos personas, a saber, un clérigo y un siervo. Pero éstos, no poniendo a Dios antes que a si mismos, se habían olvidado de restaurar su salud y maquinaban como despojar de sus bienes a este hombre de Dios. Pero Ramon se dio cuenta de que habían intentado envenenarlo y los echó con gentileza, de su servicio doméstico.<sup>343</sup>

35. Al llegar a Famagusta, fue recibido con gran entusiasmo por el Maestro del Templo, quien residía en la ciudad de Limassol,<sup>344</sup> y descansando en su casa pudo recuperar su prístina salud. Después de esto Ramon se fue a Génova y allí publicó muchos libros. Más tarde, partió hacia París, en donde leyó su Arte, esta vez con gran éxito y además compuso varios libros más. Abandonó la ciudad de París en tiempos del papa Clemente V y se dirigió a Lyon.<sup>345</sup> Allí le pidió al sumo pontífice que obrara en favor de todo lo que implicaría un sumo beneficio para la fe, es decir, que el señor papa erigiera monasterios en los que se establecieran hombres devotos y capaces para aprender los idiomas de los diversos gentiles y pudieran, juntos, predicar el Evangelio a todos los infieles como dice el mandato del Señor: “Vayan por el mundo predicando el Evangelio a toda criatura”.<sup>346</sup> Pero, este pedido fue de poco interés tanto para el papa como para los cardenales.

36. De aquí Ramon regresó a Mallorca y viajó hacia cierta la tierra de los sarracenos que llaman “Bugía”.<sup>347</sup> En la plaza pública más importante de dicha ciudad, Ramon gritaba a viva voz prorrumpiendo estas palabras: “La ley de los cristianos es verdadera, santa y agradable a Dios, pero la ley de los sarracenos es falsa y errónea; y estoy preparado para probarlo”. Así pues, mientras decía estas cosas en lengua sarracena para exhortarlos a la fe de Cristo, de los paganos asistentes muchos se lanzaron sobre él con sus manos impías, con la intención de lapidarlo hasta la muerte. Y mientras la gente estaba así enfurecida contra él, el superior u obispo de la ciudad envió emisarios con la

---

<sup>343</sup> Diciembre de 1301.

<sup>344</sup> Ciudad de Chipre.

<sup>345</sup> Se trata del primer papa francés, Bertrand de Got, electo en en Junio de 1305.

<sup>346</sup> Mc 16:15

<sup>347</sup> Se cree que esto ocurrió en la primavera de 1307.

orden de llevar este hombre ante él. Luego, en su presencia, el obispo dijo: “¿Por qué eres tan empeinado en esa tontería de creer que puedes impugnar la verdadera ley, la de Mahoma? ¿No sabes acaso, que cualquiera que crea esto merece la pena de muerte?”. Ramon respondió: “El verdadero sirviente de Cristo, que ha experimentado la verdad de la fe católica no debe temer ningún peligro de la muerte corporal cuando puede obtener la gracia de la vida espiritual para las almas de los infieles”.

37. A lo que el obispo dijo: “Si, pues, crees que la ley de Cristo es verdadera, entonces consideras que la ley de Mahoma es falsa. Dadme pues, un argumento necesario para probarlo.” El obispo, como se ve, era versado en filosofía. Sin embargo, Ramon le respondió: “Convengamos ambos en algo común, luego te daré un argumento necesario.” Ante lo cual, como el obispo estuviera de acuerdo, Ramon lo interrogó diciendo: “¿No es Dios perfectamente bueno?” Y el obispo respondió que sí. Entonces Ramon, buscando probar la Trinidad, comenzó a argumentar así: “Todo lo que es perfectamente bueno, es en sí mismo tan perfecto que no necesita hacer, ni pedir, el bien fuera de sí. Tú dices que Dios es perfectamente bueno desde la eternidad y por toda la eternidad, pues no necesita pedir ni hacer el bien fuera de sí, porque si así fuese, entonces, simplemente no sería perfectamente bueno. Como tu niegas la beatísima Trinidad, al suponer que no existe, Dios no fue perfectamente bueno de la eternidad, toda vez que produce el bien del mundo en el tiempo. Ahora bien, tu crees en la creación del mundo, y por esto Dios se volvió más perfecto en bondad que antes cuando creó el mundo en el tiempo, pues la bondad se hace más buena al difundirse, que al existir ociosa. Y estimo que esta es tu opinión. Más, la mía es que la bondad, de 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”.

38. Por consiguiente, estupefacto por esta manera de razonar, el obispo no replicó ni un argumento, pero al instante ordenó que Ramon fuera arrojado en la cárcel. Más aun, el obispo promulgó un decreto para evitar que nadie conspirara en la muerte de este hombre, declarando que él mismo intentaría proponer una muerte apropiada. Al dejar la casa del obispo, Ramon fue llevado hasta la cárcel, conmocionado tanto por los golpes de palos como por los de puño. Incluso fue cruelmente traído por la barba, que era muy

larga, y recluido en la letrina de la cárcel de ladrones,<sup>348</sup> donde por algún tiempo llevó una penosa existencia. Después, fue puesto en una celda ordinaria en la misma cárcel.

39. Pero, al día siguiente, los clérigos de la ley se congregaron en presencia del obispo para pedir que lo asesinara. Sin embargo, comenzada la asamblea para ver de que manera se desharían de él, se determinó por mayoría que Ramon fuera traído ante ellos, y si podían establecer que era un hombre de ciencia, entonces sería asesinado sin pérdida de tiempo, pero si era un hombre necio y estúpido, lo dejarían ir por estúpido. Pero, al oír esto uno de ellos que había viajado de Génova a Túnez con Ramon, y que había oído sus sermones y argumentos varias veces, les dijo: “Tengan cuidado de no traerlo aquí, al tribunal. Pues traerá tales objeciones contra nuestra ley que, para nosotros será difícil o imposible resolverlas.” Y entonces, concordaron en no llevarlo ante ellos, e incluso al poco tiempo lo cambiaron a una cárcel más cómoda, hasta que los genoveses y catalanes que vivían allí, se habían uido para pedir que lo pusieran en un lugar más decente, lo que fue hecho.

40. Ramon permaneció allí encarcelado a lo largo de medio año. A menudo los clérigos o los emisarios del obispo iban a hablar con él para convertirlo a la ley de Mahoma, le prometían esposas, honores, casa y abundantes bienes, pero afirmado en la piedra firme,<sup>349</sup> Ramon, varón de Dios, les decía: “Yo, si quisieran creer en el Señor Jesucristo y se preocuparan por abandonar esa ley errónea, les ofrezco las riquezas más altas y les prometo la vida eterna.” Y mientras insistían una y otra vez en estas cosas, los musulmanes y Ramon habían acordado en escribir un libro, donde una y otra parte pudiera confirmar su ley con los argumentos más eficaces, y además, la ley de quien utilizara los argumentos más firmes sería considerada más verdadera. Pero cuando Ramon hubo escrito su libro, el cual le dio mucho trabajo, sucedió que fue enviada una carta de parte del rey de Bugía, quien en aquél tiempo vivía en la ciudad de Constantino, en la que decía que había que desterrar a Ramon de Bugía.

41. Lo hicieron abordar, pues, una nave anclada en el puerto de dicha ciudad y se le ordenó al capitán que no le permitiera a este hombre regresar a aquella tierra nunca más. Mientras la nave viajaba a Génova, cerca del puerto de Pisa se levantó una fuerte tempestad (en verdad estaba a diez millas de dicho puerto), y como la nave hubiera sufrido por todos lados los embates de las olas, finalmente naufragó. Así pues, algunos

---

<sup>348</sup> He aquí un juego de palabras entre *letrinam* (letrina) y *latronum* (ladrones).

<sup>349</sup> Lc 6:48

murieron ahogados, pero otros se salvaron con el auxilio de Dios. Entre ellos estaba Ramon y un amigo, quienes a pesar de haber perdido todos sus libros y ropa, y estar casi desnudos, llegaron, sobre una barca, a la orilla del mar. Al llegar a la ciudad de Pisa algunos de los ciudadanos lo recibieron con honor. Allí, a pesar de que el varón de Dios ya estaba viejo y débil, persistiendo en trabajar en favor de Cristo, terminó su *Arte general ultima*.<sup>350</sup> Sólo es digno de esta Arte, así como de otros de sus libros, de su inmensa eficacia, y de su conocimiento agradable y perfecto, quien no busca la gloria de este mundo o la vana filosofía, sino el firme amor de Dios y su sabiduría como fin último y sumo Bien.

42. Cuando estuvo completo dicho Arte y terminados también otros tantos libros, quiso incitar a la comunidad de la ciudad de Pisa al servicio de Cristo, así, le sugirió públicamente que podría ser algo bueno para ellos el fundar una orden de soldados religiosos cristianos consagrados con el objetivo de dar pelea sin tregua a los pérfidos sarracenos a fin de recuperar Tierra Santa. De tal modo condescendieron ante su grata elocuencia y su grato consejo, que escribieron cartas al sumo pontífice y a los cardenales sobre este saludable proyecto. Habiendo logrado el envío de estas cartas en la ciudad de Pisa, de prisa partió de viaje a Génova. Allí muchas matronas y viudas devotas acudieron a reunirse con él, mientras que los nobles de la ciudad le prometieron veinticinco mil florines en ayuda para Tierra Santa. De este modo, dejó Génova y se fue a ver al papa, que en aquél tiempo vivía en Aviñón.<sup>351</sup> Pero viendo que allí no podía obtener nada para su propósito, partió con celeridad hacia París, donde leyó su Arte públicamente y otros muchos libros que había escrito tiempo atrás. A sus lecturas asistió una ingente multitud, tanto maestros como estudiantes, a los que no solo les exponía una doctrina reforzada con argumentos filosóficos, sino que también les presentaba de modo asombroso, una sabiduría confirmada por los profundos principios de la fe cristiana.

43. Con todo, vio que a causa de las sentencias del comentador de Aristóteles, es decir, Averroes, muchos se habían desviado considerablemente de la rectitud de la verdad, especialmente de la fe católica, diciendo que la fe cristiana era imposible según el entender, pero opinando que era verdadera según el creer, y como toda la comunidad de cristianos estaba harta de estas opiniones, Ramon, se dispuso a rebatir estas

<sup>350</sup> El *Ars generalis ultima* está fechado en Pisa, en 1308.

<sup>351</sup> Estos viajes ocurrieron entre mediados de 1308 y mediados de 1309.

concepciones por vía demostrativa y científica, reduciéndolos por modos distintos a argumentos refutados, ya que si la fe católica según el entender fuera improbable, sería imposible que fuera verdadera. Y sobre este tema escribió muchos libros.

44. Después de esto, Ramon, sabiendo que el santísimo señor padre, el papa Clemente V, iba a celebrar un concilio en la ciudad de Viena en las calendas de octubre del año Señor 1311, se propuso ir a dicho concilio para ver si podía obtener tres cosas para la restauración de la fe ortodoxa. La primera, pues, era que se constituyera un lugar adecuado para que hombres devotos y de vigoroso entendimiento estudiaran los diversos géneros de lenguas para poder predicar la doctrina evangélica a toda criatura. En cuanto a la segunda, que con todas las órdenes religiosas cristianas se formara una orden que sostuviera, en ultramar, una guerra continúa y sin interrupción contra los Sarracenos hasta la recuperación de Tierra Santa. La tercera, por último, era que el señor papa ordenara rápidamente un remedio contra las opiniones de Averroes. En efecto, éste había demostrado de muchas maneras que era un pervertidor de la verdad. La idea era que a través de la intervención de hombres católicos inteligentes que no buscaran su propia gloria sino el honor de Cristo, combatieran las opiniones de Averroes, pues, éstas parecen obviar la verdad y la sabiduría increada y al Hijo de Dios Padre.<sup>352</sup> Sobre este tema Ramon escribió un libro que llamó *Libro de la Navidad*,<sup>353</sup> en el que prometía, además, considerar juntamente argumentos tanto filosóficos como teológicos contra ellos, los cuales ya discutió exhaustivamente en algunos de sus libros. Así, este siervo

---

<sup>352</sup> A estas alturas, la fama de Ramon era multiforme, y no eran pocos los que proclamaban que no estaba en sus cabales al llevar a cabo semejantes peticiones. UEn este sentido, Llull escribirá un opúsculo en el que se representa a sí mismo discutiendo con cierto clérigo de nombre “Pedro”. El título del opúsculo es por demás de sugestivo: *Disputatio Petri clerici et Raymundi phantasticus*.

Pedro, que a la sazón asistía al concilio general celebrado en 1311, se encuentra con Llull, lo enfrenta, y le dice que ha oído mucho acerca de él, entre otras cosas, que era un “*vir phantasticus*” (otro de sus epítetos), y lo carcome la duda respecto de qué cosas habría de solicitar ante los miembros del concilio. Ramon le contesta que sólo busca tres cosas: que el señor papa y los reverendos cardenales funden monasterios para estudiar diversos idiomas, luego de lo cual los estudiantes vayan por todo el mundo predicando, tal como lo hicieron los apóstoles de acuerdo con los Evangelios, y que este procedimiento perdure hasta que todos los infieles sean traídos a la religión de los cristianos; en segundo lugar, que todos los caballeros actúen en conjunto y se avoquen a la restitución de Tierra Santa a los cristianos; y en tercer lugar, que el papa y los cardenales ordenen que los errores de Averroes —por entonces diseminados en París— sean extirpados definitivamente, pues por causa de los mismos, la santísima fe padece muchos males. Ante esto, Ramon recibe una contestación que se adelanta muchos siglos por su lucidez. Pensaba Ramon, —dice Pedro—, que eras un fantástico, más ahora, realmente y por tus palabras, veo que no eres un fantástico, sino un superfantástico. (Cf. *Disputatio Petri clerici et Raymundi phantasticus*, I, 3-4. También Cf. *Consili* vv. 1-73 *et passim*.)

<sup>353</sup> Escrito en enero de 1311.



de Dios, verdadero testigo de la suma y profundísima verdad de la Trinidad, escribió ciento veintitrés libros al tiempo que realizaba sus quehaceres cotidianos.

45. Ya han pasado cuarenta años desde que encomendó por primera vez todo su corazón, toda su alma, todas sus fuerzas y toda su mente a Dios. En este espacio de tiempo, cada vez que podía desocuparse, escribía libros continuamente y escrupulosamente. De él pueden decirse las palabras del profeta David que escribe: “Exhaló mi corazón la palabra buena, pues declaro mi obra al Rey. Mi lengua es la pluma de un escriba veloz.”<sup>354</sup> Ciertamente su lengua ha sido como la pluma de un escriba increado, es decir, del Espíritu Santo, que da “la Palabra a quienes predicán el Evangelio con gran poder”<sup>355</sup> y por lo que el Salvador, hablando a los Apóstoles, les dijo: “En verdad no sois ustedes los que hablarán, sino el Espíritu de su Padre que habla en vosotros.”<sup>356</sup>

Como quería, pues, que sus libros fueran de utilidad común, escribió muchos de ellos en lengua árabe, pues había aprendido este idioma a la perfección.

Si bien algunos de sus libros se dispersaron por todo el mundo, los hizo reunir principalmente en tres lugares: en el monasterio de los Cartujanos de París, en la casa de algunos hombres nobles de la ciudad de Génova y en la de algunos de la ciudad de Mallorca.

### **8. Traducción de *Dialectica seu logica nova* (s. XVI).**

*Dialectica seu logica nova* es un texto que por muchos años pasó por ser obra del propio Lull. Su autor es el franciscano Bernardo Lavinjeta, perteneciente al círculo humanista de Lefèvre D'Étaples. Lavinjeta fue, además, el primer maestro parisino en enseñar el *Ars magna*. No se conoce la fecha exacta de redacción de *Dialectica seu logica nova*, pero se estima posterior al 30 de mayo de 1523, fecha en la que Lavinjeta publicó en Lyon una *Explanatio Compendiosaque applicatio Artis Raymundi Lulli*.

A juzgar por el contenido, el autor pretendía exponer aquí los principios de la lógica luliana tal como los presentó en su *Logica Nova* de 1303, pero de forma resumida.

---

<sup>354</sup> Ps (44:2) 45:1

<sup>355</sup> Ps (67:12) 68:11

<sup>356</sup> Mt 10:20

Nuestra traducción fue realizada a partir de la versión de Lazarus Zetzner de 1609. (Llull, R., *Raymundi Lullii Opera ea quae ad adinventam ab ipso artem universalem*, ed. Lazarus Zetzner, Strabourg, 1609, pp. 147-160)

### ***Dialéctica o Lógica nueva.***

Dios, con <la ayuda de> tu suma perfección, comienza la *Lógica breve y nueva*.

La lógica es el arte, razonando por medio del cual se conoce lo verdadero y lo falso, y se <los> distingue argumentativamente. En la lógica se consideran, entre otras, tres cosas: término, proposición y argumento. El término es una expresión significativa de la cual se constituye o puede constituirse una proposición, p.e., “bondad”, “grandeza”, etc. “Dios”, “Ángel”, etc. “justicia”, “prudencia”, etc. “avaricia”, “gula”, etc. El término es doble: común o discreto. Común es el que significa o puede significar muchas cosas bajo una <misma> imposición, p.e., hombre, animal y cosas similares. Discreto es el que significa o puede significar una sola cosa bajo una imposición, p.e., Jesucristo, María, etc.

Unos términos se llaman “signos universales” y otros “particulares”. Signos universales afirmativos son “todos”, “cualquiera”, “uno y otro”, “donde quiera”, “en todas partes”, “siempre”, negativos son “nadie”, “ningún”, “ni uno ni otro”, “nunca”, “en ninguna parte”, etc. Signos particulares son “algún”, “cierto”, “otro”, “alguna vez”, “en algún lugar”, etc. En la proposición un término es sujeto, otro predicado y otro cópula. La cópula está en primera persona, segunda o tercera, en singular o plural, <y es> indicativa, explícita o tácita del verbo “soy”, “eres”, “fui”. Sujeto es el término que está antes de la cópula, p.e., en “la bondad es un ser”, “bondad” es el sujeto, etc. El predicado es el término que está después de la cópula y que se dice del término que está antes de la cópula, es decir, del sujeto. Ahora bien, los signos universales y particulares mencionados nunca ofician de sujeto ni de predicado.

### DE LA PROPOSICIÓN

La proposición es una oración constituida por términos que significan algo que es o que no es, p.e., “la bondad es buena”, “la avaricia no es buena”. La proposición es doble:

verdadera o falsa. Verdadera es la proposición que designa <algo> tal como es, p.e., “la justicia es una virtud”. Falsa es la proposición que designa <algo> tal como no es, p.e., “la bondad es mala”, etc.

Proposición se dice de dos maneras: una es categórica, la otra hipotética. La proposición categórica es una oración en la cual están el sujeto, el predicado y la cópula, p.e., “la bondad es amable”, “Dios es eterno”, “la fe es una gran virtud”, “la avaricia es mala”. La proposición categórica es cuádruple: universal, particular, indefinida y singular. Universal es aquella cuyo sujeto es un término común utilizado como signo de lo universal, p.e., “toda piedra es sensual”, “todo poder es bueno”, etc. La proposición particular es aquella cuyo sujeto es un término común utilizado como signo de lo particular, p.e., “cierta bondad es grandeza”, “alguna virtud es sensual”. La proposición indefinida es aquella cuyo sujeto es un término común sin signo, p.e., “la bondad es poderosa”, “el hombre fue creado”, etc. La proposición singular es aquella cuyo sujeto es un término discreto o común unido al pronombre demostrativo. Ejemplo del primero es “Jesucristo es Dios”, y “el hombre Bernardo es un erudito”. Ejemplo del segundo es “este hombre es teólogo”.

Además, la proposición categórica es doble: afirmativa y negativa. Afirmativa es aquella cuyo predicado se atribuye o parece atribuirse a su sujeto, p.e., “el hombre fue creado”, “el hombre es racional”. Negativa es aquella cuyo predicado se separa o parece separarse de su sujeto, p.e., “el hombre no es una piedra”, “el hombre no es una planta”, etc.

El lógico se sirve de tres preguntas en la proposición: qué, cuál, y cuánta. Por el “qué” indaga si la proposición es categórica o hipotética. Por “cuánta”, busca saber si es universal, particular, indefinida o singular. Ahora bien, por “cuál”, si es afirmativa o negativa.

Ciertas proposiciones concuerdan con otros tres modos: primero, cuando son de la misma cantidad o cualidad, p.e., cuando si una es afirmativa, entonces la otra <también> es afirmativa. Segundo, cuando tiene un sujeto o predicado semejante, p.e., “la bondad es durable”, “la grandeza es durable”, etc. Tercero, cuando son semejantes respecto del sujeto y del predicado, p.e., “la bondad es grande”.

## DE LA CONVERSIÓN

La conversión es el cambio de sujeto en predicado, y viceversa. El lógico efectúa dos conversiones, una se denomina “simple”, la otra “por accidente”. La conversión simple es el cambio del sujeto en predicado y viceversa, en el que en una y otra proposición se mantiene la misma cantidad y cualidad, p.e., “ninguna bondad es odiable” se convierte en “nada odiable es la bondad” y “cierta bondad es grande” se convierte así “cierta grandeza es buena”. Por esta conversión se convierten la universal afirmativa y la particular negativa.

La conversión por accidente es el cambio de sujeto en predicado y viceversa, en el que en una y otra proposición se mantiene la misma cualidad pero varía la cantidad, p.e., “todo lo sensible es diferente”. De esta manera, “ningún animal es piedra” se convierte en “cierta piedra no es animal”, etc. Por esta conversión se convierten la universal afirmativa y negativa. Y <también> la particular afirmativa, e igualmente la indefinida y la singular según su modo. Respecto de la particular negativa no hay, propiamente, conversión porque la proposición verdadera podría convertirse en falsa, p.e., si “cierto animal no es” se convirtiese en “cierto hombre no es animal”, sería falsa y lo mismo puede decirse de otras proposiciones similares.

## DE LA OPOSICIÓN

En las proposiciones que concuerdan en sujeto y predicado, se dan cuatro oposiciones: contraria, contradictoria, subcontraria y subalterna.

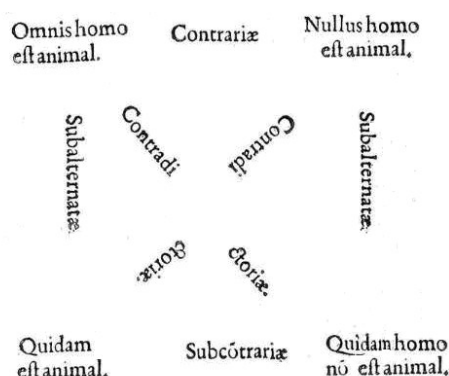
Opuestas por contrariedad son la universal negativa y la universal afirmativa que concuerdan en sujeto y predicado, p.e., “toda bondad es buena”, “ninguna bondad es buena” y así.

Opuestas por contradicción son la universal negativa y la particular afirmativa o la universal afirmativa y la particular negativa, etc., p.e., en el primer caso, p.e., “ninguna bondad es grande”, “cierta bondad es grande”, en el segundo caso, “cierta bondad es grande”, “cierta bondad no es grande”, etc.

Subalternadas están la universal afirmativa y la particular afirmativa o la universal negativa y la particular negativa, p.e., en el primer caso, “toda bondad es grande”, “cierta bondad es grande”, en el segundo, “ninguna bondad es grande”, “cierta bondad no es grande”, y así.

Subcontrarias son la particular afirmativa y la particular negativa que concuerdan en sujeto y predicado, p.e., “cierta bondad es grande”, “cierta bondad no es grande”, y así

como se muestra en la siguiente figura, y lo que se dijo respecto de la <proposición> particular puede decirse de la infinita y de la singular.



Los extremos de la proposición categórica son el sujeto y el predicado. La categórica es doble, una es la disyuntiva, otra la copulativa. Categórica disyuntiva es aquella cuyo sujeto o predicado comprende una conjunción disyuntiva, p.e., “la bondad o la grandeza es por sí grande” o “el hombre es un animal o una piedra”. Categórica copulativa es aquella en cuyo sujeto o predicado comprende una conjunción copulativa, p.e., “la bondad y la grandeza son amables” o “la bondad es grande y poderosa”. Unas veces la categórica es disyuntiva o copulativa en el sujeto o en el predicado, y otras veces, es disyuntiva en uno y en el otro, copulativa.

La contradicción consiste en la afirmación y la negación de <proposiciones> contradictorias predicadas ante lo mismo, según lo mismo y al mismo tiempo.

#### DE LA MATERIA DE LA PROPOSICIÓN

La materia es triple: natural, contingente y remota. Natural es aquella en la cual el predicado es la esencia del sujeto o su propio, p.e., “el hombre es un animal”, “el hombre es invisible”. Materia contingente es aquella en la cual el predicado puede estar o no estar sin que esto implique la corrupción del sujeto, p.e., “el hombre es blanco”. Materia remota es aquella en la cual el predicado no puede concordar <con el sujeto>, p.e., “el hombre es un asno”.

#### DE LAS LEYES

La ley de las contrarias consiste en que en ninguna materia pueden ser simultáneamente verdaderas y falsas, salvo en la materia de lo contingente. La ley de las subcontrarias consiste en que en ninguna materia pueden ser simultáneamente verdaderas y falsas, salvo en la materia de lo contingente. La ley de las contradictorias es tal que en ninguna materia pueden ser simultáneamente verdaderas o falsas. La ley de las subalternadas es tal que la universal no puede ser verdadera y su particular no y a la inversa, salvo en la materia natural o remota.

## DE LA PROPOSICIÓN HIPOTÉTICA

La proposición hipotética es una oración en la cual se unen mutuamente dos categóricas por medio de una conjunción, p.e., “la bondad es grande” y “la grandeza es buena”, etc. La proposición hipotética es séxtuple: copulativa, disyuntiva, condicional, racional, temporal y local. Copulativa es aquella hipotética en la cual hay dos categóricas unidas por medio de una conjunción copulativa, p.e., “la bondad es grande y la diferencia es concordante”, etc. Disyuntiva es aquella hipotética en la cual hay dos categóricas unidas por medio de una conjunción disyuntiva, p.e., “el hombre es un animal o el león es sensible”, etc. Condicional es aquella hipotética en la cual hay dos categóricas unidas por la palabra “si”, p.e., “la duración es poderosa, <si> el poder es duradero”, etc. Racional es aquella hipotética en la cual hay dos categóricas unidas por medio de estas conjunciones: “por consiguiente” o “luego”, p.e., “la sabiduría es amable, pues la bondad es poderosa”, etc. Temporal es <aquella> hipotética en la cual hay dos categóricas unidas con un adverbio temporal, p.e., “la bondad es grande cuando la grandeza es buena”, etc. Local es aquella hipotética en la cual hay dos categóricas unidas con un adverbio de lugar, p.e., “la virtud está donde está la justicia”.

Para que una copulativa sea verdadera se requiere que sus dos categóricas sean verdaderas, pero cuando alguna de las categóricas es falsa, entonces es falsa, p.e., “el hombre es un animal y el hombre es cabra” y por esto se dice que la copulativa que en parte es falsa, es toda falsa. Para que la disyuntiva sea verdadera, alcanza con que alguna de sus categóricas sea verdadera, p.e., “la bondad es virtuosa o el hombre no es un animal”, etc. Y por esto se dice que para que una disyuntiva sea falsa, es necesario que sus dos categóricas sean falsas, p.e., “el hombre es irracional o la piedra es un animal”, etc. Para la verdad de la condicional se requiere que su antecedente no pueda darse sin su consecuente, p.e., “tu eres un hombre, luego, tu eres un ente”. Para cuyo

conocimiento hay que examinar si el opuesto del consecuente se opone al antecedente. Ahora bien, para la falsedad se requiere que el antecedente pueda estar sin consecuente, lo cual también podrá observarse al examinar que el opuesto del consecuente no se oponga al antecedente, etc.

Toda proposición es necesaria, posible, imposible o contingente. Necesaria es aquella que de tal manera es verdadera de nunca puede ser falsa, p.e., “Dios es bueno, grande, eterno”, “el hombre es un animal”, etc. Posible es aquella que puede ser o no ser, p.e., “el hombre será erudito”, “el hombre no será un cerdo”, etc. Pero cuando aquello <de lo que trate la proposición> pueda ser y no ser, <ésta> es contingente, p.e., “Glacerandus es un erudito o el es un bromista”, etc. Imposible es aquella que significa una cosa que de ninguna manera puede existir, p.e., “el hombre es irracional”, “el hombre no es un animal”, etc.

#### DE LAS SUPOSICIONES

La suposición es la aceptación de un término por una cosa universal o singular, y es triple: simple, personal y material. Simple es la aceptación de un término por una cosa singular, p.e., “un hombre corre”. Personal es la aceptación de un término por una cosa universal, p.e., “*hombre* es una especie”. Material es la aceptación de un término por una cosa captada materialmente, p.e., ““hombre” es una palabra bisílaba”

#### DE LAS AMPLIACIONES

La ampliación es la ubicación de un término común en diversos tiempos, de la cual se dan las reglas. La primera es que en toda proposición en la cual se coloca un verbo en pretérito perfecto o el participio, el término precedente resulte ampliado por aquello que es o fue, p.e., “la virgen fue una ramera”. La segunda regla <es que> en toda proposición en la cual se coloca un verbo o un participio en tiempo futuro, el término precedente dependa de aquello que es o será, p.e., “el niño será anciano”. La tercera regla es que todo término utilizado en una proposición en referencia al verbo “puede” o a su participio, dependa de aquello que es o puede ser, p.e., “lo blanco puede ser negro”.

#### DE LA RESTRICCIÓN

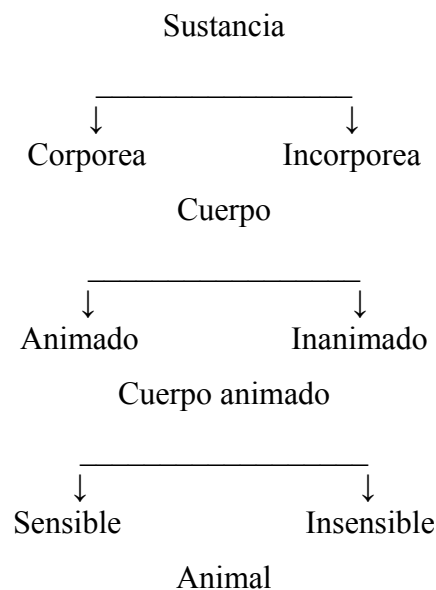
La restricción es la ubicación de un término en la proposición por los diferentes significados que su naturaleza requiera, p.e., “todo hombre blanco corre”, “todo hombre pío es agradable a Dios”.

## DE LOS PREDICABLES Y LOS PREDICAMENTOS

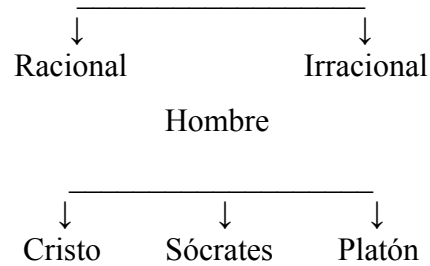
Cinco son los predicables: género, especie, diferencia, propio y accidente. Género es lo que se predica de muchas cosas que difieren en especie. Especie es lo que se predica de muchas cosas que difieren en número. Diferencia es aquello por lo que una cosa es diferente de otra. Propio es aquello que se encuentra en una cosa y no en otra, p.e., del hombre es propio el ser risible, del perro, ladrable, etc. Accidente es lo que ni por sí ni en sí puede existir.

Los predicamentos son diez: sustancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, posición, cuando, dónde, hábito. Sustancia es aquello a lo cual propiamente le corresponde ser y existir por sí. Cantidad es lo medible de la sustancia. Cualidad decimos que es aquello de lo que son los cuales. Acción decimos que es el acto de quien actúa. Pasión decimos que es aquello de lo que son los afectados. Relación es aquello que se refiere a uno y otro. Posición es el modo de ser de una cosa posicionante hacia una cosa posicionada. Cuando es la duración de la permanencia de una cosa. Dónde es el modo de ser de una cosa que ubica hacia una cosa ubicada. Hábito es el modo de ser de una cosa habituante hacia una cosa habituada.

El predicamento es el orden de los términos arriba y abajo, como se muestra en la siguiente figura.







Así como fue hecho este árbol a partir del predicamento sustancia, lo mismo puede hacerse a partir de los otros predicamentos. Para que así aquellas cosas que son superiores e inferiores en cualquier predicamento se vuelvan evidentes, y el hombre, con tal conocimiento, pueda investigar las variedades de las cosas y encontrarlas más fácilmente.

#### DEL ARGUMENTO

El argumento es un agregado al discurso del que se siguen otros discursos, p.e., “la bondad existe, luego, algo existe”.

El argumento es una oración compuesta de un antecedente y un consecuente.

El argumento tiene cuatro especies: silogismo, inducción, entinema y ejemplo.

La prueba es un argumento por el que la verdad se vuelve evidente. Puede efectuarse de tres maneras: por autoridad, por un argumento necesario, y por demostración.

La demostración es la manifestación de algo desconocido por medio de algo conocido (o <de algo> menos conocido por <algo> más conocido). Puede efectuarse de tres maneras: por *quid*, por *quia*, y por equiparación. La demostración por *quid* se da cuando el efecto se demuestra por la causa (o lo inferior o posterior <se demuestra> por lo superior o lo anterior). La demostración por *quia* se da cuando la causa se demuestra por el efecto (o cuando por lo superior o anterior se demuestra por inferior o posterior). La demostración por equiparación se da cuando algo igual desconocido o igual menos conocido se demuestra por <algo> igual más conocido, y esta es una prueba más concluyente que las anteriores, puesto que por su intermedio se demuestran cosas más elevadas.

#### DEL SILOGISMO

El silogismo es un argumento en el cual de dos proposiciones que ofician de premisas, ordenadas correctamente en modo y figura, se sigue una conclusión. El silogismo en sí debe tener dos premisas y una conclusión, p.e., “todo lo bueno es amable, toda virtud es buena, toda virtud es amable”. Y de estas dos premisas, la primera se llama “mayor”, la segunda “menor”, y la que se sigue de ellas se llama “conclusión”. Tres términos son necesarios para formular un silogismo, de éstos, uno es el término medio, uno el extremo mayor, y uno el extremo menor. El medio es aquél término que se pone dos veces antes de la conclusión: una vez en la premisa mayor y otra en la menor. El extremo mayor es aquél término que junto con el medio efectúa la primera proposición. El extremo menor es aquél término que junto con el medio efectúa la segunda proposición. El medio nunca debe ponerse en la conclusión, sino que ésta debe estar conformado por el mayor extremo y el menor. Y todos estos elementos deben estar dispuestos en dicho silogismo. Se ha de advertir que una conclusión es directa y otra indirecta. La conclusión directa es aquella en la cual el extremo mayor se predica del menor. La conclusión indirecta es aquella en la cual el extremo menor se predica del mayor.

Se ha advertir, además, que todo buen silogismo debe ser <formulado de acuerdo con> una figura y un modo. La figura es el correcto orden de los términos asignados como sujeto y predicado. Las figuras del silogismo son tres y cada una tiene sus modos. El modo es el correcto orden de las proposiciones en cantidad y cualidad. Para designar los modos de las figuras se emplean estas vocales: a, e, i, o. A es universal afirmativa, E universal negativa, I particular afirmativa, O particular negativa, de ahí el verso:

“A niega E, ambas son universales.

I niega O, pero ambas <son> particulares.”

Las condiciones generales para todas las figuras son cinco. Primera, que en todo silogismo alguna de las premisas sea universal. Segunda, que en todo silogismo alguna de las premisas sea afirmativa. Tercera, que si alguna de las premisas es particular, la conclusión sea particular y a la inversa. Cuarta, que si la conclusión es negativa, que alguna de las premisas sea negativa, y a la inversa. De esto hay que advertir que del el silogismo <que consta> de puros negativos y puros particulares no se sigue nada. Quinta, que en ninguna figura se coloque el medio en la conclusión.

#### DE LA PRIMERA FIGURA

La primera figura es aquella en la cual el término que oficia de sujeto en la premisa mayor, es el predicado en la menor, p.e., “todo lo bueno es verdadero, la duración es buena, luego, la duración es verdadera”. Tiene cuatro modos que concluyen directamente y cinco que concluyen indirectamente. Los cuatro primeros son designados con estas palabras: “Barbara”, “Celarent”, “Darii”, “Ferio”. El primer modo consta de dos premisas A que concluyen A, p.e., “todo lo bueno es duradero, toda grandeza es buena, luego toda grandeza es duradera”, etc. El segundo modo se forma de una premisa mayor E y una menor A que concluyen E, p.e., “nada malo es amable, todo vicio es malo, luego, ningún vicio es amable”.

El tercer modo consta de una mayor A y una menor I que concluyen I, p.e., “todo poder es inteligible, Dios es poder, por consiguiente, Dios es inteligible”.

El cuarto modo se forma de una mayor E y una menor I que concluyen O, p.e., “nada espiritual es visible, un ángel es espiritual, luego un ángel no es visible”.

Por otra parte, los cinco modos que concluyen indirectamente son designados por estas palabras “Baralippton”, “Celantes”, “Dabitis”, “Fapesmo”, “Friicsomosum”. Baralippton consta de una mayor A y una menor A que concluyen I, p.e., “todo lo bueno es positivo, todo lo que hace Dios es bueno, luego Dios hace lo positivo”. Celantes consta de una mayor y una menor A que concluyen E, p.e., “nada virtuoso es vicioso, toda gloria es virtuosa, luego la gloria no es nada vicioso”. Dabitis consta de una mayor A y una menor I que concluyen I, p.e., “todo ente es inteligible, un particular es un ente, luego, un inteligible es particular”. Fapesmo consta de una mayor A y una menor E que concluyen O, p.e., “todo lo nuevo causa placer, nada antiguo es nuevo, luego algo placentero no es antiguo”. Friicsomorum consta de una mayor I y una menor E que concluyen O, p.e., “un hombre es servidor de Dios, ningún asno es hombre, luego, un servidor de Dios no es un asno”.

Las condiciones de esta figura son dos. Primero, que en ella se concluya todo el género de la proposición: universal afirmativa y negativa, y particular afirmativa y negativa. Segundo, que el medio esté en un sujeto mayor y en un predicado menor.

## DE LA INDUCCIÓN

La inducción es la argumentación en la cual, a partir de cosas singulares suficientemente documentadas, se arguye su universal, p.e., “Pedro es bueno, Juan es bueno..., luego, todo hombre es bueno, y así”.

## DEL ENTIMEMA

El entimema es la argumentación en la cual, de una sola premisa se arguye la conclusión, p.e., “todo hombre es animal, luego, Pedro es un animal, y así”.

## DEL EJEMPLO

El ejemplo es la argumentación en la cual se arguye de un particular a otro particular por semejanza en sus referencias, p.e., “para Pedro, servir a Dios es bueno, por consiguiente, para Martín, servir a Dios es bueno”. Igualmente “la grandeza es amable, por consiguiente, la duración es amable” tiene un argumento por medio de lo igual <en ambas afirmaciones>, que es lo bueno, por esto es que todo lo bueno es amable.

## DEL LUGAR, Y PRIMERO DEL LUGAR *POR EL MAYOR*.

El lugar por el mayor es un argumento que se efectúa de lo mayor a lo menor, p.e., “Dios puede crear el universo, por consiguiente puede conservarlo” o “el rey puede tener 100 soldados, luego puede tener 50”. Hasta aquí afirmativamente, ahora negativamente: “el rey no puede quemar un leño, luego tampoco el aire, etc.” Y así se ve que por medio de este lugar cualquier hombre puede argumentar afirmativa o negativamente, como es evidente. La condición de este lugar es que lo más y lo menos concuerden en aquello sobre lo que se argumenta de uno hacia el otro. Y de esto no se sigue, p.e., “un hombre no puede hacer una manzana, luego tampoco un manzanero”. La razón por la que <éste argumento> no vale es que el hombre y el manzanero no concuerdan en el hacer la manzana, por lo tanto, el hombre tampoco será mayor que el manzanero, ni a la inversa, en esto que es hacer la manzana, etc.

## DEL LUGAR *POR EL IGUAL*

El lugar por el igual es un argumento que se efectúa de lo igual a lo igual, p.e., “el hombre está compuesto de alma y cuerpo, luego, una criatura sensual está compuesta de alma y cuerpo”, igualmente se dice “lo risible es bueno, luego, el hombre es bueno, etc.” o “la bondad divina es infinita, <o bien>, sin cantidad, etc.” La condición de este lugar

es que las cosas iguales concuerden en aquello en lo que se argumenta de uno a otro, y de esto no se sigue, p.e., “Ramon es médico, luego Juan es médico”, porque <Juan> puede ser <el nombre de> un cerdo, etc.

#### DEL LUGAR *POR EL MENOR*

El lugar por el menor es un argumento que se efectúa de lo menor a lo mayor, p.e., “el soldado puede tener un caballo, luego el rey puede tener un caballo”. “Un hombre no puede llevar diez quintales, luego no puede llevar veinte”. “El aire puede calentar, luego el fuego”. Lo que procede de este lugar <puede efectuarse> afirmativa o negativamente como se dijo respecto del lugar por el mayor. La condición de este lugar es que lo menos y lo más concuerden en aquello de lo que se argumenta de uno a otro. Y de esto no se sigue, p.e., “el águila puede volar, luego el hombre puede volar” puesto que el hombre y el águila no concuerdan en el volar, etc.

#### DEL CONSECUENTE

Los principios de la consecuencia son el antecedente, el consecuente, y el marcador de la consecuencia. Antecedente es lo que se pone en relación de necesidad con lo que se sigue de ello. Consecuente es lo que exhibe ante sí su necesidad. Se llama “lo conocido por la consecuencia” a la conjunción por medio de la cual se unen la proposición que es el antecedente y la que es el consecuente, v.g, “por consiguiente”, “luego”, y expresiones similares. La consecuencia es un razonamiento en el que hay un antecedente y un consecuente con un marcador de la consecuencia, p.e., “la bondad es grande, por consiguiente, la bondad es duradera”, “el hombre existe, por consiguiente el alma y el cuerpo existen”, “el ángel existe, luego, los entes intelectuales existen”, etc. Dicha consecuencia tiene reglas especiales, de las cuales la primera es que de lo verdadero no se siga sino lo verdadero <y> de lo falso no se siga sino, algunas veces lo verdadero y <otras> lo falso, por ejemplo, “el hombre es un asno, luego es un animal” lo cual es verdadero, “y tiene un alma racional”, lo cual es falso. Asimismo, todo lo que se sigue del consecuente de una buena consecuencia, se sigue también del antecedente. Y todo lo que antecede al antecedente, antecede al consecuente. Y todo lo que se opone al consecuente, se opone al antecedente. Por estas cosas, <cuando> de la universal <se sigue> una particular o de la indefinida una subalterna se trata de una buena

consecuencia y no a la inversa, sino <solo> en una materia natural o remota y de una particular a su indefinida y a la inversa <también esto> es una buena consecuencia. Y generalmente de la definición a lo definido, de la descripción a lo descripto, de un sinónimo a otro sinónimo.

## DE LAS FALACIAS

El paralogismo es una argumentación que señala que lo verdadero es falso y viceversa. Por esto se dice que el paralogismo por poco parece un silogismo. El paralogismo se hace de dos maneras: en las palabras y allende las palabras. El paralogismo en las palabras se produce de seis maneras, pues las falacias en las palabras son seis: equivocación, amfibología, composición, división, acento, figuras de las palabras. Se llaman “en las palabras” porque el engaño se produce en las palabras y por medio de las palabras.

La falacia de la equivocación es el engaño que proviene del hecho de que una palabra signifique muchas cosas, p.e., esta palabra “perro” significa un *perro labrable*, un *pez marino*, un *signo en el cielo*, un *hombre mordaz*, *criminal e impuro*.

La falacia de amfibología es un engaño que proviene de que la oración, considerada en su totalidad, significa muchas cosas al mismo tiempo, p.e., esta oración: “el libro del maestro”, tiene dos sentidos, uno es *el libro del maestro*, es decir, *escrito por el maestro*, otro, *el libro del maestro*, es decir, *poseído por el maestro*.

La falacia de la composición es el engaño que proviene de la potencial multiplicidad de alguna oración, cuyas palabras pueden unirse unas con otras y compuestas son falsas y separadas, verdaderas, p.e., esta oración: “todo lo que vive, siempre es”, si la palabra “siempre” se coloca junto al verbo “vive”, es verdadera, pero si se la coloca junto al verbo “es”, es falsa. Lo mismo sucede con esta: “todo lo que existe, en todas partes es”.

La falacia de la división es el engaño que proviene de la potencial multiplicidad de alguna oración, cuyas palabras pueden separarse unas de otras y separadas son falsas, pero compuestas son verdaderas, p.e., esta oración: “toda criatura es sensual o intelectual” puede tener dos sentidos, uno, que *toda criatura fue hecha sensual o toda criatura fue hecha intelectual*, y <si> así <se considera>, es falsa, o bien, puede ser este sentido: *toda criatura es sensual o intelectual*, y así es verdadera.

La falacia del acento es el engaño que proviene de que una palabra, al ser pronunciada de distintas maneras, significa cosas diferentes, p.e., esta palabra “cortar”, cuando está

acentuada en la última sílaba, significa *destruir*, pero cuando <lo está> en la penúltima sílaba, significa *caer*.

La falacia de la figura de la palabra es el engaño que se produce de que una palabra sea parecida a otra y parece significar lo mismo, y sin embargo no es así, p.e., “toda agua es fría, el mar es agua, por consiguiente <toda el agua de mar> es fría”

Las falacias allende las palabras son siete: del accidente, según el qué y en absoluto, por ignorancia de la refutación, de la petición de principio, del consecuente, de no causa como causa, de <considerar> muchos interrogantes como uno. Y se llaman “allende las palabras” porque se produce por la falacia de las proposiciones sofisticas y su causa no parece proceder de la voz. Y en esto se diferencian de las falacias de las palabras, en las cuales su causa parece proceder de la voz.

La falacia del accidente es el engaño que se produce de que algo se significa en el ser absoluto de dos cosas que, de ningún modo son una, p.e., “el hombre es un animal y animal es un género neutro, luego, hombre es un género neutro”, no vale puesto que hombre y animal no son lo mismo en absoluto.

La falacia según el qué y en absoluto es el engaño en el cual lo dicho procede tanto según el qué como si fuese en absoluto, p.e., “Adán es un hombre muerto, luego es un hombre” no vale porque se argumenta por la palabra según el qué a la palabra en absoluto.

La falacia por ignorancia de la refutación es el engaño que se produce por no prestar atención a las cosas que se requieren para la definición de una contradicción, p.e., “un hombre está en la iglesia y no en el mar, luego está y no está”.

La falacia de petición de principio es el engaño que se produce de que algo proceda de una prueba de sí mismo con otro nombre, p.e., como si quien quisiese probar que el hombre lee, probase así: “el animal racional mortal lee, luego el hombre lee.”

La falacia del consecuente es el engaño que se produce de que el consecuente se considerado completamente lo mismo que el antecedente, p.e., “si es hombre, es animal, luego, si es animal, es hombre”, no vale.

La falacia de la causa como no causa es el engaño que se produce de que entre las premisas de las cuales se sigue la conclusión, se coloca alguna proposición que no tiene nada que ver con la conclusión, y por eso se la llama “no causa”.

La falacia según <la cual se consideran> muchos interrogantes como uno es el engaño que se produce de que a una interrogación que comprende varias, se dé una <sola> respuesta. Por caso, si se pregunta “¿la miel y la hiel, son dulces?”, si se responde que

sí, se concluirá que también la hiel es dulce, etc. Porque a muchos interrogantes debes dar varias respuestas.

### DE LA DISPUTA

La disputa es una contrariedad espiritual que manifiesta por medio de la palabra una concepción que un intelecto sostiene contra otro.

### DE LAS CONDICIONES DE LA DISPUTA

El que disputa debe, pues, primero, tener intención de conocer y amar la verdad, y de conocer y odiar la falsedad, y por esto el verdadero discutidor debe asentir ante el conocimiento verdadero y negar el falso. Segundo, que se suponga en principio que las dos partes del asunto son posibles, es decir, la afirmativa y la negativa, para que el intelecto sea libre en su investigación y no sujeto <a creencias anteriores>. Tercero, que el que argumenta pruebe o no por alguna especie de argumentación, fundando sus argumentos sobre alguna de las especies de la demostración. Cuarto, que entre los discutidores haya amistad <suficiente como> para poner freno a cualquier contrariedad particular que tengan acerca de aquello sobre lo que discuten.



## II

### EDICIONES Y TRADUCCIONES DE TEXTOS DE PICO *ET ALIA*

#### I.1.

#### TEXTOS EDITADOS

Los textos que presentamos a continuación, en su lengua original, fueron editados a partir de la *editio princeps* de 1496: Pico della Mirandola, G., *Opera*, Bolonia, Benedetto Faelli imp., 1496. Nuestro trabajo consistió, básicamente, en dos tareas generales: el despliegue de las abreviaturas y la división en párrafos y oraciones y la consecuente numeración de éstos. En cuanto a las abreviaturas, cabe decir que se encuentran en gran cantidad en los textos publicados entre los ss XV y XVII y la *Opera* de Pico no es una excepción. Con todo, para facilitar la lectura hemos decidido no agregar los signos críticos que se utilizan en las versiones, cuanto menos, semi-diplomáticas. Respecto de la división en párrafos, etc. y su numeración, somos los responsables absolutos.

#### **1. Cartas de Pico.**

Edición de las cuarenta y siete (47) cartas de Pico según la *editio princeps* de 1496: Pico della Mirandola, G., *Opera*, Bolonia, Benedetto Faelli imp., 1496, ff. 285-325.

## I

Joannes Picus Mirandula loanni Francisco exfratre  
nepoti s. in eo qui est vera salus.

1. [1] 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. [2] Quantum illud potius esset miraculum si tibi uni inter mortales sine sudore via pateret ad caelum, quasi nunc primum et fallax mundus et malus daemon esse desineret, aut quasi tu in carne adhuc non esses, quae concupiscit adversus spiritum et, nisi saluti nostrae vigiles perspexerimus, circaeis ebrios poculis in prodigiosas brutorum species illecebrosa deformat. [3] Sed et

gaudendum tibi esse affirmat Iacobus scribens: gaudete, fratres, cum in tentationes varias incideritis, nec immerito quidem; quae enim spes gloriae, si nulla sit spes victoriae? aut victoriae locus quis esse potest, ubi pugna non est? vocatur ad coronam qui provocatur ad pugnam, atque ad eam praesertim in qua nemo vinci potest invitus, neque aliis nobis, ut vincamus, viribus opus est, quam ut vincere ipsi velimus. [4] Magna Christiani felicitas quando et in eius arbitrio posita est victoria et omni vincentis voto omnique expectatione maiora futura sunt praemia.

2. [5] Dic, quaeso, fili carissime, estne aliquid in hac vita ex his quorum libido terrenas agit mentes pro quo adipiscendo non multi prius subeundi labores, multa indigna et misera toleranda sint? [6] Bene actum secum putat mercator, si post decennem navigationem, post mille incommoda, mille vitae discrimina, rem sibi comparaverit paulo uberiores. [7] De militia saeculi nihil est quod ad te scribam, cuius miseriae ipsa satis te docuit et docet experientia. [8] In principum gratia promaerenda, in aequalium amicitias conciliandis, in honoribus ambiendis, quae moles molestiarum, quantum anxietatis, quantum sit sollicitudinis ex te ego discere potius possum quam te docere, qui meis libris, meo ocio contentus, a puero usque intra fortunam vivere didici et, quantum possum, apud me habitans nihil extra meipsum suspiro vel ambio. [9] Ergo terrena haec caduca, incerta, vilia, et cum brutis quoque nobis communia, sudantes et anhelantes vix consequemur; ad caelestia atque divina, quae nec oculus vidit, neque auris audivit neque cor cogitavit, somniculosi et dormientes et propemodum inviti a diis trahimur, quasi sine nobis aut Deus regnare aut caelestes illi cives beati esse non possint. [10] Profecto si terrena felicitas ociosis nobis compararetur, posset aliquis laborem detrectans malle mundo servire quam Deo. [11] Sed si nihil minus quam in via Dei, immo longe magis in peccatorum via fatigamur unde illa vox damnatorum: lassati sumus in via iniquitatis non potest non extremae esse dementiae ibi nolle potius laborare ubi a labore itur ad mercedem, quam ubi a labore itur ad supplicium. [12] Mitto quanta sit illa pax quantaque felicitas animi, nihil conscire sibi, nulla pallescere culpa, quae proculdubio voluptatibus omnibus quae possideri vel optari possint in vita longe praeponderat. [13] Quid enim optabile in voluptatibus mundi, quae dum quaeruntur fatigant, cum acquiruntur infatuant, cum amittuntur excruciant? [14] Dubitas, fili, impiorum mentes perpetuis curis non agitari? [15] Verbum est Dei qui nec falli potest nec fallere: cor impii quasi mare fervens quod quiescere non potest; nihil enim illis est tutum, nihil pacatum; omnia metum, omnia curas intentant, omnia mortem. [16] Hisne igitur invidemus? hos aemulabimur? et obliti propriae dignitatis, obliti patriae

patrisque caelestis, horum nos ipsi, cum liberi simus nati, ultro mancipia faciemus; et una cum illis misere viventes, morientes miserius, miserrime tandem aeternis ignibus affligemur? [17] O caecas hominum mentes, o pectora caeca, quis non videat vel luce clarius haec omnia esse ipsa veritate veriora? nec tamen facimus quae facienda esse cognoscimus, sed haeremus adhuc nequicquam caeno cupientes avellere plantam. [18] Occurrent tibi, fili, ne dubita, in his praesertim locis in quibus habitas, innumera singulis horis impedimenta, quae te a proposito sancte beneque vivendi deterreant et, nisi caveas, agant in praeceps. [19] Sed inter omnia exitialis ilia est pestis, versari inter eos, dies et noctes, quorum vita non solum omni ex parte illecebra est peccati, sed tota in expugnanda virtute posita sub imperatore diabolo, sub vexillis mortis, sub stipendiis gehennae militat adversus caelum, adversus Dominum et adversus Christum eius. [20] Tu autem clama cum Propheta: “Dirumpamus vincula eorum et proiciamus a nobis iugum ipsorum”. [21] Hi sunt enim quos tradidit Deus in passiones ignominiae et in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt; plenos omni iniquitate, plenos invidia, homicidiis, contentione, dolo, malignitate, detractores, Deo odibiles, contumeliosos, superbos, elatos, inventores malorum, insipientes, incompositos, sine affectione, sine foedere, sine misericordia. [22] Qui cum iustitiam Dei quotidie videant, non intelligunt tamen. [23] Quoniam qui talia agunt digni sunt morte, non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt ea facientibus, tu igitur, fili, noli illis placere, quibus ipsa displicet virtus. [24] Sed illud Apostoli tibi semper sit ante oculos: Oportet Deo magis placere quam hominibus, et illud: si hominibus placerem, Christi servus non essem. [25] Invadat te sancta quaedam ambitio et dedigneris eos vitae tibi esse magistros, qui te potius praeceptore indigeant. [26] Longe enim decentius ut ipsi tecum bene vivendo homines esse incipiant, quam ut tu velis per omissionem boni propositi cum illis turpiter obbrutescere. [27] Tenet me Deum testor aliquando extasis quasi et stupor quidam, cum mecum incipio studia hominum, aut, ut dixerim significantius, meras insanias, nescio an cogitare potius quam dolere, mirari an deplorare. [28] Magna enim profecto insania Evangelio non credere, cuius veritatem sanguis martyrum clamat, apostolicae resonant voces, prodigia probant, ratio confirmat, mundus testatur, elementa loquuntur, daemones confitentur. [29] Sed longe maior insania, si de Evangelii veritate non dubitas, vivere tamen quasi de eius falsitate non dubitares. [30] Nam si ilia sunt vera, difficillimum esse divitem ingredi regnum caelorum, quid cumulandis quotidie divitiis inhiamus? et si illud est verum, quaerendam gloriam non quae ex hominibus, sed quae ex Deo est, cur de iudiciis hominum semper pendemus? [31] Deo placere nemo est

qui curet, et si firma in nobis est fides futurum aliquando ut Dominus dicat: Ite, maledicti, in ignem aeternum, et rursus: venite, benedicti, possidete regnum paratum vobis a constitutione mundi; cur nihil minus aut timemus quam gehennam aut speramus quam regnum Dei? [32] Quid possumus aliud dicere, quam multos esse nomine Christiani. nos, sed re paucissimos. [33] Tu vero, fili, contende intrare per angustam portam, nec quid multi agant attende, sed quid agendum ipsa tibi naturae lex, ipsa ratio, ipse Deus ostendat. [34] Neque enim aut minor tua erit gloria si felix eris cum paucis aut levior poena si miser eris cum multis. [35] Erunt autem duo praecipue praesentissima tibi remedia adversus mundum et Satanam, quibus quasi duabus alis de lachrymarum valle tolleris in altum: eleemosyna scilicet atque oratio. [36] Quid enim possumus sine auxilio Dei? aut quomodo ille auxiliabitur non invocatus? [37] Sed et invocantem te certe non audiet, qui invocantem prius pauperem non exaudisti. [38] Neque enim decet ut te Deus hominem non contemnat, qui prius homo hominem contempsisti. [39] Scriptum est: in qua mensura mensi fueritis remetietur vobis, et alibi: beati misericordes quoniam misericordiam consequentur. [40] Cum autem te ad orationem invito, non ad eam invito quae in multiloquio est, sed quae in secreto mentis recessu, in penetralibus animi, ipso affecto loquitur Deo et in lucidissima contemplationis tenebra mentem Patri non praesentat modo, sed unit ineffabilibus quibusdam modis, quos soli norunt experti; nec euro quam longa sit oratio tua, sed quam efficax, quam sit ardens, interrupta potius suspiriis quam perpetua quadam serie dictionum numeroque diffusa. [41] Si tua tibi salus est cordi, si tutus a diaboli laqueis, a mundi procellis, ab inimicorum insidiis, si Deo gratus, si felix tandem esse desideras, fac nulla praetereat dies, qua vel semel Deum tuum per orationem non adeas et prostratus ante eum humili piae mentis affectu illud, non de summis labris, sed de imis visceribus clames cum Propheta: Delicta iuventutis meae et ignorantias meas ne memineris, sed secundum misericordiam tuam memento mei, propter bonitatem tuam, Domine. [42] Suggestet tibi cum spiritus qui interpellat pro nobis, cum ipsa necessitas singulis horis, quid petas a Deo tuo, suggestet et sacra lectio, quam ut omissis iam fabulis nugisque poetarum semper habeas in manibus etiam atque etiam rogo. [43] Nihil Deo gratus, nihil tibi utilius facere potes quam si non cessaveris litteras sacras nocturna versare manu, versare diurna. [44] Latet enim in illis caelestis vis quaedam, viva et efficax, quae legentis animum, si modo illas pure humiliterque tractaverit in divinum amorem mirabili quadam potestate transformat.

3. [45] Sed epistolae iam fines excess!, trahente me ipsa materia et mira quadam caritate, qua tecum semper turn ex ea praesertim hora sum prosequutus qua sanctissimi tui propositi factus sum certior. [46] Illud postremo te admonitum velim de quo hie etiam cum mecum eras tecum saepe locutus sum ut duo haec nunquam obliviscaris, et filium Dei pro te esse mortmain, et te quoque etiam si diu vixeris brevi esse moriturum. [47] His quasi geminis stimulis, altero quidem timoris, amoris altero, urge equum tuum per breve stadium momentanae vitae ad praemia felicitatis aeternae, quando nullum alium finem praefinire nobis aut debemus aut possumus, quam ut perpetua utriusque hominis pace infinito bono sine fine fruamur. [48] Vale et Deum time. [49] Ferrariae, 15 Maii. 1492.

## II

Ioannes Picus Mirandula Philippo Beroaldo S.

1. [1] Accepi abs te doctissime Beroalde et epistulam cum amabilem tum eruditam et versus plurimos ipsam etiam dubio procul antiquitatem provocantes gratissimum id mihi munus fuit. [2] Quare per te bono in negotio bonas horas sum otia et voluptari in re vel occultas iocundius poterat vel honestius. [3] Agam vero omnem oppido quem ingratum si tua quae sunt optima remunerari meis vellem quae sunt pessima et catullianis salibus suffeni venena permutare. [4] Sunt nihil in poematis illo mihi melior / nisi hoc praestem/ quae me suffenum esse agnosco: et in manticae tergo sit video. [5] Tu tamen hoc flagitas ut s de nostris ad te aliquid scriptionibus dedam, atque ita flamitas: ut quasi postules videarisque repulsam aequo aimo non laturus. [5] Quare tibi vel cum dispemdiosi qua est apud te de me existimatio satisfaciendum. [6] Habeas igitur duas epistolas alteram a Laurentium Medicem: alteram ad Hermolaum de genere dicendi philosophorum. [7] Quibus quosdam versiculos addidi quos per hos dies etiam agenti alia mihi exciderunt. [8] Tu haec ita leges ut memineris in humanioribus his studiis me tumultuaria cura et subcisiuis esse temporibus ut qui philosophis operam primariam et ut dicariam et ut dicitur seriosas addiderim lucernas. [9] Apud quos ut id profecerim quod tu apud rhetores et poetas. [10] Quos inter (loquor ex animo) non ideo cur tibi primas iure non vendices. [11] Politianus tuus est totus amat te ut que maxime. [12] De me polliceri tibi nihil non potes quod ego possim. [13] Vale.

## III

Ioannes Picus Mirandula Laurentio Medico s. p. d.

1. [1] Legi, Laurenti Medice, rythmos tuos, quos tibi vernaculae Musae per aetatem teneram suggesserunt, agnovi Musarum et Gratiarum legitimam feturam, aetatis tenerae opus non agnovi. [2] Quis enim in tuis rythmis et numerosa versuum iunctura, saltantes ad numerum Gratias non sensit? [3] Quis in canoro dicendi genere et modulato canente musas non audiat? [4] Quis in lepore non affectato, hilari argucia, mellitas salibus, aptis illecebris, miro candore, in prudenti dispositione, in gravissimis sensibus ex penetralibus philosophiae erutis, adolescentem hominem quis agnoscat? [5] Scio profecto me non esse in hoc albo, nec eum qui huc ascendam, id est ad iudicium rerum. [6] Sed vellem dici posse extra suspicionem adulationis, quod de illis sentio: dicerem profecto nonn esse veterum scriptorium, quem in hoc gener dicendi longo intervallo non antecesseris. [7] Quod ne putes dictum ad gratiam, afferam tibi huiusque sensus rationes meas.

2. [8] Sunt apud vos duo praecipue celebrati poetae florentinae linguae, Franciscus Petrarca et Dantes Aligerius, de quibus illud in universum sim praefatus, esse ex eruditis qui res in Francisco, verba in Dante desiderent. [9] In te qui mentem habeat et aures neutrum desideraturum, in quo non sit videre an res oratione, an verba sententiis magis illustrentur. [10] Sed expendamus velut in librili particulatim uniuscuiusque merita. [11] Franciscus quidem si reviviscat, quod attinet ad sensus quis dubitat ultro herbam tibi daturum, adeo tu et acutus semper gravis et subtilis, ille vero de medio plurimum arripiens sententias colorat verbis, et quae sunt gregaria egregia facit genere dicendi; in quo videamus quid tibi ille, quid tu illi praestes. [12] In quibusdam dulcior apparuerit; sed mini illius dulcedo, ut ita dixerim, dulciter acida et suaviter austera. [13] Ille fusus et aequabiliter deliniens, tu maiestate et quadam vivaci luce orationis animos perstringens. [14] In illo ambitiosa et nimia, in te neglecta potius quam affectata diligentia. [15] Ille tener et mollis, tu masculus et torosus. [16] Ille volubilis et canorus, tu pressus, plenus, firmus, et modulatus. [17] Ille forte lepidior, tu certe amplior et erectior. [18] Ille fucacior, sed tu nervosior. [19] In illo est quod amputes, in te nihil redundans et nihil curtum. [20] Sed forte audaculus, qui tollendum aliquid de illo dixerim: ita est certe, ita multis videtur, quorum iudicio confido, nam meo nihil; cum saepe sit videre peccantem ilium quod Asiatici peccabant, id est infercientem verba quasi rimas expleat, adhibentemque voces plenas et concinnas, non ut exornent, sed ut substineant quasi tibicines carmen, ne claudicet. [21] In te omnia verba non minus in re necessaria quam in ornatu grata, ita ut qui ex te demat, mutilet, qui ex illo, tondat et

repurget. [22] Quod et si demus (quod nunquam dabo) lepidiora esse quae ille scripsit et comptiora tuis, facile id fuit praestare hominem cui non esset cum ipsis sensibus labor et pugna. [23] At tuae illae acres, subtiles, et, ut uno dixerim verbo, Laurentianae sententiae, vix dici potest ut calamistros respuant et istos fucos non libenter admittant, 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. [24] Cum vero illam suam verborum ostentat suppellectilem, sua unguenta, cinnos et flores, admoneret saepe, si adesset, Castritius quod admonuit in Graccho, ne falleremur rotundato sono et versuum cursu, sed inspiceremus quidnam subesset, quae sedes, quod firmamentum, quis fundus verbis. [25] Quod si facias, illic videas Epicuri quandoque vacuum, ita aut nullum subesse sensum, aut frigidum et levem. [26] Qua parte, quamvis est maxima, etiam illi si non praestes, non video omnino cur praestet ille tibi dicendi gratia. [27] Cum et verba apud te esse non possint illustriora, et collocatio illorum ita sit apta ut nec cohaerere melius nec fluere rotundius nec cadere numerosius ullo modo possint.

3. [28] Sed iam Dantem tecum pensiculemus, de quo fortasse plures controversiam sint facturi; sunt enim multi, qui in scriptorum collatione non tam expendant merita quam annos numerent, iubentque alios ut priscos legant cum reverentia, coetaneos ipsi legere non possunt sine invidia. [29] Primas certe, quod ad stylum spectat, denegaturum tibi neminem puto, ita est Dantes nonnunquam horridus, asper et strigosus, ut multum rudis et impolitus. [30] Hoc ems etiam aurarii fatentur, sed in aetatem et saeculum illud, quod sit ita, culpam reiciunt. [31] Omnino tu oratione cultior et non ille grandior; at sensibus, inquier, grandior et sublimior. [32] Quaeso, quid minim in philosophica re illum philosophari, ipsa natura ad hoc cogente, atque ultro suppeditante sententias. [33] 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; tum in obeundis maximis negociis publicis et privatis, non fuit tam praeclare in Dante hoc fecisse, quam non fecisse turpe fuerat. [34] At fuit dubio procul summi ingenii opus, quod ipse praestas, philosophica facere quae sunt amatoria, et quae sunt sua severitate austerula, superinducta venere facere amabilia. [35] Ita in tuis versibus amantium lusibus philosophorum seria sunt admixta, ut et illa hinc dignitatem et haec illinc hilaritatem gratiamque lucrifecerint, ut ambo hac copula et retinuerint quod erat proprium et mutuo se sibi ita participaverint, ut habeant utraque singulatim quae prius

erant simul amborum. [36] Sed non est hoc tarn admirandum quam illud quod me maxime movit, ita haec a te invecata ut non invecata, sed de materiae ipsius, de qua agis, eruta gremio et ex illa ipsa, ut ita dixerim, te irrigante solum efflorescere videantur, ut appareant nativa, non adventitia, necessaria non comparata, genuina omnino non insititia, hoc est, quod admirari satis non possum, quo mihi videris Dantem exuperasse. [37] Nam et si ille sublimis volat, materiae alis attollitur, tu, repugnante ilia et deorsum trahente, tolleris in altum alis ingenii, atque ita tolleris ut a materia non discedas, sed illam tecum simul attollas, tantum de ipsa tu quantum de Dante ipsa fuit bene merita.

4. [38] Iam videre licet quid te inter Franciscum 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. [39] Tua non minus habent in recessu quod detineat, quam habeant in prima fronte quod capiat. [40] Adde quod illi suas poesies in secessibus, in umbra, in summa studiorum tranquillitate, tu tuas inter tumultus, curiae strepitus, fori clamores, maximas curas, turbulentissimas tempestates, occupatissimus cecinisti. [41] Illis erant Musae ordinarium negocium et principale, tibi ludus et a curis quaedam relaxatio. [42] Illis summa defatigatio, tibi defatigato ocium. [43] Denique eo animum remittens pertigisti, quo illi omnes animi nervos contententes fortasse non pertigerunt. [44] Sed quid dicam de mea paraphrasi? [45] meam enim cur non appellem, vel huius quae mea est appellationis iure? [46] Demum cur non meam, quam et si veneror ut tuam, amo tamen ut meam? [47] Admiror profecto illam, et te in ilia, ex qua conicio quantum ego aberam a vera laude tuorum versuum, in quibus quae erant maxima, quaeque maxime illustria, quibus sum nocturnis oculis non introspexeram, vidi deinde per te revelata, qui id solus et poteras et debebas, debebas tibi et nobis, ne multa et te gloria et nos voluptate fraudares. [48] Lego, Deum testor, maxime Laurenti, eam, non tam ad delectationem quam ad doctrinam. [49] 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. [50] Quod maximo est indicio haec te sapere non tam ex commentario quam ex teipso. [51] Solent enim plurimi, maiore in litteris σοφιστεῖ α quam opera, cum quid scripturi sunt, philosophos habere velut pragmaticos, eis dog



mata quaedam suggerentes, quae ingerant suis libellis ut videantur philosophi. [52] Sed facile hos deprehendas. [53] Nam videas illa, nec recte disposita nec cohaerentia et ab ipsis non explicata, sed implicata. [54] Atque homines alioquin eloquentes in illis dicendis apparent infantissimi. [55] At te quis non videat ea non tenere precario, sed ut in quae ius habeas et potestatem pro arbitrio versare, agere et tractare, haec tu, proh felix ingenium, in aestu rei publicae, in actiosa vita es assecutus quae nos, philosophorum non discipuli, sed inquilini, in umbratili vita et sellularia, sequimur potius quam consequamur. [56] Sed quid dicam de paraphraseos tuae suavissimo stylo? is mihi videtur penitus, qui Caesaris in romana lingua; est enim oratio non manufacta, non bracteata, non torta, sed suo ingenio erecta, Candida et quadrata, nec temere excurrans, sed pedem servans, nec luxurians nec ieiuna, nec lasciviens, nec ingrata, dulciter gravis, graviter amabilis, verba electa et non captata, illustria non fucata, necessaria non quaesita, non explicantia rem, sed ipsis oculis subicientia. [57] Praetereo quam tuae personae semper memineris, quam sint ubique tuae illius prudentiae inspersa passim semina atque vestigia. [58] Haec ego, et cum multis, et alius quisquam longe potiora; sed duo praecipua praeter haec vidi, quae videant forte non multi, quamquam oculatiores. [59] Primum est illud, ut illa suas divitias dissimulet, ut invidiam fugiat, flores in sinu habeat, non ostendet, non exurgat in plantas, sed subsidat in genua ut minor appareat; alterum quid sit non video, neque enim tam solers, sed video esse nescio quid, ut dicam signatissime, Laurentianum.

5. [60] Quod si quis videat, Laurentii dotes, ingenium, praestantiam, Laurentium totum videat graphice effigiatum. [61] Sed haec nimis fortasse multa quae dixi, etiam invitus ipsa me transversum, ut dicunt, trahente in verba animi sententia. [62] Illud non praeteribo inhortari te quantum possum opere maximo, ut aliquod quandoque a moderanda republica ociulum suffuratus absolvendae paraphrasi impartiaris, tibi quidem et linguae patriae ad honorem, civibus tuis et nobis omnibus futurae ad usum et voluptatem.

[63] Florentiae, Idibus Iulii, 1484.

#### IV

Ioannes Picus Mirandulanus Hermolao Barbara suo s.

1. [1] Ego quidem, mi Hermolae, nec possum aut tacere quae de te sentio, aut non sentire ea quae de illo debeantur, in quo omnia veluti singula summa reperiantur. [2]

Sed utinam esset is meae mentis captus, ut pro mentis tuis de te sentirem; utinam ea dicendi vis, ut exprimere aliquando possem quod semper sentio. [3] Scio quae de te concepi infinitum subsidere infra fastigia doctrinae tuae. [4] Scias et tu quaecumque loquimur longe esse minora iis quae concipimus; tam deesse scias animo verba quam rebus animus deest. [5] Et tamen ita me audere credis, ut sperem posse imitari tua, quorum nec magnitudinem aestimare possum! [6] Admirari te possunt omnes, imitari tam pauci possunt, quam nemo reprehendere. [7] Et utinam ea mihi felicitas, ut quae scribam Hermolaum meum aliqua ex parte imaginentur! [8] 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. [9] In quo nihil inexploratum [nihil vulgatum], nihil sit triviale, seu verba seu sententias spectes. [10] 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. [11] Sed mirum dictu quam persuadeas et legentis animum quocumque velis impellas.

2. [12] Expertus sum ego, cum semper alias, tum hac proxima tua ad me epistola, in qua, dum barbaros hos philosophos insectaris, quos dicis haberi vulgo sordidos, rudes, incultos, quos nec vixisse viventes, nedum extincti vivant, et si nunc vivant vivere in poenam et contumeliam, ita mehercule sum commotus, ita me puduit piguitque studiorum meorum iam enim sexennium apud illos versor ut nihil minus me fecisse velim, quam in tam nihili facienda re tam laboriose contendisse. [13] Perdiderim ego, inquam, apud Thomam, Ioannem Scotum, apud Averroem, apud Albertum meliores annos, tantas vigilias, quibus potuerim in bonis litteris fortasse nonnihil esse! [14] Cogitabam mecum, ut me consolarer: si qui ex illis nunc reviviscant, habiturine quicquam sint, quo suam causam, argumentosi alioquin homines, ratione aliqua tueantur. [15] Demum succurrit ex ipsis quempiam paulo facundio rem suam barbariam, quam poterit minime barbare, hunc in modum fortasse defensurum.

3. [16] Viximus celebres, o Hermolae, et posthac vivemus, 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. [17] In quibus meditandis, inquirendis et enodandis, ita subtiles acuti acresque fuimus, ut anxii quandoque nimium et morosi fuisse forte videamur, si modo esse morosus quisquam aut

curiosus nimio plus in indaganda veritate potest. [18] 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 coniunxisse tantum fortasse abest a culpa, ut coniunxisse sit nefas. [19] Quis enim cincinnos, quis fucum in proba virgine non damnet? [20] Quis in Vestali non detestetur? [21] Tanta est inter oratoris munus et philosophi pugnantia, ut pugnare magis invicem non possint. [22] Nam quod aliud rhetoris officium, quam mentiri, decipere, circumvenire, praestigiari? [23] Est enim vestrum, ut dicitis, posse pro arbitrio, in Candida nigrum vertere, et in nigra candidum; posse, quaecumque vultis, tollere, abicere, amplificare, extenuare dicendo. [24] 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. [24] 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. [25] Eritne huic cum philosopho affinitas, cuius studium omne in cognoscenda et demonstranda ceteris veritate versatur? [26] 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. [27] 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. [28] 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. [29] Nonne scis illud? [30] Non omnia omnibus pari filo conveniunt. [31] Est elegans res fatemur hoc facundia plena illecebrae et voluptatis, sed in philosopho nee decora, nee grata. [32] Quis mollem incessum, argutas manus, ludibundos oculos in histrione et saltatore non probet? [33] in cive, in philosopho, quis non improbet, arguat, abominetur? [34] Si puellam viderimus moribus lepidam atque dicaculam, laudabimus, exosculabimur; haec in matrona damnabimus et persequemur. [35] Non ergo nos, sed illi inepti, qui ad pedes Vestae agant bacchanalia, qui gravitatem philosophicarum rerum et castitatem ludicris veluti et calamistris dehonestent. [36] Profecto quod Synesius de adolescente, de oratione did commode

potest, comatam orationem semper cinaedam. [37] Quare nos nostram malumus, capillis hirtam, globosam, inexpeditam, quam cum impuritatis vel nota vel suspicione belle comatam. [38] Alioquin Palladis peplum non revelaret, sed a sacris uti profana repelleretur. [39] Et ut nihil sint reliqua, hoc est verissimum, nihil esse diversum magis ab institute philosophi quacumque in re, quam quod luxum aut fastum aliqua ex parte sapit. [40] Sicyonios calceos habiles aptosque ad pedem dicebat Socrates, sed Socrati non convenire. [41] Omnino non eadem ratio civilis habitus et philosophici, sicut neque mensae neque sermonis; utitur his philosophus dumtaxat ad necessitatem, utitur civilis homo etiam ad gratiam, quam et hie, si neglexerit, non civilis, et ille, si affectaverit, non erit philosophus. [42] Si posset Pythagoras vivere sine cibo, holeribus etiam parceret; si sua sensa aspectu, aut demum minore quam sermonis opera explicare, omnino non loqueretur, tantum abest ut linguam poliat et exornet. [43] Quod vel ob id cavendum nobis, ne illectus cute medicata lector demoretur ad eam, ad medullam et sanguinem non pervadat, quem subesse saepe cerussato ori infectum vidimus. [44] Vidimus, inquam, in hisce omnibus, quibus propterea in usu venit, cum nihil sit intus non inane et vanum, detinere lectorem in prima facie, modulatu vario atque concentu; quod si fecerit philosophus, clamabit Musonius non philosophum loqui sed tibicinem canere. [45] Non ergo nobis vitio detur id non fecisse, quod fecisse vitium erat. [46] Quaerimus nos quidnam scribamus, non quaerimus quomodo; immo quomodo quaerimus, ut scilicet sine pompa et flore ullo orationis, quam nolumus ut delectabilis, venusta et faceta sit, sed ut utilis gravis et reverenda, ut maiestatem potius ex horrore, quam gratiam ex mollitudine consequatur. [47] Non expectamus theatri plausum, quod aures demulserit aequabilis clausula, vel numerosa; quod hoc sit falsum, illud sit lepidum; sed expectamus paucorum potius pro admiratione silentium, introsipientium penitus aliquid aut de naturae adytis erutum aut de caelestium, de lovis aula ad homines adductum, tum vel aliquid ita argutum ut defendendi, ita defensum ut arguendi non sit locus. [48] Admirentur praeterea nos sagaces in inquirendo, circumspectos in explorando, subtiles in contemplando, in iudicando graves, implicitos in vinciendo, faciles in enodando. [49] 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, scrupos diluere, involuta evolvere, flexianimis syllogismis et infirmare falsa et vera confirmare. [50] His titulis, o Hermolae, vindicavimus hucusque et vindicaturos posthac ab oblivione memoriam nostram non dubitamus. [51] Quodsi vulgo, ut dicis, habemur sordidi, rudes, inculti, hoc

nobis ad gloriam est, non ad contumeliam. [52] Vulgo non scripsimus, sed tibi et tui similibus. [53] Nec aliter quam prisci suis aenigmatis et fabularum involucris arcebant idiotas homines a mysteriis, et nos consuevimus absterrere illos a nostris dapibus, quas non polluere non possent, amariori paulum cortice verborum. [54] Solent et qui thesauros occultare volunt, si non datur seponere, quisquiliis integere, vel rudibus, ut praetereuntes non deprehendant, nisi quos ipsi dignos eo munere iudicaverint. [55] 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 teatrale, plausibile, popolare, quod demum multitudinis iudicio accommodare se videatur. [56] Sed vis effingam ideam sermonis nostri? [57] Ea est ipsissima, quae Silenorum nostri Alcibiadis. [58] Erant enim horum simulacra hispido ore, tetro et aspernabili, sed intus plena gemmarum, supellectilis rarae et pretiosae. [59] Ita extrinsecus si aspexeris, feram videas, si introspexeris numen agnoscas. [60] 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. [61] Assume illas Thianei aures, quibuscum omnino non erat in corpore non terrestrem Marsiam, sed Apollinem caelestem divina cithara universi melos ineffabilibus temperantem modis exaudiebat. [62] His auribus philosophorum verba si delibaveris, mellea tibi ad Nestoris invidiam esse videbuntur. [63] Sed haec sinamus nimio plus assurgentia. [64] Profecto fastidire in philosopho subtilissime disputante minus concinnam elocutionem, non tarn delicati stomachi est quam insolentis. [65] Neque est aliter ac si quem in Socrate de moribus docente offendat aut latus calceus aut toga dissidens, et sectum prave stomachetur ob unguem. [66] Non desiderat Tullius eloquentiam in philosopho, sed ut rebus et doctrina satisfaciat. [67] Sciebat tam prudens quam eruditus homo, nostrum esse componere mentem potius quam dictionem, curare ne quid aberret ratio, non oratio. [68] Attinere ad nos ἐν διαθέσει λόγου non attinere τὸ ἐν προφορᾷ. [69] Laudabile in nobis, habere Musas in animo et non in labris, ne quid in illo vel per iram sonet asperius vel per libidinem enervatius. [70] Denique, ne qua sit discors a genuina ipsa, qua temperatus est modulabiliter, harmonia, quam Plato cum intelligent theatri ista et poetarum saepe corrumpi, a republica sua poetas omnes eliminavit, gubernandam autem philosophis reliquit, mox certe, si per lasciviam disserendi poetas fuerint imitati, exilio

condemmandis. [71] 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. [72] Hoc forte tibi faciendum erat, o Lucreti, si pueris scribebas tua, si vulgo; faciendum utique tibi, qui non absynthia modo, sed meracissima toxica propinares. [73] Sed longe alia nobis habenda ratio, qui vulgus ut ante diximus non allectare quaerimus sed absterrere, nec tetra absynthia, sed nectar propinamus. [74] Sed contendet Lactantius, satis constare in auditorum animos vel seniorum irifluere potentius veritatem et vi sua instructam et luce orationis ornatam. [75] Si fuisses, o Firmiane, tam frequens in sacris litteris, quam in fictis litibus fuisti, et hoc non dixisses et nostra non minus bene fortasse confirmasses quam destruxeras aliena. [76] Dic, quaeso, quid movet fortius et persuadet quam sacrarum lectio litterarum? [77] Non movent, non persuadent, sed cogunt, agitant, vim inferunt legis rudia verba et agrestia, sed viva, sed animata, fiammea, aculeata ad imum spiritum penetrantia, hominem totum potestate mirabili transformantia. [78] Periculis orationibus elaboratis et luculentis nihil se commoveri, inquit Alcibiades, sed Socratis verbis nudis et simplicibus. [79] Addit etiam si sint inepta, rapi in furorem, extra se poni et, velit nolit, faciendum ei quod ille praeceperat. [80] Sed quid perdo verba in re concessa? [81] Si non desipit auditor, a fucato sermone quid sperat aliud quam insidias? [82] Tribus maxime persuadetur, vita dicentis, veritate rei, sobrietate orationis. [83] Haec sunt, Lactanti, quae philosopho fidem conciliabunt: si bonus fuerit, si veridicus, si id genus dicendi appetens, quod non ex amoenis Musarum silvis, sed ex horrendo fluxerint antro, in quo dixit Heraclitus latitare veritatem. [84] At dicet quispiam: age, amice, examinemus haec, deposita contentione: reverendum quiddam atque divinum per se est sapientia, nee exotico quoquam eget ornatu; sed quae invidia et hunc accedere? [85] Quis negat, quae per se decent, si adornentur fieri decentiora? [86] 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. [87] Marmorea domus picturam non recipit; si opus albarium superinduxeris, demas de dignitate, de pulchritudine. [88] Non aliter et sapientia et quae tractantur a philosophis; tectorio non clarescunt, sed offuscantur. [89] Quid plura? [90] Nonne vulgatum bonas formas cerussa devenustari? [91] In universum quicquid pulchri superimponas, celat quod invenit, quod affert secum illud ostentat. [92] Quare, si quod prius fuerat adventitio praestat, iacturam fecerit illud, quicquid est, non lucrum. [93] Ob

eam causam nudam se praebet philosophia undique conspicuam, tota sub oculos, sub iudicium venire gestit, scit se habere unde tota undique placeat. [94] Quantum de ea veles, tantum de forma veles, tantum de laude minuas; sinceram et impermixtam se haberi vult; quicquid admisceas, infeceris, adulteraveris, aliam feceris. [95] Stat puncto insectili et individuo. [96] Quapropter neludendum tropis, nee verbis aut nimiis luxuriandum, aut translates lasciviendum, aut factitiis audendum in re tarn seria, tanti discriminis, in qua demere, addere, demutare aliquid sit flagitium. [97] 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 fioridis, suis tamen verbis res explicetis. [98] Non exigo a vobis orationem comptam, sed nolo sordidam; nolo unguentatam, sed nec hircosam. [99] Non sit lecta, sed nec neglecta. [100] Non quaerimus ut delectet, sed querimur quod offendat. [101] Bene habet; iam scilicet ad nos deficis. [102] Sed amabo incognoscamus quid isthaec sit latinitas, quam solam dicitis debere philosophos et non persolvere. [103] Si dicendo incurrat, exempli causa, a sole hominem produci, causari hominem nostrates dicent. [104] Clamabis actutum: "hoc non est latinum", hucusque vere; "non est romane dictum", hoc vero verius; "igitur non recte"; peccat argumentum. [105] Dicet Arabs eandem rem, dicet Aegyptius; non dicent latine, sed tamen recte. [106] 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? [107] Illam cur rectam non appelletis, appelletis vestram, nulla est ratio, si haec impositio nominum tota est arbitraria; quod si dignari. [108] Illam romani nominis appellatione non vultis, gallicam vocetis, britannicam, hispanam vel (quod vulgares dicere solent) parisiensem. [109] Cum ad vos loquentur, continget eos pleraque rideri, pleraque non intelligi. [110] Idem accidet vobis apud eos loquentibus; Ἀνά παρσις παρὰ Ἀθηναίους σολοκίζει Ἀθηναῖοι παρὰ Σκύθαις idest Anacharsis apud Athenienses soloecismum facit, Athenienses apud Scythas. [111] 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? [112] Forte quae aures respuunt utpote asperula, acceptat ratioutpote rebus cognatiora. [113] Sed quid oportuit eos novare linguam et, si nati erant inter Latinos, non latine ioqui?

4. [114] 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. [115] Quaerebant quid abhorrens, quid receptum in natura, quid a Romanis interea non curabant. [116] Verum enimvero iam te loco meliore statuo; do tibi eloquentiam et sapientiam mutuo nexu invicem conspirasse. [117] Abiunxerunt philosophi sapientiam ab eloquentia; abiunxerunt historici, rhetores, poetae, quod deflet Philostratus, eloquentiam a sapientia. [118] Hos tu victuros celebri fama minime dubitas, illos non nisi in poenam et contumeliam. [119] Vide quid agas; indisertam mavult Cicero prudentiam quam stultam loquacitatem. [120] Non quaerimus in pecunia qua moneta percussa sit, sed qua materia constet. [121] Nec est qui purum aurum non malit habere sub nota Teutonum, quam sub romano symbolo factitium. [122] Peccant qui dissidium cordis et linguae faciunt; sed qui, excordes, toti sunt lingua, nonne sunt mera, ut Cato ait, mortua glosaria? [123] Vivere sine lingua possumus, forte non commode; sed sine corde nullo modo possumus. [124] Non est humanus qui sit insolens politioris litteraturae; non est homo qui sit expers philosophiae. [125] Prodesse potest infantissima sapientia; insipiens eloquentia, uti gladius in furentis manu, non obesse maxime non potest. [126] Ergo, inquires, et statuae non a figura sed a materia commendantur. [127] Et si Choerilus eadem quae Homerus, et de eisdem Maevius ac Vergilius cecinissent, futurum erat ut aequae illi atque isti inter poetas reciperentur. [128] Nonne vides disparilitatem similitudinis? [129] Illud et nos asseveramus: a specie rem aestimari non ex subiecto. [130] Est enim a specie res id quod est: sed alia specie quispiam inter philosophos, alia inter poetas recipiendus. [131] Scribat Lucretius de natura, de Deo, de providentia, scribat de eisdem ex nostris quispiam, scribat Joannes Scotus et quidem carmine ut sit ineptior. [132] Dicet Lucretius rerum principia atomos et vacuum, Deum corporeum, rerum nostrarum inscium, temere omnia fortuito occursum corpusculorum ferri, sed haec latine dicet et eleganter. [133] Dicet Ioannes quae natura constant, sua materia specieque constitui, esse Deum separatam mentem, cognoscentem omnia, omnibus consulentem. [134] Nec propterea quod universa etiam infima videat ac moderetur, e sua pace minimum dimoveri, sed, quod dici solet, κατὰ ὄντα μὴ κατὰ ἐνά [135] At dicet insulse, ruditer, non latinis verbis. [136] Quaeso, quis in dubium revocet, uter poeta melior, uter philosophus? [137] Extra omnem est



controversiam tam rectius Scotum philosophari quam ille loquitur ornatus. [138] Sed vide quid differant; huic os insipidum, illi mens desipiens. [139] Hic grammaticorum, ne poetarum dicam, decreta nescit: ille Dei atque naturae. [140] Hic infanfissimus dicendo, sentit ea quae laudari dicendo satis non possunt; ille fando eloquentissimus eloquitur nefanda.”

5. [141] Haec illi fortasse afferent, Hermolae carissime, in defensionem suae barbariae, aut, qua sunt subtilitate, multo fortasse meliora. [142] Quorum sententiae nec ego plane accedo nec ingenuo cuiquam et liberali accedendum puto. [143] Sed exercui me libenter in hac materia tamquam infami, ut qui quartanam laudant, cum ut ingenium periclitarer, tum hoc consilio, ut veluti Glaucō ille apud Platonem iniustitiam laudat non ex iudicio, sed ut ad laudes iustitiae Socratem extimulet, ita ego ut concitatus eloquentiae causam a te agi audiam in eam licentius repugnante paulisper sensu atque natura invecus sum, quam si vel negligendam vel posthabendam barbaris existimarem, non ab illis ad eam, quod nuper feci, ad graecas litteras, ad tuum nunquam satis laudatum Themistium paene torus defecissem. [144] Quamvis, dicam libere quod sentio, movent mini stomachum grammatae quidam, qui cum duas tenuerint vocabulorum origines, ita se ostentant, ita venditant, ita circumferunt iactabundi, ut prae seipsis pro nihilo habendos philosophos arbitrentur. [145] Nolumus, inquiunt, hasce vestras philosophias; et quid minim? [146] Nec Phalernum canes. [147] Sed nos hac fine epistolam claudarnus. [148] Si decus aliquod nomenque sibi promeruerunt barbari illi sola rerum cognitione, non esse facile dictu quern locum, quid laudum tu tibi vindices, qui sis inter philosophos eloquentissimus, inter eloquentes, ut dicam graece, φιλοσοφός τατος

[149] Florentii nonas lunias, 1485.

## V

1. [1] Salve pater dilectissime, de Apollonio Thianeo nihil sentio quam quod tu sentis super qua re scribam ad te plura, cum erit otium et quae tibi erunt fortasse non ingrata, de diversitate traslationis nostrae a litera hebraica in tertio capite libri Geneseos ubi de Eva agitur et serpente, sic equidem censeo: est in hebraeo. [2] Quemadmodum scribis ipsum conteret capuz tuum referturque ad semen Eve, de quo diserta inimicitias ponam inter semen tuum et semen illius LXX vero et Hieronymus transtulerunt ipsa conteret capuz tuum utrobique autem idem sensus. [3] Nam quod dicitur ipse conteret non tam ipsam Eve personam quam Eve posteritatem respicit. [4] Cum id dicatur factura, quod

in semine suo factura est. [5] Sed cur maluerint ipsa, vertere quem ipsum, hoc fuisse arbitror in causa ut significarent cum ex Eva non feminae solum sed mares esse propaganda quod de femine dicebatur ad femineum solum semen referendum, haec sunt quae super hac re in presentia in mentem veniunt. [6] Concordiam Platonis et Aristotelis assidue mollior, do ille quotidie iustum matutinum post meridianas horas, amicis, valitudinis, interdum poetis et oratoribus, et si qua sunt studia operae leviores, noctem sibi cum comno sacrae litterae partiuntur tu fac quaeso ne tua diutius desiderem.

2. [7] Saluta Beroaldum. [8] Politianus tuus est totus. [9] vale et Deo ora per me.
3. [10] Flor[entia], die XX Marcii MCCCCLXXXX
4. [11] Reverendo in Christo patri fratri Baptistae Mantuano ordinis Carmelitarum poetae, philosopho et theologo insigni, etc.
5. [12] Filius Ioannes Miran[dula]

## VI

Ioannes Picus Miran[dula] Altomanutio S.

1. [1] Mitto Homerum, quem desiderabas, serius tamen quam et tu voluisti et ego debebam. [2] Ita me alte dstringor occupatione ut neque interspitandi sit locus. [3] Ad dixi me (quod et tu nosti) iamdudum litteris in famulatum. [4] Ille pro suo imperio, ita severe legendi, dictandi exigent pensum ut vix valetudinem redimam. [5] Tu quod te scribis facturum, accinge ad philosophiam, sed hac legis memineris nullam esse philosophiam, quae a mysterium veritatis nos avocet: philosophia veritatem quaerit, theologia invenit, religio possidet. [6] Vale.
2. [7] Floren[tia] die undecimo Februa MCCCC nonagesimo anno grati[ae].

## VII

Ioannes Picus Miran[dula] Hermolao Barbaro patriarcha aquil[iense] Suo

1. [1] Audio te patriarcham aquileiensem electum. [2] Gratulor illis hominibus pastorem optimum, toti ecclesiae militem strenuissimum, tibi tuae virtutis illustrandae amplificandaque occasionem datam, tria fere vivendi genera: civilem, contemplativum, religiosum, in illo prudentiam, in secundo doctrinam, in tertio quasi fastigio totius vitae praeter duo illa etiam sanctitatem exigimus. [3] Te ante hac et tua civitas in republica gerenda magnisque eorum tractandis rebus diligentissimum prudentissimumque sunt

experti, et studiosi omnes quasi patronum ac vindicem bonarum artium amant et admirantur quod erat reliquum hoc te facturum et proculdubio scimus ita serio gaudemus ut s. non minus tibi imposterum ecclesia debeat quam et tua civitas et tua litterae hactenus debuerunt.

## VIII

Ioannes Picus Miran[dula] Hermolao suo S.

1. [1] Quid esse hoc dicam mi Ermolae quod me quotidie novis oneras officiis, quasi tu mihi aliquid debeas, cui ego iampridem omnia debeo, venit superioribus diebus huc Antonius frater in patriam se rescipiens. [2] Rogo quod Ermolaus agit, hoc inquit ille agit. [3] te Amat, laudat in caelum fert, apud me, apud alios, apud ipsum pontificem, atque hoc ita assidue ita valide agit quasi nihil habeat praeterea quod agat. [5] Scribunt item me aliquando quos istic habeo amici unus praecipue Cosmus pactius vir ut semen laudes eius complectar dignus quem tu unice ames. [6] Is vero quotiens scribit, totiens de tuis in me officiis scribit, de amore, de mira quadam animi propensione ut sentias ut loquari de me semper honoreficientissime o inauditam hanc team humanitatem quae nunquam satis tibi esse in homines dictionis putas et si talis erga me es, quo me facias magis tuum, magisque obliges actum, ut dicunt agis. [7] Aut puls debere aut amare magis non possum. [8] sed ita homo es alios omnes prudentia, moribus, doctrina, humanitate etiam teipsum vincis. [9] Vale, et me itam quaeso lauda modice, dum tamen ames inmodice. [10] saluta te Politianus in te amando et leudando semper verus, semper inmodicus.

2. [11] Floren[tia] die ulti[mus] Iulii MCCCCLXXXX.

## IX

Ioannes Picus Miran[dula] Hieronymo S.

1. [1] Nisi Angelus noster ad te scriberet, ego plura ad te scripsissem, sed nolo picas meas illius musis obstrepere, et voluptatem tuam importunus ego inturbare. [2] Quod si beneficium intulit, qui abstinuit invidia quam inferred potuit hanc litterarum brivatem non potes mihi pro beneficio non imputare, quod eris pulcherrime remuneratus si pro brevissimis longissimas mihi ipse reddideris. [3] Nihi enim nobis tuis litteris gratius, quibus quaeso ne me defraudes, alioquin si silveris par pari reponam.

[4] Namque ego tunc maxime non filebo, sic enim te perbelle retaliavierunt. [5] Vale.  
[6] Et Ermolaum nostrum delitias romanae linguae meo nomine plurimum salutato.

## X

Ioannes Picus Mirandu[la] IoanFrancesco Pico nepote S.

1. [1] Quod hactenus tuis litteris non responderme hoc fuit in causa, inciderunt in manus meas libri quidam hebraicis in quibus iam perpetua hebdomadam assiduis fui dies et noctes, ita ut pene me excolaverint. [2] Est enim hinc ad XX dies discessurus qui huc libros attulit siculus quidam hebraeus, quare dum me ab illis extricaveram ne litteras quidem a me exspectes, neuque enim possum monumentum ab illis discedere ne forte illii discedam prius quam ego eos omnes excusserim. [3] cum ab hac cura liber fuero obruam te litteris, quamquam scis anium me habere occupatissimum. [4] Si quid autem tu unquam mea causa es factururus, da operam qua retione potes ne deum istuc adventum Barri princeps desideret, studia enim omnia interabundarem mea quibus nostitu quam sim deditos, quemque nihil praeter ea curem, haut satis autem mihi constat utrum mihi molestias illi an mihi displicere. [5] Vale, et Deum time, et te quotidie cogita esse moritutu.

2. [2] Ferrariae XXX Maii MCCCC nonagesimo secundo.

## XI

Ioannes Picus Miran[dula] Marsilio Ficino S.

1. [1] Qui ad amicis quod cupiunt pluribus contendunt iniuriam faciunt amicitiae quasi ipsam non posit quod potest illecebra orationis. [2] Quarea agam tecum simpliciter ut ea exigit auqe mihi tecum iampridem intercedit benevolentia, et hoc tempore ad mea studia plurimum necessarius Iamblicus Platonius, hun si ad me miseris, perpetuo me tibi officio devinxeris, erit hic ad dies viginti aut summum ad mensem, post illico per tabularium remittent. [3] Tu interim et bibliotheca mea et rebus omnibus utere atque tuis. [4] Vale.

## XII

Ioannes Picus Miran[dula] Angelo Politiano S.

1. [1] Nec urbanus nunquam nec hilarius acceptus esse amores mei praedicant quam ei proximis diebus apud te, et quod amice quidem confossi sunt cum sibi gratulantur maxime, tum tibi plurimum debent. [2] Quis enim nolit ab isto ente mori dolent tamen indulgentius id factum esse quam oportebat, atque in eo sunt quod dubitent amore ipso in amores te cecutientem factum meos. [3] Ac ita demum dubitant, ut iudicio tuo alioquin gravissimo in sua causa haut satis confidat. [4] Confidunt autem et iam sese vinculis afferunt, domi esse nesciunt libertatem et publico secure postulant. [5] Sed quid de Epicteti tui festivitate dicam, o rem iocosam et risu dignam catoniano, vix erat in limine cum pandens sinus en inquit en obelos, en sagittas, si nescitis gr[a]ece. [6] En me si ex vestris quisquem audax fuerit paratum referire. [7] Quis cachinnis temperasset cum stoicus homo tam lepide ioceretur, abstinuimus profecto telis, et quod in terminatus erat repositurum sese iniuriam et quod ita cutis occalluerat ut tam leves ictus non admitteret. [8] Qua igitur veneratione debuimus, senem excepemus. [9] Qui ut demum apud nos considet philosophari coepit de moribus. [10] Et id quidem latine non tamo ob id quod apud latinos erat (nam et erant in eo consessu, qui gr[a]eca noverant) quam quod latine ipse beneficio tuo luculentius saperet. [11] Sed nec operam perdiddit quando quidem non prius loqui desiit quam nos ex peripateticis stoicos fecerit. [12] Et apathian illam omnes approbaverimus, ut iam videre sit paulo ante delicatas homines iam factos omnium tolerantissimus qui laccessiri quidem possumus ab aliis. [13] Ledi a nobis tantum, qui fato reductemur nunquam, et qu[a]e nostra non sunt sic fieri demum velimus, ut Deus vult, et eos nec culpemus unquam nec accusemus nihgil cloeamus, nihil expostulemus servire vinci nesciamus. [14] Re non oratione philosophemur et qui novitii sumus nos ipsos ut adversarios observemus. [15] Aliorum de nobis opinionem atque id generis alia qu[a]e externa sunt negligamus potius quam reiiciamus. [16] Ad diem curemos ut hospitium viatores, habeamus ea denique non habeamur. [17] Silentium amenum nequicquam evomatur non concoctum. [18] Et nobis alii raro, et nos aliis nunquam risum pariamus. [19] Et ut uno complectar verbo Epictetum totum, et substenire adversa, et abstinere voluptatibus abunde didicerimus, vide quam singulatim ad Epictetum tuum effinxerimus vitam nostram, vide quam et cita ne hac quoque parte stoici non essemus, qui nos admonitos volunt tam diu deficere hominem, quamdiu non proficit. [20] Id quod quamquam in ceteris admiratus sum in me tamen uno vel maxime. [21] Qui cum simper in lyceo vel academia, nunauqm in porticus sim versatus, ita victus sum oratione senis, ut in eius sententiam non pedibus modo sed minibus quoque et toto corpore discesserim. [22] Indicem gr[a]ecorum librorum, qui mecum hic diversantur

cum Manuelis epistola, quod tu[a]e litter[a]e postulant ad te mitto. [23] Indicem tuo itidem desidero Laurentio iuniore meo nomine salutem dicito, ad quem scripturus eram, sed pudor deterruit ne videar homines litteris compellare. [24] Vale.

### XIII

Ioannes Picus Thomas Medio S.

1. [1] Quod fabellam tuam et eam festivam quidem atque concinnam meo nomini nuncupaveris, inditio mihi fuit et doctrinae tuae et singularis in me benevolentiae, gravis utraque cause quae me ad te amandum urgeat, ultra nescio magis, ut enim in amore (quod in proverbio est). [2] Mutuum non redidisse flagitum est, ita laudatissimum et si non provoceris, non amasse, aut rustici est ingenii, aut sane improbi. [3] Vide igitur quem me geminis (ut aiunt) funibus amicitiam non vocas modo, sed trahis quando nec in illa est fabella quicquid, quod doctrinam, quod ingenium non oleat. [4] Nec de me bene mereris magis praeclare poteris, quam egregiae fabellae dicatura meo nomini tam liberaliter consulere, cuius argumentum tam abest ut vel negligam, vel accusem ut etiam summon opera probem. [5] Mea enim semper fuit sententia: qui neque ex doctis quemquam declaraturum puto. Acrioris esse ingenii iocularia haec et fabellas scribere, modo id (quod praestitisti ipse quem copulatissime) erudite et eleganter fiat quam de gravissimis rebus vel ornate differuisse. [6] Quippe cum operosius longe ex lima quam ex aere auro ve decoram effixisse statuam arbitremur, cur non itidem erit de humili quam de sublimi materia insigne aliquid dictitasse, et pluris certe negociis, et iccirco etiam laudabilius, illorum operi argumenti dignitas lenocinatur. [7] Hi quicquid dignum afferunt, id totum de scriptoris paenu depromitur. [8] Nihil ipsa materia, velut a symbola conferente. [9] Illis natura sedulo opitulatur. [10] Hi adversos naturam certe contendunt. [11] Quod et si ita sit non verbo tamen inficias inter has quas dixi humiliores materias, aliis alias mirum in modum praestare et esse etiam id generis nonnullas, ita iacentes, ita insipidas, ut nulla vi aut maiestate verborum atolli satis, et scite condiri possint. [12] Quod vitii his nunquam in esse potest, quae venusta iocorum urbanitate refarciuntur. [13] At vero summis subsellis constituendas eas duco, quae cum salium lepore admixtum habent aetatum personarumque graphicam exscriptionem, quod et habent ea omnia, quae comicorum sunt, et tu in ea quam a me dedisti fabella pulcherrime imitatus es, quantum ibi argutiarum, quae salium et ingeniosa permixtio. [14] Ut delecta, ut lepida, ut absoluta et undique, et si qua materiae humulitate sordidiscula, et debilior

apparuerit Orionis luce et dignitate seipsam erigens et nitorem ad nervos assumens, ea est profecto (ut paucis dicam) quae se a litteralissimo perfectam liquido demonstrat, verum inter caetera omnia illa mihi praecipue corde est morum aetatum personarumque exquisita et commoda adnotatio, in qua unam prudentiam tuam, eamque non mediocrem, velut e specula longe perspicio. [15] Videres vellem quem mihi cachinum moveat octogenarius antistes, qui ut cumque caetera succedant, hoc tamen continue saxum voluit, ut alicunde pecuniam corrodatur, quo vitium senibus cognatum et familiari semper fuit. [16] Quid dicam de parasito numero qui a parcissimo sene coenam salientem dissimulans extorquet. [17] Quin ipsum ut ita dicam singularissime pumicem emungit. [18] Nullum est mihi Thoma in ea fabella verbum, quod non sibi quoddam peculiare palmarium vel dicet, sed neque meum est referre quaecumque olfecerit neque his sum naribus quae olfecerint omnia, hoc tibi constet: rem aut gratam magis aut iucundam mihi contigisse nunquam, et ipsa igitur intra hos lares, et te ipsum contra animos recepi, habes mihi Thoma (quod et si tu petis) petendum erat amice, multa est inter nos amicitia quam ipse (ut te virum decebat praestantissimum) a musis auspicatus es. [19] Reliquum est ut quotiens vel re mea quantolacumque est, vel opera indigeris, de mea in te voluntate periculum facias. [20] Neque enim (si qua dabitur occasio) illum erga te officii genus praetermittam quod ipse adversum me in amicitiae vestibulo fecisti prior. [20] Vale.

#### XIV

Io[annes] Picus Miran[dula] Concordiae comes suo Nicolao Leonicensi S.

1. [1] Iam saepius et pluribus tecum per literas colloquutus fuissem Nicolae suavissime si ubi nam esses mihi aut nuncio, aut, aut litteris, aut rumore notum fuisset. [2] Ego vero id anxie a multis percunctatus fui, dubium ab omnibus responsum acciepi. [3] Tandem superioribus diebus in manus meas inciderunt Antonii Faventini gravissimi philosophi ad Thomam friganum litterae, et illis te esse Florentiae, quod mihi tum gratissimum fuit, accepi, hoc simul ac intellexi litteras per tabellarium ad te Florentiam dedi. [4] Vanum fuit iter neque enim illic te reperit. [5] Dolui summopere, hodie Thomas significavit te Florentia discessisse et Bononiae esse, illico has ad te deferri iussi. [6] In quibus quidem neque meam in te benivolentiam neque singularem amorem pluribus aperire nitar, neque enim de nostra in te voluntate tibi vel paululum quidem sub dubitandum, nisi me et egregiae virtutis tuae et tuorum in me officiorum, quod meum non est, oblitum

existimares. [6] Non potui autem non mirari summopere quod cum ex verbis tumultibus te eripusti quaesiturus sedem in qua vives et tranquille posses et iucunde, hoc oppisulum nostrum aut certe oblitus sit, aut certe contempseris, visus es Nicolae diffidere aut voluntati meae, aut facultati ut veo haec tuis meritis minor. [7] Ita illa tua maior opinione, gratuum mihi erit si me tui consilii admonueris, gratissimum omnium si meos lares tibi comunes non dedignaberis mecum ociaturus dum caeteri cum Marte negotiabuntur. [8] Reliquum Io[annem] Grammaticum ad te mitto quod per multos dies non inventum nunc repertum est. [9] Tuum sum et te exspecto. [10] Vale.

2. [11] Mirandula die XX Iulii MCCCCLXXXII.

3. [12] Cura omni diligentia si me amas habere indicem omnium librorum qui in biblioteca Sancti Domini reperiuntur. [13] Mitte vel tecum affer. [14] Vale iterum.

4. [15] Villam exaedisicavi suburbanam amoenam satis pro loci et regionis conditione. [16] Carmen longum de ipsa composui, et tibi domus suavis, et carmen erit non iucundum iterum. [17] Vale.

## XV

Ioannes Picus Miran[dula] Angelo Politiano suo S.

1. [1] Quod proximis litteris tuis me tantopere laudaris. [2] Debeo tibi tantum quantum ab eo adsum, aut merito lauder. [3] Id enim debetur cuiquam quod gratis dat, non quod persolvit. [4] Quare et ipse et totum tibi debeo quod me scribis, cum in me tale sit nihil. [5] Cum id mihi ipse nullo pacto deberes, id totum tu[a]e fuit humanitatis, et singularis in me benevolentiae. [6] De cetero si me examinaris, nihil invenies nisi tenue, humile, angustum. [7] Novicii sumus atque tirunculi, qui ex inscitiae tenebris pedem modo movimos, promovimos fere nihil. [8] Benigne nobiscum agitur si inter studiosorum ordines referamur, habet docti nomen quiddam aliud quod sit tibi, et tuis similibus peculiare mihi tam grandia non conveiunt. [9] Cum forum qu[a]e in litterarum studiis sint praecipua, nihil non solum exploratum habeam, sed nequa adhuc etiam nisi pertransennam viderim. [10] Conabor quidem (id quod nunc ago) talis esse aliquando qualem nunc me praedicas, et esse aut iudicas, aut certe velles. [11] Interea imitador te, Angele, qui te graecis excusas, quod sis latinus, latinis quod graecisses. [12] Simili et ego utar perfugio, ut poetis theoribusque me approbent propterea quod philosophari dicar, philosophis quod rethorissim et musas colam, quamquam mihi longe aliter accidit atque tibi. [13] Quippe ego dum geminis (ut aiunt) sellis sedere volo utraque excludor



fitque demum (ut dicam paucis) ut nec poeta, nec rhetor sim, neque philosophus. [14] Tu ita utrumque imple, ut utrum magis haud satis constet, qui et graecam et nostram Minervam mita pulchre amplectaris quasi cignus utriusque linguae, ut qu[a]e insciticia sit qu[a]e genuina non facile discerni possit. [15] Nam ut de latinis taceam (de his enim cui primo loco cesseris) quis credat (ut de Adriano Ille) romanum hominem tam graece loqui. [16] Is es mi Angele (facessat adulatio) cui ex nostris unus aut alter, ne dicam nemo conferendus sit. [17] Quod si plures essent tales, non haberent haec s[a]ecula cur inviderent antiquitari. [18] incumbe quaeso et litteras quantum potes a situ recipe, ne nitor ille Romanae linguae iniuria temporum penitus obsolescat excude semper aliquid novum quod rem latinam adiuvet et illustret. [19] Et qu[a]e domi habes fac tandem exeant. [20] In communem studiorum utilitatem. [21] Ego quidem ut e ipsum, ita tua omnia amo atque desidero, tum ego magis quod te mihi ejemplar propposui ad quod effingar et si is es. [22] Quem ut sequi omnes debent ita consequi pauci possunt. [23] Vale.

## XVI

Ioannes Picus Miran[dula] Angelo Politiano suo S.

1. [1] Quod proximis litteris tuis me tantopere laudaris. [2] Debeo tibi tantum quantum ab eo adsum, aut merito lauder. [3] Id enim debetur cuiquam quod gratis dat, non quod persolvit. [4] Quare et ipse et totum tibi debeo quod me scribis, cum in me tale sit nihil. [5] Cum id mihi ipse nullo pacto deberes, id totum tu[a]e fuit humanitatis, et singularis in me benevolentiae. [6] De cetero si me examinaris, nihil invenies nisi tenue, humile, angustum. [7] Novicii sumus atque tirunculi, qui ex inscitiae tenebris pedem modo movimos, promovimos fere nihil. [8] Benigne nobiscum agitur si inter stusiosorum ordines referamur, habet docti nomen quiddam aliud quod sit tibi, et tuis similibus peculiare mihi tam grandia non conveiunt. [9] Cum forum qu[a]e in litterarum studiis sint praecipua, nihil non solum exploratum habeam, sed neca adhuc etiam nisi pertransennam viderim. [10] Conabor quidem (id quod nunc ago) talis esse aliquando qualem nunc me pr[a]edicas, et esse aut iudicas, aut certe velles. [11] Interea imitador te, Angele, qui te graecis excusas, quod sis latinus, latinis quod graecisses. [12] Simili et ego utar perfugio, ut poetis theoribusque me approbent propterea quod philosophari dicar, philosophis quod rethorissim et musas colam, quamquam mihi longe aliter accidit atque tibi. [13] Quippe ego dum geminis (ut aiunt) sellis sedere volo utraque excludor

fitque demum (ut dicam paucis) ut nec poeta, nec rhetor sim, neque philosophus. [14] Tu ita utrumque imple, ut utrum magis haud satis constet, qui et graecam et nostram Minervam mita pulchre amplectaris quasi cignus utriusque linguae, ut qu[a]e insciticia sit qu[a]e genuina non facile discerni possit. [15] Nam ut de latinis taceam (de his enim cui primo loco cesseris) quis credat (ut de Adriano Ille) romanum hominem tam graece loqui. [16] Is es mi Angele (facessat adulatio) cui ex nostris unus aut alter, ne dicam nemo conferendus sit. [17] Quod si plures essent tales, non haberent haec s[a]ecula cur inviderent antiquitari. [18] incumbe quaeso et litteras quantum potes a situ recipe, ne nitor ille Romanae linguae iniuria temporum penitus obsolescat excude semper aliquid novum quod rem latinam adiuvet et illustret. [19] Et qu[a]e domi habes fac tandem exeant. [20] In communem studiorum utilitatem. [21] Ego quidem ut e ipsum, ita tua omnia amo atque desidero, tum ego magis quod te mihi ejemplar propposui ad quod effingar et si is es. [22] Quem ut sequi omnes debent ita consequi pauci possunt. [23] Vale.

## XVII

Ioannes Picus Miran[dula] Troilo Mauelo S.

1. [1] Libellus tuus de fortibus tanta me affecit voluptate, quanta solet is affici. [2] Cui optima sors contigerit. [3] Ago tibi ingentes gratias quod me tuarum locubrationum feceris participem talium pr[a]esertim. [4] In quibus, et disputando subtilitas, et multiplex varium rerum cognitio facile apparet. [5] Quorum alterum ingenii, alterum diligentiae laudem habet. [6] Nugas nostras, quas desdieras, prope diem ad te dabo. [7] Incertum enim utrum indignius illarum te lectione occupatissimum iurisconsultum retineri, an desiderio amicissimum hominem diu suspendi. [8] Vale et me ama.

2. [2] Ferr[ara] XXIX Maii MCCCCLXXXII.

## XVIII

Ioannes Picus Miran[dula] Thadeo Ugolino S.

1. [1] Gratissimas habui litteras tuas, plenas amoris, fidei et caritatis, non ob id tantum quod tu mei memineris, sed quod in illis me amice admones, ut ego ipse mei, idest, bonorum studiorum et quam dedi spectationis substinendae, meminerim equidem infirmitatis meae conscio, nihil vel mediocre de me polliceri ausim. [2] Sed ille a quo

omne bonum Pater luminum clementissimum, ut ante hac dedit unde de nobis aliquid sperarent homines, ita dabit in posterum, ut tam bene conceptam opinionem frustra non habeamus. [3] Romam propero ubi de nostris studiis periculum, vel cum periculo faciemus. [4] Si quid profecerimus, Dei est munus, illi laudes et gratiae, si quid defecerimus, nostra est imbecillitas nobis imputato. [5] Caetero ego sum tuus, ut qui ob tuam et vital, et forum integritatem. [6] Vix Hieronymo nostros in te amando prima concesserim. [7] Vale et fracta.

## XIX

Ioannes Picus Miran[dula] Thomas Medio S.

1. [1] Solidus nunquam me oblectatum memini quam nuper, dum team epyrotam legerem, fabellam proculdubio facetissimam, cum argumenti festivitate, tum stili et eruditione priscas etiam comedias provocantem. [2] Quid enim has novitias dicam, ineptas plane et infacetas, quae autorum infantiam facile declarant, digna profecto fuit quae Hermolao Barbaro, necio an tuo quam meo magis nominatim dicaretur. [3] Cui uni omnes litteratos tantum deber existimo quantum quantum vix debent antiquitati. [4] Quod me ea minime fraudaris, fecisti pro tua in me, ante hac pro spectissima benevolentia. [5] Nec est quicquam apud me tanti, quod si tibi quasi mutum missitem, relatam abeunde gratiam putem. [6] Comoedie novae, quam mihi polliceris iam exspectas inhio. [7] Neque es quicquam quod ea magis optem, praeter unum ad nos aduetum tuum. [8] Quem nisi ad decem dies hinc mihi ascendendum foret, ut et sita nostro te cognovisse arbitror, efflagitando certe abs te impetrassem, es enim ex his coniiicere quam scripsisti. [9] Quid sit futurum amoenitatis in consuetudine. [10] Quid in ipso convicto: quod in vivis vocibus quae profecto latitantem habent energiam, quae altius animum voluptetaffiquiatque miris modis, qui omnibus scriptionibus longe praeponderant. [11] Sed quando hoc non licet interim a me comediae materiam non expectes. [12] Malo utrumque e tuo penu promas, ut Thomas Medium, non medium, sed tota fabella sapiat. [13] Verdor enim ne obsequendo tibi, hebetudo ingenii mihi iacturam faceret. [14] Et ex eo quod de nostro admitteret, ab opifice opus degeneraret. [15] Apud me nihil est non expositum, insulsum, flatuum, plebeium. [16] At desiderant haec comedia nescio quid secretiorum rerum, falsum, mordax, elegans, acutum tibi tuique ingenii amenitatibus peculiare. [17] Quare rem matura mihi futuram quam gratissimam, ut quando te curam frui non licet, fruar hac ratione vel absente. [18] Quod si huc dixi

antea, tam citus hinc mihi discessus non fuisset, profecto aliquot dies et genium simul et ingenium excoluissemus. [19] Vale.

## XX

Ioannes Picus Miran[dula] Marsilio Ficino S.

1. [1] Non poteris oportunitus Maumettem tuum latinum repetere quam hoc tempore quo me propediem Maumettem ipsum patria lingua loquentem auditorum spero, postquam enim hebraicae linguae perpetuum mensem, dies noctesque invigilavi, ad arabicae studium et chaldaicae Aotus me contuli nihil in eis veritas me profecturum minus quam in hebraica profecerim in qua possum nondum quidem cum laude. [2] Sed citra culpam epistolam dictare. [3] Vide quid possit impetus amini. [4] Vide quid labor et diligentia etiam ubi sint vires infirmusculae, animarunt autem me atque adeo, agentem alia vi compulerunt ad arabum literas chaldeorumque perdiscendas libri quidam utriusque linguae, qui profecto non temere aut fortuito, sed Dei consilio, et meis studiis benefaventis numins ad meas manus pervenerunt. [5] Audi inscripciones, vadimonium deseres. [6] Chaldaici hi libri sunt. [7] Si libri sunt et non thesauri, in primis Ezre Zoroastris et melchiar magorum oracular in quibus et illa quoque, quae apud graecos mendosa et mutila circumferuntur leguntur integra et absoluta. [8] Tum es in illa chaldeorum sapientum bervis quidem et salebrosa, sed plena mysteriis interpretatio. [9] Est itidem et libellus de dogmatis chaldaicae theologiae tum persarum graecorum et chaldeorum in illa divina et locupletissima enarratione. [10] Vidi-e Marsili quae insperata mihi bona irrepserunt in sinum. [11] cur non ego et Cornucopiae iam mihi nactus videar. [12] Sed quid de arabicis? [13] In quibus et Maumet toletini epistolae et Abugalem, qui Averroem audivit (et quod te magis tanget) Adelandi cuiusdam qui sun Ammonio, Plotini magistro in Aegypto philosophatus est, multae sunt quaestiones. [14] Deus bone quam pythagoricae, quam plenae priscorum dogmatum, et secretioris disciplinae invasit statim animum efficax votum posse haec per me, absque interprete evolvere et perscrutari, atque hoc nunc ago, hoc indeffessus assidusque saxum volvo, hic est, Marsili, meus cupido, hi mei ignes, qui non fluxam et vanam, sed firmam mihi non pollicentur iam, sed praestant voluptatem. [15] Veram imaginem futurae gloriae quae revelabitur in nobis, sed redeo ad tuas literas. [16] Tuus Maumettes Perudiae est, quo cum rediero (absum enim ob pestis suspicionem) ibit ad te continuo, de Plotino quod scribis haud satis intelligo, hoc scio non excidisse mihi Plotinum, quem non in

manibus habendum modo. [17] Sed et discendum adeo mihi et semper censui, et nunc quoque censeo. [18] 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 parte fui. [19] Quid tamen illud sit adhuc necio, volens necio, pythagoricus sum, apud quos nihil sanctius amicitia quam si quid est quod inter nos vel labefactare possit, vel minuere (ut dicunt) abest in Zephyros. [20] Vale, et me ama qui tuus sum aequae atque olim fui ex fratta.

## XXI

Ioannes Picus Miran[dula] Hieronimo Donato S.

1. [1] Iam diu quae mea est negligentia, ad te nihil scripsi, et una fuit in causa silentii huiusce nostri. [2] Paciar me hoc crimine a te censi, negligentia scilicet. [3] Alioquin nec obliviosum virum et amicitiarum desertores. [4] Quas mihi adversus id ingenii amicos. [5] Quo est Donatus non temporarias sed perpetuas omnino statuo.

## XXII

Ioannes Picus Miran[dula] Hermolao suo S.

1. [1] Dedi ad te literas superioribus diebus quam sitam nostrum. [2] Nescio an delatae fuerint. [3] Comentariorum quae petebas in Aristotelem cur non acceperis, ex eodem te intellexisse non dubito. [4] Venient cum primum ego ad bibliothecam meam rediero, quas alienas huc in praesentia exploraturus veni. [5] Nec est cur viae me poeniteat, adeo multa hic reperi cum graeca tum latina, ad humaniores literas eruditasque philosophiam facientia. [6] Quin et haec ipsa die, quam dabam, incidit in manus Apuleii fragmentum de interpretatione, opus est eruditum et quod Apulei plane esse cognoscat, sed mutilum mancumque. [7] Sirem abas te libenter istuc ne aut usquam quod scias integer habeatur. [8] Quamquam cum tua edideris quae habes sub incude, non erit amplius cur Apuleius desideremus. [9] De studiis meis ego quid ad te scribam nihil habeo, nisi assiduum me in Hermolao esse mearumque noctium maximam praesentem, in tuo Themistio vigilare. [10] Diverti nuper ab Aristotele in Academiam, sicut non transfuga, ut inquit ille, verum explorator. [11] Videor tamen (dicam tibi Hermolae quod sentio) duo in Platone agnoscere. [12] Et homericam illa eloquendi facultatem supra prosam orationem sese atollentem, et sensuum si quis eos altius introspiciat cum Aristotele omnino

communione, ita ut si verba spectes, nihil pugnantius, si res nihil concordias, quam si quando dabitur, id quod votorum meorum summa est, tecum ad dies aliquot philosophari, agemus de iis coram latius et sensus huius mei periculum aliquod faciemus. [13] Vale evi nostri decus.

2. [14] Flo[rentia] MCCCCLIII, die VI decembris.

### XXIII

Ioannes Picus Miran[dula] fratri Baptistae Mantuano Carmelitae S. etc.

1. [1] Salve pater optime olim ad te non scripsi sed interim legi quae tu scripsisti divina atque sanctissima ila tua poemata, in quibus ea rerum maiestas is splendor est eloquentiae ut certatim in illis palmam sibi vindicare verba atque sententiae videantur, foelix qui velis optima eadem possis, foelices nos quibus non solum legere quae scripsisti sed etiam te amare te videre te alloqui datum est. [2] Dives hic mihi materia et quae non epistolam sed iustum volumen impleat si evagari me in laudandis tuis poematis vel imbecillitas nostra sineret vel pudor tuus. [3] Hoc unum dixero delectari me adeo lectione tuorum carminum ut fere quotidie cum me vel tedium vel fatigatio ceperit in illam quasi in hottum solitum sim secedere. [4] Unde animi tanta semper oboritur voluptas ut nihil cupiat magis quam iterum fatigari ut iterum recreetur, Philostratum de Apollonii Vita si satis illo es usus desidero et Zachariae philosophi, quem te nactum Romae dixisti ejemplar cura ut aliquando habeas, praeterea que indicem bibliothecae vestrae Bononiensis si tuo id cómodo fieri potest. [5] Vale.

### XXIV

Ioannes Picus Miran[dula] C. F. S.

1. [1] Qu[a]esitum diu apud me fuit tecum ne silentio an litteris agendum foret. [2] Qu[a]e res utpote ansam utrinque habes, cum nunc in hanc nunc in illam partem a me iudicaretur in causam fuit cur in hoc usque tempus tecum silveris. [3] Videbatur enim prae auribus praesertim occupatissimi, levioribus his nugis obstrepuisse no minus impunens quam importunum, et erat quod ad te scriberem te dignus penitus nihil. [4] rursus si hominem qua tu es dignitate insignem de me optimum meritum quando coram non posse per literas non venerarer ab officio proculdubio deficiebam. [5] His cum diu fluctuaste animus vicit tandem pudorem pietas persuasitque audaculi et temerarii

subeundam potius notam quam obliviosi homines vel negligentes. [6] Accipe igitur C. P. qua me excipiebas semper cum histic eram hilari et correcta fronte litteras meas ineptas et incompositas, sed fidei erag te meae sed deditissimae tibi profacto voluntatis gravissimum testimonium. [7] Quibus hoc unum tibi in primis significari volo nihil esse quod magis cupiam, quam dari mihi occasionem aliquam qua testem dilucide apud te reliquam meam in te fidem pietatem et observantiam. [8] His enim si de nobis periculum aliquando feceris ita me inter eos qui tibi dedito sunt superiores esse cognosces, ut tu caeteros tui ordinis antistites virtute doctrina et sanctimonia mirum in modum antecellis.

## XXV

Ioannes Picus Miran[dula] Baldassare Milliauce, S.

1. [1] Miraberis et quidem non iniuria respondum a me litteris tuis vel longe serius quam tu fortasse desiderabas et ipse litterae tuae merito postulabant, id cur ita evenerit paucis accipe. [2] Iturus erat ad vos iisdem ferme diebus quibus tuas accepi vir sane probus sed mihi antea ignotus negotiari sese aiebat Mediolani oportuna mihi profectio duxi qua fieret ut per sidum nuncium et quod in primis optabam sine mora litterae meae tibi redderentur. [3] Sed austrum perculi, nam cum ille in mensem discessum suum perendinando distulisset discessit tandem, sed me penitus ignaro. [4] Me vero cum iam spe certi nuncii factus essem negligentior litterarum oblivio pene surreperat. [5] Nunc demum cum tua ad me epistula in manus incidisset velut obdormientem illico excitavit admonuitque temporis sine officio pretermisi. [6] Dolui (Deum testor) non mediocriter et nunc quoque doleo nec ideo haec dicta velim ut me excusem sed ut acussem potius, facile patiar negligentiae damnari me et inquam malueris poenam abste vocari. [7] Nunca ad literas tuas. [8] Accepi et ex litteris ipsis et ex libris graecis quorum tu mihi copiam tam liberaliter tam amice fecisti voluptatem non mediocrem, non tam quam eorum usus ad mea studia plurimum faceret quem quod perpetua inter nos futurae necessitudinis fundamenta iecerimus. Quam unam pluris facio quam aut Sunandi aut Ptolomeo universam bibliothecam. [9] Tantum enim abest ut litteratorum hominum amicitias negligam, ut nihil mihi aut curae aut cordis sit magis. [10] Scio autem qui tu inter litteratos homines tibi locum vendices. [11] Quando quidem doctrinae eruditionis tuae evidentissimum mihi argumentum fuit epistola tua. [12] Quae nisi te amem plurimum dedidicerim profecto me, et faciam longe aliter quem

conserverim. [13] Amo igitur quamvis te numquam viderim. [14] Amo ita ex animo ut ex animo magis paucos autem amem, ut demo accedere ad familiaritatem quidem possit nostram ad amores non possit. [15] Et si quid idest quod possit accedet illud omne adventu huc tuo. [16] Quem et litteris tuis tu te ultro pollicitus es, et nos ita ardentem petimus ut impatienter desideramus. [17] Ioannem Gramaticum in Physica et Aristotelis Metaphysica si mihi compararis perpetuo me tibi officio devinxeris. [18] Nam et apud me non sunt et sum eorum magna in expectatione. [19] Vale.

## XXVI

Ioannes Picus Mirandula Iacopo Seltrino S.

1. [1] Litterae tuae si quando alias nunc me maxime oblectarunt, quibus eam de me existimationem apud te esse cognovi, qua ne fingi quidem voto melior possit. [2] Unum illud me perturbavit quod cum in iis que ad te scripsi nihil notaveris, suscriptionem fecisti ne cuncta nota digna existimaveris. [3] Tunc enim vel placuisse plurima credidisset cum discipulis aliqua significasses. [4] Quo fit ut ne testimonio tuo alioquin probatissimo in mea causa satis confidam. [5] Amas enim nostra omnia perinde atque nos et cum ex innata ingenii tui facilitate cunctos tollas id tibi praecipue in rebus nostris accidit, qui id omne quid in nobis est ex tuo fonte manavit. [6] Equidem emulari te tuis perstare vestigiis nec desisto nec desinam. [7] Utinam te aliquando consequar. [8] Sed hoc doleo quod locorum intercapedine fiat quominus te altissimos philosophiae locos ut soles graviter pertractantem coram audiam. [9] Quod et si eadem quae dicis per epistolas vestras mitti posunt id quod impetrantem abste maxime velim, amem tamen nescio quid viva vox quod magis afficiat afformetque discipulum. [10] Vale.

## XXVII

Ioannes Picus Murandula Hyeronimo Donato S.

1. [1] Accepi litteras tuas et suaves profecto et eruditas quibus non aliter oblectatus sum atque olim tua consuetudine cum patavii essem quotiens ea mihi fruendi occasio offerebatur cuius quidem et cupidus et appetentissimus praeter team etiam opiniones semper fui. [2] Neque enim latebat me quam dulce quam amoenum esse Donati ingenium quem bonis omnibus disciplinis omni demum virtute exuberans undique atque



refertum. [3] Sed ita est profecto mi Hieronyme, ita mihi persaepe contingit facultas et libera et expedita eius quam maxime rem cupimos adipiscendae inertes nos facit et negligentes dum enim id quod hodie praetermittimus et quas fieri cras perquam commode speramus, sit demum tu ex hac supina dilatatione nostra conniventibus nobis effluat annos. [4] Sed quando res ista recidit fecisti tu quidem per pulchre qui me nunc etiam ad hoc officii genus ab dormientem tuis litteris excitaste. [5] Quo utar adversum te saepius imposterum et te ut itidem rogatum maxime velim. [6] Quod attinet ad tua carmina fuerunt illa quidem dum essem patavii apud me complures dies, meminique me libelli amoenitate et lepidissima versuum compositione delectatum plurimum. [7] Sed nisi fallor antequam illinc abscesserim Ramusio reddita sunt de caeteris que aut in me aut mea sunt itra constitutum habeas vel eis pro tuis usuris sis, vel certe et mihi et amicitiae nostrae facturus iniuriam. [8] Vale.

## XXVIII

Ioannes Picus Mirandula Angelo S.

1. [1] Cum tenues musas meas quibus dum per aetatem licuit de amoribus meis iocatus sum in libellos quinque digesserim: mitto ad te illorum primum misurus reliquos si in hoc uno amicum experiar te non affentatorem. [2] Ea enim lege ad te veniunt ut castigentur et vapulent, ut errorum penas et ungue et obeliscis luant. [3] Adhibe igitur te illis aequum iudicem non iniquum hoc enim feuerum non indulgentem. [4] Namque maior est iniquitas quam amicum fallere de te sibi omnia praetermittetem, non ego usque ingenio delicato sum ut alienas lituras fastidiam, non adeo mihi bellus videor ut cenforem vel negligam vel accusem. [5] Quin forte nec tu nec quispiam crederet quem haec mnea mihi non satisffaciant, quam in iis etiam quae magis placent me sim ut inquit ille Suffenum timeam. [6] Nimurum omnes fallimur nec videmus manticam quae in tergo est. [7] Quare operam tuam in re honesta et liberali amicissimo homini ne deneges, tam multo praesertim studio, tam ex animo eam efflagitanti. [8] Quod si is essem a quo in eiusmodi re tibi gratia referri posset non tacerem graecum illum Lisippum apellis et apellem Lisippi alterna opera vicissim uti solitum. [9] Vale.

## XXIX

Ioannes Picus Mirandula Angelo politiano S.

1. [1] Cum superioribus annis Florentiae essem amatorias elegias quatuor apud te reliqui, quas ut sit exercendi ingenii gratia per id tempus pene puer efinxeram. [2] Erant illae quidem insulsae. [3] Ineruditae et leves quae auctoris aetatem et inscitiam facile praeferrent. [4] tu tamen alias non pro rei merito sed pro tua benignitate vel indulgenter approbasti. [5] Et ob id ipsum ut fidem faceres quod approbasses exemplaria petisti profecto non ignarus ea esse animis dolescentum ad virtutem acerrima incitabula ut laudis cupiditate illecti quam libaverint gloriolam mox degustae altis enitantur. [6] Ut enim desperatione vires et iacent protinus et frigent. [7] Ita spe atolli atque inflamari nemo est qui dubitet. [8] Sed iam aetatis poatrocinium tolitur etb quibus antea subsignabatur erroribus nunc vitio mihi vertetur quod non eos iam maturior annis aur repurgaverim melius aut deleverim. [9] Quae igitur apud te carmina ex nostris sunt si me amas aut remittas ad me aut laceres aut igni tradas. [10] Ea omnia elaborata magis et complura alia quae postquam istinc abscessi mihi per ocium exciderunt brevi tuae limae debanabuntur. [11] interim quae sine amici intertrimento vivera non possunt capitali damnentur calculo. [12] Praeterea Epictetum tuum, et quae de Homero in hanc usque diae a te translata sunt. [13] item quae de Iuliano Medice sermone patrio et quaecumque alia latino sermone composuisti ad me missa omnino velim, hoc ita a te peto ut quam impensissime. [14] Ita enim desidero ut qui impatientissime, neque est quod recuses quod ea forte ad umbilicum nundum deducta sint. [15] quando quidem omnia si tua haec fuerit sententia clam apud me futura tibi iam prenuncio atque polliceor. [16] Vale.

### XXX

Ioannes Picus Mirandula Marsilio Ficino S.

1. [1] Mei semper fuit iudicii Marsilii doctissime nulla esse in re magis elaborandum quam ut ab animi nobilitate, qua Trsmegisto teste post Iovem proximi existimamur per desidiam atque secordiam nullo pacto degeneremos, dique mihi potissimum smper fuit ut undecumque possem mihi animi cultum et bonarum artium disciplinas compararem. [2] Quod quidem deum consilium etsi a puericia usque constantissimum mihi fuit excitarunt tam summopere atque inflammarunt cum apud te essem superioribus annis adhortationes tuae nec unaum ardentem magis quam ex illa in hanc usque diem me totum litteris addixi. [3] Iam tres annos Marsili apud peripateticos vesatus sum nec omisi quicquam quantum in me fuit ut Aristotelicis aedibus quasi unus ex forum familia non indignus admitterer. [4] Quod quidem etsi aut abunde consequutus sum. [5] Qippe quod

vix sim in vestibule, eo usque tamen processi ut si non docti et eruditi, quod nec er aetatem licet studiosi tamen nomen mihi vindicare non dubite. [6] Sed quoniam et tua semper et doctissimorum hominum sentential fuit qui academica periateticis misceret, eum utramque sectam et rectius habiturus et locupletius, aggrediendam mihi hanc privinciam existimavi, pro mei viribus ingenii, pro mea quanta maxima potest asiduitate et diligentia Platonem cum Aristotele et vicissim alternis studiis Aristoteme cum Platone conferrem. [7] Verum et praemonitore prius, ita nunc adiutore opus est, tuaque erit humanitatis et in me benevolentiae non deesse proposito meo atque eo quidem tam honesto et liberali id quod cumulatissime abs te factum censeo si librum tuum de immortalitate animorum ad me miseris. [8] Quo veluti premonstrare quodam in platonica disciplinam perfecturum me ut opto ita confido. [9] Quis enim Ficino, ino quo si vera esset pythagoreum sententia revixisse Platones crediderim non quaeque maxima in eo doctrinae genere de se ipso sibi polliceatur. [10] Tu modo mihi non desis, quod impetrarum abs te pluribus contenderme, nisi ipsa qua tu plurimi facis honesti ratio hoc idem et a te contenderet. [11] Si enim pro amicorum utilitate declinandus aliquatenus de via et Cicero noster et Chilo sapiens et Theophrastus gravissimus philosophus existimarunt. [12] Nonne erit in tam honesta petitione amicissimo homini defuisse flagitium. [13] Fac igitur ut quod iam diu adhoratione sequor tua ope etiam aliquando consequar. [14] Qui enim hac in re mihi auxiliary posit praeter te habeo neminem, quando quidem ut speciosa alia complura atque preclara ita platoniarum rerum cura apud nostrae aetatis homines penitus exolevit. [15] Vale.

### XXXI

Ioannes Picus Mirandulanus Hermolao s.

1. [1] Non quod quicquam habeam te dignum quod scribam ad te scribo sed idcirco, tantum ut rescribas. [2] Alioquin mihi nec causa est scribendi ulla nec argumentum. [3] Quippe quod damnarim semper forum sententia qui ad amicos scribendum sentiunt ut hoc quasi debitum pendatur amicitiae. [4] Este enim hoc totum scribere et literas missitare amicitiae quidem sed infirmiae et frigidiuscule quae sua vi subnixa non stet satis, queratque aliunde unde consistat at quae in ipsis animi secessibus iam penitus radices egit, quid amabo adminiculis litterarum eget. [5] Dabo igitur Hermolae Barbare ob id ad te meas ut quas maxime desidero tuas alliciam. [6] Tu contra ne a me frustra desiderentur tuas reddes quam cumulatissime. [7] Ut enim infirmi est animi adhibere

litteras amicitiae quasi tibicines ne vacillet, ita facilem praestare se amicis atque beneficium liberalitatis est et benivolentiae singulares. [8] Vale et musicam Ptolomei, si id incommodo non sit tuo ad me dedas futuram hic ad dies pauculos. [9] Quid enim a te non audacter petam, cui ego iam pridem mea omnia vovi dicavique.

## XXXII

Ioannes Picus Mirandulanus Hermolao s.

1. [1] Mihi nunquam aut placui magis aut debui copiosus aum hoc tempore quo una espistula ad te mea tam suaves tam erudita tam tui persimiles litteras ad me vocarim. [2] Quiod si et abfuisse te patavium dum illic fui et desiderasse me biennium consuetudinem tuam in causa fuit cur haec ad me scriberes, non potest mihi illum quicquid sit, nunc non esse iocundum, tum abunde unae litterae tuae votum omne meum non adimplerunt solum sed etiam superarunt, nam ut epistolae elegantiam, amoenitatem, eruditionem suavitatem taceam cuius lectio vel beneficii vicem cumulate exigit. [3] quanto apud me esse credis quod tam amanter tam benigne atque adeo ex animo in amicum te mihi dedas, et quo nec optare mihi quicquam maius ausim in me ornando undique tuam operam tam liberaliter pollicearis. [4] Quod quidem genus officii non recipiendum adeo sed mihi ambiendum etiam fateri ingenue nec coram erusbescerem. [5] Quippe nec ipsi stoici ut nosti ἄπρά τικαυprobant, nec inter has quas graeci παθή dicunt affectiones ulla esse potest aut laudabilior aut honestior ea, si modo inter illas est quae dicitur cupiditas nomine et gloriae praestare vero mihi hoc nec ab ullo uberius potest quam a te ipso, in quo virtutes omnes velut singula sibi palmam certatem vendicant, et ego cui debeam libentius habeo me certe neminem. [6] Est igitur haec mihi pollicitatio tua tam grata tam appetenda quam honorifica qua vel id maxime plurimum gaudeo quod egregii, cuiusdam amoris in me tui et amantissimae voluntatis fidem facit. [7] habeo tandem quod ut diu ante hac desideravi, ita nunc serio triumpho. [8] Habeo inquam Hermolaum Barbarum latinae linguae delicias et bonarum artium omnium insigne promptuarium mihi non benivolum solum sed amicissimum. [9] habes et tu idem tu Ioannem Picum Mirandulanum ita tidi deditum, ita tui studiosum, ut qui deditus qui studiosum esse magis non possit, mutuis adversum te officiis, qaundo prestare nihil vel grande potest vel hermolaum dignum futurum imparemquidem, si vero animum spectes certe vel aequalem vel superiorem. [10] Vale.

### XXXIII

Ioannes Picus Mirandula etc.

1. [1] Nihil mihi dulcius fuit dum hic apud nos esses tua consuetudine, nihil item utilius, ea un te forum suavitas ea est doctrina autem quam mihi dulces quam gratus fueris dum te fruebar cum nunc dum abes nihil mihi sit dulcius tui memoria. [2] Sed profecto si amicitiae sedes animus est et nos id maxime sumus animus, ut scribunt Plato et Aristóteles non est cur possit dissidium inter nos fecere ulla vel locorum remota vel diuturna temporum intervalla. [3] Cogitabam nunc autem aliqua etiam alia romne consequi possem ut tecum essem neque aliud in mentem venit quam ut nostra de septiformi in geneseos sex dierum enarratione lucubratio ad te veniret. [4] Si enim libros quasi liberos parimos, et patris maxima pars in filio est, veniam ego quoque ad te in illo quem genui, excipe igitur venientem ad te figliolum deum ut te solebas hilaris et lubens placebit scio quia amas. [6] Scio et discipabit itidem quia amas. [7] nam eiusmodi pietatis est et eorum errata quos amamos signanter introspicere ut emmendemus et introspectis leviter indulgere ne vexemus.

### XXXIV

Ioannes Picus Mirandula F. B. C. Th.

1. [1] Salve Pater dielectissime. [2] En tibi Apolonium quem si tuae virtuti tui in mei officiis non deberem, deberem certam vel hiis litteris quibus eum efflagitas tantus uin illis amor tanta humanitas. [3] Est enim et summi amoris quo illud vocare quo tu iam vernenisti ad animi, purgationem, hoc est a vera foelicitatem, et summae humanitatis hortari me quasi aequalem cui legem dicere quasi filio potes. [4] Sed utinam usu veniat aliquando ut in secessu aliquo una aliquando pie philosophari possimus, videbis apud me nihil esse prius quam ut pietatem cum sapientia coniugam. [5] Videbis hoc mihi esse persuasissimum nulla esse sapientiam quae aeternae in nobis sapientiae imaginem obliteret, et similes faciat brutis insipientibus, testem habeo contubernalem Angelum tantum me quotidie de meis studiis lucro apponere quantum inde a certamen prugandi animi instructor fortiorque evado. [6] Omnifaria haec disciplinarum tractatio, et quicquid litterae permittere nobis possunt cutem colorat, et quasi pigmentata facie non reddit formosiores. [7] At sanam firmam robustam mentem sperare non aliunde

possumus quam a vitae integritate, a moribus, a divina denique religione, volentem igitur cogis (ita dixerim) magis velle. [8] Sed et tuis me sacris praecationibus iuva ut possim etiam quod et ego volebam et tu me velle tantopere vis. [9] Vale pater amantissime quem unice amo, quem in oculis fero.

2. [10] Florentiae, XII, Ianuarii, MCCCCLXXXX, exspecto tua omnia. [11] Politianus meus diliciae totius litteraturae tibi ascribi salutem iubet.

### XXXV

Ioannes Picus Mirandulanus Hermolao s.

1. [1] Memini me cum deliberarem quanta potissimum ex Italiae gymnasiis mihi sedem ad philosophiae studia deligerem cum me multam Patavium vocarent libentius illuc petisse ut amor in te meus quem iamdiu animo nutriveram mutua consuetudine tibi palam esset, Patavii fuit et biennium. [2] Hermolaum tamen qui credat nec vidi, nec nisi ut multo ante fama cogniovi. [3] Ita saepe venit ut dum oblatam occasione deliciosam quadam procastinatione contemnimus, et ut lubrica est manibus elabatur. [4] Huius rei me vehementer penituit et penitet et eo magis quod quam antea rerum omnium doctrinam tuam rumore tantum cognoveram eam nunc his oculis, his auribus agnovi, dum Romanum Themistium tuo illo ore de ingenio animi de primis rerum de exordiis de ratiocinandi scientia disertantem audivi. [5] Deus bone quantum doctrinae, quae dictionum divinae, quis candor, quae mundicies orationis. [6] O virum praeclarissimum, o expressam antiquitatis imaginem erat mihi frequens votum, ut Varronis divinarum humanarumque rerum scripta aliquando reviviscerent ut esset apud quem latine physicas rationes edisceremus. [7] Tu vero et illum et probatissimos quosque referens eum te nobis exhibuisti ut nihil aliud supersit quod desideremus aum tu graeca alia interpretando et tibi uberiolem laudem parias et cummulatius de naturali hystoria et de studiosis omnibus bene mereare, haec omnia doctissime Hermolae ad nihil aliud spectant nisi ut me tibi amicissimum esse intelligas, em ita virtutes tuae ad te amandum et observandum accedunt ut nemini etiam ex cogitatione tua in amore concedam. [8] Sanciet haec inter nos epistola amicitiae foedus, ut honestissimum certamen mutua caritate subinde certemus.

### XXXVI

Ioannes Picus Mirandula Andreae Corneo Urbinati s.

1. [1] Quas proxime ad me dedisti litteras tuas idibus Octobris accepi quas scribis dedisse prius non pervenerunt rescripsissem illico si accepissem ita sum ad scribendum impiger et in hoc munere sive studio sive natura minime cessator. [2] Non tamen erat quod vereris silentio etiam diuturno amicitiam nostram posse labefactari perpetuus amicus sum ego non temporarius. [3] Et firma satis non est amicitia si qua velut tibicines has litterarum sibi vicissitudines postuletque (ut Plauto dixerim verbo) quasi nutantem infirmusculamque furcilent.

2. [4] 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 philosophotatum dicens nisi tandem in agendarum tractandarumque rerum palestra desudem. [5] Et equidem mi Andrea oleum operamque meorum studiorum perdidissem si ita essem nunc animatus ut hac tibi parte accedere et assentiri possem. [6] 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. [7] Omnino illud Neoptolemi habent pro decreto aut nihil philosophandum aut paucis pro nugamentis et meris fabulis iam illa accipiuntur. [8] Sapientium dicta firmam et solidam felicitatem in bonis animi esse. [9] Extraria haec corporis vel fortunae aut parum aut nihil ad nos attingere. [10] Sed inquires ita volo Martam amplectaris ut mariam interim non deferas hac tibi parte non repugno nec qui id faciunt damno vel acusso. [11] 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. [12] Ergo illiberale aut non omnino principis erit non mercennarium facere studium sapientiae. [13] Quis aequo animo haec aut ferat aut audiat. [14] Certe nunquam philosophatus est qui ideo philosophatus est ut aliquando aut possit aut nolit philosophari. [15] Mercaturam exercuit non philosophiam. [16] Scribis appetere tempus ut me alicui ex summis Italiae principibus dedam. [17] Adhuc illam philosophantium de se opinionem non nosti. [18] Qui iuxta Oratium se regum reges putant mores pati et servire nesciunt. [19] Secum habitant et sua contenti animi tranquillitate sibi ipsis ipsi supersunt. [20] Nihil extra se quaerunt, quae in honore sunt apud vulgus inhonora sunt apud illos et omnino quaecumque vel humana sitit

libido vel suspirat ambitio negligunt et contemntunt. [21] Quod cum omnibus tum illis dubio procul faciendum est. [22] Quibus se ita indulsit fortuna ut non modo. [23] Laute et commode sed etiam splendide vivere possunt. [24] Magnae istae fortunae sublimant quidem et ostentant. [25] Sed saepe uti ferox equus et sternax sessorem excutiunt. [26] Certe semper male habent et vexant potius quam vehant. [27] Aurea illa optanda mediocritas quae nos uti manus vehat aequabilius et imperio patiens nobis vere serviant, non dominant. [28] In hac ego opinione perstans cellulam meam mea studia meorum librorum oblectamenta meam animi pacem regiis aulis publicis negociis vestris aucupiis curiae favoribus antepono. [29] Nec mei huius litterarii otii illos fructus expecto ut in rerum publicarum aestu atque tumultu iactem et fluctuem. [31] Sed ut quos parturio tandem pariam liberos et quod felix faustumque sit dedam aliquid in publicum si non doctrinam ingenium saltem et diligentiam quod oleat. [32] 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. [33] Sed haec ut vere ita severe dixerim equidem principes istos excellentissimos in primisque magnanimum Barri duces Ludovicum ita colo et veneror ut ex italiae principibus neminem magis, illi me multum multis de causis debere intelligo et nihil est tam grave nihil tam arduum quod (mihi si detur facultas) demerendi hominis causa facturus non sim. [34] Sed quae illorum est amplitudo et mea tenuitas ut ego ipsis non egere non ego possim ita egere ipsi aut mea opera aut meo istuc adventu nullo modo posuunt. [35] Romam quippe diem proficiscar inibi hyematurus nisi vel repens, casus vel nova intercідens fortuna alio me traxerit. [36] Inde fortasse audies quid tuus Picus in vita umbratili et selularia contemplando profecerit aut quid tandem (dicam enim quamquam arrogantius) quid inquam quando tu illi istuc accedenti doctorum copiam polliceris aliorum operae indiget in re litteraria. [37] Romae et ubi, ubi terrarum fuero, habebunt principes isti cui imperent quem velut trusalitem ut inquit Plautus molam pro arbitrio versent.

3. [38] Quod scribis de re uxoria nec temere nec de nihilo dictum existimo. [39] Sed Dauus sum, Edippus non sum nec si sim esse volo. [40] Id quicquid est si videtur Latius explica si minus esto harpocrates. [41] Et ut sese res dant in arma consilium capio. [42] Rhythmos meos ethruscos non est quam desideres. [43] Iam dudum amatoris lusibus nuntium remissimus alia meditates. [44] Sed hoc te quoque monitum volo lauram tuam, si eam esse editurus suprimas adhuc aliquot dies. [45] Nam forsitan paulo mox



legent nostri homines de amore (vide quid dicam) quae non dum legerunt. [46] Et tu annotare plurima poteris quae ad rem tuam plurimum facient, de alibrana quamquam dignus non est de quo verba faciam, haec tamen dixerim bene meritum illo domino male gratiam rettulisse. [47] Nec est quod fugam suam in quemquam alium quam in se ipsum reiiciat aut derivet, quando meis domesticis, quod negare ille non potest, non minus fere quam mihi debet, sed non primum nunc ut tu nosti aut fidem fefellit aut dominum ludificatus est. [48] Scio quid postquam etiam aufigit in me ille et de me. [49] Sed non curat culicem elephas. [50] Et condonatum tibi volo quicquid ante hac levis homo peccarit, sed ne abutatur in posterum patientiam meam ne qualem se mihi ille immerito praestitit talem me ego illi tandem prestare cogar. [51] Quod amicum illum tuum cui in amore res male cessit apud Florianum nostrum excusaveris ex officio fecisti, habet ille quidem et ex historiis et ex poetis ex ipsa etiam philosophia unde se a nota criminis vendicat, habet unde magnorum se hominum prae iudiciis Davidis praesertim Salomonisque tutetur, ut Aristotelem taceam qui dum nonnullas etiam meretrices saepe deperibat suorum de moribus praeceptorum nihil meminit quando amatae feminae uti cereri eleusinae sacra fecit. [52] Sed ille haec tutamenta et quasi propugnacula sui facinoris non amplexatur modo vel amat sed odit et reiicit et recusat iacturam quaeritur suam non culpam deprecatur, dolet quod peccavit non defendit. [53] 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. [54] Quae illum pestis potuit vel infestare quem non edomabit, si hoc amor in eremo, in humo collis in membris in ebdomadarum potuit inedia. [55] Quid in pluma, in umbra, in omni deliciarum affluentia non poterit. [56] Accedit quod ille nunc primo cecidit ruinae huius alioquin insolens et ignarus. [57] De Neptuno conqueri potest qui semel tantum naufragium fecit. [58] Si ad eundem interum offenderit lapidem, nemo manum porrigat, nemo misereatur. Nunc non excusare iure non potest. [59] Quem ita facti poenitet ut favore excusationis se dignum ipse non existimet. [60] Sed haec etiam nimis quando amicus tuus huiusmodi facti memoriam non solum aliquo modo non litteris tradi sed quod sequens vita eius faciat obliterari penitus cupit. Vale.

4. [61] Christophorus non aderat cum tuas accepi, domino tuo et universae Bonromeae familiae, quam et amavi semper et nunc plurimum amo, me non vulgariter commendabis.

[62] Perusiae, XV, Octo, Mccccclxxxvi, anno gratiae.

## XXXVII

Ioannes Pucis Mirandula Io. Francisco Nepoti S. plurimam

1. [1] Gratissimae mihi fuerunt litterae tuae. [2] Non ob id modo quod iampridem de te nihil audiveram. [3] Sed et quod ea mihi significabant quibus sum mitrifice delectatus, quando eadem et tibi sunt grata et Deo gratissima esse non dubito. [4] Tu quoque nihil dubites si modo qua caepisti vi perrexeris mercedem tua copiosa in coelis esse futuram. [5] Ego nundum satis habeo exploratum eundem Romam mihi sit nec ne. [6] Et quantum equidem assequi possum coniectura, futurum potius credo ut illuc mihi enundum sit, causa nosti, hoc ubi certum habuero statim te certiore reddam ne si huc forte veneris (quod alioquien ego summopere vellem) aut me hic no invenias aut statim discedentem me in patriam tibi sit redeundum. [6] Interim domi esse poteris nisi tu quidem aliter sentias. [7] Sed et illud memineris habere te uxorem cui non aliter corpus tuum quam deo ipsam animam debes. [8] Est illius desiderio aliqua ex parte satisfaciendum cogitandumque tibi est quid illa ex habitu corporis ex aetate aut appetat aut appetere possit. [9] Qui ex pudore ex virtute non petat. [10] Cur enim pudeat haec scribere quae et Paulus scribit Apostolus. [11] Nulla est fere res in qua te magis sulphicer errare posse. [12] Et quidem falluntur nostril homines qui obligatas quidem addictasque sibi uxorem putas suas, se uxoribus nihil. [13] Sed posse de se, quicquid illi censuerent pro arbitrio statuere. [14] Denique tuus totus esse non potes qui semen nuptiarum legibus te subiiciens uxoris esse voluisti potes nihilominus totus esse Dei quem et tibi promereris dum ut legi eius obtemperes tibi ipsi etiam in his quae sunt Dei minus obtemperas. [15] Sed de his alias tecum coram etiam sum loquutus. [16] Ego ut primum aer vernaverit hoc est inter primos quadragesime dies, cum me, ex his graecorum librorum salibus extricavero statim Ferrariam veniam, interim sacris litteris insta, praecipueque evangelica lectioni quam animam identidem ad Deum adducat, quem inde abducere et mundus demon ille illecebris hic facillis dies noctesque non cessant. [17] Vale animae dimidum meae et Deum ora pro me. [18] Cum primum de meo Romam versus profectioe aliquid statuero te certiore reddam. [19] Floren. XXVI Novembris MCCCCLXXXII.

## XXXVIII

Ioannes Picus Miandula iacopo Anticuario suo S.

1. [1] Inter voluptates quam cum eram Florentiae de Politiano consuetudine maxime capiebam. [2] Viri mea sententia, nostro aevo omnium litteratissimum, non erat illa mediocres, quod tuas ad ipsum Epistolas graves illas semper, et elegantis, ut quamque accepisset statim mihi dabat legendas. [3] Delectabat in illis me vehementer et prudentia quaedam singulares qua magis tiam in rebus negociisque tractandis a prudentissimis commendaris et oratione cultus atque sobrietas, tum quod in nonnullis honorificam nostri mentionem faciebas, non solum mihi tuae litterae placebant sed in illis quoque ipse mihi placebam. [4] Scilicet testimonio tanti viri cedente conscientia, quae non nihil dissimulans quod sentiret, quodsi ipsa se proderet non magnopere pugnans et prope modum volens fallebatur. [5] Ita duplici nomini tibi eram devinctus inde tuae virtutis hinc collate saepius in nos non officii modo sed beneficii, cogitavi non semel agere tibi gratias per epistolam ne forte parum gratus aut ne tecum rusticus existimarer. [6] Verum cum tu Politianusque noster pulcherrimum quoddam inter nos litterarum commercium exerceretis nolui musas importuna Pica obstrepere quasque male vocalis Anser alterne sibi concinnetes olores interturbare. [7] Alioquin tibi animum nostrum per Politianum nostrum patere sciebam. [8] Tum conscius infantiae meae interprete utebar eloquentissimo. [9] Nun cab ipso miase ad nos tuae litterae sunt, quas ad Ricium nuper dedisti, iuvenem ingenuisum, in quibus tantum tribuis mihi, quantum nec optare ausim nedum mereri me credam. [10] Rupit officii magnitudo nostrum hactenus necio an in civile certe non superbum silentium nec potui tibi non agere gratias immortales non quod premas me laudibus immodicis quam non agnosco, sed quod ita me ames, ut tuum illud alioquin constans robustumque iudicium tantopere tamen in nobis sub amoris pondere vacillaverit. [11] Debeo igitur tibi super quam vel ego possim persolvere vel tu facile credere nec enim quicquam tam arduum tam difficile quod non aequae pro tua dignitate sim facturus ac pro mea salute. [12] Tu quo in Politiano me possidebas hactenus, nunc vero nihil mutare tuis tantum rationibus Pici nomen quod suberas explicabis. [13] Vale. [14] Ex agro ferrariensi die XXVIII Iuni MCCCCLXXXVIII [15] Praecellenti atque doctissimo viro domino Iacopo Anticuario tamquam patri.

### XXXIX

Ioannes Picus Mirandula Andrea Coreo S. D.

1. [1] Satisfactum est plane votis meis abunde satis Andrea carissime. [2] Quandoquidem ex tuis et Christophorum utriusque nrm carissimum letteris accaepi istic te cum tuo et quomodo et dignitate vivere. [3] Est enim fuitque semper hoc a me optatum maxime tibi esse bene atque beate et quo nihil demum habeo maius dicere per meritis tuis. [4] Quod quidem eventurum nunquam dubitavi. [5] Atque hoc unum mihi semper constitit dum vel lingua tibi superstes ubi gentium fores futurum te in sublimi. [6] Novi (quod citra adulationem dictum sit) animi tui generositatem quae nihil humile aut plebeium patient. [7] Novi virtutes tuas doctrinam mores atque prudentiam. [8] Quae omnia te quocumque collineabis facile perducent. [9] Valitudinem tantum tibi timeo tot morbis ab ineunte aetate ut mihi narrare solitus est in hanc usque siem oppressam debilitatam tamen magis quam fractam adeo et illa tuum movit ingenium ut vincit nesciat, sed perpetua quadam soliditate sua adversus fortunae ictus strenue pugnet, habe quaeso non minus validitudinis romnem quam fortunarum quando quidem hae ubi vita deficit nullae sunt. [10] Quod vero de me apud omnes honorifice verba facias, facis tu quidem pro tua humanitate et vetere in me benevolencia debeoque ob id tibi tamen quantum qui debet maxime. [11] Sed vereor ne team ipsemet tema retexas ut meas ineptias, et quae mihi in aetate teneriore nugae profluxerunt in publicum evocas sunt enim eo omnia ineptam satis vel inerudita vel si etiam cum eis benignissime decidatur, non ea certe sunt, quae eam, quae de me isti homines oratione tua opiniones iam forte conceperunt substinere possint. [12] Qualiacumque sint mittenda duxi, vel tibi vel totius famae dispendio satisfacerme, te tamen rogatum velim ut haec leviora omnia habeas. [13] Nam si res tandem desiderabis meas et graviora habemus in manibus quae ad umbilicum nundum ducta sunt. [14] Et haec quoque ipsa quae misimus absolutiorem posebant limam. [15] Verum et tempora et philosophiae studia quibus maxime in vigilo ab ope me diverterunt. [16] redibimus tamen aliquando ad musas et siquid excuderimus tuis auribus dignum curabimus ad te protinus delatum iri. [17] Vale.

## XL

Ioannes Picus Mirandula R. C. C. S.

1. [1] Mattheus noster vir officiosissimus et salutem mihi plurimam tuis verbis dixit et quo me amore, qua benevolentia prosequare apertissime declaravit, pollicetur insuper et tuo nomine studium operamque tuam si quando his mihi uti contigrit. [2] Cui officium utinam par essem pater humanissime. [3] Suscipe me in team fidem et inter tuos

connumerari et optavi semper et speravi. [4] At obvium habere te ultro me tam benigne tam liberalibus pollicitis abeuntem et quasi ad amicitiam si licet sed per te licet vocantem tuam et spem meam et votum omne superavit. [5] Quid enim aut quantum est ab eo invitari a quo fuerat satis non excludi. [6] Quamquam fecisti rem et si non me te tamen dignam poteram enim pro meis meritis non admitti. [7] Non poteram pro tua humanitate etiam non vocari. [8] Quamobrem quantum aut mihi gaudium aut tibi debeam quo pacto explicem qui nec concipio. [9] Certe ob haec tanto magis tibi debeo quanto minus haec (quae nulla ex parte) mihi tu debeas. [10] Neque enim nimis sunt illa grandia et nimis multa quae et Mattheus et amici reliqui rettulerunt ex voluntate potius quam ex indicio me extimantes. [11] Sed qualis tamen aut quantus sum patiari me quoque inter omnes esse qui tuas virtutes ut taceant caetera colunt et admirantur per quas in te est videre et quod vincat antiquitatem et quod vinci a posteritate non possit hoc dixerim hoc merito cum in te nihil quod vel in honesto vel prudentia vel doctrina sit positum desideretur, desiderari hoc unum debere ab omnibus ut per te aliquando iuxta Platones votum summa potentia cum summa sapientia coniungantur. [12] Sed haec a Deo a te interim hoc peto et rogo ut mihi non referende gratiae neque enim locus aut per tuam amplitudinem aut per meam tenuitatem sed temandi mihi erga te mei testanda fidei et observantiae occasionem prestes. [13] Esperieris Ioannem Picus hominem supra omnem opinionem tibi deditum et devotum de quo polliceri magis tibi non potes sed potes ea omnia qualiacumque sint qui sunt in eo quippe tu ipse cum uteris splendoris tui aliquid invehes fientque magna cum tua esse ceperint quae dum sunt mea magna esse non possunt. [14] Vale.

## XLI

Ioannes Picus Mirandula suo Alexandro Cortese S.

1. [1] Gratissimae mihi fuerunt litterae tuae quas non ut putas ut ad ignotum ignotus sed ad amicum et quidem veterem amicum ne dum ad notum notus nuper dedisti noster n et tu me antea ut scribis et dignum existimasti quem amares. [2] Ego itidem de tua doctrina atque virtute cum a plerisque tum a Politiano nostro saepius audivi cuius indicio quis non confidat? [3] fecit ille apud me tuae probitatis fidem facere possunt et apud te ceptae meae iampridem benevolentiae. Cui quidem et si erat maxima per epistolam tamen tuam eos scitos cumulos accessisse quos concipe animo vel pauci possint. [4] Quid non illa suavius? Quid eruditius? Ut est docta, ut est amabilis et puccio

nostro de me amice magis quam vere loquenti largissime subscribens, profecto nec mihi quicquam illa gratius a te poterat contingere, nec tua de me opinione quicquam honorificentius pro quibus universis et tibi gratias ago quam maximas et quaecumque aut mea aut in me sunt deber Alexandro meo me confiteor. [5] Epistolam quam petis nostram ad Laurentium medicum ad te mitto.

## XLII

Ioannes Picus Mirandula Domenico Benivieno S.

1. [1] Salve mihi Dominice in Domini fortem, electe gratiae mihi fuerunt litterae tuae gratius quod et coram ex fratre dum hic agebat et per litteras ex Petro Antonio nostro cognovi firmiori te esse habitu corporis et meliori stomacho. [2] Cura si nos omnes si littere tibi sunt curae validitatem tua de qua profecto non ob id tantum fui semper et sum sollicitus quod te amo (amo non vehementer) quam propterea quod litteras amo quas te cum simul periclitari et credo et certe scio. [3] Si qua nostra de te benevolentia tibi rettulit frater fidem habeas plenissimam si quid de nostris laudibus tam parum ei credas quam ille me multum amat. [4] Commentariolum nostrum non est quod admireris ociose cum esse volumus et omnino nihil agere id egimus animum remittentes potius quam intendentes. [5] Omnino praeludium est commentariorum quam in Platones Symposium meditamur. [6] Erit in illis quod tu saltem ames et laudes qui omnia nostra amas et laudas. [7] De concilio de quaestionibus ut puto rettulit frater iam nosti cur scripserim me tibi laborare quod a me maxime lubens faciam cum te intellexero ex ea qua laborasti huc usque corporis imbecillitate in primam optatamque validitatem restitutum quam tibi eo animo precor et opto quo mihi tu salutem animi precaris et optas. [8] Vale. [9] Ex Fratta Novembris MCCCCLXXXVI.

## XLIII

Ioannes Picus Mirandula Andrea Corneo S.

1. [1] Et si ad te litteras dedi aut raro aut nunquam cogitavi tamen de te et tuis rebus aut saepe aut semper. [2] Sed nolo tibi spem videri nec prius ad te scribam quod faciam in team utilitatem quam cum scribere potero quod profecerim. [3] Quod si nunquam pro tuo vel meo infortunio continget malo credas me nihil potius quam frustra in tuis rebus laborasse. [4] Sed forte laetior tibi erit fortuna quam aut ipse speres aut illa soleat

carmina nostra non est quod tua Laura moretur quem revocata ad incudem sunt ut pressius afformentur nec prodire quo nunc sunt vultu audem in publicum. [5] Differta autem emmendationem instans ratio et urgens novi operis quod habeo in manibus hortatur Laurentii Medicis in quo davidicos hymnos non solum ilumino longiori interpretamento, sed quam quos ecclesia decantat hi a LXX versi sunt interpretibus eamque traslationem plusquam sexcentis locis uti parum fidelem coarguunt ego proprietari innixus hebraicae et chaldaicae litteraturae cum et sensuum integritati illos ab omni iudaeorum calumnia affero et defendo. [6] Reliquum non est quod scribam, nisi ut me Hermolaum quotiens hominem vides totiens non vulgariter commendes, fac item vir doctus et gravis Iacobus volateranus amari se a me vehementer intelligat a qua si epistolas sim machi ad paucos dies dum, escribantur unquam impetravero perpetuo me sibi beneficio devinciet. [7] Vale.

2. [8] MCCCCLXXXVIII.

#### XLIV

Ioannes Picus Mirandula Baptistae Guarino praeceptoris suo S.

1. [1] Quid contrahis frontem? [2] An quod contra quam praeceperis, atque ideo iniuria tibi inscripserim praeceptoris. [3] Si praeceptor non es iure tuis non sto praeceptis. [4] Si praeceptor es iure te appello praeceptorem. [5] Tu vero quis discipulo renuis quem tantopere laudas, pugnant aut inter se nisi alterum forte amoris est alterum iudiciis et cuius laudes predicas ex benivolentia eiusdem errata vereris ex conscientia, nec tibi pudorem faciant quae possis forte laudator non possis praeceptor non agnoscere. [6] At recipe quaeso me vel hac lege in participatum disciplinae ut te ego in nostrae, si qua erit gloriosae, participatum admittam plagas substinerem solus. [7] Sed quid frigidis iocis moror ardorem, meae laetitiae, quam ex tuis litteris ex tua tam gravi tam honorifica laudatione concaepi, nunc demum mihi arridet. [8] Nun mihi est grata heptapulus mea postquam sub tuo preconio quasi clipeo palladis iam se ostentat emulis invulnerabilem. [9] Hortatis me tu ad alias hoc genus scriptiones quod frustra faceres nisi dum mihi plena adeo cera subscribis igniculos bonae immitens spei ficisses me ad scribendum quam fuerit antea longi fortioem. [10] Adeo enim tam indicio tuo confido ut quod totius instrumenti veteris enarrandi onus suscepi. [11] Cui omnino sum impar iam tamen solito longe fortius feram, quod attinet ad libros fortasse tibi melius satisficerem si indicem heberem forum librorum qui sunt apud te quoniam possent multa ad rem tuam

facere quibus tamen non egeres Laurentio Medici tua praedicta virtus te fecit commendatissimum. [11] Neque unquam inter nos mentio de viris doctis huius aetatis, quin plurimus in ore sit Guarinus praesertim cum noster intervenit Politianus (intervenit autem semper) qui tibi tantum tribuit quantum nemini. [12] vale nostrorum optime atque doctissimi et pictorium nostrum comes delicias quantum potes meo nomine salvare iube.

## XLV

Ioannes Picus Mirandiula Antonio Picimanno S. D.

1. [1] Nihil tota vita mihi fuit incundius his litteris quas nuper a te accepi plenas amoris officii humanitatis ista sim foelix ut te non fallo, nisi mihi ille forte dies iucundior quo me ipse et Grimannus necio tuus an meus magis, et convenistis amice, et honorifice salutastis, quamquam enim velut personam mutuati non qui eratis, sed quasi necio quos lepidi commento nominum mihi vos exhibuistis suavissimum tamen vestrum ingenium singularis doctrina, amabilis gravitas, liberalis modestia, ingenium os, lepidissimum sermo, Grimannum mihi et Picimannum apertos verosque representabant. [2] Quare si ipsa falli nomenclatura fraudari tamen voluptate non poteram, quae mihi ex vobis debebatur, dissimulare nomina potuistis, virtutem non potuistis, quae suo se prodit fulgore et latere nescit. [3] Illa de rebus physicis tam gravis tractatio, ille acres concortiae argumentaciones, illa iudicia castigatissima quos poterant alios quam vos pios mihi denuntiaret? [4] Gratulabar ego me cum met tacitus cum vos audiebam, aetati nostrae quae non unum ut putabam Grimannum non unum Picimannum, sed duos Grimannos duos Picimannos secundior protulisset ut autem mihi noster Politianus qui nam fuistis indicavit iam non tam aetate meae quam meo caepi indicio gratulari ita mihi agnovisse in vobis omnia sum visus quae in illis, i., vobis constantissimo esse omnium testimonio deprehenderam. [5] Sed vide ut me ago transversum et ad tua espitota ad se vestre laudes abducant, quamquam et illa eodem quoque vocat vel nolentem sed reprimam me ne videar quasi mutua opera velle laudis satisfacere quibus tu plurimis me cumulasti, quae sibi ex amini sunt propensione, sive ex indicio nescio honori an voluptati mihi maiori fuerint. [6] Debo plurimum mi Picimanne animo isti era me tuo. [7] Sed hac quaeso tu quoque si quando accidit de me periculum de mea inte voluntate. [8] Cognosces hominem ita amantem tuae virtutis et studiosum ut nec ipsi Grimanno tuo primas inte amando sim concessurus. [9] Vale.

[10] Die IX Iulii MCCCCLXXXVIII.



## XLVI

Ioannes Picus Mirandula ignoto amico S. D.

1. [1] Quisquis es noster eris, postquam Roberto Salviato numero, ut per eius accaepi singrapham es coniunctissimus legi litteras tuas ad Mitridatem quas ille aabsenti redderi non potui. [2] Amare te illis caepi non tam iam eo nomine quod te Robertus amat, quam quod te apare literas. [3] Et (quod est principalius) sacrarum rerum et legis studiosum esse cognovi. [4] Et quem de his quae petebas visus sum mihi posse aliqua ex parte tibi satisffacere ut hinc bene nostram auspiciarer amicitiam, volui quod ego sentirem tibi significare. [5] Quod certe facerem longe locupletius, si hice eos meos omnium hominum amicos, meos libros haberem quos consulerem sed me illi iam romam quasi anteambulones dominum processerunt, et ego ipse hac petasatus iam et caligatus in procicntu cum essem ad te dedi tam familiariter quam festinanter, quod petis de Iosepho scias iustum Iosephum apud hebraeos non reperiri. [6] Id Iosephi epitoma, brevarium quoddam in quo et multa sunt commentitia, et quae de decem tribubus ibi lenguntur quae post babyloniam cautivitatem postliminio non redierunt ea esse notha et adulterina ex hebraeis mihi pluses confessi sunt. [7] Quapropter Iosepho nulla omnino fides adhibenda. [8] In Iosepho gero scio esse quaedam quae de Christo et fidem et honorificam faciant mencionem. [9] Sed eandem esse penitus cum is quae in latinis codicibus leguntur, non afererem nisi exemplar graecus cuius hic mihi nulla est copia recens legerem et ut ad ea veniam quae de chaldeorum hebraeorumque litteris desideras, percunctatus sum ego saepe et Mithridatem et multos hebraeos de his quae apud Hieronymum ingaleato prologo lenguntur ubi illi scribit eosdem olim fuisse sammaritanorum et hebraeorum characteres. [10] Esdram autem post instaurationem temple sub Zorobabel alias adinvenisse litteras quae nunc sunt in usu nescios se unius mutationis omnes praedicant, et (quod est maius) pro comperto habent hisdem quibus nunc utimur in hebraica litteratura apicibus usus et Mosem et patrarchas antiquos omnes. [11] Cui sentential ut huc mihi subvenit fidem maxima facit scientia cabalae cuius scriptores qui cum ipso Esdra in synodo fuerunt sub ipsis litterarum characteribus et figures quibus nunc legem scriptam habemus dissimulassem Mosem divina mysteria et volunt et probant quod esse nullo modo posset si aliis Moses ab his quibus nunc utimur characteribus usus fuisset. [12] Quo tam tutari dictum Hieronymum possim, hoc unum habeo quod nuper legis in commentariis libri quem pater antiquus Abraam de

creatione edidit dum enim duas illas et triginta portas quarum meminit auctores interpretantur, dicunt numerum illum et decem numerationibus et duabus ac viginti litteris conflari. [13] Reliquas autem litteras quae sunt mem, sade, phe, chiaph, et nun quae duplices dicuntur quarum characteres sunt כ ,פ ,צ ,מ, et נ ab episcopis sive prefectis additas fuisse hoc forte Hieronymus intellexit cuius testimonium et haberi apud omnes omnibus in rebus debet et habetur profecto apud me sanctissimum. [14] Alphabetum chaldaicum quod petis, nec a Mithridate impetrasses, nihil per illum licet ut a me impetrare possis a quo posses omnia. [15] 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 benivenuus qui cum adesset forte dum me ille docebat, furens Mithridates hominem eliminavit. [16] Sed ne frustra omnino scripseris vicarium habeas pro chaldaico arabicum alphabetum, quod mea manu annotatum mittitur. [17] reliquum quod scribam nihil est nisi mihi quisquis sis, esse non posse non amantissimum, si ego te amantissimum esse bonarum atrium intellexero. [18] Vale.

[19] Ex Fratta. [20] Novembris MCCCCLXXXVI.

## XLVII

Ioannes Picus Mirandula Io. Francisco Pico nepoti S

1. [1] Felix es fili quando non solum id tibi tribuit Deus ut bene vivas. [2] Sed ut bene vivens a malis tamen ob id maxime quod bene vivis, interim male audias, aequa enim laus a laudatis laudari et improbari ab improbis. [3] Sed non propterea te felicem appello, quia haec tibi calumnia gloriosa est, sed quia dominus Iesus qui verax immo ipsa veritas est futuram affirmam mercedes nostram copiosam in coelis, cum maledixerint nobis homines et dixerint omne malum adversus nos mentientes propter eum. [4] Apostolica, si nescis, haec dignitas est. [5] Dignum haberi qui pro evangelico nomine ab impiis infameris. [6] Quando apostolos legimus apud Lucas gaudentes a conspectu abiisse consilii, quia digni habiti essent quibus pro nomine Iesu contumelia irrogaretur. [7] gaudeamus igitur et nos si tanta apud Deum gloria digni sumus, ut eius gloria in ignominia nostra manifestetur. [8] Et si quid a mundum durum patimur ac molestum, dulcissima illa Domini vox nos consoletur. [9] Si vos mundum odio habet, sitote, quia priorem me vobis odio habet. [10] Si mundus illo odio habuit per quem

factus est mundos, nos vilissimi homines et si flagitia nostra pensitemus, dignissimi omnibus usque adeo probis, si quis detrehat, si quis maledicat aegre feremus ut ne ille maledicat male agere ipsi incipiamus. [11] excipiamus haec potius alacres maledicta et si non ea foelicitas nostra est ut pro virtute, pro veritate, quemadmodum olim heroes nostri, verbera, vincula, carceres, gladius sustineamus satis nobiscum bene actus putemus si vel convicia hominum improborum, detracciones, odia patiamur ne ovni nobis merendi occasione sublata, praemii etiam spes reliqua nulla sit. [12] Si venioventem te homines laudent, porro virtus et tua quatenus quidem virtus est similem te Christo facit, sed quatenus laudata est, facit dissimilem, qui praemium sua virtutis ab hominibus mortem crucis accepit, propter quod et Deus, ut inquit Apolosolus exaltavit eum et dedit ille nomen quod est super omne nomen. [13] Optabilius igitur crucifigia mundo ut exalteri a Deo quam exaltari a mundo ut iudiceris a Deo. [14] Ille enim crucifigit ad vitam, hic exaltat ad gloriam, ille exaltat ad casum, id iudicat ad Gehenam. [15] Denique si tibi mundus applaudi fieri vix potest, ut virtus quae tota sursum, erecta solum Deum debet habere cui placeat plaudenti se paulisper hominum gratiae non inclinaret, et si de sua etiam integritate non perdit, perdit tamen non de praemio, quod cum in terris incipit persolvi omnia sunt exigua, minus erit in caelo ubi omnia sunt immensa. [16] Foelices contumeliae quae nos tutos reddunt ne aut iustitiae flos pestifero inanis gloriae flatu marcescat, aut popularis rumusculi vano auctoramento aeternitatis stipendia nobis imminuantur. [17] Amplectamur filii has contumelias, et de sola ignominia crucis Domini fideles servi sanctissima ambitione superabimus. [18] Praedicamus inquit Paulus Christum crucifixum hebraeis quidem scandalum, gentibus stultitiam, nobis autem Dei virtutem et sapientiam. [19] Sapientia ista mundi stultitia est apud Deum et stultitia Christi illa est quae sapientiam vincit mundi per quam placuit Deo salvos facere credentes, si insanos eos esse non dubitas qui virtuti derrahunt tuae, et christianam vitam, hoc est sapientiam insaniam vocant, cogita quanta tua esset insania, de insanorum iudicio a recte vitae instituto dimoveri, cum error omnis emmendatione tolendus, non imitatio augendus sit, hinc illi, baubentur, alantur, tu ceptum perge iter intrepidus et de illorum nequitia atque miseria quantum ipse debeas Deum perpendere. [20] Qui sedentem in umbra mortis illuminavit et de illorum coetu translatus qui in densissimis tenebris devii huc illuc sine duce bacchantur, filii lucis asociavit. [21] Sonet voc illa Domini suavissima in auribus tuis semper, sine mortuos sepelire mortuos suos tu me sequere. [22] Mortui enim sunt qui Deo non vivunt et in hoc temporariae mortis spatio laboriosissime sibi aeternam mortem acquirunt. [23] A quibus si petas quo

tendant quo sua studia opera curas referant, quem denique finem sibi praestituerint, in cuius adeptione foelices futuri sint, aut nihil omnino habebunt quod respondeant aut pugnantia secum controversaque sibi ipsis verba velut fanaticorum deliramenta loquentur. [23] Neque enim sciunt ipsimet quod agant sed mre forum qui fluminibus inhatant, male importatae consuetudinis v, quasi torrentes impetu feruntur, et hinc caecante eos nequitia, unde ad malum. [24] Sathana estimulante ruunt praecipites in omni facinus coeci ducens coecorum, donec improvisa eos occupet mors, et dicta eis: amice haec nocte repetent animam tuam a te, haec autem qui parasti ccuius erunt. [25] Tunc his invident quos despexerunt, laudant quos deriferunt, et imitari eos vellent cum non possunt, quos dum poterant sequi, persequi malverunt. [26] Ob de igitur fili carissime auribus ceras et quicquid dixerint quicquid senserint homnies de te pro nihilo habent solum iudicium Dei specta qui redde unicuique secundum opera sua in revelatione de caelo cum angelis vitutis suae, in flamma ignis faciens vindictam in eos qui non voverunt Deum nec parverunt Evangelio eius. [27] Qui poenas (ut ait Apostolus) dabunt in interitum aeternas a facie Domini, et a gloria virtutis eius cum veneri glorificari in sancits suis et admirabilis fieri in omnibus qui credentur. [28] Scriptum est, nolite timere qui corpus possunt occidere. [29] Sed qui animam potset mittere in Gehenam. [30] Quanto minus hi tibi timendi sunt qui nec corpori tuo possunt nocere nec animae, qui si nunc tibi detrahunt ex ratione viventi: nihil detrahent minus si relicta virtute vitiis obruaris, non uia illis vitium displicer sed quia retrahendi vitium illissemper placet, fuga si tua salus tibi est cordi, fuge quanto potes eroum consuetudinem, et ad te ipsum rediens saepe in abscondito ora clamentissimum patres clamans cum propheta. [31] Ad te Domine levavi animam meam. [32] Deus meus in te confido non erubescam, etiam si irrideant me inimici mei, etenim universi qui sperant in te non confundentur, confundatur iniqua a gentes supervacue, vias tuas Domine demonstra mihi, et semitas tuas edoce me, dirige me in veritate tua, et doce me quia tu es Deus salvador meus et in te sperabo tota die. [33] Fac itemcogites semper instantem mortem et punctum esse quod vivimuset adhuc puncto minus, tum quam sit malus antiquus hostis qui nobis regna mundi promittit, ut nobis regna caelorum eripiat quam false voluptates quae ideo nos amplectuntur quam strangulent, quam dolosi honores qui nos sublimant ut deinde recipitent quam letales divitiae quam quanto nos magis pascunt tato magis venenant, quam brevem, incertum, umbratilem, falsum, imaginarium est omne illud quod haec omnia simul etiam si ex voto affluant nobis, praestare possunt, quam magna est promissa et parata sunt quam conceptis presentibus illam suspiciant

patriam, cuius rex divinitas, cuius lex charitas, cuius modus aeternitas, his atque similibus cogitationibus animum occupat quae suscipient durmientem, tepescentem, accedant vacillantem confirmet et tendenti ad coelum divini amoris alas exhibeant, ut cum ad nos veneris, quod magno omnes desiderio expectamus, non solum quem volumus, sed et qualem volumus te videamus. [34] Vale, et Deum ama., quem timere olim caepisti. [35] Bigus te salutatur.

[36] Ferrara II Iulii MCCCCLXXXII.

## **2. *Apologia* (1487)-Epístola proemial e introducción.**

Edición parcial de la *Apologia* de Pico según la *editio princeps* de 1496: Pico della Mirandola, G., *Opera*, Bologna, Benedetto Faelli imp., 1496, ff. 88-98.

### **Ioannes Picus Mirandula Laurentio Medicis.**

1. [1] Apologiam nostram dicavi tibi Laurenti Medices ut rem non utique (Deum testor) visam mihi dignam tanto viro. [2] Sed tibi eo iure debitam quo mea omnia iam pridem tibi me debere intelligo. [3] Hoc enim habeas persuasissimum quicquid posterum. [4] Minus dico quam vellem et verba omnino frigidiora haec quam ut satis exprimant quod concipio, i.e., quo amore, qua fide, qua fide observantia et prosequar, et a multis iam annis fuerim te persecutus. [5] Moveor cum pluribus in me collatis officiis amantissimum animum tuum plane testantibus tum tuis non tam fortunae quam animi iisdemque ratis immo tibi peculiaribus bonis quae narrare in praesentia pudor me non finit tuus. [6] Redeo ad Apologiam, quam hilari quaeso suscipias fronte, exiguum sane munus, sed fidei meae sed observantiae profecto in omnem tempus erga te maxime non leve testimonium. [7] Quam si forte eveniat ut a magnis, quibus es semper occupatissimus tractandis rebus attingas, memineris non tam hoc ipsum et properatum, i.e., opus potius quam elaboratum et operis argumentum ex alieno, mihi non meo sumendum fuisse iudicio, quam non idcirco illam nuncupatam tibi ut quae in me non est in me agnoscas ingenii aut doctrinae praestantiam, sed ut scias, nam dicam iterum, me quicquid sum tuae amplitudini esse deditissimum.

### ***Apologia Joannis Pici Mirandulani Concordiae comitis***

1. [1] Cum nuper Romam venissem pedes summi pontificis Innocentii octavi cui ab innocentiam vitae nomem meritissimum de more deusculaturus, ut simul et ab instituto non discederem meo, commentandi tractandisque semper aliquid de re litteraria et rem facerem pro viribus dignam urbe Roma, gratam principi christiano, utilem mihi et studiosis, nongentas de divinis et naturalibus rebus quaestiones proposui. [2] Ad quas in plubico doctissimorum hominum consensu essem responsurus. [3] Vix in publicum venerant cum inter aliquos qui si non ingenium vel doctrinam studium saltem bonarum artium in me probarent obtrectatorum turba multiplex assurrexit. [4] Et quamquam et fastidia et nasos et censuras et omnino iudicia unius cuiusque varia esset videre utique ut semper accidit cum novum aliquid et non triviale molimur. [5] Quinque fere tamen erant precipua quae alius aliud sumussores isti in me damnarent. [6] Aliqui enim philosophiam et litteras omnino carpere, illud etiam viderentur scioli. [7] Quandoque addentes eiectum Adam de paradiso quod per scientiam boni et mali aequalem se diis facere voluit. [8] Exterminandos pari exemplo de Christi curia qui volunt sapere plus quam oportet. [9] Alii non tam philosophiam quam hoc ipsum disputandi genus et hanc de litteris publice disceptandi institutionem non approbare ad pompam potius ingennii et doctrinae ostendationem quam ad comparandam eruditionem esse illam oblatrantes. [10] Nonnulli me audacem dicere et temerarium. [11] Qui hac aetate quartum, i.e., et nondum natus annum de altissime philosophiae locis, de sublimibus christianitate theologiae mysteriis, de incognitis disciplinis in celebratissima urbe in amplissimo doctissimorum hominum confessu disputationem proponere non dubitarem. [12] Multi non tam quam Romae quod iuvenis quam quod de tot numeros, i.e., de non gentis disputaturus essem quaestionibus acussare et superfluo et ambitiose et supra vires id factum calumniantes. [13] Ex his autem qui sapientiam, i.e., theologiae studium profitebantur, quidam fuere qui conviciis forte levioribus non contenti non iam audacem me non temerarium non gloriosum, sed magnum, sed impium, sed novum in Christi ecclesia heresiarcham praedicarent. [14] Fui ego (Deum testor), dubio diu consilio diluenda haec mihi obiectamenta an silentio potius praetereunda essent. [15] Movebant me ut tacerem duo precipue. [16] Primum quod ego et contentiones et iurgiorum abhorrens animi pacem et quam mihi mea prestiterunt studia placidissimae vitae tranquillitatem amavi semper nec odi ullum magis scribendi munus quam quod in disceptatione et amarulenta quoquomodo altercatione sit constitutum, quippe qui non minus referre quam inferre etiam iniuriam vel contumeliam, nec boni viri duxerim esse unquam nec philosophi. [17] Alterum hoc

ipsum erat quod et summi pontificis, cuius mihi merito celebranda semper memoria et ex sanctissimo apostolico senatu complurium iudicio contentus, quorum et benignitatem et benevolentissim in me animum oblivisci nunquam aut possum aut dedeo, videbar facile et odium posse negligere et convicia hominum improborum, et profecto quod attinet ad cetera in hac eram sententia ut indignos illos existimarem, quibus aliquando responderem. [18] Sed in uno mihi obiecto haereseos crimine hoc si facerem verebar ne quod non diluerem, videre crimen agnoscere. [19] Scribit autem et sapientissime Ruffinus esse quidem gloriosum Christi exemplo patienter iniurias tollerare. [20] At unam notam haereseos qui ferat vel dissimulet non esse christianum, et Hieronymus noster quanta maxima potest animi contentione clarissima exclamat voce. [21] Nolo in suspitione haereseos quem quam esse patientem. [22] Tacere ergo me non vult Hieronimus et invitus et ociosique hominem pro sua qua post auctoritate ad scribendum trahit et impellit. [23] Quare si qui sunt qui forte me tacere vellent, sciant sibi non mecum sed cum Hieronimo esse controversiam qui me tacere non vult. [24] Hieronimo non audire quis potest sine flagitio, ipso ergo saudente immo cogente etiam brevem aggressus sum ascribere apologiam, non ut quemquem lacerem vel accusem sed ut a maximo quod mihi iniuria obiicint impietatis crimine iure me excusem, hoc queso patiantur obtretratores mei eo animo quo ego iniquam illorum offensam passus sum semper. [25] Patiantur inquam ut qui christianus de christianis sum patentibus natus, qui vexillum Christi Iesu in fronte gero, qui pro Christi fide etiam obeam. [26] Iubens quasi cum Paulo hoc ipsius equo animo audientibus exclamem voce. [27] Non magus non iudaeus sum, non ysmaelita, non hereticus. [28] Sed Iesum colo et Iesu crucem in corpore meo porto, per quem mihi mundus crucifixus est et ego mundo. [29] Denique cum et sanctitatis et sapientiae et id genus egregios titulos, nec mihi arrogem, nec illis derogem, hunc unum mihi ipsi proquatuendo etiam sanguinem ultro effundam, quaeso non demant ut me possim dicere christianus. [30] Quod si concedunt haec eis non scribo a quibus iam impetravi quod tota nostra contendit apologia. [31] Aliis scribo qui esse me aut fuisse aliquam hereticum credunt vel suspicantur. [32] Quamquam autem principale propositum est hoc, ut ostendamus ab orthodoxo et catholico tramite, non me, sed illos deviare quid me hereticum calumniantur, tamen postquam scribendum est, dicemus et aliquid de his quae primo nobis obiecta sunt, ne meo silentio quasi culpa conscientia abuti possint nostre obtretratores. [33] Erat autem quod vitio in primis dabant multi hoc meum philosophari. [34] Quibus hoc loco nihil sum responsurus, quia et causam philosophiae seorsum agere opere peculiari et constitutum, et omnino si turpe

est dare se litteris colere bonas artes et disciplinas malo hanc culpam agnoscere quam deprecari. [35] His etiam genus hoc disputandi et hanc de deo de natura de moribus publice disceptandi institutionem detestantur. [36] Multa non sum dicturus quando hoc crimen si crimen est commune, est mihi cum magnis viris immo cum probatissimis non solum nostrae sed fere omnium aetatum philosophis. [37] Quibus fuit certissimum nihil ad consequendam quam quaerebant veritatis cognitionem sibi esse potius quam ut essent in disputandi exercitationem frequentissimi. [38] Sicut enim per gymnasticam corporis vires firmiores fiunt, ita in hac quasi litteraria palestra animi vires et fortiores longe et vegetiores evadunt. [39] Nec crediderim ego aut poetas aliud per decantata Palladis arma, aut hebraeos cum ferrum sapientium symbolum esse dicunt, significasse nobis quam honestissima hoc genus certamina adipiscendae sapientiae oppido quam necessaria. [40] Quo forte fit ut chaldaei in eius Genesi qui philosophus sit futurus illud desiderent, ut Mars Mercurium triquetrum aspectu conspiciat quasi si hos congressus, hec bella substuleris somniculosa et dormitans futura sit omnis philosophia. [41] Sed quod attinet ab haec ut dixi malo auctoritatibus et praeiudiciis magnorum virorum quibus rationibus me defendere. [42] Illud videtur operae maioris satisfacere his qui etate ingenio doctrina imparem dicunt me tam magnae providentiae, nec iuxta Horatium consulvisse humeros quid ferre valeant quid recuset. [43] Profecto hic mihi difficilis ratio defensionis dum si parem me dico immodesti est de se nimia sentientis, si parem fateor temerarii et inconsulti videor notam subiturus. [44] Graves incidi angustias dum non possum sine culpa de me promittere quod non possum et sine culpa non praestare. [45] Equidem illud Job afferre possem spiritum esse in omnibus et forsitan audire cum Thimotheo: “nemo contemnat adolescentiam tuam”, sed ex mea verius hoc conscientia dixerit nihil in nobis esse magnum vel singulare, studiosum me forte et cupidum bonarum artium non inficiatus, docti tamen nomen mihi nec vendico nec arrogo, nam ut scripsit aliquando Hermolaus meus deliciae romanae linguae aetatis nostrae splendor et gloria non potest non indoctus esse qui se doctum credit. [47] Quare et quod tam grande humeris onus imposuerim non fuit propterea quod mihi conscius nostrae infirmitatis non essem, sed quod sciebam hoc genus pugnis, i.e., litterariis, esse peculiare quod in eis lucrum est vinci. [48] Quo sit ut imbecillissimus quisque non detrectare modo sed appetere ultro eas iure possit et debeat. [49] Quandoquidem qui succumbit beneficium a victore accipit, non iniuriam, quippe qui per eum et locupletior domum, doctior et ad futuras pugnas redit instructor, hac spe animatus ego infirmus miles cum fortissimis omnium strenuissimisque tam gravem pugnam decernere nihil sum veritus. [50] Quod



tamen temere sit factum nec ne rectius utique de eventu pugnae quam de nostra aetate poterat quis iudicare. [51] Restat ut his respondeam qui numerosa propositarum rerum multitudine offenduntur, quasi hoc eorum humeris sederet onus, et non potius hic mihi soli quantuscumque esset exclamandus. [52] Indecens profecto hoc et morosum nimis velle alienae industriae modum ponere, et ut inquit Cicero in ea re quae eo melior quo maior mediocritatem desiderare, omnino tam grandibus ausis erat necesse me vel succumbere vel satisfacere. [53] Si satisfacerem non video cur quod in decem praestare questionibus est laudabile in nongentis etiam praestitisse culpabile esset existimandum. [54] Si succumberem erant habituri unde accusarent si me oderunt, si amant unde excusarent. [55] Quin in re tam gravi tam magna tenui ingenio exiguaque doctrina adolescentem hominem defecisse venia potius dignum erat quam accusatione, quin et iuxta poetam, si deficient vires audacia certe laus erit et in magnis et voluisse sat est, quod si et nostra aetate multi Gorgiam Leontinum imitati non modo de nongentis, sed de omnibus etiam omnium artium quaestionibus soliti sunt non sine laude proponere disputationem. [56] Cur mihi non liceat vel sine culpa de multis quidem sed tamen certis et determinatis disputare. [57] At superfluum inquiunt hoc et ambitiosum. [58] Ego vero non superfluo modo, sed necessario factum hoc a me contendo, quoad et ipsi si meam philosphandi rationem considerarint inviti etiam fateantur plane necesse est. [59] Qui enim se cuiquam ex philosophorum familiis addixerunt Thomae videlicet aut Scoto qui nunc plurimum in manibus faventes possunt illi quidem vel in paucarum quaestionum discussione suae doctrinae periculum facere. [60] At ego ita me institui ut in nullius verba iuratus me per omnes philosophiae magistros funderem omnes scaedas excuterem, omnes familias agnoscerem. [61] Quare cum mihi de illis omnibus esset dicendum ne si privatis dogmatis defensor reliqua posthabuissem illi viderer obstrictus. [62] Non potuerunt etiam (si pauca de singulis proponerentur) non esse plurima quae simul de omnibus afferebantur, nec id en me quisquam damnet, quod me quocumque ferar tempestas deferar hospes. [63] Fuit eni cum ab antiquis omnibus hoc observatum ut omne scriptorum genus evoluentes nullas quas possent commentationes illectas praeterirent. [64] Tum maxime ab Aristotele qui eam ob causam “ἀναγνώστης”, i.e., “lector” a Platone nuncupabatur, et profecto angustae mentis intra unam se porticum, aut Academia constituisse. [65] Nec potest ex omnibus sibi recte propriam se legisse, qui omnes prius familiariter non agnoverit. [66] Adde quod in unaquaque familia est aliquid insigne quod non sit ei commune cum caeteris, atque ut a nostris ad quos

postremo philosophia pervenit nunc exordiar. [67] Est in Joanne Scoto vegetum quoddam atque discussum. [68] In Thoma solidum et aequabile. [69] In Egidio tersum et exactum, in Francisco acre et acutum. In Alberto priscum aplum et grande. [70] In Henrico (ut mihi visum est) semper sublime et venerandum. [71] Est apud arabes in Avenroe firmum et inconcussum. [72] In Avempace, in Alpharabio grave et meditatam. In Avicenna divinum atque platonicum. [73] Est apud graecos in universum quiddam nitida in primis et casta philosophia, apud Simplicium locuples et copiosa. [74] Apud Themistium elegans et compendiaria, apud Alexandrum constans et docta, apud Theophrastum graviter elaborata, apud Ammonium enodis et gratiosa. [75] Et si ad platonicos te converteris ut paucos percenseam. [76] In Porphirio rerum copia et multiiuga religione delectaberis. [77] In Iamblico secretiorem philosophiam et barbarorum misteria veneraberis. [78] In Plotino primum quicquam non est non est quod admireris, qui se undique prebet admirandum quem de divinis divine, de humanis longe supra hominem docta sermonis obliquitate loquentes sudantes platonicis vix intelligunt. [79] Praetereo magis novicios Proclum asiatica fertilitate luxuriantem, et qui ab eo fluxerunt Hermiam, Damascium, Olimpiodorum et complures alios in quibus omnibus illud “τὸ θεῖον”, i.e., “divinum” peculiare platonicorum symbolum elucet semper. [80] Accedit quod si qua est secta quae veriora incessat dogmata et bonas causas ingenii calumnia ludificetur, ea veritatem firmat, non infirmat, et velut motu quassatam flammam excitat, non extinguit, hac ego ratione motus non unius modum ut quibusdam placebat. [81] Sed omnigenae doctrine placita in medium afferre volui ut hac complurium sectarum collatione hac multifariae discussione philosophiae ille veritatis fulgor, cuius Plato neminit in epistolis animis nostris quasi sol oriens ex alto clarius illucesceret. [82] Quid erat si latinorum tantum Alberti, Thomae, Scoti, Egidii, Francisci, Henricique philosophia obmissis grecorum arabumque philosophis tractabatur, quin omnis sapientia a barbaris ad grecos, a grecis ad nos manavit. [83] Ita nostrates in philosophandi ratione peregrinis inventis stare et aliena excoluisse sibi duxerunt satis. [84] Quid erat cum peripatheticis egisse de naturalibus nisi et platonicorum accersebatur academia, quorum doctrina et de divinis semper inter omnes philosophias teste Augustino habita est sanctissima, et a me nunc primum quod sciam, verbo absit invidia. [85] Pos multa saecula sub disputandi examen est in publicum allata. [86] Quid erat et aliorum quotquot erant tractasse opiniones, si quasi ad sapientium symposium a symboli accedentes, nihil nos quod esset nostrum, nostro

partum et elaboratum ingenio aferebamus, profecto ingenerosum est, ut ait Seneca, sapere solum ex commentario et quasi maiorum inventa nostrae industriae vitam praecluserint quasi in nobis effoeta sit vis naturae, nihil ex se parere quod veritatem si non demonstret saltem innuat vel de longinquo. [87] Quod si in agro colonus in uxore marit odit sterilitatem, certe tanto magis infoecundam animam oderit illi complicita et associata divina mens, quanto inde nobilior longe proles desideratur. [88] Propterea non contentus ego praeter communes doctrinas multa de Mercurii Trismegisti prisca theologia, multa de Chaldeorum de Pythagore disciplinis, multa de secretioribus hebraeorum addidisse mysteriis, plurima quoque per nos inventa et meditata de naturalibus et divinis rebus disputanda proposuimus. [89] Proposuimus primo Platonis Aristotelisque concordiam a multis ante hac creditam a nemine satis probatam. [90] Boetius apud latinos id se facturum pollicitus non invenitur fecisse unquam quod semper facere voluit. [91] Simplicius apud graecos idem professus, utinam id tam praestaret quem pollicetur. [92] Scribit et Augustinus in Academicis non defuisse plures qui subtilissimis suis disputationibus idem probare conati sint. [94] Platonis et Aristotelis eandem esse philosophiam. [95] Ioannes item grammaticus cum dicat apud eos tantum dissidere Platonem ab Aristotele, qui Platonis dicta intelligunt probandum tamen posteris hoc reliquit. [96] Addidimus autem et plures locos in quibus Scoti et Thomae, plures in quibus Averrois et avicennae sententias, quae discordes existimantur concords esse nos asseveramus. [97] Secundo loco que in philosophia cum Aristotelica tum Platonica excogitavimus nos, tum duo et LXX, nova dogmata physica et metaphysica collocavimus, quae si quis teneat, poterit nisi fallor quamcumque de rebus naturalibus divinisque propositam questionem longe alia dissolvere rationem quam per eam edoceamur, quae et legitur in scholis, et ab huius aevi doctoribus colitur philosophiam. [98] Nec tam admirari quis debet me in primis annis, in tenera etate per quam vix licuit ut iactant quidam aliorum leges commentationes, novam afferre velle philosophiam, quam vel laudare illam si defenditur vel damnare si reprobatur. [99] Denique cum nostra inventa haec nostrasque sunt litteras indicaturi non auctoris annos, sed illorum merita potius vel demerita numerare. [100] Est autem et praeter illam alia quam nos attulimus nova per numeros philosophandi institutio, antiqua illa quidem et a priscis theologis a Pythagora presertim ab Aglaophemo, a Philolao, a Platone prioribusque platonice observata. [101] Sed hac tempestate ut praeclara alia posterum in curia sic exolevit, ut vix vestigia ipsius ulla reperiantur. [102] Scribit Plato in Epinimide inter omnes liberales artes et scientias contemplatrices praecipuam

maximeque divinam esse scientiam numerandi. [103] Querens item cur homo animal sapientissimum. [104] Respondet quia numerare novit, cuius sententia Aristoteles meminit in Problemas. [105] Scribit Abumasar verbum fuisse Avenzoar Babylonii eum omnia nosse, qui noverat numerare. [106] Quae vera esse nullo modo possunt, si per numerandi artem eam artem intellexerunt, cuius nunc mercatores in primi sunt peritissimi. [107] Quod et plato testatur exerta nos admonens voce, ne divinam hanc arithmetica mercatoriam esse arithmetica intelligamus. [108] Hanc ergo arithmetica, quae ita extollitur, cum mihi videar post multas lucubrationes exploratam habere, huiusce rei periculum facturum, ad quatuor et septuaginta quaestiones, quae inter phisicas et divinas principales existimantur responsurum per numeros publice me sum pollicitus. [109] Proposuimus et magica theoremata in quibus duplicem esse magiam significamus, quarum altera demonum tota opere et auctoritate, constat res mediis fidius execranda et portentosa. [110] Altera nihil est aliud, cum bene exploratur, quam naturalis philosophiae absoluta consummatio. [111] Utriusque cum meminerint greci illam magiae nullo modo nomine dignantes “γοετεί αἴ” nuncupant, hanc propria peculiarique appellatione “μαγεί αἴ” quasi perfectam summaque sapientiam vocant. [112] Idem enim, ut ait Porphirius, persarum lingua magus sonat quod apud nos divinorum interpretes et cultor. [113] Magna autem, immo máxima, inter has artes disparitas et dissimilitudo. [114] Illam non modo christiana religio, sed omnes leges, omnis bene instituta respublica damnat et execratur. [115] Hanc omnes sapientes omnes caelestium et divinarum rerum studiosae nationes approbant et amplectuntur. [116] Illa artium fraudulentissima, haec altior sanctorumque philosophia. [117] Illa irrita et vana, haec firma, fidelis et solida. [118] Illam quisquis coluit semper dissimulavit, quod in authoris esset ignominiam et contumeliam. [119] Ex hac summa litterarum claritas gloriaque antiquitus et pene semper petita. [120] Illius nemo unquam studiosus fuit vir philosophus et cupidus discendi bonas artes, ad hanc Pythagoras, Empedocles, Democritus, Plato descendam navigare, hanc praedicaverunt reversi et in arcanis praecipuam habuerunt. [121] Illa ut nullis rationibus, ita nec certe probatur authoribus. [122] Haec clarissimis quasi parentibus honestata duos praecipue habet autores Xalmoxidem, quem imitatus est Abbaris Hyperboreus, et Zoroastrem non qui forte creditur sed illum Oromasi filium. [123] Utriusque magia quid sit, Platonem si percontemur respondebit in Alcibiade, Zoroastris magiam non esse aliud quam divinorum scientiam, qua filius persarum reges erudiebant, ut ad exemplar mundanae

reipublicae summa ipsi regere rempublicam edocerentur. [124] Respondebit in Carmide magiam Xalmoxidis esse anima medicinam per quam scilicet animo temperancia, ut per illam corpori sanitas comparatur. [125] Horum vestigiis postea perstiterunt Carondas Damigeron, Apollonius Hostanes et Dardanus. [126] Perstitit Homerus quem ut omnes alias sapientias, ita hanc quoque sub sui Ulissis erroribus disimulasse. [127] In Poetica nostra Theologia aliquando probabimus. [128] Perstiterunt Eudoxus et Hermippus, perstiterunt fere omnes qui Pythagorica platonique mysteria sunt perscrutati. [129] Ex iunioribus autem qui eam olfecerint tres reperio. [130] Alchindum Arabem, Rogerium Bachonem et Guglielmum Parissensem, et tempestate nostra vidi Antonium Cronicum quamquam in maximis agendis tractandisque rebus ocupatissimum, quae illus tamen est ingenii sublimitas et elegantia, ut omnes alias liberales artes, ita hanc quoque pulcherrime attigisse. [131] Meminit et Plotinus ubi naturae ministrum et non artificem magnum demonstrate. [132] Hanc magiam probat asseveratque vir sapientissimu, alteram ita abhorrens ut cum ad malorum demonum sacra vocaretur, rectius esse dixerit ad se illos quam se ad illos accedere, et merito quidem. [133] Ut enim illa obnoxium manquipatumque improbis potestatibus hominem reddit, ita haec illarum principem et dominum, illa denique nec artis nec scientiae sibi potest nomen vindicare. [134] Haec altissimis plena mysteriis profundissimam rerum secretissimarum contemplationem, et demum totius naturae cognitionem complectitur, 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. [135] Haec universi consensum, quem significantius Graeci “συνπράθειαν” dicunt, introrsum perscrutatus rimata et mutuam naturarum cognitionem habens perspectatam, nativas adibens unicuique rei et suas illecebras, quae magorum “ἕργεες” nominantur, in mundi recessibus, in naturae gremio, in promptuariis arcanisque Dei latitantia miracula, quasi ipsa sit artifex, promit in publicum. [136] Et sicut agricola ulmos vitibus, ita magus terram caelo, idest inferiora superiorum dotibus virtutibusque maritat. [137] Quo fit ut quam illa prodigiosa et noxia, tam haec divina et salutaris appareat, obhoc praecipue quod illa hominem, Dei hostibus mancipans, avocatur a Deo, haec in eam operum Dei admirationem excitat, quam propensa charitas, fides ac spes, certissime consequuntur. [138] Neque enim ad religionem, ad Dei cultum quicquam promovet magis quam assidua contemplatio mirabilium Dei, quae ut per hanc de qua agimus naturalem magiam bene exploraverimus, in opificis cultum amoremque ardentius animati illud canere

compellemur: “Pleni sunt caeli, plena est omnis terra maiestate gloriae tuae”. [139] Et haec satis de magia, de qua haec diximus, quod sunt plures qui, sicut canes ignotos semper adlatrant, ita et ipsi saepe damnant oderuntque quae non intelligunt. [140] Venio nunc ad ea quae ex antiquis Hebraeorum mysteriis eruta, ad sacrosantam et catholicam fidem confirmandam attuli. [141] 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 Hebraeorum importunas calumnias sint necessaria. [142] Scribunt non modo celebres Hebraeorum doctores, sed ex nostris quoque Esdras, Hilarius et Origenes, Mosen non legem modo, quam quinque exaratam libris posteris reliquit, sed secretionem quoque et veram legis enarrationem in monte divinitus accepisse. [143] Praeceptum autem ei a Deo ut legem quidem populo publicaret, legis interpretationem nec traderet litteris, nec invulgaret, sed ipse Iesu Nave tantum, tum ille aliis deinceps succedentibus sacerdotum primoribus, magna silentii religione, revelaret, et merito quidem. [144] Satis erat per simplicem historiam nunc Dei potentiam, nunc in improbos iram, in bonos clementiam, in omnes iustitiam agnoscere, et per divina salutariaque precepta ad bene beateque vivendum et cultum verae religionis institui. [145] At mysteria secretiora et sub cortice legis rudique verborum pretestu latitantia, altissimae divinitatis archana, plebi palam facere, quid erat aliud quam dare sanctum canibus et inter porcos spargere margaritas? [146] Ergo haec clam vulgo habere, perfectis communicanda, inter quos tantum sapientiam loqui se ait Paulus, non humani consilii sed divini precepti fuit. [147] Quem morem antiqui philosophi sanctissime observarunt. [148] Pythagoras nihil scripsit nisi paucula quaedam, quae Damae filiae moriens commendavit. [149] Egyptiorum templis insculptae Sphinges, hoc admonebant ut mistica dogmata per enigmatum nodos a prophana multitudine inviolata custodirentur. [150] Plato Dioni quaedam de supremis scribens substantiis: “Per enigmata, inquit, dicendum est, ne si epistola forte ad aliorum pervenerit manus, quae tibi scribimus ab aliis intelligantur”. [151] Aristoteles libros Primae Philosophiae in quibus agit de divinis editos esse et non editos dicebat. [152] Quid plura? [153] Iesum Christum vitae magistrum asserit Origenes multa revelasse discipulis, quae illi, ne vulgo fierent comunia, scribere noluerunt. [154] Quod maxime confirmat Dyonisius Areopagita, qui secretiora mysteria a nostrae religionis auctoribus ἐκ νοῦ εἰς νοῦ ὑδατῶν μὲ συνλό γον idest ex animo in animum, sine

litteris, medio intercedente verbo, ait fuisse transfuse. [155] Hoc eodem penitus modo cum ex Dei praecepto vera illa legis interpretatio Mosi deitus tradita revelaretur, dicta est “Cabala”, quod idem est apud Hebraeos quod apud nos *receptio*; ob id scilicet quod illam doctrinam, non per litterarum monumenta, sed ordinariis revelationum successionibus alter ab altero quasi haereditario iure reciperet. [156] Verum postquam Hebrei a Babilonica captivitate restituti per Cyrum et sub Zorobabel instaurato templo ad reparandam legem animum appulerunt, Esdras, tunc ecclesiae praefectus, post emendatum Moseos librum, cum plane cognosceret per exilia, cedes, fugas, captivitatem gentis Israeliticae institutum a maioribus morem tradendae per manus doctrinae servari non posse, futurumque ut sibi divinitus indulta celestis doctrinae arcana perirent, quorum commentariis non intercedentibus durare diu memoria non poterat, constituit ut, convocatis qui tunc supererant sapientibus, afferret unusquisque in medium quae de mysteriis legis memoriter tenebat, adhibitisque notariis in LXX volumina (tot enim fere in sinedrio sapientes) redigerentur. [157] Qua de re mihi non credunt audient Esdras pisum sive loquentem:

[158] “Exactis XL diebus loquutus est Altissimus dicens. Priora quae scripsisti in palam pone, legant digni et indigni, novissimos autem LXX libros conservabis ut tradas eos sapientibus de populo tuo. In his enim est vena intellectus et sapientiae fons et scientiae flumen. Atque ita feci”.

[159] Haec Esdras ad verbum. [160] Hi sunt libri scientiae Cabalae, in quibus merito Esdras venam intellectus, idest ineffabilem de supersubstantiali deitate theologiam, sapientiae fontem, idest de intelligibilibus angelicisque formis exactam metaphisicam, et scientiae flumen, idest de rebus naturalibus firmissimam philosophiam esse, clara in primis voce pronuntiavit. [161] Hi libri Sixtus quartus Pontifex Maximus, qui hunc sub quo vivimus foeliciter Innocentium VIII proxime antecessit, maxima cura studioque curavit ut in publicam fidei nostrae utilitatem Latinis litteris mandarentur. [162] Iamque cum ille decessit, tres ex illis pervenerant ad Latinos. [163] Hi libri apud Hebraeos hac tempestate tanta religione coluntur, ut nemoem liceat nisi annos XL natum illos attingere. [164] Hos ego libros non mediocri impensa mihi cum comparassem, summa diligentia indefessis laboribus cum perlegissem, vidi in illis (testis est Deus) religionem non tam Mosaicam quam Christianam. [165] 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 Dionysium apud

Hieronymum et Augustinum quotidie legimus. [166] In his vero quae spectant ad philosophiam, Pythagoram prorsus audias et Platonem, quorum decreta ita sunt fidei Christianae affinia, ut Augustinus noster immensas Deo gratias agat quod ad eius manus pervenerint libri Platoniorum. [167] In plenum nulla est ferme de re nobis cum Hebris controversia de qua ex libris Cabalistarum ita redargui convincique non possint, ut ne angulus quidem reliquus sit in quem se condant. [168] Cuius rei testem gravissimum habeo Antonium Cronicum, virum eruditissimum, qui suis auribus cum apud eum essem in convivio, audivit Dactylum Hebraeum peritum huius scientiae in Christianorum prorsus de Trinitate sententiam pedibus manibusque descendere. [169] Et ut reliqua meae disputationis capita percenseam, attulimus et nostram de interpretandis Orphei Zoroastrisque carminibus sententiam. [170] Orpheus apud Graecos ferme integer; Zoroaster apud eos mancus, apud Caldeos absolutior legitur: ambo priscae sapientiae crediti patres et auctores. [171] Nam ut taceam de Zoroastre, cuius frequens apud Platonios non sine summa semper veneratione est mentio, scribit Iamblicus Calcideus habuisse Pythagoram Orphycam theologiam tamquam exemplar ad quam ipse suam fingeret formaretque philosophiam. [172] Quin idcirco tantum dicta Pythagorae sacra nuncupari dicunt, quod ab Orphei fluxerint institutis; inde secreta de numeris doctrina et quicquid magnum sublimeque habuit Graeca philosophia ut a primo fonte manavit. [173] Sed (qui erat veterum mos theologorum) ita Orpheus suorum dogmatum mysteria fabularum intexit involucris et poetico velamento dissimulavit, ut si quis legat illius hymnos, nihil subesse credat praeter fabellas nugasque meracissimas. [174] Quod volui dixisse ut cognoscatur quis mihi labor quae fuerit difficultas, ex affectatis enigmatum syrpsis, ex fabularum latebris latitantes eruere secretae philosophiae sensus, nulla praesertim in re tam gravi tam abscondita inexplorataque adiuto aliorum interpretum opera et diligentia. [175] Et tamen oblatrarunt canes mei minutula quaedam et levia ad numeri ostentationem me accumulasse, quasi non omnes quae ambiguae maxime controversaeque sunt questiones, in quibus principales digladiantur achademiae, quasi non multa attulerim his ipsis, qui et mea carpunt et se credunt philosophorum principes, et incognita prorsus et intentata. [176] Quin ego tantum absum ab ea culpa, ut curaverim in quam paucissima potui capita cogere disputationem. [177] Quam si (ut consueverunt alii) partiri ipse in sua membra et lancinare voluissem, in innumerum profecto numerum excrevisset. [178] Et, ut taceam de caeteris, quis est qui nesciat unum dogma ex nongentis, quod scilicet de concilianda est Platonis Aristotelisque philosophia, potuisse me citra omnem affectatae numerositatis suspicionem in sexcenta ne dicam plura capita



deduxisse, locos scilicet omnes in quibus dissidere alii, convenire ego illos existimo particulatim enumerantem? [179] Sed quod ego his diutius immoror, ed non potius ad id devenio, cuius gratia totum hoc opus susceptum est, ut liquido, ut luce clarius, ut extra omnem controversiam non me solum non impium, sed impios et haereticos esse illos comprobem, qui me haereticum esse aut fuisse aliquando dicere non erubescunt. [180] Agam autem hoc ego non coninciis et contumeliis, sed ipsis rebus et rationibus afferendo in medium quae dixi, quae scrpsi, quae sensi. [181] Qui item illi dixerint et senserint. [182] Examinabunt haec deinde alii viri docti et insignes, et apud nostras et apud exterarum Academiarum iudicavit sancta sedes et sedes in ea Innocentius octavus. [183] Cuius iudicium aut negligere aut violare nefas, et flagitium. [184] Ipse iudex supremus in terris, qui eum refert, qui iudex est vivorum et mortuorum. [185] Ipse promptuarium arcanumque veritatis qui eius agit vices, qui est ipsa veritas et caro factus habitavit in nobis, ut veritatem nobis annunciaret. [186] sed iam ad ipsas quaestiones examinandas descendamus, quas magistri isti quasi haereticas damnarunt. [187] Quod factum mutanda est loquendi ratio. [188] Est enim mihi cum barbari sermo, et ut lepide, et in proverbio, “Balbi enim nisi balbos intelligunt”.

### **3. *De ente et uno* (1491)**

Edición del *De ente et uno* de Pico según la *editio princeps* de 1496: Pico della Mirandola, G., *Opera*, Bolonia, Benedetto Faelli imp., 1496, ff. 204-226.

## ***De ente et uno ad Angelum Politianum***

### **Proemium**

1. [1] Narrabas mihi superioribus diebus quae tecum de ente et uno Laurentius Medices egerat, cum adversus Aristotelem, cuius tu Ethicam hoc anno publice enarras, Platonicorum innixus rationibus disputaret efficaci adeo vir ingenio et multiformi, ut videatur factus ad omnia, in quo illud, praecipue admiror, quod, cum sit semper in republica occupatissimus, litterarium semper aliquid aut loquitur aut meditatur. [2] Et quoniam qui Aristotelem dissentire a Platone existimant, a me ipsi dissentiunt, qui concordem utriusque facio philosophiam, rogabas quomodo et defenderetur in ea re Aristoteles et Platoni magistro consentiret. [3] Dixi quae tunc mihi in mentem venerunt,

confirmans potius quae tu Laurentio inter disputandum responderas, quam novum aliquid afferens. [4] Sed non tibi hoc satis. Efflagitas enim ut, quamquam de his fusius in ipsa quam adhuc parturio Platonis Aristotelisque Concordia sim scripturus, brevi tamen ad te commentando perstringam ea quae tunc tibi coram de hac quaestione sum locutus, cum forte et Dominicus Benivenius adesset, utriusque nostrum pro sua et doctrina et integritate carissimus. [5] Ego vero negare tibi quid possum? [6] In re praesertim litteraria, socio paene dixerim individuo? [7] Liceat autem mihi per te, linguae politioris vindicem, verbis uti quibusdam nondum fortasse Latii iure donatis. [8] Quae tamen ipsa rerum novitas et quaedam prope necessitas expressit, nec elegantioris stili lenocinium quaeras. [9] Ut enim Manilius inquit, «ornari res ipsa negat, contenta doceri». [10] Fuerunt igitur haec, si recte memini, de quibus sermonem habebamus.

### **Caput primum**

In quo Platoniorum rationes narrat, quibus volunt adstruere unum esse ente superius.

1. [1] Aristoteles multis in locis respondere haec sibi invicem et aequali esse ambitu dicit, unum scilicet et ens, verum item et bonum. [2] Sed de his postea. [3] Resistit Academia cui placet unum esse prius ente; prius autem cum dicunt et simplicius intelligi volunt et communius. [4] Quare et Deum (cuius summa simplicitas) esse quidem unum dicunt, non tamen esse ens; intra terminos item unius concludi primam omnium materiam, rudem scilicet illam et informem, quae tamen extra, ut volunt, entis limites est. [5] Tum illud afferunt, non idem esse quod uni opponatur et quod enti; opponi autem enti quidem nihil, uni autem multitudinem, eadem igitur lege qua et opposita censerentur duo illa, ens et unum, ut non converti, nec respondere invicem existimentur.

### **Caput secundum**

In quo quaerit ubi Plato de ente et uno sit locutus ostenditque illius verba favere sententiae dicenti unum et ens aequalia, quam his qui volunt unum esse ente superius.

1. [1] His illi rationibus innituntur. [2] Quas priusquam dissolvamus, non ab re fuerit quid de hac quaestione a Platone expressum inveniatur in medium attulisse. [3] De ente

et uno duobus locis invenio Platonem disputantem, in Parmenide scilicet et Sophiste. [4] Contendunt Academici utrobique a Platone unum supra ens poni.

[5] 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. [6] Certe liber inter dogmaticos non est censendus, quippe qui totus nihil aliud est quam dialectica quaedam exercitatio. [7] Cui nostrae sententiae tantum abest ut ipsa dialogi verba refragentur ut nullae exstent magis et arbitrariae et violentae enarrationes, quam quae ab his allatae sunt qui alio sensu interpretari Parmenidem Platonis voluerunt. [8] Sed omittamus omnes interpretes. [9] Ipsam inspiciamus dialogi seriem, quid ordiatur, quo tendat, quid promittat, quid exequatur. [10] Porro ita se habet. [11] Cum ab ea disputatione, unumne sint omnia an sint multa quae sunt, Socrates ad ideas divertisset multaque super his a Parmenide sciscitarentur, respondet Parmenides piacere sibi impetum illum, propensionemque animi ad res altissimas diffiniendas: «ceterum collige, inquit, teipsum diligentiusque te, dum iuvenis es, in ea facultate exerce, quae inutilis multis videtur, unde ab illis nugacitas sive garrulitas nuncupata, alioquin veritas te fugiet». [12] Confessum autem apud omnes, quod et, sequentia manifestant per haec verba ab illo dialecticam significari. [13] Post quae, cum ita Parmenidem Socrates interroget: «quis exercitationis huius modus est, Parmenides?» respondet ille primo eum esse quem a Zenone audierat, tum, particularius de hac re docens, admonet ut perspicaci solertia circumspeciat, non solum quid consequatur si res aliqua sit, sed et quid consequatur si non sit, tum videat quid consequatur rem illam quam esse aut non esse ponimus, ut se respicit, ut alia; quid item alia, ut se, ut illam respiciunt. [14] Et cum plura ille in hanc sententiam, tum Socrates ita: « Arduum opus affers nec te omnino intelligo. Sed cur ipse aliquid non ponis atque isto quem probas modo pertractas, quo mihi dilucidior huius rei fiat intellectus?»

2. [15] Respondet Parmenides hoc sibi seni esse laboriosum. [16] Denique Zeno faciendum hoc dicit esse Parmenidi, quando in paucorum conventu est, alioquin parum decore ait huiusmodi quaedam in celebritate multorum tractari a sene, quoniam quotusquisque noverit tractationem huiusmodi et evagationem ad veritatem adipiscendam esse necessariam. [17] Faciunt vel haec verba Zenonis plenam fidem eius quod diximus. [18] Quod enim Parmenides tractaturus est, tale est, si credimus Zenoni, ut non sit palam in multorum consessu a sene tractandum. [19] At si, ut illi volunt, de divinis ordinibus, de primo rerum omnium principio agit, quae tractatio seni

congruentior aut erubescenda minus? [20] Sed citra omnem est controversiam, nisi nos ipsos vellemus fallere, id circa quod versaturus erat Parmenides dialecticum esse negotium, neque aliud ab eo Socrates postulaverat. [21] Id autem iuvenilis potius quam senilis officii Zeno indicaverat. [22] Quibus etiam testimoniis si non credimus, ipsum percurramus dialogum, videbimusque nusquam aliquid adfirmari, sed ubique solum quaeri, hoc si sit, quid consequetur, quid item si non sit. [23] Occasionem autem suae sententiae de ente et uno hinc Academici aucupati sunt, quod prima positione hoc se problemate exercet ut videat, si omnia sint unum, quidnam consequatur; respondetque futurum ut illud unum, quod esse ponimus, sit impartibile, sit infinitum, nusquam sit et cum id genus multa enumeret, affert et hoc inter alia, futurum scilicet ut illud unum non sit ens. [24] Attende autem etiam si haec dialectica non sit exercitatio, sed de ente unoque dogma tradatur, quantum haec different, asserere scilicet unum super ens esse et hoc asserere futurum ut, si omnia sint unum, illud unum ens non sit. [25] Et de Parmenide satis.

3. [26] Enimvero in Sophiste in hanc sententiam potius loquitur esse unum et ens aequalia, quam esse unum ente superius. [27] Hoc enim ubi explicet non invenio, illud multifariam significat, ut per haec verba: «Nam ita considerans confiteris necessarium esse eum qui aliquid dicit unum aliquid dicere» et mox «eum vero qui non aliquid dicit necesse est neque unum quid, idest nihil dicere».

4. [28] Haec ille. [29] Aequalia ergo apud eum, immo eadem sunt non unum et nihil, aequalia item unum et aliquid. [30] Post haec item probat dici non posse non esse unum, atque ita colligit: «Ens non enti non accidit: ergo unum non accidit non enti». [31] Loquitur autem de uno quod supra dixerat aequale esse quod est aliquid. [32] Videtur igitur pro confesso habere unum esse ens. [33] Sed esto, demus Platonem hoc affirmasse quod certe nusquam affirmavit. [34] Age examinemus in quem sensum dici vere potuerit, ipsius primum aristotelicae sententiae in hunc modum fundamenta iacentes.

### **Caput tertium**

In quo declarat quomodo accipiatur ens ab Aristotile, cum ipsum uni aequale atque omnia ambiens facit.

1. [1] Dictio haec ens, de qua ambigitur unine aequalis sit, duplicem accipi in modum

potest. [2] Primus est ut, cum ens dicimus, omne id intelligamus quod est extra nihil. [3] Quo modo usus est Aristoteles cum uni ens aequale fecit. [4] Nec dictionem absque ratione sic usurpavit. [5] Nam, ut vere dicitur, sentire quidem ut pauci, loqui autem ut plures debemus. [6] Sentimus enim et opinamur nobis, loquimur aliis, idest multitudini, atque ideo loquimur ut intelligamur.

2. [7] Vulgus autem et quicumque e medio, ita ens accipiunt ut omne id dicatur ens cui non deest esse, et quod dici nihil vere non potest. [8] Sed et qui habiti sapientissimi, apud hos ipsos qui contra sentiunt, dictione hac ita usos invenimus. [9] Parmenides enim pythagoreus cum dixit unum esse id quod est, Deum intellexit, si Simplicio credimus aliisque permultis qui tueri Parmenidem volunt adversus eos qui illum calumniantur, quasi omnia dixerit esse unum. [10] Una enim voce respondent numquam creditum a Parmenide non esse in rebus divisionem, multitudinem, pluralitatem, quam ipse alibi in suis poematibus aperte confitetur, sed, cum dixit unum est quod est, iudicatum ab eo illud cui vere entis appellatio congruit et quod vere est esse unum tantum, quod unum Deus est. [11] Quare, si Parmenidi credimus eiusque defensoribus etiam platonice, unum supra ens esse non potest, nisi sit supra Deum, tantumque abest ut Deum esse ens neget Parmenides, ut soli Deo veram entis appellationem concedat. [12] Atque ita primae rationis Platonice solutio nobis obiter occurrit. [13] Sed et Dionysius Areopagita, quem qui contra nos disputant fautorem suae sententiae faciunt, non negabit vere a Deo apud Mosem dicit «Ego sum qui sum», quod graece ita legimus ἐγώ εἰμι ὁ ὢν idest «ego sum ens». [14] Quin ipsimet cum dicant nihil sive non ens opponi enti sicut multitudo opponitur uni, concedent necessario illud quod non est ens, esse nihil sive non ens, sicut quod non est unum est multum sive multitudo. [15] Quare, si eandem servant legem locutionis, fateantur oportet Deum aut nihil esse, quod aures ipse formidant, aut esse ens. [16] Hoc modo ens cum accipitur, illud primum axioma et universale proloquium statuimus, de re qualibet necessario dici aut esse eam aut non esse, de nulla autem utrumque simul aut dici aut cogitari posse. [17] Cum ergo extra omnia nihil sit praeter ipsum nihil, si hoc modo acceptum ens solum nihil a se excludit, omnia ambiat proculdubio necesse est. [18] Qua re plura eo ambire unum non potest, nisi ipsum ambiat nihil, quod Plato negat in Sophiste, cum dicit non ens sive nihil unum dici non posse. [19] Si neque ambit pauciora, ut ipsi volunt; aequalia ergo et ens et unum.

## Caput quartum

In quo declarat quomodo ente dici aliquid superius possit.

1. [1] Explicavimus alterum ex his modis, quibus accipi ens posse dicebamus. [2] Quo qui utuntur, quemadmodum recte uti possunt, verissime affirmant nihil esse ente communius. [3] Restat alterum explicemus, iuxta quem erit manifestum posse nihilominus et vere dici, esse aliquid quod supra entis eminentiam collocetur.

2. [4] Nominum alia concreta, alia abstracta. [5] Concreta calidum, lucens, candidum, homo. Abstracta calor, lux, candor, humanitas. [6] Est autem haec vis illorum et diversitas, ut quod abstractum dicitur, id notet quod a se tale est, non ab alio; concretum ex adverso id significet quod non a se, sed alterius beneficio tale est. [7] Sic lucens luce lucet, candidum candore candidum est, et homo humanitate est homo. [8] Quoniam vero nihil se ipsum participat neque eadem conditio eidem rei et alterius participatione inesse potest, sequitur ut quod abstractum dicitur, a concreto denominari non possit. [9] Quare non congrue dicitur: candor candidus est, nigredo nigra est; immo ridiculus erit qui talia enunciet, non quia candor niger sit, aut calor frigidus, sed quia tantum et ille nigredine et hic abest a frigiditate, ut quaecumque candida sint illo candida sint, et quaecumque calent huius participatione caleant. [10] Quaedam ergo negamus rei cuius inesse aut quia illa non habet, ut cum dicimus nigrum non esse album, aut quia excellentiori nota et perfectiori ratione habet, quam nos habere eam ex tali locutione significamus, ut cum negamus albedinem esse albani, non quia nigra sit, sed quoniam non solum ideo non est nigra quia est alba (quod idem est dictu: quia habet albedinem); sed quia ipsa albedo est. [11] Veniamus ad nostra. [12] Ens concreti nominis faciem habet. [13] Idem enim dictu est ens et id quod est. [14] Cuius abstractum videtur haec dictio: esse, ut ens dicatur quod ipsum esse participat, sicut lucens dicitur quod lucem participat et videns cui inest ipsum videre. [15] Ad hanc ergo exactam entis significantiam si respiciamus, illud esse negabimus ens, non solum quod non est, et quod est nihil, sed illud quod adeo est ut sit ipsum esse, quod a se et ex se est, et cuius participatione omnia sunt, sicut non id solum negabimus esse calidum quod est expers caloris, sed quod ipse calor est. [16] Tale autem est Deus qui est totius esse plenitudo, qui solus a se est et a quo solo, nullo intercedente medio, ad esse omnia processerunt.

2. [17] Hac igitur ratione vere dicemus Deum non esse ens, sed super ens et ente aliquid esse superius, hoc est Deum ipsum cui quoniam unius datur appellatio, consequens inde ut unum supra ens esse fateamur.

3. [18] Vocamus autem tunc Deum unum, non tam enuntiantes quid sit, quam quomodo sit omnia quae est et quomodo ab ipso alia sint. «Unum enim, inquit Dionysius, dicitur Deus quia unice est omnia»; rursus «unum dicitur quia ita principium omnium est quae sunt, sicut omnium numerorum principium unitas est». [19] Quapropter si (ut volunt Academici) Plato in prima positione Parmenidis affirmat unum esse ente superius, non erit illud unum aliud quam Deus, quod et ipsi fatentur, communi consensu asseverantes de primo rerum omnium principio ibi a Platone tractari.

4. [20] At, dicet quispiam, hac saltem ex parte discors erit Aristoteles a Platone, quod Aristoteles numquam ita ens accipit ut sit sub uno Deumque non comprehendat, quod Plato facit. [21] Hoc qui dicunt Aristotelem non legerunt. [22] Facit enim et ipse hoc et longe clarius quam Plato.

5. [23] Nam sexto primae philosophiae libro ait, dividi ens per se et ens per accidens. [24] Cum ens per se in decem genera dubium nullum apud bonos interpretes sub hoc ente Deum non contineri, qui neque est ens per accidens neque sub ullo decem generum continetur in quae dividitur ens per se. [25] Vulgata item apud Peripateticos est illa divisio qua dicitur ens dividi in substantiam et accidens: quod cum sit, ita accipimus ens ut Deus supra ens sit et non sit sub ente, quemadmodum docet Thomas primo libro Commentariorum in theologicas sententias. [26] Adiiciam et hoc iniuria gloriari quosdam Platonicos quasi mysterium habeant Aristoteli ignotum, cum dicunt duas esse proprias Dei appellationes, unum scilicet et bonum, atque ita bonum et unum ante ens esse. [27] Sicut enim ostendimus non latere Peripateticos quo modo supra ens Deus intelligi possit, possumus et hoc ostendere duo in primis haec nomina, boni scilicet et unius, Deo Aristotelem dedisse. [28] Nam XII libro primae philosophiae postquam de toto ente separatisque mentibus disputavit, quaerit postremo (quasi post omnia ad Dei solius proprietates investigandas conversus) an praeter bonum quod quasi in exercitu in entium universitate est, sit bonum aliquid separatum quasi in duce huius exercitus, idque esse determinat, quod bonum Deus est, de quo consequenter eodem capite unitatem probat, in eius testimonium, post validas rationes, illud etiam citans Homeri εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς. [29] Ubi ergo falsus, ubi discors a Platone est

Aristoteles? [30] Ubi profanus? [31] Ubi de Deo minus quam deceat honorifice sentiens?

### Caput quintum

In quo declarat qua ratione multa Deo adscribant Peripatetici quae de eo negant Platonici docetque quonam pacto per quattuor gradus ad caliginem ascendamus quam Deus inhabitat.

1. [1] Solvamus nunc rationes Platonicorum quibus non eo modo cui et nos concordamus, sed absolute adversus Aristotelem unum contendunt esse ente superius. [2] Et quamquam satis ex superioribus soluta sit prima ratio qua dicebatur Deus unum, non tamen ens; fuerit tamen operae pretium digredi latius ut ostendamus cur non solum a diversis utpote Platonicis et Peripateticis, sed ab eodem saepe auctore multa de Deo et vere affirmantur et vere negentur. [3] Deus omnia est et eminentissime atque perfectissime est omnia. [4] Quod non erit nisi ita in se claudat omnium perfectiones ut quicquid ad imperfectionem spectat in rebus a se reiiciat. [5] Possumus autem, quicquid imperfecti rationem habet in his quae sunt, duplici capite definire. [6] Alterum est, cum quid in re est quod in genere illius rei minus perfectum est, alterum cum perfectum suo quidem in genere est, sed ideo non simpliciter perfectum, quoniam unius tantum generis perfectionem habet, et multa sunt extra ipsum genera suis perfectionibus honestata quae in illo non includuntur. [7] Exemplum primi: cognitio sensualis non ideo solum imperfecta est quia cognitio tantum est et non est appetitio, sed quia et imperfecta cognitio est, tum quia organo eget bruto et corporali, tum quia extrema solum attingit rerum, ad intima, idest ad substantiam, non pervadit. [8] Cognitio item humana quae rationalis dicitur, imperfecta cognitio est, quia vaga, incerta, mobilis, laboriosa. [9] Adde intellectualem cognitionem mentium divinarum, quas theologi vocant angelus, et ipsa etiam imperfecta cognitio est, vel ob id saltem quod extra se quaerit quod intra se scilicet piene non possidet, hoc est veritatis lucem qua eget et qua perficitur. [10] Accipe vitam. Vita ea quae est in plantis, immo quae in omni corpore est, non ideo solum imperfecta, quia vita est tantum, et non cognitio, sed quia non pura vita, potius autem vivificatio quaedam ab anima in corpus derivata, semper fluens, semper admixta morti, magis denique mors vocanda quam vita. [11] Incipimus enim, si forte nescis, tunc mori cum primum incipimus vivere, et mors cum vita protenditur tuncque primum desinimus



mori cum a corpore mortis huius per carnis mortem absolvimur. [12] Sed nec perfecta vita est angelorum quam, nisi perenniter vivificus radius divinae lucis foveret, in nihilum tota dilaberetur. [13] Eadem ratio in ceteris. [14] Cum ergo Deum cognoscentem, Deum viventem facis, illud primum attende ut vita et cognitio quae illi ascribitur, his omnibus detrimentis libera intelligatur. [15] Sed non hoc satis. [16] Restat enim altera imperfectio cuius exemplum hoc. [17] Concipe vitam perfectissimam, quae scilicet tota sit vita et pura vita, nihil habens mortale, nihil mortis admixtum, quae nullo egeat extra se per quod duret stabilis et permaneat. [19] Concipe item cognitionem quae et omnia et simul perfectissime cognoscantur.

2. [20] Adhuc et hoc, cognoscentem scilicet in se omnia haec cognoscere ut non extra se quaerat veritatem quam cognoscat, sed ipse ipsa sit veritas. [21] Adhuc horum utrumque, quamquam suo in genere perfectissimum et tale ut extra Deum esse non possit, sic tamen acceptum et ab invicem distinctum Deo indignum est. [22] Deus enim omnimoda et infinita perfectio est, sed non ideo tantum omnimoda et infinita, quia omnes particulares perfectiones atque infinitas tales in se comprehendat. [23] Tunc enim neque ipse esset simplicissimus neque infinita essent quae in eo sunt, sed esset infinitum unum ex multis infinitis numero, finitis autem perfectione, collectum, quod aut dicere aut cogitare de Deo profanum est. [24] At vero si vita quae perfectissima quidem vita est, sed vita est tantum et non est cognitio, itemque si appetitio sive voluntas quae perfectissima quidem voluntas sed voluntas tantum et non vita neque cognitio est, similiaque alia in Deo collocentur, manifeste futurum est ut divina vita finitae sit perfectionis, quoniam eam habet perfectionem quae vitae est, non habet eam quae cognitionis, quae appetitiae. [25] Tollamus ergo a vita, non id solum quod eam imperfectam vitam facit, sed quod facit eam vitam tantum, et a cognitione similiter aliisque nominibus quibus Deum appellamus; tumque quod ex omnibus remanebit necessario tale erit quale Deum intelligi volumus, unum scilicet, perfectissimum, infinitum, simplicissimum. [26] Et quoniam vita ens quoddam est, sapientia item ens quoddam, pariterque iustitia, utique si particularitatis et terminationum conditionem his adimas, quod supererit non hoc aut illud ens erit, sed ipsum ens, sed simpliciter ens, sed universale ens, non praedicationis universalitate, sed perfectionis. [27] Similiter sapientia bonum quoddam est, quia hoc scilicet bonum quod est sapientia, et non est illud bonum quod est iustitia. [28] Tolle, ut inquit Augustinus, hoc, tolle illud, idest particularem hanc tolle limitationem per quam sapientia ita est bonum quod est sapientia, quod non est bonum quod est iustitia; pariterque iustitia sic habet iustitiae

bonitatem ut non habeat eam quae est sapientiae, tumque in aenigmate faciem Dei videbis, idest omne bonum ipsum, bonum simpliciter, bonum omnis boni bonum. [29] Ita vita sicut ens quoddam est, ita est unum quoddam. [30] Est enim perfectio una pariterque sapientia perfectio una est. [31] Abice particularitatem, remanet non hoc aut illud unum, sed ipsum unum et simpliciter unum. [32] Cum ergo Deus ille sit qui, ut a principio dicebamus, ablata omnium imperfectione omnia est, certe cum a rebus omnibus et quae sub suo genere imperfectionem et sui generis particularitatem abdicaveris, id quod remanet Deus est. [33] Deus ergo ipsum ens, ipsum unum, ipsum bonum similiter et ipsum verum. [34] Duos iam gradus promovimus ad caliginem ascendentes quam Deus inhabitat, a divinis nominibus omnem purgantes maculam quae ex rerum est significatarum imperfectione. [35] Adhuc duo supersunt gradus quorum alter nominum arguit deficientiam, alter nostrae intelligentiae accusat infirmitatem. [36] Haec nomina, ens, verum, unum, bonum, concretum quid dicunt et quasi participatum, quare rursus dicimus Deum super ens, super verum, super unum, super bonum esse, quia scilicet ipsum esse est, ipsa veritas, ipsa unitas, ipsa bonitas. [37] Verum adhuc in luce sumus; Deus autem posuit tenebras latibulum suum. [38] Ad Deum ergo nondum perventum est. [39] Donec enim quod de Deo dicimus etiam intelligimus et comprehendimus, in luce versari dicimur, et tanto minora de Deo et loquimur et sentimus quanto infinita sua divinitate capacitas nostrae intelligentiae minor est. [40] Ad quartum igitur gradum conscendentes intremus ignorantiae lucem et divini splendoris caligine exoculati clamemus cum Propheta: «Defeci in atriis tuis, domine», hoc unum de Deo postremo dicentes esse ipsum inintelligibiliter et ineffabiliter super id omne quod nos de eo perfectissimum vel loqui possumus vel concipere, tunc super ipsam etiam quam conceperamus unitatem, bonitatem, veritatem, superque ipsum esse Deum eminentissime collocantes. [41] Huc respiciens Dionysius Areopagita, post ea omnia quae in Symboica Theologia, in Theologicis Institutionibus et quae de divinis nominibus et de mystica scripserat Theologia, postremo in calce eiusdem libri, quasi qui iam in caligine esset et, ut poterat, de Deo sanctissime loqueretur, sic post quaedam alia ad idem attinentia exclamavit: «Neque veritas est neque regnum neque sapientia neque unum neque unitas neque deitas aut bonitas neque spiritus est, quantum scire ipsi possumus, neque filli neque patris est denominatio neque aliud aliquid ex his quae nobis aut alteri cuique in mundo sunt cognita neque aliquid eorum quae non sunt neque eorum quae sunt est, neque ea quae sunt illam sciunt sicut ipsa est, neque scit ipsa quae sunt sicuti sunt, neque sermo ipsius est, neque nomen neque scientia neque tenebrae neque

lux est, neque error neque veritas neque est ipsius ulla omnino positio neque ablatio».

[42] Haec vir ille divinus ad verbum.

3. [43] Recolligamus quae diximus videbimusque in primo nos gradu discere Deum non esse corpus, ut Epicurei, neque formam corporis, ut illi volunt qui Deum asserunt animam esse caeli vel universi, quod et Aegyptii, ut scribit Plutarchus, existimarunt et Varro Theologus Romanus, unde utrisque magnum fomentum idolatriae, ut alibi declarabimus. [44] Sed et quidam sunt ex Peripateticis adeo stolidi ut hanc et veram et Aristotelis sententiam esse confirmant. [45] Vide quantum a vera hi Dei cognitione deficiunt, in carcere quasi in calce quiescentes et tunc se ad Dei fastigia credentes pervenisse cum humi adhuc iacentes pedem versus eum nondum moverunt. [46] Sic enim nec perfecta Deus vita neque ens perfectum neque perfectus etiam esset intellectus. [47] Sed profanam hanc opinionem quinta decade nostrae Concordiae late incessuimus.

4. [48] Discimus in secundo gradu quod pauciores recte assequuntur et in quo falli possumus magis, si a vero intellectu paululum deviaverimus, Deum scilicet nec esse vitam nec intellectum neque intelligibile, sed melius aliquid atque praestantius omnibus his. [49] Nomina enim haec omnia particularem dicunt perfectionem qualis nulla in Deo est. [50] Quod respicientes et Dionysius et deinde Platonici in Deo et vitam et intellectum et sapientiam atque his similia esse negant. [51] Sed quoniam totam horum perfectionem quae in his multa et divisa est, Deus ipse sua unica perfectione quae est sua infinitas, sua deitas, quae ipse est, in se unit et colligit, non sicut unum ex illis multis, sed unum ante illa multa, ideo quidam alii, et praesertim Peripatetici, quos quantum licet fere in omnibus imitantur Parisienses theologi, haec omnia in Deo esse concedunt. [52] Quod dicentes atque credentes non solum recte dicimus et credimus, et cum his concorditer qui illa negant, si illud nobis semper Aurelii Augustini fuerit ante oculos, sapientiam Dei non plus esse sapientiam quam iustitiam, et iustitiam Dei non plus esse iustitiam quam sapientiam vitamque pariter non potius in eo esse vitam quam cognitionem nec cognitionem magis cognitionem quam vitam. [53] Omnia enim haec in Deo sunt unum non per confusionem aut commistionem aut quasi distinctorum mutuam penetrationem, sed per simplicem summam ineffabilem fontalem unitatem, in qua omnis actus, omnis forma, omnis perfectio sicut in primo eminentissimo duce penitissimis divinae infinitatis thesauris ita supra omnia et extra omnia excellenter est conclusa, ut sit tamen non solum omnibus intima, sed magis unum cum omnibus quam

ipsa sint secum. [54] Deficiunt profecto verba et minus omnino dicitur etiam quam concipitur.

5. [55] Sed vide, mi Angele, quae nos insania teneat. [56] Amare Deum dum sumus in corpore plus possumus quam vel eloqui vel cognoscere. [57] Amando plus nobis proficimus, minus laboramus, illi magis obsequimur. [58] Malumus tamen semper quaerendo per cognitionem numquam invenire quod quaerimus, quam amando possidere id quod non amando frustra etiam inveniretur. [59] Sed redeamus ad nostra. [60] Evidenter tibi iam patet quonam pacto, cum Deus alias et mens et intellectus et vita et sapientia nuncupetur, rursus aliquando super haec omnia collocetur, utrumque tamen et vere et consone comprobetur, nec propterea Platonem ab Aristotele dissentire quod ille in sexto de Republica libro Deum quem ibi vocat ideam boni super intellectum et intelligibilia statuat, dantem illis quidem ut intelligant, his autem ut intelligantur; hic autem, scilicet Aristoteles, saepe Deum et intellectum et intelligentem et intelligibile vocat. [61] Nam et Dionysius cum idem dicat quod Plato, non tamen negabit etiam cum Aristotele Deum se ipsum et alia non ignorare. [62] Quare si se intelligit et intellectus et intelligibilis est, cognoscit enim et cognoscitur necessario qui se ipsum cognoscit. [63] Et tamen si quasi particulares, ut dixi, has perfectiones accipiamus aut, cum intellectum dicimus, naturam significemus quae ad intelligibile quasi ad aliud extra se tendat, nihil minus quam Platonici Aristoteles etiam Deum et intellectum et intelligibile esse constantissime sit negaturus.

6. [64] In tertio gradu plus aliquid nobis dum tenebris propinquabamus illuxit, ut non solum non imperfectum et quasi mancum aliquid ens Deum impia cogitatione fingamus, quale esset si vel corpus vel corporis anima vel constitutum ex eis animal diceretur; neque item particulare aliquod genus quamquam perfectissimum quasi humana sapientes eum faciamus, ut si vel vitam dicamus vel mentem vel rationem; sed etiam eo quod universalialia indicant nomina quae omnia ambiunt, uno scilicet, vero, ente et bono, melius esse cognoscamus. [65] In quarto gradu non solum supra illa, sed supra omne nomen quod formari, supra omnem notionem quae concipi a nobis possit ipsum esse sciebamus, tunc primum ipsum aliquo modo scientes cum eum omnino nesciebamus.

7. [65] Ex quibus colligi illud potest non solum esse Deum, ut dicit Anselmus, quo nihil maius cogitari potest, sed id esse quod infinite maius est omni eo quod potest excogitari, ut vere dixerit iuxta hebraicam litteram David propheta: «Tibi silentium laus». [66] Haec pro solutione primae rationis dixerimus. [67] Unde magna etiam aperitur fenestra legitimae intelligentiae librorum Dionysii qui de Mystica theologia et de divinis

nomnibus inscribuntur, in quibus illud cavendum, ne aut minora faciamus quam sint quae ille scripsit, sunt autem maxima, aut, dum parvum existimamus omne quod intelligimus, somnia nobis et inextricabilia commenta confiniamus.

### Caput sextum

In quo secundam solvit rationem Platoniorum de prima scilicet materia.

1. [1] Quod vero obiciunt de prima materia frivolum est. [2] Illa enim quatenus ens est, eatenus una est. [3] Quinimmo si Platonis sectari verba ad unguem volunt, concedant oportet unius illam habere minus rationem quam entis. [4] Neque enim Plato vult eam esse prorsus nihil, alioquin quomodo receptaculum formarum, quomodo nutrix, quomodo natura quaedam et reliqua erit, quae eam in Timaeo ille confirmat? [5] Non est igitur nihil, idest non omnino entis expers, si Platoni credimus, qui tamen eandem in Philebo vocat non solum multitudinem, quae, ut ipsi volunt, opponitur uni sicut nihilum opponitur enti, sed infinitum. [6] Multitudo autem, si sit finita, non omnino fugit rationes unius quoniam, qua finita est, una est. [7] At infinita multitudo ita omnino unius naturam non habet sicut nec termini. [8] Materia ergo prima, secundum Platonem, magis ens quam una. [9] Quam qui contra disputant, ut unum ente superius comprobarent, ens non esse et tamen unum esse dicebant. [10] Iamblichus item Platonius, in eo libro quem facit de secta pythagorica, materiam primam vocat dualitatem eo quod dualitas prima sit multitudo et reliquarum omnium multitudinum radix. [11] Materia ergo prima, secundum eum qui magnus adeo inter Platonios est, ut divinus vocetur, non solum non una sed multitudo, sed radix omnis quae in rebus multitudinis est. [12] Haec diximus sua illis obiectantes. [13] Ceterum neque unitatis expers omnino est illa, sicut neque esse. [14] Exactam autem unitatem ab eadem a qua et esse recipit forma. [15] Praetereo quae de unitate eius vel affirmativa vel negativa disputantur, quae omnia his notissima qui vel unam cum Aristotele deambulationem fecerint.

### Caput septimum

In quo tertiam solvit rationem Platoniorum de multitudine ostenditque dicentibus unum esse ente communius aliquid esse concedendum quod Plato negat.

1. [1] Falluntur autem plurimum in tertia ratione. [2] Non enim eo modo opponitur multitudo uni, quo modo opponitur non ens enti. [3] Haec enim contradictoriam habent oppositionem, illa aut privativam aut contrariam, de qua re late disputat Aristoteles decimo libro primae philosophiae.

2. [4] Sed videant in quas ruinas incidant, qui vocantur Platonici et unum dicunt ente superius. [5] Certum est, quotiens duo ita se habent genera ut sub altero tamquam sub communiori alterum sit, fieri posse ut aliquid inferioris ambitum effugiat, quod tamen non effugiat superioris. [6] Hoc enim est quare illud dicitur esse communius. [7] Exemplum in promptu, quia animal communius est homine, potest fieri ut aliquid sit non homo sive non sit homo, quod tamen sit animal. [8] Pari ergo ratione, si sit unum ente communius, fieri poterit ut aliquid sit non ens sive nihil, quod tamen sit unum, atque ita de non ente unum praedicabitur, quod expresse in Sophiste confutat Plato.

### **Caput octavum**

In quo declarat quomodo quattuor haec, ens scilicet, unum, verum et bonum, in omnibus sint quae sunt post Deum.

1. [1] Verissima ergo sententia est quattuor esse quae omnia ambiunt, ens, unum, verum et bonum si ita accipiantur ut illorum negationes sint nihil, divisum, falsum et malum.

2. [2] Addita sunt his quattuor duo alia, aliquid scilicet et res, a posterioribus Avicennam secutis qui multis in locis philosophiam Aristotelis interpolavit, unde sunt illi cum Averroi magna bella pugnata; sed quantum ad hoc spectat, parva in re discordia. [3] Dividunt enim hi quod sub uno intelligitur in unum et aliquid, quod a Platone non abhorret, qui in Sophiste inter has communissimas dictiones enumerat aliquid, et quod sub ente continetur partiuntur in ens et res. [4] Sed de his alibi. [5] Quattuor haec, ut coeptum prosequamur, aliter sunt in Deo, aliter in his quae sunt post Deum, quandoquidem haec Deus habet a se, alia habent ab eo.

3. [6] Videamus primo quomodo insunt rebus creatis. [7] Omnia quae sunt post Deum habent causam efficientem, exemplarem et finalem. [8] Ab ipso enim, per ipsum et ad ipsum omnia. [9] Si igitur res consideramus ut a Deo efficiente constituuntur, sic entia

dicuntur quia illo efficiente esse participant. [10] Si ut exemplari suo quam vocamus ideam, secundum quam illas condidit Deus, <ens, unum, verum, bonum, aliquid, res (duo postrema Avicennam secuti addiderunt)>, quadrant et respondent, verae dicuntur. [11] Vera enim imago Herculis dicitur, quae vero Herculi conformatur. Si ut ad eum tamquam ad finem ultimum tendunt, bonae dicuntur. [12] Si vero unaquaeque res secundum se absolute accipitur, una cognominatur. [13] Est autem hic ordo ut primum unumquodque sub entis ratione concipiatur, quoniam prius efficit agens unumquodque quam illud in se sit aliquid, alioquin non secundum totum quod est esset ab agente. [14] Quo fit ut nihil sit post Deum quod concipientes hoc de eo non intelligamus quod est ens ab alio: ens finitum <est> ens participatum. [15] Succedit enti unum. [16] Tertia est veritas quia, postquam est aliquid in se, videndum est an sit tale quale est exemplar ad quod fuit formatum: cui si simile invenitur, reliquum ut in illud utpote affine atque cognatum per bonitatem se convertat. [17] Aequali autem haec esse ambitu quis non videat? [18] Da aliquid esse, certe et unum est. Nam qui unum non dicit nihil dicit, ut ait Plato in Sophiste.

4. [19] Est enim illud, quicquid est a se, indivisum et ab aliis divisum quae non sunt ipsum, hoc autem intelligimus cum dicimus unum, sive, ut Platonis verbis loquamur, «est idem sibi et ab aliis alterum», quod unicuique rei congruere in eodem dialogo ipse confirmat. [20] Verum est etiam necessario. [21] Nam si est homo, utique verus est homo idemque dictu hoc non esse verum aurum et non esse aurum. [22] Nam cum dicis: «verum aurum non est», hoc significas: «videtur quidem aurum et est aliquid simile auro, sed non est aurum». [23] Propterea Aurelius Augustinus definiens in Soliloquiis quid sit verum ait: «Verum est id quod est», quod non ita accipi debet ut idem sit ens et verum, sunt enim licet se idem, ratione tamen et diffinitione diversa, quare unum per aliud finiri non debet; sed hoc exprimere voluit Augustinus: tunc dici rem veram cum est id quod vocatur et esse dicitur, ut tunc verum est aurum cum aurum est et non aliud est quam aurum.

5. [24] Hoc est ergo quod dixit: «Verum est id quod est». [25] Quod quidam non advertentes, calumniam faciunt diffinitioni.

6. [26] Similiter autem et bonum est, quia quicquid est, quatenus est, bonum est. [27] Et longe errat Olympiodorus, mea quidem sententia, sic credens probare aliud esse bonum et ens, quoniam bonum simpliciter desideramus, non autem esse simpliciter, sed bene esse, ideoque fieri posse ut, si male sit nobis, non esse desideremus. [28] Nam ut illud

omittamus, an quibus male et misere est, recto et naturali desiderio appetere possunt ut non sint, non advertit ille, sicut multiplex est esse, ita multiplicem esse bonitatem.

7. [29] Est enim primo esse naturale rerum ut homini esse hominem, leoni esse leonem, lapidi esse lapidem, quod esse et naturalis bonitas individue sequitur.

[30] Sunt alia esse, quae adventitia dici possunt, ut homini esse sapientem, esse pulchrum, esse sanum. [31] Quemadmodum autem sapientia et pulchritudo alia entia sunt ab humanitate, ita alia bona sunt. [32] Aliud enim bonum humanitas, qua homo est homo, aliud bonum sapientia, qua non iam homo sed homo sapiens evadit, sicut et haec aliud et illa aliud ens et est et dicitur.

8. [333] Sicut ergo omnia appetunt bonum, ita omnia appetunt esse et primo quidem eam appetunt bonitatem quae esse naturale consequitur, quoniam haec fundamentum sequentium bonitatum quae illi omnes adveniunt ut sine illa stare non possint. [34] Quomodo enim erit felix qui omnino non erit? [35] Verum non illa eis sufficit bonitas quam tunc adipiscuntur, cum primum sunt, sed cupiunt accedere et reliquas quae illam primam absolvant et exornent. [36] Sicut autem vere dicimus praeter primam ab eis bonitatem alias appeti bonitates, ita vere dicere possumus praeter primum esse desiderari ab eis alia esse, quia aliud est esse felicem, aliud esse hominem. [37] Et si quis det fieri posse ut quis nolit esse si non sit felix, non sequetur, ut putat Olympiodorus, aliud esse bonum, aliud ens, sed aliud esse ens hominem, aliud felicitatem pariterque aliam hominis bonitatem, aliam felicitatis quarum alteram, idest primam, homo non vult nisi habeat et secundam. [38] Omitto an eadem ratione aliquid bonum simpliciter dicatur et ens simpliciter, an quod ens dicitur simpliciter bonum tale et quod bonum simpliciter ens tale dicatur: non enim hic omnia disputandi locus. [39] Vere ergo dicebamus unumquodque quod est eatenus esse bonum quatenus est. [40] «Vidit enim Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona». [41] Quidni? [42] A bono opifice sunt, qui sui similitudinem omnibus imprimit quae sunt ab ipso. [43] In entitate igitur rerum admirare potentiam efficientis possumus Dei, in veritate venerari artificis sapientiam, in bonitate redamare amantis liberalitatem, in unitate suscipere conditoris unicam, ut sic dixerim, simplicitatem, quae unumquodque sibi, tum omnia inter se invicem, tum ad se ipsum univert omnia, sic unumquodque ad suimet, ad aliorum, ad Dei postremo vocans amorem.

9. [44] Examinemus et eorum opposita, an aequali similiter ambitu sint. Falsum et nihil idem esse ostendunt, quae supra diximus. [45] Malum et nihil si differre dicamus, reclamabunt philosophi pariterque theologi, quare et facere malum nihil est facere



dicique solet mali non esse causam efficientem sed deficientem. [46] Unde illorum insania confutatur qui duo principia posuerunt, alterum bonorum, alterum malorum, quasi efficiens aliquod principium mali esset. [47] Sed dividere rem idem est quod destruere, nec ita possumus rei cuiusdam suam et naturalem unitatem adimere ut nihilominus illius esse in sua integritate remaneat. [48] Non enim totum est suae partes, sed illud unum quod dissultat ex partibus, ut docet Aristoteles octavo libro primae philosophiae. [49] Quare si in partes dividas totum, partes remanent quidem, totum autem quod dividitur, ipsum non remanet, sed desinit esse actu et potentia tantum est, sicut partes quae prius erant potentia tunc esse actu incipiunt, quippe quae prius cum erant in toto, unitatem propriam actu non habebant, quam tunc primum sortiuntur cum separatae a toto per se subsistunt.

### Caput nonum

In qua declarat quomodo illa quattuor in Deo sint.

1. [1] Examinemus rursus qualiter haec sunt in Deo, cui non insunt in respectu ad causam quam non habet; ipse enim omnium causa a nullo est. [2] Duplici autem ratione in Deo possunt considerari, <aut quatenus in se ipso absolute consistit>, aut quatenus aliorum causa est, quae distinctio creatis rebus non convenit, quantum ad praesens negotium attinet, quoniam Deus sic esse potest ut non sit causa, alia non sic esse possunt ut non sint ab eo. [3] Igitur Deum primitus sic concipimus, ut sit universitas omnis actus, plenitudo ipsius esse.

2. [4] Quam intelligentiam ita subsequitur ut sit unus, ut neque oppositum concipi possit. [5] Vide quantum aberranti qui plura principia fingunt, plures deos. Statim et verissimum est. [6] Quid enim habet quod appareat esse et non sit, qui est ipsum esse? [7] Consequens certe ut sit et ipsa veritas. [8] Sed et ipsa bonitas erit. [9] Boni enim tres conditiones, ut scribit Plato in Philebo, ut perfectum, sufficiens, expetendum. [10] Erit autem quod tale concipimus perfectum quia illi nihil deerit qui est omnia; erit sufficiens quia illud possidentibus nihil deerit in quo invenient omnia; erit expetendum quia ab illo et in illo sunt omnia quae expeti aliqua ratione possunt. [11] Deus ergo plenissima entitas, individua unitas, solidissima veritas, beatissima bonitas. [12] Haec ni fallor est illa τετρακτύς, idest quaternitas, per quam— Pythagoras iurabat vocabatque

principium semper fluentis naturae. [13] Principium enim haec, quae unus sunt Deus, omnium esse demonstravimus. [14] Sed et iuramus per ea quae sancta, quae firma, quae divina sunt: quid illis aut firmitus aut sanctius aut divinius? [15] Quod si Deo, ut rerum causa est, appellationes has quattuor assignemus, ordo totus invertitur. [16] Primo enim unus erit, quia prius in se intelligitur quam intelligatur ut causa. [17] Secundo erit bonus, tertio verus, quarto ens. [18] Nam cum causa quae dicitur finis prior est ea quae est exemplaris, et exemplaris prior efficiente (primum enim appetimus habere quo ab iniuria tempestatum protegatur, tum ideam domus mente concipimus, postremo in materia illam extrinsecus efficiendo formamus), quare si, quemadmodum superiori capite definivimus, bonum ad causam finalem, verum ad exemplarem, ens ad efficientem spectat, Deus, ut causa est, primo boni, tum veri, postremo entis rationem habebit. [19] Quae omnia breviter hic perstringimus feta alioquin quaestionum multarum atque magnarum.

### Caput decimum

In quo totam disputationem ad vitae institutionem et morum emendationem convertit.

1. [1] Verum ne aliis potius quam nobis disputemus, illud curandum ne altissima perscrutantes in humili, idest indigna his conditione vivamus, quibus caelitus datum ut indagare caelestium etiam rationes possimus. [2] Sed illud assidue meditandum hanc nostram mentem cui divina etiam pervia sunt, ex mortali seminio esse non posse neque felicem alibi quam in divinorum possessione futuram tantoque magis, dum hic quasi advena peregrinatur, propinquare felicitati quanto, posthabita cura terrenorum, ad divina se magis erigit et accendit. [3] Admonere autem in primis nos praesens disputatio videtur ut, si esse beati volumus, beatissimum omnium imitemur Deum, unitatem in nobis, veritatem bonitatemque possidentes. [4] Unitatis pacem turbat ambitio et sibi haerentem animum extra se rapit et in diversa quasi lacerum trahit atque discerpit. [5] Veritatis splendorem et lucem in coeno, in caligine voluptatum quis non amittet? [6] Bonitatem furacissima nobis furatur cupiditas, idest avaritia. [7] Bonitatis enim peculiare hoc, communicare aliis bona quae possides; quare cum quaereret Plato cur Deus condidit mundum, respondens ipse sibi «bonus» — inquit — «erat». [8] Haec sunt illa tria, superbia scilicet vitae, concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum quae, ut scribit Joannes, ex mundo sunt et non sunt ex Patre qui ipsa unitas, ipsa veritas, ipsa

bonitas est. [9] Fugiamus hinc ergo, idest a mundo qui positus est in maligno, evolemus ad Patrem ubi pax unifica, ubi lux verissima, ubi voluptas optima. [10] Sed quis dabit pennas ut illuc volemus? [11] Amor eorum qui sursum sunt. [12] Quis adimet? libido rerum quae supra terram, quae si sectemur, iacturam facimus et unitatis et veritatis et bonitatis. [13] Neque enim sumus unum si curvum sensum et spectantem caelestia rationem virtutis foedere non devincimus, sed duo in nobis principes quasi per intervalla regnantes, dum nunc Deum per legem mentis, nunc Baal per legem sequimur carnis, et regnum nostrum in se divisum profecto desolatur. [14] Quod si ita erimus unum ut, mancipata sensui ratione, sola imperet lex membrorum, falsa erit haec unitas quia veri non erimus. [15] Dicemur enim et apparebimus homines esse, idest animalia ratione viventia, et tamen erimus bruta, quibus pro lege sensualis est appetentia. [16] Praestigium faciemus his qui nos videbunt, inter quos habitabimus. [17] Non respondebit imago suo exemplari. [18] Instar enim Dei sumus, Deus autem spiritus, nos non spiritales iam, ut Pauli utar verbis, sed animales. [19] Cum autem per veritatem ab exemplari non excidemus, restabit ut per bonitatem ad ipsum tendentes illi aliquando copulemur. [20] Quod si tria haec, unum scilicet, verum et bonum perpetuo annexu ens consequuntur, reliquum est ut, cum illa non sumus, etiam prorsus non sumus etsi esse videamur et, quamvis credamur vivere, moriamur tamen potius iugiter quam vivamus.

## II. 2. TRADUCCIONES

De las traducciones contenidas en esta sección, las de las cartas de Pico (I, II, III, IV y XXXVI) y la del *De ente et uno*, fueron realizadas a partir de los textos que hemos establecido en la sección anterior, por lo que sus divisiones y numeraciones son idénticas. Las restantes traducciones fueron realizadas a partir de diversas ediciones de los originales tanto en latín como en toscano del s. XV y están indicados en cada caso. En estas últimas, la división en párrafos y oraciones y su numeración, corre también por cuenta nuestra.

### **1. Traducción de la carta nº I (Dirigida a Gianfrancesco Pico el 15 de mayo de 1492 desde la ciudad de Ferrara)**

Giovanni Pico della Mirandola a Gianfrancesco, hijo de su hermano, en Aquél que es la verdadera salvación.

1. [1] No hay, hijo, por qué admirarse, ni tampoco afligirse o espantarse si al separarte de mi se te presentan constantemente muchas oportunidades para hacer el mal,<sup>357</sup> ni si te perturban y se oponen a tu concienzuda decisión de vivir rectamente. [2] ¡Qué clase de milagro habría sido uno en el que solo a ti entre todos los mortales se te mostrara el camino al cielo sin el más mínimo esfuerzo, como si ahora por primera vez éste mundo falaz y su demonio maligno dejaran de existir, o como si tú mismo no fueras también tu propia carne, que todo lo desea contra tu espíritu!<sup>358</sup>

Si no veláramos atentos por nuestra salvación, la seductora<sup>359</sup> nos transformaría con la monstruosa apariencia de las bestias, como a los que se emborrachan con la copa de Circe.<sup>360</sup> [3] Pero tu debes gozarte, según afirma Santiago —y no injustamente— cuando escribe: “Gozaos hermanos, cuando os encontréis ante una multitud de tentaciones”.<sup>361</sup>

¿Qué esperanza de gloria hay pues, si no hay esperanza alguna de victoria? ¿Quién podrá ocupar el lugar del vencedor allí donde no ha habido combate? Solo es llamado a la corona quien es llamado a la lucha y, sobre todo, a aquella en la que nadie puede vencer si no está convencido de ello, ni en la que para vencer no se necesita otra fuerza que la del propio querer vencer.<sup>362</sup> [4] Grande es la felicidad del cristiano porque la

---

<sup>357</sup> i.e., para pecar.

<sup>358</sup> Relucen tras estas palabras las cartas de San Pablo. (Cf. *Ro.* 8:1 *Gál.* 5:17 *et passim*)

<sup>359</sup> Probablemente Pico se refiera al texto del *Apocalipsis* en el que la metafórica Jezabel es denunciada como falsa profetisa e instigadora de la unión carnal. (Cf. *Ap.* 2: 20)

<sup>360</sup> Se hace aquí referencia al banquete celebrado por Circe, la diosa-hechicera que habita en la isla de Ea, para agasajar a los marineros de Odiseo. Como es sabido, la historia se remonta a la *Odisea* homérica en el pasaje en el que el rey de Ítaca llega a las cosas de Ea (Canto X, vv 135-574). Una vez en la isla, los marineros que habían sido enviados a investigar el lugar se encuentran con Circe y ésta les prodiga un egregio banquete, pleno de manjares y bebidas, al final del cual, los convierte en diversos animales. Mientras tanto, un miembro de la tripulación, Euríloco, desconfiando de las intenciones de la hechicera, observa desde lejos todo lo ocurrido y, desesperado, corre a darle el parte a su rey. Por último, protegido por Hermes, Odiseo obliga a la hechicera a que devuelva a sus hombres a su forma original.

<sup>361</sup> *Stg.* 1: 2.

<sup>362</sup> Hay en este pasaje una resonancia de la *Oratio de hominis dignitate*. En efecto, en el § 29, 187 de esta obra, Pico cita al poeta elegíaco Propercio: “*Si deficiunt vires, audacia certe laus erit: in magnis et voluisse sat est*” (III, 1, vv 5-6), es decir, “Si faltaran las fuerzas, la gloria estará en el atrevimiento: en las grandes empresas basta con haberlas intentado”. Tanto en esta cita como en el pasaje señalado de la presente epístola (1, 3), aparece el verbo “*volere*” que se traduce generalmente por “querer”. Según creemos, por intermedio del *volere* se hace, en los dos casos, alusión a la supremacía de la determinación

victoria reside en su arbitrio<sup>363</sup> y porque los premios sobrepasarán todo voto y todo deseo del vencedor.<sup>364</sup>

2. [5] Contéstame, te lo ruego, hijo queridísimo, ¿hay acaso en esta vida algún género de bienes cuyo deseo excite los ánimos terrenos, para alcanzar el cual no haya que afrontar muchos trabajos, soportar injusticias y miserias?

[6] El comerciante cree que le ha ido bien si después de diez años navegando, después de mil molestias, después de mil peligros mortales ha aumentado un poco su patrimonio. [7] Nada tengo que escribirte de la milicia del siglo,<sup>365</sup> por cuyas peripecias te ha conducido y enseñado<sup>366</sup> suficientemente tu propia experiencia.<sup>367</sup> [8] ¡Qué multitud de molestias, cuanta ansiedad, cuanta preocupación <soportaste> para ser digno del favor de los príncipes, para ganarte la amistad de tus pares, para granjearte honores! Puedo yo, antes bien, aprender de ti que enseñarte, yo, que desde niño he aprendido a vivir continuamente en medio de una gran fortuna,<sup>368</sup> contento con mis libros, con mi pequeña porción de ocio. Yo, en tanto que está a mi alcance, habitando junto a mí, nada deseo ni busco fuera de mí mismo.<sup>369</sup>

[9] ¿Acaso mientras con gran afán y exhaustos apenas alcanzamos estos bienes terrenos, perecederos, inciertos, viles, comunes a nosotros y las bestias, <creeremos que> adormecidos y aun dormidos y hasta por poco contra nuestra voluntad nos habremos de dejar llevar por los dioses hacia los bienes celestes y divinos, aquellos que ningún ojo ha

---

de la voluntad por sobre los resultados de las acciones concretas.

<sup>363</sup> La libertad del hombre es uno de los temas centrales en la obra piquiana. En la *Oratio*, la libertad viene considerada como un atributo esencial del hombre adánico (*Oratio*, § 5, 18-19.) Se trataría de una cualidad que lo distingue de todo lo creado y que posibilita que éste pueda constituirse en un *microtheos*. En obras posteriores a 1486, como el *Heptaplus*, Pico, en un giro agustiniano, atribuye esta libertad no ya al hombre adánico, sino al cristiano. Con todo, no hay aquí contradicción alguna, sino más bien un cambio de punto de vista, puesto que en el fondo la atribución de la libertad al hombre adánico o al post-adánico responde al fin inmediato de los textos en los que es desarrollada esta cuestión.

Para más detalles ver Castellán, A., “Variaciones sobre la antropología del Humanismo (Del *microcosmos* al *microtheos*)” en *Anales de Historia antigua y Medieval*, XVI (1971), esp. pp. 221-230.

<sup>364</sup> i.e., la felicidad eterna.

<sup>365</sup> i.e., de la vida civil.

<sup>366</sup> Juego de palabras: *te docuit* (te ha conducido) *et docet* (y enseñado).

<sup>367</sup> Probablemente sea esta una referencia a la participación de Gianfrancesco en los proyectos del fraile dominico Girolamo Savonarola.

<sup>368</sup> Pico alude aquí a los privilegios propios de su posición acomodada, i.e., dinero, bienes, etc.

<sup>369</sup> En esta expresión resuenan las palabras de Séneca. (Cf. *Epistulae Morales ad Lucilium*, VII, X, y especialmente XVII. 3)

visto, ningún oído ha oído, aquellos que ningún corazón ha concebido, <actuando> como si Dios no pudiera reinar ni los ciudadanos celestes ser felices sin nosotros? [10] Por cierto, si la felicidad terrena se nos presentara sin esfuerzo alguno, alguien que despreciara el esfuerzo podría servir a este mundo vil antes que a Dios. [11] Pero si no nos fatigamos menos, sino por el contrario, mucho más en la vía de los pecadores que en la de Dios —y de ahí la voz de los condenados: “estamos cansados en la vía de la iniquidad”<sup>370</sup>— no puede no ser cosa de extrema locura el no querer esforzarnos más bien allí donde por el esfuerzo se llega a la recompensa antes que donde por el esfuerzo se llega al suplicio. [12] Y no me detendré a describir cuán grande es esta paz ni cuán grande es esa felicidad del espíritu de tener la consciencia tranquila, de no angustiarse por ninguna culpa, todas cosas que, sin duda alguna, constituyen para todos el máximo deleite, cosas que sobrepasan con creces todas las que pueden ser poseídas y aun deseadas en esta vida. [13] ¿Qué hay, pues, de deseable en los placeres mundanos que mientras se buscan, fatigan, cuando se adquieren, envanecen y al perderse, atormentan? [14] ¿Dudas, hijo, que las mentes de los impíos se torturan con infinitas preocupaciones? [15] Es palabra de Dios, que no puede engañar ni ser engañado, que “el corazón del impío es como el mar embravecido que no puede descansar”,<sup>371</sup> no hay nada seguro, nada apacible para ellos. Si todas las cosas les deparan miedo, todas, preocupación, todas, la muerte, ¿acaso habremos de envidiárselas? [16] ¿Habremos de imitarlos?<sup>372</sup> ¿Nosotros mismos, olvidados de nuestra dignidad, olvidados de nuestra patria y nuestro padre celestial, nos volveremos esclavos por propia iniciativa, cuando hemos nacido libres?<sup>373</sup> Si vivimos junto a ellos miserablemente, moriremos más miserablemente todavía y, aun nos afligiremos miserabilísimamente con los fuegos eternos. [17] ¡Ciegas mentes de los hombres! ¡Ciegos corazones! ¿Quién no ve que todo esto es más claro que la luz, más verdadero que la verdad misma? Sin embargo, no

---

<sup>370</sup> *Sab. 5: 7.*

<sup>371</sup> *Is. 57: 20.*

<sup>372</sup> El verbo que utiliza Pico aquí no es “*imitare*” sino “*aemulare*”. Se trata de palabras que si bien entrañan el sentido general de *imitar*, la primera tiene un valor restringido en tanto que indica una imitación, por así decir, al pie de la letra. La segunda, en cambio, alude a una suerte de imitación superadora en la que, p.e., se imita en poesía a los antiguos escritores latinos, poniendo al mismo tiempo en dicha imitación toda la fuerza del ingenio y del talento del imitador a fin de conformar una obra nueva. Esta diferenciación entre *imitatio* y *aemulatio*, que el Mirandolano no respeta en este pasaje, encuentra uno de sus antecedentes en Séneca que, al igual que Agustín, es omnipresente en la obra piquiana. (Cf. Séneca, *Epistulae Morales ad Lucilium*, LXXXIV, 2.)

<sup>373</sup> Esta expresión se repite en el *Heptaplus* (Cf. *Heptaplus*, IV, VI)

hacemos lo que sabemos que hay que hacer, sino que incluso, aunque ávidos por elevarnos,<sup>374</sup> sin ninguna razón, nos quedamos en el cieno. [18] Todo el tiempo se te presentarán, hijo, no lo dudes —principalmente en los sitios que acostumbras frecuentar — innumerables obstáculos que te apartarán de tu propósito de vivir santa y rectamente, y si no estás preparado, te arrastrarán hasta el fondo. [19] Pero entre todos los males, éste es el peor:<sup>375</sup> vivir día y noche junto a aquellos cuya vida no solo es, bajo todo punto de vista, una tentación al pecado, sino que además, estando completamente orientada a suprimir la virtud, bajo el mando del diablo, bajo la insignia de la muerte, bajo las milicias de Gehenna,<sup>376</sup> su vida pugna contra el cielo, contra el Señor y contra su Cristo. [20] Tu, no obstante, clama con el profeta: “Rompe sus nudos y arroja su yugo lejos de nosotros”.<sup>377</sup> [21] Son estos, pues, los que Dios ha dejado librados a las pasiones ignominiosas y a una vergonzosa sexualidad, para que hagan lo que no es conveniente hacer, llenos de iniquidad, llenos de envidia, de crímenes, de indecisiones, de engaños, de maldad, detractores, desagradables a Dios, injuriosos, soberbios, envanecidos, inventores de males, necios, desenfrenados, sin amor, sin ley,<sup>378</sup> sin misericordia: [22] son los que, aunque ven cada día la justicia de Dios, sin embargo no la comprenden. [23] Y como los que hacen tales cosas son dignos de muerte —y no solo los que las hacen, sino también los que consienten en que ellos las hagan—, tú, por tanto, hijo, no quieras agradar a los que no les agrada la virtud misma, [24] antes bien, ten siempre ante tus ojos aquél dicho del Apóstol: “es necesario agradar a Dios más que a los hombres”<sup>379</sup> y aquél otro: “si agradara a los hombres, no sería siervo de Cristo”<sup>380</sup>.

<sup>374</sup> Literalmente “...avellere plantam...” significa *levantar la planta* <del pie>.

<sup>375</sup> Juego de palabras con la doble estructura de “*inter*”: “*Sed inter omnia exitialis ilia est pestis, versari inter eos...*”

<sup>376</sup> La palabra “*Gehenna*” que Pico utiliza aquí hunde sus raíces en la lengua hebrea y significa *valle de Hinnom* o *valle del hijo de Hinnom*. Se trata de un valle existente en las afueras de Jerusalén que habría sido utilizado para sacrificios humanos y terminó convirtiéndose en un vertedero. Desde los primeros tiempos del cristianismo este territorio que, por así decir, quedaba fuera de las murallas de la ciudad sagrada fue asociado metafóricamente y literalmente con el infierno. Esto último se refleja en las traducciones a lenguas modernas de las Escrituras.

Para más detalles véanse los siguientes versículos: *Jos.* 15:8 y 18:16, *2 R.* 23:10, *2 Cr.* 28:33 y 33:6, *Neh.* 11:30, *Jer.* 7:31-32, 19:2, 19:6 y 32:35. *Mt.* 10:28, 23:33 y *Mr.* 9:43

<sup>377</sup> *Sal.* 2: 3.

<sup>378</sup> Para el uso del término “*foedus*” y sus derivados en las obras de Pico véase *Oratio*, § 16, 88-90, *Oratio*, § 17, 92-95 y *Heptaplus, Expositio primae dictionis, idest “in principio*.

<sup>379</sup> *Hch.* 5: 29

<sup>380</sup> *Gá.* 1: 10.

[25] Que te invada una santa ambición,<sup>381</sup> rehúsa tomar como maestros de vida a los que más bien te necesitan a ti como maestro; [26] es mucho más apropiado que ellos, viviendo junto a ti rectamente, comenzaran a ser hombres, que el que tu quieras embrutecerte vergonzosamente, haciendo a un lado tus rectos propósitos. [27] Me arrebató algunas veces —y pongo a Dios por testigo— como una suerte de éxtasis y un cierto estupor cuando razono conmigo mismo sobre los afanes de los hombres o, para decirlo mejor, sobre sus absolutas locuras y no sé si ponerme a meditar antes que lamentarme, admirarme o llorar. [28] Gran locura es, por cierto, no creer en el Evangelio, cuya verdad grita la sangre de los mártires, la repiten las voces de los apóstoles, la prueban los milagros, la confirma la razón, la atestigua el mundo entero, la predicán los elementos y la confiesan hasta los demonios. [29] Pero, mayor locura es aun, si no dudas de la verdad del Evangelio, vivir igualmente como si no dudara de su falsedad. [30] Si son, pues, verdaderas las cosas que allí se dicen, como que “difícilmente entra el rico en el reino de los cielos”,<sup>382</sup> ¿para qué afanarnos todos los días en acumular riquezas? Y si es verdadero también aquello de que “hay que buscar la gloria, más no la gloria de los hombres, sino la de Dios”,<sup>383</sup> ¿por qué apreciamos tanto los juicios de los hombres? [31] No hay nadie que se preocupe por agradar a Dios y si reside en nosotros la firme fe en que un día el propio Dios nos dirá o bien “marchaos, malditos, al fuego eterno”,<sup>384</sup> o bien, “venid, benditos, tomad el reino que he dispuesto para vosotros desde el principio del mundo”,<sup>385</sup> ¿por qué, entonces, no tememos nada más que Gehenna,<sup>386</sup> ni esperamos nada más que el reino de Dios? [32] ¿qué otra cosa podemos contestar sino que hay muchos cristianos de nombre, cuando poquísimos lo son en realidad? [33] Empero, tu, hijo, procura entrar por la puerta estrecha<sup>387</sup> y sin prestar atención a lo que muchos hacen, sino a lo que la propia ley de la naturaleza, la razón misma y hasta Dios mismo te muestra que hay que hacer. [34] No será, pues, tu gloria menor si fueras feliz con pocos, ni un castigo más leve si fueras desdichado con muchos. [35] Tendrás siempre a tu alcance, principalmente, dos remedios contra el mundo y contra

<sup>381</sup> La expresión “*sancta ambitio*”, i.e., “santa ambición” es un oxímoron.

<sup>382</sup> *Lc.* 18: 25

<sup>383</sup> *Jn.* 5: 44.

<sup>384</sup> *Mt.* 25:41.

<sup>385</sup> *Mt.* 25:34. Pico cita este versículo también en la *Oratio* (Cf. *Oratio*, § 17, 99)

<sup>386</sup> Ver nota nº 28.

<sup>387</sup> Cf. *Lc.* 13: 24.



Satanás, que podrás usar a modo de alas con las que elevarte desde este valle de lágrimas<sup>388</sup> hacia lo alto: limosna y oración. [36] ¿Qué podemos hacer sin la ayuda de Dios? ¿Cómo nos ayudará Él si no lo hemos llamado? [37] E incluso no te escuchará, por cierto, cuando lo llames, si antes no hubieres escuchado al pobre que te llamaba. [38] ¿No es, pues, justo que Dios te desprecie en tanto hombre si antes tú mismo despreciaste a un hombre en tanto hombre? [39] Escrito está “serás medido con la misma medida con que hayas medido”,<sup>389</sup> y en otro lugar, “beatos y misericordiosos porque encuentran misericordia”.<sup>390</sup> [40] Luego, cuando te invito a la oración, no te invito a esa que consiste en la variedad de palabras, sino a la que, arraigada en lo más secreto de nuestra mente, en lo más íntimo de nuestro espíritu, habla a Dios con el solo sentimiento y en la iluminosísima tiniebla<sup>391</sup> de la contemplación no solo lleva nuestra mente ante el Padre, sino que la une a Él de un modo inefable que solo conocen los que la han experimentado. No me importa qué tan larga sea tu oración, sino qué tan eficaz, qué tan ardiente, si está entrecortada por tus suspiros o hilada sin interrupción por una serie de palabras, ni siquiera si es de ritmo incierto. [41] Si tu salvación está en tu corazón, si deseas estar a salvo de los lagos del diablo, de las tempestades de este mundo, de las acechanzas de los enemigos, si deseas ser grato a Dios, si finalmente, deseas ser feliz, procura que no pase ni un día sin que al menos una vez te dirijas a Dios con tu oración y, postrado ante Él, con el humilde amor de una mente piadosa, no a flor de labio, sino desde lo profundo de tus entrañas,<sup>392</sup> clama con el profeta: “Olvida, Señor, las faltas de mi juventud y mis errores, antes bien acuérdate de mí según tu misericordia, según tu bondad”.<sup>393</sup> [42] Lo que hayas de pedir, te lo sugerirá a su tiempo el Espíritu, que intercede por nosotros, según las necesidades de cada momento,<sup>394</sup> te lo sugerirá la lectura de las Escrituras, que te exhorta a que, dejando a un lado los cuentos y bagatelas de los poetas,<sup>395</sup> siempre las tengas a mano;

---

<sup>388</sup> Cf. *Sal.* 84:6.

<sup>389</sup> *Mr.* 4:24.

<sup>390</sup> *Mt.* 5:7.

<sup>391</sup> Cf. Pseudo-Dionisio, *Teología Mística*, I *et passim*.

<sup>392</sup> Cf. *Mt.* 15:8; *Mr.* 7:6.

<sup>393</sup> *Sal.* 24: 7.

<sup>394</sup> Cf. *Ro.* 8:26.

<sup>395</sup> El término “*nugae*” que hemos traducido por “bagatelas” tiene una larga tradición en la literatura latina. Se lo ha utilizado en diversas ocasiones y en tiempos y lugares diferentes para hacer referencia a la poesía, ya sea a su contenido, a su forma o a las dos cosas conjuntamente. Quizás el primero en utilizarlo,

así es como yo rezo. [43] No hay nada más agradable a Dios ni nada más útil para ti de todo lo que puedas hacer que leer las Sagradas Escrituras y cuando no hayas podido durante el día, que lo hagas de noche.<sup>396</sup> [44] En estas cosas se esconde, pues, una fuerza celestial, viva y eficaz, que con admirable poder transforma el espíritu del que lee en el amor divino, si las ha llevado a cabo con pureza y humildad.

3. [45] Pero ya he sobrepasado los fines de esta epístola, me he dejado llevar por su contenido y por el gran amor que siempre he sentido por ti, sobre todo desde el momento en que estuve más seguro de tu santísimo propósito. [46] Con todo, quisiera darte un último consejo, acerca de algo que ya he hablado otras veces contigo cuando te encontrabas aquí junto a mí, a saber, que nunca te olvides estas dos cosas: que el Hijo de Dios murió por ti y que aunque vivas por mucho tiempo, aun así morirás en breve.<sup>397</sup> [47] Con estos, por así decir, estímulos gemelos, uno de temor y otro de amor, espolea tu caballo durante el breve espacio de esta vida fugaz hacia el premio de la felicidad eterna, cuando ya no debemos ni podemos proponernos otro fin<sup>398</sup> que gozar sin fin en la paz perpetua y el bien infinito.

[48] Salud y teme a Dios.

Ferrara, 15 de mayo de 1492.

## **2. Traducción del *De genere dicendi philosophorum* (contiene las cartas dirigidas a Filippo Beroaldo en 1491, a Lorenzo De Médicis el 15 de julio de 1484**

para referirse a sus propios poemas, fue el poeta Quinto (o Marco) Valerio Catulo (84 a. C.-6 d. C.), autor de la primera elegía erótica en latín. El propio Pico había utilizado dicho término en otras de sus cartas, la más célebre de las cuales es la que había dirigido al patricio veneciano Hermolao Barbaro el 3 de junio de 1485. En la epístola, escrita de acuerdo con los cánones estilísticos más elevados, el Mirandolano hablaba de la poesía como un *genus levibus nugis*, es decir, un “género de insignificantes bagatelas”, pero en este caso lo hacía irónicamente. Por otra parte, en el presente texto el talante de Pico es otro: no hay aquí ironía alguna. En efecto, laten bajo estas palabras los ideales de Savonarola que en sus sermones hacía a un lado los versos de los poetas para utilizar sólo las palabras de la *Biblia*, cosa contraria a las costumbres de gran parte de los predicadores del Renacimiento. (Cf. Catulus, Q. V., *Carmen* I. Cf. también Ioannes Picus Mirandulanus Hermolao Barbaro suo s. en Pico della Mirandola, G., *Opera*, Bolonia, Benedetto Faelli imp., 1496, fol. 291-297 y Weinstein, D., *Savonarola: the rise and fall of a renaissance prophet*, New Haven-London, Yale University Press, 2011, en especial el capítulo 6: “Bologna to Florence”, pp. 64-74.)

<sup>396</sup> Literalmente “...*si non cessaveris litteras sacras nocturna versare manu, versare diurna*” significa *si no has podido dar vuelta <las hojas de> las Sagradas Escrituras con mano diurna, dadas vueltas con mano nocturna*.

<sup>397</sup> Cf. Séneca, *Epistulae Morales ad Lucilium*, XII.6 y 8, LIV.5-7 y LXI.4. Cf. También *De brevitae vitae*, I.1-4 *et passim*.

<sup>398</sup> Juego de palabras: *alium finem* (otro fin) *praefinire nobis* (proponernos).

**desde la ciudad de Florencia y a Hermolao Barbaro 3 de junio de 1485, también desde la ciudad de Florencia. Se trata de las cartas nº II, III y IV respectivamente)**

### **Giovanni Pico della Mirandola a Filippo Beroaldo**

1. [1] De ti he recibido, doctísimo Beroaldo, una epístola tan digna de amor como erudita y una gran cantidad de versos que rivalizan, sin duda alguna, con la misma Antigüedad.<sup>399</sup> Fue éste para mí el más grato de los obsequios,<sup>400</sup> [2] pues gracias a ti he empleado buenas horas de mi ocio en un buen negocio:<sup>401</sup> no habría podido deleitarme con algo más agradable ni más honroso. [3] Y haría el papel de un hombre enteramente ingrato si quisiera retribuirte tus cartas, que son óptimas, con las mías, que son pésimas, e intercambiar venenos suffenos por sales catulianas.<sup>402</sup> [4] Ni siquiera escribiendo

---

<sup>399</sup> Como es sabido, los hombres del Renacimiento buscaron en la cuna de la civilización no solo las respuestas a las problemáticas que les eran contemporáneas, sino también los fundamentos de un canon estético en cada una de las disciplinas, entre otras, en arquitectura, escultura, y literatura en prosa y verso. Así, el comienzo de la epístola tiene un sabor adulatorio presente en gran parte de la correspondencia entre humanistas.

<sup>400</sup> El término “*munus*”, ciertamente ambiguo, es utilizado por Pico en la célebre *Oratio de hominis dignitate* de 1486. Lo emplea en la sección más dramática del texto, i.e., aquella en la que Dios le habla directamente a Adán para declararle el sentido último de su libre albedrío: “*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.*” (*Oratio* § 5, 18.). En este pasaje, tanto con “*munus*” como con su plural “*munera*”, el Mirandolano hace alusión a una actividad propia y exclusiva cuya fatalidad es la nota distintiva de todos los seres creados, pero que el hombre es libre de realizar o no según los designios de su voluntad. Luis Martínez Gómez (1984: 105) vierte “*munus*” al español como “oficio”, mientras que Adolfo Ruiz Díaz (1978: 48) y Silvia Magnavacca (2008: 207) lo traducen como “prerrogativa”. Sea de ello lo que fuere, esta libertad que el hombre de la *Oratio* posee y que se trasluce en “*munus*”, toma sustento en la concepción del espíritu humano como la parte más representativa del hombre y, por tanto, su nota definitoria. De ahí que Pico sostenga, p.e., que si el hombre se limita a llevar una vida centrada en los placeres sensuales, no es un hombre lo que tenemos a la vista, sino una bestia (*brutum*). Para más detalles ver *Oratio* § 5, 19 y § 6, 28-30.

<sup>401</sup> Pico presenta aquí un juego de palabras perfectamente traducible al español, entre “*otium*” y “*negotium*” (*nec otium*). El primero de estos términos, como es sabido, se refiere al tiempo libre, mientras que el segundo, al tiempo utilizado en diversas ocupaciones. El sentido completo de la expresión apunta a destacar el espacio de tiempo dedicado a la lectura de las cartas de Beroaldo como un tiempo no desperdiciado.

<sup>402</sup> Se hace alusión aquí al *carmen* 14 de Catulo. En este encendido poema, Catulo se encara con su amigo y colega neotérico Calvo para reprocharle, siempre en un tono jocoso y mordaz, el haberle obsequiado con motivo de las Saturnales, un “*horribilis et sacer libellus*” (v. 12) con versos de malos poetas. La calidad del regalo (*munus*) es tal, dice Catulo, que es capaz de producirle la muerte. Así, sin abandonar el tono hilarante que señorea en todo el texto, le advierte que la cosa no quedará así, habrá de vengarse devolviéndole la gentileza: “...iré corriendo a las estanterías de los librereros, tomaré los libros de Cesio, de Aquino y de Suffeno, todos venenos (*venena*) y con ellos como tormentos (*suplicia*) te devolveré el regalo.” (vv. 17-20). En segundo lugar, en este mismo pasaje, Pico contrapone los *venena* suffenos a las *sales* calulianas. Es, pues, evidente que no solo está refiriéndose a la superioridad estilística de los versos de Catulo por sobre los de el tal Suffeno, sino también a las propiedades benéficas de la sal. Un mineral de singular importancia en muchas culturas, la sal ha estado presente en ceremonias religiosas, en el comercio y en un uso ligado a la conservación de la vida: la mantención de los alimentos. Ahora bien,

poemas soy mejor que en estas cosas,<sup>403</sup> a no ser que por casualidad aventaje <a alguno> en ello.<sup>404</sup> Reconozco, pues, aquello en lo que soy como Suffeno: yo veo la alforja que llevo en la espalda.<sup>405</sup> [5] Con todo, tu insistes en que te envié algo de lo que he escrito y de tal modo insistes casi como exigiéndomelo, que parece que ni un espíritu benévolo podría persuadirte de desistir. [6] Por ello, si hay alguna consideración de mi hacia ti, aunque sea para <tu> propio perjuicio, me veré obligado a complacerte. [7] Recibirás, por tanto, dos cartas, una <enviada> a Lorenzo de Médicis y otra a Hermolao Barbaro, <ambas tratan> del género de expresión de los filósofos. [8] Les he agregado, además,

---

dentro de los múltiples usos de la sal, nos interesa señalar uno que quizás sea el que Pico tiene en mente, i.e., el terapéutico. Uno de los relatos más antiguos de este uso se encuentra en II *Reyes*, 2, 19, en el que el profeta Eliseo purifica una fuente de agua arrojando sal en ella. Para más detalles me remito al excelente artículo de Manuel Ángel Charro Gorgojo, “La sal, ¿mito o superstición?” en *Revista de Folklore*, 214 (1998), pp. 124-133.

<sup>403</sup> i.e., que escribiendo en prosa.

<sup>404</sup> Es insoslayable una referencia a la reacción de Pico ante la crítica de sus poemas. El 12 de marzo de 1484, nuestro filósofo envió a Poliziano un texto con cuatro poesías de amor escritas en la lengua del Lacio. 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. 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.

Aunque la crítica apuntaba a señalar que Pico había fallado en cuanto a la *labor limae*, es decir, en su trabajo de pulidor de sus propios versos, dejaba en claro al mismo tiempo que no le faltaban aptitudes para desempeñarlo correctamente. Pero en una época en la que las críticas y alabanzas son hiperbólicas, sino en cuanto a la forma al menos en el contenido, el Mirandolano entendió perfectamente qué significaban las palabras con que su amigo había coloreado la terrible sugerencia. 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 Pico 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 “cinco libritos” de poesías y que lo más probable es que los cuatro poemas enviados a Poliziano fueran los que él consideraba como más elaborados, 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 aliviar el peso de una 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, como ha quedado plasmado en una de sus cartas al humanista Paolo Cortese. Así, que Pico quemara los poemas tras la respuesta, era algo esperable. Poliziano, arrepentido por haber sido tan duro con un joven poeta de tan solo 21 años, le escribe como asombrado y le compone un epigrama en griego para consolarlo. Siempre se ha supuesto que las “aventuras poéticas” de Pico se cerraban con este episodio, con todo, la carta que aquí traducimos parece dar por tierra esta opinión; nos encontramos, quizás, con la novedad de que Pico pueda vislumbrar verdaderamente aquí la posibilidad de que sus poesías no fueran tan malas como había juzgado Poliziano, aunque ello no fuera sino, según nuestra interpretación, por casualidad.

<sup>405</sup> Nuevamente Pico se remite aquí a un poema de Catulo. Se trata del *carmen* 22 en el cual también se hace alusión a Suffeno, autor pésimo en opinión del neotérico, el cual ya hemos mencionado en la nota nº 4. Hacia el final este poema (vv 18-21), dedicado a Varo, otro de sus amigos, Catulo presenta su punto de vista en lo que hace a ser juez de sí mismo, es decir, de sus propias obras. Todos nos engañamos (*omnes fallimur*), afirma, en todos es posible reconocer un Suffeno o algo de él, pues en algo todos erramos y cada uno lleva su propio defecto (*error*) pero “...*non videmus manticae quod in tergo est.*” (v. 21). El Mirandolano se inscribe en una posición diametralmente opuesta a la enunciada por Catulo.

algunos renglones, puesto que en tiempos recientes me he visto arrastrado hacia nuevas consideraciones. [9] Habrás de leerlas sin olvidar que yo me he sumergido en los estudios humanísticos con relajada atención y en algunos momentos libres,<sup>406</sup> que esta es la tarea principal del filósofo,<sup>407</sup> y que he dicho que les había añadido consideraciones más lúcidas,<sup>408</sup> [10] a la luz de las cuales he meditado esto que tu afirmas acerca de los rétores y los poetas, [11] entre quienes (lo digo de corazón) no sé por qué no reclamas con todo derecho uno de los primeros puestos.

[12] Poliziano, que es tu amigo, te ama enteramente como ningún otro.

[13] No puedes proponerte obtener de mi nada de lo que yo pueda <hacer>.<sup>409</sup> [14] Salud.

### **Giovanni Pico della Mirandola a Lorenzo de Médicis**

---

<sup>406</sup> La formación basal de Pico en filosofía, es decir, la que adquirió en las universidades de Ferrara y Padua entre los años 1479 y 1482 no es humanística sino escolástica, aristotélica y averroística. La impronta de de esta primera formación no lo abandonará en toda su vida, su perenne influjo, sustentado en parte por el amor hacia sus viejos maestros, lo mantuvo siempre a cierta distancia de los “*humaniores studii*”. Así, aunque fue un completo humanista, Pico rechazó enérgicamente la versión frívola y superficial del Humanismo a la que contrapuso una concepción personal y más profunda de los temas que este movimiento reclamaba como propios. Así, no podemos dar crédito enteramente a su afirmación de que se sumergió en estos estudios con relajada atención (*tumultuaria cura*) y en los momentos libres (*tempora subcisiva*), pero entendemos que debe haber percibido el inicio en estos estudios como una bocanada de aire fresco. Sobre todo después de pasar años entre las rígidas *quaestiones* de los filósofos escolásticos.

<sup>407</sup> No sin cierta habilidad, Pico evita llamarse a sí mismo filósofo y arrogarse la actividad de éste, i.e., la de reflexionar sobre el tipo de expresión que utiliza, como si le correspondiera por derecho propio. Sin embargo, su, por así decir, exceso de prudencia, delata una falsa modestia.

<sup>408</sup> En sentido estricto, “*seriosae lucernae*” significa lámparas —o luces— más serias.

<sup>409</sup> En este curioso pasaje Pico consume la autodescalificación que viene avanzando paso a paso desde unas líneas antes. El sentido de este texto, un tanto difícil de dilucidar parecería ser el de una advertencia para Beroaldo en la que se lo impele a que si considera al autor de las cartas que siguen capaz de efectuar alguna proeza literaria, que deje de hacerlo, pues no encontrará nada de eso en esos textos. Se trata, según creemos, de otro caso de prudencia y falsa modestia.

1. [1] He leído,<sup>410</sup> Lorenzo de Médicis,<sup>411</sup> los versos que las Musas vernáculas<sup>412</sup> te inspiraron en la tierna edad; reconocí en ellos una legítima hechura de las Musas y las Gracias,<sup>413</sup> pero no una obra de tu juventud.<sup>414</sup> [2] ¿Quién, pues, no vería a las Gracias danzando en los metros y en la armoniosa encadenación de tus versos? [3] ¿Quién no oiría a las Musas cantando en tu melodiosa y armónica expresión?<sup>415</sup> [4] ¿Quién en esa belleza no esforzada, en esa jovial agudeza, en esas picardías dulcificadas, en esos encantos modulados, en ese admirable candor, en esa sabia disposición y en esos

<sup>410</sup> Llama poderosamente la atención que el comienzo de esta carta sea estructuralmente idéntico al de la *Oratio de hominis dignitate*. En efecto, Pico da inicio tanto a la presente epístola como también a la *Oratio* refiriendo haber leído, de un lado los versos de Lorenzo (*rythmos tuos*), de otro, en antiguos escritos de los árabes (*in arabum monumentis*), utilizando para ello el pretérito perfecto en primera persona del singular del verbo *legere* (*Legi*), seguido de un vocativo, que en el primer caso invoca al poeta mediceo (*Laurenti Medice*) y en el segundo a los supuestos sabios que habrían de asistir a la asamblea de doctos planificada para los primeros meses de 1487 (*Patres colendissimi*). (Cf. *Supra et Oratio*, § 21, 1)

<sup>411</sup> Lorenzo de' Medici, Lorenzo el Magnífico, nació el 1 de enero de 1449 en Florencia, hijo de Piero de' Medici, “*il Gottoso*”, y Lucrezia Tornabuoni y nieto, a su vez, de Cósimo de' Medici, quizás el hombre más poderoso e influyente en la Florencia de su tiempo. Al decir de Ficino, poseía un “*carattere giocoso*”. De espíritu jovial, viril, fuerte, inteligente, rebosante de energía, con múltiples intereses (caza, ceterería, literatura, y las artes en general, filosofía, etc.) tal era su talante: el de un hombre típico del Renacimiento. No solo había trabado cierta amistad con el Mirandolano, sino también con Marsilio Ficino, Angelo Poliziano y otros tantos humanistas cortesanos formaron parte de su círculo. En 1469, tras la muerte de su padre y con tan solo veinte años había tenido que hacerse cargo del gobierno de su ciudad natal, desarrollando para ello un admirable talento de estadista. Entre los acontecimientos más importantes de su vida se destaca la obtención de la paz con Nápoles en 1480 y los diversos episodios del enfrentamiento con los Pazzi, otra influyente familia florentina. En uno de los atentados organizados por esta familia fue muerto Giuliano de' Medici, hermano de Lorenzo, hecho, éste último —sucedido dentro del marco de la llamada “la conjura de los Pazzi”— que lo enfrentó al papa Sixto IV. Su hijo Giovanni, fruto del matrimonio con Clarice Orsini (hija de Iacopo Orini di Monterotondo, una estancia cercana a Roma), llegó a ser papa bajo el nombre de León X. Murió en Careggi, en 1492; su cuerpo fue transportado al monasterio de San Marco y después a san Lorenzo, donde fue sepultado junto a su hermano. (Cf. Hibbert, *Chr., Ascesa e Caduta di casa Medici*, Milano, Mondadori, 1990, pp. 111-180)

<sup>412</sup> Si bien, como es sabido, hay varias versiones de cada uno de los mitos griegos, y las Musas constituyen uno y están en otros tantos, en general, el término “Musas” (Μοῦσαι) designa a las nueve hijas fruto de la unión de Zéus (Ζέϋς) y Mnemosýne (Μνημοσύνη), diosa de la memoria. Ellas son Calíope (Καλλιόπη), “la de bella voz”; Clío (Κλειώ), “la que honra”; Erato (Ἔρατώ), “la que ama”, Euterpe (Ευτέριππη), “la que produce placer”; Melpómene (Μελπομένη), “la que canta”; Polimnia (Πολυμνία), “la de muchos himnos”; Talía (Θάληα), “la que florece”, Terpsícore (Τερψιχόρη), “la del placer de la danza”; Urania (Ουρανία), “la celestial”. Cada una de las musas presidían uno de los géneros literarios existentes en la Grecia clásica e inspiraban a los autores de uno u otro de dichos géneros: la primera es la musa de la poesía épica, la segunda de la historia y la epopeya, la tercera de la poesía lírica de temática amorosa, la cuarta de la música, la quinta de la tragedia, la sexta de los himnos, la séptima de la comedia, la octava de la danza y la última, de las ciencias más altas y, fundamentalmente de la astronomía.

Por medio de la alusión a las Musas vernáculas (*vernaculae Musae*) Pico señala el hecho de que los versos del Magnífico, a pesar de haber sido escritos en lengua italiana —o “*florentina*” como la llamará más adelante— han sido inspirados por las Musas, es decir, dignos de ser considerados divinos.

<sup>413</sup> Las Chárites (Χάριτες) en griego o Gracias (*Gratiae*) en latín son tres diosas cercanas a Afrodita (Ἀφροδίτη) o Venus (*Venus*), la diosa del amor erótico, y Hera (Ἥρα) o Juno (*Iunus*), la diosa del

profundísimos sentidos, extraídos de los arcanos de la filosofía, quién, pues, reconocería allí a un hombre en plena adolescencia? [5] Bien sé que no estoy calificado para el juicio de estas cosas, ni soy quien para atribuírmelo, [6] pero soslayando toda sospecha de adulación, si se me permitiera hablar, diría lo que opino<sup>416</sup> de tus versos: diría, ciertamente, que no hay entre los escritores antiguos ninguno a quien no superes ampliamente en este género literario.<sup>417</sup> [7] Y para que no pienses que lo digo por amistad, te daré las razones de esta opinión.<sup>418</sup>

---

matrimonio y esposa y hermana de Zeus, a las cuales servían. Constituyen una suerte de encarnación de la belleza, en principio física y por extensión de todas las cosas bellas. Sufrieron grandes modificaciones en su traspaso de la Grecia clásica a Roma. En Grecia recibían los nombres de Aglaya (Ἄγλαΐα), Eufrosyne (Εὐφροσύνη) y Talía (θάλλειω) o Cleto (λέτω), según otras versiones, y en la mitología romana fueron identificadas como Castidad (*Castitas*), Belleza (*Pulchritudine*) y Deseo (*Voluptas*) representando tres tipos diversos de mujeres: la virgen, la esposa y la amante.

<sup>414</sup> Este primer párrafo comprende una estructura perfectamente simétrica en lo que hace a la terminología y a la sintaxis. El mismo se articula sobre la mención de las *Musae*, la *tenera aetas* en la que Lorenzo habría sido inspirado y el verbo *agnoscere*. La simetría mencionada solo puede observarse en el texto original o bien en una traducción extremadamente literal, la cual hemos descartado por una más elegante. Ofrecemos aquí, a modo de complemento una traducción alternativa que muestra la estructura descrita:

“He leído, Lorenzo de Médicis, los versos que las **Musas** vernáculos te inspiraron en la **tierna edad** (*tenera aetas*), **reconocí** (*agnovi*) en ellos una legítima hechura de las Musas y las Gracias, no **reconocí** (*agnovi*) una obra de tu **tierna edad** (*tenera aetas*).”

Todo este texto constituye un pequeño prólogo que debe ser comprendido como un halago que Pico dirige a Lorenzo.

<sup>415</sup> Hemos traducido el sintagma *genus dicendi* por “expresión”. *Genus dicendi* implica mucho más de lo que los castellano-parlantes podemos entender por “expresión”. Se trata de un género literario o una forma de escribir siguiendo determinado estilo o método. En nuestra traducción hemos seguido la italiana de Eugenio Garin, (Cf. Garin, E., *Prosattori Latini del Quattrocento*, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1952, p. 797.).

<sup>416</sup> Es interesante notar que el verbo que utiliza aquí Pico es *sentire* (opinar). Por medio de este recurso, y después de haberse auto-descalificado, el Mirandolano pretende ser apto para emitir una opinión, pero no un juicio (*iudicium*).

<sup>417</sup> *Genus dicendi*. Ver nota n° 6.

<sup>418</sup> De momento Pico es absolutamente consciente de la desmesura de sus palabras. Así es que para mitigar el efecto que su opinión pudiera causar, aborda dos estrategias argumentativas que serán articuladas retóricamente a lo largo del texto: la primera consiste en declararse desautorizado para emitir un juicio —por lo menos un juicio certero— acerca de la calidad de la producción poética del Magnífico; la segunda, se basa en la anulación del “recurso a la amistad”, que provocaría un juicio favorable de su parte, para suplantarle por el “recurso a la razón”.

2. [8] Hay junto a ti dos poetas de lengua florentina<sup>419</sup> principalmente celebrados: Francesco Petrarca<sup>420</sup> y Dante Alighieri,<sup>421</sup> acerca de los cuales —anticipo— hay entre los doctos algunos que echan de menos el contenido en Francesco y la forma en Dante.<sup>422</sup> [9] Más, quienquiera que tenga mente y oídos,<sup>423</sup> nada echará de menos en ti,<sup>424</sup> pues no se sabe si tus versos valen más por el contenido de su discurso o por las palabras de sus sentencias.<sup>425</sup> [10] Sopesemos entonces, como si de libras se tratara, los

---

<sup>419</sup> Florentina, i. e., toscana.

<sup>420</sup> Principiada en Arezzo en 1304, en los albores de un siglo pleno de catástrofes, la vida de Francesco Petrarca, fundador del Humanismo renacentista, se yergue como un monumento al espíritu humano, signada por su descontento con el mundo que lo rodeaba y por una vitalidad creativa única que solo podía aflorar en tiempos como el suyo. Pasó su juventud en Provenza, donde, instigado por su padre —quién en su condición de notario florentino habría mantenido alguna correspondencia con Dante Alighieri— inicia estudios de abogacía. Se despierta entonces en el joven Petrarca un amor insondable por uno de los autores más frecuentados por los jurisperitos: Cicerón, cuyo nombre estará presente desde entonces en todas las variantes del humanismo. Será este ilustre romano el que lo acompañará toda su vida y cuyo estilo —a modo de legítimo heredero— se esforzará por emular. Como Dante a Beatriz, según la leyenda, en 1327 Francesco conocerá a la que será su musa inspiradora: Laura. De ella lo separaba una distancia mayor que la que había existido entre el poeta florentino y la suya. Su tarea de filólogo, a la que se aplicó con toda la pasión imaginable, lo llevo a descubrir, entre otros autores a Vitruvio y Quintiliano. Murió en 1374, un día antes de su cumpleaños en Padua, dejando tras de sí obra es variada y extensa, baste como ejemplo de ella el *Canzoniere*, una magnífica compilación de 346 sonetos en vulgar, *Africa*, un poema en hexámetros latinos en el que canta la gesta de Escipión el Africano y el *Secretum*, su obra más acabada desde el punto de vista filosófico. (Cf. Petrarca, F., *Canzoniere / Cancionero*, Madrid, Cátedra, 1995, esp. pp. 19-120. Cf. también Magnavacca, S., *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Buenos Aires, Winograd, 2008, Estudio preliminar, Capítulo I, 2. Reacción y Fundación, esp. pp. 42-46)

<sup>421</sup> Dante Alighieri poca presentación necesita. Nació en 1265 en Florencia algún día entre los meses de mayo y junio. A excepción de un breve lapso en Colonia pasó toda su juventud en su ciudad natal, cursando estudios de filosofía y gramática, tal vez en el estudio franciscano de Santa Croce y, más tarde, siguiendo el impulso de su siglo, estudió retórica con Brunetto Latini. Hacia 1289, a la sazón, con 24 años, combatió en la batalla de Campaldino. Hombre polifacético, se conjugaron en él —como en otros hombres de su época— el gentilhombre refinado, el erudito, el poeta y el cortesano con el político audaz, decidido a intervenir en los asuntos de Estado. Inscripto en el gremio de los médicos y farmacéuticos, militó en el partido de los blancos y tuvo diversos cargos públicos. En 1301, fue retenido en Roma por Bonifacio VIII, ante quien desempeñaba una embajada. Cuando regresaba a Florencia, los güelfos negros habían tomado el poder y antes de llegar a la ciudad del Lirio lo alcanzó la noticia de una condena por malversación que acabaría enviándolo al exilio (1302). Como Ovidio en el Ponto, desgarrado hasta lo más profundo del alma, Dante pasó a Verona, de ahí a Lucca, y luego a Lunigniana para volver desde allí otra vez a Verona. Hacia 1313, esfumadas sus esperanzas de volver a Florencia tras muerte de Enrique VII, permanece en Verona como huésped de Cangrande Della Scala. El lugar de su última residencia será Ravenna, donde se había instalado en 1318 tras aceptar la invitación de Guido Novello. Quizás a causa de la malaria, murió el 13 o 14 de septiembre de 1321. Su tumba se encuentra en Ravenna, cerca de la Iglesia de San Francisco.

Dante, junto con Boccaccio y Petrarca, es una de las llamadas tres coronas del *trecento*. Ni tan prolífico como Boccaccio, ni tan clarividente como Petrarca, su dejo distintivo está signado en lo teórico por la filosofía de Aristóteles, “*il maestro di color che sanno*” y en las *bonae litterae* por el *dolce stil novo* y una excepcional originalidad que plasmó en su *Commedia*, llamada después “*Divina*” (1304-1321). Si bien de sus obras sobresale esta última, sin duda alguna la más célebre y la que le dio fama inmortal, no valen menos la *Vita Nuova*, el *Convivio*, el *De vulgari eloquentia* y *De Monarchia*. La *Vita Nuova* fue escrita entre 1292-1293 y consiste en una suerte de confesión, destinada a un público culto, que da cuenta de las razones del poeta para escribir desde su encuentro con Beatriz y del significado de algunos *sonetti*. *De vulgari eloquentia* de 1303 es un escrito en latín y pensado originalmente en cuatro libros de los que el



méritos de cada uno. [11] Si Francesco volviese a la vida,<sup>426</sup> ¿quién dudaría de que en lo que hace al sentido te concedería, sin más, los laureles?<sup>427</sup> Tú eres agudísimo, siempre profundo y sutil. Él, por su parte, tomando frases cotidianas, las recubre con palabras sofisticadas y, con su estilo,<sup>428</sup> de vulgares las vuelve egregias. Veamos, ahora, en qué te aventaja y en qué lo aventajas: [12] algunas veces él pareciera ser más dulce, pero su dulzura me sabe —por así decir— dulcemente amarga y suavemente áspera.<sup>429</sup> [13] Él anima los espíritus con un estilo fácil y uniforme, tú los exaltas con la majestad y el esplendor de tu inflamado discurso.<sup>430</sup> [14] Hay en su estilo una diligencia ambiciosa y

---

alighieri solo escribió dos, da cuenta —entre otras cosas— de un idéntica dignidad que corresponde a las lenguas latina y vulgar. *De Monarchia* de 1310 es un tratado de filosofía política escrito en latín, único en su género, en el mismo se teoriza el imperio universal. El *Convivio* (entre 1304 y 1307) es una enciclopedia escrita en vulgar, que comparte algunas similitudes estilísticas con la *Vita Nuova*, pero que entraña una mayor amplitud temática. Como diversas obras de Dante, no está terminada: de los catorce libros que habrían de componerlo, solo cuatro fueron escritos. (Cf. Alighieri, D., *Divina Comedia*, edición de Petrocchi, G. y Martínez de Merlo, L., Madrid, Cátedra, 2009<sup>12</sup>, Introducción, pp. 9-59. Cf. también *Vita Nuova* (texto bilingüe), introducción, traducción y notas de González, I., Madrid, Atenea, 2000, esp. pp. 7-93. Y *De la Monarquía*, Buenos Aires, Losada, 2004, esp. pp. 7-34.)

<sup>422</sup> Se inicia aquí un juego de oposiciones entre *res* (contenido) y *verba* (forma) que recorrerá toda la epístola.

<sup>423</sup> Continuando con el juego de opuestos que hemos indicado en la nota anterior, Pico utiliza los términos *mens* (mente) y *ures* (oídos), en el sentido de que la *mens* es el órgano o instrumento con el que se capta el contenido y *ures*, aquél con el que se percibe la forma. Se acentúa así el carácter profundo y racional que corresponde al contenido por oposición al mero goce estético que produce la forma.

<sup>424</sup> Esta es la tesis central de toda la carta: en la poesía del Magnífico se concentra aquello que por separado se encuentra en la de los dos más grandes poetas florentinos.

<sup>425</sup> Aparece aquí otro juego de opuestos relacionado íntimamente con los dos anteriores, que tiene como sustrato los términos *oratio* (discurso) y *sentencia* (oración). Con este tercer doblete el juego de opuestos se cierra, así, de un lado tenemos *res* (contenido), *mens* (mente) y *oratio* (discurso) mientras que del otro *verba* (forma), *ures* (oídos), y *sentencia* (oración).

<sup>426</sup> Pico utilizará un recurso similar en su epístola a Ermolao Barbaro. Allí, en lugar de hipotetizar acerca de qué haría o diría un *homo novus* como Petrarca, aludirá a la figura de un escolástico.

<sup>427</sup> *Herba* designa la corona de laurel que era otorgada a los vencedores de los certámenes poéticos y que Petrarca hubiera recibido el 6 de abril de 1341. En efecto, tras un examen oral a cargo del rey Roberto de Nápoles, entró en Roma y el Domingo de Resurrección (2 días después), fue coronado como poeta laureado en el Capitolio y declarado ciudadano de Roma.

<sup>428</sup> *Dicendi* (Ver nota n° 6).

<sup>429</sup> Esta oración está construida por medio de un doble oxímoron: *dulciter acida* y *suaviter austera*. El objeto de este recurso es evidente: descalificar la dulzura y la suavidad *qua* naturalidad de los versos petrarquescos. Asimismo, se ha de notar que Pico indica no que los poemas de Petrarca son, aunque en una medida no apreciable, dulces y naturales, sino que la dulzura y la suavidad de los mismos constituye una mera envoltura, expresada en el texto piquiano en forma adjetiva y no sustantiva, que recubre la verdadera esencia, *acida* y *austera*, de los versos en cuestión.

<sup>430</sup> Los versos de Petrarca *delinent* (mueven) los espíritus y los de Lorenzo *perstringent* (exaltan). Los verbos *delenire* y *perstringere* dan la idea de delimitación y la cautividad, y la de persuadir sin arrastrar respectivamente. Se trata de otro juego de opuestos en donde el segundo verbo, cuyo sentido está presente

exagerada, en el tuyo una natural antes que rebuscada.<sup>431</sup> [15] El suyo es tierno y muelle, el tuyo masculino y vigoroso. [16] El suyo voluble y sonoro, el tuyo preciso,<sup>432</sup> rico, firme y armónico. [17] El suyo, quizás, más agradable, el tuyo, ciertamente más amplio y fuerte. [18] El suyo más adornado, pero el tuyo más enérgico. [19] En el suyo hay algo que sacar, en el tuyo nada sobra y nada falta.<sup>433</sup> [20] Y si alguien juzgara audaz algo de lo que de él he dicho, diré que ciertamente es así, y que así piensan muchos en cuyos juicios confío, más no en el mío.<sup>434</sup> Como <el que reza> que a menudo, se puede ver <en Petrarca> aquél error que cometen los asiáticos,<sup>435</sup> es decir, una suerte de

---

en la poesía del *mediceo*, trae a colación uno de los objetivos —sino el más deseado— de los rétores de la época clásica. (Cf. Cicerón, *De Oratore*, I *et passim*.)

<sup>431</sup> Aquí se hace una alusión a la búsqueda de gloria poética de parte de Petrarca.

<sup>432</sup> Hemos traducido *pressus* por “preciso”, sin embargo, este término implica algo más. Es utilizado por Cicerón y Quintiliano con un valor extremadamente positivo: denota una elocuencia sobria, concisa y sin énfasis innecesario. (Cf. Cicerón, *De Oratore*, II, XIII, 56; III, XI, 43; y III, LVIII, 219. Cf. también Quintiliano, *Instituto Oratoria*, IV, CVI; IV, CXVII; X, XLVI; X, CII; XI, III; y XI, XXXI)

<sup>433</sup> En las últimas cinco oraciones, aplicando otro juego de opuestos se configura una comparación entre los versos de Petrarca y de Lorenzo que pone en acto todo un léxico alusivo de la sexualidad de ambos autores, máxime, considerando que Pico no habla específicamente de sus respectivos estilos, sino que alude a los mismos por medio de pronombres que señalan directamente a los autores. Este claroscuro arroja el siguiente resultado: el estilo del primero es *tener et mollis* (tierno y muelle), *volubilis et canorus* (voluble y sonoro), *forte lepidior* (quizás más agradable), *facacior* (adornado), hay en el *quod amputes* (algo que sacar); el del segundo es *masculus et torosus* (masculino y vigoroso), *pressus, plenus, firmus et modulatus* (preciso, rico, firme y armónico), *certe amplior et erectior* (ciertamente más amplio y fuerte), *nerviosus* (enérgico), en el *nihil redundans et nihil curtum* (nada sobra y nada falta).

<sup>434</sup> Ver nota nº 7.

<sup>435</sup> Cicerón alude varias veces a la controversia entre **asianistas** y **aticistas** (cf. *Bruto*, 284-287; *El Orador* 23-27), dos corrientes estéticas enfrentadas en cuanto al estilo de escritura. La polémica surgió en Roma circa 100 a.C. con la llegada de oradores y maestros de retórica venidos de las distintas ciudades del mundo griego y que se enfrentaron en dos bandos irreconciliables.

El estilo asianista era pomposo y hueco, con ritmos, antítesis y paralelismos artificiosos, en la línea de Gorgias y utilizaba como dialecto la *koiné*. A su vez, dentro del asianismo algunos hacían más hincapié en el aspecto conceptual y otros (la mayoría) en los aspectos formales. El asianismo nació y proliferó en Asia Menor hasta llegar a Roma donde gozó de un gran éxito. El iniciador y representante máximo fue el historiador Hegesias (circa S. III a. C), originario de Magnesia, ciudad Jonia y autor de una *Historia de Alejandro* y fue muy criticado y burlado por autores clásicos (cf. Estrabón, XIV 1, 41; Cicerón, *Bruto*, 286-287; *El Orador*, 226 y 230; Pseudo Longino, *Sobre lo sublime*, III, 2; Dionisio de Halicarnaso, *Comp.* 4, 11; 18,22-29).

Frente al asianismo (cf. Cicerón, *El Orador*, 76-90) surgió como reacción el aticismo que proponía la imitación del estilo sobrio de los oradores atenienses y la vuelta al dialecto ático de los siglos V y IV a.C. Aunque ya existía en vida de estos oradores tomados como modelos (Lisias, Demóstenes, Tucídides), la imitación de su estilo tomó cuerpo de doctrina cuando apareció el asianismo. Probablemente el interés por el estudio del dialecto ático, despertado por los bibliotecarios de Pérgamo y de Alejandría, pudo haber contribuido a la constitución de esta doctrina de estilo asociada con el ático.

Así Crates de Malos, director de la biblioteca de Pérgamo, escribió un tratado *Sobre el Estilo Ático*, además de que muchos otros también escribieron tratados y léxicos sobre el ático (Aristófanes de Bizancio, *Palabras Áticas* –S. III o II a.C.–; Filoxeno de Alejandría, *Sobre el griego puro* –S. I a.C.–). Sin embargo, la polémica entre aticistas y asianistas no afectaba tanto a cuestiones de dialecto como a los adornos de expresión (cf. Cicerón *Del óptimo género de los oradores*, 12). Y el propio Cicerón, un orador ecléctico formado por Apolonio Molón de la escuela de Rodas, afirma que el asianismo es más propio de

redundancia verbal para completar las rimas y una ostentación de palabras sonoras y elegantes que no embellecen el poema sino que lo sostienen para que no se corte, como hacen los flautistas. [21] En los tuyos cada palabra no es menos necesaria que su sentido<sup>436</sup> como agradable por su belleza; quien a los tuyos algo les quite, los mutilaría, quien de los suyos algo recorte, los purgaría. [22] Si concediéramos (cosa que nunca haré) que él haya escrito versos más bellos y elegantes, agregaría que esto es fácil de hacer para un hombre que no enfrentara pesares ni debates con lo que dice.<sup>437</sup> [23] En cambio, de tus penetrantes, sutiles, en una palabra, “Laurencianas”<sup>438</sup> sentencias, difícilmente podrá decirse que rehuyen los floreos o no incluyen, gozosos, algún colorido; si él<sup>439</sup> hubiera tenido que escribirlos, a su estilo muelle, nítido y gracioso lo leeríamos espinoso, borroso y sin gracia, pues, se vuelve enroscado, oscuro y nudoso<sup>440</sup> cuando acomete contra asuntos graves: tanto caen <en sus versos> las formas, cuanto se exaltan sus contenidos. [24] Si lo hubiera escuchado Castricio cada vez que ostentaba su bagaje de palabras, sus perfumes y sus flores, nos habría advertido de lo mismo que a Graco: que no nos dejáramos engañar por un sonido equilibrado y el fluir de los versos, sino que examináramos lo que hay debajo, cuál es la base, cuál el sostén, cuál el fundamento de tales palabras.<sup>441</sup> [25] Si procedes siempre así, verás allí el vacío de

---

la etapa juvenil de los oradores, mientras que el aticismo es más propio de la madurez de los oradores (cf. *Bruto*, 325).

<sup>436</sup> Se trata, nuevamente, de la oposición entre *verba* (palabra) y *res* (sentido), a la que hemos aludido en la nota nº 13.

<sup>437</sup> Se trata, al menos en parte, de una acusación falsa. Petrarca atacó enérgicamente a los averroístas y a los filósofos escolásticos. No obstante, hasta donde nos consta, estos ataques no se registran en sus obras en verso.

<sup>438</sup> Se establece aquí un juego, no ya de palabras, sino de sentidos. En efecto “Lorencianas” (*Laurentianae*) invoca de un lado el nombre de pila del autor de las *sententiae*, Lorenzo, y de otro, su sentido etimológico procedente de *laurus* (laurel), que alegóricamente hace referencia a la corona de laurel con que se ceñía a los ganadores en certámenes poéticos y de otro tipo. En otras palabras, Pico hace a Lorenzo merecedor de gloria poética.

<sup>439</sup> Se refiere a Petrarca.

<sup>440</sup> Pico establece aquí otro juego de opuestos. Por una parte, muelle (*mollis*), nítido (*nitidus*) y gracioso (*iucundus*) configuran un tríptico que expresa —a juicio de Pico— lo propio de la lengua del Petrarca “*poeta et historicus*”. Por otra, el lenguaje del Petrarca “*philosophus*” —nuevamente a juicio de Pico— es espinoso (*spinosus*), borroso (*squalidus*) y sin gracia (*ingratus*). Por consiguiente, el Mirandolano concluye en que si quisiera conjugar la estética de sus versos como *poeta et historicus* con la gravedad de los asuntos tratados por el *philosophus* en él, el estilo de Petrarca se deformaría en un pastiche enroscado (*acutus*), oscuro (*implicitus*) y nudoso (*nodosus*).

<sup>441</sup> Cf. Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, II, 13, 5.

El pasaje se refiere a la polémica entre dos tipos de oratoria: la popular, de Gaius Gracchus y la más profesionalizada que podríamos llamar “erudita” o “argumentativa”, de Titus Castricius. (Cf. Keulen, W.,

Epicuro: o bien, ningún sentido, o bien uno frívolo e insignificante.<sup>442</sup> [26] Por otra parte —y esto es importante—, si tú no lo aventajas, no veo en absoluto por qué él te aventajaría a ti con la gracia de su estilo;<sup>443</sup> [27] tus palabras no podrían ser más esplendidas y su disposición es tal que en modo alguno podrían concordar mejor, ni fluir con mayor melodía, ni aun finalizar más armoniosamente.

3. [28] Pero comparemos ahora los tuyos con los de Dante, y sobre esto quizá unos cuantos armen un escándalo, pues en lo que hace a la confrontación de escritores hay muchos que no tienen en cuenta tanto los méritos como la antigüedad y pretenden que otros lean con reverencia a los antiguos mientras ellos no pueden leer sin envidia a sus contemporáneos.<sup>444</sup> [30] Creo que en lo que hace al estilo, ninguno te negará la

---

*Gellius the satirist*, Laiden-Boston, Brill, 2009, pp.153-154)

<sup>442</sup> De acuerdo con Diógenes Laercio, Epicuro (Ἐπίκουρος), hijo de ciudadanos atenienses, habría nacido en Samos en el año 342 o 341 AC. Por razones políticas, luego de la muerte de Alejandro se traslada a Atenas con toda su familia. Después de haber cumplido con sus obligaciones militares lo encontramos en Colofón estudiando filosofía, un anhelo que anidaba en su pecho desde los catorce años, y, más tarde, en Rodas (entre 321 y 311), donde completa su formación. En el 311 se dirige a la isla de Lesbos, para ejercer como maestro público, pero su fama de heterodoxo lo precedía y no obtuvo el éxito esperado: comienza aquí la campaña de desprestigio contra Epicuro y el aun no nacido epicureísmo que durará, con matices y hasta la temprana modernidad. Mientras pensaba en volver a Atenas, en Lámpsaco encuentra un grupo de amigos con los que pasará el resto de su vida. Finalmente, de regreso en la ciudad de Pericles en el 306, funda su escuela, el jardín, un huerto ubicado en el camino del Dipilón, donde llevó a la práctica sus ideales éticos y filosóficos ininterrumpidamente hasta su muerte a los 72 años a causa de afecciones vesiculares o de los riñones (la identificación de la enfermedad durante la antigüedad ha estado sujeta a constantes revisiones). De su obra solo nos ha llegado tres cartas completas (a Heródoto, a Pitocles y, la más importante, a Meneceo), un compendio de máximas y otro de exhortaciones, y fragmentos de obras (*De lo que se elige y lo que se rechaza*, *Casos dudosos*, *Pequeño compendio*, *Contra Teofrasto*, *Banquete*, *De los fines*) y de cartas diversas (a Ateneo, a Anaxarco, a Apeles, a Heródoto, a Temistia, a Idomeneo, a Colotes, a Leoncio, a su madre, a Metrodoro, a Mitres, a Pitocles, a los amigos de Lámpsaco, a los amigos, a los filósofos de Mitilene, a un niño). La filosofía de Epicuro comparte algunos presupuestos gnoseológicos y físicos con la de los atomistas y estoicos, pero su aporte más original se refiere al campo de la ética. Tal como se expresa en los textos mencionados, la filosofía epicúrea hace hincapié en la obtención de la felicidad por medio de la satisfacción del placer (de dos tipos: *kinético* y *kathastemático*, es decir, los que requieren algún tipo de acción y los que se dan sin esta), de ahí que a su posición se la califique de “hedonista”. Con todo, se ha de advertir, que Epicuro no postula la entrega total del hombre al placer o al desenfreno, como usualmente se lo interpretó, sino más bien, la ordenación de éste a la felicidad y su regulación —y hasta abstención— por medio de una serie de virtudes.

En la época de Pico, e incluso una generación antes, todas las escuelas helenísticas (epicureísmo, estoicismo, escepticismo y, podríamos agregar, cinismo) comienzan a ser recuperadas por humanistas de primera línea, v.g., Poggio Bracciolini, Leno Battista Alberti, etc. No obstante, salvo por contadas excepciones, el epicureísmo siguió gozando de mala fama, tal es aquí el caso. (Cf. Epicuro, Obras, Estudio preliminar, traducción y notas de Jufresa, M., Madrid, Tecnos, 1994<sup>2</sup>. Cf. también Martínez Marzoa, F., *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid, Akal, 1995, esp. pp. 163-164; *Carta a Niccolò y Epístola a Leonardo Bruni* de Poggio Bracciolini en AA VV, *El Renacimiento Italiano*, Buenos Aires, Fundación Dante Alighieri, 2004, pp.126-132, 559-566)

<sup>443</sup> *Gratia dicendi* (ver nota n° 6)

<sup>444</sup> La crítica al principio de autoridad que el Humanismo del *quattrocento* tomó como propia se irá acentuando hacia el final del Renacimiento, v.g., en el diálogo II de la obra *La cena de le cenere* (1584) de Giordano Bruno (1544-1600), Teófilo (el personaje que representa el pensamiento genuino del Nolano) da por tierra la argumentación de Prudencio (la figura retórica que presenta la autoridad y a la antigüedad

primacía; Dante a veces es rudo, áspero y seco y otras tantas tosco y descuidado. [31] Reconocerán también esto de su adalid, pero la culpa de que así haya escrito se la echaran a su época y a su entorno.<sup>445</sup> [32] Él no te supera en las formas, tú eres más elegante, pero dirán en cuanto al sentido, que el suyo es más elevado y sublime. [33] Me pregunto qué de admirable hay en que, estando él filosofando sobre un asunto filosófico, la naturaleza misma de aquello en lo que piensa le provea espontáneamente esa profundidad.<sup>446</sup> [34] Si trata de Dios, del alma o de los bienaventurados, invoca lo que sobre ello escribieron Tomás y Agustín, en cuya lectura fue tan dedicado como diligente. Por lo demás, en lo que hace al abordaje de las más importantes cuestiones públicas y privadas, no fue Dante tan preclaro por haberlo encarado como torpe hubiese sido de haberlo evitado. [35] Pero, obra de sumo ingenio es sin duda <la tuya>, y en esto lo aventajas: en volver filosóficos los poemas amatorios y en transformar en amables, dulcificando el ropaje, cosas que por su seriedad son demasiado austeras. [36] De tal modo se mezcla en tus versos la solemnidad de los filósofos con los juegos de enamorados que éstos han ganado en dignidad y aquella en jovialidad y gracia, que en esta cópula ambos mantienen lo que era propio de cada uno y participan mutuamente de ello, y que uno y otro aisladamente mantienen lo que antes era compartido. [37] Más, no es esto tan digno de admiración como lo que máximamente me conmueve: a tal punto estos <versos> parecen tanto por ti concebidos como no concebidos, sino salidos del

---

como maestros incuestionables). La argumentación, pues, de Bruno, es como sigue: todo lo viejo fue nuevo alguna vez, por lo tanto, no hay nada nuevo que no pueda ser antiguo y viceversa. Para decirlo con otras palabras, tanto lo que es nuevo como lo que es viejo no pueden obtener su autoridad del tiempo, ya que lo viejo —se ha de insistir en ello— alguna vez fue nuevo y si sólo lo viejo es verdadero, entonces nada podría serlo, pues todo lo viejo otrora fue nuevo y entonces ha sido falso. Ahora bien, esto no sólo anularía el criterio de verdad establecido por los contemporáneos del filósofo Nolano, sino que además —sigue Bruno— si el criterio tuviera validez, debería entenderse correctamente que sus contemporáneos son, paradójicamente, más viejos que los viejos por tener a su alcance todas las obras de quienes los precedieron y su saber. (Cf. Bruno, G., *La Cena de le Ceneri, II et passim*).

<sup>445</sup> Pico hace referencia a que la época de Dante —si bien esto no era precisamente cierto en lo que respecta a su entorno inmediato— estuvo dominada intelectualmente por el pensamiento escolástico, y a que éste era rechazado por gran parte de los humanistas, que centraban la mayoría de sus ataques sobre el lenguaje áspero y extremadamente técnico que sus cultores utilizaban, contraponiéndolo a la búsqueda de un estilo que pretendía emular al de Cicerón y al de los clásicos latinos y que ellos suponían más elaborado. No hay dudas de que la afirmación piquiana refleja el verdadero *statu quo*, el s. XIII, el siglo escolástico por excelencia, fue dejado de lado. Los humanistas señalaban un cambio radical en la orientación de los estudios entre éste siglo y el XIV, fundamentalmente a partir de los escritos de Petrarca.

<sup>446</sup> No debemos desestimar la fuerza de las afirmaciones precedentes: Pico ha desacreditado con lapidaria sentencia al padre mismo de la lengua italiana literaria en un doble aspecto. En cuanto a sus *verba*, a veces *horridus*, *asper* y *strigosus*, otras *rudis* e *impolitus*. En cuando a *res*, es decir, a profundidad, se basa en contenidos que no han sido elaborados por él, sino más bien prestados o extraídos de las obras de grandes pensadores. Todo esto, para una mente renacentista configura mucho más que un insulto, se trata de un verdadero “parricidio”.

seno de la propia materia<sup>447</sup> que modelas, que simulan florecer de la misma, habiendo tu solo regado el suelo, que se muestran nativos no advenedizos, necesarios no adyacentes, absolutamente genuinos no artificiales, es esto lo que no puedo dejar de admirar, en esto me parece que has superado a Dante. [38] Pues, si él vuela sublime, se eleva con las alas de su materia,<sup>448</sup> tú, mientras te enfrentas con ésta y te tira hacia abajo, te elevas hacia lo alto con las alas del ingenio,<sup>449</sup> pero de tal modo te elevas que no la desdeñas, antes bien la elevas junto contigo y tanto te debe a ti como a ella le debe Dante.

4. [39] Se puede ver ya<sup>450</sup> qué te diferencia de Francesco y Dante, de los que solamente agregaré esto: por una parte, Francesco no cumple lo que promete, posee algo que seduce a primera vista, pero después no satisface, por otra, hay en Dante algo chocante al principio, pero complace a quien penetra más profundo. [40] Tus poemas, por su parte, no tienen menos en el fondo para quien los ve de lejos de lo que tienen en su superficie para quien penetra en ellos.<sup>451</sup> [41] Añade a esto que concibieron sus poesías en completa soledad, en la penumbra, en la insondable tranquilidad de los estudios, <mientras que> tú, ocupadísimo, has cantado las tuyas entre el tumulto, entre los estrépitos de la curia, entre los clamores del foro, entre supremas preocupaciones, entre turbulentísimas tempestades.<sup>452</sup> [42] Las Musas eran para ellos ocupación cotidiana, son

<sup>447</sup> Se refiere a la materia sobre la que escribe Lorenzo.

<sup>448</sup> Se refiere a la materia sobre la que escribe Dante.

<sup>449</sup> Si bien en castellano existe la palabra “ingenio” con la que generalmente se traduce la latina “*ingenium*”. La primera designa una suerte de capacidad imaginativa o creativa muy aguda cuya aplicación primera y principal estriba en la resolución de todo género de problemas o dificultades. La segunda, por su parte, se refiere más bien a lo que indicamos en castellano con “talento”, concebido éste como una posesión natural existente desde el nacimiento susceptible sin embargo, de ser ampliada y perfeccionada por medio del trabajo o el estudio. (Cf. Cicerón, *Pro Archia*, 3, 17, 31, 32 *et passim*. Cf. también Séneca, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 108, 23)

<sup>450</sup> La expresión de Pico en este pasaje es, nuevamente, similar a la de la *Oratio*. En el § 3, 6. Allí, después de enumerar las condiciones que han establecido como propias del hombre ciertos autores de diversas tradiciones y orígenes, declara que le parece haber comprendido en qué residía la grandeza de éste. Como es evidente, el proceder de Pico se repite en la presente epístola. (*Tandem intellexisse mihi sum visus, cur felicissimum proindeque dignum omni admiratione animal sit homo, et quae sit demum illa conditio quam in universi serie sortitus sit, non brutis modo, sed astris, sed ultramundanis mentibus invidiosam.* (*Oratio*, § 3, 6.))

<sup>451</sup> Pico arma toda esta argumentación en base a dos concepciones: la de superficialidad y la de profundidad. De este modo, prima *species* (primera vista) = *prima frons* (superficie) y *magis intima* (más profundo) = *recessus* (fondo), en donde la primera implica el puro goce estético y la segunda el sentido filosófico, profundo, de las poesías. El primero, sin más, se percibe, el segundo, exige un esfuerzo para su comprensión.

<sup>452</sup> Este juicio entraña cierta parcialidad, puesto que si bien se justifica en la comparación Lorenzo-Petrarca, no sucede lo mismo en la que se sopesa al Magnífico con Dante. Ciertamente Lorenzo estuvo durante toda su vida sometido a constantes presiones políticas, las preocupaciones civiles de Dante no son nada desdeñables. Ver notas 2 y 12.

para ti un juego y un recreo de los afanes. [43] Para ellos, el mayor trabajo, para ti, el ocio<sup>453</sup> en el trabajo. [44] En una palabra, liberando tu espíritu, encuentras lo que ellos no alcanzaron ni aun esforzándose con toda la fuerza del espíritu.<sup>454</sup> [45] ¿Y que diré de mi *paráfrasis*?<sup>455</sup> ¿Por qué, pues, no la llamaría “mía”, aunque más no sea por el derecho que me da este título,<sup>456</sup> que es mío?<sup>457</sup> [46] ¿Por qué, precisamente, si no es mía, cuando la venero como tuya, sin embargo la amo como mía? [47] La admiro en verdad, y a ti en ella, por lo que <apenas> vislumbro cuan lejos estuve yo de <proferir> un verdadero<sup>458</sup> elogio de tus versos: no habían visto mis ojos noctívagos lo principal y particularmente brillante<sup>459</sup> que había en ellos, más luego lo vi, por ti revelado, como solo tú podías y debías,<sup>460</sup> y te lo debías a ti mismo y a nosotros, para no privarte de semejante gloria ni a nosotros de tales deleites. [48] La leo,<sup>461</sup> grandísimo Lorenzo<sup>462</sup> —

<sup>453</sup> “*Otium*” sin más designa el tiempo libre, de ahí que se lo contraponga a “*negotium*” (*nec-otium*). Ahora bien, entre los escritores latinos clásicos —y de entre ellos máxime en Cicerón— con dicha palabra se hace referencia al tiempo libre de las ocupaciones ciudadanas y por extensión, al momento apropiado para estudiar, investigar, o —para decirlo con pocas palabras—llevar a cabo diversas actividades con las que se ejercita o perfecciona el *ingenium*. De aquí que se hable de un *otium philosophandi* (ocio para filosofar), un *otium litteratum* (ocio de los literatos) o un *otium cum dignitate* (ocio con dignidad). (Cf. Cicerón, *Pro Archia*, 3, 12, 30 *et passim*. Cf. también Séneca, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 8, 1; 101, 4).

<sup>454</sup> Juego de palabras *remittens* (liberando)-*contendentes* (esforzándose).

<sup>455</sup> Se trata de un comentario escrito por Lorenzo de Médicis sobre algunos de sus sonetos, titulado precisamente *Comento de miei sonetti*. En el cuerpo del texto, el magnífico efectúa la interpretación de cuarenta y una de sus poesías por medio de un estilo que recuerda al de la *Vita Nova* dantesca y que anticipa el que Pico desarrollará en su *Commento sopra una canzone d'amore celeste e divino di Girolamo Benivieni* (1485). (Cf. *Comento de miei sonetti*, I *et passim*. También cf. *Commento sopra una canzone d'amore celeste e divino di Girolamo Benivieni*, III: *commento partiolare*; *Via Nuova*, II *et passim*).

<sup>456</sup> Juego de palabras *appellem* (la llamaría)-*appellationis* (título).

<sup>457</sup> Se refiere a que el nombre de “paráfrasis” es suyo.

<sup>458</sup> Juego de palabras *aberam* (lejos estuve)-*a vera* (de un verdadero).

<sup>459</sup> Juego de palabras *maxime illustria* (particularmente brillante)-*nocturnis oculis* (ojos noctívagos lo principal).

<sup>460</sup> En la afirmación de que solo Lorenzo podía (y debía) revelar el sentido más profundo de sus versos, resuena la excusa de Dante, referente al mismo motivo, desarrollada al comienzo del *Convivio* (Cf. *Convivio*, I, 2).

<sup>461</sup> A la paráfrasis.

<sup>462</sup> Se repite en el comienzo de este pasaje una de las constantes del estilo piquiano: la utilización del verbo *legere* en primera persona, seguido de un vocativo (Ver nota nº 1). Por otra parte, el uso del vocativo para la invocación de alguno de los lectores posibles o necesarios —o incluso destinatarios— del texto aparece ya en la elegía latina de tema amoroso (s. I A.C.), p. e.: *Quem penes est dominam servandi cura, Bagoa, / dum perago tecum pauca, sed apta, vaca* (Ovidio, *Amores*, II, 2.1-2.). ¡Oh Bagoas!, procura escuchar a quien tiene una dama en su poder, óyeme, mientras te explico algunas cosas, pocas

y pongo a Dios por testigo—, no tanto por placer como por doctrina.<sup>463</sup> [49] En efecto, <encontré> allí cuanto de Aristóteles<sup>464</sup> sabía, es decir, de la *Física*, de los libros *Acerca del Alma*, de las *Éticas*, de *Acerca del Cielo*, de los *Problemas*, cuanto del *Protágoras* de Platón,<sup>465</sup> de la *República*, de *Las leyes*, del *Banquete*,<sup>466</sup> todas cosas que, aunque las había leído en otros <autores>, sin embargo, las leí en ti como renovadas, mejoradas y en no sé qué transformadas en su aspecto a tal extremo que creo<sup>467</sup> que son tuyas, no de ellos, y leyéndolas me parece que aprendo algo <nuevo>. [50] Indicio supremo es esto

---

pero óptimas]; *Militat omnis amans, et habet sua castra Cupido; / Attice, crede mihi, militat omnis amans* (Ovidio, *Amores*, I, 9.1-2.). [Milita todo el que ama, y tiene Cupido sus ejércitos, ¡oh Ático!, créeme, milita todo el que ama].

La influencia de Ovidio en Pico, aunque leve, se extiende por varias obras y está fundamentalmente limitada al uso de ciertos términos o expresiones. Uno de los más interesantes es el de la expresión *foedus amoris* (pacto de amor), presente en el primero, que el segundo transforma en *foedus pacis et amicitiae* (pacto de paz y amistad). (Cf. *Oratio*, § 16, 88-90; § 17, 92-97- *Heptaplus*, *Expositio primae dictionis, idest "in principio"*). Las traducciones de los pasajes citados y las negritas me pertenecen.

<sup>463</sup> La traducción italiana de Eugenio Garin pasa por alto todo este pasaje: *Lego, Deum testor, maxime Laurenti, eam, non tam ad delectationem quam ad doctrinam*. (Cf. Garin, E., *Prosattori Latini del Quattrocento...* pp.802-803).

<sup>464</sup> Aristóteles, hijo Nicómaco, médico oficial del rey Amintas, nació en Estagira (en Calcidia, al norte de Grecia) en el 384 A. C. En el 367 A. C., a la edad de diecisiete años fue enviado a la Academia de Platón en Atenas donde permaneció por veinte años como su alumno y colaborador. A la muerte de Platón, en 347 A. C., quizás por causa de algunos problemas surgidos entre él y su sucesor, Espeusipo, sobrino del maestro, abandonó Atenas para dirigirse a Assos en Asia menor, aceptando la invitación que le hiciera el rey Hermias, de Atarneos y casándose tiempo después con Pitia, familiar de éste último. En el 324 A. C. viaja a Lesbos, donde Filippo de Macedonia le ofrece el cargo de tutor de su hijo, Alejandro. Éste tenía entonces catorce años. En el 335 A. C. Alejandro sucede a Filippo y el estagirita regresa a Atenas para fundar su propia escuela en el Liceo (un bosque en la periferia de Atenas que era compartido con otros maestros). Tras las noticias de muerte de Alejandro en el 323 A. C., estalló una rebelión anti-macedónica, todos los dedos apuntaron a Aristóteles, que fue acusado, al igual que años antes lo había sido Sócrates, de impiedad. Sin esperar juicio alguno, el estagirita parte para Calcis en Eubea donde muere al año siguiente, tenía entonces 62 años.

La obra de Aristóteles, perdida en su mayor parte para el occidente medieval hasta el s. XIII, constituye la primera enciclopedia de Occidente. Entre sus escritos, los hay de lógica, física, metafísica, estudios sobre anatomía, psicología, retórica, poética, ética y política. (Cf. Lloyd, G., *Aristóteles*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, principalmente pp.25-45)

Se suele creer que durante el Renacimiento fueron pocos los cultores de la filosofía de Aristóteles, privilegiando la filosofía platónica, fundamentalmente a partir de la fundación de la escuela Neoplatónica de Florencia por Marsilio Ficino. A pesar de esto, existe nueva evidencia e interpretaciones nuevas y más profundas de evidencia anterior que dan cuenta de la permanencia y continuidad en el uso de los textos del estagirita desde su reingreso en el s. XIII hasta fines del s. XVI. Llegados a este punto, cabe señalar que la primera formación de Pico fue aristotélica, bajo el magisterio del judío Eliahu del Medigo, y que dejó una impronta muy profunda en su pensamiento. (Cf. Garin, E., *Giovanni Pico Della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze, Ariani, 1936, pp. 3-48. Cf. también Kristeller, P. O., *El Pensamiento Renacentista y sus Fuentes*, México, FCE, 1993<sup>2</sup>, principalmente pp. 52-72 y Schmitt, Ch. B., *Aristóteles en el Renacimiento*, León, Universidad de León, 2004.)

<sup>465</sup> Junto con la guerra del Peloponeso entre Esparta y Atenas, en el 427 AC nació Aristócles, llamado más tarde "Platón" (Πλάτων) por la anchura de sus hombros. Era hijo de Aristón de Colito, descendiente lejano del rey Codros —a la sazón, el último rey de Atenas— y Perictione, que hacía remontar su linaje hasta Solón de Atenas. Nacido en un ambiente aristocrático, recibió desde sus primeros años una amplia formación en todas las ramas del saber: se conjugaron en él todos los frutos de la paidéia griega. Después de ser discípulo del heraclíteo Cratilo y de conocer las doctrinas de Parménides y Pitágoras, hacia los



de que sabes estas cosas no por comentario <ajeno>, sino por ti mismo.<sup>468</sup> [51] Muchísimos, pues, acostumbran <imprimir> mayor σοφιστεία [sofistería<sup>469</sup>] a la letra que a la obra en sí; cuando se disponen a escribir algo, tienen cerca a los filósofos, es decir, sus obras y algunas de las máximas por ellos escritas, las cuales echan en sus libritos para que parezcan de filósofos, [52] pero fácilmente los descubres [53] al ver que éstas obras no están bien organizadas, ni con coherencia, ni escritas con clarividencia, sino oscurecidas,<sup>470</sup> [54] así pues, hombres de otro modo elocuentes se

---

veintiún años pasó a formar parte del círculo de Sócrates. En el 399 y refugiado en Megara comenzó a escribir sus célebres diálogos en los que inmortalizaría a su maestro. Tres años más tarde, lo encontramos en un viaje —que durará diez años— por Egipto, África y algunas regiones de la Magna Grecia en la actual Italia, durante el cual trabó contacto, y en algunos casos hasta amistad, con filósofos y científicos de primera línea: Aristipo y Teodoro de Cirene, Arquitas de Tarento y algunos eléatas del círculo de Parménides.

Entre los momentos más importantes de su vida, se destaca su estadía en Siracusa en el 388, con el propósito de transformar al soberano Dionisio I en un rey filósofo. Sin haber logrado su propósito y después de haber pasado un tiempo en prisión por orden del propio Dionisio, mientras regresaba a su ciudad natal, su barco se detiene en Egina, por entonces en guerra con Atenas, y es llevado al mercado de esclavos. Pero la suerte estaba de su lado: Anniceris de Cirene lo reconoce y lo compra para devolverle su libertad. Una vez en Atenas fundó su *Academia* (circa 387), que, con idas y venidas, refundaciones, etc. permanecerá abierta hasta el 529 DC, cuando es cerrada por Justiniano, que veía en las doctrinas de Platón y en las de sus discípulos una seria amenaza para la continuidad del cristianismo. A pesar de todo lo sucedido, nuestro filósofo no se da por vencido y vuelve dos veces a Siracusa (en 367 y 361) buscando transformar esta vez a Dionisio II, hijo del I. La muerte lo encontró en la vejez, a los ochenta y un años (347), en medio de sus escritos inacabados y en el fragor de la enseñanza. Dejó detrás de sí un gran *corpus* textual y una lista de discípulos amplísima; quizás ningún filósofo haya tenido tantos discípulos como Platón, tan sólo uno salido de su Academia pudo hacerle sombra: Aristóteles.

Cuando Pico escribe la presente carta, Marsilio Ficino había concluido la traducción de la obra completa de Platón. Se trataba de un trabajo que le había sido encomendado por su mecenas Cósimo de' Medici, abuelo de Lorenzo, y al cual había dado inicio en 1463, el año preciso del nacimiento de Pico, cosa que Marsilio mismo se encargará de poner de relieve y hasta de reescribir a la usanza humanista. En efecto, Ficino relata que el día del nacimiento del Mirandolano coincide con el día en que dio comienzo a dicha traducción así como el día en el que éste llega a Florencia, coincide con el que entregó los manuscritos para su publicación. Y más aun, en otra de sus cartas, aquella en la que refiere su primer encuentro con Pico y tras comenzar a hablarle de Platón, Marsilio le responde que un nuevo Platón ha traspasado los umbrales. (Cf. Magnavacca, S., *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Buenos Aires, Winograd, 2008, p. 91)

<sup>466</sup> Tanto las obras mencionadas de Platón como las de Aristóteles corresponden a lo más representativo de la producción de uno y otro filósofo, a excepción de una ausencia sobre la que debemos llamar la atención: la de la *Metafísica* del Estagirita.

<sup>467</sup> Si bien el verbo latino utilizado por Pico es el impersonal *videantur*, el sentido que imprime a su afirmación es el de *creer* en su sentido fuerte, es decir, en tanto que *estar convencido de*.

<sup>468</sup> Se enfatiza aquí en uno de un aspecto fundamental del carácter del hombre del Renacimiento: su originalidad.

<sup>469</sup> Pico utiliza la palabra σοφιστεία (*sofisteía*), que hemos traducido por “sofistería” siguiendo el uso peyorativo que esta adquiere con posterioridad a la celebre polémica de Platón con los sofistas.

<sup>470</sup> Se establece aquí un doble juego. Primero, entre *nec recte disposita* (ni bien dispuestas) y *nec cohaerentia* (ni con coherencia) y, segundo, entre *non explicata* (ni bien formuladas) e *implicata* (embrolladas). En el primer caso, se alude nuevamente a los defectos de forma y contenido respectivamente, en el segundo a la contraposición entre aquello expresado con brillo o claridad y lo que resulta oscuro en su expresión.

vuelven infantilísimos<sup>471</sup> en sus escritos. [55] Pero ¿quién no vería que tú posees esto, no precariamente, sino que tienes sobre ello verdadero derecho y poder para dominarlo, escribirlo y desarrollarlo? Tú,<sup>472</sup> ¡Oh feliz ingenio!<sup>473</sup> has concebido en el hervor de la política, en tu agitada existencia lo que nosotros, ni siquiera discípulos de filósofos, más bien sus inquilinos,<sup>474</sup> en nuestra vida umbrátil y sedentaria apenas seguimos, más no conseguimos.<sup>475</sup> [56] ¿Y qué diré del dulcísimo estilo de tu *paráfrasis*, que —según creo— concuerda perfectamente con el de César<sup>476</sup> en lengua latina. Su expresión, en efecto,

---

<sup>471</sup> *Infantilissimi*, i.e., “pueriles”.

<sup>472</sup> Aquí, apuntando hacia la conclusión, comienza un resumen de lo dicho a favor de la superioridad poética de Lorenzo que procede por medio de una repetición con variaciones de las más sobresalientes entre las notas anteriormente enunciadas.

<sup>473</sup> Ver nota nº 40.

<sup>474</sup> La expresión “*inquilini philosophorum*” es de Séneca. Con la misma, el pensador de Córdoba se refiere a aquellos que acuden a escuchar las disertaciones filosóficas no para aprender a vivir, cosa que propiamente debe enseñar el filósofo —y máxime el filósofo estoico— sino para deleitar sus oídos con el discurso, como si estuvieran en el teatro. (Cf. *Epistulae Morales ad Lucilium*, 108.5)

<sup>475</sup> En este pasaje no solo se hace referencia a los ideales de vida activa y contemplativa, sino también a uno de los móviles mismos del llamado Renacimiento: la búsqueda de la sabiduría en los autores de la antigüedad. A la luz de esto, las expresiones piquianas traducen preguntas que los humanistas se hacían sobre su época, su cultura y las ciencias que estaban a su alcance.

<sup>476</sup> Más conocido bajo el celeberrimo nombre de “César”, sin más, Cayo Julio César, el primero de los Césares, perteneciente a la *gens Iulia*, nació en Roma el 13 de julio del 100 A. C. Era hijo de Cayo César y Aurelia Cota. Después de haber recibido una educación propia de la aristocracia (principalmente esmerada en literatura griega y romana, oratoria y poesía) y al morir su padre, con dieciséis años se casó, ya como ciudadano *sui iuris*, con Cornelia, a la sazón hija de Cinna, dirigente del partido popular. Fue nombrado *flamen dialis* (sacerdote de Júpiter) y durante la dictadura de Sila fue declarado proscrito por no consentir en abandonar a su mujer. Despojado en principio de bienes y cargos, los recupera hacia el 81 A. C. gracias a las insistencias de sus parientes. No obstante ello, decide abandonar Roma para tomar las armas en Asia bajo el propretor Minucia Termes, por cuya orden entra en contacto con Nicomedes IV Filopátor, rey de Bitinia. En el 78 A. C., tras recibir la noticia de la muerte de Sila regresa a Roma y da comienzo a su carrera pública como acusador de dos partidarios del dictador: Cneo Cornelio Dolabela y Cayo Antonio. En el año 75 A. C., lo encontramos viajando a Rodas, camino a la cual fue raptado por piratas —a los que él mismo persiguió tras su liberación—, para escuchar al famoso rétor Apolonio de Molón. Habiéndole llegado la noticia de la muerte de Nicomedes IV, parte una vez más a Asia y emprende una campaña contra Mitridates que resultó exitosa. César se había granjeado ya entonces una cuantiosa fortuna. Allí, la noticia de otra muerte, la de Aurelio Cota, tío político, lo devuelve a Roma. En este momento comienza su *cursus honorum* hasta que, con cuarenta años es nombrado cónsul en el 60 A. C. Un año más tarde, en pleno ejercicio de sus funciones y como consecuencia de hechos que venían produciéndose desde un tiempo atrás, se formó el “primer triunvirato”, constituido por Pompeyo, Craso y el propio César, a quien le fueron asignados los territorios de la Galia, cuya conquista duró los seis años que van desde el 58 A. C. al 52 A. C. Mientras tanto, en el 53 A. C., Craso moría a manos de los Partos en Siria y Pompeyo esperaba en Roma ser nombrado cónsul único para el año 52 A. C. Éste mismo año, César, después de vencer a los Galos, solicitó al senado el poder presentarse al consulado *in absentia*. Tras algunas idas y venidas del senado y teniendo en su contra a optimates y ecuestres que veían en Pompeyo a su adalid, marchó con su ejército a Roma, venciendo en el camino a las tropas de aquél el 9 de agosto del 48 A. C. en la llanura de Farsalia, en la célebre batalla que será conocida por el nombre de este lugar. Con todo, acabó con toda resistencia de los “pompeyanos” recién en el 45 A. C., en Hispania, en la batalla de Munda, del 17 de marzo de dicho año. Un año después, el 15 de marzo (*idus* de marzo) del 44

no es fabricada, ni entrecortada, ni retorcida, sino enderezada por su<sup>477</sup> ingenio, serena y encuadrada, no estirada al azar antes siguiendo el pie,<sup>478</sup> ni exuberante ni escuálida, ni pomposa ni desagradable, dulcemente profunda, profundamente amable, con formas selectas no coactadas, brillantes no coloreadas, necesarias no rebuscadas, tales que sin desarrollar su <pleno> sentido,<sup>479</sup> lo ponen ante los ojos. [57] Y paso por alto cuán recordado serás siempre por tu<sup>480</sup> carácter, cuán esparcidas serán las semillas y las huellas de tu sabiduría por todas las partes del mundo.<sup>481</sup> [58] He<sup>482</sup> visto, yo, todas estas cosas, junto con muchos más, y algún otro incluso mejores, pero ví dos principales, además de éstas, que quizás no muchos hayan visto, ni siquiera los más avisados. [59] La primera es esta: que con ellas disimula sus riquezas, para escapar de la envidia no ostenta las flores que lleva en su seno, no persiste en sus retoños sino que amaina su crecimiento para que parezca menor. La segunda, <es algo que> no alcanzo a ver de qué se trata, pues no soy tan ingenioso, pero veo que hay no se qué que llamaré marcadísimamente “Laurenciano”.<sup>483</sup>

---

A. C., una conjura de jóvenes aristocráticos pone fin a su vida.

Párrafo aparte merecería su relación con Cleopatra y su papel como político en tanto que sentó las bases para la completa destrucción de la República, llevada a cabo por su sucesor, Octavio, más para ello remitimos a la bibliografía consignada al final de esta nota.

Soslayando sus logros políticos y militares, César se granjeó ya en vida cierto renombre como orador y, algo más tarde, como escritor. Hacia el s. XV sus escritos, entre los que se encuentran sus famosos *Comentarii de Bello Gallito*, son adoptados, junto con los de su contemporáneo, Cicerón, y otros tantos de los autores clásicos, como modelo de una escritura de estilo exquisito y refinado. No es, pues, sino —según creemos— en referencia a su doble calidad de político y literato, que Pico declara la concordancia del estilo de éste y el de Lorenzo. (Cf. Julio César, *Comentarios sobre la guerra de la Galia*, Introducción, traducción y notas de Gelormini, N., Buenos Aires, Losada, 2004. Cf. también Suetonio, *Vida de los doce Césares (I)*, traducción y notas de Agudo Cubas, R. M., Madrid, Gredos, 1992).

<sup>477</sup> Se produce un cambio de referente. Atendiendo a que el presente es un texto revisado y en parte reescrito, posiblemente se trate de una referencia directa a Filippo Beroaldo. En efecto, Pico envía dos textos suyos a Beroaldo, correspondiendo a la gentileza que éste último había tenido al enviarle uno de los suyos. Entre los textos que Pico le envía figura este cuya traducción aquí presentamos.

<sup>478</sup> Se trata, desde ya, de la cantidad requerida por el pie y el tipo de verso.

<sup>479</sup> Formas (*verba*)-sentido (*res*). Ver nota n° 13.

<sup>480</sup> Pico vuelve a dirigirse a Lorenzo.

<sup>481</sup> La presencia de dos adverbios de similar significación en este pasaje —*ubique* y *passim* = por todas partes, por doquier—, aunque se ubican de manera separada, dan la idea de una magnificación en lo por ellos señalado. Es esta idea magnificada la que hemos vertido como “por todas las partes del mundo”.

<sup>482</sup> Se produce aquí otra vez un cambio de receptor.

<sup>483</sup> Pico alude en este último pasaje a la existencia de algo excepcional en el estilo de Lorenzo, que por el hecho mismo de serlo es del todo indescriptible, indecible, inefable. De este modo, el Mirandolano ha acerca —retóricamente— este algo al mundo del misterio, la magia, etc. transformando al poeta mediceo en una suerte de mago o alquimista.

5. [60] Si uno ve todo esto, las dotes de Lorenzo, su ingenio, su prestancia, ve todo Lorenzo plasmado en su letra. [61] Pero, estas cosas que he dicho, quizás sean demasiadas, e incluso <las he dicho> en contradiendo contra mi voluntad, como suelen decir, “volcando en palabras mis pensamientos más profundos”.<sup>484</sup> [62] Pero<sup>485</sup> no por ello dejaré de exhortarte, cuanto esté a mi alcance, a una obra suprema: que cada vez que puedas arrancar un rato de ocio al gobierno del Estado, lo consagres a difundir tu *paráfrasis* para honra tuya y de tu lengua materna, para utilidad y deleite de tus conciudadanos y de todos nosotros.

[63] Florencia, 15 de julio de 1484.

### **Giovanni Pico della Mirandola a Hermolao Barbaro.**

1. [1] No puedo, yo, Hermolao mío, ni callar lo que por ti siento, ni no sentir lo que es debido por aquél en quien se encuentran todas las cosas en su grado más eminente. [2] Ojalá tuviera esa potencia en mi espíritu para sentir por ti a la par de tus méritos, ese vigor estilístico para explicar <al menos> una vez lo que siempre siento. [3] Bien sé yo que lo que de ti concibo está infinitamente por debajo de las cumbres de tu doctrina. [4] Bien sabes tú, que todo lo que decimos es muy inferior que aquello que concebimos, sabes que tanto expresión le falta al espíritu como espíritu falta a las cosas.<sup>486</sup> [5] Y, sin embargo, crees que me empeño con la esperanza de poder imitar tus palabras, cuya grandeza ni siquiera alcanzo a estimar <como es debido>. [6] Todos pueden admirarte, tan pocos imitarte como ninguno reprehenderte.<sup>487</sup> [7] Pero ojalá <se me conceda> esa

---

<sup>484</sup> Literalmente “...trahente in verba animi sententia” significa, *trayendo en palabras las sentencias de mi espíritu*. La frase en cuestión, más aun desde el momento en que Pico la introduce por medio de “*ut dicunt*”, que alude a un conocimiento popular y cotidiano de la misma, implica un sentido semejante a lo que los castellano-parlantes expresamos cuando decimos “pensar en voz alta”. En virtud de estas consideraciones hemos optado por la traducción que aparece en el cuerpo del texto (*vide supra*).

<sup>485</sup> El receptor vuelve a ser Lorenzo.

<sup>486</sup> Pico establece aquí una distancia insalvable entre lo que es posible decir por medio de palabras y aquello que se piensa o siente y que se pretende expresar por medio de ellas. El Mirandolano parece sustentar su punto de vista en una teoría convencionalista del lenguaje. Así, según él, las palabras estarían, *naturaliter*, desprovistas de espíritu.

<sup>487</sup> Esta expresión, i.e., “*admirari te possunt omnes, imitari tam pauci possunt, quam nemo reprehendere*”, es reproducida con unas breves variantes por Gianfrancesco, sobrino de Pico en los párrafos iniciales de su *Ioannis Pici Mirandulae Vita*, un texto de 1496 que pasa por ser la primera biografía del filósofo mirandolano. Así, refiriéndose a su tío, que había muerto cerca de dos años atrás, Gianfrancesco escribe: “*invidere ei tam multi possunt, quam vel omnes admirari, vel paucissimi imitari, vel nemo reprehendere*”. (*Ioannis Pici Mirandulae Vita*, 2.1.)

felicidad de que lo que estoy a punto de escribir represente en alguna medida a mi Hermolao.<sup>488</sup> [8] Tu propio estilo —para no hablar de otras cosas—, por el que te afanas tan poco,<sup>489</sup> es admirable cuanto me conmueve, cuanto me deleita, tan docto como es, tan solemne, bien dispuesto, erudito, firme, ingenioso, [9] en él no hay nada común, nada trivial, ya sea en las formas como en las sentencias.<sup>490</sup> [10] Nuestro Poliziano<sup>491</sup> y yo re-leemos continuamente aquellas de tus cartas que están en nuestro poder, hayan

---

<sup>488</sup> Con la expresión “*Hermolaum meum*” Pico se refiere a la concepción que tiene de Hermolao.

<sup>489</sup> Al igual que en la carta a Lorenzo de Médicis, aquí Pico alude a la espontaneidad estilística como una alta virtud literaria, por contraposición a la imitación forzada hasta el extremo del *genus dicendi* de los escritores clásicos latinos, i.e., Cicerón, Séneca, etc.

<sup>490</sup> Bajo los términos *verba* y *sententia* Pico reintroduce en esta carta la discusión acerca de la relación entre la belleza (*verba*) y el contenido profundo del mensaje (*res*) al que tanto espacio le dedicó en la carta a Lorenzo.

<sup>491</sup> Nacido con el nombre de Angelo Ambrogini (1454-1494), hijo de un abogado de Montepulciano de posición acomodada, adaptó su nombre al patronímico de su lugar de origen en lengua latina: *Mons Politianus*. Tras la muerte de su padre, Benedetto, a manos de una familia enemiga que se había visto perjudicada por una intervención suya en un proceso judicial, sufrió los rigores de la pobreza junto con su madre y sus cuatro hermanos. En estas circunstancias, por ser el mayor, fue enviado a Florencia, a casa de unos parientes en tiempos de Piero *il Gottoso*, a la sazón, el menos habilidoso de los gobernantes de la casa Médici, padre de Lorenzo el Magnífico. Después de ciertas peripecias que nos relata en algunos de sus epigramas latinos, como, p.e., que los niños compañeros de estudios se burlaban de él porque llevaba los dedos de los pies asomando de sus zapatos rotos (*Epygrammata latina*, I, 1-2), su suerte habría de dar un giro favorable con el descubrimiento de su vocación poética. Aceptado en plena adolescencia en el Estudio Florentino, tuvo por maestros a los afamados Cristoforo Landino, Andrónico Calixto y al exiliado bizantino Juan Argirópulos. Entre sus compañeros figuran también algunos nombres que el tiempo volvería célebres, como el de Bartolomé della Fonte (Fontius), primero amigo y después objeto de ataques despiadados por parte de nuestro poeta. Además del Estudio florentino, Poliziano frecuentó la Academia platónica y trabó decidida amistad con Ficino, quien lo introdujo en los primeros rudimentos de la filosofía. No obstante, sus avances en esta materia no verían la luz sino hasta 1488, cuando, impulsado por Pico y el amor que lo unía al filósofo Mirandolano, impartió una serie de cursos sobre Aristóteles, i.e., sobre los *Analíticos*, la *Ética* etc. en el Estudio de Florencia. A pesar de sus coqueteos con la filosofía, Poliziano siempre prefirió ser llamado *grammaticus* antes que *philosophus* y la razón lo asistía en esta preferencia, pues, llegó a ser un eminente filólogo y tan solo un aceptable filósofo. Entre sus obras, debemos contar un notabilísimo intento de traducir la *Iliada* al latín superador de las traducciones de otros humanistas, como Leonardo Bruni, Juan Aurispa, Lorenzo Valla, Guarino Guarini e incluso la de Carlo Marsuppini, que era muy superior a las mencionadas. Su trabajo era una versión mejorada y así se lo reconocieron cuando apareció en Florencia en 1470 la traducción completa del libro II de la obra de Homero. Escribió en latín también algunas *Silvas* imitando el estilo de Estacio, una *Pactianae Coniurationis Commentarium*, es decir, un texto en donde siguiendo el modelo de la *Conjuración de Catilina* de Salustio, intentó suavizar y justificar la excesiva violencia de la venganza de Lorenzo de Médici contra los Pazzi y sus partidarios, que el 26 de abril de 1478 habían asesinado a su hermano Giuliano en la catedral de la ciudad, y una obra de gran extensión, las *Misceláneas*, divididas en dos “centurias” donde aborda, en un estilo que oscila entre el ensayo y a enciclopedia, una sinfín de cuestiones gramaticales e históricas. A estas obras se suma un grupo ingente de cartas redactadas en bello estilo y algunos textos que oficiaban de introducción a los cursos sobre el Estagirita, entre los más famosos y originales de estos trabajos, figura el *Lamia*, una suerte de defensa de sus métodos de enseñanza. Poliziano escribió también en vulgar, en lengua toscana. Le debemos un extenso poema, a la sazón, una colección de estancias bajo el nombre de *Stanze per la Giostra di Giuliano de Medici* donde se proponía abordar las proezas poéticas del hermano de Lorenzo; la obra quedó truncada por la muerte del protagonista y la de la mujer a la que éste había dirigido los poemas, Simonetta Cattaneo; curiosamente

sido dirigidas a otros o a nosotros, y siempre una nos resulta mejor que la otra.<sup>492</sup> Y mientras las leemos, nuevas Venus<sup>493</sup> florecen con gran vigor<sup>494</sup> al punto que no dejamos de respirar ni un instante sin un constante suspirar. [11] Es admirable de ver como persuades y arrastras hacia donde quieres el ánimo del que te lee<sup>495</sup>.

2. [12] Yo mismo he experimentado siempre esto con otras de tus cartas, y ahora con la última que me enviaste, aquella en la que atacas a estos filósofos “bárbaros”, esos que, según dices, son considerados por la mayoría como oscuros, toscos, incultos, que si estando vivos no vivieron, mucho menos vivirán una vez muertos y que si ahora viven, viven para crítica y reproche. A tal extremo, por Hércules,<sup>496</sup> estoy conmovido que me avergüenzo y me arrepiento de mis estudios (pues llevo entre ellos seis años), que nada querría menos haber hecho que esforzame tan laboriosamente en algo que nada vale.

---

ambos murieron un 26 de abril con diferencia de dos años, en 1478 y 1476 respectivamente. Nos ha llegado también una *Fabula di Orfeo* y algunos textos menores.

La muerte de Poliziano, poco antes de la de Pico, estuvo rodeada de interrogantes hasta que en el 2007 fue exhumado su cuerpo junto con el de Pico y se descubrió que ambos habían sido envenenados con arsénico.

Para más detalles sobre la vida y obra de Poliziano ver Celenza, C. S., “Poliziano’s *Lamia* in context” en Celenza, C. S. (ed.), *Angelo Poliziano's Lamia*, Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 1-46. Conviene consultar también la introducción de Anicio Bonucci a su traducción italiana de la *Pactianae Coniurationis Commentarium* (Poliziano, A., *Congiura de'Pazzi*, Firenze, Felice Le Monnier, 1856, pp. 28ss), la introducción de Félix Murga a su edición y traducción de las Estancias (Poliziano, A., *Estancias, Orfeo y otros escritos*, Madrid, Cátedra, 1993, 1984, pp. 11-45) y el clásico *Florentia, uomini e cose del quattrocento* de Isidoro del Lungo (1896), un estudio sobre la vida de Poliziano que aun no ha sido superado. (Del Lungo, I., *Florentia, uomini e cose del quattrocento*, Firenze, G. Barrera editore, 1896)

<sup>492</sup> La expresión que Pico utiliza aquí es “*prioribus certant sequentia*”. Literalmente significa “las últimas rivalizan con las anteriores”.

<sup>493</sup> Como es sabido, Venus es la diosa del amor en la mitología romana, asimilada rápidamente a la Afrodita de los griegos. La expresión *novae efflorescunt Veneres* hace alusión a las dos Venus de las que habla Platón en *Banquete* (180d). El tema tuvo en vilo a no pocos humanistas. Ficino trató el tema de manera extensa en su *De amore* de 1484, un comentario al *Banquete* de Platón, principalmente en el capítulo VII del Segundo Discurso. El propio Pico le dedicó un largo examen en su *Comentario al poema de amor de Girolamo Benivieni*, un texto escrito entre 1485 y 1489, en vulgar, en el que efectúa una interpretación filosófica en clave platónica del poema de su amigo.

<sup>494</sup> Hay aquí un juego de sentidos entre el verbo *efflorescunt* (florecen) y el adverbio *fertiliter* (fertilmente) que hemos traducido por “con gran vigor”.

<sup>495</sup> Ver introducción,

<sup>496</sup> **Mehercule** es un arcaísmo.

[13] He perdido, digo, entre Tomás, Juan Escoto,<sup>497</sup> entre Averroes,<sup>498</sup> entre Alberto,<sup>499</sup> mis mejores años y tantas noches en vela que, quizás, podría haber llegado a algo en las buenas letras.<sup>500</sup> [14] Y mientras pensaba entremí para consolarme, que si algunos de ellos volviesen a la vida, habituados como estaban, hombres racionales, a defender su causa con algún argumento, [15] se me ocurrió que precisamente uno de ellos, <que

---

<sup>497</sup> No hay ningún estudioso del pensamiento escotista que no se lamente de los pocos datos que nos han llegado sobre la vida de Juan Duns Escoto. Esto se debe, sin dudas, a que el interés por su pensamiento caló más hondo en el espíritu de los escolásticos de los ss. XV, XVI y, principalmente, del XVII que en el de sus contemporáneos. El interés, pues, por su vida se remonta a este último siglo, cuando la leyenda del *doctor subtilis* ya estaba instalada y cuando los datos más certeros sobre su vida ya no se encontraban en estado puro. Se sabe que era escocés, como su nombre lo indica, en particular del pueblo de Duns, que perteneció a la provincia inglesa de los franciscanos, que tuvo su *floruit* entre Cambridge, Oxford y París, y que murió en Colonia en 1308. El 17 de marzo de 1291 fue ordenado por Oliver Sutton, obispo de Lincoln en la iglesia de St. Andrews en Northampton; de ahí que, de acuerdo con la edad mínima para ser admitido en el sacerdocio, se calcula que debería haber nacido antes de 1266. Se supone que a temprana edad, hacia los catorce años, habría ingresado a la orden franciscana a la que perteneció hasta el final de su vida. Escoto nos ha dejado un puñado de obras de gran vuelo especulativo: un comentario al *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo (*Lectura*), paso obligado para el doctorado en Teología, cuya versión revisada recibió el nombre de *Ordinatio* y también es conocido como *Opus Oxoniensis*, una *Reportatio Parisiensis*, un registro de su actividad docente en París, un breve opúsculo de muy difícil lectura, el *De primo principio* y una serie de *quaestiones* y comentarios sobre libros de Aristóteles (*Metaphysica*, *De Interpretatione*, *De Praedicamentis*, *De Anima*, *De logicis elenchis*, etc.), sobre la Isagogé de Porfirio; se le atribuye, además, un tratado titulado *Theoremata*. Leído y pensado entre los franciscanos a los que perteneció, ni siquiera éstos dejaron en encontrarlo muy difícil. Es un gran mérito por parte de Pico el haber encarado el estudio de la filosofía escotista a temprana edad. Y si el conocimiento que el Mirandolano alcanzó de la filosofía del *doctor subtilis* no llegó a ser exhaustivo, tampoco era de oídas. En efecto, entre sus *Conclusiones sive Theses DCCCC* encontramos veintidós extraídas de las obras del filósofo escocés, la mayoría de ellas de la *Ordinatio*. A esto se suma que Escoto es, quizás, el autor más alejado del temple de los humanistas: sus textos, junto con los de otro franciscano, Guillermo de Ockham, fueron durante gran parte del s. XIV y todo el XV los baluartes de la más genuina escolástica y, fatalmente, también del escolasticismo.

Para más detalles sobre la vida, obra y trascendencia de Juan Duns Escoto, me remito a Williams, Th. (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, en esp. pp. 1-13 e Ingham, M. B.-Dreyer, M., *The philosophy of John Duns Scotus*, Wasington D. C., The Catholic University of America Press, 2004, pp. 9-14.

<sup>498</sup> Abū l-Walīd Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rushd (1126-1198) latinizado como Averroes fue el más influyente de los filósofos árabes de la España musulmana y, a la sazón, el último de ellos. Si bien sus obras versan sobre materias diversas, la mayoría de ellas están dedicadas a comentar las obras de Aristóteles, de ahí que los autores medievales le dieran el título de *Comentator*, un título paralelo al que ostentaba el propio Aristóteles, i.e., el de *Philosophus*. Averroes escribió no un comentario de cada obra del Estagirita, sino tres, un comentario breve, otro medio y un último extenso. Una obra de gran audacia es el célebre *Tahafut al-tahafut* o *Destructio destructionum* (*Destrucción de la destrucción*), como fue vertido al latín. Se trata de un trabajo en el que se abordan una por una las argumentaciones del imam Algazel en su *Tahafut al-falasifa* (*Destrucción de los filósofos*) y se las da por tierra. Su obra más original es, quizás, el *Kitab fasl al-maqal* (*Libro sobre la armonía entre la religión y la filosofía*), por el cual se le adjudicó la autoría de la teoría de la doble verdad.

Pico tomó contacto con la obra de Averroes en la universidad de Padua de la mano de Elia del Médigo, un filósofo judío nacido en Creta. Pico se acercó a él con la intención de conocer a fondo el pensamiento de Averroes y logró, no solo que le impartiera algunas lecciones particulares, sino que, además, tradujera para él un cierto número de textos del propio Averroes. Y más aún, a través del maestro averroista Pico no solo conoció las versiones hebreas y árabes del aristotelismo, sino que la mayoría de los comentarios y

fuese> un poco más elocuente, podría tal vez, de este modo,<sup>501</sup> defender su barbarie lo menos barbaramente<sup>502</sup> posible.<sup>503</sup>

3. [16] “Célebres hemos vivido, oh Hermolao, y viviremos <célebres> después, no en las escuelas de gramáticos<sup>504</sup> y pedagogos,<sup>505</sup> sino en los cenáculos de los filósofos y en las asambleas de los sabios,<sup>506</sup> no donde la madre de Andrómaco, no donde los hijos de Níobe<sup>507</sup> y en ese género de insignificantes bagatelas,<sup>508</sup> sino donde se representa y se discute acerca de las causas de las cosas humanas y divinas. [17] Meditando en ellas,

---

traducciones que redactó el filósofo cretense estaban, en un principio, destinados a las manos del adinerado conde de Mirandola. De este modo, por medio de Elia, Pico tomó 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. (Cf. Garin, E., *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e Dottrina...*, pp. 12ss)

<sup>499</sup> Alberto Magno (1193/1206-1280) fue un filósofo de la orden dominicana, a la sazón, maestro de Tomás de Aquino. Al ingresar a la orden de los frailes predicadores abandonó su Baviera natal en dirección a París, en cuya universidad se doctoró en teología hacia 1245. Al igual que Tomás, Alberto creía que la supervivencia del cristianismo frente al Islam residía en que el primero se apropiara de la visión peripatética de la realidad que los filósofos musulmanes habían hecho suya, pero su *forma mentis* es muy diferente de la del Aquinate. Éste último llegó a pensar con las categorías aristotélicas mientras que Alberto se había formado en la escuela del neoplatonismo cristiano: intuyó la necesidad de armonizar la doctrina cristiana con la filosofía del Estagirita al tiempo que fomentó esta tarea y le dio impulso, pero no fue capaz de llevarla a cabo. Como muchos autores de su época escribió algunas *Summae* y es considerado uno de los tres autores más prolíficos de la Edad Media junto con el filósofo catalán Ramón Llull y el sufí ibn Arabi de Murcia. Su obra abarca materias tan dispares como la teología, la filosofía, el derecho, la zoología, la medicina y la botánica. Sus textos sobre las propiedades de las plantas y los animales fantásticos, los más leídos durante el Renacimiento, estuvieron en las manos de los hombres más representativos del espíritu de la época, entre ellos, el propio Leonardo.

<sup>500</sup> i.e., en poesía.

<sup>501</sup> i.e., con elocuencia.

<sup>502</sup> Juego de palabras entre *barbariam* y *minime barbaram*. Se trata de un juego perfectamente traducible al español.

<sup>503</sup> En este punto, Pico cede la palabra al escolástico.

<sup>504</sup> Las *scholae grammaticorum* eran instituciones educativas donde se enseñaba principalmente la retórica de acuerdo con los modelos clásicos, primero romanos y después griegos.

<sup>505</sup> Las *scholae paedagogiis* son el equivalente a las escuelas de educación primaria.

<sup>506</sup> Debemos recordar que en el Renacimiento en general y en especial en la Florencia del s. XV, los pensadores más adelantados de su tiempo no se encontraban en las universidades, sino que se reunían 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 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 Sacchetti 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 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



investigándolas y desanudándolas nos volvimos tan sutiles, agudos y penetrantes que quizás hayamos parecido demasiado inquietos y exigentes si es que alguien puede ser demasiado exigente, y riguroso en la búsqueda de la verdad.<sup>509</sup> [18] Y si también en esto alguien nos acusa de estupidez y torpeza, que venga, lo trataré bien, éste, quien quiera que sea, que mueva los pies,<sup>510</sup> aprenderá que estos bárbaros no tuvieron a Mercurio<sup>511</sup> 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 tan libre de culpa cuanto

---

explícita por la vida contemplativa. En este caso como en tantos otros, la elección no depende 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”.

La Academia platónica de Florencia fue fundada bajo los auspicios del propio Cosme. Los orígenes de la academia 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 contaría con una pensión vitalicia por cuenta de su mecenas, 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. Allí se congregaron allí los intelectuales más importantes de la Italia *quattrocentista*: 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. La academia florentina da forma a la verdadera filosofía del Renacimiento. En efecto, 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 patristicos, en suma, lo pagano con lo cristiano.

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 era frecuentado por Luigi Alamanni, Salviati, Filippo Nerli, Cosimo 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, Niccolò Machiavelli. De estos autores, el único que escribió tratados de filosofía en sentido estricto fue Francesco Cattani. Con todo, el cenobio de los Rucellai 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 ardor ni, ni la originalidad de sus predecesores. Continuaban la tradición humanista fiel y concienzudamente, pero no la renovaban.” (Brion, M., *Maquiavelo*, Buenos Aires, ediciones B, 2005, p. 327)

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. 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. 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” en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 12 (1949), pp. 101-131.

<sup>507</sup> En la mitología griega hay dos mujeres con este nombre. Pico se refiere aquí a la hija del Rey Tántalo y Dione, la esposa de Anfión. De acuerdo con el mito, era muy fértil: tuvo doce hijos: seis varones y seis mujeres. Su extraordinaria fertilidad, motivo de toda su honra y felicidad, la llevó jactarse ante la ninfa Leto, madre de Ártemis y de Apolo, de ser más fértil que ella. Como castigo por su soberbia, mientras

el haberla unido si fuese un sacrilegio.<sup>512</sup> [19] ¿Quién, pues, no condenará los cabellos rizados en una honrada doncella? [20] ¿Quién <no condenará en ella> los afeites? [21] Hay tanto contraste entre el quehacer del orador y los combates del filósofo que no podrían avenirse más. [22] ¿En qué otra cosa consiste el oficio del orador sino en mentir, engañar, engatuzar, parlotear? [23] Está en sus manos —según dicen— poder cambiar a voluntad lo negro en blanco y lo blanco en negro, alabar, denigrar, agrandar,

---

Átemis mataba a flechazos a sus seis hijas, Apolo hacía lo propio con sus hijos. Según la leyenda, Niobe quedó petrificada por el dolor y su cuerpo, convertido en roca sólida, fue colocado sobre el Monte Sigilo en Magnesia.

<sup>508</sup> El *genus levibus nugis* (género de insignificantes bagatelas) se opone al *genus dicendi pilosophorum* (género de expresión de los filósofos). En esta antítesis, que no hace justicia a la verdad del asunto, el primero se caracteriza como pedestre, vano, artificioso y el segundo, como sublime, elevado y solemne.

<sup>509</sup> Pico se muestra plenamente consciente de la dificultad para leer los textos de los filósofos escolásticos que se le presentan a un humanista como Hermolao. No solo, pues, habrá de enfrentarse con un léxico técnico acotado y si cuyo conocimiento es imposible una lectura comprensiva, sino también con una estructura no lineal difícil de seguir para los lectores no acostumbrados a ella. Nos referimos, desde ya a las *quaestiones* escolásticas. El método fundamental de la Escolástica y en el que brillaron autores tan disímiles como Santo Tomás y San Buenaventura, es el de la *quaestio*. Se trata del procedimiento por el cual se pretende superar tesis contrarias respecto de una misma afirmación.

Dentro del género de la *quaestio* se distingue la *quaestio disputata* y la *quaestio de quodlibet*. En el primer caso se trata de una disputa llevada a cabo entre un maestro y un bachiller, que es —a su vez— asistido por su maestro, sobre un tema acordado de antemano o propuesto por la audiencia, en una clase pública y que culmina al día posterior a su inicio con la *determinatio*, instancia donde se hace un resumen de la discusión del día anterior y una defensa final. Por otra parte, la *quaestio de quodlibet* es desarrollada solo por maestros o aspirantes a graduarse en teología sobre un tema libre (*quodlibet*).

En cualquiera de los dos casos, la *quaestio* se refiere a un tema específico que viene enunciado en su título, el cual se formula generalmente —aunque no siempre— como una pregunta. En tal sentido, se lo presenta precedido por algún verbo impersonal como, p.e., *quaeritur* (se pregunta). Una vez enunciado el título, cada *quaestio* se divide en *articuli* que precisan algunos puntos de ésta y que son expresados como una pregunta doble encabezada por el pronombre interrogativo “*utrum*”, indicando así que sólo hay dos respuestas posibles: *sic vel non*. En la mayoría de las traducciones al castellano, el “*utrum*” resulta vertido como parte de una proposición condicional del tipo “si... tal cosa”, p.e., “*Utrum sint Angeli*”, dará en castellano “si existen los ángeles”. Esta traducción que hemos presentado como ejemplo es semánticamente idéntica a la pregunta “¿los ángeles existen o no?”, por lo que se evidencia que la respuesta, como hemos dicho, solo puede ser por sí o por no.

En segundo lugar se expone un elenco de razones o tesis a favor introducidos por adverbios como “*enim*” (en efecto, por cierto), “*praeterea*” (además), etc. o “*videtur*” (parece que...), “*dicitur*” (se dice que...) cuando el autor no comparte dichas razones o pretende tomar distancia respecto de las mismas. Por su parte, cada una de estas tesis están construidas como un razonamiento deductivo del tipo: A es B, C es A, por lo tanto, C es B. Son, pues, razonamientos conformados por (a) una premisa mayor que enuncia una verdad general, indemostrable, que no requiere conocimiento anterior, que es evidente, y/o que está respaldada por alguna *auctoritas* (Agustín, Anselmo, Aristóteles, San Pablo, etc.), (b) una premisa menor que presenta un caso particular que cae bajo lo expresado en la premisa mayor, y (c) la conclusión, en donde se unen los términos mayor y menor, que es introducida por la conjunción conclusiva fuerte: “*ergo*” (por consiguiente, en consecuencia), señalando que se ha efectuado una deducción.

En tercer lugar se expone la antítesis, identificada con la expresión “*sed contra*” (pero en contra...).

Por último, se procede a la solución de la *quaestio*, en donde el autor toma por primera vez la palabra, utilizando para ello algún verbo de decir en primera persona —“*respondeo*” (respondo que...), “*dico*” (digo que...), etc.— y objeta por orden cada una de las tesis presentadas —*ad primum dico* (al primer argumento digo que...), *ad secundum respondeo* (al segundo respondo...), etc.—.

En suma, cada *quaestio* se estructura en seis partes: un título, *articulus-i*, tesis a favor, antítesis, solución y respuestas. Las *quaestiones* se encadenan de modo tal que un tema se resuelve en una serie de las

atenuar lo que quisiera con su discurso.<sup>513</sup> [24] En una palabra, con las fuerzas casi mágicas de la elocuencia de la que se jactan, <podrían> transformar las cosas mismas en el aspecto y disposición que quisieran, de modo que si no son tales por su propia condición, que sean tales como las subvierten, y si esto no es posible, por lo menos, que a los oyentes les parezca que son como no son.<sup>514</sup> [24] Todo esto no es otra cosa que pura mentira, pura impostura, pura charlatanería: <el orador> siempre exagera la naturaleza del asunto cuando lo elogia o lo reduce demasiado cuando lo desprecia y blandiendo un falaz concierto de palabras, como trayendo fantasmas y sombras,<sup>515</sup> entretiene los ánimos de los oyentes. [25] ¿Tendrá por esto acaso, alguna afinidad con el filósofo, cuyo único afán estriba en conocer la verdad y demostrarla a los demás? [26] Agrega a esto que no daremos crédito alguno a tales suntuosidades estilísticas, ni, por ser poco fieles a la verdad, a los atractivos con que intentan seducirnos, <pues> ni siquiera apoyados en la verdad, buscamos llevar a los hombres a aceptar nuestra opinión con encantos semejantes. [27] Basta para esto leer las Sagradas Escrituras, antes bien

---

mismas, a su vez, una serie extensa de temas a resolver forma lo que llamamos una “*Summa*”.

Resta decir que el procedimiento escolástico utiliza el método derivativo para la resolución de preguntas, opera por medio de tautologías y no describe el mundo: nunca hay evidencia empírica. En su despliegue, las *quaestiones* se circunscriben al plano de lo abstracto. Se trata de una circunscripción propia del método, que excluye intrínsecamente la relación con el mundo. (Cf. Le Goff, J. (1986). *Los intelectuales en la Edad Media*, Madrid, Gedisa, pp. 89-95.)

<sup>510</sup> Aunque en una primera lectura es difícil de percibir, el escolástico que ha tomado la palabra con la voz de Pico efectúa una invitación, la cual retóricamente dirigida a sus detractores, apunta veladamente al propio Hermolao. En otras palabras, el Mirandolano lo acusa, bajo *velamen*, de considerar bárbaros a estos filósofos porque no los ha leído.

<sup>511</sup> Se trata del Dios Mercurio (asimilado al Hermes griego), hijo de Zeus y la ninfa Maya. Pico alude aquí a la función más propia de Mercurio, la de ser intérprete de los dioses.

<sup>512</sup> La unión de sabiduría y elocuencia o su separación viene aquí considerada como una mera cuestión de gusto o estilo.

<sup>513</sup> Resuenan aquí las palabras del *Encomio de Helena* del sofista griego Gorgias de Leontino (483/82-392/89): “la palabra es un poderoso soberano que con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas”. (Gorgias, *Fragmentos y Testimonios*, traducción, introducción y notas de Barrio Gutierrez, J., Buenos Aires, Aguilar, 1980, p. 88)

<sup>514</sup> Se trata de tres, por así decir, opciones: (1) las cosas son naturalmente (*suapte ingenio*) de determinada manera, (2) son de otra, de acuerdo con como son presentadas (*qualia volueritis*), y (3) de otra dependiendo de cómo a los oyentes les parece que son como no son (*cum non sint [...] audientibus appareant*). En el primer caso, la realidad del asunto coincide con el propósito del orador, que poco debe hacer para convencer a la audiencia. En el segundo, el trabajo de éste consistiría en sostener una u otra de diversas tesis plausibles sobre un mismo asunto, que en tanto plausibles, son (aunque seguramente en menor o mayor medida unas que otras) defendibles. En el tercero, por último, se trataría de una subversión total de los hechos para volverlos aceptables y agradables al oído del público. De estas tres opciones, la única que comporta verdad es la primera.

<sup>515</sup> Al utilizar la expresión “*larvas et simulacra*” (fantasmas y sombras), Pico posiblemente esté pensando en el mito platónico de la caverna (Cf. Platón, *República*, VII, 517b-522b).

rústica que elegantemente escritas, en cualquier asunto en el que se pretenda saber la verdad, nada es más inconveniente y nocivo que este género literario, artificioso hasta el hartazgo. [28] Esto es típico de las indagaciones judiciales, no de las naturales y celestes, no es digno de quienes intervienen en la Academia,<sup>516</sup> sino en la política, donde lo que se hace y lo que se dice es pesado en la balanza popular, en la que pesan mucho más las flores que los frutos.<sup>517</sup> [29] ¿No sabes acaso aquél dicho de que “no a todos les va bien la misma prenda”?<sup>518</sup> [30] Es la elocuencia —confesémoslo— algo elegante, repleto de encantos y deleites, pero no es decoroso ni agradable en un filósofo. [31] ¿Quién no aprobará en el actor y el bailarín los movimientos delicados, las manos expresivas, los ojos juguetones? [32] ¿Quién no los desaprobará, los reprochará, [33] los abominará en un ciudadano, en un filósofo? [34] Si viéramos una joven encantadora y graciosa en cuanto a sus modales, la alabaremos, la cubriremos de besos. Pero todo esto condenaremos y reprocharemos en una matrona. [35] No somos, pues, nosotros, sino estos ineptos los que a los pies de Vesta celebran bacanales,<sup>519</sup> los que deshonran la gravedad y pureza de los asuntos filosóficos con sus juegos y amaneramientos. [36] Ciertamente, lo que Sinesio<sup>520</sup> dice del joven, puede muy bien decirse del discurso: un

<sup>516</sup> Se refiere a la Academia de Platón, *locus philosophicus* por excelencia, fundada hacia el 388 a. C. en Atenas y cerrada definitivamente en el 529 por el emperador Justiniano.

<sup>517</sup> i.e., la belleza que el contenido.

<sup>518</sup> Este dicho es una paráfrasis de dos versos de Lucrecio: “*debent ni mirum non omnibus omnia prorsum / esse pari filo similitque adfecta figura.*” (*De rerum natura*, II, vv 340-341).

<sup>519</sup> Vesta era la diosa romana protectora del hogar, una diosa virgen por excelencia. Las bacanales (*bacchanalia*) eran fiestas celebradas en honor al dios Baco, las cuales se desarrollaban en completo secreto, pues eran verdaderas orgías. Por lo dicho, con la expresión “*ad pedes Vestae [agere] bacchanalia*” Pico hace referencia a las acciones que no corresponden a un ámbito determinado, a mancillar lo sagrado, etc.

<sup>520</sup> Sinesio de Cirene (370-413/414) fue uno de los intelectuales más prominentes de su época. Proveniente de una de las familias más influyentes de Ptolemaida, formado inicialmente en retórica, demostró a corta edad su talento para la especulación filosófica. Después de haber estudiado a Homero, a Platón y al Estagirita, se dirigió a Alejandría (395), donde fue discípulo de la célebre Hypatia. Con ella estudió matemáticas, astronomía, geometría y la filosofía neoplatónica. Hacia el 399, convencido de que Alejandría ya no podía ofrecerle más conocimientos, inicia un breve periodo de viajes: desde Alejandría viaja a su ciudad natal, desde Ptolemaida a Atenas, desde allí nuevamente a Ptolemaida, desde aquí a Constantinopla y de la ciudad imperial a su tierra otra vez. Ya en el 399 lo encontramos, desilusionado, en Atenas, buscando la sabiduría de un Platón que ya no estaba allí. Algo más tarde (*circa* 400), parte de su ciudad natal hacia Constantinopla. Permanece allí tres años entremedio de ásperas negociaciones con el emperador Arcadio por las que pretendía obtener una reducción de los impuestos para sus coterráneos. De vuelta en Ptolemaida, habiendo obtenido el éxito y la fama de vencedor, se casó con una joven noble y se ocupó de la fortificación de las fronteras entre otras tareas, como la de planificar y construir un nuevo modelo de catapulta. En reconocimiento de una década de trabajo a favor de su ciudad, fue nombrado obispo; murió en el cumplimiento de este cargo, el mismo año en que murieron sus tres hijos. Nos han llegado varias obras salidas de su pluma: un *Tratado sobre los sueños* (Περὶ ἔνυπνίω), el satírico *Elogio de la calvicie* (Φαλάκρας ἔγκωμιον), un tratado titulado *Egipto o de la providencia*

discurso bien peinado, siempre es afeminado.<sup>521</sup> [37] Por lo que nosotros preferimos el nuestro, con el cabello hirsuto, tupido y enredado antes que bellamente peinado, pero con la marca o la sospecha de la infamia.<sup>522</sup> [38] No mostraría, de otro modo, el peplo de Palas<sup>523</sup> antes bien, como profano, estaría muy lejos de todo lo sagrado. [39] Y para que no queden dudas, esto es indudable: no hay nada más ajeno al hábito del filósofo que cualquier asunto que tenga, aunque más no sea en mínima medida, el sabor del lujo y del orgullo. [40] Sócrates decía que los zapatos de Siconio iban justos y cómodos en sus pies, pero no le quedaban bien a él. [41] Decididamente no son idénticos los modos de ser del hombre de mundo y el del filósofo, ni en la mesa, ni en el discurso: el filósofo se sirve solo lo necesario, el hombre de mundo, además, a gusto, a tal punto que si éste despreciara <el lujo>, no sería hombre de mundo, y si aquél lo aceptara, no sería filósofo. [42] Si Pitágoras<sup>524</sup> hubiera podido vivir sin sustento, hasta de las verduras se

---

(Αἰγύ πτιοςῆ) περὶ προνοί αἰ y el discurso pronunciado ante el rey Arcadio, *Acerca de la realeza* (Εἰς τὸν αὐτοκράτορα Ἀρκά διον περὶ βασιλεί αἰ). Además de estas obras se conservan un número considerable de cartas e himnos.

<sup>521</sup> Pico se refiere al famoso *Elogio de la Calvicie*, obra satírica que compuso en respuesta al texto de Dión Crisóstomo, *Elogio de la cabellera*.

<sup>522</sup> i.e., de un carácter afeminado y licencioso.

<sup>523</sup> Palas Atenea es la diosa griega de la sabiduría o de la razón. Se trata de una diosa guerrera y virgen que nació de la cabeza de Zeus después de que al padre de los dioses se tragara a su madre, Metis, hija de Océano y de Tetis.

<sup>524</sup> Pitágoras de Samos (569 a. C.-475 a. C.) es, quizás, el matemático más famoso de la historia. Como no dejó ningún documento de su puño y letra, los datos más sobresalientes acerca de su vida o, mejor, de su leyenda, y de sus obras se los debemos a algunos textos de sus discípulos y admiradores. Así pues, se destacan dos *vidas* de Pitágoras, una escrita por Diógenes Laercio (200-250) y otra por el neoplatónico Porfirio (234-305), discípulo de Plotino. A estas biografías se suma un trabajo de Jámblico de Calcis (245-325) titulado *Acerca de la vida pitagórica*, el cual, al menos en apariencia, toma como fuentes las vidas mencionadas. Como es evidente, los textos más completos acerca del ilustre matemático y sus doctrinas aparecen cerca de 700 años después de su muerte; es, pues, este un motivo suficiente para dudar de la veracidad de los datos en ellos consignados. Sin embargo, hay algunas coincidencias que conviene poner de manifiesto. De acuerdo con estos autores, el padre de Pitágoras, Mnesarco, era un mercader fenicio, originario de Tiro, mientras que su madre, Pythais era una mujer natural de Samos. De muy joven obtuvo los frutos de una educación esmerada: recitaba a Homero de memoria, escribía poesías y tocaba la lira con gran presteza. Su afán por el conocimiento lo llevó a tomar contacto con algunos de los filósofos más destacados de la época. Entre ellos Ferécides de Siros, que pasa por ser el verdadero maestro de Pitágoras, Tales de Mileto, a quien habría conocido hacia los 20 años, y su discípulo, Anaximandro. Si bien todos los autores aciertan en afirmar que Ferécides fue la influencia más importante, es por consejo del ya anciano Tales que decide emprender un largo viaje en busca del saber. Los recursos de su padre le permitieron viajar a Egipto, Arabia, Fenicia, Babilonia y la India y por algunas ciudades griegas, como Delos, Fliunte, Creta y Esparta; en estos lugares Pitágoras se topó con los más eminentes geómetras, matemáticos y astrólogos del mundo conocido. Hacia el 500's fundó una escuela filosófica y religiosa en la ciudad de Crotona en la magna Grecia y se dedicó a la enseñanza de sus doctrinas hasta que en 508 la escuela y sus miembros sufrieron una cruenta persecución. Se trató de un ataque organizado por un noble y acaudalado ciudadano de la Crotona, Cílón, quien había intentado, sin lograrlo, entrar a la secta de los pitagóricos. Pitágoras tuvo que escapar a Metaponto donde pasaría sus últimos días en compañía de su hija Damo; en Crotona no solo dejaba atrás su amada escuela: allí se había casado con Téano y allí había

habría abstenido, si hubiera podido expresar su opinión solo con el rostro o, cuanto menos, con menor esmero en las palabras, no habría hablado en absoluto, tal como era, indiferente en cuanto a pulir y adornar la lengua.<sup>525</sup> [43] Por esto o contra esto debemos precavernos para que el lector, a quien muchas veces hemos visto sucumbir infestado por rostros maquillados, seducido por una piel sedosa, no se detenga allí sin penetrar en la médula y la sangre.<sup>526</sup> [44] Lo hemos visto, digo, en todos los que, como no hay nada dentro que no sea inútil y vano, han adoptado la costumbre de detener al lector en la superficie con sus ritmos musicales variados y su melodía. Si esto hiciese un filósofo, Musonio<sup>527</sup> le gritará que no es un filósofo el que habla, sino un músico que canta. [45] Que no se nos impute, por tanto, como un defecto el no haber hecho lo que sería un defecto haber hecho. [46] Nos preocupamos nosotros por qué, no por cómo escribimos, más aun, nos preocupamos por cómo hacerlo sin pompa, sin ostentación en el discurso, no pretendemos que sea agradable ni placentero, sino útil, profundo, digno de respeto, que inspire antes bien majestad por su aspereza que gracia por su molicie. [47] No esperamos, como en el teatro, el aplauso del público por haber endulzado sus oídos con un cierre sereno y cadencioso, pues esto es falso y aquello solo bello, esperamos antes bien, como muestra de admiración, el silencio de esos pocos que meditan algo hasta el fondo, ya sea extraído del santuario de la naturaleza, ya sea del celestial, venido hasta los hombres desde palacio de Júpiter, o bien sobre algo tan bien demostrado que no deba ser defendido o tan bien defendido que no deba ser demostrado. [48] Nos admiran, además, como agudos al indagar, cautelosos al investigar, sutiles al observar, solemnes

---

nacido Damo. Se le atribuye también otra hija o hijo cuyo nombre sería Myia según la primera versión o Telauges de acuerdo con la segunda. Pitágoras practicó el ascetismo, el vegetarianismo y el secretismo: su vida era, pues, un culto a la frugalidad y al conocimiento y es a esto a lo que Pico alude en este pasaje de la carta. Por lo demás, en el Renacimiento, donde los humanistas rendían, un especial culto a la literatura biográfica, las vidas de Pitágoras eran conocidas hasta el hartazgo; vale esta afirmación sobre todo en el entorno de la Academia florentina.

<sup>525</sup> Ver nota anterior.

<sup>526</sup> En este pasaje se asiste a una antropomorfización de los discursos que Pico utiliza para contraponer su belleza a su sentido profundo. En efecto, las expresiones “*cerussatus ores*” (rostros maquillados) “*cutis medicata*” (piel sedosa) son metáforas para referirse a toda la variedad de recursos retóricos con la que resultan adornados los discursos, i.e., a su *forma*. Por otra, “*medulla et sanguis*” (la médula y la sangre) nos remite al contenido, i.e., a su sustancia, su *res*.

<sup>527</sup> Se trata de Cayo Musonio Rufo, un filósofo estoico que vivió en el s. I. Hijo de un caballero romano, nació en Etruria hacia el 30 pero desarrolló su actividad en Roma, entre la época de los emperadores Nerón y Galba. Sus doctrinas le valieron tres exilios, en el 60, en el 65 y en el 75, habiéndose salvado el solo del exilio que sufrieron todos los filósofos en el 71. Lo poco que se sabe de él nos ha llegado a través de la enciclopedia de Plinio el viejo, por quien se sabe que murió antes del 101 y algunas referencias sueltas de los historiadores Dión Casio y Tácito y los filósofos Demetrio el Cínico y Helvidio Prisco. Se conservan algunos fragmentos de sus obras, esencialmente de carácter ético y escritas en griego. Su mérito principal es el haber sido maestro del célebre Epicteto.

al juzgar, humildes al convencer, siempre dispuestos a explicarlo todo. [49] Admiran en nosotros la concisión del estilo, formado a partir de variados e importantes argumentos, las profundísimas sentencias, tan repletas de problemas, tan repleta de soluciones, escritas con términos evidentes; cuan preparados, cuan bien dotados estamos para deshacer ambigüedades, sortear los escollos, desenredar enriedos, para desacreditar todo lo falso y confirmar lo verdadero con silogismos que tuercen los ánimos. [50] Con estos títulos, Hermolao, nos hemos defendido hasta aquí y no dudamos de que en el futuro <también con ellos> salvaremos nuestra memoria del olvido, [51] por lo que si el vulgo —según dices— nos considera oscuros, rudos e incultos,<sup>528</sup> esto no es para injuria sino para nuestra gloria, [52] pues nunca escribimos para el vulgo, sino para ti y tus pares. [53] No de otro modo que los antiguos, con los enigmas y envolturas de sus fábulas apartaban de los misterios a los hombres profanos, así, nosotros acostumbramos a alejarlos de nuestros sacrificios —los cuales no habrían podido no mansillar— con la corteza un poco amarga de nuestras palabras. [54] Así suelen hacer también los que pretenden ocultar sus tesoros, al punto que si no pueden enterrarlos bien lejos, los recubren con deshechos y escombros para que los que pasan no los descubran,<sup>529</sup> a menos que éstos los hayan juzgado dignos de semejante recompensa.<sup>530</sup> [55] Idéntico es el empeño de los filósofos por ocultar al pueblo sus propias doctrinas, de cuya existencia conviene que nada sepan, puesto que ellos no solo no pueden aprobarlas sino tampoco entenderlas, no puede, pues, si no deshonorar que lo que escribamos tenga algo teatral, digno de aplauso, popular, en una palabra, que parezca adaptarse al juicio <favorable> de la multitud. [56] Más, ¿quieres que te diga como es la imagen de nuestro lenguaje? [57] Es exactamente igual a la de los Silenos de nuestro Alcibiades.<sup>531</sup> [58] Tenían, pues, estas estatuas un aspecto horrible, repugnante y despreciable, pero estaban

---

<sup>528</sup> Ver introducción

<sup>529</sup> Juego de palabras intraducible entre *praetereuntes* (los que pasan) y *non deprehendant* (no los describran)

<sup>530</sup> Podría tratarse de una alusión a las prédicas de Cristo, las cuales cuando iban dirigidas al público se presentaban veladas bajo el ropaje de las parábolas, mientras que a los discípulos les era revelado, en secreto, su sentido profundo.

<sup>531</sup> Alcibiades (450-404) fue un estadista, orador, poeta y estratega ateniense. Participó en la Guerra del Peloponeso y en otras campañas militares. Fue compañero de Sócrates, quien le habría salvado la vida en la batalla de Potidea. A pesar de que sus méritos como general no son pocos, es más conocido por una serie de relatos ficticiales que nos lo presentan como un libertino, tal como aparece, p.e., en el *Banquete* de Platón, donde es presentado como amante de Sócrates. En cuanto a la referencia a los “silenos de Alcibiades”, me remito al estudio preliminar.

por dentro repletas de gemas, de joyas exóticas y preciosas, [59] de modo que si prestabas atención a su exterior, veías una fiera, si a su interior,<sup>532</sup> descubrías que allí había un numen. [60] Pero ningún oído soporta un estilo áspero —dirás—, plagado de hiatos, siempre inconstante, ninguno soporta términos bárbaros,<sup>533</sup> el solo estruendo de su sonido le provoca temor. Oh hombre delicado, concéntrate en tus oídos cuando te acerques a los flautistas y a los citaredos, pero cuando te acerques a los filósofos, apártate de los sentidos, vuélvete hacia ti mismo, hacia lo más profundo de tu alma, hacia la soledad de tu espíritu. [61] Adopta los oídos del Tianeo,<sup>534</sup> con los que libre del cuerpo oía no al pedestre Marsias,<sup>535</sup> sino al celeste Apolo<sup>536</sup> interpretando con su divina cítara los cantos del universo de ritmos inefables. [62] Si así reflexionaras, con tales oídos,<sup>537</sup> sobre las palabras de los filósofos, para envidia de Néstor,<sup>538</sup> te sabrán como la miel. [63] Pero dejemos estas cosas demasiado elevadas; [64] el desdeñar, por cierto, la

---

<sup>532</sup> Juego de palabras intraducible entre *aspexeris* (observar, por fuera) e *introsplexeris* (observar, por dentro)

<sup>533</sup> i.e., términos que no se encuentran en el latín clásico.

<sup>534</sup> Apolonio de Tiana (3 a. C.- 97) fue matemático, místico y filósofo. Descendiente de los fundadores de la ciudad, como otros jóvenes de la nobleza a los catorce años fue enviado a Tarso a estudiar retórica. Inteligente y hábil en las artes oratorias, adelantó además a sus compañeros en todo género de conocimientos hasta que abrazó la doctrina pitagórica o, mejor aun, neo-pitagórica, hacia los dieciséis años. Poseedor de una gran fortuna y hábido de conocimiento, viajó por todo el mundo, fue admirado por griegos y romanos sin distinción e incluso la leyenda le atribuye la devoción de los brahmanes, con quienes comparte algunos puntos de su doctrina. El cronista Filóstrato en su *Vida de Apolonio de Tiana* nos pinta algunas anécdotas en la que se lo figura disertando ante los emperadores Nerón, Vespasiano y Domiciano, así como ante los reyes de algunas ciudades de medio oriente, p.e., Babilonia. La información que nos ha llegado es contradictoria, por una parte, parecería haber sido venerado como santo por algunos de los primeros cristianos, al menos hasta el s. V, por otra, desde tiempos antiguos lo siguió su fama de mago, razón por la que muchos cristianos habrían llegado a sentir aversión hacia él.

<sup>535</sup> De acuerdo con la mitología griega, Marsias es un sátiro o sileno hijo de Hiagnis y Olimpo (o tal vez de Eagro), que desafió a Apolo en un concurso musical. Se asume que Marsias era experto en tocar el aulós, una especie de flauta doble inventada por Atenea. Como era esperable, Apolo lo venció y como castigo por su hýbris, i.e., por haber desafiado a un dios, fue despellejado vivo.

<sup>536</sup> Apolo es uno de los doce dioses principales en la religión olímpica, hijo de Zeus y la ninfa Leto. Dotado de una extraordinaria belleza y grandes aptitudes para las artes, fue uno de los dioses más importantes en la Grecia clásica junto con Dionisio. Su principal lugar de culto estaba ubicado en Delfos, sede del famoso oráculo. La entrada del templo de Delfos dedicado a Apolo, según la leyenda, había sido coronada por las célebres tres máximas llamadas, por eso mismo, “délficas”, escritas por los siete sabios como resumen de todo lo que el hombre necesita saber: μεδέε ν ἄγά ν (nada en exceso), γνῶθι σεαυτό ν (conócete a ti mismo) y Ει (tu [i.e., dios] eres). Se le atribuye también al oráculo de Delfos la afirmación de que Sócrates era el hombre más sabio del mundo, puesto que afirmaba que no sabía nada.

<sup>537</sup> i.e., prestando atención a las melodías celestiales y no a las pedestres.

<sup>538</sup> Se trata de un personaje de gran presencia en la mitología griega. Pico alude en este pasaje a la versión anciana de Néstor que presenta Homero en la *Iliada*. Néstor oficia allí de consejero de los jefes aqueos, una suerte de encarnación de la prudencia y un ejemplo de la sabiduría que va unida a la experiencia.



expresión poco elegante en un filósofo que razona sutilísimamente no es tan propio de un estómago delicado como de uno insolente, [65] y lo mismo se aplica a quien le moleste que Sócrates, mientras enseña sobre las costumbres, tenga los pies descalzos o la toga mal puesta, o incluso a quien se indigne si tiene las uñas mal cortadas. [66] En el filósofo no exige Tulio la elocuencia, sino que sepa dar argumentos y doctrina. [67] Bien sabía este hombre, no menos prudente que erudito, que nuestro objetivo era ordenar la mente antes que el estilo, asegurarnos de que no se extraviara la razón, no la oración,<sup>539</sup> [68] que no nos importa el verbo exterior [ἐν διαθέσει λόγῳ] sino el interior [ἐν προφορᾷ], [69] que en nosotros es digno de alabanza el llevar las Musas en el espíritu, no en los labios, de modo que tal verbo ni por ira suene más severo, ni por capricho más débil,<sup>540</sup> [70] sabía, finalmente, que para que no se produjera una armonía disonante de la genuina, aquella por la que el moderado es moderado, aquella armonía por la cual Platón, como comprendiera que a menudo resultaba corrompida por la teatralidad de los poetas, los hechó a todos de su *República*,<sup>541</sup> dejó sólo a los filósofos para gobernarla, e incluso que si luego, por incontinencia en el hablar, éstos imitaban a los poetas, también debían ser condenados al exilio. [71] Pero insistirá Lucrecio<sup>542</sup> en que, aunque las meditaciones de los filósofos no necesiten de suyo la amenidad del estilo, ésta serviría al menos para disimular la severidad propia de sus argumentos<sup>543</sup> así como el ajenjo, que a pesar de que por propia virtud expelle las enfermedades,

---

<sup>539</sup> Juego de palabras entre *ratio* (razón) y *oratio* (oración). Si bien más arriba hemos traducido “*oratio*” por “discurso”. Con la nueva traducción hemos procurado acercarnos al juego tal como se trasluce en lengua latina.

<sup>540</sup> Alusión a la doctrina del justo medio.

<sup>541</sup> Cf. Platón, *República*, X.

<sup>542</sup> Tito Lucrecio Caro (99 a. C. 55 a. C.) fue un poeta y filósofo romano de la secta de los epicúreos. Es autor del célebre poema didáctico *De rerum natura* (*De la naturaleza de las cosas*), el cual fue leído con gran interés por intelectuales de todas las épocas. El poema, que consta de 7.400 hexámetros, aborda los principios de la filosofía natural atomista en la versión de Demócrito y la ética epicúrea en un relato ininterrumpido que parte de los orígenes del mundo y del hombre. El texto, dividido en seis libros, fue conservado por Cicerón, quien pasa por ser su primer editor. En pleno Renacimiento (*circa* 1418), fue copiado por el humanista Poggio Bracciolini del único código conservado. La influencia de Lucrecio es amplísima; se ha llegado a sostener que una parte nada desdeñable de la filosofía moderna es incomprensible si no se lo asume como una de las fuentes a las que acudían los filósofos de los ss. XVI, XVII y XVIII, en especial en lo que hace a las aplicaciones filosóficas del mecanicismo tal como se ve, p.e., en Thomas Hobbes.

<sup>543</sup> Lucrecio no afirma nada de lo que Pico dice en el cuerpo del texto. La estrategia del personaje del escolástico consiste en traer el que es, en su opinión, el punto de vista de un poeta filósofo, no precisamente el del autor del *De rerum natura*.

igualmente se lo mezcla con miel para engañar a la improba niñez.<sup>544</sup> [72] Acaso habría sido necesario que así procedieras tu, Lucrecio, si hubieras escrito tus versos para los niños, si los hubieras escrito para el vulgo, así te convenía hacerlo sobre todo a ti, que no solo ofrecías ajeno, sino veneno en estado puro.<sup>545</sup> [73] Pero un criterio muy distinto debemos seguir nosotros que —como hemos dicho— no buscamos seducir al vulgo, antes bien alejarlo, ni ofrecemos ajeno concentrado, sino néctar. [74] Es cosa harto sabida —nos objetará Lactancio<sup>546</sup>— que la verdad penetra más profundamente en los ánimos de los oyentes o incluso de los sabios, si además de estar provista de su propia fuerza, resulta embellecida por el brillo de un buen estilo. [75] Si hubieras sido, Firmiano,<sup>547</sup> tan asiduo lector de las Sagradas Escrituras como lo fuiste en controversias sin sentido, no habrías dicho tal cosa, sino, quizás, habrías confirmado tanto nuestros dichos como refutado los contrarios. [76] Dime, te lo ruego, ¿qué conmueve y qué persuade con más fuerza que la lectura de las Sagradas Escrituras? [77] <Es más,> no conmueven, no persuaden, antes bien arrastran, sacuden, se imponen por su propia fuerza: las palabras de la Ley son toscas y rústicas, pero vivas, animadas, ardientes, cortantes, penetrantes hasta el centro mismo del alma y transforman al hombre entero con su admirable poder.<sup>548</sup> [78] Alcibiades confesaba que no se había conmovido en

<sup>544</sup> Utilizado como remedio contra todo tipo de dolencias, a causa de su sabor amargo, cuando el ajeno se suministraba a los niños tanto en la Antigüedad como en la Edad Media se lo mezclaba con miel.

<sup>545</sup> Esta sentencia no encierra sino otro de los constantes ataques a los epicúreos por parte de los filósofos cristianos.

<sup>546</sup> Lucio Cecilio Firmiano Lactancio (circa 245-325) fue un filósofo y orador nacido en el norte de África. Fue discípulo de Arnobio y tras enseñar retórica y gramática por varias ciudades del Imperio, entre ellas Nicomedia y Constantnopl, se convirtió al cristianismo. devenido apologista. Vivió en una pobreza casi absoluta al verse obligado a dejar la enseñanza por el edicto de Diocleciano contra los cristianos (303) hasta que Constantino lo devolvió a su profesión haciéndolo tutor de su hijo, Crispo. Nos han llegado unas cuantas de sus obras, todas escritas después de su conversión. Las más leídas son, quizás, *De opificio Dei*, en la cual desarrolla el tema de la providencia divina partiendo de la forma del cuerpo humano, *De Ira Dei*, en donde se presenta, filosóficamente, a la ira como una suerte de virtud divina, las Instituciones divinae, una obra apologética de gran extensión y un *De mortibus persecutorum*, un relato espeluznante sobre el destino de los emperadores que persiguieron a los cristianos. A estos textos se suma un encendido poema, *De ave phoenice*.

<sup>547</sup> i.e., Lactancio.

<sup>548</sup> La referencia a las Escrituras es una constante en la obra de Pico. Sus dos obras más importantes desde el punto de vista doctrinal, la *Oratio de hominis dignitate* (1486) y el *Heptaplus de geneos sex dierum enarratione* (1489) están estructuradas al modo de comentarios bíblicos. Se asiste pues, en estas obras, a una exégesis de los primeros versículos del *Génesis*. En el caso de la *Oratio*, se trata de un análisis asistemático y filosófico que apunta, precisamente, a poner de manifiesto la dignidad del hombre al momento de su creación, es decir, el puesto de honor en el que se encontraba el hombre adánico. En el *Heptaplus*, un Pico más maduro, desarrolla sistemáticamente un comentario de los versículos en los que se relatan los seis días de la Creación, la cual termina, como es sabido, con la creación del hombre. Empero, el hombre que el Mirandolano se figura al redactar del *Heptaplus* no es ya el adánico, sino el postadánico, el hombre caído, pecador, aquél que necesita el auxilio divino para a su estado primitivo.

absoluto con los artificiosos y elegantes discursos de Pericles,<sup>549</sup> pero sí con las palabras llanas y simples de Sócrates. [79] Añadía también que aun no siendo estas las más cultas, lo arrebatában en tal furor que lo enagenaba al punto que él debía hacer — quisiera o no— lo que <Sócrates> prescribiera. [80] Pero, ¡por qué derrocho argumentos en cosas ya aceptadas!<sup>550</sup> [81] Si el que oye no está loco ¡qué otra cosa que insidias puede esperar de un discurso falso! [82] <si no está loco> se convencerá máxime con estas tres cosas: la vida del que habla, la verdad de lo dicho y la sobriedad de su discurso. [83] Son estas, Lactancio, las cosas que inspiran confianza en un filósofo: si es justo, si es veraz, si se afana en este género de expresión; cosas todas que no proceden de los amenos jardines de las Musas, sino que fluyen del insondable antro en donde decía Heráclito<sup>551</sup> que se había ocultado la verdad.<sup>552</sup> [84] A esto alguien podría objetar: “Vamos, amigo, examinemos la cuestión dejando de lado toda trivialidad: aunque es la sabiduría algo venerable y divino en sí mismo, y no tiene necesidad de ningún adorno exótico, ¿qué tiene de malo<sup>553</sup> agregárselo? [85] ¡Quién podría negar, pues, que las cosas

---

Por otra parte, en este pasaje Pico podría estar haciendo alusión a los cuatro sentidos de la Escritura, a saber, literal, alegórico, tropológico o moral y anagógico o místico. Que el Mirandolano tenía presente estos sentidos es evidente a la luz de lo que hemos dicho en el párrafo anterior. Además, en ambas obras se refiere a estos sentidos redefiniéndolos y otorgando especial énfasis a la interpretación anagógica, a la que identifica expresamente con la disciplina hebrea de la cábala.

Para un análisis minucioso de la exégesis bíblica en el *Heptaplus* ver Black, C., *Pico's Heptaplus and biblical hermeneutics*, Leiden-Boston, Brill, 2006, cap. I *et passim*.

<sup>549</sup> Pericles (495 a. C.-429 a. C.) fue un general ateniense devenido en político y orador. Amante de las letras y la filosofía; tuvo entre sus amigos al sofista Protágoras, inmortalizado por Platón en el diálogo que lleva su nombre y al tragediógrafo Esquilo. Entre otros maestros, frecuentó a Anaxágoras y a Zenón, el discípulo de Parménides. De su participación en empresas militares, la más destacada es, sin dudas, su actuación como general en la Guerra del Peloponeso. La historia no ha legado una imagen de Pericles en la que se lo figura como un hombre sabio y prudente, dispuesto a dar su tiempo y consejos por el bien de la *pólis*. Por lo demás, los discursos de Pericles, muchos de ellos transmitidos por el historiador Tucídides, dignos de ser tenidos en consideración a juicio de sus contemporáneos, estaban respaldados por la autoridad y fama de la que gozó en vida.

<sup>550</sup> *Res-verba*.

<sup>551</sup> Heráclito “el oscuro” (535 a. C.-475 a. C.) fue un filósofo griego nacido en Éfeso, en la región de la Jonia, hoy Turquía. De su obra, de un marcado estilo sentencioso y aforístico, solo quedan fragmentos. Es uno de los filósofos llamados *φυσικοί* (*physikoi*), i.e., los autores que sostuvieron que el mundo procedía de un principio natural. Así, frente a Tales, quien afirmaba que el universo procedía del agua, Anaxímenes, del aire, y Empédocles, de los cuatro elementos de la naturaleza, Heráclito sostenía que el principio de todo era el fuego. De ahí que identifique la realidad con un continuo devenir. (Cf. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, IX, 6)

<sup>552</sup> Aunque albergamos ciertas dudas respecto de a qué fragmento se refiere Pico, en nuestra opinión, éste podría ser el n° 123 de acuerdo con la clasificación de Diels-Kranz. Por lo demás, el tema de la verdad oculta está presente en varios fragmentos más aunque en ninguno de manera explícita, entre ellos, el n° 1.

<sup>553</sup> *In-video*.

de por sí honestas se vuelven aun más puras si se las adorna! [86] Yo mismo, amigo, niego esto en la mayoría de los casos, puesto que hay muchas cosas a las que si algo les agregas, deshaces su nobleza, persisten —sin duda— en tan óptimas condiciones en su propia naturaleza que no se les puede cambiar nada sino para peor. [87] Una casa de mármol no acepta pintura; si la cubrieras de blanco la privarías de su magnificencia.<sup>554</sup> [88] No ocurre de otro modo con la filosofía y con todos los asuntos tratados por los filósofos: no se aclaran con algún revestimiento, antes bien se oscurecen, [89] ¿qué más? [90] ¡acaso la cal no arruina una buena imagen! [91] En general, cualquier cosa que agregues a lo bello, esconde lo que descubre y amenaza con subvertir hasta lo más propio de ello. [92] Porque, si lo que estaba antes aventaja a lo último —sea lo que sea —, agregárselo le proporcionará un perjuicio antes que un beneficio. [93] Por esto la filosofía se presenta desnuda, transparente por todas partes, completa ante los ojos, ansiosa por someterse a juicio, se sabe poseedora de todo lo que agrada, por todas partes y en todo sentido. [94] Cuanto de ella veles, tanto velas de su forma, tanto disminuyes sus méritos: se quiere a sí misma pura y sin mezcla. Con cualquier cosa que la mezcles, la corrompes, la adulteras, la conviertes en otra cosa. [95] Ella solo se mantiene en su elemento, individual e indivisible. [96] Por eso no puede ni jugar con trópos,<sup>555</sup> ni excederse demasiado en palabras elaboradas como darse al desenfreno con las convencionales ni meterse con las vulgares ni tratar con las ficticias asuntos tan solemnes en los que quitar, agregar o cambiar algo es ya de por sí un crimen. [97] Con todo, responderás: “les concedemos esto: 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 desarrollar sus temas con palabras claras. [98] No exijo de ustedes un lenguaje cuidado, pero tampoco uno sórdido, no lo quiero perfumado, pero tampoco con olor a chivo, [99] que no sea rebuscado, sino natural,<sup>556</sup> [100] no buscamos que deleite<sup>557</sup> pero nos quejamos de que

---

<sup>554</sup> Ante estas declaraciones, se hace evidente que Pico compartía la creencia general de la época de que las estatuas antiguas, así como los monumentos en general, estaban hechas de mármol, pulidas delicadamente pero no pintadas.

<sup>555</sup> *Tropus* es un término técnico, de retórica. Se trata de una transliteración del griego τρόπος cuyo significado originario es *dirección*. En retórica se lo utiliza para denominar el recurso por el cual el escritor o el orador se debía del tema central de su discurso para abordar otras cuestiones que pueden estar relacionadas o no con la principal.

<sup>556</sup> Juego de palabras intraducible entre entre lecta (rebuscado) y neglecta (natural).

<sup>557</sup> El verbo *delectet* (que deleite), aunque pertenece a otra oración, debe ser entendido como continuando el juego de la frase anterior. Ver nota anterior.

sea sentencioso.” [101] Está bien, en esto —sin duda— estas de nuestro lado, [102] pero me gustaría que examinemos qué es esta latinidad que —según dices— es la única que nosotros los filósofos debemos emplear y no lo hacemos. [103] Si hubiese, por ejemplo, que decir que el hombre es *producido* por el Sol, los nuestros dirían que es *causado*. [104] Ante esto, gritarías inmediatamente: “esto no es latín”, con lo cual en verdad quieres decir: “así no se dice romanamente” y lo que de ello concluyes a decir verdad se pasa de verdadero: “por consiguiente, no se ha dicho correctamente”; pero no es válido el argumento, [105] pues, dice el árabe la misma cosa, como también la dice el egipcio, ni uno ni otro la dice en latín, pero sí correctamente. [106] Así, o bien los nombres de las cosas son impuestos arbitraria o bien naturalmente. Si arbitrariamente,<sup>558</sup> o sea, por una comunidad de hombres que convienen en ponerse de acuerdo para establecer el nombre con el que se ha de llamar cada cosa, de modo tal que entre ellos sea llamada correctamente, ¿qué impide entonces que estos filósofos que tú llamas “bárbaros” se hayan puesto de acuerdo en una norma lingüística no menos sagrada para ellos de lo que es para tí la lengua romana! [107] Si, pues, esta adjudicación de nombres es completamente arbitraria, no hay ninguna razón para no llamar “correcta” a la nuestra, ninguna para llamar así a la de ustedes, [108] por lo que si no quieren honrarla con un título de origen romano, llámenla “gálica”, “británica”, “hispanica” o —como suelen decir los simples— “parisina”. [109] Sin duda ocurrirá, cuando les hablen a ustedes, que unas cuantas palabras les causarán risa y otras tantas no entenderán, [110] pero lo mismo les sucederá a ellos cuando hablen con ustedes: Ἄνά παρσις παρὰ Ἀθηναίους σολοκί ζει Ἀθηναῖοι παρὰ Σκύθαις decir, “Anakarsis comete solecismo ante los Atenienses, los Atenienses ante los Escitas.” [111] Si, por otra parte, la corrección de los nombres depende de la naturaleza de las cosas<sup>559</sup> ¿debemos consultar sobre dicha corrección a los rétores o a los filósofos, los únicos que han investigado y examinado a fondo la naturaleza de las cosas? [112] ¡Quizás lo que rechacen los oídos como un poco áspero, lo acepte la razón como más cercano a la realidad! [113] Pero, ¿por qué tuvieron que innovar la lengua? ¿por qué no hablaban latín si habían nacido entre latinos?

---

<sup>558</sup> Comienza aquí el examen de la corrección del lenguaje bajo la hegida de la tesis convencionalista del origen de las palabras.

<sup>559</sup> Comienza aquí el examen de la corrección del lenguaje bajo la hegida de la tesis naturalista del origen de las palabras.

4. [114] Ellos no podían, Hermolao, 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 —digo— prestar atención a las propiedades, a las leyes, ni a las deferencias de la lengua romana en Cicerón, en Plinio,<sup>560</sup> en Apuleyo.<sup>561</sup> [115] Buscaban qué era contrario y qué conforme a la naturaleza, no se preocupaban, entre tanto, por lo que era conforme al uso romano. [116] Pero en verdad, para ponerte ahora en una mejor posición, te concedo que la elocuencia y la sabiduría han concordado recíprocamente con vínculo mutuo.<sup>562</sup> [117] Los filósofos separaron la sabiduría de la elocuencia, los historiadores, los rétores, los poetas, separaron —como deplora Filóstrato<sup>563</sup>— la elocuencia de la sabiduría. [118] En modo alguno dudarás tu que estos

---

<sup>560</sup> La historia nos ha transmitido las obras de dos autores con este nombre, i.e., Plinio. Uno de ellos es llamado “Plinio el Viejo” y el otro, “Plinio el Joven”, y el primero es tío del segundo. Pico se refiere aquí a Cayo Plinio Segundo, i.e., el Viejo, quien nació en Roma en el 23 y murió mientras presenciaba la erupción del Vesubio que sepultó Pompeya y Herculano. Poseedor de una extensa formación militar, al volver de Germania hacia el 57, tras doce años de servicio, se dedicó al estudio y a las letras. Aunque desempeñó varios cargos oficiales bajo Vespasiano, su nombre nos ha llegado ligado a un monumental trabajo, la *Historia naturalis* en treinta y un libros, una enciclopedia que pasa por ser uno de los textos más extensos de toda la literatura latina hasta su tiempo. En la obra, Plinio despliega sus mejores dotes de observador y toda una gama de conocimientos teóricos que lo hacen digno de figurar en los anaqueles de los filósofos. Fue muy leído en el Renacimiento e incluso en la Alemania protestante hubo algún que otro intento por utilizar su enciclopedia como libro de texto en las escuelas y universidades, para lo cual había que abandonar la enciclopedia que se leía entonces, a saber, la de Aristóteles. Bajo este cambio se pretendía dejar a un lado los textos de este hombre que, a los ojos de los reformadores, tanto mal le había hecho a la cristiandad. El intento, finalmente, no fue más que eso.

<sup>561</sup> Apuleyo de Madaura (circa 125-180) fue un filósofo nacido en el norte de África. Interesado por todo tipo de conocimientos, estudió retórica, filosofía y hasta se hizo iniciar en el culto de Isis. Nos han llegado unas cuantas de sus obras, entre ellas, el *De dogmate Platonis*, *De deo Socratis* y *De mundo*, que constituyen un compendio de la filosofía platónica de la llamada “Academia media”, una *Apología*, un texto que reproduce su defensa judicial ante la acusación de practicar la magia, *Florida*, una suerte de reunión de notas sobre diversos temas, y la novela *El asno de oro* o *Metamorphosis*, a la sazón, la única novela antigua escrita en latín que ha llegado hasta nosotros, a excepción de *Satirico* de Petronio, la cual, no obstante, nos ha llegado incompleta.

<sup>562</sup> Este es el punto de vista de Cicerón. Pico lo presenta aquí para rectificarlo unas líneas más abajo.

<sup>563</sup> Lucio Flavio Filóstrato (160-249), también conocido como Filóstrato de Atenas y Filóstrato Mayor, se destacó como biógrafo. Algunas de sus obras que adquirieron cierta notoriedad en el s. XV, debido quizás al inusitado entusiasmo por la literatura biográfica en ese siglo. Nos referimos a la *Vida de Apolonio de Tiana* a la que ya hemos aludido (ver nota n°), una célebre *Vida de los Sofistas* y un texto cuyo nombre griego es Ἐικὸν νεφέων, que ha sido traducido como *Cuadros*, *Imágenes* o *Pinacoteca*. En esta última obra describe una galería de arte de Nápoles con la intención, ingenua por cierto, de verter en palabras el poder emocional y visual de las pinturas que allí se exhibían. Por lo demás, su interés por los sofistas se justificaría por su formación. Se cuentan, pues, entre sus maestros a algunos intelectuales asociados a la literatura de la Segunda Sofística, i.e., Proclo de Naucratis, Hipódromo de Larisa, Demiano de Éfeso y Antípatro de Hierápolis. Ahora bien, el interés por la obra de Filóstrato no se restringe al siglo de Pico. Basta mencionar que hacia el 1600, el poeta cortesano Giambattista Marino compuso bajo el nombre de *Galería* una serie de poemas dedicados a cuadros y pintores inspirada en las *Imágenes* de Filóstrato. (Para una introducción general a la vida y obra de Filóstrato ver Gyselinck, W.-Kristoffel, D., “Author and Narrator: Fiction and Metafiction in Philostratus’ *Vita Apollonii*” en Kristoffel, D.-Praett, D. (eds.),

últimos hayan alcanzado una fama imperecedera, aquellos, sin embargo, no sin castigo e infamia. [119] Pero, guárdate de lo que afirmas, pues prefiere Cicerón la prudencia sin elocuencia que una locuacidad insensata. [120] No nos importa cómo fue acuñada la moneda, sino de qué materia está hecha. [121] No hay nadie que no prefiera tener monedas de oro puro acuñadas por teutones<sup>564</sup> que falsas con signos romanos. [122] Se equivocan los que postulan la separación del corazón y la lengua, pero los que son, sin corazón, todo lengua, acaso no son —como dice Catón<sup>565</sup>— tan solo glosarios de muertos. [123] Podemos vivir sin lengua, aunque quizás no comodamente, mas, en modo alguno podemos sin corazón. [124] No es humano el que no está acostumbrado a escrituras elegantes, pero ni siquiera es hombre el que está desprovisto de filosofía. [125] A éste tan solo podrá serle útil una cierta sabiduría infantilísima, pero una elocuencia insipiente —como espada en mano de un furibundo— no provoca sino el mayor daño posible. [126] Luego replicarás: “las estatuas no se aprecian por su figura, sino por su materia”. [127] Pero si así fuera, entonces si un Quérilo<sup>566</sup> hubiera cantado lo

---

*Theios Sophistes: Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Leiden-Boston, Brill, 2009, pp. 129-160 y Filostrato Maggiore, La Pinacoteca, Pucci, G. (ed.)-Lombardo, G. (trad.), Palermo, Aesthetica edizioni, 2010, en esp. pp. 7-22. Para más detalles respecto de la Galería de Marino y su relación con la *Imágenes* de Filóstrato, ver Langdon, H., *Caravaggio*, Edhasa, Barcelona-Buenos Aires, 2010, pp. 238-241)

<sup>564</sup> i.e., alemanes.

<sup>565</sup> Dos son los personajes que nos han llegado con este nombre, Marco Porcio Catón El Censor o El Viejo (234 a. C.-149 a. C.) y su bisnieto, del mismo nombre, llamado “El Joven” (95 a. C.-46 a. C.). Pico se refiere probablemente al primero. Proveniente de una familia plebeya, dio inicio al *cursus honorum* gracias a sus notables habilidades militares; en treinta vertiginosos años (214 a. C.-184 a. C.) fue tribuno, cuestor, pretor, cónsul y, finalmente, censor. Se destacó en este último puesto como defensor de la *mos maiorum* y decidido opositor de las tendencias helenísticas y orientales. Se le atribuye la redacción de un manual titulado *De agri cultura* o también, *De re rustica*. Es, además, el protagonista de uno de los diálogos filosóficos de Cicerón, *Cato Maior de senectute*.

<sup>566</sup> Quérilo de Samos (no confundir con Quérilo el tragediógrafo ateniense) fue un poeta épico del s. V a. C., su obra má conocida es la *Perseida*, un poema donde se relata, tomando como fuente a Heródoto, la lucha de los griegos contra los persas. Es considerado el último representante de la poesía épica homerizante. (Cf. Lesky, A., *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos, 1976, pp. 189ss)

mismo que Homero<sup>567</sup> y un Mevio<sup>568</sup> sobre lo mismo que Virgilio,<sup>569</sup> se seguiría de ello que unos y otros habrían recibido el mismo puesto entre los poetas. [128] ¿No ves, acaso, la disparidad que hay en esa similitud? [129] Esto es lo que nosotros afirmamos: una cosa se valora por su forma,<sup>570</sup> no por su materia. [130] Una cosa es lo que es por su forma. Ahora bien, los filósofos valoran<sup>571</sup> un tipo de forma, los poetas, otro. [131] Que escriba Lucrecio sobre la naturaleza, sobre la providencia, que sobre lo mismo escriba uno de los nuestros, que escriba Juan Escoto y que lo haga en verso para volverse más inepto. [132] Dirá Lucrecio que los principios de todas las cosas son los átomos y el

---

<sup>567</sup> Homero es, desde ya, el rapsoda griego del s. VIII a. C. a quien se le atribuye la autoría de los dos poemas más célebres de la literatura griega, la *Iliada* y la *Odisea*. Se trata de dos poemas de gran extensión que fueron el fundamento de la educación en la Grecia clásica. Se asiste en ellos a un compendio de mitología al tiempo que a una serie de sucesos históricos de gran relevancia cultural. Ambos poemas, leídos con gran interés en todas las épocas, fueron estudiados particularmente en la de Pico. Prueba de ello es la cantidad de ediciones que nos han llegado del s. XV junto con unas cuantas traducciones al latín, entre ellas, la de Poliziano, a la que ya nos hemos referido.

<sup>568</sup> Mevio fue un poeta latino. Escribió poesía bucólica al igual que Virgilio, de quien era un enemigo encarnizado, junto con otro poeta, Bavio, tan mediocre como él. A pesar de la decidida enemistad con el autor de la *Eneida*, el nombre de Mevio, y también el de Bavio, nos ha sido transmitido por Virgilio mismo en la égloga III, vv 90-91. En estos versos, el poeta mantuano le hace decir a Menalcas, a la sazón, uno de los dos pastores que dialogan en esta égloga, “*Qui Bavium non odit, amet tua carmina, Maevi, / atque idem iungat culpes et mulget hircos.*” (Quien no odie a Bavio, que ame tus poemas, Medio, y que él mismo ponga yugo a los lobos y ordeñe machos cabríos). Se trata de dos versos que, oficiando al mismo tiempo de bendición y maldición, han condenado al desprecio a estos dos poetas; su sentido general es dar cuenta de que solo a un loco pueden gustarle los poemas de estos autores. Por lo demás, la expresión “*mulgere hircos*” procede de la literatura griega y se utiliza para hacer alusión a un esfuerzo inútil. Aunque se asume que los nombres de Mevio y Bavio son ficticios, Virgilio no está solo en su crítica, Horacio se encara con el primero de ellos en sus epodos (X, 2), al que llama “*olens Maevius*” (el maloliente Mevio).

<sup>569</sup> Publio Virgilio Marón (70 a. C.-19 a. C) es el poeta más celebrado en lengua latina y el más leído en el Renacimiento. A pesar de su origen humilde, pues era natural de Andes, una aldea cerca de Mantua, e hijo de campesinos, logró alcanzar una educación digna de un príncipe gracias a la protección del acaudalado político Cayo Mecenas, cuyo nombre sería utilizado de modo genérico para designar a los protectores de los artistas. En su peregrinaje por las ciudades italianas más importantes, i.e., Cremona, Milán, Nápoles y la propia Roma, no sólo se formó como orador o poeta, sino también como filósofo: asistió, en efecto, a las clases del epicúreo Sirón en Nápoles hacia el 48 a. C. Sus primeras obras, las *Bucólicas*, es decir, una colección de poesías pastoriles en donde dos pastores dialogan entre sí sobre diversos temas, habrían sido escritas hacia el 42 a. C. Entre el 36 a. C. y el 29 a. C. compuso las *Geórgicas*, una serie de poemas acerca de la agricultura en las que se deja ver la necesidad de restablecer el mundo campesino tradicional en una Italia cada vez más urbanizada. El mismo año en que diera por terminadas las *Geórgicas* dio inicio a la redacción de la *Eneida*, un extenso poema y, quizás, el más ambicioso de toda la literatura latina, en el que relatan las peripecias de Eneas tras la caída de Troya hasta su victoria final en Italia. El proyecto de la *Eneida* le llevó once años y además de establecer en esta un nexo entre los troyanos y los romanos, que serían, según el poema, descendientes de aquellos, Virgilio pretendía justificar el principado de Augusto, enraizando su linaje con el de los fundadores de Roma. Una vez finalizada la tarea, poseedor de una fortuna considerable fruto de su trabajo como propagandista de Augusto, emprendió un viaje a Asia Menor y Grecia con el fin de constatar la veracidad de lo que había escrito. Buscaba pues, los lugares donde vivieron y de los que huyeron los troyanos. Con todo, habría de detenerse en Atenas al encontrarse con Augusto con quien regresó a Roma, ya enfermo. En el umbral de la muerte, le habría pedido a Augusto que destruyera su obra más importante; el príncipe, como es obvio, se opuso. Además de los trabajos mencionados, nos ha llegado una serie de poemas menores de Virgilio, los cuales fueron compilados y publicados por primera vez en 1573 por el humanista Escalígero bajo el nombre de *Appendix Vergiliana*.



vacío, que Dios es corpóreo y que ignora nuestros designios, que todas las cosas ocurren por azar, por el encuentro fortuito de esos corpúsculos, pero todo esto lo dirá en latín y elegantemente. [133] Dirá Juan Escoto que todas las cosas constan de su naturaleza, que están constituidas de materia y forma, que Dios es una mente separada que todo lo sabe, que todo lo prevee, [134] pero que, aunque vea y regule todo, desde lo ínfimo hasta lo más sublime, no por ello su paz resulta perturbada en lo más mínimo, como se suele decir, *κατὶ οὐταμῆ κατιέ νοι* [moviendo no mueve]. [135] Pero, claro, lo dirá sin vueltas, con rudeza, con palabras no latinas. [136] Y ahora pregunto: ¿Quién volverá a dudar si es mejor el poeta o el filósofo?<sup>572</sup> [137] Fuera está de toda disputa que Escoto es más recto en el filosofar de lo que aquél lo es en el hablar bellamente. [138] Pero observa en qué difieren: tiene éste una expresión insípida, aquél, una mente errabunda. [139] Éste desconoce las leyes de los gramáticos, no diré ya de los poetas. Aquél, no conoce las de Dios, ni las de la naturaleza. [140] Éste, infantilísimo en su lenguaje, comprende todo lo que no puede ser suficientemente alabado con el lenguaje, aquél, elocuentísimo en su decir, dice abominaciones.<sup>573</sup>

5. [141] Ellos, oh queridísimo Hermolao, alegarán, quizás estas cosas en defensa de su barbarie o, quizás, otras mucho mejores, a juzgar por su agudeza. [142] Yo no adhiero completamente a sus opiniones, ni creo tampoco que a ellas deba adherir alguien noble y honrado. [143] No obstante, me he ejercitado con gusto en esta materia tan infame,

---

Por otra parte, si el interés filológico por la obra virgiliana fue preponderante entre los ss. XIV y XVI, sus poemas fueron leídos por los autores cristianos de esos siglos bajo los lineamientos de la teología poética. Con este título se designó a la disciplina se proponía encontrar vestigios de la verdad revelada en los autores anteriores al nacimiento de Cristo. Virgilio, Homero, y hasta Platón fueron leídos y estudiados de este modo por no pocos intelectuales, entre ellos Petrarca, Boccaccio en el s. XIV, y Ficino en el s. XV. Por lo demás, Dante en su *Commedia* hace de Virgilio, a quien considera el más grande de los poetas, su guía a través del infierno, el purgatorio y el paraíso.

Para más detalles sobre Virgilio y la teología poética, ver Granada, M. Á., “Virgilio y la ‘teología poética’ en el humanismo y en el platonismo del Renacimiento” en Granada, M. Á., *El umbral de la Modernidad*, Barcelona, Herder, 2000, pp. 55-82.

<sup>570</sup> Si bien el término *specie* se refiere a la forma o aspecto de algo, entraña un sentido estético. Así, podríamos traducirlo por “belleza” si no fuera porque Pico juega con la ambigüedad de esta palabra. De este modo, asumimos que al igual que en la carta anterior, se está refiriendo a la relación entre materia y forma como términos técnicos utilizados en filosofía. Al amparo de esta clave hemos leído y traducido la presente epístola.

<sup>571</sup> i.e., aceptan como válido.

<sup>572</sup> En este pasaje queda claro que Pico asume que su argumentación es definitiva, es decir, pretende cerrar la cuestión de una vez y para siempre.

<sup>573</sup> Hay aquí un juego de palabras que no hemos podido reflejar en castellano entre fando *eloquentissimus* (elocuentísimo en su decir) y *eloquitur nefanda* (dice abominaciones).

como quienes alaban la <fiebre> cuartana,<sup>574</sup> tanto para poner a prueba mi ingenio, como por siguiendo este proceder, a saber, el del Glaucón de Platón,<sup>575</sup> que no alaba la injusticia por convencimiento, sino porque así estimula las alabanzas de Sócrates a la justicia, así he actuado yo, aunque más brevemente, para oír de ti la defensa de la elocuencia. Por un momento he polemizado con ella más allá de lo permitido dejando a un lado mi parecer y la verdad del asunto, si yo pensara, pues que la elocuencia debe ser despreciada o subestimada por los bárbaros, no los habría abandonado casi por completo para pasar al terreno de esta, a las letras griegas, a tu nunca bien ponderado Temistio,<sup>576</sup> como he hecho hace poco. [144] Con todo, ahora expondré lo que pienso, sin tapujos: 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. [145] Que no conocemos —dicen— estas, nuestras filosofías, ¡y, qué importa, [146] si los perros tampoco conocen el Falerno!<sup>577</sup> [147] Pero, cerremos esta carta con este fin.

---

<sup>574</sup> Se trata de un tipo de fiebre que se repite de manera intermitente cada cuatro días (aprox.), de ahí el nombre de cuartana que se utilizaba para diferenciarla de la fiebre que se repite cada tres días, i.e., la terciana. Se asume, hoy, que la fiebre cuartana es uno de los síntomas de la malaria.

<sup>575</sup> Glaucón es uno de los hermanos de Platón. El filósofo ateniense lo incluye como personaje en alguno de sus diálogos. En este pasaje, Pico se refiere a la actuación de Glaucón en el Libro II de *República*, allí el “Glaucón de Platón” dispare, con sus puntos de vista negativos en torno de la justicia, las argumentaciones de Sócrates. (Cf. *República*, II, 357a-362c)

<sup>576</sup> Temistio (317-388) fue un filósofo griego, nacido en Paflagonia, una ciudad emplazada dentro del Imperio Romano de Oriente. A pesar de que se mantuvo pagano, fue profesor de filosofía en Constantinopla y funcionario imperial, alcanzando el cargo de senador en el 355, el de procónsul en 358 y el de prefecto poco antes de su muerte, en el 383. En cumplimiento de su deber como funcionario viajó por todo el Imperio y hasta residió un tiempo en Roma. Su labor más importante como filósofo se basa en una serie de comentarios particularmente minuciosos de los textos de Aristóteles, muchos de los cuales fueron editados y traducidos al latín por Hermolao. La primera edición de estos trabajos de comentario, conocidos como *Paraphrases Aristotelis librorum*, fue publicada póstumamente en Venecia en 1499, Barbaro había muerto unos seis años atrás. El traductor buscaba promover una reforma integral del aristotelismo en la que se abandonarían los comentaristas medievales, tanto los latinos como los árabes y hebreos, para recurrir a los griegos, en especial a Temistio y a Alejandro de Afrodisias, cuyas obras, por lo demás, habían sido las fuentes de los comentarios de los autores árabes. Lo que guiaba al patricio veneciano en la búsqueda de esta renovación puede resumirse en dos puntos: 1) la necesidad de recurrir a comentarios que se presentaran en un estilo elegante por contraposición al áspero lenguaje de los escolásticos y de los autores semitas, los cuales, por otra parte, habían sido vertidos al latín con una aspereza similar a la de ellos, y 2) la fe en que la cercanía temporal y lingüística de los comentaristas griegos entrañaba una interpretación más ajustada a los textos del Estagirita.

<sup>577</sup> El falerno es uno de los vinos más nombrados y que aparecen con mayor asiduidad entre los autores latinos clásicos. Su nombre provenía de su lugar de origen, una zona de la costa de Campania cercana a Nápoles que se llamaba en la antigüedad “*Ager Falernus*” (Campo Falerno), ubicada entre el actual monte Massico y el río Volturno. Si bien hoy el vino falerno ha desaparecido, no solo sabemos que era un vino blanco y dulce, sino que, además, conservamos unas cuantas descripciones de tinte científico. Entre las más interesantes figura la de Plinio el viejo, quien al referirse a una de las tres variedades del falerno, el fasutiano o *faustianum* (las otras eran *caucinum* y *falernum* sin más), que era el único vino que al acercarsele una llama, ardía. Esto hace suponer que se trataba de un vino con una alta graduación

[148] Si algún nombre y gloria se granjearon los bárbaros con su conocimiento de las cosas, no es fácil de decir qué lugar, qué alabanza, tú te has granjeado, que eres elocuentísimo entre los filósofos y entre los elocuentes (lo diré en griego), φιλοσοφώτατος [*philosophótatos*].

[149] Florencia, 3 de junio de 1485.

### 3. Traducción de la carta nº XXXVI (Dirigida a Andrea Corneo de Urbino el 15 de octubre, año de la gracia 1486 desde la ciudad de Perugia)

#### Giovanni Pico della Mirandola a Andrea Corneo de Urbino

1. [1] He recibido tus cartas, las que me enviaste más cerca de los *idus*<sup>578</sup> de octubre. Las otras que, según escribes, me enviaste antes, no llegaron. Si las hubiera recibido, en seguida te las habría contestado, tal como soy, infatigable para escribir y, ya sea por estudio o naturaleza, en modo alguno perezoso para este oficio. [2] Con todo, el silencio no era cosa para temer. Nuestra amistad, pues, no puede debilitarse ni siquiera con uno largo: yo soy un amigo para toda la vida, no uno circunstancial.<sup>579</sup> [3] Además, una amistad no es lo suficientemente firme si es tal que exige, por así decir, al modo en que

---

alcoholica, mayor aun que las de otros vinos romanos; la costumbre en la antigua capital era beberlo mezclado con agua caliente. (Cf. Catulo, *Carmen* 27; Petronio, *Satiricón*, 21, 6; Horacio, *Odas*, I, 20; Plinio, *Historia Natural*, XIV, 4, 38 *et passim*)

<sup>578</sup> Con el término latino “*idus*” se denominaba en el calendario romano el día 13 de los meses de enero, febrero, abril, junio, agosto, septiembre, noviembre y diciembre y el día 15 de marzo, mayo, julio y octubre. Estos últimos meses eran los únicos de 31 días.

<sup>579</sup> En este pasaje no sería necesario utilizar el pronombre personal “*ego*”. Éste está sobreentendido en la desinencia verbal, sin embargo, y en correlación con el tono agresivo de la carta, el Mirandolano lo utiliza para dar mayor énfasis a la afirmación, indicando que en la antítesis *amicus perpetuus-amicus temporarius*, él se encontraría en el primer término de la ecuación.

se apoyan los flautistas —para utilizar un término de Plauto<sup>580</sup>— el mutuo intercambio de cartas<sup>581</sup> como si se tratara de una relación superficial y posesiva.<sup>582</sup>

2. [4] Pero, para pasar a aquello por lo que me escribes, en vano<sup>583</sup> me incitas a la vida activa y civil, hablándome contra la infamia y hasta del ultraje de los filósofos, si a fin de cuentas no sudaré en la palestra<sup>584</sup> por tratar estas cosas y llevarlas a cabo. [5] Ciertamente, mi amado Andrea, habría perdido todo el beneficio y el tiempo de mis estudios si estuviese ahora de tal modo animado que pudiera asentir y sumarme a esta opinión tuya. [6] ¿Acaso no es ésta sino la funesta y monstruosa convicción que ha invadido la mente de los hombres: que los estudios de filosofía no han de ser encarados por hombres de Estado o bien que han de ser degustados por labios delicados antes bien

---

<sup>580</sup> Titus Maccius Plautus es, probablemente, el cómico más exitoso de la antigüedad. Según algunos historiadores, habría nacido en Sársina (Umbría) hacia el 254 a. C. y habiendo comenzado su carrera como actor, se dedicó ya en la madurez a la composición de comedias hasta su muerte en el 184 a. C. Nos han llegado veintiuna comedias de su autoría de acuerdo con la lista de Marco Terencio Varrón, todas las cuales gozaron de cierta fama durante el Renacimiento. Se trata de *Amphitruo* (*Anfitrión*), *Asinaria* (*Comedia de los asnos*), *Aulularia* (*Comedia de la ollita*), *Bacchides* (*Las báquides*), *Captivi* (*los cautivos*), *Casina* (*Cásina*), *Cistellaria* (*Comedia del cofre*), *Curculio* (*El górgojo*), *Epidicus* (*Epídico*), *Menaechmi* (*Los mellizos*), *Mercator* (*El mercader*), *Miles Gloriosus* (*El soldado fanfarrón*), *Mostellaria* (*El fantasma*), *Persa* (*El persa*), *Poenulus* (*El cartaginés*), *Pseudolos* (*El mentiroso*), *Rudens* (*El sable*), *Stichus* (*Estico*), *Trinummus* (*Las tres monedas*), *Truculentus* (*El hombre salvaje*) y *Vidularia* (*Comedia de la valija*).

Para más detalles sobre la obra de Plauto y su trascendencia ver Panayokatis, C., “Comedy, Atellane, Farce and Mime” en HARRISON, S. (ed.). *Latin Literature*. USA, Blackwell, 2005, pp. 130-148 y Beare, W., *La escena romana*. Buenos Aires: Eudeba, 1964, pp. 32-55.

<sup>581</sup> Plauto utiliza el verbo *furcillere* (no *furcilere*) en una sola ocasión: “*Vae tibi, tu inventu's vero, meam qui furcilles fidem. quasi mihi non sescenta tanta soli soleant credier.*” (Plauto. *Pseudolos*, 631-632). El término entraña el sentido de *apoyar*, *sostener*, etc. y solo parece encontrarse en Plauto. De ahí que Pico diga “*ut Plauto dixerim verbo*”. Por lo demás, en referencia a las exigencias de los flautistas, ver Plauto. *Aulularia*, 290-293.

<sup>582</sup> En esta oración hay dos juegos. El primero de ellos, de opuestos, entre los términos *nutans* (superficial)-*infirmuscula* (posesiva). El segundo, de palabras, entre *firma* (firme) y nuevamente, *infirmuscula* (posesiva).

<sup>583</sup> Traducimos el adverbio modal “*frustra*” por “en vano”. Si bien la traducción no deja lugar a ambigüedades, si lo hace el lugar que ocupa este término en la oración: “...*adhortaris me tu ad actuosam vitam et civilem frustra me et in ignominia quasi ac contumeliam tam diu philosophotatum dicens...*”. Esto produce en el lector una cierta perplejidad, puesto que el “*frustra*” puede referirse tanto a la exhortación a la vida activa y civil como al utilizar como argumento una referencia a la infamia y el ultraje de los filósofos. En nuestra opinión, se trata de una ubicación estratégica, cuya fuerza reside en la posibilidad de aplicar dicho adverbio a las dos opciones conjuntamente.

<sup>584</sup> Con el término “palestra” (del griego *παλί στροϑ*) llegó a designarse en la Antigua Grecia a una suerte de recinto que, en sus inicios generalmente funcionaba como el anexo de un gimnasio y estaba destinado a officiar exclusivamente de lugar de entrenamiento de los luchadores profesionales. Más tarde la palestra fue albergando diferentes disciplinas, no solo deportivas, sino también sociales, educativas, etc. convirtiéndose finalmente en una escuela de adiestramiento gimnástico y cultivo del espíritu. Es evidente que Pico utiliza este término de acuerdo con su primera acepción.

para ostentación del ingenio<sup>585</sup> que para el cultivo del alma o, en una palabra, ociosamente?<sup>586</sup> [7] En general sostienen como un dogma aquel dicho de Neoptólemo de que no hay que filosofar para nada o muy poco en virtud de las bagatelas y de las vanas historietas que ya nos llegan gracias a la filosofía.<sup>587</sup> [8] Sin embargo, en palabras de los sabios, la firme y sólida felicidad reside en los bienes del alma, por lo que poco o nada deben importarnos los bienes exteriores, ni los del cuerpo ni los de la fortuna.<sup>588</sup> [9] Pero, dirás, “yo quiero que abrace a Marta sin abandonar, mientras tanto, a María”<sup>589</sup> y no rechazo esta opción, ni condeno, ni acuso a quienes la siguen, [10] pero dista mucho decir que no es un error pasar de la vida contemplativa a la civil de afirmar que sea una vergüenza o decididamente un crimen o un delito el no pasar de una a la otra, porque uno podrá ser llevado a ello por algún vicio, mientras otro seguirá y perseguirá la virtud por amor a la virtud misma, no buscando nunca nada más que ella, de modo que investigando los misterios divinos y los principios de la naturaleza, se gozará en ese

---

<sup>585</sup> Si bien en castellano existe la palabra “ingenio” con la que generalmente se traduce la latina “*ingenium*”. La primera designa una suerte de capacidad imaginativa o creativa muy aguda cuya aplicación primera y principal estriba en la resolución de todo género de problemas o dificultades. La segunda, por su parte, se refiere más bien a lo que indicamos en castellano con “talento”, concebido éste como una posesión natural existente desde el nacimiento susceptible sin embargo, de ser ampliada y perfeccionada por medio del trabajo o el estudio. Para una aproximación a la cuestión en autores clásicos véase Cicerón. *Pro Archia*, 3.17, 31, 32 *et passim*, y Séneca. *Epistulae Morales ad Lucilium*, 108.23. Para una presentación esquemática de la influencia ciceroniana en el Renacimiento y en particular en la cuestión acerca del mejor estilo de vida me remito a los textos de Bonnell, R. A. (1966), Jurdjevich, R. (1999), Trinkaus, Ch. (1964), Lombardo, P. A. (1982) y especialmente al trabajo de Baron, H. (1938).

<sup>586</sup> *Ociose*.

<sup>587</sup> La expresión de Neoptólemo, personaje que hace su primera aparición en un poema de Ennio, es “*philosophari est mihi necesse, at paucis; nam omnino non placet*”. A partir de Ennio es retomada por diversos escritores latinos, los cuales indican haberla extraído de los escritos de éste, p.e., Cicerón la reproduce como “*philosophari velle, sed paucis; nam omnino haud placere*” (Cicerón. *De Re Publica*. 1.30); Aulo Gelio la reproduce como “*philosophandum est paucis; nam omnino haud placet*” (Gelio. *Noctes Atticae*, 5.15-16). Ambos autores, entre otros, atribuyen la sentencia a “*ille Ennianus Neoptolemus*”.

No es posible afirmar con certeza de dónde tomo la sentencia Pico, pero, sin duda alguna, Cicerón o Aulo Gelio son fuentes más probables que el propio Ennio; máxime, toda vez que en su biblioteca no se encontraron obras de este autor y si de los dos anteriores, incluso en una carta dirigida a Lorenzo de’ Medici en 1484, trae a colación un pasaje de *Noctes Atticae*, (Gelio. *Noctes Atticae*, 2.13.5) en el § 2. Sea de ello lo que fuere, es evidente que el conde está citando de memoria. (Cf. Garin, E., *G. Pico Della Mirandola. Vita e Dottrina...*, pp. 115-116)

<sup>588</sup> Si bien es obvio que en “*sapientium*” pueden estar incluidos una gran cantidad de escritores, filósofos y teólogos, lo más probable es que Pico estuviera pensando en tres de ellos, Agustín, Séneca y Cicerón, en ese orden. Se trata no solo de tres autores predilectos del Mirandolano, sino también de algunos los pensadores más leídos en el Renacimiento.

<sup>589</sup> Se trata de una referencia a *Lc* 10.38-42. Significa en este contexto, *sé un hombre público sin descuidar los bienes espirituales*.

ocio,<sup>590</sup> desdeñoso de las demás cosas y despreocupado cuando por medio de éste se pueden cumplir suficientemente las promesas de su escuela.<sup>591</sup> [11] Luego, ¿será algo indigno de un hombre libre y de ningún modo propio de un príncipe, el llevar a cabo un estudio desinteresado de la sabiduría?<sup>592</sup> [12] ¿Quién soportará o escuchará estas cosas con ánimo sereno? [13] Realmente nunca ha filosofado quien por esta causa filosofó, de modo que unas veces no podía y otras no quería filosofar, antes bien practicó el comercio que la filosofía. [14] Me escribes que ha llegado el momento de que tome mi lugar como uno de los grandes príncipes de Italia, [15] pero todavía no sabes la opinión que los filósofos tienen de sí mismos, [16] quienes, como dice Horacio,<sup>593</sup> se creen reyes

---

<sup>590</sup> “*Otium*” sin más designa el tiempo libre, de ahí que se lo contraponga a “*negotium*” (*nec-otium*). Ahora bien, entre los escritores latinos clásicos —y de entre ellos máxime en Cicerón— con dicha palabra se hace referencia al tiempo libre de las ocupaciones ciudadanas y por extensión, al momento apropiado para estudiar, investigar, o —para decirlo con pocas palabras— llevar a cabo diversas actividades con las que se ejercita o perfecciona el *ingenium*. De aquí que se hable de un *otium philosophandi* (ocio para filosofar), un *otium litteratum* (ocio de los literatos) o un *otium cum dignitate* (ocio con dignidad). (Cfr. Cicerón. *Pro Archia*, 3.12.30 *et passim* y Séneca. *Epistulae Morales ad Lucilium*, 8.1 y 10.4).

<sup>591</sup> Con “escuela” hemos traducido el término “*secta*”, que hace alusión a una escuela filosófica.

<sup>592</sup> Pico se refiere a que si se acepta la opinión de Corneo, se cae en un absurdo.

<sup>593</sup> Quintus Horatius Flaccus, hijo de un liberto y recaudador de impuestos, nació en Venusia (Apulia), cerca de Lucania, una región helenizada, el 8 de diciembre del 65. a. C. y murió el 27 de noviembre del 8 d. C. Por designio de su padre, que no contaba con una gran fortuna, cursó sus primeros estudios en Roma, los cuales completaría más tarde, en Atenas, ciudad donde se instruían los hijos de los aristócratas romanos. En la metrópolis griega habría trabado contacto con algunos jóvenes patricios, entre ellos, Bruto, bajo cuyo influjo se unió al ejército republicano en calidad de tribuno militar. Su participación en la milicia culminó con la batalla de Filippos en el 42 a. C, luego de la cual volvió a Roma.

Horacio había regresado al centro del mundo, pero no tenía con qué subsistir, su participación en el ejército le había costado la suspensión de la renta paterna. Compró así el cargo de escribano de la cuestura al tiempo que dio inicio a su actividad poética. Llegó a ser contado, junto con Virgilio y Vario, entre los literatos del círculo de Mecenas, todos ellos, fieles a agosto.

Su obra, de la que nos ha llegado una gran parte, se divide en epodos, sátiras, odas, y epístolas. Los especialistas han concluido que Horacio no escribió siempre en estos géneros, ni mucho menos simultáneamente, por el contrario, se estima que se dedicó al primero desde el 41, es decir, desde su regreso a Roma, hasta el 30 a. C., al segundo, desde el 35 al 30 a. C., al tercero, desde el 30 al 13 a. C. y al último desde el 26 hasta el 13 a. C.

Los epodos son 17 poemas breves, escritos en yambos arquiloqueos, la mayoría de los cuales son dardos lanzados contra algún enemigo y alabanzas a los amigos.

Las sátiras constituyen un género híbrido, mezcla de prosa y verso, estructurado por lo general en forma de diálogo y rico en el uso del lenguaje coloquial. Su nombre, *satura* o *satira*, refería antiguamente a un pastiche de harina, pasas, almendras, vino y miel y a una suerte de ensalada de frutas; se trata de significados que dan cuenta de la variedad de los elementos contenidos en este género. Las sátiras de Horacio incluyen dos libros, el primero de 10 y el segundo de 8 textos.

Las Odas, están distribuidas en cuatro libros, publicados en vida del autor entre la batalla de Actium y la consolidación del principado. La más célebre de ellas es la oda n° 30 del libro III, en la que, alabando la inmortalidad de la obra poética, expresa que ha erigido un monumento más perenne que el bronce (*aere perennius*).

Por último, las epístolas constituyen una versión renovada de la poesía didáctica, cuyo primer exponente latino había sido Lucrecio con su *De rerum natura*. La epístola más importante es la *epistula ad Pisones*, conocida después de Quintiliano con el nombre de *Ars Poetica*. La fama de esta obra se extiende hasta la actualidad y por lo menos hasta el siglo XVI rivalizó por su doctrina con la poética de Aristóteles.

de reyes, no saben consentir ni acomodarse a las costumbres, [17] habitan consigo mismos y están satisfechos con la tranquilidad de su alma, ellos se bastan a sí mismos, [18] no buscan nada fuera de sí, lo que el vulgo pone en sitio de honor, ellos lo reputan como deshonoroso, desprecian y rechazan cualquier cosa por la que se despierta el deseo de los hombres y todo lo que ansía su ambición, [19] cosa que, fuera de duda, vale tanto para ellos como para todos, [20] no sólo para los que la fortuna ha favorecido [21] al punto que pueden vivir suntuosa, cómoda y, encima, espléndidamente. [22] Esas grandes fortunas elevan al hombre y lo vuelven célebre, pero a menudo también lo dan por tierra como un potro desbocado que derriba a su jinete, [23] de esos que, por cierto, siempre han tenido mala reputación porque más bien vejan que viajan.<sup>594</sup> [24] Hay que desear, por tanto, aquella dorada *medietas*<sup>595</sup> que más fácilmente nos lleva como en sus manos y, sometiéndonos a su imperio, éstos <potros> nos servirán, no nos dominarán. [25] Yo, quedándome con esta opinión, antepongo mi celda, mis estudios, el deleite de mis libros, y la paz de mi espíritu a vuestros regios palacios, a vuestros negocios públicos, a vuestra rapacidad para sacar ventaja<sup>596</sup> y a los favores de la curia. [26] No miro ni siquiera los frutos que me haya de deparar este ocio literario como para que me arroje y agite al calor, a la vorágine de los asuntos públicos. [27] Sin embargo, hay unos libros que he engendrado y estoy por dar a luz, los cuales entregaré a algún editor para pública utilidad a fin de que si no por la doctrina e ingenio de su autor, al menos por lo que allí se revele,<sup>597</sup> alguno pueda llegar a ser feliz y próspero. [28] Y para que no pienses que mis afanes y esfuerzos versan sobre cualquier cosa, has de saber que yo, después de haber encarado el estudio de la lengua hebrea y el de la caldea, pasando

---

Para más detalles ver Davis, G., *A companion to Horace*. UK: Wiley-Blackwell, 2010: 7-33, 93-104, 253-270, y 391-413.

<sup>594</sup> Juego de palabras: *vexant* (vejan)-*vehant* (viajan).

<sup>595</sup> Horacio. *Carmina*, 2.10.5.

“*Aurea mediocritas*” es una expresión que se remite a la filosofía epicúrea y se refiere a un punto medio entre los extremos o un estado óptimo, en el que el sabio no resulta afectado por los excesos ni por la virtud, sino la justa medida de ambos. Aparece como tema poético por primera vez en Horacio (*Horacio. Carmina*, 2.3).

<sup>596</sup> El término *aucupium*, que hemos traducido por la expresión “rapacidad para sacar ventaja”, se refiere a la caza o captura de aves (*avis-cupire*), así como también a un deseo exagerado (*cupire*). Si bien una traducción podría haber sido la de “capacidad para...” en vez de “rapacidad para...”, creemos que sólo a partir de la segunda opción es posible mantener el tinte peyorativo de esta palabra.

<sup>597</sup> El verbo *olere* que Pico utiliza aquí solo figurativamente significa *revelar*, *representar*, *indicar*, etc. Como es evidente, el significado primario es *oler*, *despedir olor*, etc.

asiduas e infatigables noches en vela, finalmente he llegado a aprenderlas y ahora, además, estoy concentrando todas mis fuerzas para sobrepasar las dificultades de la arábica. Son pues, estas, las cosas que yo he considerado siempre, y aun considero, dignas de un príncipe importante. [29] Pero, así como he dicho estas cosas con verdad y solemnidad,<sup>598</sup> de esta estirpe de príncipes excelentísimos, por encima de todos respeto y venero al magnánimo duque Ludovico de Bari,<sup>599</sup> a nadie le debo más de entre los príncipes de Italia, y le debo —según entiendo— mucho y por muchos motivos, y no habrá impedimento alguno tan grave ni tan arduo para que (si se me concediera la prerrogativa) no hubiera de sentirme favorable a este hombre. [30] Pero tal es la dignidad de éstos <príncipes> y tal mi insignificancia que yo no podría no necesitar de ellos, mientras que ellos en absoluto pueden necesitar de mí, de mi ayuda o de mi presencia. [31] De todos modos, según lo planeado, al amanecer partiré hacia Roma y, sin duda, pasará el invierno ahí, a menos que un imprevisto, alguna casualidad o el arrebató de una nueva fortuna me traiga otra vez. [32] De allí oirás, quizás, que sumido en la contemplación de su vida umbrátil y sedentaria<sup>600</sup> tu amigo Pico hizo algunos progresos o que... finalmente lo diré igual, aunque suene presuntuoso: digo que cuando, al oír aquella noticia, tú le opusieras la sentencia adversa de otros doctores, ésta será, sin duda, una opinión carente de autoridad en cuestiones literarias.<sup>601</sup> [33] En efecto, en Roma y en cualquier lugar a donde yo vaya, habrá príncipes de estos que, según su

---

<sup>598</sup> Juego de palabras: *vere* (verdad)-*severe* (severidad).

<sup>599</sup> Se trata de Ludovico Sforza (1452-1503), hijo de Francesco Sforza y Bianca Visconti, más conocido como “Ludovico *il moro*”. En el tiempo en que Pico escribe esta carta, Ludovico era el duque de Bari, se convertiría en duque de Milán recién en 1494, con la muerte de Gian Galeazzo, su sobrino.

<sup>600</sup> La misma expresión aparece en la carta a Lorenzo de Médicis, fechada en Florencia, 15 de julio de 1484: “*At te quis non videat ea non tenere precario, sed ut in quae ius habeas et potestatem pro arbitrio versare, agere et tractare, haec tu, proh felix ingenium, in aestu rei publicae, in actiosa vita es assecutus quae nos, philosophorum non discipuli, sed inquilini, in umbratili vita et sellularia, sequimur potius quam consequamur.*” (Pero ¿quién no vería que tú posees esto, no precariamente, sino que tienes sobre ello verdadero derecho y poder para dominarlo, escribirlo y desarrollarlo? Tú, ¡Oh feliz ingenio! has concebido en el hervor de la política, en tu agitada existencia lo que nosotros, ni siquiera discípulos de filósofos, más bien sus inquilinos, en nuestra vida umbrátil y sedentaria apenas seguimos, más no conseguimos).

<sup>601</sup> Con “*res litteraria*” se hace referencia a diferentes disciplinas, i.e., la historia, la poesía, la filosofía, etc.



voluntad, ordenarán a quien le habrán de arrancar las muelas, como dice Plauto,<sup>602</sup> “de tiradores”.<sup>603</sup>

3. [34] Lo que me escribes sobre el matrimonio,<sup>604</sup> no lo considero como algo dicho a la ligera, ni mucho menos, [35] pero soy Davo, no Edipo<sup>605</sup> y si fuese no querría serlo. [36] Si a ti algo de todo esto te parece latino,<sup>606</sup> explícamelo, si no, haz como Harpócrates,<sup>607</sup> [37] más, como estas cosas las sabes por experiencia,<sup>608</sup> acepto el consejo. [38] No tienes por qué echar de menos mis versos etruscos,<sup>609</sup> ya hace un tiempo que, concentrado en otra cosa, abandoné los galanteos con juegos libertinos. [39] Sin embargo, quiero que esto también te recuerde a tu Laura, para que si te propones

---

<sup>602</sup> Gelio. *Noctes Atticae*, 3.3.14.

La referencia se remonta al comentario de Gelio respecto de que Plauto, al haber perdido el dinero Ganado como dramaturgo, se vio obligado a trabajar en un espacio cedido en una panadería, removiendo muelas “de tiradores”.

<sup>603</sup> En este oscuro pasaje Pico se refiere a que en cualquier parte del mundo, habrá opiniones encontradas respecto de la valoración de su trabajo, su acción, etc. Su respuesta, ciertamente anticipada, a esta diversidad de opiniones, consiste en afirmar que los “buenos” comentarios sobre sus obras, serán los correctos y la opinión contraria carecerá de valor porque solo podrá ser arrancada por la fuerza a algún erudito. En otras palabras: Pico sostiene que nadie en su sano y libre juicio, podrá decir que él no haya hecho algunos progresos en su “vida umbrátil y sedentaria”. Desde ya, como él mismo lo advierte, esta declaración suena presuntuosa.

Se ha de advertir también, que aunque hemos dicho que el Mirandolano se anticipa a una posible crítica, en el fondo, en todo este pasaje está pensando en el incidente de Arezzo. En efecto, respecto de este suceso también había opiniones encontradas y no hay motivo para suponer que el conde no las conociera, por consiguiente, según creemos, por medio de esta suerte de “defensa anticipada”, Pico estaría soslayando las opiniones adversas sobre dicho incidente, más aun, toda vez que éste será el tema del párrafo siguiente, que comienza inmediatamente.

<sup>604</sup> De larga data en el derecho romano, la expresión “*res uxoria*”, que hemos traducido por “matrimonio”, llegó a designar un tópico renacentista: el de la relación entre los esposos, desde el punto de vista del hombre.

<sup>605</sup> La expresión “*Dauus sum, Edippus non sum*” corresponde a la comedia *Andria* de Terencio (Terencio. *Andria*, 194). Se trata del parlamento que el autor pone en boca del esclavo Davo, con el sentido de “soy un mero esclavo, no un adivino”.

<sup>606</sup> El sentido de esta expresión es indicar que algo es ininteligible. Una oración similar puede leerse en Marcial (Marcial. *Epigrammaton libri*, 2.8).

<sup>607</sup> Harpócrates (Ἄρποκράτης) es el nombre griego del Dios egipcio Horus en su epifanía de niño. Se trata del hijo póstumo de Isis y Osiris que representa, bajo la figura de un niño de piernas débiles, al Sol que brilla tenue en el amanecer. Harpócrates se transforma en Hartomes, al vengar la muerte de su padre y representa, ya transfigurado, al Sol poderoso del mediodía. Por lo demás, durante el reinado de los ptolomeos en Egipto, Harpócrates fue celebrado como dios del silencio. De este modo, la expresión “*esto harpocrates*” que utiliza Pico, significa, *cállate*.

<sup>608</sup> El texto latino reza “...*sese dant in arma*...”

<sup>609</sup> Con la expresión “*Rhytmos meos etruscos*”, Pico se refiere a sus versos escritos en lengua italiana o, mejor aún, toscana. La antigua región de Etruria se encontraba en la zona de la actual Toscana.

rechazarla, la retengas aun algunos días más, [40] pues, quizás en el futuro nuestros conciudadanos leerán sobre nuestro amor (y presta atención a lo que digo) cosas que hasta entonces no habrán leído<sup>610</sup>. [41] Tú mismo podrás observar muchísimos detalles que atañen, en gran medida,<sup>611</sup> a tu problema. Y acerca de Alibrana,<sup>612</sup> aunque no es conveniente que hable del tema, le había dicho que aun cuando fuera justo, de mal grado<sup>613</sup> la llevaría de regreso con su esposo, pues, [42] no se trató tanto de una simple fuga suya al regazo de otro hombre cualquiera, sino más bien de una huída hacia sí misma que la alejaba o desviaba del anterior,<sup>614</sup> puesto que en lo que hace a mis domésticos, ni antes ni ahora —como bien sabes—, les faltó el amo a la palabra ni ellos engañaron a su señor, cosa que él no puede decir,<sup>615</sup> ni mucho menos pagar lo que me debe. [43] Sé que ella después huyó hacia mí y más tarde también de mí, [44] pero al elefante no le preocupa el mosquito,<sup>616</sup> [45] porque quiero confesarte todo en lo que ha pecado hasta ahora este hombre licencioso,<sup>617</sup> pero para que en el futuro no se me agote la paciencia por el hecho de que no se haga cargo de su deuda para conmigo, yo, finalmente me obligaré a pagarme. [46] ¿Por qué defendiste a éste amigo tuyo<sup>618</sup> que terminó mal en Floriano<sup>619</sup> por problemas amorosos? ¿Lo hiciste por deber? ¿Por qué, si

---

<sup>610</sup> El Mirandolano hace referencia a que lo sucedido en “el incidente de Arezzo” irá deformándose con el tiempo, una vez convertido en historia o, ¿por qué no?, en leyenda.

<sup>611</sup> Juego de palabras: *plurima* (muchísimos detalles)-*plurimum* (en gran medida).

<sup>612</sup> “Alibrana” es un pseudónimo para Margherita, cuyo significado es no-libre. El término entraña una ambigüedad, pues, Pico no trata aquí de designar a una persona que ha perdido o no ha alcanzado su libertad por causas externas, como un esclavo que por una coacción es mantenido en su estado, sino más bien a alguien que no es libre por propia voluntad o indecisión. La connotación es idéntica a la del término griego “ἀνελεύθερος”.

<sup>613</sup> Hay aquí un juego entre dos expresiones: “*bene meritum*” (justo) y “*male gratiam*” (mal grado).

<sup>614</sup> Aquí explica Pico que el que Margherita haya caído en sus brazos no es nada más que un hecho colateral.

<sup>615</sup> He aquí una posible alusión a la potencia sexual del Mirandolano por oposición a la impotencia de Giuliano Mariotto de’ Medici.

<sup>616</sup> “*Non curat culicem elephas*” es un refrán popular latino. La idea que encierra es que un hombre importante no ha de detenerse en minucias o que en un asunto grave uno no debe perderse en detalles.

<sup>617</sup> A partir de aquí, Pico comienza a hablar de sí mismo en tercera persona.

<sup>618</sup> De esta afirmación se desprende que, en lo que hace a la evaluación del “incidente de Arezzo”, Corneo se alineó en las filas de Lorenzo de’ Medici, Ercole de’Este, Ficino, etc. como defensor del Mirandolano.

<sup>619</sup> Arezzo.

él tenía argumentos con qué librarse de la evidencia de sus crímenes, extraídos de las historias, de los poetas, e incluso de la filosofía misma? ¿Por qué, si tenía con qué protegerse con sentencias de grandes hombres, sobre todo las de David y Salomón,<sup>620</sup> para no hablar de las de Aristóteles,<sup>621</sup> quien, dado que muchas veces también desataba sus pasiones con algunas meretrices, no recordaba nada de sus preceptos acerca de las costumbres<sup>622</sup> cuando hacía a la mujer amada lo que en los misterios, a Ceres Eleusina?<sup>623</sup> [47] Pero tu amigo no abraza estas defensas como justificación de su crimen, no solo no lo ama, sino que además lo odia, lo repudia y lo rechaza, al tiempo que lo reconoce como propio. No esquivas, pues, la culpa y se lamenta por no haberse defendido él mismo, siendo él quien había pecado. [48] Parece incluso que para limpiar su nombre tiene que ser disculpado por otros, porque él no puede disculparse por nada;

---

<sup>620</sup> Se trata de los célebres patriarcas, padre e hijo, del Antiguo Testamento.

<sup>621</sup> Aristóteles, hijo de Nicómaco, médico oficial del rey Amintas, nació en Estagira (en Calcidia, al norte de Grecia) en el 384 a. C. En el 367 a. C., a la edad de diecisiete años fue enviado a la Academia de Platón en Atenas donde permaneció por veinte años como su alumno y colaborador. A la muerte de Platón, en 347 a. C., quizás por causa de algunos problemas surgidos entre él y su sucesor, Espeusipo, sobrino del maestro, abandonó Atenas para dirigirse a Assos en Asia menor, aceptando la invitación que le hiciera el rey Hermias, de Atarneos y casándose tiempo después con Pitia, familiar de éste último. En el 324 a. C. viaja a Lesbos, donde Filippo de Macedonia le ofrece el cargo de tutor de su hijo, Alejandro. Éste tenía entonces catorce años. En el 335 a. C. Alejandro sucede a Filippo y el estagirita regresa a Atenas para fundar su propia escuela en el Liceo (un bosque en la periferia de Atenas que era compartido con otros maestros). Tras las noticias de muerte de Alejandro en el 323 a. C., estalló una rebelión antimacedónica, todos los dedos apuntaron a Aristóteles, que fue acusado, al igual que años antes lo había sido Sócrates, de impiedad. Sin esperar juicio alguno, el estagirita parte para Calcis en Eubea donde muere al año siguiente, tenía entonces 62 años.

La obra de Aristóteles, perdida en su mayor parte para el occidente medieval hasta el s. XIII, constituye la primera enciclopedia de Occidente. Entre sus escritos, los hay de lógica, física, metafísica, estudios sobre anatomía, psicología, retórica, poética, ética y política (Lloyd, G., *Aristóteles*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, pp. 25-45).

Se suele creer que durante el Renacimiento fueron pocos los cultores de la filosofía de Aristóteles, privilegiando la filosofía platónica, fundamentalmente a partir de la fundación de la escuela Neoplatónica de Florencia por Marsilio Ficino. A pesar de esto, existe nueva evidencia e interpretaciones nuevas y más profundas de evidencia anterior que dan cuenta de la permanencia y continuidad en el uso de los textos del estagirita desde su reingreso en el s. XIII hasta fines del s. XVI. Llegados a este punto, cabe señalar que la primera formación de Pico fue aristotélica, bajo el magisterio del judío Eliahu del Medigo, y que dejó una impronta muy profunda en su pensamiento. (Cf. Garin, E., *G. Pico della Mirandola. Vita e Dottrina...*, pp. 3-48; Kristeller, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Buenos Aires, FCE, 1993, pp. 52-72 Schmitt, Ch., *Aristóteles y el Renacimiento*, León, Universidad de León, 2004, pp. 21-54)

<sup>622</sup> Se refiere a los preceptos contenidos en las *Éticas* de Aristóteles.

<sup>623</sup> La diosa Ceres, la diosa de las cosechas, la Deméter de los griegos, tenía en la Grecia antigua dos fiestas: Eleusina y Tesmoforia. Se trataba de celebraciones en donde se ofrecían libaciones, sacrificios y ritos que ponían de manifiesto la fecundación de la diosa. Es evidente que Pico está haciendo referencia a esto último.

en fin, no hay nada más débil que el hombre,<sup>624</sup> ni tampoco hay nada más poderoso que el amor. [49] ¡Si hasta el espíritu invencible e inquebrantable de Jerónimo,<sup>625</sup> mientras permanecía todo él inseparable del cielo, asistía a las danzas de las doncellas, si este amor pudo con su soledad, con sus miembros postrados en tierra, con su abstinencia de semanas, si esta peste bien pudo infestarlo a él, a quién no domará!<sup>626</sup> [50] ¡quién no podría en pluma, en sombra, en toda abundancia de lujos ser dominado por él! [51] Y a esto se suma que esta es la primera vez que aquél, siempre orgulloso e ignorante, cayó presa de una desgracia semejante; [52] que vaya ahora a reclamarle a Neptuno, que causó tantos naufragios.<sup>627</sup> [53] Nadie le tenderá una mano, nadie le tendrá compasión si llegara a tropezar dos veces con la misma piedra. [54] Ahora, con justicia, no puede ser disculpado. [55] Que se castigue a quien así actuó, para que él no se considere a sí mismo digno del perdón de una disculpa, [56] y que se lo castigue lo suficiente, para que cuando éste, tu amigo, quiera hacer memoria de lo sucedido, no solo no pueda hacerlo en modo alguno, al punto que ni siquiera le sea posible por registros escritos,<sup>628</sup>

---

<sup>624</sup> Esta declaración no deja de sorprender, toda vez que Pico está a punto de encarar la célebre disputa romana y, tiene al menos en mente, pues quizás aun no la había escrito, la llamada más tarde *Oratio de honinis dignitate*, con todo lo que esto implica.

<sup>625</sup> Jerónimo, más tarde “san Jerónimo” nació con el nombre de Eusebio Sophronio Jerónimo en Stridón, Dalmacia en el 347 y murió en Belén en el 420. Bajo el magisterio de los más grandes doctores de su época llegó a ser erudito en latín, griego y hebreo.

Durante el *quattrocento* italiano, su figura cobra un particular interés, sobre todo a causa de esto último. En efecto, a diferencia de lo que había ocurrido en épocas anteriores, durante el siglo XV hay un número considerable de pensadores cristianos que estudian con maestros judíos entre otros, nuestro Pico y el cardenal Egidio de Viterbo en Italia, Johannes Reuchlin en Alemania y François Tissard en Francia. Por otra parte, 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 formaban parte de las prioridades de los grandes intelectuales, salvo por los casos excepcionales de Orígenes y Jerónimo, ambos admirados por Pico.

Por lo demás, hay sobrada cuenta de la presencia de Jerónimo en el Renacimiento. Ejemplo de ello son las múltiples representaciones del santo que nos han llegado. Entre las más célebres, la de Domenico Ghirlandaio de 1480 y la de Niccolò Colantonio, hacia 1450, donde se ve a Jerónimo sacando la espina de la garra de un al león, es decir, del animal junto al que se lo representa en la mayoría de las pinturas. Para más detalles ver Cain, A., *The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2009: pp. 101-132.

<sup>626</sup> Pico retoma y cierra aquí la metáfora ecuestre que había comenzado en el § 2.22

<sup>627</sup> Neptuno es, en la mitología romana, el dios que gobierna sobre las aguas y los mares. Es hijo de Saturno y Ops, y hermano mayor de Júpiter, gobernante del Olimpo y dios principal de los romanos, y Plutón, gobernante del mundo infernal.

<sup>628</sup> El Mirandolano, que interpreta el rapto de Margherita como un pecado gravísimo, se refiere en este pasaje a su tajante decisión de olvidarse del incidente, su insistencia es tal que llega a deplorar escribir sobre el tema. En nuestra interpretación es esto último lo que se sugiere con la expresión “*non solum aliquo modo non litteris tradi*”. Por lo demás, sobrada prueba de este rechazo al relato de lo sucedido en Arezzo es el uso de la tercera persona para referirse a sí mismo en tanto pecador, que Pico ha utilizado a lo largo de todo el párrafo.

sino que en lo sucesivo se esfuerce incluso por olvidar hasta el más mínimo detalle. [57] Salud.

4. [58] Cristoforo<sup>629</sup> no estaba presente cuando recibí tus cartas. No quiero que me presentes a tu señor y a toda la familia Bonromeo,<sup>630</sup> a la que siempre he estimado y aun estimo en gran manera.

[59] Perugia, 15 de octubre, año de la gracia 1486.

#### 4. Traducción del *De ente et uno* (1491)

##### *Del ente y del uno a Angelo Poliziano*

##### Proemio

1. [1] Me contabas hace unos días lo que sobre el ente y el uno había tratado<sup>631</sup> contigo Lorenzo de Medici, cuando apoyado en argumentos de los platónicos, disertaba contra Aristóteles, cuya *Ética* lees tu públicamente este año<sup>632</sup>. Varón aquél<sup>633</sup>, de ingenio enérgico y multiforme, que parece apto para todo, que incluso estando ocupadísimo en el gobierno de la república (y esto es lo que me admira particularmente) tiene siempre algo que decir o estudiar sobre literatura.<sup>634</sup>

[2] Y dado que todos los que piensan que Aristóteles disiente de Platón, disienten conmigo, que hago<sup>635</sup> concorde la filosofía del uno con la del otro, me preguntaste cómo

<sup>629</sup> Cristoforo da Casale Maggiore, secretario de Pico.

<sup>630</sup> Se trata de una familia milanesa de origen paduano, cercana a los Visconti y a los Sforza. Hacia mediados del siglo XV, gracias a la actuación de Filippo Borromeo, se contaban entre los banqueros más importantes de la península.

<sup>631</sup> El verbo “*egerat*” (había tratado) da la idea de *sacar a la luz, revelar*, etc.

<sup>632</sup> A partir del año 1488, Poliziano comenzó a interesarse por los estudios filosóficos como era de esperar, de la mano de Pico. La lectura de la *Ética* de Aristóteles abre la enseñanza filosófica de Poliziano y corresponde al curso dictado en el Estudio de Florencia entre los años 1490 y 1491, período en el que, como gramático que era, también se dedicó a explicar las *Vidas de los doce Césares* de Suetonio y la *Institutiones Oratoriae* de Quintiliano.

<sup>633</sup> Se refiere a Lorenzo.

<sup>634</sup> Lo mismo se dice de Lorenzo en la Carta a Lorenzo de Medici.

<sup>635</sup> El verbo “*facio*” (hago) que Pico utiliza en este pasaje alude a la realización de un trabajo. De acuerdo con el Mirandolano, la concordancia entre los sistemas platónico y aristotélico no es algo dado, antes bien, considera que debe ser probada y demostrada, y que debe serlo a partir no de los trabajos de los comentaristas, sino de las propias obras de Platón y Aristóteles.

defendería en este tema a Aristóteles y cómo podría estar de acuerdo con su maestro Platón. [3] Dije entonces lo que se me venía a la mente, parafraseando antes bien las cosas que tú le habías respondido a Lorenzo en medio de la discusión que aportando algo nuevo<sup>636</sup>. [4] Pero esto no te satisfizo y me imploras, aunque sobre esto escribiré con mayor detalle en la *Concordia de Platón y Aristóteles* que precisamente estoy dando a luz, que ahora mismo y a pesar de ello pase en limpio todo lo que te dije entonces acerca de este asunto aquella vez en la que de casualidad estaba presente Domingo Benivieni, queridísimo para nosotros dos por su doctrina e integridad. [5] ¿Qué puedo yo negarte a ti, casi diría, compañero inseparable, [6] sobre todo en cuestión de letras? [7] Permíteme que, a falta de una lengua más pulida, utilice algunas palabras a las que aun quizás no se les haya concedido, por derecho propio, el ser provenientes del Lacio, [8] así lo exige la novedad de los temas y una necesidad ineludible; no pidas, por tanto, el adorno propio de un estilo más elegante, [9] pues, como dice Manilio, “la cosa misma rehusa adornarse, contenta con enseñarse”<sup>637</sup>. [10] Fueron estas cosas, si bien recuerdo, de las que tratamos en nuestra conversación.

### Capítulo primero

En el que se exponen los argumentos de los platónicos, con los que pretenden sostener que el uno es superior al ente.

1. [1] En muchos lugares dice Aristóteles que “uno” y “ente” se corresponden mutuamente y tienen la misma extensión, así como también “verdadero” y “bueno”<sup>638</sup>; [2] pero sobre esto después volveremos. [3] La Academia<sup>639</sup> se resiste a ello y juzga que el uno es anterior al ente. Ahora bien, cuando dicen “anterior” quieren que se entienda *más simple y común*, [4] por ello, ciertamente, dicen que Dios —que es la absoluta simplicidad— es uno, pero no es ente. Además, en el ámbito del uno incluyen la materia prima de todas las cosas, es decir, esa materia ruda e informe que —según dicen— está fuera de los límites del ser. [5] Sostienen, también, que no es lo mismo lo que se opone

---

<sup>636</sup> Es decir, lo que Poliziano dice haberle respondido a Lorenzo.

<sup>637</sup> *Astronomica*, III, 39.

<sup>638</sup> *Metaphysica*, IV, 2, 1003b 5-1005a 17; XI, 2, 1060a 37-1060b 13.

<sup>639</sup> Con “*Academia*” se refiere a los platónicos en general.

a “uno” que lo que se opone a “ente”, pues al ente se opone la nada y al uno se opone la multiplicidad, por tanto, siguiendo la misma ley por la que se establece que los opuestos son dos, no consideran que “ente” y “uno” sean intercambiables ni se correspondan mutuamente.

## Capítulo segundo

En el que se busca dónde Platón habló del ente y del uno y se muestra que sus palabras se apoyan antes en la opinión de quien afirma que el uno y el ente son iguales que en las de los que quieren que el uno sea superior al ente.<sup>640</sup>

1. [1] Ellos se apoyan en estos argumentos<sup>641</sup>, [2] aunque antes que los refutemos, no estaría fuera de lugar traer a colación lo que Platón dice explícitamente sobre este problema.

[3] En dos lugares encuentro a Platón discutiendo sobre el ente y el uno, a saber, en el *Parménides* y en el *Sofista*. [4] Los platónicos afirman que tanto en uno como en otro diálogo, Platón pone al uno por sobre el ente. [5] Yo, por mi parte, en primer lugar haré referencia al *Parménides*: en todo el diálogo no se afirma algo semejante, y si acaso se sugiere algo así, hace agua por todos lados, de ahí que no veo por qué debemos adscribir esta doctrina a Platón. [6] Este libro, por cierto, no debe ser tenido por uno de los doctrinarios. En efecto, no consiste sino enteramente en una ejercitación dialéctica, [7] por lo que no solo se alejan de nuestra opinión sino que además a tal grado se oponen a las palabras 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. [8] Pero, soslayemos todos los intérpretes, [9] atendamos al desarrollo del diálogo, qué lo dispara, hacia dónde se dirige, qué es lo que promete, qué expone.

[10] Pues bien, la cosa es así, [11] como Sócrates se hubiera desviado de la discusión sobre si todo es uno o es muchas cosas hacia la de las ideas y Parménides le preguntara muchas cosas acerca de ellas, éste confiesa que le agrada el ímpetu y la propensión de su espíritu para definir las más sublimes realidades, “por lo demás —le dice— recógete en ti mismo y mientras aun eres joven, ejercítate con la mayor diligencia en esa facultad

---

<sup>640</sup> Es decir, que la opinión de Platón se acerca más a la de Aristóteles que a las de los platónicos.

<sup>641</sup> Pasajes como éste nos llevan a confirmar que el *De ente et uno* es un trabajo provisorio.

que a muchos les parece inútil, de donde la consideran mera frivolidad y puro parloteo, de otro modo, la verdad huirá de ti.”

[12] Ahora bien, es manifiesto para todos, y lo confirman las palabras que siguen, que por “facultad” se ha de entender la dialéctica. [13] Después, cuando Sócrates le pregunta “¿qué tipo de ejercitación es esta, Parménides?” Parménides le responde que es aquella que había oído <por primera vez de labios> de Zenón, y una vez que hubo explicado pormenorizadamente este tema, lo incita a observar con singular escrupulosidad<sup>642</sup> no solo lo que se sigue de que una cosa sea, sino también lo que se sigue de que <una cosa> no sea y vea así, qué se sigue de esa cosa que suponemos que es o que no es, tanto respecto de sí misma como de otra cosa y, además, qué se sigue de las otras con respecto a ella. [14] Y como Parménides hubiera hablado un largo tiempo sobre este modo de proceder, entonces Sócrates le dijo “arduo trabajo propones, pero no te entiendo completamente, ¿por qué no expones tú mismo algo de lo que puebas y desarrollas con este método para que mi entendimiento se aclare un poco más en este tema?”

2. [15] Y Parménides le responde que es algo muy difícil para un anciano como él. [16] Finalmente, Zenón declara que Parménides debería hacer esto solo cuando se encontrara ante unos pocos, pues —sigue— sería poco decoroso que estas cosas fuesen tratadas por un anciano y en público, puesto que hay pocos que se den cuenta de que un desarrollo y rodeo semejante son necesarios para alcanzar la verdad. [17] Y las palabras de Zenón dan plena fe de lo que hemos dicho. [18] En efecto, lo que Parménides está a punto de tratar es tal —si creemos a Zenón— que no debe ser tratado por un anciano ante la presencia de muchos. [19] Pero si, como ellos pretenden, avanza sobre los órdenes divinos, sobre el primer principio de las cosas, ¿qué estímulo es más adecuado para un anciano? ¿de cuál debería avergonzarse menos? [20] No obstante, debe quedar fuera de toda duda —si es que no queremos engañarnos a nosotros mismos— que aquello sobre lo que Parménides estaba a punto de discurrir era un asunto dialéctico y que Sócrates no pretendía otra cosa de él, [21] pero Zenón había señalado que eso era algo que le correspondía antes a un joven que a un anciano.

[22] Si no creemos en estos testimonios, podemos ir al diálogo mismo y veremos que allí nunca se afirma, sino que por todas partes solo se pregunta “si esto es así, ¿qué se sigue? ¿qué? si no es así”.<sup>643</sup> [23] De aquí los académicos aprovecharon la ocasión para

---

<sup>642</sup> Juego: *perspicaci-circumspiciat*.

<sup>643</sup> Escepticismo.



exponer su opinión sobre el ente y el uno, puesto que en la primera tesis <Platón> se ejercitaba en este problema a fin de averiguar qué se seguía de que todo fuera uno, y respondía que el uno que suponemos que es, indivisible, infinito, que no está en ninguna parte y que como ese género suyo comprendiera muchas cosas, se concluía entre otras cosas esto, a saber, que el uno no era ente. [24] Advierte, pues, si ésta no es una ejercitación dialéctica sino una doctrina sobre el ente y el uno, cuanto difiere el afirmar que el uno es superior al ente del afirmar que si todo es uno, el uno no sería ente. [25] Y del *Parménides*, suficiente.

3. [26] 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<sup>644</sup> 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”.

4. [28] Esto dijo Platón. [29] Son, por tanto, iguales para él, o mejor aun, son lo mismo “no uno” y “nada” e iguales “uno” y “algo”. [30] Después de esto también prueba 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”. [31] Pero habla del uno del que antes había considerado igual al ser que es algo, [32] parece, por consiguiente, que está sosteniendo expresamente que el uno es ente. [33] Que así sea, concedamos que Platón haya afirmado lo que ciertamente nunca afirmó. [34] Veamos, pues, en qué sentido podría verdaderamente haberlo dicho, pero antes, con idéntico procedimiento, vayamos a los fundamentos de la opinión aristotélica.

### Capítulo tercero

En el que se explica cómo entiende “ente” Aristóteles cuando lo hace igual al uno y conteniendo todo.

1. [1] Este término “ente”, sobre el que se discute si es igual a “uno”, puede ser entendido de dos modos. [2] El primero es cuando al decir “ente”, entendemos todo lo que existe fuera de la nada y [3] con este sentido lo empleó Aristóteles cuando hizo al

---

<sup>644</sup> Juego: *considerans confiteris necessarium*.

ente igual al uno. [4] No sin razón hizo tal uso de este término, [5] pues, como se suele decir, debemos pensar como pocos pero hablar como muchos; pensamos, [6] y opinamos para nosotros y hablamos para otros, es decir, a la multitud y, por esto, hablamos para ser entendidos.

2. [7] Ahora bien, el vulgo y cualquier hombre de inteligencia media, entiende “ente” como si se llamara “ente” a todo aquello a lo que no le falta el ser y a lo que no se puede con verdad llamar “nada”. [8] Pero también en los que son tenidos por sapientísimos — y entre ellos los que sostienen lo contrario <a nosotros>—, encontramos tal uso de este término. [9] En efecto, Parménides el pitagórico, cuando dijo que lo que es es uno, pensó *Dios*, si creemos a Simplicio y otros tantos que quieren defender a Parménides contra quienes lo acusan falsamente de haber dicho que todo es uno, [10] pues a una voz responden que Parménides nunca creyó que no hubiera división, ni multitud, ni pluralidad en las cosas, que él mismo lo confiesa abiertamente en otra parte de sus poemas, sino que cuando dijo que era uno lo que es, pensaba en aquello que merecía propiamente el nombre de “ente” y que era verdaderamente un solo ser, y que éste único ser era Dios. [11] Porque si creemos a Parménides y a sus defensores, también platónicos, el uno no puede ser superior al ente si no es superior a Dios, pero Parménides está tan lejos de negar que Dios sea el ente, que le concede solo a Dios el nombre de “ente”. [12] Así, de paso, nos sale al encuentro la respuesta al primer argumento de los platónicos. [13] Pero Dioniso Areopagita, a quien los que disputan contra nosotros hacen autor de su opinión, no negará lo que dice Dios en los libros de Moisés “yo soy el que soy”, [14] cosa que en griego se dice “ἐγώ εἰμι ὁ ὢν”, es decir, “yo soy el ente”, y cuando dicen que nada se pone al ente sino la nada o el no ente, así como que la multitud se opone al uno, concederán como necesario que lo que no es ser, será nada o no ente, como lo que no es uno es mucho o multitud. [15] Por esto, si aplican la misma ley al hablar, será necesario que reconozcan que Dios es, o bien nada —y al oír esto, se horrorizan mis oídos—, o bien ente. [16] Tomando “ente” en este sentido hemos establecido aquél primer axioma y premisa universal que rezaba que sobre cualquier cosa se ha de decir o bien que ella es o que no es, mientras que de ninguna se puede decir o pensar al mismo tiempo una y otra cosa. [17] Luego, como más allá de todas las cosas no hubiera nada más a excepción de la nada misma y “ente” fuera tomado en el sentido de que solo excluye de sí a la nada, sin duda será necesario que abarque todas las cosas, [18] por lo tanto, “uno” no puede abarcar nada más que

“ente”, salvo que abarque la nada misma, cosa que Platón niega en el *Sofista* cuando dice que el no ente o la nada no pueden llamarse “uno”. [19] Si tampoco abarca menos, como ellos pretenden, entonces “ente” y “uno” son iguales.

### Capítulo cuarto

En el que se explica cómo puede decirse que algo sea superior al ente.

1. [1] Hemos explicado uno de los modos en los que —decíamos— podía ser entendido “ente” y que quienes así lo usaban, [2] y podían usarlo correctamente, afirmaban con absoluta verdad que no había nada más general que el ente. [3] Falta que expliquemos el otro, por el cual se hará manifiesto que también se puede decir sin faltar a la verdad que hay algo que se ubica por sobre la eminencia del ente.

2. [4] De los términos, unos son concretos, otros abstractos. [5] Son concretos “cálido”, “luminoso”, “puro”, “hombre”. [6] Son abstractos “calor”, “luz”, “pureza”, “humanidad”. [7] Tal es la fuerza y la diversidad de los términos que lo es llamado “abstracto” indica lo que es por sí y no por otro, mientras que por el contrario, lo “concreto” indica no lo que es por sí, sino por el concurso de otro. [8] Así, lo luminoso ilumina por la luz, lo puro es puro por la pureza y el hombre es hombre por la humanidad, [9] pero puesto que nada participa de sí mismo, ni puede ser de idénticas características lo que es por sí y lo que es por participación de otro, se sigue que lo que es llamado “abstracto” no puede predicarse de lo “concreto”, [10] porque no es correcto decir “la pureza es pura”, “la negrura es negra” y quien hable así hará el ridículo, no porque la pureza sea lo negro o el calor sea frío, sino porque tanto se aleja esta de la negrura como aquél de la frialdad y porque todas las cosas puras son puras por la primera y todas las cálidas son cálidas por participación de éste. [11] Luego, negamos que algunas cosas inhieran en otras, ya sea porque no la poseen, como cuando decimos de lo negro que no es blanco, ya sea porque las poseen con características más excelentes y por alguna causa más perfecta de la que podemos indicar con meras palabras, como cuando decimos que la blancura no es blanca, no porque sea negra, sino porque es la blancura misma.

3. [12] Pero, vayamos a nuestro tema. “Ente” tiene la apariencia de un término concreto, en efecto, lo mismo se dice “ente” y “lo que es”. [13] Su abstracto parece ser la palabra “ser”, de modo que se diría del ente que participa del ser mismo, así como de lo que

ilumina se dice que participa de la luz y del que ve, que tiene el ver mismo. [14] Luego, si retenemos este significado exacto para “ente”, negaremos que sea ente no solo lo que no es y lo que es nada, sino también aquello que es tal que es el ser mismo, por sí y de sí y por cuya participación son todas las cosas, así como negaremos que sea caliente no solo lo que carece de calor, sino también el calor mismo. [15] Tal es Dios, que es la plenitud de todo ser, que solo es por sí y solo del cual, sin ningún intermediario, todas las cosas vinieron al ser.

4. [16] Siguiendo esta argumentación decimos, con verdad, que Dios no es ente, sino que es super-ente, que hay algo superior al ente y que ese algo es Dios mismo, y en tanto que se le da el nombre de “uno”, se ha de admitir como consecuencia de ello que el uno está sobre el ente.

5. [17] Con todo, llamamos a Dios “uno” no tanto indicando lo que es, sino como son todas las cosas que es y como son todas las otras. “Dios, en efecto —dice Dionisio—, es llamado “uno” porque es todas las cosas de modo único” y “es llamado “uno” porque es el principio de todo como la unidad es el principio de todos los números”. [18] Por lo tanto, si (como quieren los académicos) Platón afirma en la primera tesis del *Parménides* que el uno es superior al ente, ese no será otro que Dios, como ellos mismos confiesan, afirmando por unanimidad que allí Platón trata sobre el primer principio de todas las cosas.

6. [19] Y alguno dirá que al menos en esto Aristóteles no estará de acuerdo con Platón, porque Aristóteles nunca entiende “ente” de modo tal que el ser esté bajo el uno y no comprenda a Dios, como hace Platón; [20] esto dicen los que no leyeron a Aristóteles, [21] pues él hace esto e inclusive mucho más claramente que Platón.

7. [22] Así pues, en el sexto libro de la *Metafísica* se distingue entre ente por sí y ente por accidente. [23] Puesto el ente por sí se divide en las diez categorías, no habrá ninguna duda para los buenos interpretes de que Dios no está contenido en esta acepción de “ente”, que no es ni por accidente, ni cae bajo ninguna de estas categorías en las que se divide el ente por sí. [24] También es habitual entre los peripatéticos la división por la que se dice que el ente se divide en sustancia y accidente, y en tanto tal, entendemos “ente” de tal modo que ubicamos a Dios por sobre el ente y no debajo del ente y lo mismo enseña Tomás en el libro primero del *Comentario a las Sentencias*. [25] Añadiré a esto que algunos platónicos se regocijan injustamente, como si se encontraran en posesión de algún misterio desconocido para Aristóteles, cuando dicen que son dos los nombres propios de Dios “uno” y “bueno” y que lo bueno y lo uno son anteriores que el

ente. [26] Así pues, como hemos mostrado que a los peripatéticos no se les escapa cómo podría entenderse el que el uno estuviera por sobre el ente, podemos también demostrar que Aristóteles fue el primero en darle estos nombres a Dios, es decir, el de “bueno” y el de “uno”. [27] En el libro XII de la *Metafísica*, después de discutir de todo el ente y de las inteligencias separadas, buscó por último —como si una vez que hubiera investigado todo debiera repensar las propiedades exclusivas de Dios— si a excepción del bien que reside en la universalidad de los entes al igual que en un ejército, hay algún bien separado, como el general de dicho ejército, y concluye que existe el tal y que este bien es Dios y, por consiguiente, en el mismo capítulo prueba su unidad recurriendo también, después de sólidos argumentos, en su apoyo a aquél verso de Homero: “donde haya un jefe, éste será el rey” [εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς.]. [28] ¿Dónde, pues, está lo falso? [29] ¿Dónde Aristóteles se opone a Platón? [30] ¿Dónde es impío? [31] ¿Dónde opina de Dios menos de lo que Su honor amerita?

### Capítulo quinto

En el que se explica por qué razón los peripatéticos adscriben a Dios muchas cosas que los platónicos niegan, y se enseña cómo ascender a través de cuatro grados en la tiniebla donde Dios habita.

1. [1] Refutemos ahora los argumentos de los platónicos con los que sin seguir la interpretación con la que estamos de acuerdo<sup>645</sup> sino una completamente contraria a Aristóteles, sostienen que el uno es superior al ente. [2] Y aunque con lo dicho más arriba, el primer argumento —que rezaba que Dios era uno, pero no ente— ha quedado suficientemente refutado, sin embargo sería de gran valor que hagamos aquí una digresión más extensa para mostrar por qué no solo siguiendo a autores tan diversos como los platónicos y los peripatéticos, sino también a un mismo autor se puede afirmar con verdad muchas cosas de Dios y negar otras, también con verdad.

[3] Dios es todas las cosas y lo es eminentísima y perfectísimamente. No sería así si no encerrara en sí todo lo que en las cosas se orienta hacia su propia perfección. [5] Ahora bien, podemos decir que las causas de todo lo que hay de imperfecto en las cosas que existen son dos, [6] una es cuando lo que hay en una cosa es menos perfecto que lo que hay en el género de la misma, otra, cuando hay alguna cosa perfecta en su género, pero

<sup>645</sup> Se refiere la falta de consenso respecto de interpretación de los textos de Aristóteles.

que no por ello es absolutamente perfecta, puesto que tiene solo la perfección de un solo género y hay muchos géneros más allá del suyo, ennoblecidos con sus propias perfecciones que no están incluidas en el primero. [7] Ejemplo de lo primero: el conocimiento sensual no es imperfecto solo por ser mero conocimiento y no también un apetito, sino porque <en sí mismo> es imperfecto, tanto porque necesita de un órgano bruto y corpóreo, como porque solo alcanza lo externo de las cosas, sin penetrar hasta lo íntimo, hasta la sustancia. [8] Igualmente el conocimiento humano que se denomina “racional” es un conocimiento imperfecto, porque es vago, incierto, mudable, trabajoso. [9] Agrega el conocimiento intelectual de las mentes divinas, aquellas que los teólogos llaman “ángeles”, éste es también un conocimiento imperfecto, por lo menos en tanto que busca fuera de sí lo que no posee completamente en sí, esto es, la luz de la verdad de la cual carece y por la cual resulta perfeccionado. [10] Atiende también a la vida, a esa vida que hay en la plantas así como a la que hay en todo cuerpo, que no es imperfecta por ser solo vida y no conocimiento, sino por no ser vida pura, antes bien, una cierta vivificación derivada del alma al cuerpo, siempre cambiante, siempre mezclada con muerte, que, en suma, debería ser llamada más bien “muerte” que “vida”. [11] Comenzamos, pues, por si no lo sabes, a morir cuando comenzamos a vivir y la muerte se extiende con la vida y no dejamos de morir hasta que no nos liberamos de este cuerpo de muerte por la muerte de la carne. [12] Pero ni siquiera es perfecta la vida de los ángeles, pues si no la acariciara el vivífico rayo de la luz divina, se esfumaría completamente en la nada; [13] lo mismo se aplica a las restantes <vidas>. [14] Cuando te figuras, entonces, a Dios cognoscente, cuando te lo figuras viviente, procura que la vida y el conocimiento que le adscribes estén libres de estos perjuicios. [15] Empero ni siquiera esto es suficiente, [16] falta aun otra imperfección cuyo ejemplo es este: [18] imagina una vida perfectísima, que sea toda vida y pura vida, que no tenga nada mortal, que no esté mezclada con muerte, que no necesite nada fuera de sí para durar y permanecer estable, [19] imagina además un conocimiento por el que todas las cosas sean conocidas al mismo tiempo y perfectísimamente y 2.[20] agrega a esto que el cognoscente conozca todas las cosas en sí, al punto que no busque ninguna verdad que conocer fuera de sí, sino que él sea la verdad misma. [21] E incluso cualquiera de estas cosas, aunque perfectísima en su género al extremo de que no podría darse fuera de Dios, sin embargo considerada por separado, es indigna de Dios. [22] Dios es, pues, la perfección omnímoda e infinita, pero no omnímoda e infinita por el solo hecho de comprender en sí todas las perfecciones, tanto las particulares como las infinitas, [23]

porque entonces Él no sería simplicísimo, ni serían infinitas las cosas que en Él habría, sino que sería un infinito constituido por muchos infinitos en número, pero finitos en perfección y decir o pensar esto de Dios es impío. [24] Más, si esta vida es ciertamente vida perfectísima, pero es solo vida y no conocimiento y, además, si el apetito o la voluntad es voluntad perfectísima, pero solo voluntad y no vida ni conocimiento, y si así se adjudican a Dios otras cosas semejantes a estas, será evidente que la vida divina constará de una perfección finita puesto que ella no tendrá sino esa perfección que le viene de la vida, y no la que le viene del conocimiento ni la del apetito. [25] Saquemos, pues, de la vida no solo aquello que la hace imperfecta, sino también lo que la hace solo vida y lo mismo del conocimiento y de todos los nombres con los que llamamos a Dios y entonces lo que quede de todo necesariamente representará a Dios como queremos que sea entendido, a saber, como uno, perfectísimo, infinito, simplísimo. [36] Y puesto que la vida es cierto ente, la sabiduría también es cierto ente e igualmente la justicia, y si tu le quitas a esta la condición de su particularidad y limitación, lo que quede será no éste o aquél ente, sino el ente mismo, el ente absoluto, el ente universal; no universal en cuanto a la predicación, sino en perfección. [27] Igualmente la sabiduría es un cierto bien, porque este es el bien que es la sabiduría y no el bien que es la justicia, [28] pero quita esto —como dice Agustín—, quita aquello, es decir, esta limitación particular por la que la sabiduría es el bien que es la sabiduría y no aquél bien que es la justicia (asimismo, la justicia tiene un bien de la justicia, al punto que no lo tiene el que es de la sabiduría, etc.) y verás entonces el rostro de Dios como en enigma, es decir, todo el bien mismo, el bien absoluto, el bien que es el bien de todo bien. [29] Así, ciertamente, la vida, en tanto que es, es cierto uno, [30] es, pues, una su perfección e igualmente la sabiduría es una perfección. [31] Quita ahora la particularidad, que quede no este o aquél uno, sino el uno mismo, el uno absoluto, [32] y como Dios sea aquél —como decíamos al principio— que, suprimida toda imperfección es todas las cosas, una vez que retires de todas las cosas la imperfección que tiene bajo su género y de su género, lo que queda es Dios. [33] Dios es, pues, el ente mismo, el uno mismo, el bien mismo e igualmente es la verdad misma.

[34] Ya hemos avanzado dos grados ascendiendo en la tiniebla que Dios habita, purificando los nombres divinos de toda mancha procedente de las cosas por ellos significadas, [35] restan todavía otros dos grados, de los cuales, uno pone en evidencia la deficiencia de dichos nombres, mientras que el otro revela la debilidad de nuestra inteligencia. [36] Estos nombres, “Ente”, “Verdadero”, “Uno”, “Bueno”, dicen algo

concreto y hasta como participado, por lo que otra vez decimos que Dios es super-ente, super-verdadero, super-uno, porque es el Ser mismo, la verdad misma, la unidad misma y la bondad misma. [37] Realmente aun estamos en la luz, pero Dios puso en las tinieblas su morada [38] y aun no hemos llegado a Dios: [39] hasta que no entendamos y comprendamos lo que decimos de Dios, se dirá que damos vueltas en la luz y tanto menos hablamos y sentimos de Dios cuanto la capacidad de nuestra inteligencia es menor que su infinita divinidad.

[40] Ascendiendo al cuarto grado, penetremos en la luz de la ignorancia y cegados por la tiniebla del esplendor divino, clamemos con el profeta: “he desfallecido ante tus puertas, oh Señor”, declarando, en suma, sólo esto de Dios: que Él está ininteligible e inefablemente por sobre todo aquello que podemos decir o concebir como lo más perfecto de Sí, colocando a Dios eminentísimamente por sobre la unidad misma, la bondad, la verdad que concebimos y sobre el Ser mismo. [41] Pensando en esto, Dionisio Areopagita, después de todo lo que escribiera en la *Teología Simbólica*, en las *Instituciones Teológicas*, en *Los Nombres Divinos* y en la *Teología Mística*, finalmente, al pie de este libro, como quien ya estaba en la tiniebla y como podía, hablaba de Dios santísimamente, de modo que después de otras cosas referentes a lo mismo, exclamó: “no es la verdad, ni el reino, ni la sabiduría, ni el uno, ni la unidad, ni la deidad o la bondad, ni el espíritu; por cuanto podemos conocer de Él ni siquiera le cabe el nombre de “hijo”, el de “padre”, ni es ninguna otra cosa de las que son conocidas en este mundo, tanto por otros como por nosotros, ni ninguna de las que no son, ni ninguna de las que son, y ni las cosas que son lo conocen tal como es, ni Él mismo conoce las cosas que son tal como son, ni hay discurso sobre Él, ni nombre, ni ciencia, ni tiniebla, ni luz, ni error, ni verdad, no hay en absoluto ninguna afirmación de Él”, [41] esto dijo, palabra por palabra, aquél varón divino.

3. [43] Recapitulemos ahora lo que hemos dicho y veremos que en el primer grado aprendimos que Dios no era cuerpo, como creen los epicúreos, ni la forma del cuerpo, como quieren los que afirman que Dios es el alma del cielo o del universo, cosa que creyeron los egipcios, como escriben Plutarco y Varrón, el teólogo romano, en donde unos y otros se habían apoyado para sostener su idolatría, como explicaremos en otra parte. [44] Con todo, hay entre los peripatéticos, algunos que son lo suficientemente necios como para afirmar que esta es la verdadera opinión de Aristóteles; [45] advierte, pues, cuán lejos están del verdadero conocimiento de Dios, cuando estando en una cárcel, descansando y sin mover un pie, se creen que han llegado a las cumbres divinas,



mientras, manteniendo todavía sus pies en la tierra no han dado ni un paso hacia Él. [46] Así pues, Dios no sería ni vida perfecta, ni ente perfecto, ni tampoco intelecto perfecto, [47] pero ya arremeteremos contra esta opinión ímpia en la quinta década de nuestra *Concordia*.

4. [48] Aprendimos en el segundo grado lo que pocos alcanzan correctamente y aquello en lo que más podemos engañarnos si nos desviamos tan solo un poco de su verdadera inteligencia, a saber, que Dios no es vida ni entendimiento ni inteligible, sino algo mejor y también superior a todo esto; [49] todos estos nombres enuncian, pues, alguna perfección particular que no se da en Dios, [50] y habiendo entendido esto Dionisio y luego los platónicos, niegan que en Dios haya vida, entendimiento, sabiduría y cosas semejantes a estas. [51] Pero, puesto que toda la perfección de estas cosas que en ellas es múltiple y dividida, Dios la une y la recoge en sí mismo mismo, se sigue que es su única perfección, que es su infinitud, su divinidad, que es Él mismo, no como un uno compuesto de muchas cosas, sino como un uno anterior a todas ellas, por lo que algunos otros —principalmente los peripatéticos— a los que, en cuanto les está permitido, los teólogos de París siguen en casi todo, conceden que todo esto se de en Dios. [52] Declarando y creyendo lo cual no solo hablamos y creemos con verdad y concordantemente con los que las niegan, si estuviera ante nuestros ojos aquél dicho de Aurelio Agustín, de que la sabiduría de Dios no es más justicia que sabiduría y la sabiduría y la vida igualmente no es más vida en Él que conocimiento, ni el conocimiento más conocimiento que vida. [53] Todas estas cosas son pues una en Dios, no por confusión o mezcla, ni siquiera por una suerte de mutua compenetración de cosas diferentes, sino por la simple suma e inefable unidad fontanal en la que todo acto, toda forma, toda perfección, como en su primer y eminentísimo general, en los insondables tesoros de la divina infinitud están comprendidos de tal modo excelentemente sobre todo y fuera de todo, que no es solo íntima a todos, sino incluso más uno con todas las cosas de lo que ellas son consigo mismas. [54] Faltan, en verdad, las palabras y se dice muchísimo menos de lo que se concibe.

5. [55] Pero observa, oh Angelo mío, que locura nos domina. [56] Mientras estamos en el cuerpo, podemos amar a Dios más allá de lo que nos es dado decir y conocer de Él. El amarlo nos aprovecha tanto que trabajamos menos y le obedecemos más. [57] Y preferimos, sin embargo, buscando por vía del conocimiento no encontrar nunca lo que buscamos antes que poseer amando lo que no amando en vano sería encontrado. [58] Pero volvamos a lo nuestro. [59] Con seguridad ya te es evidente en qué modo puede

Dios ser llamado “mente”, “intelecto”, “vida” y “sabiduría” e incluso ser colocado por sobre todas estas cosas, comprobando verdadera y constantemente lo uno y lo otro y que Platón no disiente de Aristóteles por el hecho de que en el Libro VI de la *República* ponga a Dios —llamándolo allí “idea del Bien”— por sobre el entendimiento y lo inteligible, adjudicándoles a estos el entender y a aquellos el ser entendidos; ahora bien, éste, es decir, Aristóteles, a menudo llama a Dios “entendimiento”, “inteligente” e “inteligible”. [60] Y, pues, aunque Dionisio diga lo mismo que Platón, no negará que Dios se conozca a sí mismo y a todas las cosas, [61] por lo que, si se entiende a sí mismo, es entendimiento e inteligible; necesariamente conoce y es conocido lo que se conoce a sí mismo. [62] Pero, si como he dicho, tomamos estas perfecciones como si fueran particulares o si cuando decimos “entendimiento” mentamos no una naturaleza que se dirige hacia los inteligibles como hacia algo fuera de sí, no negará Aristóteles menos que los platónicos que Dios sea entendimiento e inteligible.

6. [63] En el tercer grado, mientras nos acercábamos a la tiniebla se nos aclaró algo más: no solo no debemos representarnos a Dios con un pensamiento impío, como si fuera un ente imperfecto y algo defectuoso, tal como sería si fuera un cuerpo o el alma de un cuerpo o un animal compuesto de ambos, ni que tampoco le hagamos, de acuerdo con nuestra sabiduría humana un género particular aunque fuera el más perfecto, llamándolo “vida”, “mente” o “razón”, antes debemos saber que es mejor que lo que indican incluso aquellos nombres universales que todo lo abarcan, “uno”, “verdadero” y “bueno”. [64] En el cuarto grado aprendíamos no solo que está por sobre todas estas cosas, sino también por sobre todo nombre que podamos formar y hasta por sobre toda noción que podamos concebir, y que recién ahora lo conocíamos de algún modo, cuando antes no lo conocíamos en absoluto.

7. [65] De todo esto podría seguirse que Dios no es solo, como dice Anselmo, aquello de lo cual nada mayor puede pensarse, sino que es incluso infinitamente más grande que todo lo que pueda pensarse, tal como según la escritura hebrea, dijo rectamente el profeta David, “el silencio es tu alabanza”. [66] Esto traeríamos como respuesta al primer argumento, [67] de donde se nos abre una gran ventana para la legítima inteligencia de los libros de Dionisio titulados *Teología Mística* y *Los Nombres Divinos*, al leer los cuales hay que precaverse de no creer menores de lo que son las cosas que allí escritas, que son, por el contrario, elevadísimas, o de que al tener en poco todo lo que entendamos, nos perdamos como en sueños y en comentarios inextricables.

## Capítulo sexto

En el que se resuelve el segundo argumento de los platónicos, a saber, el de la materia primera.

1. [1] En verdad, lo que objetan sobre la materia primera es insustancial, [2] pues en tanto que ésta es ente, es una. [3] Y más aun, si incluso quieren seguir al pie de la letra las palabras de Platón, será necesario que concedan que hay en ella menos razón para ser una que para ser ente. [4] En efecto, Platón no quiere que sea nada sin más, de otro modo ¿cómo sería el receptáculo de las formas? ¿cómo sería su nodriza? ¿cómo sería una cierta naturaleza y todo lo demás que se le adjudica en el *Timeo*? [5] Por consiguiente, no es nada, o sea que no está en absoluto desprovista de ser ente si creemos a Platón, que en el *Filebo* la llama no solo “multitud” (cosa que según él pretende, se opone al uno como la nada se opone al ente), sino también “infinita”. [6] Pero la multitud, si es finita, o se subtrae del todo a las razones para ser uno, dado que al ser finita es una. [7] Ahora bien, una multitud infinita no tiene en absoluto la naturaleza del uno, como tampoco la del límite, [8] por lo tanto, la materia primera es —según Platón— más ente que una [9] y los que disientían con esta opinión, como reconocían que el uno era superior al ente, decían que no era ente, pero que sí era uno. [10] También el platónico Jámblico, en el libro que compuso sobre la secta de los pitagóricos, llamó “dualidad” a la materia primera porque la dualidad es la primera multitud y la raíz de todas las otras multitudes. [11] Luego —según él, y por esta afirmación es tan célebre entre los platónicos que lo llaman divino—, la materia primera no solo no es una sino multitud, pero la multitud que hay en las cosas. [12] Todo esto lo hemos sostenido oponiéndoles sus propias afirmaciones. [13] Por lo demás, ella no está en absoluto desprovista de unidad ni de ser, [14] recibe su precisa unidad de la misma forma de la que recibe el ser. [15] Dejo de lado lo que discuten de su unidad afirmativa o negativa, cosas todas bien sabidas por los que dieron aunque más no sea un paseito con Aristóteles.

## Capítulo séptimo

En el que se resuelve el argumento de los platónicos sobre la multitud y se muestra que los que dicen que el uno es más común que el ente deben conceder algo que Platón niega.

1. [1] Se engañan muchísimo en el primer argumento, [2] pues, multitud no se opone uno del mismo modo en que no ente se opone ente, [3] pues estos tienen una oposición contradictoria, mientras que aquellos una privativa o contraria, la cual Aristóteles discute extensamente en el libro X de la *Metafísica*.

2. [4] Vean en qué trampa caen los que se dicen “platónicos” y sostienen que el uno es anterior al ente. [5] Es cierto que cada vez que dos géneros se relacionan de modo tal que uno está subsumido en el otro por ser éste más general, puede suceder que algo que no está incluido en el inferior, esté incluido en el superior, [6] pues esta es la causa por la que se lo llama “más general”. [7] El ejemplo es obvio, como animal es más general que hombre, puede suceder que algo que sea no hombre o que no sea hombre, sea, sin embargo, animal, luego, [8] lo mismo se aplica a uno si es más general que ente, pues podría suceder que algo que sea no ente o nada, sea sin embargo, uno y así, “no ente” se predicará de uno, cosa que Platón rechaza expresamente en el *Sofista*.

## Capítulo octavo

En el que se explica cómo estos cuatro predicados, ente, uno, verdadero y bueno, están en todas las cosas que vienen después de Dios.

1. [1] Es, pues, verdaderísima la afirmación de que existen cuatro predicados que lo comprenden todo, “ente”, “uno”, “verdadero” y “bueno”, siempre que se tomen de modo tal que sus negaciones sean “nada”, “dividido”, “falso” y “malo”.

2. [2] A estos han sido añadido otros dos —algo y cosa— por los discípulos de Avicena, quien en muchos lugares tergiversó la filosofía de Aristóteles, a partir de lo cual, aquellos<sup>646</sup> sostuvieron una extensa polémica con Averroes, aunque en lo que hace a este problema, hay solo una pequeña discordia. [3] En efecto, éstos<sup>647</sup> dividen lo que se entiende por “uno” en *uno* y *algo* —cosa que no desagrada a Platón, que en el *Sofista*

---

<sup>646</sup> i.e., los discípulos de Avicena.

<sup>647</sup> i.e., los discípulos de Avicena.

pone a “algo” entre dichos predicados universalísimos— y separan también lo que está contenido en “ente” entre *ente* y *cosa*, pero de estos hablaremos en otra parte.

[4] Estos cuatro predicados —para continuar con lo que hemos comenzado— se dan de un modo en Dios y de otro en las cosas que vienen después de Dios, puesto que Dios los tiene por sí mismo y las cosas los tienen por Él.

3. [5] Veamos en primer lugar cómo se dan en las cosas creadas. [6] Todas las cosas que vienen después de Dios tienen una causa eficiente, una ejemplar y una final; [7] todo, en efecto, procede de Él, por Él y tiende hacia Él. [7] Si, por lo tanto, consideramos las cosas en tanto que están constituidas por un Dios eficiente, se las llamará “entes” porque al ser Aquél su eficiente, participan de su ser. [8] Si las consideramos en tanto que cuadran y responden a su ejemplar —al que llamamos “Idea”— de acuerdo con el cual Dios constituyó cada cosa como ente, uno, verdadero, bueno, algo y cosa (los últimos dos los agregaron los seguidores de Avicena)—, se dice que son “verdaderas”.<sup>648</sup> [9] Se dice, p.e., que es una imagen verdadera de Hércules la que se ajusta al verdadero Hércules.<sup>649</sup> [10] Si las consideramos en tanto que tienden hacia Él como su fin último, se dice que son “buenas”. [11] Y, por último, si cada cosa se considera absolutamente en sí misma, se la llamará “una”.

[12] Este es, pues, el orden, i.e., que todo sea considerado primero en su calidad de ser ente, puesto que el agente hace cada cosa en sí mismo antes de que ésta sea algo, de otro modo, no todo lo que es<sup>650</sup> provendría de su agente. [13] Ateniéndonos a esto, no encontraremos nada que venga después de Dios que una vez que lo hayamos examinado no caigamos en la cuenta de que se trata de un ente *ab alio*:<sup>651</sup> el ente finito es un ente participado. [14] Segundo, el uno sigue al ente [15] y, en tercer lugar viene la verdad, porque después de que algo es en sí mismo, hay que ver si es tal cual el ejemplar del que fue formado y si se lo encuentra semejante a este,<sup>652</sup> resta<sup>653</sup> que en tanto que afin y congénere, por medio de la bondad tienda hacia Aquél. [16] ¿Quién no vería que estos

---

<sup>648</sup> Se trat de una alusión a la teoría de la verdad por correspondencia.

<sup>649</sup> i.e., al Hércules de carne y hueso.

<sup>650</sup> El verbo aquí es susceptible de ser utilizado existencialmente, i.e., en lugar de por “es” podría traducirse por “existir”.

<sup>651</sup> Por otro.

<sup>652</sup> A saber, si es verdadero.

<sup>653</sup> i.e., en cuarto lugar.

predicados poseen idéntica extensión? [17] Supón que algo sea y definitivamente será uno, [18] pues quien no dice uno, dice nada, como escribe Platón en el *Sofista*.

4. [19] Es, pues, uno todo lo que es en sí mismo indiviso y está separado de todo lo que no es él mismo, y es esto lo que mentamos cuando decimos “uno”, o para usar las palabras de Platón, “es idéntico a sí mismo y el otro de los otros”, cosa que, según dice en el mismo diálogo, conviene a cada cosa. [20] Lo verdadero es también necesario; [21] si pues, algo es hombre es verdadero hombre<sup>654</sup> y lo mismo es decir “no es oro verdadero” que “no es oro”, [22] dado que al decir “no es oro verdadero”, se quiere decir “parece oro y es algo similar al oro, pero no es oro”, [23] por esto Agustín en *Soliloquios*, al definir lo verdadero dijo “verdadero es lo que es”, lo cual no debe entenderse como que es lo mismo el ente y lo verdadero, pues, aunque coinciden en lo mismo, son, sin embargo, distintos por razón y definición, por lo que uno no debe ser definido por el otro. Pero, Agustín con esto quiso decir que se dice que una cosa es verdadera cuando eso que así se ha llamado<sup>655</sup> se dice que es tal como es, por lo que el oro es verdadero cuando es oro y no otra cosa que oro.<sup>656</sup>

5. [24] Y esto es lo que dijo a continuación: “verdadero es lo que es” [25] y solo quienes no lo entienden correctamente critican esta definición.

6. [26] Igualmente, es bueno, puesto que todo lo que es, en tanto que es es bueno.<sup>657</sup> [27] Yerra por mucho Olimpodoro, creyendo —en mi opinión— que una cosa es el bien y otra el ente, basándose en el hecho de que deseamos el bien absolutamente, pero no el ser absolutamente, sino tener el ser bien, por lo que pudiera suceder que al tenerlo mal, prefiriéramos no ser. [28] Dejando de lado el asunto de si aquellos viven mal y miserablemente pueden desear no ser con un deseo recto y natural, él<sup>658</sup> no advierte que así como el ser es múltiple, también es múltiple la bondad.

7. [29] El primero está el ser natural de las cosas, p.e., para el hombre, el ser hombre, para el león, ser león, para la piedra, ser piedra. A este modo de ser le sigue inseparablemente la bondad natural. [30] Hay, asimismo, otros dos modos de ser que pueden llamarse adventicios, p.e., para el hombre, ser sabio, ser bello, ser sano. [31] Y

---

<sup>654</sup> Afirmar de una cosa que es tal o cual es afirmar con verdad que se trata de esa cosa tal o cual.

<sup>655</sup> i.e., verdadera.

<sup>656</sup> Se trata de una alusión a la teoría de la verdad por correspondencia.

<sup>657</sup> Recuerdese que para Pico, como para Agustín, el mal no posee realidad ontológica.

<sup>658</sup> i.e., Olimpodoro.

como la sabiduría y la belleza son entes distintos de la humanidad, son también otros bienes. [32] Un bien es, pues, la humanidad por la que el hombre es hombre, otro bien es la sabiduría por la que no es ya hombre, sino un hombre sabio y así como ésta<sup>659</sup> es y se dice un ente, aquella<sup>660</sup> es y se dice otro ente.

8. [33] Así, luego, como todas las cosas desean el bien, todas desean también el ser y en primer lugar desean esa bondad que corresponde al ser natural, puesto que esta es el fundamento de las ulteriores bondades que advienen a ella de modo tal que sin ella no podrían subsistir, [34] ¿cómo, pues, será feliz quien no existe en absoluto? [35] A decir verdad, no les basta la bondad que alcanzan por el solo hecho de existir, sino que desean añadir otras que realcen y completen la primera. [36] Ahora, así como correctamente decíamos que más allá de la primera bondad, desean otras bondades, así podemos decir que más allá del primer ser, desean otros seres, porque, en efecto, uno es el ser feliz, otro el ser hombre. [37] Y si alguien admite que podría darse el caso de alguien que no quisiera ser<sup>661</sup> si no fuese feliz, no se seguiría, como piensa Olimpodoro, que una cosa sea el bien y otra el ser, sino que un ente es el hombre y otra la felicidad, e igualmente una es la bondad del hombre y otra la de la felicidad, una de las cuales, es decir la primera, el hombre no la quiere si no tiene también la segunda.

[38] Dejo de lado el asunto de si por la misma razón por la que algo se dice absolutamente bueno, se dice absolutamente ente, el de si lo que se dice absolutamente ente, se dice también bueno y el de si lo que se dice absolutamente bueno, se dice también ente.<sup>662</sup> Este no es el lugar para discutir todo.

[39] Decíamos, ciertamente, que lo que es, es bueno en cuanto es. “Vió Dios todo lo que había hecho y era bueno” [40] ¡y por qué no, [41] si todo procede de un Artífice bueno que imprime su semejanza en todo lo que de Él procede! [42] por consiguiente, en la entidad<sup>663</sup> de las cosas podemos admirar el poder de Dios, su eficiente, en su verdad podemos venerar la sabiduría del Artífice,<sup>664</sup> en su bondad corresponder a la liberalidad del amante, en su unidad, afirmar la, por así decir, única unidad del constructor, unidad

---

<sup>659</sup> La humanidad.

<sup>660</sup> i.e., La sabiduría

<sup>661</sup> El verbo aquí es susceptible de ser utilizado existencialmente, i.e., en lugar de por “es” podría traducirse por “existir”.

<sup>662</sup> Juego entre universal y particular.

<sup>663</sup> En el mero hecho de que las cosas existan.

<sup>664</sup> *Artifex-opifex*.

por la que unió no solo a cada cosa consigo misma, sino a todas entre sí y en sí mismo, llamando así a cada cosa al amor hacia sí misma, hacia las otras y, finalmente, hacia Dios.

9. [43] Veamos ahora de igual modo si sus opuestos tienen la misma extensión. [44] Lo que hemos dicho más arriba demuestra que lo falso y la nada son lo mismo. [45] Si decimos que el mal y la nada son diferentes se quejarán los filósofos e igualmente los teólogos, porque hacer el mal es hacer nada y suele decirse que no hay causa eficiente para el mal, sino deficiente, [46] de donde se refuta el divague de aquellos que propusieron los dos principios, el del bien y el del mal como si hubiera un principio eficiente para el mal. [47] Pero dividir una cosa es lo mismo que destruirla y no podemos sustraer a una cosa cualquiera su unidad natural de tal modo que su ser permanezca en su integridad, en efecto, [48] el todo no es la suma de sus partes, sino aquello uno que se despedaza en sus partes, como enseña Aristóteles en el libro VIII de la *Metafísica*. [49] Por lo que si divides el todo en las partes separadas, las partes subsisten, pero el todo que se divide no puede subsistir, sino que deja de ser en acto para ser solo en potencia, como las partes que antes estaban en potencia, no teniendo en el todo una unidad propia en acto, la han adquirido por primera vez cuando, al separarse del todo, subsisten por sí mismas.

## Capítulo nueve

En el que se explica cómo se dan estos cuatro predicados en Dios.

1. [1] Examinemos de nuevo de qué modo se dan estos predicados en Dios, en quien no se dan a través de una causa, puesto que no tiene, sino que sin proceder de ninguna, Él es la causa de todas las cosas. [2] Así pues, estos pueden ser considerados en Dios de dos modos, o bien en tanto que consiste absolutamente en sí mismo o bien en tanto que es causa de todo lo demás. En lo que hace al presente asunto, tal distinción no se aplica a las cosas creadas porque Dios puede existir sin ser causa, mientras que lo demás no puede existir como no proceda de Él. [3] Por lo tanto, concebimos primeramente a Dios como la universalidad de todo acto, la plenitud del ser.

2. [4] De esta concepción de Dios se sigue que es uno y no se le puede imaginar ningún opuesto. [5] Observa cuanto yerran los que se figuran muchos principios, muchos dioses. [6] Inmediatamente Dios es verdaderísimo [7] ¿qué tiene, en efecto, que parezca



ser y no sea Aquél que es el ser mismo? [8] Se sigue, sin duda, que es la verdad misma. [9] Pero es también la bondad misma, pues el bien requiere tres condiciones, como escribe Platón en el *Filebo*, que sea perfecto, suficiente y deseable. [10] Ahora, será perfecto lo que así concebimos porque nada le faltará a Aquél que es todas las cosas, será suficiente porque a los que lo poseen, nada les faltará, todo lo encontrarán en Él, será deseable porque de él y en él son todas las cosas que pueden ser deseadas con alguna razón. [11] Dios es, pues, la entidad plenísima, la unidad indivisible, la verdad solidísima, la bondad beatísima. [12] Esta —si no me engaño— es la τετρακτύς es decir, la cuaternidad por la que Pitágoras juraba y a la que llamaba “principio de la naturaleza siempre fluyente”. [13] Hemos, en efecto, demostrado que estas cosas que son Dios único, son el principio de todo. [13] Pero juremos también por las cosas que son santas, por las que son firmes, por las que son divinas y [15] ¡qué hay más firme, santo o divino que Dios! Pero si asignamos a Dios estos cuatro nombres en tanto causa de todas las cosas, se invierte todo orden. [16] Será uno porque primero se entiende a sí mismo antes de entenderse como causa, [17] segundo, será bueno, tercero verdadero y cuarto ente, [18] pues, como la causa que se llama “del fin” es anterior a la “del ejemplar” y la del ejemplar antes que la “del eficiente” (porque, p.e., primero deseamos tener algo con que protegernos de las inclemencias del clima, luego nos formamos en la mente la idea de una casa, por último la construimos exteriormente, trabajando sobre la materia). Por lo que, si como lo hemos definido en el capítulo anterior, lo bueno mira hacia la causa final, lo verdadero a la ejemplar y lo ente a la eficiente, así Dios, en tanto causa, [19] tendrá primero la propiedad del bien, luego la de la verdad, por último la del ente, cosas todas que tocamos aquí brevemente, aunque están repletas de muchos y graves problemas.

### Capítulo décimo

En el que se reconduce toda la discusión hacia la dirección de la vida y la corrección de las costumbres.

1. [1] Para no discutir para otros antes que para nosotros mismos, al investigar problemas de gran profundidad, debemos procurar no vivir en una vil condición, indigna de aquellos a los que el cielo les ha concedido el poder indagar incluso las

razones de las cosas celestiales. [2] Pero es necesario meditar constantemente aquello de que ésta, nuestra mente, a la que también le son accesibles las cosas divinas, no puede proceder de simiente mortal ni puede alcanzar la felicidad de otro modo que con la posesión de las cosas divinas y que mientras, como extranjera, por aquí peregrine, estará tanto más cerca de la felicidad cuanto dejando el cuidado de las cosas terrenales, más se eleve, ardiendo, hacia las cosas divinas. [3] Ahora, parece, en primer lugar, que esta discusión nos exhorta a que si queremos ser felices, imitemos al más feliz de todos, Dios, poseyendo en nosotros su unidad, su verdad y su bondad. [4] Pero, la ambición turba la paz de la unidad y al espíritu que se basta a sí mismo lo arranca fuera de sí, lo arrastra como desgarrado y lo dispersa por todas partes [5] ¿quién no perderá el esplendor y la luz de la verdad en el fango, en la tiniebla de los placeres? [6] La ambición exacerbada, es decir, la avaricia, nos roba la bondad. [7] En efecto, esto es lo propio de la bondad: el comunicar a otros los bienes que posees, por lo que como Platón hubiera preguntado por qué Dios había creado el mundo, respondiéndose a sí mismo dijo: “era bueno”. [8] Estas son aquellas tres cosas, a saber, soberbia de la vida, concupiscencia de la carne y concupiscencia de los ojos, las que —como escribe Juan— provienen del mundo y no del Padre que es la unidad misma, la bondad misma. [9] Huyamos, pues, de aquí, de este mundo que fue sometido al maligno y volemós al padre donde está la paz unífica, la luz verdaderísima, el mayor anhelo. [10] Pero ¿quién nos darán alas para volar hasta allí? [11] El amor de las cosas que están en lo alto ¿quién nos las robará? [12] El deseo desordenado de las cosas que yacen sobre la tierra, cosas todas que al perseguirlas despreciamos la unidad, la verdad y la bondad. [13] No seremos, pues, uno hasta que con el pacto de la virtud no mantengamos en tierra los sentidos desviados y la razón mirando hacia el cielo. [14] Pero nos gobiernan dos príncipes turnándose a intervalos: mientras unas veces seguimos a Dios por la ley del espíritu, otras a Baal por la ley de la carne, y nuestro reino en sí dividido, sin duda será desolado. [15] Por lo que si pretendemos ser uno de modo tal que, abandonando la razón a los sentidos, impere solo la ley de los miembros, nuestra unidad será falsa porque no seremos verdaderos. [16] Se dirá, pues, que parecemos ser hombres, animales que viven según la razón, y sin embargo seremos bestias que viven por la ley de los sentidos y el deseo. [17] Engañaremos a quienes nos vean, a aquellos entre los que vivimos. No responderá la imagen a su ejemplar. [18] Estamos, pues, hechos a imagen de Dios y Dios es espíritu, y ya no seremos espirituales, como dice Pablo, sino animales. [19] Pero como por la verdad no nos alejáramos del ejemplar, restará que por la bondad, hacia Él

tendiendo, algún día con Él nos unamos con Él. [20] Por lo que si estas tres cosas, uno, verdadero y bueno, siguen al ente con perpétua unión, se sigue que cuando no las tenemos, no somos en absoluto aunque parezca que somos y creamos que vivimos, antes que vivir, morimos continuamente.

##### **5. Traducción de la carta de Antonio Faventino a Giovanni Pico della Mirandola (primera parte del *Adversus de ente et uno*)**

A partir de la *editio princeps* de 1496: Pico della Mirandola, G., *Opera*, Bolonia, Benedetto Faelli imp., 1496, ff. 227-228.

##### **Antonio Faventino contra el librito *Del ente y el uno*. Primeras objeciones.**

1. [1] Vale la pena escribir un librito acerca del ente y el uno, toda vez que en él se explique la naturaleza y las propiedades del ente y del uno, pero en este opúsculo que hace poco llegó a mis manos y que por lo dicho se titula *Del ente y del uno*, se abordan algunos temas por poco extraños a su título y significado. En efecto, el propósito principal de su autor es investigar si tanto “ente” como “uno” en Platón se predicán recíproca y mutuamente o si los académicos piensan que el ser uno es lo más propio del ente. [2] Pero esto no es ocuparse del ente y del uno en un sentido general, sino tan solo de la mutua conversión del ente y del uno y únicamente en Platón. Tampoco, pues, si algún filósofo examinara solo este problema, el de si el alma es creada inmortal, diríamos que investiga el alma en general, sino solo acerca de la inmortalidad del alma. [3] Así, el autor de esta obra dice que los académicos opinan, siguiendo a Platón, que Dios no es verdadera y propiamente un ente, cosa que, por cierto, me extraña sobremanera. [4] Si, por una parte, entiende correctamente a todos los académicos o platónicos, así como lo que parece significar esta expresión, por otra, ésta opinión no sería representativa de los académicos, y quizá no esté exenta de falsedad. [5] En efecto, Temistio, autor nada despreciado entre los platónicos, afirma siguiendo al pie de la letra a Platón, que la idea, que es el principio de las cosas, es verdadera y propiamente ente y uno. [6] Pero los platónicos, si no todos, por lo menos muchos de ellos, no piensan otra cosa sino que la idea es Dios, artífice de todas las cosas. Por consiguiente, prosigue diciendo: si es posible sostener que en Platón el ser uno es lo más propio del ente, también hay que admitir, según él, que las palabras a las que llama en latín “concretas”, como, p.e., “blanco”, “luminoso”, “ente”, dan cuenta de alguna propiedad ajena a partir

de la cual las cosas han obtenido por nombres los términos mencionadas. [7] En otras palabras, una cosa es la blancura y otra lo blanco, una el hombre y otra la humanidad. Por tanto, “ente” se dirá de aquello que es una cosa, pero subsiste por otra. [8] Y así, Dios, que es el ser mismo, no podría ser considerado un ente, sino el uno que conserva y contiene todas las cosas. [9] Pero, ¿acaso la argumentación no sería poco consistente si esto es así? [10] Por la misma razón, pues, por la que “blanco”, “hombre” y “ente” significan una propiedad ajena, es necesario que “uno”, “feliz”, “Dios” y otras palabras semejantes a estas también signifiquen una propiedad ajena, de modo tal que Dios que es al mismo tiempo unidad, felicidad y deidad, no podría ser llamado “uno” ni “feliz”, ni siquiera “Dios” ¿Cómo, pues, se explicaría que no fuera ente, pero sí uno? [11] Por lo dicho, además, el ente es lo que es, así, de la misma manera que no puede suceder que quien se sienta no esté sentado, tampoco podrá suceder que quien es verdadera y propiamente ente, no sea. [12] Yo, pues, (dice Dios) soy el que soy. [13] Pero lo que sorprende aun más no es el que intente argumentar que de acuerdo con Platón Dios no es ente, sino que asuma que el propio Aristóteles comparte esta opinión. [14] En efecto, en el quinto libro de la *Metafísica*, divide el ente en ente por sí y ente por accidente, y al ente por sí, lo divide a su vez en las diez categorías y, agrega, en ninguna de ellas puede ser ubicado Dios, cosa que, según se considera, ha demostrado Santo Tomás. [15] Ahora, si Dios no es ente por sí ni por accidente, como es evidente en Aristóteles, entonces no será ente en modo alguno. Además, el ente, de acuerdo con su división más general, resulta dividido en sustancia y accidente, [16] pero Dios no es accidente ni sustancia. Éstas, dice, son categorías y Dios excede los límites de cualquier categoría. Por todo esto, no veo por qué razón el autor, siguiendo los textos de nuestro Aristóteles, le atribuye la opinión de Platón, si es que ésta es la opinión de Platón, pues la división del ente en ente por sí y por accidente es la división del ente compuesto, como Santo Tomás, a quien se le concede una gran autoridad, advierte sutilmente sobre este punto. [17] Lo mismo es evidente en estos ejemplos, pues, el ente por accidente en Aristóteles es triple, porque el accidente se predica de un sujeto, el sujeto del accidente, o el accidente del accidente, y esto abarca toda la complejión. [18] Asimismo, los entes de los que se predica algo se llaman “por sí” porque corresponden a la <categoría de> sustancia, a la cualidad, a la cantidad o a otra categoría, con tal que se prediquen de un sujeto que por sí mismo se adecue a éstas, como lo blanco a Sócrates pero no a hombre, a animal o a caballo. [19] Ahora bien, Dios también comprende la división del ente en sustancia y accidente. [20] En efecto, la división se realiza por afirmación y negación,

[21] y así, la sustancia es lo que no inhiere en nada sino que es por sí, mientras que el accidente es <lo que inhiere> en otro, a saber, en la sustancia, y no hay un medio entre ellos, como asegura Santo Tomás, puesto que se puede pensar que entre sustancia <y el accidente> hay y no hay alguna mediedad. [22] La sustancia, por tanto, que es lo opuesto al accidente, no será una categoría si Dios no está contenido en ninguna categoría. [23] De ahí que no haya dudas respecto de la opinión de Aristóteles acerca de que Dios, en tanto tal, no está contenido en ninguna categoría. No hay comentador de Aristóteles que considere que Dios esté contenido por sí en las categorías y yo, por cierto, pienso que Boecio, insigne filósofo, fue también de esta opinión y demostraré -si fuera necesario por las propias palabras de Boecio, no por las de Agustín- que esto es lo que dice a todas luces. [24] Pero por el contrario, <el autor> dice que la negación del uno es lo múltiple, cosa que prueba, y por eso es que una cosa se destruye cuando se dispersa y se divide, pero ¿cómo lo múltiple puede ser opuesto al uno como si fuera su negación? Entre afirmación y la negación hay, pues, contradicción. [25] Pero una quimera no es una ni es múltiple, ni aquello que constituye su diámetro es mensurable, ni es uno, ni múltiple. [26] Considera además <el autor> que lo falso es la negación de lo verdadero, cosa que no se podría defender de ningún modo, toda vez que es antes bien lo contrario que su negación, como demuestra Santo Tomás. [27] En efecto, una quimera no es verdadera ni falsa, a menos que usemos esta palabra a nuestro antojo. [28] Según él mismo explica, es verdadero lo que es aquello que parece, y dice, falso, por tanto, será lo que no es aquello que parece, como las monedas falsas. Así, no sucede nada falso, sino que parece que es algo que no es. [29] Pero entre aquello que parece que es lo que es y aquello que no es lo que parece, no hay ninguna contradicción. Por consiguiente, lo verdadero y lo falso no son contrarios por ninguna oposición de afirmación y negación. [30] Piensa, también, que el mal es la negación del bien, pero Aristóteles afirma en *Categorías* que el bien y el mal son categorías de contrarios, pero lo que constituye la negación no puede ser una categoría. [30] Así, por esta razón, a saber, porque el bien es, hay que anhelar el bien y rehuir al mal. [31] Anhelar y rehuir son mutuamente contrarios, al igual que congregar y segregar, por tanto, el bien y el mal serán contrarios, cosa que también confirma Boecio en sus *Categorías* así como todo lo que los demás han dicho sobre este tema.

## 6. Traducción de *In dominicam Orationem expositio* (1492)

A partir del texto editado por Bausi, F., *G. Pico della Mirandola. Opere Complete*, Roma-Torino, Lexis Progetti Editoriali, Nino Aragno, 2000 (ed. digital).

### **Exposición sobre la oración dominical**

1. [1] Orar no es otra cosa que notificar nuestros deseos a Dios por medio de la elevación de la mente y la exaltación del amor. [2] Si, por tanto, debemos saber cómo hay que orar, es necesario, antes, saber qué hay que desear, porque lo que primero deseamos, después, orando, pedimos que nos sea concedido.

[3] Sabemos que lo que hay que desear en el más alto grado es el sumo bien y, después del sumo bien hay que desear todo lo que sea más bueno. [4] Ahora bien, lo más bueno es aquello que más nos une al sumo bien. [5] Y el sumo bien —no solo según los teólogos, sino también según los filósofos— es Dios. [6] Por consiguiente, ante todo debemos amar y desear a Dios en el más alto grado, y después de Dios, las cosas que más nos unan a Él. [7] Por lo que si estas cosas son aquellas con las que alcanzamos <a Dios>, tales cosas no pueden ser bienes verdaderos, puesto que habiéndolas obtenido, igualmente podemos estar separados y alejados de Dios. [8] Pero si son tales que no solo nos unen a Dios, sino que también pueden darnos y a menudo nos dan motivos para alejarnos de Él, no debemos buscarlas, sino rechazarlas.

2. [9] Veamos, pues, cuales son estas cosas. [10] Es evidente que se trata en primer lugar de los bienes de la fortuna y de los bienes del cuerpo, que a veces nos dan motivos para alejarnos de Dios, porque tanto el dinero como la belleza o el vigor corporal y otras cosas de este tenor, nos proporcionan grandes motivos y estímulos para pecar. [11] Estas cosas, por tanto, no deben ser deseadas ni pedidas a Dios. [12] pero si Dios nos las concediese, recordemos aquél dicho de Pablo, “los que tengan esposas, hagan como si no las tuvieran, los que compren, como si no compraran y los que se sirven de este mundo, como si no se sirvieran, porque la imagen de este mundo pasará”<sup>665</sup>. [13] Sigamos también aquél consejo de Pablo, “si fluyen las riquezas, no las pongas junto a tu corazón” así, si alguna vez las tenemos, que sean objeto de uso, no de amor. [14] No pongamos en ellas nuestro objetivo, antes bien, usémoslas no como bienes sino como medios para ganarnos el cielo, pensando que somos administradores de las riquezas

---

<sup>665</sup> 1 Cor 7, 29-31.

antes que sus poseedores. [15] Y así, el vigor y la salud corporales nos han sido dadas para que el alma sirva mejor a Dios, pues ya más adelante, tanto el alma como el cuerpo gozarán por toda la eternidad.

3. [16] Vayamos ahora a los bienes del espíritu. Es evidente que tampoco estos deben ser deseados si por ellos entendemos los bienes <puramente> intelectuales del espíritu, como la ciencia, etc. porque podemos tenerlos todos estando aun en pecado mortal, e incluso a veces también nos dan motivos para pecar, porque “la ciencia enardece”. [17] No solo, entonces, no hay que desear insistentemente estos bienes del espíritu, sino que en la medida en que a Dios le agrade darnoslos, usémoslos para su servicio, pero ni siquiera debemos desear ni pedirle a Dios Sus propias gracias, que los teólogos llaman “*gratis datas*” (la profecía, la operación de milagros, el rapto contemplativo, etc.), porque a veces, también estas cosas son otorgadas por Dios a los mismos pecadores por los que Él mismo siente odio. [18] Balaam, en efecto, idolatra y sacrílego, tenía el gran don de la profecía, y muchos falsos profetas hicieron milagros, [19] por lo que Cristo dice en el Evangelio que en el día del Juicio muchos dirán “Señor, hemos profetizado y expulsado demonios en tu nombre” [20] y que él les responderá “Amen, no os conosco”, [21] y cuando Pedro le dijo “en tu nombre, oh Señor, los demonios se someten a nosotros”, Cristo le respondió “Veo a Satanás cayendo del cielo como un rayo, no os gocéis de los espíritus se sometan a vosotros, más bien gozaos porque vuestros nombres han sido escritos en el reino de los cielos”.

4. [22] Estas cosas no solo no nos unen a Dios, sino que incluso nos exponen al peligro supremo de separarnos de Él, porque nada hay que nos aleje más de Dios que la soberbia, que nos une al diablo mucho más que cualquier otro vicio y nos hace semejantes a él. [23] Podemos verlo por medio de un ejemplo: hay muchos varones santísimos que habiendo vivido por cuarenta o cincuenta años en una ermita o en un monasterio con suma austeridad y, en general, colmados con todas las otras virtudes, sin embargo, como conservaban alguna raíz de soberbia y cierto amor por la propia excelencia, el diablo tuvo poder sobre ellos [24] y Dios, en la insondable profundidad de su justicia, permitió que fuesen engañados y, finalmente su vida no llegó a buen término. [25] Si, por consiguiente, tuviéramos siempre presente lo que Pablo dice de sí, que le fue dado el aguijón de la carne, a fin de no gloriarse con la grandeza de lo que se le había revelado, nos daremos cuenta de cuantos peligros han sido dispuestos para que no nos dejemos llevar a la soberbia por excelencias de este tipo, por las que podría ser arrastrado hasta el mismo Pablo, que había visto la esencia divina. [26] Al considerar así

estas cosas, no las desearemos ni las pediremos desordenadamente, antes bien, le pediremos a Dios que no nos las dé, sino que nos dé su amor puro con perfecta humildad.

5. [27] Es, en efecto, un don tan grande y una privilegio tal que si dios le concede a alguien el vivir sin pecado mortal, ¿cuán grande habría de ser el privilegio que le concedió a la virgen María para que fuera la Madre de Dios? [28] Y esto es lo que Él dijo en el Evangelio. Porque después de decir: “Beato sea el vientre que te llevó”, agrega “no menos beatos sean los que oyen la palabra de Dios y velan por ella”, [29] como si dijera “nadie es beato por el solo hecho de llevar a Cristo en su vientre, sino por llevarlo en su vientre con amor”.<sup>666</sup> [30] Si, por consiguiente, creemos que el vivir sin pecado constituye una gran dignidad y felicidad, no seremos menos que la madre de Dios; esto, por cierto, será un gran acícate para que no dejemos escapar semejante dignidad y felicidad, ya sea por un deseo pasajero, ya sea por cualquier cosa de este mundo, en el que nada puede haber que no sea pequeño, breve y común a nosotros y las bestias, y así nos inspiraremos para pedir a Dios por sobre todas las cosas y con eficacia, que nos libre del pecado que consiste en desear o pedirle cualquiera de las cosas de este mundo y las *gratias gratis datas*. [31] Hemos dicho, pues, que no hay que pedir ninguno de estos bienes, porque, a pesar de que muchos de ellos pueden ser, de vez en cuando, de considerable ayuda para alcanzar la virtud y el amor de Dios, como el conocimiento y la dulzura de la contemplación y también la salud corporal y las riquezas, sin embargo, aunque puedan aprovecharnos, pueden también perjudicarnos; si la posesión de estas cosas es necesaria para encaminarnos hacia gloria de Dios, hacia la salvación de nuestra alma no debemos pedir las sino con esta condición.

6. [32] Y, puesto que no sabemos cuando nos aprovecharán y cuando no, debemos abandonarnos enteramente al juicio de Dios; sabe, pues, nuestro Padre celestial que será necesario que le habremos de pedir antes que se lo pidamos. El enfermo no debe decirle al médico: “dame tal medicina o tal otra”, sino que debe pedirle que le devuelva la salud y luego someterse al juicio del médico para que el le dé aquello por lo que él mismo sabe que se puede conservar la salud mejor y más fácilmente.

[33] Veamos ahora, de una vez por todas, qué es lo que hay que pedir. [34] Sabemos que debemos amar a Dios por sobre todas las cosas, luego a ti mismo y a tu prójimo. [35] Así, debemos primero desear el bien de Dios y después nuestro propio bien. [35] Nuestro bien no es otra cosa que el unirnos con Dios en esta vida por medio de la gracia

---

<sup>666</sup> i.e., *caritas*.



y la caridad y en la vida futura por medio de gloria consumada. [36] Y, dado que en esta oración hay seis peticiones (como veremos), las tres primeras son sobre el bien de Dios, las tres últimas sobre nuestro propio bien. [37] Cuáles sean estas peticiones, lo veremos en la exposición de sus diferentes partes. La oración comienza así:

7. [38] Padre nuestro que estás en el cielo.

[39] Esta invocación es como el proemio de toda la oración, que nos enseña toda medida y regla para orar. [40] Como dijimos en la exposición de los Salmos <cuando expusimos la frase> “consérvame Señor” aquí hay que prestar atención a dos cosas que nos proponemos obtener: [41] primero, que no pidamos sino cosas que contribuyan a nuestra salvación, segundo, que las pidamos con gran fe y esperanza. [42] Además, Cristo nos enseña aquí otra cosa más: cuando pensamos que tenemos un Padre celestial, sabemos que donde tenemos a Dios, allí tenemos nuestra patria y nuestra herencia, y que tan solo estamos aquí como peregrinos, porque (como dice el Apóstol), mientras estamos en el cuerpo, peregrinamos hacia el Señor. [43] Esta meditación hace que en esta vida terrena, deseemos y pidamos los bienes celestiales no anhelando tanto alguna otra cosa como que se acabe rápidamente este exilio nuestro, yaciendo en el cual, lejos de nuestra dulcísima patria, nos la pasamos en este valle de lágrimas, y una vez que hayamos vuelto a la patria, descansados en los brazos de nuestro Padre, disfrutaremos eternamente ante su presencia. [44] Nos enseña, por consiguiente, que no se puede esperar de nuestro Padre nada que no sea digno de Aquél a quien suplicamos. [45] Que se pida, pues, solo bienes celestiales al Padre celestial, solo lo divino a Dios. [46] Nos enseña, también, a pedir con gran esperanza de obtener, porque, aunque lo pedido sea grande y no lo merezcamos, sin embargo, una vez que Él nos hizo sus hijos adoptivos y hermanos de Cristo, que es su hijo natural, debemos pedir todo esto con fe. [47] Es por ello que Cristo no quiso que en esta oración llamásemos a Dios, “Señor nuestro” ni “Creador nuestro”, sino “Padre nuestro”, porque no hay nada que un hijo no pueda obtener de su padre. [48] Vayamos (como dice el Apóstol) con confianza hacia su trono para que así obtengamos su misericordia y su gracia cuando necesitemos de su auxilio.

8. [49] Santificado sea tu nombre.

[50] Estas res peticiones, como hemos dicho, versan sobre el bien de Dios, cosa que debemos desear mucho más que todo nuestro bien, al igual que debemos amarlo por sobre todas las cosas. [51] Ahora bien, el bien de Dios y su gloria pueden ser considerados de dos modos: primero, en sí mismo; segundo, tal como se manifiesta en las criaturas. [52] En las criaturas, a su vez, puede manifestarse también de dos modos,

o bien a través de su misericordia, es decir, cuando llama a los hombres hacia Sí por medio de la gracia y habiendo obrado bien les concede eternas recompensas, o bien, a través de su justicia, es decir, cuando cuando castiga justamente a quienes, en virtud de su maldad, se le hubieran rebelado. [53] Es, pues, evidente que tanto en uno como en otro caso nos hace partícipes de Su gloria, al igual que la gloria de un príncipe pasa a su pueblo a fin de que éste lo ame, le obedezca y para que los que se le rebelan sean castigados. [54] No hay, en efecto, menos gloria para Cristo en ver a los judíos en tan larga cautividad por negarse a creer en él, llenos de toda confusión, ignominia y miseria, que en ver a los cristianos que lo veneran y adoran como crucificado. [55] Debemos, primero, desear la gloria de Dios en sí misma, amándolo no solo por cuanto nos comporte algún beneficio, sino porque es buena en sí misma. [56] Es esto lo que pedimos al decir “santificado sea tu nombre”. [57] Por lo que, mientras decimos esto con nuestra boca, con nuestro corazón debemos decirle esto: “Si nosotros, Señor, amamos a las criaturas porque son buenas a causa de alguna bondad, mucho más debemos amarte a ti que las has creado desde la nada únicamente por causa de tu bondad y, además, porque en tu infinita bondad las hiciste buenas a todas. [58] Por esto, no debemos volvernos hacia las criaturas, porque, como proceden de la nada, hacia la nada volverían si con tu bondad no las conservaras continuamente. Solo tu bondad amamos por sí misma, que es digna de amor por sobre todas las cosas, y pedimos que solo ella sea glorificada. [59] Y todo lo que Tú, Señor, hayas dispuesto para tus criaturas, incluso si quisieras recucirlas a la nada como condición de que solo así les sea concedida tu gloria, nosotros, igualmente, siempre anhelamos y deseamos de acuerdo a tu voluntad. [60] Y en lo que a mi respecta, solo esto te, que dirijas toda mi vida hacia aquello que más contribuya a tu gloria. Incluso si mi condena y reprobación te son agradables, en nada me quejo: heme aquí, preparado [61] a pesar de que esto no pueda no perjudicarme, ya que no hay nadie en el infierno que te confiese y todos miran con odio tu bondad, que yo querría amar eternamente.”

[62] Después que hemos dicho que hay que desear la gloria de Dios en sí misma, resta que nos detengamos en el modo en que se nos muestra en todas las criaturas y, primero, a través de Su misericordia; [63] y esto es lo que pedimos al decir:

9. [64] Venga a nosotros tu reino.

[65] Dios es glorificado por Su misericordia en nosotros cuanto más hombres lo siguen y le obedecen, por lo tanto, en esta petición debemos orar por los judíos, por los mahometanos, por los heréticos, por todos los cristianos y por nosotros mismos, para

que Dios reine por Su gracia perfectamente sobre todos los hombres y Satanás sea echado fuera. [66] Y esto es lo que debemos desear en esta oración, no solo en pro de nuestra salvación, sino, principalmente, por la gloria de Dios. [67] Después de haber pedido esto, debemos pedir que si no lo merecemos en virtud de nuestros pecados, es decir que sea glorificado en nosotros a través de Su misericordia, entonces que sea glorificado por Su justicia. [68] En efecto, un buen cristiano debe desear más el que los hombres conozcan la justicia de Dios y la glorifiquen viendo, si es necesario, que se lo castiga a él mismo por sus pecados que el que injurien la providencia y justicia divinas al ver que un pecador permanece impune, como a veces hacen los hombres cuando ven que malvados y criminales viven en prosperidad.

[69] Después de que hayamos dicho “venga a nosotros tu reino”, añadimos “hágase tu voluntad, tanto en la tierra como en el cielo”, como si dijéramos: “desearía que todos los hombres se conviertan a ti a través de Tu misericordia, [70] pero si Tú lo dispones de otro modo a causa de sus pecados, 10. [71] “hágase Tu voluntad, tanto en la tierra como en el cielo”, [72] es decir, así como en otro tiempo te glorificaste entre los ángeles pecadores a través de Tu justicia, en tanto que todos los que ven tan noble criatura castigada tan duramente porque un pecado te disgustó, magnifican y exaltan Tu poder, igualmente, haz que en la tierra, es decir, entre los hombres pecadores, seas también glorificado a través de Tu justicia. [73] Y en esta petición, debemos pedir a Dios, de corazón, que nos castigue por nuestros pecados incluso en esta vida si ello es condición para pasar a su gloria y debemos mostrarnos preparados para sobrellevar con paciencia cualquier calamidad que nos enviara, sabiendo que no hay suplicio, por grave que sea, que no se corresponda con la gravedad de nuestra falta; [74] es por ello que cada uno debe decir “querría, ciertamente, Señor, que Tú emplearas Tu misericordia conmigo y con todos, pero si, no obstante, te place otra cosa, hágase tu voluntad tanto en el cielo como en la tierra [75] y yo te bendeciré, oh Señor, en todo tiempo, tus alabanzas siempre estarán en mi boca”.

[76] Según parece, también acostumbraba a orar de este mismo modo el propio Cristo, que nos quiso enseñar, no solo con palabras, sino también con el ejemplo, cuando orando en el huerto dijo: “Si es posible, aparta de mi ese cáliz, pero no como yo quiero, sino como tu quieres”.

11. [77] Es, en efecto, creíble que Cristo no estuviera tan dolido por la cercanía de su muerte, a la cual se ofrecía voluntariamente para obtener nuestra redención y de la cual sabía que habría de ser liberado con su Resurrección, como por el tipo de muerte que le

sería inferida por los judíos, a los que había venido a salvar principalmente —de ahí aquello de “no he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel”— y de los que preveía que iban a ser reprobos de Dios por causa de semejante pecado. [78] Éste, pues, era aquél cáliz que estaba extremadamente amargo porque él no amaba otra cosa que la gloria de su Padre y la salvación de las almas. [79] Por lo que, alejando el cáliz le pedía a su Padre que, si fuera posible, los judíos no fueran reprobos, sino que a través de Su misericordia, sus corazones fuesen conducidos al bien, [80] porque cuando decía “aparta de mí ese cáliz”, era —de acuerdo con esta interpretación— [81] como si hubiese dicho “venga, oh Padre, sobre los judíos tu reino, no permitas que estén sometidos al reino de Satanás para su perdición eterna”, “pero, si te place otra cosa y los consideras indignos de tu misericordia, hágase tu voluntad tanto en la tierra como en el cielo”, [82] es decir, aquellos que no quieras glorificar a través de tu misericordia, glorificalos a través de tu justicia. [83] Todo esto lo vemos cumplido, en efecto, no debemos dudar de que muchos miles de judíos por el mérito de su oración y por el de Aquél que estuvo en la cruz cuando dijo: “Padre, perdónalos, porque no seaben lo que hacen”, se volverán, en Tu gracia, hacia la Luz de Tu fe.

12. [84] El pan nuestro.

[85] Aquí comienzan las otras peticiones, referidas a nuestro bien. [86] Ahora, nuestro verdadero bien consiste solo en esto, en unirnos lo más posible a Dios mismo, que es el sumo bien. [87] En esta vida, nos unimos a Él por Su gracia, que es la raíz de la fe, de la esperanza y de la caridad, y en la otra vida, por la cercanía de su visión y el gozo absoluto de su bondad, [88] y todo esto nos lo provee Jesucristo, ya que por Su intermedio nos ha sido dada la gracia y toda nuestra gloria consistirá, entonces, en el gozo de la divinidad y humanidad de Cristo. [89] Si, por tanto, queremos pedirle al Padre celestial todo nuestro bien con una sola palabra, pidámosle “Jesucristo”, porque quien tiene consigo a Jesucristo, tiene consigo todo bien. [90] No debemos desear otra cosa, ni en este mundo ni en el siguiente, que el estar siempre unidos a Cristo, porque solo en esto reside nuestra felicidad. [91] Esto es, pues, lo que pedimos al decir “el pan nuestro de cada día, dánoslo hoy”. [92] Este es, en efecto, aquél pan que decimos que es el propio Cristo, [93] cosa que Él mismo confirma por cuanto dijo de sí “yo soy el pan vivo que ha descendido del cielo” [94] y en esta petición parece, ciertamente, mucho más racional entender *Cristo* por “pan”, que entender aquél *pan* con el que nos alimentamos, así como otros bienes corporales que nos son indispensables para la vida, porque Cristo nos enseñó antes bien lo contrario, es decir, que no pidamos estas cosas,

cuando dijo “buscad primero el reino de Dios”, [95] no dijo “buscad, en segundo lugar, los otros bienes”, sino que nos exhortó a que solo esto buscáramos, prometiendo que al buscarlo, todo los restantes, aunque no los busquemos, nos serían añadidos. [96] Esto también lo confirma otro evangelista, que en vez de decir como aquí, “pan nuestro de cada día”, dice “pan supersubstancial”, dando cuenta con esta expresión de que no se trata de ningún pan material sino más bien de un pan divino y superceleste, tal como se sostiene en este sermón.

13. [97] Cuando, por consiguiente, realizamos esta petición, para pedir este pan con más eficacia debemos tener en cuenta cuanta virtud y bondad hay en él. [98] Antepongamos, por lo tanto, nuestro ánimo a las tinieblas y errores en los que estaba inmerso el mundo entero antes de que este pan descendiera del cielo y veremos entonces que el mundo entero, como si fuera un hombre famélico y sediento por falta de pan, se dirigía a una muerte eterna. [99] En efecto, así como el cuerpo —en tanto que es una cosa temporal y no eterna—, cuando no tiene alimento con el que nutrirse, sufre una muerte temporal —porque, como hemos dicho, en tanto que no es eterno, ni su vida ni su muerte pueden ser eternas—, de igual modo el alma, cuando no tiene alimento con el que nutrirse (y tal alimento es este pan, porque solo Cristo es la vida del alma), es necesario que poco a poco, debilitando y consumiéndose a causa del hambre, sufra finalmente una muerte eterna, porque dado que ella es eterna, su vida y su muerte deben ser eternas. [100] Veremos, así, que mientras le faltó este pan con el que alimentarse, el mundo entero se moría de hambre, toda vez que en este mundo no había ningún conocimiento de la Verdad. [101] Y esto será fácil de entender para quien examine los errores y las locuras de los idólatras. [102] Poquísimos eran los que habían conocido a Dios y si en un pueblo algunos pocos lo conocían, sin embargo no glorificaban al mismo Dios, como muestra Pablo en la epístola a los Romanos. [103] Por otra parte, veremos que cuando el mundo entero haya degustado este pan y engordado con la gracia de Dios y con toda Su virtud, podrá confirmarse aquello del profeta, “mi alma está como llena con grasa y gordura”. [104] En efecto, tanto se difundió la gracia de Dios, tanto se difundió entre los hombres la cruz de Cristo, que los que antes habían vivido como bestias, vivirán como los ángeles de Dios. [105] Todo esto entenderá muy fácilmente quienquiera que piense en los apóstoles, los mártires y otros santos de nuestra Iglesia, hacedores de milagros, contempladores de lo divino, por poco Dioses visibles de carne y hueso.

14. [106] Si hemos considerado todo esto, veremos cumplido aquello de la Virgen, “A los hambrientos, llenó<sup>667</sup> de bien”.

[107] Cuando hayamos meditado todas estas cosas pediremos pan al modo como suelen pedirlo, cuando tienen hambre, los hijos pequeños a su padre, pero nosotros, hambrientos de pan celestial, con humildad se lo pedimos a nuestro Padre celestial, rogándole que, si no somos dignos de alimentarnos con él como los apóstoles, los mártires y otros de sus santísimos comensales, nos alimente al menos como a esclavos, con migajas y pedacitos de este preciosísimo pan. [108] Esto es pedir que, si no somos lo suficientemente dignos como para ascender a un grado elevado de perfección, al menos nos dé algo de Su gracia por intermedio de Jesucristo, a fin de no perecer, es decir, para que no pequemos con pecado mortal. [109] Ahora bien, si queremos comer este pan que nos recompone, será necesario que el alma se nutra de un modo con este pan y el cuerpo, de otro, con pan material. [110] El cuerpo, en efecto, se nutre transformando el pan en sí mismo, el alma, por su parte, se nutre si el pan la ha transformado en sí mismo. [111] Conviene, por tanto, si el alma quiere vivir de este pan (que no es otra cosa que Cristo crucificado) que se transforme completamente en Cristo crucificado. [112] Tal transformación se realiza triplemente: con meditación, con compasión y con imitación. [113] Masticamos, pues, este pan por medio de la meditación, es decir, meditando sobre la vida de Cristo desde el principio hasta el final, porque toda su vida fue la cruz, como es evidente para quienquiera que lea la historia evangélica, lectura que debe ser constante para cualquier hombre cristiano. [114] Digeriremos el pan una vez que haya sido masticado, por medio de la compasión, y así como la digestión produce calor natural, la digestión de este pan genera un calor de amor que nos hace compadecernos con los dolores y pasiones de nuestro querido y amado Jesucristo. [115] Después de la digestión resta que los alimentos digeridos se asimilen en los miembros, de modo tal que lo asimilado restaure y nutra. [116] Resta, entonces, que después de la masticación de la meditación y la digestión de la compasión, nos asimilemos a él por imitación.<sup>668</sup> [115] Y así como el alimento corporal, por más que se lo mastique y digiera, no por eso resulta asimilado a los miembros ni nos nutre en lo más mínimo, así, por más que mástiquemos la vida entera de Cristo meditando con gran diligencia y la digiramos compadeciéndonos con mucho amor de

---

<sup>667</sup> Juego: *impletum-implevit*.

<sup>668</sup> Juego con los sentidos del verbo *assimilor*.

corazón y con muchas lágrimas, si no nos hacemos semejantes a él por imitación, el alma no tomará ningún alimento de este pan y Cristo no nos habrá aprovechado en nada. 15. [116] Muchos son los que por cierta curiosidad por los milagros y la muerte de Cristo los escudriñan y meditan con gran diligencia, y mientras meditan, ya sea porque por naturaleza son susceptibles de compasión, ya sea porque el tema mismo es tal que puede incluso llevar a alguien durísimo a compadecerse hasta las lágrimas <, hasta allí llegan>, [117] pero cuando llegan a la imitación, dejando a Cristo en su cruz, buscan el pelo en el huevo, de lo que debemos precavernos si queremos que este pan sea para vida, no para perdición. [118] Si, en una palabra, alguien quiere saber de qué depende toda conversión<sup>669</sup> hacia la vida de Cristo, sepa que consiste enteramente en actuar con rectitud y resistir las adversidades. [119] Pues, si la examinas desde su nacimiento hasta su último aliento, verás que él siempre benefició a los demás con su vida y con su muerte y se mantuvo firme ante las máximas adversidades a fin de obtener para ellos los máximos beneficios. [120] Esto, por cierto, lo reviste con la forma del esclavo, porque es propio de los esclavos el que por su intermedio sus amos reciban todas las recompensas mientras que ellos soportan todas las molestias.<sup>670</sup> [121] Abracemos junto con él la forma del esclavo en esta vida si queremos también con él, tener la forma del rey en la futura. [122] Pedimos, además, que este pan nuestro nos sea dado hoy porque tal pan, es decir, Cristo, es pedido aquí por gracia y en la vida futura por gloria, pues esta petición se extiende a una y otra vida; [123] cuando, por una parte, se dice “hoy” con respecto a esta vida, significa *sin ninguna dilación*, porque necesitamos continuamente de este pan, cuando, por otra, se dice respecto de la vida futura, aquél “hoy” puede entenderse de dos maneras, o bien en el sentido de que *el que ora desearía marcharse de esta vida ese mismo día para saciarse con este pan en el cielo*, o bien, *eternidad*, como en aquello de “yo hoy te he creado”. [124] En esta eternidad, los beatos se alimentan con este pan, ya que si el alma se restaura con este pan, el alma de los beatos no puede sino estar limpia de todos los pecados. [125] Es por esto que en la siguiente petición, cuando se dice: 16. [126] “perdona nuestras ofensas”, [127] pedimos ser liberados de nuestros pecados pasados. Mientras que en la última petición, cuando decimos “no nos dejes caer en la tentación”, pedimos estar a salvo de los males por venir, al modo de quien alguna vez estuvo enfermo y habiendo recobrado la salud le pide a su médico que dé alguna medicina o le diga cómo debe vivir de ahora en más

---

<sup>669</sup> *Mutatio*.

<sup>670</sup> Juego: *incommoda-commoda*.

para conservarla. [128] Por tanto, cuando decimos “perdona nuestras ofensas”, debemos reflexionar sobre todos nuestros crímenes y deplorarlos con perfecta contrición, [129] pero ésta no será perfecta hasta que no sintamos por el más insignificante de nuestros pecados mortales un dolor mayor que el que <nos produce> cualquier adversidad temporal que nos haya sucedido o pueda sucedernos y mantengamos el firme propósito de querer, antes bien, morir que ofender a Dios por un pecado mortal. [129] Presta atención a la gran clemencia de Dios, que para perdonar nuestras ofensas no exige otra cosa que el “que perdonemos a los que nos ofenden”; [130] en verdad, quien no devuelve las injurias y no solo no hace nada injustamente contra su prójimo, sino que tampoco transgrede los límites de la justicia, pero que exige para todos un mismo rigor en la justicia sin perdonar a su prójimo en virtud de lo que considera su propio derecho, no sé cómo puede esperar el reino de Dios, porque si hay algo cierto es que no nos salvamos por nuestro propio mérito, sino por la sola misericordia de Dios, y Él no muestra misericordia sino a los que la muestran para con su prójimo. [131] Seremos beatos toda vez que hayamos sido misericordiosos, porque solo así obtendremos la misericordia de Dios. [132] Por lo que, me parece que al explicar que una vez que hemos llegado a este punto, es decir, a “así como nosotros perdonamos a los que nos ofenden”, no solo perdonamos toda injuria de nuestros enemigos, hoy mismo, sino que también oramos a Dios por ellos y por todos los que vendrán, con suma eficacia.

[133] Resta que roguemos a Dios que nos mantenga a salvo, para que, como desagradecidos por el perdón de nuestros antiguos pecados, no caigamos en otros nuevos. [134] Y por esto dice 17. [135] “no nos dejes caer en la tentación”, es decir, no seamos vencidos por ella, 18. [136] “sino Líbranos del mal”, [137] esto es, del demonio, que es autor de toda tentación. [138] Sabemos abiertamente por el texto griego, que en este lugar no podemos entender por “mal” otra que el demonio. [139] Para pedir esto eficazmente, debemos calcular, por un parte, qué tan grande es el poder de nuestro enemigo, del cual dice Job “no hay poder sobre la tierra que se compare al suyo”, [140] por otra, cuanta es su sabiduría, porque es el mayor intelecto entre las cosas creadas, y, por último, cuanta es su maldad y cuanto su odio contra nosotros, puesto que no busca ni pretende otra cosa que nuestra condena eterna. [141] Por consiguiente, cuando nos representemos esta terrible y salvajísima bestia que nos ronda para llevarnos consigo hacia el fuego eterno y reconozcamos la debilidad de nuestras propias fuerzas, que de ninguna manera pueden resistirsele, ciertamente como los niños pequeños que temen que algo les amenace, porque no tienen confianza en sus propias fuerzas, acuden



enseguida al regazo de su clemente padre para que los defienda, así recurramos nosotros a los brazos de nuestro Padre celestial, gritando “líbranos del mal, líbranos de nuestros enemigos, para que libres su poder y a tu lado te sirvamos en santidad y justicia todos nuestros días”.

19. [142] “Amen” [143] no es una palabra griega, ni latina, sino hebrea y unas veces se la utiliza verbalmente en lugar de “hágase”, como al final de la oración cuando decimos “amen”, significando “hágase para nosotros, Dios, lo que te pedimos humildemente”, y otras, adverbialmente, como cuando Cristo dice “amen, les digo a ustedes”, es decir, firme y fielmente. [144] De ahí que Agustín diga “amen, es decir, verdadera y fielmente”.

### **7. Traducción del *Commento sopra una canzone d'amore di Girolamo Benivieni* (1485-1489?)**

A partir del texto toscano publicado por E. Garin en G. Pico della Mirandola. *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, Milano, Nino Aragno, reimp. 2004, pp. 451-581. Todas las citas del poema de Benivieni inciertas en el comentario piquiano se han mantenido en su lengua original, así como también el propio poema, que encabeza la obra.

#### ***Comentario sobre un poema de amor de Jerónimo Benivieni***

***Giovanni Pico della Mirandola***

#### **Poema de amor compuesto por Girolamo Benivieni, ciudadano florentino, de acuerdo con el pensamiento y la opinión de los platónicos.**

##### ***Stanza I***

*Amor, dalle cui man sospes 'el freno  
Del mio cor pende, e nel cui sacro regno  
Nutrir non ebbe a sdegno  
La fiamma che per lui già in quel fu accesa,  
Muove la lingua mia, sforza l'ingegno,  
A dir di lui quel che l'ardente seno  
Chiude, ma il cor vien meno  
E la lingua repugna a tanta impresa.  
Nè quel ch'è in me può dir nè far difesa,  
E pur convien ch'el mio concetto esprima;  
Forza contra maggior forza non vale.  
Ma perchè al pigro ingegno amor quell'ale*

*Promesso ha, con le qual nel cor mio in prima  
Discese, benchè in cima,  
Credo per mai partir dalle sue piume,  
Fa nido, quanto el lume  
Del suo vivo splendor sia al cor mio scorta  
Spero aprir quel di lui che ascoso or porta.*

### **Stanza II**

*Io dico com'amor dal divin fonte  
Dell'increato ben qua giù s'infonde,  
Quando in pria nato e d'onde  
Muove el ciel, l'alme informa, el mondo regge;  
Come poi ch'entro agli uman cor s'asconde,  
Con quale e quanto al ferir dextre e pronte  
Arme elevar la fronte  
Da terra sforzi al ciel l'umana gregge,  
Com'arda, infiammi, avvampi e con qual legge  
Questo al ciel volga e quello a terra or pieghi,  
Ora infra questi dua lo inclini e fermi.  
Stanche mie rime e voi languidi e 'nfermi  
Versi, or chi in terra fia che per voi prieghi?  
Sì che a più giusti prieghi  
Dell'infiammato cor s'inclini Apollo.  
Troppo aspro giogo el collo  
Preme; Amor, le promesse penne or porgi,  
All'ale inferme el camin cieco scorgi.*

### **Stanza III**

*Quando dal vero ciel converso scende  
Nell'angelica mente el divin sole,  
Che la sua prima prole  
Sotto le vive fronde illustra e informa,  
Lei ch'el suo primo ben ricerca e vuole  
Per innato disio che quella accende  
In lui riflessa prende  
Virtù, ch'el ricco sen dipinge e forma.  
Quinc'el primo disio che lei trasforma  
Al vivo sol dell'increate luce  
Mirabilmente allor s'accende e 'nfiamma.  
Quell'ardor, quell'incendio e quella fiamma  
Che dalla oscura mente e dalla luce  
Presa dal ciel reluce  
Nella angelica mente è el primo e vero  
Amor, pio desiderio  
D'inopia nato e di ricchezza allora  
Che di sè il ciel facea chi Cipri onora.*

### **Stanza IV**

*Questi perchè nell'amorose braccia  
Della bella Ciprigna in prima nacque*

*Sempre seguir li piacque  
L'ardente sol di sua bellezza viva.  
Quinc'el primo disio che 'n noi si giacque  
Per lui di nuova canape s'allaccia,  
Che l'onorata traccia  
Di lui seguendo al primo ben n'arriva.  
Da lui el foco, per cui da lui deriva  
Ciò ch'en lui vive, in noi s'accende e, dove  
Arde morendo el core, ardendo cresce.  
Per lui el fonte immortal trabocca, ond'esce  
Ciò che poi el ciel qua giù formando move;  
Da lui converso piove  
Quel lume in noi che sopr'al ciel ci tira.  
In noi per lui respira  
Quell'increato sol tanto splendore  
Che l'anima infiamma in noi d'eterno amore.*

#### **Stanza V**

*Come dal primo ben l'eterna mente  
È, vive, intende, intende, muove e finge,  
L'anima spiega e depinge  
Per lei quel sol ch'illustra el divin pecto.  
Quinci ciò ch'el pio sen concepe e stringe  
Diffunde, e ciò che poi si muove e sente,  
Per lei mirabilmente  
Mosso, sente, vive, opra ogni suo effecto.  
Da lei come dal ciel nell'intellecto  
Nasce Vener qua giù, la cui bellezza  
Splende in ciel, vive in terra, el mondo adombra.  
L'altra che dentro al Sol si specchia, all'ombra  
Di quel che al contemplar per lei s'avezza,  
Come ogni sua ricchezza  
Prende dal vivo sol che in lui refulge,  
Così sua luce indulge  
A questa, e come amor celeste in lei  
Pende, così el vulgar segue costei.*

#### **Stanza VI**

*Quando formata in pria dal divin volto  
Per descender qua giù l'anima si parte  
Dalla più excelsa parte  
Che alberghi el Sol, negli uman cor s'imprime.  
Dove esprimendo con mirabil arte  
Quel valor poi che da sua stella ha tolto,  
E che nel grembo accolto  
Vive di sua celeste spoglie prime,  
Quanto nel seme uman posson sue lime  
Forma suo albergo, in quel fabrica e stampa,  
Ch'or più or men repugna al divin culto.  
Indi qualor dal sol ch'en lei n'è sculto*

*Scende nell'altrui cor l'infusa stampa,  
Se gli è conforme avvampa  
L'alma, che poi in sè l'alberga assai  
Più bella a' divin rai  
Di sua virtù la effige, e di qui nasce  
Che amando el cor d'un dolce error si pasce.*

### **Stanza VII**

*Pascesi el cor d'un dolce error, l'amato  
Obbietto in sè come in sua prol guardando,  
Talor poi reformando  
Quello al lume divin che 'n lui n'è impresso  
Raro e celeste don, quinci levando  
Di grado in grado sè, nello increato  
Sol torna, onde formato  
N'è, quel che nell'amato obbietto è espresso.  
Per tre fulgidi specchi un sol da esso  
Volto divin raccende ogni beltate  
Che la mente, lo spirto, el corpo adorna.  
Quinci gli occhi, e per gli occhi ove soggiorna  
L'altra sua ancilla, el cor le spoglie ornate  
Prende in lei reformate,  
Non però espresse; indi di varie e molte  
Beltà dal corpo sciolte  
Forma un concetto in cui quel che natura  
Diviso ha in tutti, in un pinge e figura.*

### **Stanza VIII**

*Quinci Amor l'alma, in questo el cor diletta,  
In lui come in suo parto ancor vaneggia,  
Che mentre el ver vagheggia  
Come raggio di sol sott'acqua el vede.  
Pur non so che divin che 'n lui lampeggia  
Benchè adumbrato el cor pietoso allecta  
Da questa a più perfecta  
Beltà, che in cima a quel superba siede.  
Ivi non l'ombra pur, che 'n terra fede  
Del primo ben ne dia, scorge, ma certo  
Lume e del vero sol più vera effigie;  
Quinci mentre el pio cor l'alme vestigie  
Segue, nella sua mente el vede inserto.  
Indi a più chiaro e aperto  
Lume appresso a quel sol sospesa vola,  
Dalla cui viva e sola  
Luce informato amando si fa bello  
La mente, l'alma, el mondo e ciò ch'è in quello.*

### **Stanza ultima**

*Canzona, io sento Amor ch'el fren raccoglie  
Al temerario ardir ch'el cor mi sprona*

*Forse di là dal destinato corso.  
Raffrena el van disio, restringi el morso,  
E' casti orecchi a quel ch'amor ragiona  
Or volgi, se persona  
Truovi che del tuo amor s'informi e vesta.  
Non pur le fronde a questa  
Del suo divin tesoro, ma 'l fructo spiega.  
Agli altri basti l'un, ma l'altro niega.*

**Comentario del muy ilustre señor conde Giovanni Pico della Mirandola sobre un poema de amor compuesto por Girolamo Benivieni, ciudadano florentino, según el espíritu y la opinión de los platónicos.**

**Libro I**

**Capítulo I**

Que cada cosa creada tiene su ser de tres modos: causal, formal y participado.

1. [1] Los platónicos asumen como principio fundamental que cada cosa creada tiene su ser de tres modos. A éstos, podemos llamarlos a partir de ahora “ser causal”, “ser formal”, y “ser participado”, pues, si bien algunos los nombran de otra manera, coinciden todos en un mismo significado. [2] Y aunque su diferencia no pueda señalarse con términos más claros, se volverá más evidente aun con el siguiente ejemplo: [3] según estos filósofos, 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; [4] el fuego es cálido y es cálido por su propia naturaleza y su propia forma; [5] 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. [6] 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.

2. [7] De estos tres modos de ser, el más noble y perfecto es el ser causal. Y dado que de acuerdo con los platónicos, en Dios se dan todas las perfecciones, se entiende que asumen que éstas se dan en Él de acuerdo con este modo de ser, y por ello dicen que Dios *non est ens* [no es un ente], sino que es *causa omnium entium* [causa de todos los entes]. [8] Asimismo, <dicen> que Dios no es un intelecto, sino que Él es fuente y

principio de todo intelecto. Y es por no haber entendido el fundamento de tales sentencias, a los modernos los platónicos les aburren sobremanera.

[9] Recuerdo que un gran platónico me confesó lo mucho que se asombraba de una sentencia de Plotino donde decía que Dios nada entendía ni conocía. [10] Y quizá, más que asombrarse de que Él no entendiese, <habría que asombrarse> por la manera en que Plotino postula que Dios no entiende. En efecto, ésta no se funda sino en la consideración de que la perfección del entender está en Dios de acuerdo con su ser causal y no de acuerdo con el formal, pero esto no es negar que Dios entienda, sino atribuirle el entendimiento de acuerdo con el modo más excelente y perfecto. A partir de aquí se puede comprender con claridad que Dionisio Areopagita, príncipe de los teólogos cristianos (el cual postula que Dios no sólo sabe, sino que *etiam* [además] conoce cada cosa ínfima y particular) utilice el mismo modo de hablar que Plotino, al decir que Dios no es una naturaleza intelectual o inteligente, sino que está inefablemente elevado por sobre todo intelecto y conocimiento.

3. [10] Hay que observar al pie de la letra la distinción mencionada ya que que la usaremos constantemente, pues, hecha luz al entendimiento de los conceptos platónicas.

## Capítulo II

Que todas las criaturas están divididas en tres grados.

1. [1] Los platónicos dividen todas las criaturas en tres grados, de los cuales dos son los extremos. [2] El primero comprende todas las criaturas corporales y visibles, p.e., el cielo, los elementos, las plantas, los animales y todas las cosas compuestas de los elementos. [3] Bajo el tercero, se encuentran todas las criaturas invisibles, no solo las incorpóreas, sino *etiam* [también] las completamente libres y separadas de todo cuerpo, las cuales se llaman *proprie* [propriadamente] “naturalezas intelectuales” y nuestros teólogos, las denominan “naturalezas angélicas”.

2. [4] En medio de estos dos extremos hay una naturaleza intermedia que, a pesar de ser incorpórea, invisible e inmortal, es, sin embargo, el motor de todos los cuerpos y toma parte en su gobierno, se llama “alma racional”, y está por debajo de la naturaleza angélica y por sobre la corporal, como sierva de aquella y señora de ésta. [5] Sobre estos tres grados está Dios mismo, autor y principio de todas las criaturas, las cuales, como en su primera fuente, tienen en la divinidad su ser causal. Inmediatamente después de Él,

tienen su segundo ser, es decir, el formal, en la naturaleza angélica. [6] Finalmente, en el alma racional se refleja la naturaleza angélica, por la cual es participada. Así pues, los platónicos dicen que la divinidad consiste en tres naturalezas, es decir, en Dios, en el Ángel y en el alma racional, *infra quam* [más allá de lo cual] ninguna naturaleza se puede adjudicar el nombre de “divina”, sino abusivamente.

3. [7] De estas tres naturalezas se podría hacer una descripción más extensa y una división más articulada dividiendo los cuerpos según sus diferentes naturalezas y, de modo similar, las almas, explicando cuales se han de llamar “animales” y cuales “animadas y no animales”, y por qué Platón en el *Timeo* llama al mundo “animal animado”. [8] Pero releguemos esta discusión para el momento oportuno, aquí basta con el conocimiento de lo que es necesario para el tratamiento del amor.

### Capítulo III

Cómo prueban los platónicos que no son muchos sino un único Dios el principio y causa de todas las otras divinidades.

1. [1] De estas tres naturalezas, es decir, Dios, la naturaleza angélica y la naturaleza racional, la primera, es decir, Dios, no puede ser múltiple, sino que un único Dios es principio y causa de toda otra divinidad. Los platónicos, peripatéticos y nuestros teólogos lo prueban con los argumentos más evidentes, los cuales sería superfluo repetir en este lugar. [2] Respecto de la segunda naturaleza, es decir, la angélica e intelectual, hay discordia entre los platónicos. [3] Algunos, como Proclo, Hermyas, Syriano y muchos otros, ponen entre Dios y el alma del mundo, que es la primera alma racional, un gran número de criaturas que a las que llaman a veces “inteligibles” y a veces “intelectuales”. Platón *etiam* [también] troca sus nombres, p.e., en el *Fedón*, donde habla del alma. Plotino, Porfirio y en general, los platónicos más ortodoxos, ponen entre Dios y el alma del mundo una sola criatura a la cual llaman “hijo de Dios”, porque es producida inmediatamente por Dios.

2. [4] La primera opinión es más conforme con la de Dionisio Areopagita y los teólogos cristianos, los cuales ponen un número de ángeles casi infinito. [5] La segunda es más filosófica y más conforme con Aristóteles y Platón, y continuada por los peripatéticos y los platónicos más eminentes. [6] Pero habiéndonos propuesto hablar de aquello que

creíamos que era opinión común de Platón y Aristóteles, dejaremos la primera vía, aunque en sí misma pueda ser verdadera, y seguiremos la segunda.

#### Capítulo IV

Que Dios produjo *ab aeterno* [desde la eternidad] una sola criatura incorpórea e intelectual tan perfecta como podía ser.

1. [1] Siguiendo, pues, nosotros la opinión de Plotino, no solo la de los platónicos más importantes, sino también la de Aristóteles y de todos los Árabes, máxime la transmitida por Avicena, digo que Dios produjo *ab aeterno* [desde la eternidad] una criatura de naturaleza incorpórea e intelectual, tan perfecta como es posible que sea una cosa creada. [2] Y no produjo ninguna otra además de ella, puesto que de la causa más perfecta no puede proceder sino un único efecto que sea el más perfecto, y aquél que sea el más perfecto no puede ser más que uno solo como, p.e., el más perfecto de todos los colores, no puede ser más que uno, porque si fueran dos o más, sería necesario que uno de ellos fuera o más o menos perfecto que el otro, pues de otro modo uno sería igual al otro, y así no serían sino uno y [3] aquél que fuera menos perfecto que el otro, no sería el más perfecto. [4] Del mismo modo, si Dios hubiese producido, además de esta mente, otra criatura, ésta no habría sido la más perfecta porque habría sido menos perfecta que aquella.

2. [5] He utilizado este argumento para confirmar la opinión que es, en mi opinión, más eficaz que aquel que utiliza Avicena, el cual se funda en el principio de que de una causa, en tanto que es una, no puede proceder más que un único efecto.

3. [6] Pero, al haber introducido aquí estos temas solo para una mayor comprensión de lo que constituye nuestro objetivo principal, no hay necesidad de estudiarlos más exhaustivamente. [7] Esto basta para saber que, de acuerdo con los platónicos, no proviene inmediatamente de Dios otra criatura que no sea esta primera mente. Digo “inmediatamente”, porque de todo efecto que luego produce esta mente y de cualquier otra causa segunda, se dice *etiam* [también] que Dios es causa, pero “causa mediata y remota”.

4. [8] Por todo esto, no deja de asombrarme que Marsilio sostenga que de acuerdo con Platón nuestra alma es producida inmediatamente por Dios, lo cual no repugna menos a la escuela de Proclo que a la de Porfirio.



## Capítulo V

1. [1] A esta primera criatura, los platónicos, los filósofos antiguos, Trismegisto y Zoroastro, la llaman “hijo de Dios”, “sabiduría”, “mente” o “razón divina”, cosa que ahora algunos interpretan como “Verbo”. [2] Y cada uno muestra una excesiva precaución para no dar a entender que esto sea lo que nuestros teólogos llaman “hijo de Dios”. Nosotros, pues, entendemos por el Hijo una misma esencia con el Padre, igual a Él en todas las cosas, en suma, creador y no criatura. Pero <soslayando ese punto de vista>, lo que los platónicos llaman “hijo de Dios” se debe identificar con el primer y más noble de los ángeles creados por Él.

## Capítulo VI

De dos modos de ser, Ideal y Formal.

1. [1] Por la explicación de lo que sigue se da a conocer que toda causa que produce algún efecto por medio del arte o del intelecto, tiene primero en sí la forma de aquello que quiere producir, p.e., un arquitecto tiene en sí y en su mente la forma del edificio que se propone construir, y manteniéndola como ejemplo, compone su obra a imitación de ésta forma. [2] A esta forma los platónicos la llaman “Idea” y “ejemplar” y dicen que la forma del edificio que el arquitecto tiene en su mente tiene un ser más perfecto que el artificio luego de que éste ha sido producido a partir de la materia correspondiente, es decir, de piedra, de madera o de algo semejante, y [3] llaman a aquél primer modo de ser “ser ideal” o bien “ser inteligible” mientras que al otro lo llaman “ser material” o “sensible”. Y así, cuando un arquitecto edifica una casa, dicen que hay dos casas, una inteligible, que es la que tiene el arquitecto en la mente y otra, sensible, que es la que construyó él mismo de mármol, de piedra o de otra cosa, plasmando en la materia la forma que había concebido en sí. Y esto es lo que Dante, nuestro poeta, menciona en un poema donde dice: “quien piñas se figura, si no puede ser ellas, no puede representarlas”.

2. [4] Dicen, además, los platónicos, que aunque Dios haya producido una sola criatura, produjo todas las cosas porque en esa mente produjo las Ideas y las formas de todas las cosas; [5] incluso están en aquella mente la Idea de Sol, la Idea de la Luna, las de los

hombres, las de todos los animales, las de las plantas, las de las piedras, las de los elementos, y en general, las de todas las cosas. [6] Y al ser la Idea de Sol más verdadera que el Sol sensible y así respecto de las otras <Ideas>, no solo se sigue que Él produjo todas las cosas, sino *etiam* [también] que las produjo en el ser más verdadero y perfecto que pueden tener, es decir, en el verdadero ser, ideal e inteligible. Y por esto llaman a esta mente “mundo inteligible”.

## Capítulo VII

Cómo este mundo fue causado y producido *ab aeterno* [desde la eternidad] a partir de aquella primera mente y cómo fue animado con un alma más perfecta que cualquier otra alma.

1. [1] De esta mente quieren <los platónicos> que sea causado el mundo sensible, el cual es como una imagen y simulacro del inteligible. Y como éste fue fabricado a imitación del mundo ejemplar, el más perfecto entre todas las cosas creadas, se sigue que éste es tan perfecto como su naturaleza lo permite. [2] Y a su vez, dado que una cosa animada es más perfecta que las inanimadas, y <de las animadas>, las que tienen alma racional e inteligente son más perfectas que las animadas de alma irracional, es, pues, necesario afirmar que el mundo está animado por la más perfecta de todas las almas.

2. [3] Ésta es la primera alma racional, la cual, aunque es incorpórea e inmaterial, lo propio de ella es mover y regir la naturaleza corporal, a pesar de lo cual, no está libre y separada de todo cuerpo como la mente <primera>, por la que *ab aeterno* [desde la eternidad] esta alma fue producida, tal como esa mente <fue producida> por Dios. [4] De esto se sigue la evidentísima conclusión de Platón, i.e., que el mundo no puede no ser eterno, cosa que afirman *etiam* [también] todos los platónicos, porque que al ser el alma del mundo eterna y al no poder existir, como ellos quieren, sin el cuerpo, es necesario *etiam* [también] que el cuerpo del mundo exista *ab aeterno* [desde la eternidad] así como el movimiento celeste, porque el alma, siempre de acuerdo con los platónicos, no puede existir y no mover.

3. [5] He dicho que todos los platónicos convienen en esto: que el mundo es eterno. Con todo, Ático y Plutarco y con ellos todos los que sostienen que este orden presente del mundo tiene un principio, no afirman que antes de éste mundo no haya otra cosa que no

sea Dios, como sostiene nuestra Iglesia Católica, sino que creen que antes de este movimiento ordenado del cielo y de la disposición actual de las cosas sublunares ha habido un movimiento desordenado y turbulento, sujeto a una alma enferma y degenerada. [6] Por consiguiente, ellos sostendrían que ha habido infinitos mundos porque el mundo ha pasado infinitas veces por la confusión del Caos y ha sido reconducido al orden, e infinitas veces ha regresado al Caos. Esto parece estar de acuerdo con la opinión de los talmudistas. En efecto, al preguntarse qué hacía Dios *ab aeterno* [desde la eternidad], respondían que “creaba mundos y luego los destruía”, pero sólo siguiendo los fundamentos de los cabalistas se puede entender el verdadero y conveniente sentido de estas palabras. [7] Esta misma opinión atribuye Aristóteles a Platón, y, sin embargo, unas veces dice de su maestro que <opina que lo que Dios> crea de nuevo es sólo el tiempo, mientras que otras veces (como en el libro XII de la *Metafísica*), afirma que de acuerdo con Platón, lo eterno es el movimiento.

## Capítulo VIII

Cómo las tres naturalezas mencionadas, Dios, la naturaleza angélica y la naturaleza racional, están designadas por estos tres nombres “Celio”, “Júpiter” y “Saturno”, y aquello que se ha de entender por ellos.

1. [1] Estas tres naturalezas primeras, es decir, Dios, la mente primera y alma del mundo fueron designadas por los antiguos teólogos, quienes cubrieron los misterios bajo velos poéticos, por medio de estos tres nombres: “Celio”, “Saturno” y “Júpiter”. [2] Celio es Dios mismo, que produce la mente primera llamada “Saturno”, y Júpiter, que es el alma del mundo, es generado por Saturno. [3] Y como a veces estos nombres se confunden, es decir, que el primero ha sido llamado “Júpiter”, el alma del mundo, “Saturno” y la mente “Júpiter”, explicaremos su fundamento y su razón de ser, y una vez hecho esto, comprenderemos que toda esta variedad y mutación que parece hecha *ad placitum* [*a piacere*] y licenciosamente, procede armoniosamente de un único fundamento. [4] Digo, pues, que este nombre, “Celio”, significa una naturaleza superior a cualquier otra, p.e., el primer cielo, es decir, el firmamento y primer supereminente respecto de las cosas corporales. [5] “Saturno” significa la naturaleza intelectual, a la que corresponde solamente entender y contemplar. [6] “Júpiter” significa la vía activa que consiste en regir, administrar y mover con su poder las cosas sujetas <a otras> e inferiores a estas

<a las que están sujetas>. [7] Estas dos propiedades, de acuerdo con los astrólogos, se encuentran en los planetas designados por los mismos nombres, es decir, en Saturno y Júpiter, pues, según dicen, Saturno vuelve a los hombres contemplativos, mientras que Júpiter concede principados, gobiernos y administración a los pueblos. [8] Ahora bien, la vida contemplativa acerca las cosas superiores a quien las contempla y la activa le acerca las inferiores, y dado que estas son dirigidas y gobernadas por aquél que es superior, así, toda naturaleza en cuanto de algún modo se vuelve hacia las cosas inferiores a ella, se parece a la vida activa.

2. [9] Teniendo en mente la explicación de estos nombres hemos de considerar las propiedades de las tres naturalezas y así se verá con claridad qué nombre y por qué causa son convenientes para cada una de ellas.

## Capítulo IX

De la diferencia de estos tres nombres, “Celio”, “Saturno” y “Júpiter” y por qué y cómo corresponden a las tres naturalezas mencionadas.

1. [1] Por el primer nombre, que representa a Dios, no se puede entender como que éste contempla, pues la contemplación es una propiedad de la naturaleza intelectual, de la que Dios mismo es principio y causa. [2] No se le puede aplicar el nombre de “Saturno”, porque de Saturno solo se entiende esto, a saber, que es el principio de todas las cosas. En este intelecto se incluyen dos cosas: [3] la primera es la supereminencia y excelencia que tiene cada causa sobre su efecto, y por esto es llamado “Celio”; [4] la segunda es la producción de lo que procede de él, por lo que se significa el volverse hacia las cosas inferiores a él mientras las produce, de este volverse habíamos dicho más arriba que se parecía a la vida activa. Por lo dicho, en modo alguno le conviene el nombre de “Júpiter”, a no ser que se adhiera <a este nombre> la suma perfección, como cuando se dice: “Júpiter óptimo máximo”.

2. [5] A la primera mente angélica le convienen más nombres, pues es menos simple que Dios y en ella se observa una mayor diversidad. [6] Y lo primero que hay que saber es que todas las criaturas están compuestas de dos naturalezas. [7] Una de ellas se llama “potencia” o “verdadera naturaleza inferior”, la otra “acto” o “verdadera <naturaleza> superior”. Platón en el *Filebo* llama a la primera “infinito” y a la segunda “término” y “fin” y Avicibrón y muchos otros, las llaman “materia” y “forma”, y aunque entre los

filósofos haya diferencias de opinión, si esta naturaleza informe es una y la misma y <procede> de una misma razón en todas las criaturas o, incluso, si se encuentra de manera diferente en los distintos grados de las naturalezas, aún así, todas convienen en esto: que cada cosa que esté en medio de Dios y la materia primera, es una mezcla de acto y potencia. Y esto nos basta, no importa para nuestro propósito <saber> cómo es o cómo se ha de entender esta mezcla o composición.

3. [8] Además, *similiter* [de manera similar] esta mente primera está compuesta de dos partes, y todas las imperfecciones que hay en ella le vienen de la parte llamada “potencia”, mientras que todas las perfecciones, de la otra parte.

[9] En esta mente se pueden considerar tres operaciones: una sobre las cosas superiores a ella, otra sobre sí misma, y la tercera, sobre las cosas inferiores a ella. [10] La primera no consiste en otra cosa que convertirse para contemplar a su padre, e igualmente, la segunda no consiste en otra cosa que conocerse a sí misma. [11] Y la última consiste en volverse a la producción y cuidado de este mundo sensible, que es, como hemos dicho, un producto de ella. [12] Estas tres operaciones comprenden todas las operaciones de esta mente que, por mérito de la parte llamada “acto”, que en ella se vuelve hacia el padre, desciende para crear las cosas inferiores, y por la virtud conjunta de una y otra, se afirma en sí misma. [13] Por las primeras dos operaciones se llamará “Saturno”, pues, una y otra constituyen la contemplación; por la tercera “Júpiter”. [14] Y puesto que este acto de producir las cosas mundanas le viene de aquella naturaleza llamada “potencia”, esa parte suya, se llamará fundamentalmente “Júpiter” y por esto último se ha de prestar atención a lo que diremos en el libro segundo al explicar qué son los huertos de Júpiter. [15] Por la misma razón, el alma del mundo, en cuanto contempla o a sí misma o a las cosas superiores a ella, se puede llamar “Saturno”; en cuanto está ocupada en el movimiento y en el gobierno de los cuerpos y acciones mundanas, se llamará “Júpiter”. [16] Y dado que le corresponde por derecho propio el gobierno del mundo corporal tanto como a la mente le corresponde el contemplar, por esto, se llamará absolutamente “Saturno”, aunque respecto de esa mente, cada vez que se hable de ella como del creador del mundo, siempre se la llamará “Júpiter” por dicha razón. [17] Ésta es la verdadera propiedad de estos nombres.

## Capítulo X

De la composición, división y orden de este mundo sensible, y la razón por la cual se dice que está “dividido en los tres hijos de Saturno”.

1. [1] Este mundo fue, pues, producido por la mente, a imagen del mundo inteligible, producido en ella por el primer padre y compuesto, como cualquier animal, de alma y cuerpo. [2] El cuerpo mundano es todo esto que se presenta ante nuestros ojos hecho, como se lee en el *Timeo*, “de los cuatro elementos”: Fuego, Aire, Agua y Tierra. [3] Y para una correcta comprensión de esto se ha de recordar el fundamento que expusimos en el primer capítulo, es decir, que todas las cosas tienen tres modos de ser: Causal, Formal y Participado, como ya se ha explicado. Así, es necesario que estos cuatro elementos tengan *etiam* [también] ese triple modo de ser. [4] El primero, es decir, el ser causal, lo tienen en los cuerpos celestes, pues la sustancia de estos cuerpos no está compuesta por el fuego, el agua, el aire ni la tierra que se encuentran debajo de la luna, y a los que llamamos vulgarmente “cuatro elementos”, sino que <el ser causal> los contiene a todos del mismo modo en que la causa contiene su efecto. Así, en los cuerpos celestes está contenida la potencia para producir los cuerpos inferiores, y no se debe entender que el cuerpo del cielo es una sustancia compuesta de estos elementos, al igual que los cuerpos compuestos que se hallan entre nosotros, pues se seguiría —además de las razones adoptadas por otros— que habría existido antes esta parte del mundo supralunar que la parte superior, la celeste. Por el contrario, se ha de entender que primero existen los elementos simples en sí mismos y luego, por su concurso, son causados los <cuerpos> que provienen de su mezcla. [5] Además, los elementos tienen su ser causal en el cielo, como dice Platón, y no formal, como rectamente niega Aristóteles; pero de esto hablaremos más extensamente en otro lugar. [6] Tienen su ser formal desde la luna hasta a la tierra. Y <tienen> el tercer ser, es decir, el participado, disminuido e imperfecto en la parte subterránea. [7] Y esto es verdadero, porque en las entrañas de la tierra hay fuego, aire y agua es algo que la experiencia misma lo demuestra, los filósofos naturales lo demuestran y los antiguos teólogos lo confirman enigmáticamente bajo los cuatro ríos infernales, Aqueronte, Cócito, Estigia y Fleguetonte.

2. [8] Además, podemos dividir el cuerpo mundano en tres partes, Celeste, Mundano e Infernal, utilizando estos dos últimos nombres, de acuerdo con el uso común, *etiam* [también] usurpados a los antiguos, que llaman a esta parte supralunar, específicamente “mundo”, de donde *etiam* [también] Juan el Evangelista, hablando de las almas que por

<designio de> Dios se infunden en los cuerpos, dice “cada alma que llega a este mundo” y así lo utiliza en muchos otros lugares. [9] De manera similar, esta parte subterránea se llama “infierno”, y es considerada por muchos como un lugar de suplicio para las almas pecadoras. [10] A partir de aquí se puede entender por qué han dicho los poetas que el reino de Saturno fue dividido por sus tres hijos, Júpiter, Neptuno y Plutón. Esto no indica otra cosa que la triple división de este mundo corporal, y de esta manera, en cuanto al cuerpo, según el modo mencionado, y en cuanto al alma, *etiam* [también] mundana, de acuerdo con lo que entendemos, estas tres partes son animadas por Él. [11] El reino de Saturno y el mundo inteligible, ejemplar de este, el cual, mientras permanece en Saturno, es decir, mientras permanece en su ser ideal e inteligible, permanece uno e indiviso, y consecuentemente más firme y más potente, pero después de que sus hijos metiesen las manos, es decir, <después> de haberse transmutado en este ser corporal y de haber sido dividido por ellos en tres partes, se vuelve, por la división en este triple ser de los cuerpos, enfermo y mucho menos potente de lo que era antes, degenerando respecto del primero tanto como degeneran todas las cosas corpóreas respecto de las espirituales. [12] Dicen de la primera parte, es decir, de la celeste, que está sujeta a Júpiter, la última e ínfima a Plutón y la media a Neptuno. [13] Y puesto que esta parte es aquella donde se produce principalmente toda generación y corrupción, es designada por los teólogos por medio del agua y por el mar, que está en continuo flujo y reflujó. Incluso al decir de Heráclito, este movimiento continuo de las cosas generables y corruptibles se parece al movimiento de un torrente rapidísimo. [14] Por esto dicen los poetas que a Neptuno le tocó el reino del mar y por “Neptuno” los teólogos entienden, en sus misterios, aquél poder, o mejor dicho aquél “numen” que preside la generación.

3. [15] Y aunque no sea necesario para nuestro propósito, sino porque ahora escribiendo se me ocurre, no quiero dejar de exponer el principio de la creación mosaica del mundo para explicación y confirmación de lo que hemos dicho, es decir, que toda la parte comprendida entre la luna y la tierra está designada allí por el agua. [16] Dice, pues, Moisés que “en el principio Dios creó el cielo y la tierra y que la tierra estaba desordenada y vacía y las tinieblas estaban sobre la superficie del abismo y el espíritu del Señor se movía sobre las aguas: y el Señor dijo: “hágase la luz””.

[17] Expondremos estas palabras a nuestro modo, así: Dios creó primero el cielo y la tierra y la tierra estaba desordenada y vacía, es decir, estaba privada de plantas y de animales y de todas las otras cosas, y puesto que estas cosas no nacen en ella sino por virtud de la luz celeste y de los rayos los cuerpos superiores que descienden hasta ella,

alega Moisés la causa por la que la tierra estaba desordenada y vacía: “las tinieblas estaban sobre el abismo.” [18] Y esto, porque la luz celeste aún no había descendido de la esfera lunar en virtud de la cual se generan dichas cosas.

4. [19] Y por esto no tenemos que entender que existen tres almas distintas, las cuales informan y rigen estas tres partes del mundo, pues siendo el mundo uno, debe haber una sola alma. [20] Ésta, en cuanto que anima y vivifica la parte del mundo subterráneo es llamada “Plutón”, en cuanto vivifica la parte que está bajo la luna es llamada “Neptuno” y en cuanto vivifica la celeste es llamada “Júpiter”. Pero dice Platón en el *Filebo* que por “Júpiter” se entiende un alma regia, es decir, aquella parte del alma del mundo que es la principal y rige y domina a las otras. [21] Y aunque esta división en los tres hijos de Saturno haya sido expuesta por otros de otra manera, solo he querido declarar mi propia opinión, la cual considero más verdadera, subsumida a las exposiciones aducidas por los Griegos, todas las cuales examinaremos en otro lugar. Y para un conocimiento más perfecto de todo lo expresado, es decir, de la naturaleza de los cuerpos celestes y mundanos, elementales, quiero recordar que de acuerdo con la mayoría de los platónicos, los cuerpos celestes están compuestos de materia y forma como los otros cuerpos, aunque de una materia más perfecta y de otra naturaleza.

## Capítulo XI

Que las almas de las ocho Esferas celestes junto con el alma del mundo son las nueve musas.

1. [1] Después del alma del mundo, los platónicos ponen muchas otras almas racionales. Entre estas ocho son las principales: las almas de las esferas celestes. De acuerdo con los antiguos, estas no eran más que ocho, es decir, los siete planetas y la esfera de las estrellas fijas. [2] Son, pues, las nueve musas celebradas por los poetas, de las cuales la primera es Calíope, que es el alma universal del mundo, y las restantes están distribuidas por orden, cada una en su esfera. [3] No obstante, deberíamos decir que Calíope es la primera y más noble alma entre todas las almas y el alma universal de todo el mundo.

## Capítulo XII



Del alma universal del mundo, de todas las otras almas racionales y de la concordancia que tiene el hombre con todas las partes del mundo.

1 [1] Escribe Platón en el *Timeo* que el fabricante del mundo fabricó el alma mundana y las otras almas racionales en la misma crátera y de los mismos elementos. De estas almas, el alma universal del mundo es la más perfecta, y la nuestra es la última y la más imperfecta. Expondremos a continuación, una breve distinción de sus partes.

[2] La naturaleza del hombre, casi vínculo y nudo del mundo, está colocada en el grado medio del universo y como cada medio participa de los extremos, así el hombre en virtud de sus diversas partes tiene comunión y concordancia con todas las partes del mundo. Por esta causa se lo suele llamar “microcosmos”, es decir, un mundo pequeño.

2. [3] Veámos que en el mundo está primero la naturaleza corporal. Ésta se divide en dos: una es eterna, la sustancia del cielo, la otra corruptible, la de los elementos y de todas las cosas compuestas de ellos, p.e., las piedras, los metales y cosas semejantes. [4] Después están las plantas; tercero, las bestias de labor; cuarto, los animales racionales; quinto, las mentes angélicas y sobre ellas está Dios mismo, fuente y principio de todo ser creado. [5] Igualmente, el hombre tiene dos cuerpos –como probaremos en nuestro concilio de acuerdo con el espíritu de <la filosofía de> Aristóteles y de Platón—. Uno eterno, al que los platónicos llaman “vehículo celeste” y que es vivificado inmediatamente por el alma racional. El otro es corruptible, y es el que vemos con los ojos corporales, compuesto de los cuatro elementos. [5] Luego, en éste último está la vegetativa, por la cual este cuerpo corruptible se genera, nutre y crece, mientras el eterno vive una vida sin fin. [6] En tercer lugar está la parte sensitiva y motiva, por la cual tiene concordancia con los animales irracionales. [7] En cuarto lugar, está la parte racional, que es propia de los hombres y de los animales racionales. Los peripatéticos latinos creen que es la última y más noble parte de nuestra alma, *cum* [en tanto que] sobre ella está la parte intelectual y angélica, por la que el hombre concuerda con los ángeles, así como por la parte sensitiva concuerda con las bestias. [8] Al punto más alto de esta parte intelectual, los platónicos lo llaman “unidad del alma”, y quieren que ésta sea aquella <parte> por la que el hombre se une inmediatamente a Dios y casi concuerda con Él, así como por la parte vegetativa concuerde con las plantas.

[9] Ahora bien, respecto de cuál de estas partes del alma es inmortal y cuál mortal, hay discordia entre los platónicos. [10] Proclo y Porfirio quieren que la parte racional sea inmortal y todas las otras corruptibles. [11] Xenócrates y Espeusipo hacen inmortal,

*etiam* [también], a la parte sensitiva. [12] Numenio y Plotino, al añadir <a éstas> la parte vegetativa concluyen en que toda alma es inmortal.

### Capítulo XIII

#### De las Ideas y de su triple ser.

1. [1] El tema de las ideas, celebradas por los platónicos, es, entre todos los problemas de los filósofos, quizá el más útil y el más difícil, y nosotros, tanto en nuestro concilio como en el *comentario sobre el Banquete de Platón*, hablaremos detalladamente acerca de ellas, pues de ellas depende la manera de conocer de los ángeles, de nuestra alma y de las almas celestes.

2. [2] Acerca de este tema, todos los platónicos griegos hablaron oscura y brevemente, por lo que quizás nuestra obra no resultará inútil para los estudiosos de las obras de Platón. [3] Pero circunscribiéndonos a nuestro objetivo, luego de considerar brevemente algunas de sus sentencias, finalizaremos este primer libro introductorio al tratamiento del amor. [4] Recordemos el fundamento primero que hemos expuesto en el primer capítulo: cada cosa tiene un triple modo de ser, causal, formal y participado. [5] Es necesario, además, <advertir> el ser semejante de las Ideas. Estas, pues, tenían en Dios su ser causal, en el Ángel, su ser formal, y en el alma racional, su ser participado. [6] En Dios, además, de acuerdo con los platónicos, no hay Ideas, sino que Él es el principio y la causa de todas las ideas. Él las produce primeramente en la mente angélica, como *etiam* [también], dicen claramente los Oráculos de los Caldeos, y por eso el Ángel, por medio de ellas, es hecho participe del alma racional. [7] Pero nuestra alma, cuando se vuelve hacia su parte intelectual y angélica es iluminada por ella y participa de las verdaderas formas de las cosas, las que, como en el intelecto se llaman “Ideas” una vez que están en el alma, se llaman “razones” y no “ideas”, y en esto se diferencia, según los platónicos, el alma del cuerpo corruptible, así como la nuestra y la de algunos demonios <se diferencian> de las almas celestes, puesto que las celestes, a causa de la administración del cuerpo, no se separan de la parte intelectual, antes bien, al estar siempre mezcladas y unidas juntamente, ejercitan uno y otro oficio: el de contemplar y el de gobernar el cuerpo. Así, los platónicos dicen que los cuerpos ascienden a ellas y no que ellas descenden a los cuerpos. [8] Las otras, ligadas al cuidado de los cuerpos caducos y terrenales, al estar ocupadas en esto se privan de la

contemplación intelectual y desean la ciencia de las cosas de los sentidos, pues están completamente inclinadas hacia los sentidos. Por ello siempre son presa de muchos errores y opiniones falsas. En pro de ésta, su prisión y miseria, son un poderosísimo medio para liberar la vía amatoria, como veremos más adelante. Esta vía, exita en el alma la memoria de las cosas intelectuales por medio de la belleza de las cosas corpóreas y sensibles y es la causa por la que puede volverse desde la vida terrenal, verdadero sueño de sombra —como escribe Píndaro—, hacia la eternidad y como purgada por fuego amoroso transformarse felicísimamente en una forma angélica (cosa que explicaremos en otra obra).

## **Comienza el segundo libro del muy ilustre señor conde Giovanni Pico della Mirandola sobre el poema mencionado.**

### **Capítulo I**

Que cada vez que el nombre de una cosa propuesta es ambiguo, se debe, primero, poner de manifiesto lo que se significa por medio de dicho nombre.

1. [1] Dice Platón en muchos lugares, Aristóteles después de él, y con ellos todas las escuelas filosóficas, que al comenzar el tratamiento de cualquier problema, se debe poner de manifiesto lo que significa el nombre de la cosa acerca de la cual se discute. [2] Y para llevar a cabo esto, indican que siempre que el nombre sea equívoco, es decir, que signifique muchas cosas diferentes, debemos distinguir esos significados y declarar cuál habremos de usar fundamentalmente. [3] Quien así no procede, vuelve toda discusión confusa, desordenada y vana. Los errores de los sofistas, a quienes Platón refuta en varios de sus diálogos, no procedían sino de no conocer esta regla para distinguir los términos equívocos y ambiguos. Eudemo dice que Platón es el inventor de esta regla. [4] Respecto de aquél sin lógica, (pues solo con ella se aprende dicha regla), se haya dedicado o, cuanto menos, haya echado mano a las cosas de la filosofía y máxime a las platónicas, será inevitable que él mismo y quienquiera que preste oídos a sus dichos, se llene de infinitos errores y gran confusión. [5] Al ser, pues, el nombre “Amor”, como veremos en el siguiente capítulo, común para significar muchas cosas, es necesario, que antes de hablar del amor, expliquemos lo que se ha de entender con este nombre, excluyendo cualquier otra cosa de las que pudieran estar comprendidas en éste.

## Capítulo II

De la palabra “Amor” y de sus diversos significados.

1. [1] Así como la virtud cognoscitiva del alma se circunscribe a lo verdadero y a lo falso, la virtud desiderativa <se circunscribe> al bien y al mal. [2] La virtud que conoce asiente ante aquello que juzga verdadero, y disiente ante aquello que juzga falso. El asentir es llamado por los filósofos “afirmación” y el disentir es llamado “negación”. [3] De modo similar, la virtud del alma que desea, se inclina hacia aquello que se presenta con aspecto de bueno, y se aleja y huye de aquello que se presenta con aspecto de malo. La inclinación se llama “amor” y el alejamiento o huida se llama “odio”. [4] Éste es el significado más general y común que se puede encontrar de la palabra “amor”, y bajo ésta hay muchas especies <de amor> que se multiplican de acuerdo con la diversidad de los bienes hacia los cuales se inclina nuestro deseo, como, p.e., si el amor se inclina hacia la riqueza y máxime si éste es desordenado, se llama “avaricia”, si <se inclina> hacia el honor, “ambición”. [5] Igualmente, si es <amor> hacia los Dioses o hacia nuestros padres, lo llamaremos “piedad”; si hacia un igual, lo llamaremos “amistad”. [6] Excluyendo pues, estos y todos los otros significados, intentaremos quedarnos solamente con <aquél que identifica al amor con> ese deseo de poseer aquello que es o nos parece que es bello, tal como se define “amor” en el *Banquete* de Platón: deseo de belleza. [7] Y cada vez que el poeta (que entre los griegos es Homero y entre nosotros Virgilio, por su excelencia sobre todos los poetas) dice “amor” sin más, se entiende *amor a la belleza*, que es, ciertamente, lo que sobrepasa y supera el deseo de cualquier otra cosa creada. [8] Y lo mismo se observa en la lengua latina, en la cual, aunque específicamente se diga “el tal ama a Dios”, “el tal, a su hermano”, “el tal, al dinero”, incluso al decir “el tal ama, sin más”, se entiende <por ese tal> *quien está prendado de la belleza de alguien*, de quien se dice vulgarmente que “está enamorado”. [9] Y como entre todos los deseos y amores, el amor a la belleza es el más vehemente, de ahí que Platón diga *etiam* [también] en el *Fedro* que es llamado “amor a romis”, que en griego designa lo que en lengua vulgar llamamos “fuerza” y “vehemencia”. [10] Por esto, cada vez que queremos significar que cualquier otro amor o deseo es vehemente, lo indicamos con este nombre, como cuando se dice que “el tal está enamorado de las letras”, “el tal, de las armas” *et sic de ceteris* [etc.]. Y, pues, Platón en el *Banquete* y en

el *Fedro* y nuestro Poeta en el presente poema, habla de aquél amor respecto del cual a quien está prendado de él, se lo llama comúnmente, “enamorado”, y cuyo deseo no es otro que el deseo de gozar y poseer la belleza ajena. De esto se infiere que el amor con el que Dios ama las criaturas y el que propiamente se llama “amistad” y muchos otros semejantes a éste, son diferentes del amor al que nos referimos aquí, aunque esto parezca no ser así, cosa que demostraremos claramente más adelante al explicar la naturaleza del amor.

2. [11] Por ahora es suficiente con decir esto: que siendo el amor del que aquí se habla, deseo de poseer la belleza ajena, al no haber en Dios deseo de ninguna cosa fuera de sí, pues, es perfectísimo en todo y no le falta nada, no podría repugnarle más esta clase de amor. [12] Ese <amor> con el que Él ama las criaturas nace evidentemente de la causa opuesta. [13] En efecto, en aquél <amor>, el que ama tiene necesidad de la cosa amada y recibe de ella, es decir, del amado, su perfección; en este, es decir, en el amor divino, lo amado tiene necesidad del amante y quien ama, da y no recibe. [14] También aquél amor que se llama “amistad” tiene la propiedad opuesta a nuestro amor. [15] En la amistad es siempre necesaria la reciprocidad, como Platón dice en muchas partes, es decir, un amigo, de la misma manera y por la misma causa por la que él es amado por su amigo, debe amar a su amigo. [16] Y a la inversa, como también dice Platón en otras partes, <la reciprocidad> no es necesaria en nuestro amor porque el que ama puede no ser bello y, por tanto, no apto para mover a su amigo al deseo de su belleza.

3. [17] Puedes, pues, considerar, lector, cuantos errores ha cometido nuestro Marsilio en su primera exposición al confundir todo lo referente a este tema, y pervertir lo que dice del amor. Como si fuera poco, en su tratado ha cometido errores por todas partes y en todas las materias, según demostraré con claridad a lo largo de este texto.

### Capítulo III

[1] El amor, pues, del que debemos hablar, se puede definir así, como también Platón lo define: deseo de belleza. “Deseo” se ha de entender como una naturaleza genérica y común por la cual el amor concuerda con todos los otros deseos, como, p.e., el hombre, que en su condición de animal concuerda con todas las fieras. [2] Luego, si <a “deseo”> se le añade “de belleza”, se especifica la naturaleza propia del amor y lo distingue de todo otro deseo, como el hombre que por el hecho de ser racional además de mortal se distingue de todos los otros animales. [3] Si pues, logramos conocer perfectamente las

partes de esta definición, conoceremos perfectamente el amor. [4] Y, comenzando por la primera parte, digo que el deseo no es otra cosa que una inclinación e ímpetu del que desea hacia aquello que es o cree que es conveniente para él, y esto se llama “bien”. [5] Pero el objeto del deseo puede ser el bien verdadero o el aparente, y como hay diversas especies de bienes, así nacen diversas especies de deseos; en este caso, el amor es una especie de deseo que remite a un bien llamado “lo bello”, de lo que se concluye que lo bello es diferente de lo bueno como una especie lo es de su género y no como una cosa extrínseca, sino intrínseca, como dice Marsilio.

## Capítulo IV

Qué cosa es el deseo natural.

1. [1] Es posible dividir el deseo, siguiendo su primera distinción, en dos especies: deseo natural y deseo con conocimiento. [2] Y para comprender completamente qué cosa es el deseo natural, se ha de entender que, al ser el bien el objeto del deseo, y al tener cada criatura alguna perfección que le es propia en virtud de su participación en la bondad divina, y considerando que todo lo que procede de ésta (como escribe Moisés) es inmensamente bueno, es necesario que tenga, ciertamente, un fin por el cual alcance aquel grado de felicidad del que ella es capaz y al que tienda naturalmente, así como cada cosa con peso tiende a su propio centro. [3] Esta inclinación, en las criaturas que no tienen conocimiento se llama “deseo natural”, gran testimonio de la providencia divina por la que las criaturas son dirigidas hacia fin que les es propio, como, p.e., la flecha del arquero hacia su adversario, no siendo éste conocido por la flecha, sino por los ojos de la sapientísima providencia que la mueve. [4] Con este tipo de deseo, Dios es deseado por todas las criaturas, pues al ser cada bien particular un vestigio y una participación del bien primero, que es Dios, en todo bien que se desea, Él es lo primero que se desea. [5] No es otro el bien de las piedras y de las plantas sino aquel en virtud del cual son capaces de participar de la bondad divina, y según una naturaleza sea capaz de participar más o menos, así estará dirigida hacia un fin más o menos noble. [6] No obstante, el fin de todas las criaturas es uno, a saber, gozar de Dios de la manera que les sea posible y degustar, cuanto más puedan la dulzura de su bondad; pero según puedan conseguir más o menos, se diferenciarán en los fines y por esto entenderás cómo Dios es aquel bien del que dice Aristóteles, al comienzo de la *Ética*, que desean todas las cosas y

sabrás, por lo que se ha dicho, de qué manera lo desean aunque no lo conozcan, de qué manera no desean las cosas que les resultan imposibles, y también cuán alejada de la verdad está la opinión de aquellos que han interpretado a Aristóteles de otro modo, cosa que explicaremos en otro lugar con los argumentos más evidentes. [7] Con el deseo natural, toda criatura se dirige hacia Él, lo alaba y lo adora, como cantan los profetas hebreos, y casi suplicando, todos se vuelven y se entregan a Él, como escribe el gran platónico Teodoro.

## Capítulo V

Del deseo en general y de cómo, cuando es por sí, siempre se orienta hacia el bien.

1. [1] La otra especie de deseo no es sino la de las cosas conocidas por quien las desea, y es propio de la naturaleza del instinto que a cada potencia cognoscente esté unida a una potencia apetitiva, por la cual, la <potencia> cognoscente ama y abraza lo que juzga bueno, y odia y rechaza lo que juzga malo. [2] La virtud apetitiva, cuando juzga naturalmente, está siempre orientada al bien, pues, no hay nadie que desee ser miserable. Sin embargo, a veces, esa potencia que conoce se engaña en el juicio y juzga como bueno aquello que en verdad es malo. Por esto sucede que algunas veces la potencia apetitiva, que es ciega en sí misma y no puede conocer, desea el mal. [3] Así, de un lado, se puede decir que actúa voluntariamente, ya que nadie puede violentarla, pero del otro, se puede decir que no <actúa> voluntariamente, sino que lo hace engañada por el juicio de su compañera, puesto que ella, por sí misma, no desearía el mal. [4] Y esto entiende Platón en el *Timeo* cuando dice que ninguno peca voluntariamente.

## Capítulo VI

Que el conocer la cosa equivale a poseerla.

1. [1] De toda potencia desiderativa se sigue una propiedad común, y es que siempre, quien desea, en parte posee la cosa deseada y en parte no. En efecto, si estuviese completamente privado de su posesión, no la desearía, lo cual se verifica por medio de dos argumentos.

[2] El primero, como se ha dicho en el capítulo precedente, es que no se desea una cosa sino en tanto que es conocida. Ya los filósofos han explicado con gran detalle cómo el conocer una cosa equivale a poseerla. De esto se sigue aquel conocido dicho de Aristóteles, de que nuestra alma es todas las cosas porque las conoce a todas. Además, Dios dice, según el poeta hebreo Asaf, “todas las cosas son mías porque a todas las conozco”. Empero, así como entre su conocer y el nuestro hay una gran diferencia, así, igualmente, entre nuestro poseer <y el suyo>.

[3] El otro argumento es que siempre entre quien desea y la cosa deseada, hay concordancia y similitud. Cada cosa, pues, goza y se conserva por lo que es más conforme a ella por la semejanza de sus naturalezas y se entristece y se corrompe por lo que es disímil y contrario. [4] El amor no cae, pues, entre desemejantes, y la oposición de dos naturalezas opuestas no es otra cosa que un odio natural, puesto que el odio no es sino una repugnancia con conocimiento. Y de esto evidentemente se sigue que es necesario que la naturaleza de lo deseado se encuentre, de algún modo, en el deseante, pues, de otro modo entre ellos no habría semejanza, pero también que lo <deseado> se encuentre imperfectamente <en el deseante>, porque es en vano buscar lo que se posee completamente.

## Capítulo VII

Que a diferentes naturalezas cognoscentes corresponden diversas naturalezas apetitivas.

1. [1] Como el deseo sigue, en general, al conocimiento, así, a diferentes naturalezas cognoscentes corresponden diversas especies apetitivas, y, por ahora, con esto es suficiente. [2] Las potencias cognitivas se pueden dividir en tres grados, i.e, sentido, razón e intelecto. A estos siguen, paralelamente, tres grados de la naturaleza desiderativa que se podrían llamar “apetito”, “elección” y “voluntad” o “intelecto”. [3] El apetito sigue al sentido, la elección a la razón y la voluntad al intelecto. [4] El apetito existe en las bestias de labor; la elección en los hombres y en toda otra criatura que se encuentre entre los ángeles y nosotros; la voluntad, en los ángeles. [5] Y así como los sentidos no conocen sino cosas corporales y sensibles, así, el apetito no desea sino los bienes corporales y sensibles; y como el intelecto angélico <que> por medio de la contemplación se provee de conceptos espirituales, no se inclina a las cosas materiales sino cuando ellas, una vez libres y separadas de la materia, devienen inmateriales y



espirituales, así la voluntad se alimenta de bienes incorpóreos y espirituales. [6] La naturaleza racional, que se ubica entre estas dos como un medio entre los extremos, se inclina, por una parte, hacia los sentidos, y por otra, se eleva hacia el intelecto, y puede acercarse por propia elección a los deseos propios de una o de otra. [7] De todo esto se puede concluir que cada vez que la cosa deseada es una cosa corpórea y sensible, es necesario que el deseo de ella sea o el apetito que sigue a los sentidos o la elección de la razón inclinada hacia los sentidos y que cada vez que <la inclinación> es <hacia> una cosa espiritual e incorpórea, es necesario que se produzca por la voluntad intelectual y angélica o <por> la elección de la razón, vuelta ésta y elevada hacia la sublimidad del intelecto. [8] Hemos visto, además, que el amor es un deseo, y hemos explicado qué cosa es el deseo. Y habiendo conocido que el deseo es amor, y que este puede ser sensual, racional o intelectual, es decir, deseo bestial, humano o angélico, es necesario que ahora veamos qué cosa es la belleza, que es el objeto de tal deseo. Una vez aclarado esto, tendremos, como resultado, un conocimiento completo de la definición de “amor”.

## Capítulo VIII

### De la belleza en general.

1. [1] El término “belleza” se puede asumir según un significado amplio y general. Su sentido puede captar propiamente de éste primer modo toda vez que muchas cosas que difieren entre sí concurren en la constitución de una tercera, la cual nace de la correcta mezcla y temperamento producto de esas cosas diferentes. *Ille decor* [ese encanto] que resulta de esta mezcla en su correcta proporción, se llama “belleza”. *Et cum sit* [y en tanto] que cada cosa creada es compuesta, y es compuesta con una razón y una proporción tan adecuada cuanto es posible que tenga la naturaleza de dicha cosa, se puede llamar a cada cosa creada. De acuerdo con este modo, “bella”, no siendo esa belleza otra cosa que el temperamento que es causa de esa naturaleza, pues aunque diferentes y variadas, eventualmente convienen y concuerdan entre sí para componer una única naturaleza. Siguiendo <las consecuencias de> este argumento, ninguna cosa simple puede ser bella. [2] De esto se sigue que en Dios no hay belleza porque la belleza incluye en sí alguna imperfección, es decir, un ser, de algún modo, compuesto. [3] Cosa que no concuerda en absoluto con la causa primera, en la cual, a raíz de este argumento,

los platónicos no ponen las ideas, porque no hay en Él ninguna diferencia, ni real ni imaginable, sino la suma e inefable simplicidad, como se ha dicho en el libro primero.

2. [4] La belleza comienza después de Él, porque comienza esa contrariedad sin la cual no puede haber ninguna cosa creada, sino que tan solo existiría Dios mismo. Pero no basta esta contrariedad y discordia de las distintas naturalezas para constituir la criatura si esa contrariedad no deviene, a causa del temperamento adecuado, unida como una discordia concordante. Es, pues esta la verdadera definición de esa belleza, es decir, que <ésta> no es otra que una enemistad amiga y una discordia concordante. [5] Por esto decía Heráclito que la guerra y la contienda, eran padre y generatriz de las cosas. E incluso de Homero, que maldijo la contienda, se dice que blasfemó a la naturaleza. [6] Pero, más correctamente habló Empédocles, poniendo, no la discordia sin más, sino a ésta junto con la concordia, en el principio de las cosas, entendiendo por “discordia” la variedad de naturalezas de las que se compone, y por “concordia”, la unión de ellas. Y, además dice que solamente en Dios no hay discordia porque en Él no se da la unión de diferentes naturalezas, sino que es una unidad simple sin ninguna composición. [7] Y, además, porque en esa constitución de las criaturas, es necesario que la unión supere a la contrariedad. De otro modo, la cosa se disolvería porque sus componentes se separarían de sus principios. Así, los poetas dicen que Venus ama a Marte, porque aquella belleza que se llama “Venus” —como más adelante explicaremos— no existe sin contrariedad y que Venus domina y mitiga a Marte porque apacigua su temperamento y sofoca la lucha y el odio que hay entre las naturalezas contrarias. [8] Igualmente, dicen los antiguos astrólogos, cuya opinión siguen Platón y Aristóteles y, de acuerdo con lo escribe el español ibn Hazm, y aún Moisés, que Venus fue ubicada en el medio del cielo cerca de Marte con el propósito de dominar su ímpetu, que es destructivo y corruptor por naturaleza; así como también Júpiter <regula> la maldad de Saturno. [9] Y si Marte estuviese siempre contenido por Venus, es decir, por la contrariedad de los principios que componen su propio temperamento, nunca se corrompería cosa alguna.

## Capítulo IX

De la belleza considerada propiamente.

1. [1] Este es el significado de “belleza” amplio y general, éste se incluye también la palabra “armonía”, de ahí que se diga que Dios compuso todo el mundo con un temperamento musical y armónico. Pero, así como la armonía se puede captar en general por el <examen del> temperamento propio de cada cosa compuesta, mientras que <“armonía”> significa propiamente solo el temperamento de muchas voces proporcionadamente unidas en una melodía, así, aunque la belleza se puede predicar de toda cosa adecuadamente compuesta, sin embargo, su significado propio atañe solamente a las cosas visibles, así como la armonía a las audibles. Esta belleza es aquella cuyo deseo se llama “amor”. [2] Y, no obstante, el amor nace de una sola potencia cognoscitiva, a saber, de la vista, como cantaron Museo, Propercio y todos los poetas griegos y latinos. Por esto mismo, Plotino, llegó a creer que Eros, que en griego significa Amor, se derivaba de la expresión “*orasis*”, que significa visión. [3] Sin embargo, uno podría preguntarse, si la belleza existe solamente en las cosas que abarca la vista, ¿cómo se puede atribuir a las ideas, que son naturalezas completamente invisibles? [4] Para responder a esta pregunta, por cuya respuesta tocará la médula del asunto, se ha de tener en cuenta que hay dos tipos de visión, una corporal y otra incorporeal. La primera es aquella que se llama “visión”, si más, de la cual dice Aristóteles que la amamos más que al resto de los sentidos. La otra es aquella potencia del alma por la cual se ha dicho en el penúltimo capítulo del libro primero, que tenemos concordancia con los ángeles. [5] A esta potencia todos los platónicos la llaman “visión” y la visión corporal no es otra cosa que una imagen de ésta. Aristóteles en su *Ética*, y en muchos otros lugares, dice que no es diferente la proporción entre intelecto y el alma que la que existe entre la visión y el cuerpo. De aquí que *etiam* [también] designe la sabiduría intelectual con “Pallas”, y que Homero, por lo dicho, aventaje la belleza de los ojos. Con esta visión, Moisés vio el rostro de Dios, lo vio Pablo, y lo ven muchos otros elegidos. Esto, en suma, es lo que nuestros teólogos llaman “conocimiento intelectual” o “conocimiento intuitivo”. Con esta visión, dice Juan el Evangelista que los justos ven al sumo Dios y esta es toda nuestra recompensa.

## Capítulo X

Que la belleza considerada propiamente es doble, es decir, belleza corporal y belleza inteligible.

1. [1] Al haber, por tanto, belleza en las cosas visibles, y al haber dos visiones, una corporal y otra incorporeal, habrá por consiguiente dos naturalezas de objetos visibles y consecuentemente, dos tipos de belleza. Estas son las dos Venus celebradas por Platón y nuestro Poeta, es decir, la belleza corporal y sensible, llamada “Venus vulgar”, y la belleza inteligible, que existe en las ideas mismas, las cuales, como antes demostramos, son el objeto propio del intelecto, así como los colores lo son de la vista. Ésta es llamada “Venus celeste”. [2] De esto se sigue que, al ser el amor apetito de belleza, así como hay dos tipos de belleza tiene que haber necesariamente dos tipos de amor, uno vulgar y otro celeste, según la belleza deseada sea vulgar y sensible o celeste e inteligible. [3] Por esto dijo Platón en el *Banquete* que cuantas Venus existan, tantos, necesariamente, serán los amores.

## Capítulo XI

Por qué causa se dice que Venus, es decir, la belleza, es madre de Amor.

1. [1] Es, pues, Venus, no una potencia del alma o de la mente, sino esa belleza de la cual se genera Amor. Por esto, Venus, mercedamente, es llamada su madre. [2] Y puesto que la belleza es causa del amor, no como principio productivo de ese acto que es el amor, sino como objeto (porque según los platónicos, nuestra alma es la causa efectiva de sus actos, y los objetos son como la materia sobre la que el alma produce dichos actos), por esta razón, la belleza viene a ser la causa material del amor, y Venus, viene a ser su madre. En efecto, para los filósofos, la causa material se asemeja a la madre, así como la eficiente, al padre, que los teólogos, asumiendo que es Vulcano, el fabricante y artífice del mundo corpóreo, dijeron que Venus se casó con él por la gran belleza que se ve en esta obra mundana. Por otra parte, todos asumen esto como algo evidente, así pues, Marsilio debería tener mucho cuidado de no errar <en este punto> ya que de ello depende todo este tema, y quien en esto yerra se alejará mucho de la verdad en todos los otros temas <relacionados>.

## Capítulo XII

Breve epílogo sobre Venus, Amor y las Ideas.

1. [1] Es entonces Venus la belleza que genera el amor. La Venus celeste e ideal, genera el amor celeste, y éste así se define: el amor celeste es el deseo intelectual de belleza ideal. [2] Más arriba se ha explicado qué cosa es el apetito y que cosa es el apetito intelectual. [3] De las ideas se ha hablado en el sexto capítulo del libro primero. Éstas, para decirlo brevemente, no son otra cosa que las formas ejemplares de la naturaleza de las cosas y de ellas está repleto el intelecto, pues, por medio de ellas entiende. A estas ideas se refiere el *Liber de Causis* donde se lee que toda inteligencia está repleta de formas. [4] Se explicó, además, en el último capítulo del libro primero, que estas formas son llamadas “ideas” <cuando están> en Dios como en su fuente o principio, que están esencialmente en la mente angélica en la que son producidas primero por Dios mismo, y, que están, al final, por participación, en el alma racional, la cual, así como participa la sustancia del intelecto, así participan las Ideas y, por consiguiente, la belleza de éstas. [5] De esto podemos concluir que el amor a la belleza del alma es, no perfectamente amor celeste, sino una imagen perfecta y cercana a éste. De aquí que primero se encuentre el apetito de la idea de belleza, cosa que está necesariamente en la primera mente, a la que Dios, sin intermediario, viste y adorna con la belleza de las ideas.

### Capítulo XIII

Del nacimiento de Amor y de lo que se entiende por “el huerto de Júpiter”, por “Poro”, por “Penía” y por “los nacimientos de Venus”.

1. [1] Platón dice que Amor nació en los huertos de Júpiter, en los nacimientos de Venus, cuando Poro estaba acompañado por Penía, todos los dioses, preparados para el banquete y el propio Poro, hijo del conejo, ebrio de néctar. [2] Hay que presuponer, además, que primero estaba Dios mismo, increado y creador de todas las cosas, [3] después de Él, hemos de entender <que estaba> aquella naturaleza informe, que informada por el propio Dios, produce la naturaleza angélica, como se ha dicho en el capítulo noveno del libro primero. [4] La forma que Dios da a la naturaleza angélica no es otra que esa idea, que es —como se ha dicho— la primera belleza. [5] Las Ideas mismas descienden, pues, en el Ángel por <designio de> Dios, y puesto que cada cosa, alejándose de su principio y fuente, y mezclándose con una naturaleza contraria, deviene más imperfecta, así, las Ideas, alejándose de Dios, su fuente y principio, y uniéndose a esa naturaleza informe, devienen completamente deformes respecto de la

formidad de las Ideas mismas, y es necesario que <a causa de tal unión> se vuelvan imperfectas. [6] El Ángel tiene ahora en sí la belleza de las Ideas, pero imperfecta por la opacidad de su oscura sustancia. Por esto, es necesario que persista en él, el deseo de obtener la perfección de aquellas. Este deseo, al ser deseo de belleza, es el deseo que hemos llamado “amor”, el cual no podría nacer si las ideas no estuviesen en el Ángel o si éstas fuesen perfectas en él. [7] En efecto, como hemos explicado en el capítulo cuarto de este libro, la cosa deseada, en parte se posee y en parte no. Si algo estuviese completamente privado de la cosa amada, no habría entre ellos similitud alguna, y esta similitud es la causa del amor. [8] Nace, entonces, este amor, cuando Poro, (que significa *abundancia*, es decir, la afluencia de las Ideas), se mezcla con la naturaleza informe, llamada “Penía” porque es pobre y mendiga por estar privada de todo ser y de todo acto. [9] Penía no es, propiamente hablando, ni siquiera la esencia de esa naturaleza informe, sino la esencia de la indigencia de este. Y aunque decíamos en el capítulo octavo del libro primero que esta naturaleza informe es llamada “Júpiter” y por qué razón, sin embargo, [10] aquí es llamada “Huertos de Júpiter” porque en ella están plantadas las Ideas, no de otro modo como los árboles lo están en un huerto. A raíz de esto, esa mente angélica, adornada ya con las ideas, fue llamada por los antiguos, “paraíso”, que es una palabra griega y significa *aquello que nos acerca al jardín*. Así, todos los que permanecen en la vida intelectual, están por sobre la naturaleza humana, y vueltos semejantes a los ángeles, se nutren con la contemplación. Están, pues, en el paraíso. [11] Exhortando a esta vida contemplativa y a la felicidad eterna, exclama Zoroastro: “busca, busca el paraíso”. [12] Esta palabra fue, luego, utilizada por nuestros teólogos para significar *etiam* [también] un lugar corporal, es decir, el cielo supremo, que es la estancia y habitación de las almas beatas, cuya beatitud consiste precisamente en la contemplación y en la perfección del intelecto, como Platón dice tan explícitamente en el *Epinomis* y en el *Filebo*; esta es una opinión sostenida y defendida por muchos de nuestros teólogos como Scoto y Egidio entre otros. [13] Son, pues, los huertos de Júpiter aquella esencia informe. En ésta (de la perfección de las ideas, que es el propio Poro, mezclada con su imperfección y su necesidad de ser perfectas y de la naturaleza imperfecta de aquella esencia) nace el Amor, es decir, su deseo de perfección. [14] Amor no nació antes que el nacimiento de Venus —es decir, antes que la belleza ideal, aunque imperfecta, naciese de la mente angélica—; y tanto hay que decir de los nacimientos de Venus como que Venus, ahora, es imperfecta y diferente de la belleza perfecta, como lo es un niño envuelto en fajas respecto de un adulto llegado a la edad

perfecta. [15] En los nacimientos de Venus, todos los dioses estaban preparados para el banquete: por esto ha de recordarse aquello que se ha dicho en el capítulo sexto del libro primero, que cada cosa, además de su ser natural, tiene otro ser, llamado “ideal”, según el cual fue producida por Dios en la mente primera. [16] Aún más, por “Saturno” se puede entender el planeta Saturno y la idea de Saturno, y así respecto de todos los otros <dioses>. [17] Y por “los dioses” hemos de entender, como se verá más claramente en el capítulo XXIII de este libro, las ideas de todos los dioses. En esto Platón sigue el modo de hablar del pitagórico Parménides, que a las ideas siempre las llama “dioses”. [18] Los dioses son, por consiguiente, esas ideas que preceden a Venus, porque ella es el decoro y la gracia que resultan de la variedad de aquellas. Y se dice que estaban en el banquete porque su padre estaba a punto de alimentarlos con ambrosía y néctar. [19] Por lo que hay que saber que los antiguos teólogos, como escribe Hesíodo y lo confirma Aristóteles, dicen que todas las cosas que Dios alimentó en su mesa de néctar y de ambrosía, son eternas, y las que no son eternas <son las que> no estuvieron en aquél banquete. [20] Siendo, luego, las ideas de la mente angélica, las primeras y verdaderamente eternas, aunque Platón no diga expresamente si estuvieron en aquél banquete celeste, es decir, <en aquél lugar en> donde fueron alimentadas de néctar y de ambrosía, es más explícito al decir que Poro (que es la afluencia universal de las ideas) estaba ebrio de néctar. [21] Por lo demás, aunque estuviesen las Ideas de las otras cosas, no dice que hubieran sido aceptadas en el banquete, porque no les fue concedido el don de la inmortalidad.

[22] Creo haber explicado suficientemente cómo nació el amor en los huertos de Júpiter a partir de la concordancia de Poro y Penía, en los nacimientos de Venus y en el banquete, al estar los dioses en la mesa y alimentándose.

#### **Capítulo XIV**

Por qué causa Orfeo colocó a Amor en el seno del Caos.

1. [1] Es evidente, a partir de lo que hemos dicho, por qué Orfeo puso Amor en el seno del Caos, por delante de todos los demás dioses, pues, “*Chaos*” no significa otra cosa que la materia repleta de todas las formas pero confusas e imperfectas. [2] Cuando, en efecto, la mente angélica estaba ya repleta de todas las Ideas, pero aún imperfectas y

casi indistintas y confusas, se la podía llamar “*Chaos*”. Y en éste nació Amor, es decir, el deseo de perfección de ellas.

## Capítulo XV

A qué naturaleza y por qué causa conviene el nombre de “círculo”.

1. [1] El Ángel desea hacer a las Ideas, perfectas; y lo razonable es que su perfección provenga de una causa opuesta a aquella de la cual proviene su imperfección. [2] Su imperfección proviene de dos causas: una es el alejamiento de su fuente y principio, la otra es la unión con una naturaleza disímil y contraria. [3] Su perfección será, pues, resultado del removerse y separarse de aquella naturaleza disímil, regresando al lugar de donde habían venido, i.e., a su principio, para reunirse íntimamente <con el> según sus posibilidades. [4] Pero el amor, es decir, el deseo de adquirir esta belleza, conmueve y estimula la mente angélica para que se vuelva hacia Dios y se una cuanto más pueda con Él, pues cada cosa adquiere su perfección tanto en cuanto se une a su principio. Y este es el primer círculo, es decir, la mente angélica que, procediendo de la indivisible unidad de Dios, regresa perfectamente a ella por el movimiento circular propio de la inteligencia. [5] Y toda criatura que es apta para realizar esto es llamada “círculo”, porque la figura circular regresa al mismo punto del que comienza. [6] Semejante propiedad se encuentra solamente en dos naturalezas: en la angélica y en la racional. Por esta causa, solo estas dos naturalezas son capaces de felicidad, pues la felicidad no es otra cosa que alcanzar el sumo bien y el fin último. Es, pues, idéntico el fin último de todas las cosas a su principio. [7] De este modo, aquellas naturalezas que pueden regresar a su principio, pueden también alcanzar la felicidad, y tales son, solamente, las sustancias inmortales, porque ni la naturaleza corpórea ni la material tienen, como postulan todos los filósofos peripatéticos y platónicos, esa potencia que llaman “reflexiva”, mediante la cual pueden volverse hacia sí mismas o a su principio. [8] Solamente proceden y participan de aquél bien que les es comunicado por su causa. Este bien, al no poder reunirlos con su principio, no puede alcanzar la perfección absoluta, sino que su bien siempre permanece imperfecto. No tienen, pues, felicidad, o si la tienen, es tan imperfecta que no se la puede llamar propiamente “felicidad”. [9] Al haber, entonces, solamente dos naturalezas, es decir, la angélica y la racional, que pueden regresar a su principio, solo estas dos se pueden llamar “círculos”, y <más aún>



se deben llamar “círculos inteligibles”, pues son inmateriales. [10] De manera similar, en los cuerpos, según nuestros teólogos, hay dos círculos, imagen y simulacro de aquellos, es decir, del décimo cielo que es el círculo corporal e inmóvil, imagen del círculo inteligible, que es la mente angélica. [11] El otro círculo es el cuerpo celeste, imagen móvil del círculo que es el alma racional. [12] Los platónicos no hacen mención alguna del primero, y dirían, quizás, de la naturaleza angélica, que al estar tanto completamente separada y ser diferente de la naturaleza corporal, como por tener los mismos hábitos que ésta, no puede ser representada por ninguna cosa corporal. Del segundo, Platón hace expresa mención en el *Timeo*, al mostrar cómo todos los círculos del cuerpo celeste móvil, que se distribuyen —según él— en la esfera no errática y en los siete planetas, es simulacro de otros tantos círculos inmateriales que hay en el alma racional. [13] Algunos atribuyen a Dios el nombre de “círculo”, y parece ser también opinión de los antiguos teólogos que lo llaman “cielo”, como <dando a entender> que Él fuese una esfera que comprende en sí todas las cosas, así como el último cielo comprende en sí todas las cosas corporales. Ahora bien, de cuerdo con alguna definición, el nombre de “círculo” podría convenirle, y según otra, le repugnaría. [14] En efecto, si por “círculo” entendemos, como explicamos más arriba, una naturaleza que comenzando por un punto indivisible regresa a éste, <esta definición> repugna completamente a Dios, el cual no es un círculo en este sentido, pues no tiene su principio en otra parte, sino que Él mismo es el punto indivisible en el que comienzan y al cual regresan todos los círculos. De modo que, si nos atenemos a esta propiedad, <el nombre de> “círculo” repugna a Dios, pues no tiene principio ni fin. Y repugna *etiam* [también] a las cosas materiales, pues, aunque comienzan por un principio no pueden regresar a él. Resta, por tanto, <considerar> que <este nombre> sea propio de la mente y del alma. [15] Por lo demás, conviene a Dios según otras muchas propiedades. Primero, porque <el círculo> es la más perfecta de todas las figuras, así como lo es Dios respecto de todas las cosas, y sólo a esta figura no se le puede agregar nada, lo cual demuestra que ella es absolutamente perfecta. [16] *Accedit et alia ratio* [Y a esto se suma otro argumento], el cual, creo yo que es el más poderoso: que la última esfera es el lugar en el que se encuentran todas las cosas, algo que los platónicos, entre otros, Porfirio, demuestran de Dios con gran sutileza que el alma no está en el cuerpo (como es opinión del vulgo), cosa que *etiam* [también] advierte Platón en el *Timeo*, sino que, por el contrario, es el cuerpo el que está en el alma, y por la misma razón, el alma <está> en la mente angélica y la mente angélica <está> en Dios, lugar último de todos los lugares.

Todo esto se puede comprender a través de los misterios de los hebreos, los cuales, entre los nombres más sagrados de Dios, ponen éste, que es “lugar”, y así es llamado muchas veces en las Sagradas Escrituras. [17] Dios, pues, a raíz de este argumento (para explicar el cual de manera suficiente se requerirían más palabras, pero está fuera de nuestro objetivo) y según lo dicho, podrá ser llamado “círculo”, cosa que es observada a más no poder en la teología de los ismailitas, y no en la de Parménides, aunque muchos así lo crean. [18] A pesar de lo dicho, en otro lugar probaremos que aquello que hemos llamado “esfera inteligible”, no es Dios, sino el mundo inteligible producido inmediatamente por Dios.

## **Capítulo XVI**

Breve epílogo del nacimiento de Amor.

1. [1] Para terminar, pues, brevemente digo que en los nacimientos de Venus, es decir, en el principio, cuando la belleza de las Ideas, descendió a la mente angélica, al ser Venus recién nacida, aún no adulta, o sea, al ser aún aquella belleza imperfecta, nació Amor, a saber, nació en el Ángel el deseo de poseer perfectamente dicha belleza, la cual ya poseía de algún modo, y, estimulado por este amor, se volvió hacia Dios y de Él recibió la perfección de la belleza ideal, puesto que en Él ya era perfecta, y fue perfecta en el Ángel recién cuando Venus, adulta, llegó a su perfección.

## **Capítulo XVII**

De las tres Gracias, que siguen a Venus, y de sus nombres.

1. [1] Dicen los poetas que Venus tiene por secuaces y hasta por siervas a las tres Gracias, cuyos nombres son en vulgar “Verdor”, “Regocijo”, y “Esplendor”. [2] Las tres Gracias no son otra cosa que las propiedades que se siguen de la belleza ideal. Primero, el ser verde no significa otra cosa que el permanecer o el durar de una cosa en su ser, íntegra y sin ninguna disminución. No por otra razón se llama “verde” a la juventud, sino porque entonces el hombre tiene su ser íntegro y perfecto, el cual va perdiendo más y más su vigor e integridad con los años hasta anularse completamente, de modo tal que

todas las cosas compuestas duran en su ser tanto cuanto dura la proporción correcta que ensambla sus partes para conformar la unión.

2. [3] No es Venus otra cosa que esta proporción, y ese Verdor no es otra cosa que una propiedad que se sigue de la propia Venus. No obstante, la primera es la verdadera Venus, es decir, <la que reside> en el mundo ideal, donde se encuentra el verdadero Verdor, por ser cada naturaleza inteligible intransmutable en la integridad de su ser y completamente inescindible de éste. Dicha propiedad es derivada en las cosas sensibles tanto cuanto éstas pueden participar de Venus, pues mientras dura en ellos esta proporción, duran y se mantienen verdes las otras dos propiedades de la belleza ideal. Y tanto el mirar del intelecto como el mover la voluntad hacia el deseo de sí, cuando la posee, la llena de un regocijo inefable. [4] Y puesto que ese ser y aquella durabilidad y permanencia no es un acto reflexivo, <todas las pinturas> una de las Gracias está siempre representada con el rostro vuelto hacia atrás, no como el <rostro> de quien viene ni como el de quien va. Las otras dos, dado que pertenecen al intelecto y a la voluntad, cuyas operaciones sí son reflexivas, están pintadas con el rostro hacia allá, como el de quien se vuelve. Así, pues, se ha dicho que todas las cosas nos vienen de Dios y por medio de nosotros han de volver a Él.

## Capítulo XVIII

Del nacimiento de Venus, descrito por los poetas bajo un velo de fábulas.

1. [1] Lo dicho por Platón acerca de que Amor nació en los nacimientos de Venus, es necesario que se entienda como si <dijese que> nació Venus misma. [2] Platón en el *Banquete* no dice otra cosa sino que ella era hija de Celio. El modo como nació de él, lo exponen los antiguos teólogos de los gentiles bajo un velo de fábulas cuando dicen que Saturno le cortó los testículos a Celio, su padre, y los arrojó al mar y que de su semen nació Venus. [3] Para la explicación de este misterio, lo primero que hay que suponer es que la materia, es decir, esa naturaleza informe de la que hemos dicho que estaba compuesta toda criatura, es significada muchas veces, por los poetas, por el agua, por estar el agua en continuo fluir y <ser> fácilmente receptora de todas las formas. [4] Sería demasiado largo si yo quisiese aducir todos los lugares de las Sagradas Escrituras mosaica y evangélica y de la literatura sagradas de los gentiles donde esta naturaleza está identificada por el agua.

## Capítulo XIX

1. [1] Quiero agregar solo esto, y por respeto: esta primera naturaleza informe se encuentra en el Ángel como en aquél que es la primera criatura. Los ángeles, en efecto, son significados por el nombre de “las aguas” y no hay que entender otra cosa por “las aguas supracelestes”, de las cuales dice David que están continuamente alabando a Dios, sino la mente angélica, este, afirma, es el Origen Adamantino. Y hay, incluso, entre los platónicos algunos que quieren que <el origen de Adán> no sea otro que Océano, que es llamado por Homero “padre de los dioses y de los hombres”, es decir, esa mente angélica, de la cual hemos dicho más arriba que era el principio y fuente de toda otra criatura que se encuentre bajo ella. [2] Por esto, Georgus Gemisthos, platónico probísimo, llama a la mente primera “Neptuno”, <es decir, la llama> como aquella <mente> que es dominatriz de todas las aguas, es decir, de todas las mentes angélicas y humanas. [3] Estas son aquellas aguas, éste, es la fuente viva, y quien beba de ella, nunca más tendrá sed. Estas son las aguas y mares sobre las que, como dice David, Dios ha fundado el universo.

## Capítulo XX

### Exposición de la fábula de Saturno.

1. [1] En segundo lugar, se ha de comprender por qué causa dicen los poetas que Saturno castró a Celio. [2] Se explicó en la primera parte de esta obra cómo Dios mismo, a quien los platónicos llaman “Celio”, produjo el primer Ángel, al que éstos llaman “mente divina” y los poetas, “Saturno”, y se explicó que el propio Dios no produjo otra criatura además de esta, y que a partir de esta fue producido el resto del mundo. [3] Si, pues, el que queda estéril no puede engendrar más, entonces propiamente se lo puede llamar “castrado”, ya que la primera mente angélica fue creada para que por ella se comunicara plenamente todo lo que se puede comunicar del primer Dios, de tal modo que no sea necesario otro ser productivo. Así, no sin grandes razones los poetas dijeron que Saturno castró a Celio, su padre. [4] Castra, pues, Saturno a Celio, pero Júpiter no castra a Saturno, tan solo lo privó de su reino, porque, puesto que esa mente produjo el alma del mundo, que es Júpiter, no quedó estéril como Celio a causa de

Saturno, sino que <por medio de esa mente> produjo luego todos los cielos y los elementos y todas las otras almas racionales, que mueven, asimismo, las cosas inferiores. Al ser, como hemos dicho más arriba, el alma del mundo, principio de todos los movimientos y <al ser> esta mente completamente inmóvil, los poetas dicen que Saturno está atado, como todo lo que no se mueve, y la administración y el imperio del mundo pasó a Júpiter, quien no gobernaría bien el mundo si no fuese ayudado por los consejos de su anciano padre, es decir, que el alma del mundo no movería ordenadamente el cielo ni dispondría rectamente las otras cosas sino fuese partícipe de la sabiduría intelectual paterna, como explica extensamente Platón en *Las Leyes* a quien las lee con una mente atenta. [5] Algunos platónicos y todos los maniqueos, al interpretar mal estas palabras, han provocado grandes errores. [6] Está, pues, claro por qué causa Saturno castra a Celio y <por qué causa> Júpiter inmoviliza a Saturno y le quita su imperio. Siguiendo, pues, el curso de nuestra exposición, hemos de decir que todo aquello que Celio comunica a Saturno, es decir, aquella plenitud de las ideas que descende de Dios hacia la mente, son los testículos de Celio, porque al separárseles, queda estéril y no tiene más <poder> generativo. [7] Los testículos caen al mar, es decir, en la naturaleza informe angélica, y *quam primum* [al igual que antes] se unen con ella, y nace Venus, que es, como hemos dicho, aquella belleza que resulta de la variedad de las ideas. Las ideas no llevarían en sí esa variedad y distinción si no estuviesen mezcladas con la naturaleza informe, ni podría haber belleza sin variedad, de lo cual se colige correctamente que Venus no hubiera podido nacer si no hubiesen caído los testículos de Celio en las aguas marinas.

## Capítulo XXI

De Poro y por qué es llamado “hijo del concejo”.

1. [1] Falta explicar por qué Poro es llamado “hijo del concejo”.

[2] Al ser Poro la afluencia de las ideas provenientes del verdadero Dios, Platón lo llama “hijo del concejo”, imitando en esto las sagradas letras de los hebreos, entre los cuales Dios es llamado con el mismo nombre, y de ahí que donde Dionisio Areopagita dice que “Jesucristo es llamado “Ángel del concejo” e incluso “enviado de Dios”, no entiende por “concejo” otra cosa que el primer padre, Dios. [3] Después, Avicena, imitando estos dichos lo llamó “primera causa concejativa”. Así lo hizo para demostrar que la mente

por sí <misma> no tiene las ideas y la razón de las cosas, sino a través de Dios, y el aconsejar a alguien no es otra cosa que darle el conocimiento y la razón de lo que tiene que hacer. [4] Dios, al haber producido la mente que iba a ser fabricatriz de este mundo visible, la aconsejó, es decir, la amaestró y la instruyó acerca de la obra que habría de realizar, informándola con una idea perfectísima de este artificio mundano.

## Capítulo XXII

Cómo se ha de entender que Amor es el más joven y el más viejo de todos los Dioses.

1. [1] Después de haber expuesto las palabras de Diótima acerca del nacimiento de Amor, y demostrado las palabras de Orfeo, quien dice que Amor nació del seno del Caos antes que todos los otros dioses, son conformes a los textos de Platón, falta demostrar como *etiam* [también] concuerda con ello lo que dice Agatón, i.e., que Amor es el más joven de todos los dioses, lo cual parece rechazar manifiestamente Orfeo al presentarlo como el más antiguo de los dioses. [2] Para el alcanzar la verdadera solución, hay que recordar lo que se ha dicho más arriba, a saber, que así como una casa tiene dos seres, uno en su Idea, en la mente del arquitecto, y otro, en la materia, como en las piedras, maderas y cosas similares, y que el primero se llama “ser ideal” y el segundo, “ser natural”, así es respecto de todas las cosas que tienen su ser ideal en la mente primera y su ser natural fuera de ella. [3] En efecto, Júpiter, Saturno, y todos los dioses pueden ser significados por la Idea de Saturno, de Júpiter y así los demás, y <también> por los Saturno y Júpiter naturales, no ideales. [4] Digo, así, que el primer dios en su ser natural y perfecto fue Amor, y antes de él no hubo ningún otro dios que tuviese ser natural, es decir, ser perfecto, pues él fue la causa por la que lo obtuvieron todos los demás dioses, cuyo ser se vuelve así, por lo dicho, manifiesto. Amor, pues, nació cuando las ideas descendieron hacia la mente angélica y, siendo las Ideas la sustancia de esa mente, no puede haber sido por <causa de> la misma sustancia de la mente primera y perfecta que las ideas se volvieron perfectas, sino que no lo fueron hasta después de haber nacido Amor. [5] Si, entonces, la mente angélica no tuvo su ser natural perfecto antes de que Amor naciera, y él fue la causa por la cual le fue otorgado (en tanto que por su conversión, efectuada por Dios, las ideas fueron perfectas), con mucha más razón se puede decir <otro tanto> de los demás dioses, que son posteriores a esa mente, es decir, que Amor existía antes de que ellos tuviesen su ser natural perfecto

a pesar de que ellos existían antes de él según su ser ideal imperfecto. [6] Y es por esto que viene al ser el más joven y el más bello de todos los dioses: porque las ideas habían estado unidas inmediatamente a la naturaleza informe, y él no nació en ella, sino después de que las ideas, aunque imperfectamente, se habían formado.

### Capítulo XXIII

Cómo se debe entender que el reino de la necesidad existió antes que el de Amor.

1. [1] Por el mismo fundamento se puede entender fácilmente lo que dice Agatón, es decir, que el reino de la necesidad existió antes que el reino de Amor. Para comprender esto correctamente hay que entender que Platón en el *Timeo* llama a esa naturaleza informe “necesidad”, y aunque en otro lugar por “necesidad” entienda el destino, sin embargo, en este lugar se ha de entender “necesidad” según el primer modo, es decir, como una naturaleza uniforme. [2] Hay, pues, que saber que al estar cada criatura compuesta de las dos naturalezas (la material y la formal, una imperfecta y la otra, causa de su perfección), cada vez que una de ellas participa más de la naturaleza de la otra, a ésta se la debe llamar “sujeta” en relación con la predominante, y por esta razón, i.e, porque en las criaturas inferiores hay más de la parte imperfecta que de la perfecta, se dice que en ellas predomina la materia. [3] Y, así, los teólogos dicen que cuando las ideas eran aún imperfectas y desordenadas (puesto que la naturaleza informe y material es la causa de toda imperfección), reinaba la necesidad. [4] Y dado que toda imperfección que se encuentra en la criatura procede de esa naturaleza informe, como se ha dicho, Agatón sostiene que todas las cosas que se dicen de las ideas que denotan alguna imperfección, que todas ellas se dan mientras reina la necesidad, así como todas las perfecciones, ya que Amor comenzó a reinar, porque cuando por amor la mente se vuelve hacia Dios, se volvió perfecto en ella lo que antes era imperfecto.

### Capítulo XXIV

Por qué razón se dice que Venus impera sobre los tres destinos.

1. [1] No está, pues, fuera de tema exponer aquí por qué causa Orfeo dice que Venus gobierna a todos con tres destinos. Esto solo podrá ponerse de manifiesto si nos

atenemos a los fundamentos expuestos más arriba. [2] Los platónicos suponen, como otras veces hemos dicho, que existen dos mundos: este mundo sensible y el mundo inteligible que es el ejemplar de éste. [3] En este mundo vemos un orden grandísimo todas las cosas concatenadas y mutuamente dependientes con amigable concurso a la constitución de un todo. [4] A este orden, a esta serie de causas y efectos, nuestros filósofos los llaman “destino”, y al ser estas cosas imágenes mundanas de las ideas del mundo inteligible, dependientes de y sometidas a ellas, se sigue que el orden de éstas depende del orden de aquellas, cuyo orden es llamado “providencia” así como este es llamado “destino”. [5] Y, puesto que los platónicos suponen que la providencia, la cual consiste en el orden de las ideas, está en la mente primera, ésta providencia, es decir, este orden, depende directamente de Dios en tanto que es el fin último de este orden y no de la ley de la providencia, que no ordena las cosas hacia su propio fin, <sino que> las dirige para alcanzar el bien último e infinito. [6] Si, por consiguiente, Venus, no es otra cosa que el orden de las ideas del que depende el orden del mundo llamado “Destino”, se sigue que Venus domina a Destino, el cual está dividido en tres y designado con el nombre de las Parcas, Cloto, Lacesis y Atropos, porque eso que está unido a la providencia y medido por la medida invisible de la eternidad, ya realizado en el Destino temporal, se divide en tres partes, a saber, pasado, presente y futuro, aunque también se lo pueda dividir de acuerdo con los tres reinos repartidos entre los hijos de Saturno, como explicamos en el libro primero. [7] Otros quieren que Atropos se atribuya a la esfera de las estrellas fijas, Cloto a los siete planetas y Lacesis a las cosas sublunares, [8] pero el desarrollo de este tema requiere un lugar propio y determinado. [9] De lo dicho se puede entender que al destino no están sometidas sino las cosas temporales, y estas son, las corpóreas. Y, al ser el alma racional incorpórea, no está sometida al destino, antes bien lo domina. Y si bien está sometida a la providencia y la sirve, este servir constituye su verdadera libertad porque, si nuestra libertad obedece a las leyes de la providencia, será guiada por ella sapientísimamente hacia la consecución de su fin más deseado, y cada vez que se quiera liberar de esta servidumbre, de libre se hará en verdad sierva y esclava del destino del que antes era dueña, porque el desviarse de las leyes de la providencia no es otra cosa que abandonar la razón y seguir los sentidos y el apetito irracional, el cual está sometido al destino por ser de naturaleza corpórea, y quien al cuerpo se somete, con más razón se hace siervo de aquello de lo que éste es siervo. [10] Pero de esto hablaremos en otra ocasión.



## Libro III

### Capítulo I

Del amor angélico y humano y de sus objetos.

1. [1] Creo que se ha dicho lo suficiente acerca del amor celeste y de Venus, su madre. [2] La verdad es que si quisiese responder en este lugar todas las preguntas que se pueden plantear en pro del perfecto conocimiento de las ideas, sería necesario un tratado más extenso, pero aquí sería superfluo, y además, nuestra intención es no extendernos demasiado. [3] Dejando, pues, esta materia para otro tiempo y centrándonos en aquello que es necesario entender del amor celeste y angélico, pasaremos a explicar la naturaleza de ese amor que es imagen propia y perfectísima de éste. [4] Así pues, <explicaremos> cómo de Celio, es decir, de Dios, descienden las ideas hasta la mente angélica y <cómo> por esto, nace en ella el amor de belleza intelectual. Así las Ideas descienden de la mente angélica al alma racional, <estas Ideas> son tanto más imperfectas que las que están en la mente angélica cuanto el alma y la naturaleza racional es más imperfecta que el ángel y que la naturaleza intelectual, por lo que cambian de naturaleza y nombre, como se explicó en el libro primero. [5] Lo mismo, pues, que se dijo de Saturno respecto de Celio, puede decirse de Júpiter respecto de Saturno. [6] Y nótese que Plotino en su libro acerca del amor no habla del primer Amor celeste, sino solo de éste, y así, de la misma manera, no habla de la primera Venus sino de la segunda, es decir, no de la belleza de las Ideas que descienden de Celio a Saturno, es decir, el alma del mundo. [7] Todo esto, él lo explica abiertamente, porque de la Venus celeste de la que habla, no dice que nació de Celio, como dice Platón, sino de Saturno. Y a quien no ponga la suficiente atención le parecerá que Platón y Plotino no están de acuerdo en este punto, así como quien observe rectamente, sabrá que gracias a uno y a otro conjuntamente obtendrá un conocimiento total y absoluto del amor celeste, porque el primer y verdadero amor celeste es tratado por Platón, y el segundo, que es imagen del primero, por Plotino. [8] Venus, pues, madre de este Amor, nace de Saturno y se une con Júpiter, así como la primera nace de Celio y se une con Saturno, y por la misma razón por la que Plotino quiere que las Ideas —que es la primera Venus— no sean accidentales sino consustanciales a la mente angélica, quiere también que estas razones específicas, que están en el alma como las ideas en la mente, sean

consustanciales al alma. Y, por estas cosas, Plotino dirá que la Venus celeste es la primera alma racional y divina. [9] Y para no dar ocasión de errar a cualquiera que por estas palabras se incline a creer que la naturaleza del alma, en tanto que naturaleza del alma racional, fuese Venus, hay que subrayar que esta alma es llamada “Venus” en cuanto hay en ella un cierto amor espléndido y especioso, y que se designan por medio de este las razones específicas de las que ya hemos hablado. [10] Volviendo un poco, digo que así como el primer amor, el cual está en la mente y se llama “angélico” o “divino”, así, este otro que está en el alma racional, se llama “amor humano”, porque la naturaleza racional es la parte más importante del hombre.

[11] Ahora bien, una vez explicado lo que es necesario <saber> del amor celeste y de su imagen, pasaremos a tratar del amor vulgar, que no es otra cosa que el apetito de belleza sensible <que viene> por el sentido de la vista, como debe resultar evidente a partir de lo dicho. [12] Esta belleza, así como la inteligible y, en general, como toda criatura, tiene tres modos de ser, es decir, causal, formal y participado. Su causa es el cielo sensible, animado por la virtud que lo mueve, así como la causa de la belleza de la Venus inteligible era el primer Dios inteligible. [13] Esta potencia motiva del cielo es la ínfima potencia del alma celeste. Gracias esta potencia <el alma celeste> está unida al cuerpo del cielo y así como nuestra potencia motiva se transmite de los músculos a los nervios, los cuales usa como órganos e instrumentos para realizar esa operación que es el movimiento, así, la virtud motiva del alma del cielo, es un cuerpo y órgano apto para el movimiento celeste circular y sempiterno. Así como los pies son aptos para el movimiento de caminar de los animales, transporta por medio del cuerpo del cielo a la materia inferior y la informa con todas las formas que están en ella, no de otro modo que la mano del artista, que con el pincel informa su materia con esta o aquella forma artificial. [14] La causa, pues, de esta Venus vulgar, que es la belleza de estas formas materiales sensibles, es la potencia motiva del alma celeste, y en ella Venus tiene su ser causal. [15] Su ser formal y esencial está en los colores, iluminados por la luz visible del sol, así como las ideas <están iluminadas> por la luz del primer sol invisible. [16] Su ser participado está en la disposición cuantitativa de cada cosa bella, es decir, en una figura que consiste en un cierto orden de las partes. A esta la llamo “belleza por participación”, porque, como hemos explicado, la belleza es el objeto motivo de la vista, y al no ser la cantidad apta para mover la vista sino en cuanto es partícipe de los colores y de la luz, la belleza, merecidamente, no procura el amor por beneficio de su propia naturaleza sino

por participación y mérito de otras cosas, que por sí y por su propia naturaleza son aptas para mover la vista y generar en el alma de quien las ve, el amor por la cosa vista.

## Capítulo II

Continuación del amor celeste, humano y bestial.

1. [1] El amor vulgar, pues, no es otra cosa que el deseo de poseer la belleza, y puesto que *quamprimum* [inmediatamente] la belleza inteligible, que son las Ideas, descendió al intelecto angélico, y nació en la voluntad del Ángel el deseo de disfrutar plenamente de esa belleza, para conseguir esto dirigía sus esfuerzos hacia aquello por medio de lo cual habría de alcanzarla, así *quamprimum* [inmediatamente] la especie o la imagen de la belleza sensible llega al ojo, y nace de repente <el deseo> en el apetito sensitivo, el cual, como hemos explicado más arriba, sigue el conocimiento de los sentidos así como la voluntad <sigue> el conocimiento del intelecto. Nace, digo, el deseo de disfrutar plenamente de esa belleza. [2] Y de quien pueden nacer <estos> dos amores, uno es bestial y el otro humano y racional, de esto no hay dudas, <pues> para disfrutar plenamente de esta belleza es necesario unirse a Aquél que es su principio y fuente, y del cual procede. Y si nos guiamos por el juicio de los sentidos, con el cual se guían las bestias y los animales irracionales, juzgaremos que la fuente de esta belleza está en el cuerpo material en el que la vemos puesta. De aquí nacerá en nosotros el apetito del coito, lo cual no consiste sino en el unirse con un cuerpo en el modo más íntimo que es posible. Extendernos en este tema implicaría profanar los castos misterios amorosos de Platón. [3] Así que volvamos a nuestro propósito. Digo que los sentidos juzgan que la belleza tiene su origen de ese cuerpo, y que el fin del amor en todos los brutos es el coito, mientras que la razón juzga todo lo contrario, pues sabe que el objeto material no solo no es la fuente y el principio de la belleza, sino que es una naturaleza adversa y completamente corruptora de la belleza, y sabe que cuanto más se separe del cuerpo y la considere en sí misma, tanto más tendrá de su naturaleza y de su propia dignidad y prestancia. Pero, intenta no pasar de la imagen del cuerpo recibida por los ojos, sino depurar esta imagen cuanto más puedas si ves que en ella permanece alguna infección de la naturaleza corpórea y material. [4] Y puesto que por el hombre se puede entender el alma racional considerada en su naturaleza perfecta y se puede *etiam* [también] entender el alma racional unida y ligada al cuerpo. Según el primer modo, el amor

humano es propiamente, como se ha dicho más arriba, imagen del amor celeste. [5] Según el otro modo, este amor <es el> humano del que hablábamos, es decir, el amor de la belleza sensible que está separada del cuerpo por el alma y hecha sensible tanto cuanto lo permite su naturaleza intelectual. Y son muchos los que no ascienden más en ella: la mayor parte de los hombres. [6] Algunos de los más perfectos recuerdan una belleza más perfecta, que ha sido vista por el alma antes de estar inmersa en el cuerpo, y surge en ellos un deseo irresistible de volver a verla, y para conseguirlo intentan separarse cuanto más pueden del cuerpo, a fin de que el alma regrese a su prístina dignidad, constituida completamente en dueña del cuerpo y en modo alguno sujeta éste. Y, así, está <firme> en ese amor, que es imagen del amor celeste, al que se puede llamar “<amor> de la naturaleza humana perfecta”, mientras que el otro, “<amor> de la naturaleza humana casi caduca” o “imperfecta”. [7] Pues, este amor, creciendo de perfección en perfección, eleva al hombre a tal grado que, uniendo completamente su alma al intelecto, de hombre lo vuelve un ángel, inflamado completamente con este amor angélico. Y así como la materia una vez ardiendo y convertida en llama, se eleva sobre todas las partes del cuerpo terreno que ha sido purificado, así, <el hombre> transmutado en llama espiritual por la potencia amorosa, volando hacia el cielo inteligible, reposa felizmente en los brazos del primer padre.

### Capítulo III

En cuales almas se encuentra el amor vulgar y en cuáles el angélico, y por qué las almas celestes están significadas por Jano.

1. [1] Y de lo que hemos dicho del amor vulgar se sigue necesariamente que éste solo puede darse en las almas que están inmersas en la materia y superadas o *saltem* [al menos] impedidas de alguna manera por el cuerpo, y, finalmente, en las almas que no son libres de las perturbaciones de los afectos, sino que están sometidas a las pasiones. Este es, según los platónicos es el estado de nuestras almas y el de las almas de los demonios, o el de todos, como dicen algunos, o de los <seres> inferiores y más cercanos a nuestra naturaleza.

### Capítulo IV

1. [1] En las demás almas, tales como las nuestras, es necesario que se encuentre eternamente el amor angélico en tanto que el intelecto de nuestra alma es eterno, aunque pocos hombres lo utilicen. En efecto, su alma, casi como si estuviese de espaldas, tiene los ojos vueltos hacia las cosas sensibles y al cuidado del cuerpo. [2] Y para la completa comprensión de esto hay que tener en cuenta que las almas celestes tienen en sí tal perfección —como sostienen todos los platónicos— que pueden satisfacer uno y otro de sus deberes al mismo tiempo, es decir, regir y administrar sus cuerpos y, no obstante, no abdicar de la contemplación intelectual de las cosas superiores. Estas almas fueron significadas por los antiguos poetas bajo la figura de Jano bifronte, porque, como él, cuidadoso de las partes anterior y posterior, pueden ver al mismo tiempo las cosas inteligibles y prever las sensibles. Pero respecto de las otras almas, las más imperfectas, que no tienen los ojos sino en una sola de sus partes, es necesario que si se vuelven con una parte al cuidado del cuerpo, la otra parte, que no tiene ojos, quede mirando hacia el intelecto, y así resultan privadas de la visión de las cosas intelectuales. [3] Y si, a la inversa, vuelven los ojos hacia el intelecto, ya no pueden velar más por el cuerpo y es necesario que abandonen su cuidado. Por esta razón, a estas almas, que en pro del cuidado del cuerpo, necesariamente han de abandonar el bien del intelecto, la providencia divina las ha ligado a cuerpos caducos y corruptibles, y solo libres de ellos pueden, incluso en breve tiempo, regresar a su felicidad intelectual. Alas demás almas, aquellas que no están impedidas por el cuidado del cuerpo, las ha ligado a cuerpos eternos e incorruptibles. [4] De este principio se puede extraer la solución para un problema que Aristóteles plantea en el libro primero de *Acerca del alma*, donde dice que si el estar en el cuerpo es un mal del alma, como Platón sostiene en repetidas ocasiones, se seguiría que las almas celestes serían más felices que las nuestras, las cuales algunas veces se separan del cuerpo. [5] Y <de aquí> se puede extraer otro principio: que si suponemos que todos los demonios están sujetos a las pasiones, es necesario suponer que todos son mortales. Con todo, la definición dada por Apuleyo, i.e., que los demonios son de alma pasible pero eternos, se debe entender <en términos de> que son eternos porque sus almas son eternas, pero no que en ellos no se dé la separación de alma y cuerpo, como, p.e., sucede en nosotros. [6] Volviendo, pues, a nuestro objetivo, digo que las almas celestes, que los poetas significan con Jano, como aquellas que son principio del tiempo por medio del movimiento, tienen los ojos para ver la belleza ideal (a la que, por cierto, aman continuamente) en el intelecto, y tienen otros ojos para ver las cosas inferiores y sensibles, no para amarlas o desear su belleza, sino para

comunicársela y dársela. [7] Nuestras almas, antes de estar ligadas al cuerpo son iguales que <Jano> bifronte. Sin embargo, como dice Platón en el *Fedro*, cada alma —y entiéndase de cada alma racional constituida en su naturaleza— tiene a su cuidado todo el universo corporal. [8] De manera semejante nuestras almas *etiam* [también] tienen, antes de que caer en este cuerpo terreno, igualmente dos caras, es decir, que al mismo tiempo pueden resguardar las cosas intelectuales y procurar las sensibles, pero cuando descienden en el cuerpo, no llegan a éste sino como si estuviesen divididas por la mitad y de sus dos caras les quedase una sola. De ahí, pues, que cada vez que vuelven la cara que les ha quedado hacia la belleza sensible, quedan privadas de la visión de la otra, y de esto se sigue que nadie puede tener al mismo tiempo el amor vulgar y el celeste. Pero Zoroastro, no conforme con la visión de la primera belleza, exclama: “Extiende los ojos y dirígelos hacia ella”. [9] Y este es un buen ejemplo de que muchos que han sido llevados a la visión de la belleza intelectual, por la misma causa han sido cegados de sus ojos corporales con los cuales se percibe la belleza sensible. [10] Esto es lo que significa la fábula de Tiresias cantada por Calímaco, quién por haber visto a Palas desnuda —que no significa otra cosa que la belleza ideal de la que procede toda sabiduría sincera y no vestida o cubierta por la materia—, de repente se vuelve ciego y es instituido profeta por Palas. De modo que aquella que le cerró los ojos corporales, le abrió los del intelecto, con los cuales podía ver las cosas futuras no menos que las presentes. [11] Homero por la sombra de Aquiles, por la cual fue inspirado con el poético furor que contiene en sí toda contemplación intelectual, resultó *etiam* [también] privado de los ojos corporales. [12] Al apóstol Pablo, no antes de haber sido raptado al tercer cielo por la visión de las cosas divinas, le fueron cegados sus ojos para las cosas sensibles, pero de este raptó hablaremos en otra ocasión.

2. [13] Volviendo, pues, a la materia principal, digo que nuestra alma, mientras está vuelta hacia las cosas sensibles, no puede disfrutar de la belleza intelectual. Pero en tanto que en el intelecto del alma de cada uno viva eternamente <vuelta hacia> el amor celeste, no por eso solo los que lo usan (que son pocos), quienes están completamente liberados del cuidado del cuerpo, pueden decir con Pablo que no saben si están en el cuerpo o fuera del cuerpo, <es decir,> en un estado que alguna vez puede alcanzar un hombre (aunque permanezca en él por poco tiempo), como aquellos que llamamos “extáticos”. [14] Y de las causas de esta separación <del cuerpo> habría que decir muchas cosas, pero las expondremos extensamente en nuestro comentario al *Banquete* de Platón, dado que otros que he leído no han dicho lo suficiente.

3. [15] Hay además en nosotros un amor eterno y sustancial, es decir, aquel que reside en el intelecto, en el angélico no en el humano. Por lo demás, en nuestra alma, que es libre por naturaleza y puede volverse tanto a la belleza sensible como a la inteligible, pueden nacer tres amores. En efecto, o ama la belleza sensible o la celeste. [16] Si <ama> la sensible, o desea unirse a ella corporalmente, este deseo, en tanto que procede de un juicio irracional, es decir, del hecho de juzgar que la belleza nace del cuerpo en el que está ahora, es amor bestial e irracional. Si desea unirse a ella con la mente, es decir, observando en sí su especie y su imagen a través de pensamientos ininterrumpidos y con la fija intención del espíritu de unirla a él y de unirse, él, a ella cuanto más pueda, éste amor, en tanto que nace de un juicio racional (es decir, del conocimiento de que la belleza no solo no tiene su origen en el cuerpo material, sino que pierde, por estar mezclada con él, su perfección y su dignidad, cosas que recupera cuando por la potencia del alma resulta separada de la materia). Se llama “amor humano y racional”; la mayor parte de los hombres dan vueltas *circa* [alrededor] de estos dos amores. [17] Pero aquellos cuyo intelecto, purificado e iluminado por los estudios filosóficos, saben que esta belleza sensible es imagen de otra más perfecta, al abandonar el amor por la sensible, comienzan a desear la belleza celeste, y este es el tercer amor que produce en todas partes aquella belleza celeste, por tener <el hombre> de ella alguna memoria. Y estos, si perseveran en tal elevación de la mente, alcanzarán finalmente el amor angélico e intelectual, el cual, aunque antes estuviese en ellos, sin embargo, ocupados en otras cosas, no se acordaban de él. De estos merecidamente se puede decir que “la luz brillaba en las tinieblas y las tinieblas no la comprendían”, pero de esto hablaremos largamente en la exposición de la sexta estancia del poema, a la que nos aplicaremos <más adelante>. Con todo, antes habremos de recordar al lector que de la fábula de Aristófanes, mencionada en el *Banquete* de Platón, se puede obtener alguna luz a través de una de nuestras explicaciones del segundo capítulo de este tratado. [18] No obstante, puesto que nuestro Poeta no ha dicho nada en referencia a ella, no es nuestro deber interpretarla en este lugar.

### **Comentario Particular**

#### **Estancia I**

1. [1] El tratamiento de uno y otro amor, corresponde a diferentes ciencias: [2] del amor vulgar se ocupa el filósofo natural y el filósofo moral, [3] del amor divino se ocupa el teólogo o —para decirlo a la usanza de los peripatéticos— el metafísico. [4] Del uno y del otro habló con propiedad Salomón. Del vulgar, <habló> en el *Eclesiastés* como filósofo natural, en los *Proverbios*, como <filósofo> moral, y del divino y celeste, en sus *Cántares*. Los hebreos Johanan y Manaen y Jonathan el caldeo, dicen que entre todos los salmos de la Sagrada Escritura, <éstos> son los más sagrados y los más divinos. [5] De estos dos amores puntualmente se han ocupado dos poetas de lengua toscana. Del amor vulgar, <se ocupó> Guido Cavalcanti en uno de sus poemas, y del otro, es decir, del celeste, nuestro Poeta en la presente obra, en la cual, aunque se ocupe de uno y de otro, lo hace fundamentalmente del celeste, <pues> no habla del vulgar sino en cuanto que es una imagen débil del divino.

2. [6] “*Amor dalle cui man sospes’el freno*”

3. [7] Y después de varios versos agrega: 4. [8] “*Muove la lingua mia, sforza l’ingegno.*”

5. [9] Este es el principio de este poema. El otro, compuesto por Guido, comienza así:

6. [10] “*Donna mi priega perch’io voglia dire*”

7. [11] Y sus expositores han dicho que por “*Donna*” se ha de entender el amor.

A partir de estos comienzos, vislumbro ya tres diferencias entre uno y otro poeta.

8. [12] La primera <consiste en> que Guido dice que el amor lo llama y nuestro Poeta dice que el amor lo fuerza. [13] La segunda, en que aquí, amor es llamado por su nombre propio, cosa que rehúsa hacer Guido. [14] La tercera, en que éste lo designa con <el nombre de> “mujer” y el otro no, sino con el ya mencionado nombre de “amor”, que suena como un nombre masculino. Estas diferencias, no provienen de ningún error de ellos, ni de una opinión discordante, sino de que uno y otro habla convenientemente de acuerdo con la naturaleza del amor que es objeto de sus poemas, [15] i.e., dicho en el capítulo anterior, Guido se ocupa del amor vulgar y nuestro Poeta del celeste.

[16] Ahora bien, el alma racional no debe estar sometida al amor vulgar, más bien <debe> dominarlo, puesto que está colocado en el apetito sensitivo, que es inferior, y sujeto a la parte racional del alma. Guido, en efecto, dice que el amor lo *priega* y no lo *sforza* para dar cuenta de que el apetito de los sentidos no puede violentar la razón, al contrario de muchos que, como excusa para sus vicios, dicen que el consejo de la razón humana no puede resistir el ímpetu de la parte sensitiva, a la que bien puede llamar la razón, es decir, invitarla y atraerla hacia sus propios deseos. La razón puede



condescender y consentir a éstos sin equivocarse, cuando son moderados, pero de ninguna manera la pueden forzar. [17] Lo contrario se sigue del amor celeste, el cual está, como explicamos en el tratado segundo, ubicado en la parte intelectual. La racional, que es inferior, debe estar correctamente sometida a ella, pues una naturaleza inferior no conserva su libertad sino cuando es enteramente sierva de la <que es> superior a ella. Por eso, convenientemente, nuestro Poeta se somete a la violencia del amor celeste, viendo en esta <violencia> la mayor libertad. [18] La causa de la otra diferencia, es decir, de que Guido no llame al amor por su nombre propio, estriba en que el amor vulgar no es el amor verdadero, así como la belleza sensible que no es verdadera belleza, sino imagen de la celeste. Así, el amor vulgar es simulacro y sombra del amor celeste, y solo de éste se predica con propiedad el sagrado nombre de “amor”, mientras que al otro <amor, éste nombre> no le corresponde de otra manera sino como cuando se suele llamar “Ercole” a la estatua de Ercole y “Helena” a la cara pintada o esculpida de Helena.

9. [19] La causa de la tercera diferencia, <es decir, de> que Guido designe al amor con nombre de mujer y nuestro Poeta con nombre de varón, estriba en que el amor vulgar tiene una proporción tal respecto del celeste como una cosa imperfecta la tiene de una perfecta. Y aunque ya los pitagóricos identificaban la naturaleza imperfecta con la femenina y la perfecta con la masculina, falta agregar a esto, que el amor vulgar, es decir, de la belleza corporal, está generalmente más cerca de las mujeres que cerca de los varones, al contrario del celeste, como escribió Platón en el *Banquete* en el discurso de Pausanias. El vulgar, por ser una pasión del alma sensitiva, es muy propenso a dejarse llevar a la consecución del coito, por ser esa parte del alma más irracional que racional. El hombre, pues, comete el acto sexual cuando es presa de la fragilidad, y no menos inconveniente es <este amor> en el sexo femenino que en el masculino. [20] Lo opuesto sucede en el amor celeste, en el cual no existe este peligro, sino que tiende completamente a la belleza espiritual del alma y del intelecto, la cual se encuentra mucho más perfecta en los varones que en las mujeres, como ocurre, además, con todas las otras perfecciones. [21] Pero de todos los que fueron cambiados por este amor divino, la mayor parte ha sido por amor a algún joven de carácter generoso, cuya virtud fue para estos tanto más grata por cuanto estaba <arraigada> en un cuerpo bello. Esto es muy diferente del sentir de aquellos afeminados que corren detrás de una manada de prostitutas, las cuales no solo no llevan al hombre a ningún grado de perfección espiritual, sino que, como Circe, todo lo transforman en bestia. [22] No solo Alcibiades

amaba con este casto amor a Sócrates, sino casi todos los más ingeniosos y gallardos de la juventud de Atenas. [23] Así, Parménides fue amado por Zenón, Orfeo por Museo, Teofrasto por Nicómaco, y Jenofonte por Clinias. Ninguno de ellos deseaba alcanzar con sus amados alguna obra vulgar, como creen muchos que con la medida de sus deseos vituperables miden los pensamientos celestes de estos hombres, sino solo para excitarse por la belleza corporal exterior para resguardar aquella alma de la persona amada de la cual emanó <dicha belleza> que sobrepasa a la corpórea y, al haber una participación del alma en la belleza angélica, al surgir más en sí <esta participación, poder elevarse a un grado más sublime de contemplación, a fin de llegar a la fuente primera de toda belleza, que es Dios. [24] Este es el fruto que buscaba Platón de su amor y no el vituperio que le imputa Dicearco. [25] A menudo esto conseguía Sócrates, quien muchas veces excitado por la belleza de Fedro junto al río Ilisso, cantó los altísimos misterios de la teología.

10. [26] *“Dalle cui man.... el freno”*.

[27] De toda la organización que la sabiduría divina implantó en las cosas creadas, se observa que este es el punto más importante: que toda naturaleza inferior está gobernada por la inmediatamente superior a ella y, mientras a ésta obedece, la inferior, protegida contra todo mal, se conduce sin impedimento alguno a su felicidad específica. Y, si ama demasiado su propia libertad y antepone una vida licenciosa a una más útil basada en la obediencia a la naturaleza superior, como un niño que se rebela al arbitrio del maestro, cae en una doble pena. [28] La primera consiste en que, como una nave abandonada por su timonel, se debate entre esta o aquella otra dirección sin esperanza de llegar a algún puerto. La segunda, en que pierde el imperio sobre las naturalezas que estaban sometidas a ella, ante la cual ahora se rebelan, cosa que, para que se haga más evidente, lo explicaremos por medio de los ejemplos de los repetidos misterios sagrados de los teólogos. [29] La naturaleza irracional está gobernada por la providencia de Dios. Y a causa de su imperfección no es apta para el gobierno de ninguna otra naturaleza, puesto que Dios, con su inefable excelencia, prevee todas las cosas y Él no tiene necesidad de la providencia de ningún otro. [30] Entre Dios y las bestias, casi como si se tratase de dos extremos, se ubica la naturaleza de los ángeles y la naturaleza de las almas racionales, las cuales son gobernadas por las primeras mientras que tienen otras bajo su gobierno. [31] Los ángeles primeros son iluminados, a su vez, directamente por Dios y, éstos, como amaestrados, amonestan y aconsejan a los ángeles inferiores, como, p.e., se lee en el profeta Daniel y fue explicado extensamente por Dionisio Areopagita.

[32] El último orden de los ángeles, el más cercano a nosotros (el de aquellos que los platónicos y los pitagóricos llaman “demonios” y los hebreos “*issim*”, que deriva de “*is*” que significa *hombre*, como si se tratara de custodios y pastores de los hombres) les fue concedido el gobernarnos, así como a nosotros, el gobernar toda naturaleza irracional. En efecto, bien dice David que los hombres son poco inferiores a la naturaleza angélica y están bajo sus pies, así como están los rebaños, los peces, las aves y todas las fieras irracionales. Por sus palabras *etiam* [también] hay que entender que las bestias están mucho más lejos de nuestra perfección que nosotros de la angélica. Y esto es lo que indica al decir que los brutos están bajo nuestros pies y que nosotros somos poco inferior a la dignidad de los ángeles. [33] Así pues, cuando los primeros ángeles se someten al arbitrio de la potestad divina, conservan la dignidad que les es propia, su imperio y su autoridad sobre las otras criaturas, pero cuando *etiam* [también] a causa de un amor desmesurado por su propia excelencia, aspiran a la igualdad con Dios, y al igual que Él, sin ninguna ayuda, pretenden mantenerse por sus propias fuerzas (por don de la gracia en la cual han sido confirmados, <los ángeles ya> no pueden caer en este error, como han caído antes Lucifer y sus secuaces, según afirman nuestros teólogos y los antiguos cabalistas) entonces, son expulsados de su beatitud hacia un baratro de miseria absoluta y les es arrancado todo imperio sobre otras criaturas, tal como le ocurrió a Lucifer, el cual ahora, al vernos libres de su dominio, envidioso, codicia nuestros bienes. [34] De manera similar, mientras Adán aún se sometía a la obediencia de las naturalezas superiores y no se había rebelado ante los preceptos y consejos divinos, fue el más feliz de todos los animales y su dominador. Lo uno y lo otro se le terminó cuando, por el deseo de asemejarse al propio Dios por medio del conocimiento del bien y del mal, como si por esta vía quisiera liberarse de su gobierno como de algo de lo que era necesario liberarse, degustando el fruto prohibido, desobedeció el mandamiento divino. [35] Este mismo orden se observa en un mundo más pequeño, es decir, en nuestra alma, en la que las potencias inferiores son corregidas y amaestradas por las superiores, y, mientras <las primeras> les creen <a las segundas>, proceden sin error en todas sus obras. [36] La imaginativa corrige a menudo los errores de los sentidos exteriores, la razón administra la imaginativa, la razón es iluminada por el intelecto, y no cae nunca en el error sino cuando la imaginación es demasiado arrogante no da fe a la razón, o la razón confía demasiado en su propia fuerza sin advertir que ésta es contraria a la del intelecto. [37] Igualmente en la potencia apetitiva, el apetito sensitivo es gobernado por el racional y el racional por el intelecto, del cual ha tratado

aquí muy sutilmente nuestro Poeta, al decir que el freno de su corazón pende de las manos del amor.

11. [38] Explicamos en el libro segundo que el amor celeste es un apetito intelectual, y que en un alma correctamente ordenada, cualquier otro apetito debe ser gobernado por éste. A imitación del hablar de Fedro, tal gobierno viene aquí designado por el “freno”.

[39] Dice, pues <el poeta>, que su corazón está frenado por el amor, es decir, que todo su deseo depende de éste. Dice “corazón” porque generalmente, como se ha visto que sostienen los filósofos y *etiam* [también] las sagradas escrituras, se atribuyen las operaciones de las potencias cognitivas del alma a la cabeza y, las de las apetitivas, al corazón.

12. [40] “*E nel cui sacro regno*”.

[41] Un hombre que espera de otros algún beneficio no puede atraerse por mejor medio la liberalidad de aquél <de quien espera el beneficio> que mostrándose agradecido por los beneficios recibidos anteriormente. Y nuestro Poeta, esperando el socorro del amor para llevar a cabo la presente empresa, hace ostentación de un espíritu de lo más agradecido, porque la llama amorosa, por la que el ingenio del poeta resulta completamente elevado a la suprema belleza intelectual, no se refiere al principio, ni a su aumento, ni a sus méritos, ni a sus propias fuerzas, sino que humildemente al llamarse indigno de ella, muestra que <esa llama> ha nacido y se ha nutrido en él por la propia clemencia del amor.

13. [42] “*Ma el cor...*”.

[43] Al demostrar como él fue conducido en esta empresa por la fuerza y dirección del amor, en el resto de esta primera estancia declara dos cosas: que por su propia fuerza no puede esperar el poder soportar semejante peso, y que <solamente> con el socorro del amor <puede> esperar todo el efecto deseado.

14. [44] “*E la lingua...*”

[45] La misma incapacidad que hace que la lengua no pueda volverse apta para la consecución de semejante obra, la hace *etiam* [a la vez] impotente para resistir y rechazar la fuerza mayor de quien la mueve a hablar.

15. [46] “*...Quell’ale  
promesso ha...*”

16. [47] Toca aquí el Poeta una solemne sentencia de teólogos y metafísicos que expresa que cada vez que se dice que una potencia superior descende hacia nosotros, no se debe entender que ella, al descender de su sublimidad, se coloca en un lugar inferior por

unirse a nosotros, sino que por su propia potencia nos atrae hacia sí y su descender en nosotros consiste en un hacernos ascender hacia ella, porque si así no fuera, de tal unión resultaría la imperfección de esa virtud y no la perfección de quien la recibe. [48] Y lo que engaña a la común imaginación del vulgo, es el hecho de creer que la unión de las cosas espirituales es semejante a la de las cosas corporales, las cuales se unen por aproximación de ubicación y de lugar. En efecto, creen que la luz intelectual no se puede unir a nuestra alma, si ésta, en tanto que habitante de un lugar superior, no desciende desde el cielo a la tierra para acoplarse a nosotros. Y esto señala nuestro Poeta cuando dice que las mismas alas con las que el amor desciende <hacia él> son esas con las que él es elevado a la sublime contemplación de los misterios amorosos.

17. [49] “*Benchè in cima...*”.

[50] Aquí el Poeta demuestra dos cosas: primero, que este amor bajo la señoría del cual él ha vivido y vive, es ese amor celeste y no el vulgar, cuando dice que el amor se posó en la cima de su corazón, significando con esto la potencia superior del alma eterna, pues, las potencias inferiores, las sensitivas, son el habitáculo del amor vulgar. [51] La otra cosa que indica, es que, por haberse demorado ya un gran tiempo el amor en él, y por tener ya hecho un nido en su corazón, puede hablar de este fielmente y con verdad, como de cosa cotidiana y familiar.

## Estancia II

1. [1] “*Io dirò come amor...*”

2. [2] En esta estancia el autor hace dos cosas: primero PRESENTA brevemente lo que habrá de decir acerca del amor; Y después, como conmovido por el reciente recuerdo de la grandeza de la materia que se propone tratar, retoma la invocación, llamando en su ayuda, junto con Amor, a Apolo. [3] Y explica así que en la primera parte dirá cómo

3. [4] “*...Amor dal divin fonte  
Dell’increato ben...*”

4. [5] Es decir, de la belleza divina, primer principio, como se ha dicho, de toda belleza y, consecuentemente, del amor que nace de ella, “*s’infonde qua giù*”, es decir, en nuestros ánimos en los que desemboca finalmente tal influjo.

5. [6] Dirá, además, como hace en la siguiente estancia, “*quando in pria nacque*”, es decir, cómo nació primero en la mente angélica en los nacimientos de Venus, i.e., que <nació> de la belleza ideal de la cual ya se explicaron tres cosas importantes en el libro

segundo: la primera, es que el orden de las ideas, el cual hemos probado que se designa con “Venus”, es el orden de la providencia por el que este mundo inferior es dirigido y gobernado; la segunda, es que ese esplendor ideal es participado por causa de una libre participación de la naturaleza de la mente angélica en el alma racional, y que por esta última, finalmente, los cuerpos celestes son movidos por una conversión amorosa de la mente angélica. [7] El Poeta promete hablar de estas tres cosas, más abajo, al decir que dirá cómo Amor

6. [8] “*Mov’el ciel, l’alme informa el mondo regge.*”

7. [9] Y comienza por el movimiento del cielo, que es el efecto último, y desde éste, asciende ordenadamente hasta el primero, que es el que rige el mundo con la recta razón de la providencia, aunque después, en el desarrollo de la explicación prometida, <su exposición> tenga un orden inverso. Así procede el Poeta para dar cuenta de que en lo que hace a la búsqueda de una verdad, cuando al intelecto le parece tener de ella un tenue reflejo y un conocimiento confuso, es conveniente y necesario el orden, como dice Aristóteles: hay que partir desde las cosas inferiores, puesto que son las más cercanas y evidentes para nosotros, hacia las superiores. Sin embargo, después de haber encontrado la verdad, quien tiene un conocimiento científico de ésta, tal como se ve en todos los escritos de Platón, donde se expresa de modo divino— debe seguir en su escritura el orden de la naturaleza de las cosas. Si, pues, puesto que de las cosas superiores emanan y provienen las inferiores, así por el conocimiento de las primeras, con orden científico, se desciende al conocimiento de las inferiores. [10] De estos tres efectos habla el Poeta en general a lo largo de todo el poema, según sea necesario en cada caso. Y no hay que entender que el amor es la causa efectiva de estos efectos, porque él no es el que produce las Ideas en la mente angélica, éste es Dios. Tampoco <hay que entender>, que el alma irradia el esplendor ideal, pues esto hace la mente, ni que el cielo mueve, pues no tiene otro motor que su propia alma, aunque se lo llama “causa” porque sin él no se seguirían los efectos mencionados de sus causas principales. Si la mente no se volviera hacia Dios y el alma hacia la mente (de cuya conversión Amor es la causa), no descenderían las Ideas hacia la mente así como tampoco <descenderían> las razones específicas hacia el alma, si el alma no resultara perfeccionada e iluminada por ellas, no sería una causa apta para excitar el movimiento del cielo desde el seno de la materia inferior a estas formas sensibles. [11] Explicará, pues, el Poeta cómo el amor es la causa de estos efectos, y después, finalmente, dirá cómo los hombres son forzados en virtud del amor celeste a elevarse desde la tierra —

desde las cosas sensibles hacia el cielo, es decir, hacia las cosas sublimes y espirituales — y dirá con qué ley y por qué modo vive en nosotros el amor celeste que nos lleva al cielo, el vulgar que nos inclina a la tierra, y, por último, nos situará en medio entre estos dos extremos. Esto último lo tratará en la última estancia, como hemos explicado extensamente en el libro precedente.

8. [12] Bajo el amor celeste se comprenden el quinto y sexto grado de amor, y bajo el vulgar, el primero, el segundo y el tercero, y por estado intermedio se ha de entender el cuarto grado. Pero aquí no es necesario hablar de cada uno de estos, porque los trataremos detalladamente en el principio de las estancias V, VI y VII, en las que el Poeta se refiere a ellos puntualmente.

[13] En cuanto a la segunda parte, solo hay que aclarar una cuestión, a saber, ¿por qué causa el Poeta invocó a Amor y Apolo en su socorro? Para <responder> esto hay que saber que a todo el que tiene que hablar de alguna materia, le son necesarias dos cosas: [14] primero, una concepción profunda de su naturaleza, y, segundo, habilidad para explicar lo comprendido de un modo adecuado y elegante de suyo, ya sea escribiendo o razonando.

[15] Para conseguir lo primero es necesario, no solo tener en la mente un conocimiento correcto del objeto en cuestión, sino también transformarse completamente en éste. Nunca analizará correctamente a un hombre triste nadie que antes no haya vestido su propio espíritu de tristeza, así como a quien ha de escribir acerca de una batalla, p.e., si se trata de una guerra acaecida, no le basta el simple conocimiento de lo sucedido, sino que es necesario que aquél que pretenda modelar y expresar con su hablar este hecho, que antes se forme dentro de sí mismo una disposición semejante <a la guerrera>, y así respecto de cualquiera otra materia. Igualmente, quien pretenda hablar del amor necesita transformarse en el amor. [16] ¿Quién puede transformar el agua en fuego sino el fuego? [17] ¿Quién puede transformarnos en amor sino el amor? [18] Quien escriba acerca de él necesita su auxilio, pues de él no puede escribir quien no llegue a ser él mismo.

[19] Para conseguir lo segundo, se necesita la ayuda de aquellos nos pueden dar el don de la elocuencia, este don los antiguos lo atribuyeron a las Musas y a Apolo. [20] Por esta causa, pues, nuestro Poeta invoca a las Musas y a Apolo, de mismo modo que quien escribe sobre las nupcias o de la guerra, invoca a diversos dioses dadores de elocuencia: para la guerra invoca a Marte y a Himeneo para la nupcias, cosa que explicaremos con mayor detalle en el primer libro de nuestra *Teología Poética*.

9. [21] Esto es suficiente en lo que hace a la presente exposición. No sin razón la invocación de Amor se dio sin preludios, mientras que la de Apolo no se dio sin una adecuada presentación la cual incluye la de Amor. [22] En efecto, bien se puede concebir la verdad de una cosa, entenderla perfectamente y no hablar ni escribir acerca de ella, pero no puede hablar ni escribir bien de ella quien antes no la conciba ni la entienda. [23] La ayuda de Amor y todo su beneficio no puede llegarnos sin que medie la ayuda de Apolo. [24] Y el <beneficio> de Apolo no puede llegarnos de ningún modo sin el <beneficio> de Amor, sino a través de éste, puesto que el comprender la cosa es anterior al explicarla, y así, tal como observó nuestro Poeta en la primera estancia, necesariamente la invocación de Amor debía ser anterior a la de Apolo, que se realiza recién ahora, en la segunda.

### Estancia III

1. [1] “*Quando dal vero ciel converso scende...*”
2. [2] En esta tercera estancia, nuestro Poeta explica elegantísimamente, primero, dónde nació el amor, cómo nace y, en suma, qué es el amor. Y puesto que en el libro segundo hemos tratado en detalle toda esta cuestión, aquí bastará con la simple exposición de las palabras <del Poeta>. [3] Lo más importante que se dice en toda la estancia es lo siguiente: que, cuando desciende de Dios hacia la mente del Ángel, la “*prima prole*” — es decir, la primera criatura de Dios, la copia de las Ideas—, éste Ángel, al desear <poseer> la perfección de las Ideas, se vuelve hacia Dios y por Él alcanza la plena posesión de lo que deseaba, cosa que cuanto más plenamente tiene en sí, tanto más ardientemente ama. [4] Y concluye que ese deseo que nace en la mente, la cual es oscura en sí misma, a causa las Ideas que ha recibido, es el amor del que habla el <Poeta> en esta estancia. [5] Dice, pues,
3. [6] “*Quando dal vero cielo...*”,
4. [7] Es decir, de Dios, que es primero entre todas las cosas así como lo es el cielo entre todas las cosas corporales. Y agrega “*vero*” porque las cosas inteligibles y espirituales son consideradas por los pitagóricos y, en general, por todos los teólogos antiguos, como las únicas cosas verdaderas mientras que las sensibles son imágenes y sombras de éstas, tan diferentes de aquellas como lo es el oro alquímico, que está hecho por medio del arte, a imitación del oro verdadero y natural. [8] Dado que entre el filósofo y el sofista se da la misma diferencia, pues el filósofo busca lo verdadero y el sofista lo



verosímil, los platónicos antiguos dicen que el artífice de las cosas sensibles es llamado “sofista”. Pero para no dar a nadie lugar a errar, hay que aclarar que Dios no se llama “cielo verdadero e inteligible” entendiendo como si éste fuese la idea de esto otro, lo sensible, sino que, como se explicó en el libro primero, las Ideas están en la mente primera, la cual es producida por Dios, y se llama “cielo” en virtud de su semejanza y traslación porque, como el cielo, que es la parte superior del mundo, contiene en sí y salvaguarda todas las cosas mundanas, y así, Dios, en el ámbito infinito de su unidad indivisible y simplísima, encierra y conserva todas las cosas creadas.

[9] “*Scende el divin sole*”, es decir, la luz de las ideas que emana de Dios, que es autor de toda luz espiritual, así como el sol celeste < es autor > de toda luz sensible. Se dice, pues, que desciende el sol donde desciende la luz y su virtud. [10] “*Nell’angelica mente*”: mente e intelecto es lo mismo. “*Che*”, es decir, el cual el sol “*illustra e ’nforma*”, porque, como se ha dicho más arriba, las Ideas son formas sustanciales del Ángel, pero no es suficiente decir que ilustra, cosa solo demostraba una perfección accidental.

[11] “*La sua prima prole*”, es decir, el Ángel, primera criatura de Dios, “*sotto le vive frondi*” significa *bajo el adorno de las ideas*. Y para quien recuerde lo que se dijo en el capítulo XIV del libro segundo, será evidente la causa por la que el Poeta las llama “hojas”, i.e., porque Platón señala la esencia informe del Ángel con la expresión “los huertos de Júpiter”. En estos huertos las Ideas están siempre verdes y allí Dios plantó árboles frondosos. Y dice, además, “vivas”, porque viva se llama toda cosa que tiene en sí un principio intrínseco para alcanzar su operación propia, lo que a menudo es designado con una expresión compuesta, i.e., “movimiento intrínseco”. [12] De esto se sigue que al tener el Ángel, mediante las ideas, un principio intrínseco en sí mismo para realzar su operación propia, que es entender, con justicia se puede decir que tiene la vida de las Ideas; vida, por cierto, noble y digna, acerca de la cual David le dice a Dios: “dadme inteligencia y viviré”, asumiendo que quienquiera que viva sin ello, está más muerto que vivo, y quien participa de ella, vive una vida perfecta, amable y eterna, de la que disfrutan, cuanto es posible en este mundo, los filósofos contemplativos. Así, nuestro autor *etiam* [también] da el epíteto de “vida” a las Ideas siguiendo en esto a Juan Evangelista, quien queriendo significar que lo que fue creado por Dios estaba antes en Él en el modo de ser ideal, dice “y todas las cosas hechas en Él eran vida.” [13] Coinciden con esto los secretos misterios de los cabalistas, los cuales a la segunda

*sefiroth*, es decir, a la “numeración”, que procede del primer padre y tiene en sí la sabiduría ideal primera, le atribuyen el nombre de “vida”.

5. [14] “*Lei che ’l suo primo ben...*”

6. [15] La luz ilumina y calienta, pero primero ilumina y después calienta, y después de que ha calentado, ilumina más perfectamente que antes. Y quien la recibe, una vez que se ha inflamado por su calor, vuelto más semejante a la naturaleza de la luz, deviene mucho más apto para ser informado por ella. Así, al descender la luz ideal hacia la mente angélica, primero la ilumina pero no perfectamente, sino que después de que esa luz produce en ella el calor de un deseo más ardiente y una inextinguible sed de saciarse en la fuente de ésta luz, llevada por este ardor como en un carro de fuego, llega al lugar en donde, por la infinita liberalidad del primer padre, es decir, de Dios mismo, en quien no se encuentra envidia alguna, < puede saciarse > a tal punto del alimento deseado, que es como un néctar dulcísimo en su boca, cuanto ella es capaz de recibir, pues, tanto más bebe de él tanto más lo desea, y más saborea su dulzura. Pero el Poeta agrega:

7. [16] “*Quinc’el primo disio...*”

8. [17] Es decir, < el deseo > de poseer perfectamente la belleza ideal. Y < cuando dice > deseo < piensa en el > amor que transforma al amante en la cosa amada. [18] Tal deseo surge cuando recibe en sí más del esplendor divino a causa de una mayor aproximación “*al vivo sol dell’increate luce*”, que es Dios.

9. [19] “*Mirabilmente allor s’incende e ’nfiamma*” por innato deseo.

10. [20] Quizás alguien se preguntará por qué dice “innato” cuando el deseo nace en ella a partir de las Ideas recibidas, las cuales no posee por sí misma, sino que provienen de fuera, del primer padre. [21] Es lícito responder que en cuanto que recibe las Ideas, origen de este deseo, de otra parte, sin embargo, no las recibe como cosa accidental o diferente de su sustancia, sino como su primer acto intrínseco y sustancial. Para señalar precisamente esto y no dar ocasión al error, el Poeta, creyendo que estas ideas descenden hacia el Ángel como cosas distintas y extrínsecas a su sustancia, dijo que este ardor es “innato”, es decir, un deseo nativo, natural y no accidental.

11. [21] “*Quell’ardor quell’incendio e quella fiamma.*”

12. [22] Lo que aquí agrega el Poeta se ha explicado suficientemente en el libro segundo, es decir, cómo el deseo de poseer la belleza ideal, que nace de la mente angélica, oscura en sí misma, es reconducida hacia ella por la luz primera y perfecta, es el primer amor que hay en el mundo y el más verdadero, así como la belleza amada por

éste es la más verdadera que se pueda pensar. [23] A causa de lo dicho es evidente cómo éste <deseo> nace de la riqueza y de la pobreza, a las que Platón llama “Penía” y “Poro”, e igualmente cómo, producida por Celio, recién aquí nace Venus, la que se adora en Chipre. [24] No sin causa el Poeta ha elegido aquí, con destreza poética, designarlas como “Poro” y “Penía”, a las dos con nombres de mujer, es decir, “riqueza” e “indigencia”, atendiendo precisamente a las palabras de Platón, quien llama a una con nombre de varón y a la otra, <con nombre> de mujer. Así ha procedido porque la indigencia y la riqueza, es decir, el poseer de algún modo la cosa amada y el estar privado de algún modo de ella, no es la causa principal ni efectiva del amor, de la cual hemos dicho más arriba que se señalaba por medio del padre, pero es inferior a esa especie de causa que los filósofos mencionan tantas veces, sin la cual no se da el efecto. Es así porque los platónicos sostienen que ésta se reduce a la especie y al modo de la causa material, en tanto que es inferior a la principal y menos digna, representada por la materia, pero el Poeta quiere designar a una y otra con nombre de mujer.

#### **Estancia IV**

1. [1] “*Questi perchè...*”
2. [2] El perfecto conocimiento de cada cosa consiste en entender su propia naturaleza y todas las propiedades que se siguen de ella. [3] Unas veces investigamos la naturaleza de una cosa por medio de las propiedades que de ellas se nos manifiestan y otras, por un procedimiento opuesto, es decir, por el conocimiento de su naturaleza en sí misma, alcanzamos la inteligencia de las propiedades. Éste último modo de conocer, que es mucho más perfecto, es el que ha seguido nuestro Poeta en éste lugar, pues, al haber explicado en la tercera estancia en qué consiste la naturaleza del amor, en ésta explica en qué consiste su propiedad fundamental y de ahí muestra la razón de los más dignos efectos que el amor produce en nosotros.
3. [4] “*Questi perchè...*” Señala la primera propiedad con su razón, y consiste en que, al haber nacido el primer y verdadero amor —del cual depende todo otro amor— de la belleza ideal que se llama “Ciprigna”, es decir, “Venus”, es necesario que todo amor tienda hacia la belleza y que a ella se dirija y, por eso, a ningún deseo de cosas deformes o torpes puede adjudicársele el sagrado nombre de “amor”.
4. [5] “*Quinc’el pigro disio...*”

[6] El segundo efecto del amor es este: que por él se excita en nosotros el deseo de belleza celeste e inteligible. Se trata de una belleza que el alma olvida cuando está oprimida por el cuerpo. Sólo un deseo tácito y adormecido de ella permanece en nosotros. Pero cuando el amor es excitado nuevamente, se despierta y a través de la belleza sensible de los cuerpos se conduce hacia el alma, y de allí hacia la <mente> angélica, guiándose por los senderos más honorables, hasta llegar al seno de la divinidad misma, fuente primera de toda belleza.

5. [7] “*Da lui el foco...*” [8] Los cinco versos siguientes contienen admirables y secretos misterios amorosos, y fundamentalmente donde el Poeta dice que se enciende en nosotros un fuego de amor por el cual el corazón arde muriendo y ardiendo en esa muerte, sin embargo crece. [9] Esconde, por cierto, bajo estas brevísimas palabras un significado muy profundo, el cual consiste en esto: que cuanto más eficazmente fija está nuestra alma en el ejercicio de alguna de sus potencias o virtudes, más débil quedan las operaciones de las otras, y cuando se vuelve completamente hacia una, las otras fallan completamente, excepto aquellas en las cuales reside la vida animal. [10] Y esto lo muestra por medio de un ejemplo muy claro: si uno está fuertemente concentrado en la imaginación, fallarán las operaciones de las virtudes sensitivas exteriores. En efecto, se ve por experiencia que algunos hombres, mientras están concentrados en el pensamiento de alguna cosa, no se dan cuenta si alguien les habla, ni ven lo que tienen delante de los ojos. Así, quien se ha vuelto completamente hacia su parte racional, piensa y entiende exclusivamente con el ojo de la razón sin que a su pensar y entender lo acompañe algún acto de la imaginativa. Asimismo, a quien ejercita su parte intelectual, le faltan los actos y las operaciones de la razón y <los actos y las operaciones> de todas las otras potencias cognoscitivas inferiores. [11] Y puesto que, como se dijo en el libro primero, la parte racional es propia del hombre, y por medio de la <parte> intelectual se comunica con los ángeles. <Quien lo pone en acto,> éste tal, no vive ya una vida humana, sino angélica y, al morir en el mundo sensible renacerá a una vida más perfecta en el inteligible. [12] Ahora, el movimiento y la acción son señales de vida, mientras que la privación de uno y otro es una señal de muerte. [13] Así, cuando en el hombre no se da ninguna acción humana, está verdaderamente muerto en tanto ser humano y, si <a causa de esta muerte> pasa <del ser humano> al ser intelectual, al morir como hombre, se transforma en ángel. No se debe entender otra cosa cuando los sabios cabalistas dicen que Enoch se transforma en Metatrón, ángel de la divinidad, o en general, que algún otro hombre se transforma en ángel.

6. [14] Y, si el amor divino y celeste del que habla el autor, es un deseo intelectual, como se explicó en el libro segundo, no puede llegar a ser <intelectual> si antes no muere la parte humana del alma. Con razón, pues, dice el Poeta, que mientras el corazón —es decir, el alma humana que se alberga en el corazón—, arde en el fuego amoroso, muere por ese ardor, pero al morir en él, éste no merma sino que crece, porque por ese fuego, <el alma humana resulta> completamente quemada como santísimo holocausto, sacrificada al primer Padre, fuente de toda belleza, por cuya inefable gracia es conducida felizmente al templo de Salomón, adornado de toda riqueza espiritual como verdadero habitáculo de la divinidad.

Inestimable es el don del amor, que hace a los hombres iguales a los ángeles, ¡admirable virtud que por la muerte nos da la vida! [15] ¡Y quien puede entender con cuanto misterio cuenta Platón en el *Banquete* la fábula de Alcestris y de Orfeo durante el discurso de Fedro, de la cual veremos solamente su sentido anagógico conforme a nuestra exposición <del *Banquete*>, a lo largo de la cual explicaremos suficientemente la intención de Platón y la profundidad de esta materia. [16] Es, pues, la intención de Platón, demostrar cómo de ningún modo se ha de esperar poder alcanzar el gozo de la belleza intelectual si antes, al abandonar completamente las potencias inferiores, no se abandona la vida humana junto con ellas. No ama perfectamente, es decir, con amor perfecto, quien por amor no muere. [17] Digo con amor perfecto, puesto que ese amor del cual hemos dicho en el libro segundo que es imagen del celeste puede albergarse en alguien que ahora es hombre, de modo tal que el mismo se demore en la parte racional. Pero, de ese <amor> que es puro, sinceramente intelectual —cuya antigüedad y dignidad resulta expuesta allí por Fedro— no puede vestirse nadie que antes no se haya despojado de esta vida, separando, no el cuerpo del alma, sino el alma del cuerpo. [18] Así pues, Alcestris amó de una manera tan perfecta que quiso ir hacia su amado por medio de la muerte, y al morir por amor fue restituida a la vida por la gracia de los Dioses, es decir, regenerada en su vida, no por una generación corporal, sino espiritual. [19] Pero quienquiera que crea que sin soslayar completamente el mundo sensible, sino que mientras vive en éste puede unirse a la perfecta sublimidad ideal (objeto de nuestro amor), yerra en grande, pues las ideas no se pueden ver en su ser verdadero, sino con el ojo de la potencia intelectual, el cual no sufre en sí la constricción del acto de las potencias inferiores, sino que cada vez que excita a quien se le aproxima, lo abraza y lo consume, y como fuego vivísimo, lo convierte en parte suya. [20] En las potencias inferiores, ya sean las racionales o las imaginativas se ven no las ideas en sí sino sus

imágenes y semejanzas, <que serán> más perfectas en la razón —llamada “intelecto pasible” por los peripatéticos— que en la fantasía o imaginación, dado que la razón es más próxima al intelecto. Y de aquí que Platón no pueda explicarlo ni con mayor destreza, ni con mayor sutileza que precisamente con el ejemplo que él mismo ha dado de Orfeo, de quien dice que, aunque deseoso de ir a ver a su amada Eurídice, tenía miedo de llegar a ella a través de la muerte. En efecto, como se había vuelto muelle y afeminado a causa de su música, y buscó el modo de ir vivo. Por eso dice Platón que no pudo llegar hasta la verdadera Eurídice, sino que solo se presentó ante él una sombra y un fantasma de ella. [21] No le sucede otra cosa a quien cree, sin haber antes dejado a un lado la operación de la imaginativa y la de la parte meramente racional, haber alcanzado el verdadero conocimiento de las Ideas intelectuales, porque <éste no lo ha alcanzado> ni en sí mismo, ni en su verdadero ser, sino que lo que ve es algún fantasma y alguna semejanza que se refleja en el intelecto pasivo o en la imaginativa. [22] Tal sentido, aunque sea sutil y profundo, sin embargo es tan conforme a las cosas que casi me parece un espanto que Marsilio y algún otro, atrapado por las palabras de Platón, no haya entendido esto. Es testigo mi conciencia, de que la primera vez que leí el *Banquete*, sin haber terminado de leer sus palabras en esta parte, se presentó esta verdad ante mi mente, la cual *etiam* [también] en nuestro *Comentario sobre el Banquete* y en la *Teología Poética* explicaremos más extensamente. [23] Pero ahora quiero desatar este nudo para desenrollar al lector, pues la misma serpiente que privó a Orfeo de Eurídice, a él —es decir, a Orfeo— le enseñó la música y le prohibió —por su propia muerte— rescatar a su amada Eurídice. No quiero revelar otras cosas más de este secreto *et qui habet aures audiendi audita* [y quien tenga oídos para oír, que oiga].

[24] Solamente por medio de una explicación más precisa se podrá saber algo más sobre este tema de lo que usualmente se dice: que el alma está separada del cuerpo, pero no el cuerpo de ella. Esto sucede cuando cada una de las potencias del alma, excepto la que nutre el cuerpo, llamada “vegetativa”, está ligada <a el> y no obra sino que es como si no estuviera ligada en absoluto. Cosa que, como se ha dicho, sucede cuando la parte intelectual, reina del alma, está en acto y obra, la cual a causa de su dignidad no permite en sí el acto de ninguna otra potencia, excepto el de la potencia nutritiva, cuyas operaciones, por su gran distancia con respecto a ella no son anuladas por sus propios actos, aunque se debilitan en gran manera. [25] Pero si se fortifica mucho y se prolonga la operación intelectual, será necesario que dejando a un lado esta última parte, la vegetativa, el alma se separe a tal punto que resulte separada del cuerpo así como el

cuerpo de ella. [26] El amante puede, pues, por la muerte primera, la cual consiste solamente en la separación del alma del cuerpo y no en lo opuesto, ver a su amada Venus celeste. Y cara a cara con ella, razonando acerca de su divina imagen, alimentar felizmente sus ojos purificados. Pero, quien desee poseerla con más profundidad y no contento con verla y oírla quiera ser digno de sus íntimos abrazos y apasionados besos, será necesario que por medio de la muerte segunda se separe de su cuerpo en una separación total. Entonces no solo verá y oirá a la Venus celeste, sino que con un vínculo indisoluble se abrazará a ella, y con los besos de uno en el otro se transfundirán sus propias almas, no tanto por el hecho de que efectivamente las hubieran trocado, sino porque se unirán tan perfectamente una con otra, que a cada una de las dos almas y a ambas a la vez se las podrá llamar una sola. [27] Advierte que la más perfecta e íntima unión que el amante puede tener con su amada celeste se designa con la expresión “unión de beso”, En ningún modo está permitido recurrir cualquier otra <metáfora de> relación o cópula (como aquellas a las que se recurre en los casos amor corporal) para traducir este santo y sacrísimo amor. Los sabios cabalistas, y también muchos de los antiguos padres, afirmaron estar muertos en este raptó intelectual, y al expresarlo, dijeron que estaban muertos de “*binsica*”, que en nuestra lengua significa “muerte de beso”, y dijeron, además, que por esta muerte pasó Abraham, Isaac, Jacob, Moisés, Aarón, María y otros elegidos. [28] Y si alguien no entiende estas explicaciones, al menos entenderá perfectamente su intención. No leerán en los libros <de los cabalistas> otra cosa sino que *binsica*, es decir, la muerte de beso, se da cuando el alma, en el raptó intelectual se une tanto a las naturalezas separadas, que se eleva del cuerpo y lo abandona completamente. Pero que a semejante muerte convenga tal nombre no es algo sostenido por todos, según lo que he leído y expuesto hasta ahora. [29] Esto es lo que nuestro divino Salomón desea al exclamar en el *Cantar de los Cantares*: “bésame con los besos de tu boca”. [30] Así, yo, 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 a su antojo a Platón, creen acerca de él. <Estos, pues,> no verán otra cosa además del hecho de ir hacia el beso, ni en Salomón, ni en Platón, ni en nadie que hablando de amor <corporal> haya pensado en el celeste.

7. [31] “*Da lui el foco, per cui da lui deriva*

8. [32] *Ciò ch'n lui vive, in noi s'accende, e dove*

9. [33] *Arde morendo el cor, ardendo cresce.*”

10. [34] Hemos explicado cómo muere el corazón ardiendo en el fuego amoroso y cómo por tal muerte crece en una vida más sublime. [35] A la explicación de la otra parte (es decir, de cómo este fuego de amor traspasa a los otros lo que vive en el) nos dedicaremos de lleno en la exposición del siguiente texto:

11. [36] *“Per lui el fonte immortale...”*

[37] Por “fuente inmortal” se refiere a Dios. Éste es el nombre a Él atribuido por los antiguos cabalistas. Si no existiese amor, de esta fuente no descendería la inestimable abundancia de aguas vivas que, recibidas por puro amor a partir de la mente angélica en adelante, llueven en el alma. Esta <lluvia> se produce por aquel movimiento de los cielos que se genera cerca nuestro, en el mundo sensible. [38] El ángel no recibiría el influjo de la bondad divina si no se convirtiera a ella (y no se convierte por otra cosa que el amor, como hemos dicho) ni participaría el alma de la luz angélica si, igualmente, por deseo amoroso no se convirtiera a Él. [39] Es, pues, el amor, causa de la producción de todas las cosas que proceden de Dios, entendiendo por amor lo que Platón y nuestro Poeta entienden, a saber, no el amor que está en Él, como cree Marsilio, porque en ese caso, en Él habría alguna imperfección, sino por el amor de las criaturas hacia Él, como hemos explicado, según el modo mencionado.

12. [40] *“Da lui deriva ciò che in lui vive”*. Es decir, lo que en la mente vive. El Poeta, para explicar que este amor no es un accidente ni una cualidad que está en la mente, sino que es consustancial a ella, dice que lo que está en la mente está en el amor, en virtud del cual, está en ella la perfección de las ideas, y después, al pasar de ahí al alma, prevee y provoca la producción y el adorno de <todo> lo que contiene el mundo sensible.

[41] El resto de la estancia resultará claro a partir de lo dicho, no hay necesidad de otra exposición. Además, de sobra se ha explicado en los libros primero y segundo qué es el amor eterno del cual nuestra alma arde continuamente, aunque a nosotros, agazapados en el frío de la materia no nos llegue la sensación de este calor. [42] De ahí que, con todo derecho podemos condolernos junto con David cuando dice: “las aguas han entrado en lo más íntimo de nuestra alma”. Y es beato quien puede decir: “la gran semejanza de las aguas de este abismo corporal no ha podido extinguir en mí el fuego del amor celeste.”

## **Estancia V**



1. [1] “Come del primo ben...”
2. [2] Aquí explica el Poeta cómo nace la Venus vulgar —es decir, la belleza sensible—. Dado que hemos tratado de esta materia suficientemente en el libro segundo, bastará aquí con una simple exposición de las palabras del autor. [3] Así pues, como la mente angélica obtiene su ser, su vivir y su entender de Dios, así, el alma racional, que es producida por esa mente, obtiene de ella su entender, su mover y su modelar. [4] Así es puesto que el alma racional se entiende a sí misma y a las otras cosas incorpóreas, mueve las cosas corpóreas eternas (las cuales son cercanas a las celestes), y fabrica y modela las corpóreas corruptibles por medio del movimiento de los cuerpos eternos, porque al moverlos —como sugiere el autor— imprime en la materia inferior esas formas de las cosas que ha concebido en sí y por tales formas (como rayos del sol inteligible) resulta iluminada. [5] Y tal como ella las recibe de la mente angélica, las comunica, entonces, a la materia. De este modo difunde todo lo que contiene en sí, produciendo todas las naturalezas particulares que vienen después de ella. Y puesto que por la misma, es decir, por el alma racional, es producida el alma sensitiva y motiva del cuerpo, y de manera semejante la vegetativa (como se prueba en el *Timeo*), el Poeta expresa que “*ciò che di poi si muove vive e sente*” por ella tiene todas estas operaciones. [6] En efecto, por ella, es decir, por el alma motiva de los cielos (llamada “Júpiter” en el *Banquete* de Platón) nace aquí abajo (es decir, en la materia inferior) la que Platón designa como “Diòn”, “Venus”, es decir, la belleza sensible de los cuerpos, así como la del cielo —o sea, de Dios—, i.e., la otra Venus, que es la belleza celeste nace en el intelecto, es decir, en la mente angélica.
3. [7] “*L'altra che dentro...*” [8] El autor encierra hacia el final de esta estancia, en brevísimas palabras altísimos significados de la belleza corporal, extraídos de la médula de los secretos misterios de los antiguos filósofos y teólogos. [9] Para entenderlos, hay que saber que al ser (como hemos probado en el libro segundo) la belleza objeto de la vista y toda cosa visible es visible por la luz, se sigue que el acto, la forma y la eficacia de toda belleza se da por la luz corporal si la belleza reside en los cuerpos o bien <por la luz> inteligible o espiritual si la belleza es espiritual. [10] Las Ideas, antes de descender a la esencia informe del ángel, estaban en su ser como el ser de los colores y las figuras visibles lo están durante la noche antes de que descienda sobre ellos el esplendor de los rayos solares. [11] Y dado que quien vea un cuerpo bello ante la nocturna luz de la luna, deseará verlo ante una luz más clara, la del día, para poder gozar plenamente de su

belleza (cosa que solo le es concedida bajo la opaca y sombreada luz de la noche), así, viendo la mente angélica la belleza ideal en sí, aunque opaca y tenebrosa, y no pudiendo sino verla débilmente en la noche de su imperfección y en las tinieblas de su naturaleza (ya que al igual que la luna no ilumina por sí, así <la mente angélica> si no se vuelve por sí hacia el primer Padre, no posee ninguna perfección) deseó con un deseo amoroso volverse hacia el sol paterno y, vestida con la abundante luz de éste, hacer su belleza más perfecta e ilustrar su ojo intelectual de tal modo que pudiera gozar plenamente de la belleza amada. [12] Así se convierte y, al convertirse, Dios dice: “Hágase la luz”, y sobre ella fue hecha la luz. Luz espiritual e inteligible, que pone el rostro de la Venus celeste —bellísimo en sí— claramente visible a los ojos de la mente primera, y ésta, alabando la liberalidad paterna y vuelta hacia Él, canta: “Se ha mostrado sobre nosotros la luz de tu rostro. Tu eres la fuente de la verdadera vida y en tu luz, nosotros veremos la luz”. [13] Igualmente, en la belleza sensible tenemos dos cosas que considerar: la primera es el objeto en sí que se ve, el cual, en lo que respecta a su primera sustancia, es el mismo a medianoche que al mediodía, [14] la otra es la luz diurna que al unirse a él es para él, casi, como el cuerpo es para el alma. [15] Habiendo presupuesto esto, nuestro Poeta se imagina que, como la primera parte de la belleza sensible procede de la primera parte de la belleza inteligible, es decir, la forma corporal de las formas ideales, así, esta luz sensible procede y emana de la luz inteligible que desciende sobre las ideas. Esta fue la opinión de los teólogos fenicios y, más tarde, fue la de Jámblico y fue aprobada por el platónico Juliano. [16] Sin embargo, el Poeta dice que “*l'altra*” (la Venus celeste) se refleja continuamente en el sol divino, y dice “*dentro al sole*” para demostrar que esa mente, volviéndose a Dios con todo su esfuerzo, se une a él cuanto más íntimamente puede. Y dice que “*si specchia all'ombra di quel che per lei a contemplar s'avvezza*” es decir, a la sombra de la esencia del ángel, la cual, a causa de su enfermedad, se figura esa luz ideal como algo opaco y tenebroso, <por eso> el Poeta dice que le hace sombra. [17] Y dice que esta esencia del Ángel se acerca a contemplarse por esta Venus, porque por las ideas, ésta —como hemos explicado en otro lugar— deviene intelectual.

4. [18] Esto dice así: “*come dal vivo sole che in lei refulge*”, i.e., se desprende toda la riqueza del esplendor divino. “*Così indulge*”, es decir, da, comunica y participa su luz “*a questa*”, i.e., en la belleza sensible. Del mismo modo nace el amor vulgar del amor celeste. Y así como siempre aquél se sigue de la <Venus> vulgar, así ahora éste, se sigue de la <Venus> celeste y por ella es deseado, cosa que ya hemos explicado de sobra, no obstante el Poeta lo reafirma y dice:

5. [19] “...e come amor celeste in lei,  
Così sempre 'l vulgar pende in costei.”

## Estancia VI

1. [1] “*Quando formata in pria...*”

2. [2] Antes de proceder a la exposición de esta estancia, dado que en ella se hace referencia a cómo la belleza de un cuerpo particular enciende un fuego de amor en el ánimo de otro <cuerpo>, será útil echar algo de luz y conocimiento sobre dicha belleza. [3] Hay, pues, que tener en cuenta que en la belleza de los cuerpos que se nos manifiesta a plena luz del día, a quien lo examine correctamente se le presentan dos cosas. [4] La primera es la disposición material que consiste en la exacta cantidad y en la cualidad proporcionada a sus partes. [5] La cantidad reside en la grandeza de los miembros, según la proporción conveniente, y en la ubicación y distancia de uno respecto de otro, <mientras que> [6] la calidad, en la figura y en el color. [7] La segunda es una cierta cualidad que no puede ser llamada con un nombre mejor que el de “gracia”, la cual aparece y resplandece en todas las cosas bellas, y me parece que hay que asignarle propiamente el nombre de Venus, es decir, de la belleza, porque ella es la única que enciende el fuego amoroso en los corazones humanos. [8] Muchos quieren que esta resulte y nazca de la primera disposición del cuerpo, es decir, de la ubicación, figura y colores de los miembros que conforman, juntamente, su gracia. Contra esta sentencia debe bastar —a mi juicio— la experiencia, puesto que muchas veces vemos un cuerpo exquisito por todos lados y perfectísimo en cada una de sus partes en cuanto a todas las condiciones mencionadas, y sin embargo, lo vemos privado de toda gracia. Y, por el contrario, algunas veces se ve en un cuerpo, que en la figura o en el color podría estar mucho mejor proporcionado, aparecer una gracia admirable. [9] Esto declara Catulo en uno de sus epigramas, cuando dice:

3. [10] “Quincia a muchos les parece bella, a mis ojos  
blanca, alta, elegante en cada una  
de sus partes es, así me parece ella. Pero niego que todo junto reunido en una sola  
forma sea bello, pues en un gran cuerpo  
no brilla ni siquiera flor de gracia alguna.”

4. [11] Concede el poeta <Catulo> que en Quincia está la calidad del color por su blancura, y la de la figura por su elegancia, y la cantidad que se admira en los cuerpos

hermosos, que es la grandeza. Y, sin embargo, en modo alguno concede que pudiera ser llamada “bella”, porque le faltaba aquella Venus y gracia, de la cual hemos dicho, que es como la sal a la comida. [12] ¿Cuál, pues, diremos que es la causa de que un cuerpo esté dotado de tal gracia y otro esté privado de ella? [13] Diré lo que pienso, pero someto mi juicio a cualquier otra sentencia mejor. [14] Considero que dado que tal efecto no procede del cuerpo, necesariamente se ha de atribuir a la calidad del alma, la cual, cuando es en sí muy perfecta y lúcida, creo que transfunde algún rayo de su esplendor hasta el cuerpo terrestre. Y en esto concuerdan todos los filósofos y teólogos antiguos. [13] Cuando Moisés descendió del monte, a causa de la visión divina, su cara era tan luminosa que los ojos del pueblo no podían verla y <por eso> hablaba con el rostro cubierto. Escribe Porfirio que cada vez que el alma de Plotino se elevaba hacia alguna sublime contemplación, aparecía en su rostro un asombroso esplendor. [14] Y esto es lo que el propio Plotino escribe: que nunca nadie bello fue malvado. Quiere Plotino que esta belleza, i.e., esta gracia, que *etiam* [también] aparece a menudo en un cuerpo de estatura y de color menos que mediocrementemente bello, sea signo certísimo de la perfección intrínseca del alma. Es refiriéndose a esta perfección, que Salomón dice en los Proverbios: “la sabiduría del hombre ilumina su cara”. Creo, además, que esta sentencia resulta verificada máximamente en los tres caracteres observados del nombre sagrado del protoplasto Adán. Quien pueda entender este secreto, que lo entienda. [15] Un platónico agregaría que las almas que descienden de la esfera de Venus, lo hacen, entre otras cosas, principalmente para causar un efecto semejante en sus cuerpos.

### **Estancias VI-VII-VIII**

1. [1] “*Quando formata in pria...*”
2. [2] El orden del universo consiste en que las cosas inferiores procedan de las sustancias separadas e inteligibles, y en que las inferiores, cuanto más puedan, volviéndose hacia sus causas, regresen a ellas. Este orden ha observado admirablemente el Poeta en este poema. Éste, como tenía que tratar del amor y de la belleza, comenzó primero por la belleza y el amor celestes, y en la tercera y cuarta estancias explicó suficientemente, la naturaleza, su origen y sus propiedades. Luego, en la quinta estancia, explicó cómo la belleza sensible procedía de la belleza celeste, así como el amor de la belleza sensible. [3] Ahora bien, en el resto del poema, el autor nos muestra cómo se asciende desde la belleza sensible, por grados ordenados, hasta la belleza inteligible,

junto a la cual el autor da por terminada su obra, en tanto que a ella debe llegar todo deseo amoroso.

Quien haya de tratar acerca de un asunto cualquiera no puede, pues, observar un proceder más sutil ni ordenado ni suficiente que el que ha observado, sabiamente, nuestro Poeta. Proceder entendido y conocido por muy pocos, es el mismo que Platón describe en el *Filebo* como “deducir la unidad de la multiplicidad y reducir la multiplicidad a la unidad”, y a quien sepa hacer esto correctamente, merecidamente — como escribe Platón— *tamquam Deum eum sequi debemus* [como a un Dios debemos seguirlo]. Es, ciertamente, hombre divino y ángel terrestre, apto, *pro arbitrio* [por su propio juicio] para ascender y descender por la escalera de Jacob, en compañía de los ángeles contemplativos. [4] Este orden es el que seguiremos a lo largo de todo nuestro *Comentario al Banquete*. [5] Siguiendo, pues, este orden, el autor muestra cómo por seis grados, comenzando por la belleza material, el hombre se conduce a su primer fin.

[6] Al alma vuelta hacia los sentidos se le presenta primero a los ojos la belleza particular de Alcibíades, de Fedro y de cualquier otro cuerpo material. Y a éste se inclina y se deleita en esa forma particular, y al afirmarse ahí, está en el primer grado, el más imperfecto, el más material. El Poeta presenta la causa de este efecto en el principio de esta estancia, es decir, por qué resulta que alguien está más inclinado a uno que a otro.

[7] El segundo grado se da cuando el alma, con su potencia interior, modifica en sí misma la imagen que ha recibido a través de los ojos, y de ser puramente material y fantástica, separándola más y más de la materia, la hace tanto más perfecta cuanto la vuelve más espiritual y, así, la acerca más a la belleza ideal.

[8] El tercer grado se da cuando el alma, con la luz del intelecto agente separa toda particularidad de esa forma recibida y considera en sí misma la propia naturaleza de la belleza corporal, y <a partir de aquí> no percibe más la imagen propia de un solo cuerpo, sino la belleza universal de todos los cuerpos conjuntamente. [9] Este es el último grado al que llega el alma que está vuelta hacia los sentidos, la cual, aunque en este último grado contempla la belleza en sí, y no como <si estuviera> constreñida en el seno de la materia, sin embargo recibe tal conocimiento a través los sentidos y de las imágenes particulares. Quien alcance el conocimiento de la naturaleza de las cosas únicamente por esta vía no podrá verlas completamente, sino con un velo de gran ambigüedad. [10] Muchos peripatéticos han creído y aun creen, máxime los latinos, que nuestra alma, unida al cuerpo, no puede ascender a un conocimiento más perfecto, cosa

que, según demostraremos en nuestro concilio, es una opinión extraña al pensamiento de Aristóteles y de casi todos los peripatéticos árabes y griegos.

[11] El cuarto grado consiste en que el alma, considerando su operación, vea que conoce la naturaleza de la belleza universalmente, es decir, que no constreñida por particularidad alguna, sepa que cada cosa que está fundada en la materia es particular, y que a partir de esto concluya en que esta universalidad no proviene de los objetos exteriores sensibles, sino de su luz intrínseca y de su propia virtud, y que se diga a sí misma: “si en los espejos sombreados de las imágenes naturales se me aparece esta belleza solamente a causa del vigor de mi luz, será cierto y razonable que manteniéndome en el espejo de mi propia sustancia la vea, limpia de toda nube y tiniebla material, más claramente.” [12] Y así, vuelta hacia sí misma, ve la imagen de la belleza ideal en sí mismo participada por medio del intelecto, como se explicó en el Libro Segundo. Y este es el cuarto grado, perfecta imagen del amor celeste, como ya hemos dicho.

[13] Después, al ascender hacia su propio intelecto, se da el quinto grado, donde la Venus celeste se muestra en su propia forma, no ya imaginaria, aunque no con la plenitud total de su belleza, puesto que no ésta cabe en el intelecto particular. El alma ávida y sedienta de esa belleza busca unir su intelecto propio y particular a la mente primera y universal, anterior a todas las criaturas, albergue último y universal de la belleza ideal. [14] Al llegar a este punto, termina su camino, o sea, en el sexto grado, según el orden <seguido hasta aquí>. <Una vez> en el séptimo, como sábado del amor celeste, no le es lícito moverse hacia otro más, sino que allí mismo debe reposar felizmente como en su fin <propio> junto al primer Padre, fuente de toda belleza.

[15] Esta es la escala de los grados amorosos, por la cual se asciende al conocimiento verdadero, íntegro y distinto de esta materia, el amor. [16] El Poeta describe estos grados, y cómo se ha de ascender de uno a otro, no sé si con más presteza para versificar o con más profundidad de doctrina, en las estancias VI, VII y VIII. Pero antes de ir al asunto, en el principio de la VI nos da las razones de por qué uno es atraído más al amor por una cosa que por otra. [17] Y aunque estas razones, estén fundadas completamente en los principios de los platónicos, sin embargo recuerdo haberlas leído también en otros <autores>. [18] Para comprenderlas, antes hay que saber que los platónicos sostienen que entre las almas humanas algunas son de la naturaleza de Saturno, otras de la de Júpiter, y así de los otros planetas, y por esto entienden que un alma tendrá más conocimiento de y conformidad con el alma del cielo de Saturno que con el alma del

cielo de Júpiter; y lo contrario se sigue de otra alma. Y así, no es por otra razón que un alma es de tal naturaleza y otra de tal otra. No hay una causa intrínseca de esto, sino que la causa extrínseca y efectiva es aquél que produce esas almas, es decir, el artífice del mundo, del cual dice Platón en el *Timeo* que esparció unas almas en la Luna, otras en los otros planetas y en las estrellas a las que llama “instrumentos del tiempo”. [19] Segundo, hay que saber que —como *etiam* [también] se dijo en el libro primero que era opinión de los platónicos— al unirse el alma inmediatamente al vehículo celeste y mediante éste al cuerpo terreno y corruptible, quieren algunos, la opinión de los cuales sigue en esto a nuestro autor, que el alma racional, descendiendo de su estrella, forme ella misma el cuerpo terrenal que habrá de gobernar. [20] Fundándose sobre estos principios, el Poeta se imagina que en el vehículo del alma que desciende, que es vivificado por ella con la potencia con la cual se forma el cuerpo terrestre, infunde, a partir de su estrella, la potencia formativa en el cuerpo corruptible, y según descienda <esta potencia formativa> de una u otra estrella, recibirá una potencia formativa diferente. [21] A partir de esto dicen los fisonomistas que un hombre tiene una efigie lunar, otro, una solar, otro, una mercurial, otro, una jovial, otro, una saturnina, otro, una marcial, y por su efigie indican que el alma de los mismos es de una naturaleza semejante <a la de los planetas>, lo cual concuerda en gran parte con la opinión del Poeta. [22] Pero, puesto que la materia inferior no es siempre obediente a quien la forma y estampa, la virtud del alma no siempre puede imprimir en el cuerpo terreno la efigie que ella quisiera, por ello puede haber dos <hombres> joviales que en su forma parezcan diferentes, pues la materia de la concepción del uno estará dispuesta de manera diferente a la del otro para recibir la figura del alma. Por eso siempre lo que es perfecto en uno, será en otro como una cosa comenzada y no terminada. [23] Quiere, pues, nuestro Poeta, al proceder la figura de dos cuerpos de la potencia de una misma estrella, generar entre <ellas> un amor intenso en base a su concordancia y conformidad. [24] Dice, en efecto, el Poeta que “*quando l’alma del divin volto formata*”, inmediatamente, como quieren los católicos, o mediatamente como sostienen los platónicos, “*si parte per descender qua giù, s’imprime negli umani cori*”. [25] Es, pues, el corazón el habitáculo más apropiado para el alma, pues, es por naturaleza fuente de vida y calor, y por su continuo movimiento se conforma en gran manera con el cielo, de donde ella desciende.

3. [26] “*Dalla più eccelsa parte  
Ch’alberghi el sol...*”

4. [27] Es decir, por Cáncer, el signo más excelso entre todos los signos del Zodíaco sobre este nuestro <cielo> empíreo superior, es decir, el más elevado. Es pues, una sentencia de los platónicos que dicen que el alma asciende por Cáncer y desciende por Capricornio. Y creo que el fundamento de ésta afirmación es que Cáncer es la casa de la Luna, cuya virtud máxime domina sobre toda la parte vegetal, vivificativa, como es, de los cuerpos, mientras que Capricornio es la casa de Saturno, que tiene a su cargo la contemplación a la que el alma puede avocarse con libertad, una vez separada del cuerpo. [28] “*Dove*”, es decir, en los cuerpos humanos terrestres; “*esprimendo*”, es decir, esa alma; “*con mirabile arte*”, arte, ciertamente divina y admirable de la voluntad paterna, la propia alma se manifieste en los cuerpos humanos terrestres, infundida en la naturaleza celeste por la sabiduría y la razón intelectual del alma. [29] “*Quel valore*”, es decir, aquella potencia formativa del cuerpo elementado, cuyo valor “*tolto da la sua stella e raccolto nel grembo di sua prima spoglia celeste*”, *idest* [es decir], de su vehículo celeste, en el cual vive y se afirma, manifiesta la figura en una virtud seminal. En otras palabras, “*seme*”, i.e., la semilla humana “*forma, fabrica e stampa quanto*” en el “*sue luce possono*”. Forma —dice— su alojamiento, es decir, este cuerpo orgánico sensible en el que se alberga el alma mientras está en este mundo. [30] Pero aquella semilla humana “repugna más o menos al culto divino”, como hemos explicado más arriba.

5. [31] *Indi*, es decir, luego de representar el cuerpo con tales almas, “*qualor dal sol*” (es decir, el esplendor de la belleza “*che in lei ne è sculto*”) hace descender a otro corazón la estampa de la figura en ellas impresa; y <esto> quiere decir que siempre que esa tal efigie sea vista por alguien más, “*se gli è conforme*”, es decir, si es una figura producida a partir de una estrella y es conforme a la estrella de la que procede esta <figura>, “*avvampa l'alma*” con fuego amoroso. Y este, como he dicho, es el primer grado.

6. [32] “*Che poi che in sè*”:

Aquí están contenidos el segundo y el tercer grado indistintamente. Y se ha de advertir que el Poeta, antes del final de la sexta estancia y en el principio de la séptima restringe y trata en términos generales el ascenso desde el primer al último grado. Lo hace señalando su distinción pero sin explicarla. Sigue en esto el orden establecido por los filósofos, y máxime por los peripatéticos, tal como se ve en el proemio de la *Física* de Aristóteles, que a todo conocimiento confuso e indistinto debe preceder la explicación distinta del mismo. [33] Así ha procedido nuestro Poeta en este pasaje. En efecto, echó



luz sobre estos grados <del amor> explicándolos a modo de compendio. Le faltó, no obstante, abordar de manera separada (aunque los representó “*per tre fulgidi specchi*”) aquello que en los versos precedentes había prometido tratar con brevedad. [34] No sin misterio nuestro Poeta une estas tres estancias de tal manera que el significado del fin de la sexta se une con el del principio de la séptima y el significado del fin de la séptima con el del principio de la octava. [35] Al considerar las demás estancias parecería que <el encadenamiento de estas> va contra el orden del poema, de acuerdo con el cual parece conveniente que cada estancia esté por sí misma provista de sus propias sentencias, como observa el Poeta en las cinco primeras y en la última. [36] Sin embargo, ha querido indicar con esto que el hombre no debe quedarse en ninguno de los grados que anteceden al último, ni proponérselos como fin de su amor, sino más bien <debe> tenerlos siempre como un escalones para <alcanzar> el siguiente. [37] No es loable, pues, el deleitarse en la figura de un bello joven, si tu no utilizas esto como un grado para alcanzar en ti la proporción y cualidad conforme a esa figura *etiam* [también] fuera de ese cuerpo craso y material en el que la has visto. [38] Así como no <es loable> ocupar la imaginativa considerando si la figura de un cuerpo puede ser una obra vana, si en ella te afirmas y no la adoptas como instrumento para contemplar con la razón la belleza universal de todos los cuerpos. [39] El alma que siempre, al posarse sobre el cuerpo, no se dirija hacia sí misma y la que al dirigirse hacia sí misma no reconoce nunca su tesoro, no puede ser sino débil y enferma, pues como dice Asaf, al haber sido colocado y puesto en tan alta dignidad, quien no se conoce es semejante a las bestias sin conocimiento, que no tienen la facultad de volverse hacia sí mismas. [40] El alma no podría poseer, ni en sí ni por sí de manera suficiente la luz de esa belleza que no tiene por sí, si no fuera por la gratuidad y comunicación de otra naturaleza. A quien no se vuelve hacia la que lo ha hecho participe de esta luz, éste, como si fuese un río determinado, si quisiera extinguir completamente su sed <i.e., su deseo de crecer>, será necesario que antes de conducirse al mar de la belleza <donde, sin duda, se saciará>, vaya a un manantial que surja inmediatamente de sí mismo. Así, el poeta dio inicio a la sexta estancia imitando el ejemplo del río. Lo hizo señalando los grados de la escalera con la que se sube de la tierra al cielo, y no se quedó solo con el verso que lo condujo al primer bien.

7. [41] “*Dalla cui viva e sola*

*Luce informato amando si fa bello*

*La mente, l’alma, el mondo e ciò che è in quello.*”

8. [42] Pero, en verdad, no hay en este poema más que siete estancias, aunque se divida en nueve, pues de estas tres ninguna por sí esta completa sino que de todas juntas resulta una. [43] Por eso, en la sexta estancia, como todo amante en el uso del sexto grado, al estar <allí> y querer avanzar un poco más, siente que el amor tira de las riendas, indicándonos con esto que a quien alcanza el sexto grado no le es lícito caminar más adelante, porque ese es el fin de la vía amorosa, aunque por vía de otro amor se pueda llegar aun más lejos, y éste es el amor con el que se ama a Dios en sí, no en cuanto autor de la belleza ideal. Empero, éste no concuerda con el amor del que hemos hablado, porque éste no es el deseo de belleza. Éste, según los platónicos no se encuentra en Dios por su infinita simplicidad, pero esto ya lo hemos explicado en el libro primero.

[44] Ahora, volviendo a la exposición del texto, el Poeta dice, mezclando el segundo y el tercer grado, “*che poi che l'alma alberga in sè*” la imagen recibida por los ojos, “*assai più bella la effinge e forma a' divini rai di sua virtù*” <i.e., a la procedencia> divina de sus potencias, es decir, <la procedencia divina> de la potencia fantástica, cogitativa y de la racional.

9. [45] “*E di qui nasce*”:

Muestra lo que se puede entender por lo dicho, i.e., que al amante casi siempre le parece que el amando es mucho más bello de lo que es en sí. Esto sucede porque el amante se representa al amado con una imagen que el mismo ha fabricado de él, en su alma, y lo encontrará tanto más bello cuanto más lo haya separado de la materia, que es el principio de toda deformidad. E incluso esa figura que el alma misma ha formado en sí se mostrará más bella que el aspecto extrínseco porque es verdaderamente más bella en sí. En efecto, al ser generada y hecha por el alma, ésta, como si se deleitase más en lo que le es propio, la estima como si fuese algo que no es en sí. [46] Y por eso el autor agrega:

10. [47] “*Pascesi el cor d'un dolce error, l'amato  
Obbietto in sè come in sua prol guardando*”

11. [48] Es, decir, como en su obra y su criatura hecha y generada por el.

12. [49] “*Tal'or poi reformando*”

13. [50] Aquí el autor muestra cómo el cuarto grado se une al fin último, intercalando en el medio los grados que ya ha explicado, es decir, el quinto y sexto, por los cuales se alcanza <el fin último> y a los cuales apunta cuando dice de “*di grado in grado*”. [51] Dice, pues, que a veces el alma reforma la especie universal “a la luz divina que ha impreso en ella”, es decir, a la luz de la belleza ideal participada en ella; y este es un don

raro y celestial, puesto que pocos logran alcanzarlo, solo los más perfectos que son pocos, como hemos dicho más arriba. <E incluso> muchos juzgan que es imposible para el hombre alcanzar este último grado; por eso, pues, dice “*raro e celeste dono*”.

14. [52] “*Quinci elevando*”

Es decir, por la reforma efectuada, que constituye el cuarto grado, “*di grado in grado sè*”, es decir <pasando> por el quinto grado, que es el propio del intelecto particular, <se llega> al sexto grado a causa de la conjunción con el intelecto primero y universal “*nell’increato sole*”, es decir, regresa a Dios, del cual, aunque por muchos medios, como inmediatamente agrega y explica <el Poeta>, fue formada esa luz de belleza que aparece en el cuerpo amado, puesto que “un sol”, *idest* [a saber], la única luz que emana del rostro divino, la adorna de belleza como si pasase por tres espejos: la mente, i.e., la naturaleza angélica; el espíritu, i.e., la naturaleza racional; y el cuerpo, i.e., el mundo sensible.

[53] “*Quinci*”:

Aquí el Poeta explica ordenadamente los grados mencionados, de los cuales hemos hablado específicamente en el principio de la exposición de la sexta estancia. [54] Dice pues, comenzando por el primer y más ínfimo grado, que desde aquí, es decir, desde el cuerpo, “*gli occhi ricevon le ornate spoglie*”, es decir, la especie de belleza recibida por ese cuerpo, lo que, como se dijo más arriba, constituye el primer grado y el más material. Luego agrega “*e per gli occhi ove soggiorna*”, donde declara cómo esta especie, que viene de los objetos a los ojos, es decir, que viene desde el sentido exterior a la potencia imaginativa, que es el sentido interior, a la cual llama “*l’altra ministra del core*”, entendiendo por “corazón” la sustancia del alma racional, a la cual sirven y abastecen las potencias sensitivas inferiores y exteriores, tal como explican concordantemente todos los filósofos. [55] Ahora bien, al estar desnudas, las especies concebidas por la imaginativa, dice el Poeta que son “*talor poi reformate, ma non però espresse*”. Con todo, la imaginativa, en tanto que es la potencia más alta y noble de las relacionadas con el sentido externo, trae la especie del exterior y la hace más espiritual y la separa más <y más> de la deformidad de la materia que no lleva consigo la forma de la Venus verdadera, pues no puede sino, por ser ella una pura potencia aún material y orgánica, reducir la especie a la perfecta inmaterialidad. [56] Dice, entonces, que la reforma, pero no la expresa; y este es el segundo grado, el cual aunque se refiera al amor por medio de un cuerpo particular, sin embargo no ama esa belleza particular en aquella persona crasa y corpulenta, sino <que la ama> en esa imagen que tiene ya

formada en su alma; y como este grado es más perfecto que el primero, en éste <el alma> es más feliz, porque el amante no goza menos con la ausencia que con la presencia <de su amado>; siempre lo tiene consigo, lo ve y lo oye y conversa familiarmente con él. [57] Quien está en el primer grado es tanto más feliz cuanto al amado esté presente, condición mucho mejor en todo sentido que aquel furor bestial y no amor, que no puede durar sino por un tiempo corto y después no puede no dejar <a uno> sino en una gran amargura y penitencia. Cosa que debería ser para todos estímulo suficiente para rehuir con una fuga velocísima de este deleite execrable y alcanzar <un lugar> donde procurarse aquel amor celeste, libre de todo vestigio de miseria, donde se encuentra toda plenitud de felicidad. [58] Nadie debe ser atraído hacia este mísero deleite, pues tal es el estado de muchos hombres que están presos de este, y por causa de santidad, por prudencia y por doctrinas celebérrimas, más bien esto debe servir para todos como una razón suficiente para mostrar que se debe huir completamente de éste. [59] No obstante, si este mal es tan pestífero y venenoso que atrae hacia sí almas fuertes y perfectas, podrá engendrar una tristeza prácticamente incurable. Cada uno debe, si duda, persuadirse de que en este hay una suerte de parto completamente letal y una enfermedad mortífera. De esto se puede concluir que quienquiera que caiga en tal precipicio, por <causa exclusiva de> sí mismo y de sus propios pensamientos mal organizados, más allá de la corrección de Dios y el castigo paterno, quizás no obtengamos de los hombres la piedad y compasión que creemos merecer. [60] Ahora bien, volviendo a las palabras del Poeta, después de haber hablado del primer y segundo grado, dice del tercero: “*indi di varie e molte...*” [61] Y es que el alma, al elevarse sobre el primer y segundo grado, considerando particularmente que la belleza de uno y otro de estos no se separa aun de la materia, considera esa naturaleza en sí como un concepto universal y reduce la multitud de todos los cuerpos bellos particulares a la unidad de la belleza; lo cual es propio de lo que desde abajo asciende por sobre sí, es decir, de lo que la multitud reduce en su unidad, como se dijo más arriba.

15. [62] “*Quinc’ amor l’alma...*”

En este conocimiento universal del alma como en una cosa fabricada y amada por ella, como *etiam* [también] hemos dicho, ve la luz de la belleza verdadera, como la luz del sol sobre el agua. [61] La fuente de la luz es el cielo y luego <la luz> llega al aire por los dos grados medios del fuego. No de otro modo resplandece, como en el agua, la luz de la belleza verdadera en Dios, primer cielo y fuente inteligible de la luz de la belleza, abstraída en su especie universal a partir de los datos de los sentidos; <idéntica es la

fuelle de> los dos grados medios de la belleza intelectual e ideal y de la razón participada en el alma, así como de los grados medios del fuego y del aire.

16. [63] “*Pur non so che divin...*”

Esto es, el ascenso del tercer al cuarto grado, es decir a las Ideas participadas del alma, en la cual no hay sombra de belleza, sino que se ve la belleza verdadera, aunque no esencialmente, sino en su modo de ser participado.

17. [64] “*Quinci mentr’el pio core.*”

Esto lo explica diciendo: “*nella sua mente el vede inserto.*” [65] Y luego agrega: “*indi a più chiaro e aperto lume.*” [66] Y esto constituye el ascenso del quinto al sexto grado, en el cual cada intelecto particular se une con la mente primera y universal, mucho más abierta y clara que la nuestra, la cual es inmediata y muy cercana a Dios, el primer e inteligible sol; y así dijo <el Poeta> “*appresso a quel sole sospeso vola*”, por cuya luz viva y única como su mente, el alma y el mundo se hacen bellos, como hemos explicado mucho más arriba.

### **Estrofa última**

1. [1] “*Canzon, io sento Amor ch’el fren raccoglie.*”

2. [2] Era opinión de los teólogos antiguos que no debían divulgarse temerariamente las cosas divinas y los misterios secretos, sino solo lo que estaba permitido. Sin embargo, el poeta simula, mostrándose dispuesto a seguir razonando, haber sido atraído por Amor y haberle éste encomendado la tarea de mostrar al vulgo la corteza de los misterios amorosos, reservando el meollo del verdadero significado a los intelectos más elevados y más perfectos, regla observada por todos los antiguos que han escrito sobre asuntos divinos.

[3] Escribe Orígenes que Jesucristo había revelado muchos misterios a sus discípulos, los cuales no quería escribir, sino solo los comunicaba oralmente a quien le parecía digno. Y esto confirma Dionisio Areopagita, al haber observado más tarde a nuestros sacerdotes que, por sucesión de uno a otro, recibían el entendimiento de los secretos que no era lícito escribir. Y Dionisio mismo, al exponer a Timoteo muchos significados profundos acerca de la jerarquía angélica y eclesiástica, le ordena que tenga el libro escondido y no lo comunique sino a unos pocos que sean dignos de tal conocimiento.

[4] Este orden fue observado santísimamente entre los antiguos hebreos y por ello, su ciencia, en cuya exposición están contenidos los abstrusos y ocultos misterios de la Ley,

se llama “Cábala”, que significa recepción, porque no por los escritos sino por sucesión la reciben, oralmente, el uno del otro. [5] Ciencia por cierto divina y digna de no ser enseñada sino a pocos, grandísimo fundamento de nuestra fe, cuyo <fundamento es el> único deseo que me ha llevado al asiduo estudio de las lenguas hebrea y caldea, sin las cuales es completamente imposible alcanzar el conocimiento de la Cábala. [6] En cuanto <advertimos> que el mismo estilo fue observado por los pitagóricos, se ve por la carta de Lísis a Hiparco, que no por otra razón los Egipcios habían esculpido la esfinges en todos su templos, sino para declarar que las cosas divinas se debían, apenas escritas, cubrir bajo velos enigmáticos y disimulación poética, como ha hecho nuestro Poeta en este poema según hemos explicado en la medida de nuestras fuerzas, así como lo explicaremos de otros poetas, latinos y griegos, en los libros de nuestra *Teología Poética*.

## **8. Miscelánea.**

En esta sección presentamos una serie de cartas de diversos autores: Savonarola, Poliziano, Elía del Médigo, y Agustín, en ese orden. Hemos traducido dichas cartas en el curso de nuestro trabajo, puesto que se encuentran relacionadas a los temas que hemos abordado. Así, la carta de Savonarola a su padre nos brinda un testimonio de primera mano de su estado espiritual y el espíritu de época que llegó a encarnar. La de Poliziano nos remite a su concepto de *aemulatio* y su contenido nos orientó en las secciones dedicadas a la relación entre poesía y filosofía, por una parte, y retórica y filosofía, por otra. La carta de Elía echa luz sobre los temas desarrollado especialmente en los capítulos dedicados a la recepción de la cábala en Pico. Por último, la carta de Agustín a Lampadio, trae a colación uno de los tópicos más recurrentes de la *theologia poética*, i.e., la utilización profética de la égloga IV de Virgilio.

### **8.1. Carta de Savonarola a su padre.**

A partir del texto italiano publicado por Villari, P-Casanova, E. (eds), *Scelta di prediche e scritti di fra Girolamo Savonarola con nuovi documenti intorno alla sua vita*, Firenze, Sansoni, 1898, pp. 419-422

A su Padre  
Jesucristo

1 [1] *Honorande pater mi.*<sup>671</sup> [2] No tengo dudas del dolor que te causa mi partida, sobre todo cuando he partido ocultamente y a tus espaldas. Pero quiero que comprendas mi ánimo y mi voluntad por medio de esta carta a fin de que te confortes y que comprendas que si así he obrado no ha sido puerilmente como asumen algunos. [3] Y, primero, requiero de ti, en tanto que hombre de carácter<sup>672</sup> y desdeñoso de las cosas caducas, que te concentres en la verdad antes que en los sentimientos, cosa propia de mujeres, y que juzgues con la sola fuerza de la razón si yo debía rehuir al siglo y seguir mi vocación <o no>. *In primis,*<sup>673</sup> la razón que me mueve a entrar en la religión es esta: la gran miseria del mundo, la iniquidad de los hombres, los estupro, los adulterios, los latrocinios, la soberbia, la idolatría, las crueles contiendas. El mundo ha llegado a tal punto que ya no se encuentra quien haga el bien; de ahí que me repitiera muchas veces al día: “*Heu fuge crudeles terras, fuge litus avarum.*”<sup>674</sup> [4] Así lo hacía porque no podía soportar la inmensa maldad de este ciego pueblo de Italia, pues veía la virtud hundirse hasta el fondo mientras los vicios eran exaltados. [5] Ese era el mayor sufrimiento que podía tener en este mundo, rogaba por ello todos los días a nuestro señor Jesucristo que se dignase a elevarme de este fango y, así, ofrecía continuamente y con grandísima devoción una pequeña oración a Dios en la que decía: “*notam fac michi viam in qua ambulem, quia ad te levavi animam meam.*”<sup>675</sup> [6] Y Dios, en su infinita sabiduría, cuando le pareció oportuno, me la mostró, y la he aceptado aunque no sea digno de gracia semejante. [7] Respóndeme pues: ¿no es acaso gran virtud en un hombre el huir de la suciedad e iniquidad de este mísero mundo para vivir como un ser racional y no como una bestia entre cerdos?<sup>676</sup> [8] Y *etiam*<sup>677</sup> ¿no habría sido una inmensa ingratitud la mía <si después de> haber rogado a Dios que me mostrara la vía recta por la cual caminar, habiéndose Él dignado a mostrármela yo no la hubiese aceptado? [9] ¡Ay, Jesús mío, que sufra yo mil muertes antes ser ingrato contigo de ese modo!

---

<sup>671</sup> “Padre, digno de toda mi honra”.

<sup>672</sup> *Virile.*

<sup>673</sup> “En primer término”.

<sup>674</sup> “Huye de estas tierras feraces, huye de este suelo avaro”. (*Eneida*, III, v 45)

<sup>675</sup> “Muéstrame la vía por la que he de andar, porque a ti he elevado mi alma”. (Ps, 143, 8)

<sup>676</sup> Juego de palabras entre *sporczie* (suciedad) y *porci* (cerdos).

<sup>677</sup> “También”.

2. [10] Así pues, *dulcissime pater*,<sup>678</sup> antes que llorar deberías dar gracias al señor Jesús, él te ha dado un hijo y lo ha conservado con buena salud hasta los 22 años, y no solo esto, sino que ahora se ha dignado a hacerlo un caballero de su milicia. [11] ¿Acaso no consideras una gran gracia tener un hijo caballero de Cristo? [12] *Sed ut breviter loquar*:<sup>679</sup> es cierto que me amas ¿o no? [13] Sé bien que no dirás que no me amas. [14] Entonces, si me amas, *cum sit*<sup>680</sup> estoy constituido de dos partes, a saber, el alma y el cuerpo, ¿amas más mi cuerpo o mi alma? No podrías afirmar que <amas más el cuerpo>, porque no me amarías si amaras mi parte más vil. [15] Pero si amas más mi alma, ¿Por qué no deseas el bien de mi alma? [16] Tú deberías celebrar y dar una gran fiesta por este triunfo. [17] No obstante, sé bien que no se puede evitar que la carne se duela un poco, aunque se la puede refrenar con la razón *praesertim*<sup>681</sup> en los hombres sabios como tu. [18] ¿No consideras que me produce un gran dolor el separarme de ti? [19] Por cierto, y quiero que me creas, que nunca antes desde el momento en que he nacido, tuve mayor dolor y mayor aflicción mental que la que me produce el abandonar a mi propia sangre y vagar entre gente desconocida para hacer de mi cuerpo un sacrificio a Jesucristo y poner mi voluntad en las manos de personas que no conozco. [20] Pero, después, pensando en que Dios me llama y en que él no rechazó el hacerse siervo entre nosotros, pecadores<sup>682</sup>, no sería nunca tan osado como para no inclinarme ante esta, su voz, tan dulce y tan pía: “*Venite ad me omnes qui laboratis et oneratis estis, et ego reficiam vos: tollite iugum meum super vos, etc.*”<sup>683</sup> [21] Pero como sé que te lamentas por mí, que he partido ocultamente como si hubiera huido de ti, has de saber que era tanto el dolor y el sufrimiento que sentía en mi corazón al alejarme de ti que si lo hubiera manifestado, creo verdaderamente que antes de mi partida se me habría partido<sup>684</sup> el corazón y esto habría impedido mis pensamientos y mi acción, así que no te molestes si no te lo dije. [22] Es por eso que dejé unas cartas dentro de los libros que

---

<sup>678</sup> “El más dulce padre”.

<sup>679</sup> “Para explicártelo con pocas palabras”.

<sup>680</sup> “Dado que”.

<sup>681</sup> “Sobre todo”.

<sup>682</sup> *Noi vermicelli*.

<sup>683</sup> “Venid a mí todos los que estáis atareados y cargados, y yo os haré descansar. Llevad mi yugo sobre vosotros, etc.” (Mt 11, 28-29)

<sup>684</sup> Juego de palabras perfectamente adaptable al español entre *partito* (partida) y *crepato* (partido).



están apoyados en la ventana en las que te comunicaba mis decisiones.<sup>685</sup>

3. [23] Te ruego entonces, mi padre querido, que pongas fin a tus llantos y no me des más tristeza ni dolor del que ya tengo, no un dolor por lo que he hecho, cosa que yo mismo desharía si me convenciera de que es mejor no ser un hombre de iglesia. Pero mientras que ahora soy de carne como tú, y la sensualidad repugna a la razón, debería combatir con ahínco antes que el diablo salte sobre mi espalda, más aun por lo que siento por ti. [24] Rápido pasaran estos días en los que el mal está fresco y después, espero que tanto tu como yo seamos consolados, por gracia en este mundo y por gloria en el otro. [25] No queda otra cosa sino pedirte que, como hombre<sup>686</sup>, confortes a mi madre, a quien pido me dé su bendición junto con la tuya. Siempre rogaré fervientemente por vuestras almas.

4. [26] *Ex Bononia, die XXIV aprilis 1475.*<sup>687</sup>

5. [27] Cuida a mis hermanos y hermanas, pero sobre todo cuida de Alberto, procura que estudie, porque sería una carga y hasta un pecado hacerle perder el tiempo.

*Hieronimus Savonarola*

*filius vester*<sup>688</sup>

## 8.2. Carta de Angelo Poliziano a Paolo Cortese (sin fecha)

A partir del texto latino publicado por E. Garin, *Prosattori Latini del Quattrocento*, Milano-Napoli, Ricardo Ricciardi Editore, 1952, pp. 561-562.

### Angelo Poliziano a Paolo Cortese

1. [1] Te devuelvo tus cartas, esas que coleccionaste con tanto entusiasmo. Y, para serte sincero, me da vergüenza haber desperdiciado tantas horas en su lectura. [2] A excepción de unas pocas, apenas merecen ser leídas por un hombre docto, ni que se diga que tú las coleccionabas. [3] No diré cuáles son las que apruebo ni cuáles las que no apruebo, [4] no quiero que nadie las juzgue buenas o malas siguiéndome a mí. [5] Es más, <incluso en las que apruebo> hay algo en cuanto al estilo en lo que disiento

---

<sup>685</sup> *Fatti miei.*

<sup>686</sup> *Virile.*

<sup>687</sup> “Desde Bologna, el 24 de abril de 1475”.

<sup>688</sup> “Tu hijo”.

contigo: [6] que no sueles aprobar, por lo que he visto, sino a quien sigue al pie de la letra los trazos de Cicerón, [7] mientras que a mí me parece más virtuoso el rostro del toro o el del león que el del mono, aunque éste sea más parecido al del hombre. [8] Ya decía Séneca que ni siquiera aquellos que han sido considerados príncipes de la elocuencia se parecen entre sí, [9] Quintiliano les tomaba el pelo a los que se creían hermanos de Cicerón después de haber terminado un período con las palabras “*esse videatur*”, [10] amonesta Horacio a los que son imitadores y nada más que imitadores, [11] y a mí, por cierto, quienquiera que componga sólo por imitación, me parece semejante a un loro o a una urraca, que repite las palabras sin entenderlas; [12] a los que así escriben les falta fuerza y vida, les falta energía, les falta sensibilidad, les falta carácter, antes yacen, duermen, roncan, [13] y en sus escritos no hay nada genuino, nada sólido, nada eficaz. [14] “No te expresas como Cicerón”, puede acusarme alguno, [15] ¡Y qué importa, si yo no soy Cicerón! Más bien, y en mi opinión, me expreso a mí mismo.

2. [16] Hay, por otra parte, mi querido Paolo, un género de escritores que mendigan estilo como si se tratara de pan, de a pedazos, y no solo viven de lo que obtienen en el día, sino al día, pues, si no tienen cerca un libro del que sacar algo, no pueden hilvanar tres palabras sin contaminarlas con uniones propias de un ignorante y una vergonzosa barbarie. [17] Su expresión es siempre temblorosa, vacilante, enclenque, es decir, descuidada, desarticulada; realmente no puedo soportarlos. Y encima tienen la osadía de juzgar desvergonzadamente a los que saben, a aquellos cuyo estilo ha madurado por largo tiempo a causa de una profunda erudición, de múltiples lecturas y de mucha ejercitación. [18] Pero, para volver a ti, Paolo, a quien amo profundamente, a quien mucho debo y a quien atribuyo un gran ingenio, te ruego que no te ates a esta superstición que te impide complacerte con algo que sea enteramente tuyo, que no te permite apartar los ojos de Cicerón. [19] Cuando hayas leído a Cicerón, cuando hayas leído a muchos otros autores y por mucho tiempo, y los hayas desmenuzado, devorado y digerido, y cuando hayas saciado tu pecho con el conocimiento de muchas cosas, entonces recién ahí habrás de disponerte a componer algo, entonces ahí, querría yo, que —como se suele decir— te lanzaras a nadar sin corchos, que fueras tú quien te escucharas a ti mismo, que abandonararas esa burda solicitud y ese ansia de imitar únicamente a Cicerón y que de una vez y para siempre pusieras a prueba todas tus fuerzas. [20] Los que sólo contemplan, atónitos, estas cosas ridículas que llamas “trazos”, ni siquiera ellos, créeme, los reproducen correctamente, sino que en cierto

modo hasta refrenan el ímpetu de su propio ingenio, por así decir, como si pusieran obstáculos a un corredor; para utilizar un término plautino, hacen las veces de barrera. [22] Y así como no puede correr bien el que se esfuerza por poner sus pies solo sobre las huellas de otro, así tampoco puede escribir bien quien no tiene la audacia de salir de un modelo de escritura. [23] Has de saber, por último, que es propio de ingenios estériles el no dar nada de sí, limitándose siempre a imitar. Salud. ”

### 8.3. Carta de Elía del Médigo a Giovanni Pico della Mirandola (1485)

A partir del texto original italiano-latino publicado por E. Garin en G. Pico della Mirandola. *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, Milano, Nino Aragno, reimp. 2004, pp. 67-71.

Al dignísimo Conde, Señor Giovanni Pico della Mirandola, su amigo Elías el Hebreo.

1. [1] Mucho anhelaba obtener noticias tuyas. Me hallaba muy confundido por no poder saber algo nuevo de usted, sobre todo desde el momento en que dejé la orden de que me enviara una <carta> casi *immediate* [inmediatamente] después de mi partida. [2] Ahora estoy muy contento por haber visto a nuestro capellán con sus epístolas; [3] me he enterado de que se encuentra bien y de su buen estado, sobre el cual ruego *continue* [continuamente] que vaya de bien en mejor. [4] He sopesado el problema sobre el que usted me pregunta y es para mí más difícil leer vuestras benditas cartas que el darle respuestas, [5] *tamen* [pero] he aquí que finalmente he leído una parte de ellas y me he puesto muy feliz y alegre recordando nuestras especulaciones sobre una materia tan extensa y difícil como la que habíamos tratado *in prioribus et posterioribus quasi in omnibus partibus scientie naturalis et divinae* [tanto en las primeras como en las últimas y en casi todas las partes de la ciencia natural y divina]. [6] *Tamen aliquantulum me dolet* [Con todo, me duele un poquito] que no pudiéramos estar juntos un tiempo más y aprender muchas cosas de gran profundidad en un breve espacio de tiempo, *maxime* [máxime] estando el hombre aquí privado de investigar cosas que ni siquiera considera <que existen> y tanto más cuando la memoria es lábil y no se puede retener en la mente todo lo que se dice, *maxime* [más aun] en estas materias tan difíciles y queriendo abordar muchos temas en poco tiempo. [7] Muy bien sabe usted que los dichos de Aristóteles y los de Averroes son de tal rigurosidad que no hay en ellos ni tan sólo una sílaba sin causa ni fundamento, [8] mientras que los modernos que creen explicarlos,

antes bien impiden <su comprensión>. [9] En verdad, *nulla aut parva invenitur nunc scientia, saltem peripatetica* [ninguna o muy poca ciencia se encuentra hoy en día] a excepción de la peripatética; ingente es el número de las cuestiones y de los volúmenes, pero la presencia <de ciencia> es casi nula.

2. [10] Tal es así que a veces dudo si muchas cosas de las que he enseñado han sido olvidadas o *forse* [quizás] nunca las enseñé. [11] *Tamen* [pero] confío en vuestro nobilísimo ingenio, que no resultará impedido, espero, pues estoy seguro de que llegaréis a ser muy versado en la filosofía peripatética.

3. [12] Quizás *in longitudine temporis* [en el transcurso del tiempo] si alguna vez nos encontramos juntos nuevamente, abordaremos temas nuevos y confirmaremos los antiguos, porque por vía epistolar ello resulta muy difícil... *tamen* [empero] he decidido que he de ofrecerle una contribución en referencia a los *priora* [primeros] en lo que hace a la conversión *propositionum* [de las proposiciones], *ubi dicitur quod necessaria et inventa quum convertuntur sunt eiusdem naturae, scilicet quod conversa necessarie et necessaria et invente inventa, ubi Avicenna arguit contra Aristotelem et Averrois fecit questionem in hoc defendendo Aristotelem, quam questionem iam habetis et bene eam intellexistis quum fuit Florentie* [allí donde se dice que ello es necesario y manifiesto, puesto que así como sus naturalezas se convierten mutuamente, a saber, porque la contraria es necesariamente necesaria y manifiestamente manifiesta, a partir de lo cual Avicena argumenta contra Aristóteles y Averroes efectuó una objeción a esto para defenderlo; objeción que ya conocéis, pues la habéis entendido correctamente cuando estuve en Florencia]. [13] *Nunc volo quod Dominatio vestra addat in fine illius questionis hec verba; "Inquit Helias quamvis hec responsio bona sit et valde subtilis, tamen credo"* [Pero ahora quiero que usted agregue al final de esta objeción estas palabras: "Elías dice que aunque esta objeción sea correcta y completamente sutil, sin embargo creo que..."]

4. [14] He agregado algunas cosas en los comentarios de la *Física*, otras en el *De substantia orbis* y escribo lo mismo aquí. Le pido en todo momento que lo ubique en su lugar y no deje pasar el tiempo, como se suele hacer. [15] Primero, en lo que hace a la explicación que yo doy del libro I de la *Física*, hacia el final, donde digo, presuponiendo mediata o inmediatamente, se debe escribir "*Sed Dominatio tua dicebat contra haec...*" [pero usted decía contra esto...]. [16] Todo esto escríbalo usted con su propia mano de modo que nadie que lo ignore se equivoque...

5. [17] *Quia video Dominationem tuam multum laborare in isto benicto Chabale volo notare vobis ea que iam notavi in expositione mea de libro substantiae orbis in hebraico, loquendo de virtute spirituali, quod nunquam volui dicere vobis* [Como veo que usted se esfuerza tanto en esta bendita cábala, quiero indicaros las cosas que ya he señalado en mi exposición del libro *De substantia orbis* en hebreo, cuando me refería a la virtud espiritual, cosa que nunca he querido explicarle]. [18] *Et hoc quod dicam vere est tita occultum quod nemo huius temporis de illis qui se dant in hoc cognovit, immo forte pauci ex antiquis hoc noverunt; et est parvum in quantitate, in qualitate autem valte multum* [Y lo que explicaré es algo que está verdaderamente oculto, al extremo que nadie de nuestro tiempo ha alcanzado conocimiento de esto que aquí se ofrece, aun cuando por casualidad unos pocos de los antiguos si lo alcanzaron. Ahora bien, aunque poco en cantidad, es demasiado mucho en calidad.

6. [19] *Ipsi enim opinantur quod sunt hic quedam entia quorum gradus est inferior gradu Dei gloriosi, quam vocant Infinitum que sunt fluxa, non dico facta vel producta ab illo quod vocant Infinitum, et ipsa habent gradus diversos.* [Estos, pues, opinan que hay aquí ciertos entes, cuyo grado es inferior al grado de Dios Glorioso, al que llaman “Infinito”, que éstos <entes> son emanados<sup>689</sup> —me refiero a que no son hechos ni producidos por él— y que tienen diferentes grados. [20] *Et gradus forum superior est motoribus celorum et corporibus celestibus sensibilibus; et ordo per quem producuntur entia producta et conservantur secundum ordinem est per ista, scilicet Zephiroth, idest numeraciones.* El grado superior está constituido por los motores de los cielos y los cuerpos sensibles celestes, y el orden por el que se producen los entes producidos y se conservan de acuerdo a un orden estriba en las *sefirot*, esto es, numeraciones. [21] *Sic enim vocant illa fluxa ab Infinito* [Así llaman a estos entes que emanan del Infinito]. [22] *Ipsi namque credunt quod in Infinito nulla cadit cogitatio neque apprehensio neque terminus sive determinatio aliqua, ut dispositio est intellectualis; neque dicitur de ipso voluntas neque intentio vel cogitatio et universaliter nulla dispositio; et impossibile est ut sit res proveniens seu fluxa ab ipso, scilicet Infinito* [Ellos creen, pues, que del Infinito no cabe ningún pensamiento, ni aprensión, ni término, ni determinación alguna, puesto que su disposición es <puramente> intelectual. De él no se predica ni voluntad, ni intención o pensamiento y, en general, ninguna disposición, y es imposible que haya una cosa<sup>690</sup> que provenga o emane <directamente> de él, el Infinito]. [23] *Iste*

---

<sup>689</sup> *Fluxus.*

<sup>690</sup> *Res.*

*mundus nam esset diminutus secundum hoc seu deficeret ab eo perfectio sua* [Este mundo, pues, de acuerdo con esto sería ínfimo o faltaría en el su perfección]. [24] *Sed primum fluxum ab ipso sunt ista entia que diximus, et ipsa sunt agentia per virtutum Dei, quem ipsi vocant Infinitum, et per fluxum quod provenit eis ab ipso, et idem sunt per virtutem illius, nam ipsa, scilicet Zephiroth, dependent ab ipso et fluxa sunt ab ipso, scilicet Infinito* [Y la primera emanación de él son los entes que hemos mencionado y que según sus grados se llaman *sefirot*, como dijimos, y fueron hechos por las virtudes de Dios, a quien llaman Infinito. Y por el influjo que proviene de él hacia ellas, son idénticas en su virtud, pues estas, las *sefirot*, dependen de él y emanan de él, del Infinito].

7. [25] *Unde, secundum hos, ordo iste inventus in mundum est per illa Zephiroth* [De ahí que según estos, el orden que vemos en el mundo procede de esas *sefirot*]. [26] *Primum autem... quem voicant Infinitum nulla dispositio seu attributio `positiva dicitur de eo ymmo nec ipsum volunt vocare intellectum, ut dicit etiam Averrois in 4º Destructio Destructionum loquendo de attributis seu proprietatibus, quod Plato seu quidam Platonici nolunt vocare Deum intellectum seu affirmare de ipso quod est intellectus* [Pero se dice que... al primero, al que llaman Infinito no le corresponde ninguna disposición o atribución positiva, al punto que ni siquiera quieren llamarlo Intelecto, cosa que confirma Averroes en el libro IV de la *Destructio Destructionum* cuando al tratar los atributos o propiedades, dice que Platón o algunos platónicos no quieren llamar a Dios intelecto ni afirmar de él que sea intelecto]. [27] *In primis autem Zephiroth posuerunt nomina propria et nominum fluxus seu dependentie et dederunt secundum opiniones forum causam qua ista debeant esse x neque plura neque pauciora; et in his fecerunt libros et volumina* [Empero en las primeras *sefirot* pusieron tanto nombres propios como nombres derivados de aquellos y establecieron, de acuerdo con su propia convicción, que estas debían ser diez, ni más ni menos, sobre lo cual escribieron libros y volúmenes].

8. [28] *Alia adiunxi huic in mea expositione de substantia orbis, sed non sunt vobis necessaria et hec omnia unt fere ignota totaliter ab omnibus ut a maiori parte forum qui se dant in hac dotrina* [Ahora bien, aquí en mi exposición sobre el *De substantia orbis* he agregado otras cosas, pero no son necesarias para usted, todas ellas son casi completamente ignoradas por todos o, al menos, por la mayor parte de los que se entregan a esta doctrina]. [29] *Sed tantum dicunt verba et nihil intelligunt; declarare temane hec omnia secundum propositiones hominum non este tempos et forte*

*aliquando, si vobiscum ero, de quo valde dubito, declarabo perfecte* [Pero profieren muchas palabras y nada entienden. Con todo, no es este el momento para explicar todas estas cosas de acuerdo con las proposiciones de estos hombres y quizás si alguna vez me reencuentro con usted, cosa de la que dudo completamente, se lo explicaré perfectamente]. [30] *Hec tamen sufficiunt, maxime in radicibus* [Baste lo dicho, principalmente en lo que hace a los principios].

9. [31] Le envió todo aquello que he traducido de los *Posteriora*, como me habíais pedido y, aunque me es muy necesario, *tamen* [sin embargo] no puedo negarme a entregárselo, no solo esto, sino también la propia vida, como creo que usted lo sabe. [32] *Nullum enim desiderium ita intensum habeo sicut dimittere post me hominem deum vere sapientem et in doctrina peripatetica intelligentem, quod desiderium per te erit completum* [No tengo, pues, ningún deseo tan intenso como dejar después de mi a mi hombre verdaderamente sabio y versado en la doctrina peripatética, y tal deseo será cumplido por ti].

10. [33] Aquella parte del *De anima* que me incitáis a traducir el comentario de Avempace, no puedo porque no tengo conmigo el libro. En verdad, he enviado a vuestro pariente a lo de Basciano para que me lo traiga y como mi hijo no lo conocía, me trajo otro. *Tamen* [pero] si Dios quiere, con nuestro prete le enviaré aquello y otras cosas si la fortuna me es favorable. [34] Quería enviarle ahora mismo el Recanati, pero como los caminos están muy malos por las lluvias, he dudado en esta buena carta, si no se extraviaría.

11. [35] Usted me pregunta por el precio. Y siempre me ha parecido muy extraña la posibilidad de que tal pregunta se formule entre usted y yo. [36] No soy, pues, un hombre adinerado, tan solo pido lo necesario. *Tamen* [empero] para no dar a entender que no soy agradecido cuando usted me envíe algún pequeño presente, aunque no fuera grande como acostumbra, recibiré el regalo como si el gran Turco me cediera un castillo, y sobre esto no es necesario multiplicar las palabras.

12. [37] He visto el caballo que me envió y me siento obligado en gran manera para con usted, no tanto por mí, sino porque se lo había prometido a un pariente, sobre todo desde que he tomado aquél otro que a veces cojea. [38] Se dice que es un antiguo defecto. [38] *Tamen* [Pero] no puedo dárselo al ujier por estar herido en un pie, me temo que habrá que medicarlo. [39] Cuando el cura haya vuelto, lo devolveré, si usted ordena que me sea enviado otro desde Mirandola. [40] Y no crea usted que *nullo modo* [de ningún modo] nunca hubiera reclamado por mi caballo, pero usted sabe que muchas

cosas se hacen por aparentar y mostrar benevolencia con aquellos que parecen ser amigos.

13. [41] Estoy seguro de que no he revelado ningún secreto que usted no supiera; a nuestro canciller, ¡salud infinita! [42] Dígale de mi parte que quería retenerlo voluntariamente... porque me parecía entender que, siendo tan alabado, él lo quería tener. El stradiotto, si es como me lo figuro, y su mensajero ha sido grande, sino *tamen* [sin embargo] pienso lo que racionalmente se ha de pensar. [43] Y tanto más porque lo conozco y él tiene placer en ser conocido por prudente, tal como <efectivamente> es. [44] *Hec tamen magis gratia ioci dicta sunt, quia vere ego diligo ipsum et propter se ipsum et propter Dominationem Vuestram* [Pero estas cosas las he dicho como pasatiempo, porque yo en realidad lo quiero por si mismo y por usted].

14. [45] *Nec plura* [Nada más], [46] *valete* [¡salud!] [47] No puedo yo escribir más por causa de la sarna que heredé de usted. [48] *Totus sum semper vestro* [Soy todo entero siempre suyo]. [49] *Onoro in presencia, generosum demum predico comoe vestre merite* [Lo honro en su presencia y lo llamo “generoso”, justamente de acuerdo a sus méritos. Elías, suyo.

#### 8.4. Carta de Agustín a Lampadio.

El texto latino utilizado para nuestra traducción, cuyos párrafos y oraciones hemos numerado, corresponde a PL 33 vol. 4. Asimismo, hemos cotejado nuestra traducción con la de Carozzi, L. (ed.) (1960). S. Aurelio Agostino. *Lettere Scelte* vol. II, Torino, Società Editrice Internazionale, pp. 354-361.

#### Agustín a Lampadio

1. [1] Por tus cartas he sabido ahora más fácilmente y con mayor certeza que cuando estuve contigo, que tu espíritu se agita —y no poco— por causa del problema del destino y el azar.<sup>691</sup> Debo, por consiguiente, responderte de manera exhaustiva. Confío<sup>692</sup> en que el Señor me concederá el resolvértelo de modo tal que pueda<sup>693</sup>

---

<sup>691</sup> *Fatum et fortuna.*

<sup>692</sup> Agustín no utiliza el verbo “*confido*”, pero el uso del subjuntivo “*explicem*”, nos habilita para darle a nuestra traducción un matiz desiderativo.

<sup>693</sup> *Novit*



coadyuvar<sup>694</sup> a la salvación de tu fe. [2] No es, pues, un mal pequeño el dejarse llevar por falsas opiniones, no solo a consumir el objeto<sup>695</sup> del deseo,<sup>696</sup> sino también a rechazar el remedio de la confesión, una vez cometido el pecado.

2. [3] Conocerás la solución cuanto antes, completa y brevemente: todas las leyes y todos los principios de conducta,<sup>697</sup> las alabanzas, las reprensiones, los miedos, los premios, los castigos, todas las cosas por las que se esfuerza<sup>698</sup> el humano linaje y aquellas por las que éste es gobernado,<sup>699</sup> resultan profundamente trastocadas<sup>700</sup> y subvertidas, al punto que no queda en ellas ni el más mínimo dejo de justicia, si no se considera que la voluntad es la causa del pecado. [4] ¿Cuánto, pues, desaprobamos con más razón y justicia<sup>701</sup> los errores de los astrólogos<sup>702</sup> que las leyes divinas, y sin embargo, <cuánto más> nos vemos impelidos <por estos que por aquellas> a abandonar el cuidado de nuestras posesiones,<sup>703</sup> cosa que ni los mismos astrólogos hacen? [5] En efecto, cualquiera de éstos, luego de haber vendido destinos extravagantes<sup>704</sup> a hombres adinerados, ni bien vuelve al gobierno de su casa y a las ocupaciones cotidianas, como el ojo por la tablilla de marfil,<sup>705</sup> corrige a su esposa no solo con gritos, sino también con golpes. No digo, pues, por haberla encontrado de juerga a la muy descarada,<sup>706</sup> sino tan

---

<sup>694</sup> *Conguere*

<sup>695</sup> *Blandimentum*

<sup>696</sup> *Voluptas*

<sup>697</sup> *instituta disciplinae*

<sup>698</sup> *Administratur*

<sup>699</sup> *Regitur*

<sup>700</sup> *Labefactari*

<sup>701</sup> *licentius et aequius*

<sup>702</sup> *Mathematici*

<sup>703</sup> *domorum nostrarum*

<sup>704</sup> Juego de palabras: *fata* (destinos)-*fatua* (extravagantes)

<sup>705</sup> El sentido de esta expresión es *derecho*, i.e., *lo primero que hace*. El pasaje nos remite a las tablillas de cera que se utilizaban desde la Antigüedad para realizar diferentes inscripciones, p.e., era común ver este dispositivo, que hacía las veces de nuestros cuadernos de apuntes, en las manos de los alumnos en sus clases, en las de los comerciantes, en las de los funcionarios públicos, etc. Hay testimonios del uso y la fabricación de estas tablillas, que por cierto en la mayoría de los casos no eran de marfil, hasta bien entrado del s. XVIII.

<sup>706</sup> *Petulantius*

solo mirando indiscretamente<sup>707</sup> por la ventana. [6] Pero si ella le dijera: “¡Por qué me pegas, a Venus pégale, si puedes, pues por ella he sido obligada a hacer esto!”<sup>708</sup> entonces él no tiene en cuenta las vanas predicciones que profiere para engañar a los extraños, sino que se preocupa de imponer “justos” azotes para corregirlos a los suyos.

3. [7] Luego, pues, cada uno de estos, cuando comienza a ser desaprobado,<sup>709</sup> transforma la causa <de tal desaprobación> en destino y pretende, por eso, no ser culpable, alegando que aquello de lo que se le acusa lo ha hecho obligado por el destino. Que éste reflexione sobre sí mismo, que aplique esto a los suyos, que no castigue a su siervo si es ladrón, que no se queje de su hijo si lo avergüenza, que no lance amenazas al vecino malvado. [8] ¿Por qué, pues, al hacer algo de esto, dice que lo hace con justicia, si todos los que le provocan injurias son empujados a hacerlas por el destino mismo y no por su propia culpa? [9] Ahora bien, si por propio derecho y celo de paterfamilias, a todos los hombres que, por un tiempo tiene bajo su mando,<sup>710</sup> los exhorta al bien, los aparta del mal, les impone su voluntad para que le obedezcan, honra a los que le obedecen ante la más mínima señal, reprocha a los que no cumplen sus órdenes, recompensa las buenas acciones con beneficios y desprecia a los ingratos, ¿Acaso habré de esperar yo que arremetan contra el destino cuando he argumentado no tanto según sus palabras, sino de acuerdo con sus acciones que todos los cabellos que los astrólogos tienen sobre sus cabezas parecen caerse<sup>711</sup> por sus propias manos?

[10] Si no ha sido satisfecha tu avidez con estas exiguas palabras y aguardas algún libro en el que trate con más detalle este asunto, tendrás que esperar con paciencia hasta que tenga un tiempo libre y rogar a Dios para que se digne a concederme el ocio y la fuerza para saciar tu espíritu en lo referido a esta cuestión. [11] Empero, estaré más

---

<sup>707</sup> *Immoderatus*

<sup>708</sup> La referencia a Venus nos indica que Agustín consideraba la astrología como una disciplina pagana. Si así lo era en su época, ello se debe a que el cristianismo aun no se había extendido, como lo hará en los siglos inmediatamente posteriores a la muerte del Hiponense, hasta formar parte del entramado cultural de Occidente como una suerte de memoria profunda. Este proceso que podríamos llamar de “asentamiento” del cristianismo posibilitó el florecimiento de astrólogos cristianos que, entre sus muchas tareas, tendrían la de configurar las cartas natales de papas y obispos.

<sup>709</sup> Agustín se refiere, como hemos indicado en la presentación, al momento en que alguien lo acuse de haber actuado mal cuando golpeó a su mujer.

<sup>710</sup> Se refiere a los hijos que no han alcanzado aun la edad adulta.

<sup>711</sup> *frangere*

animado <para ello> si no tuvieres reparo en recordarme tu caridad por medio de continuas cartas y me mostrares lo que te haya parecido esta epístola, contestándomela.

## ÍNDICE

I. TRADUCCIONES DE TEXTOS LULIANOS	2
<b>1. Traducción del <i>Ars brevis</i> (1308).</b>	2
<b>2. Traducción del <i>Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto</i> (1314).</b>	70
<b>3. Traducción del <i>Liber de demonstratio per aequiparantiam</i> (1304).</b>	72
<b>4. Traducción de los escritos electorales de Llull: <i>Artificium electionis</i></b>	

<i>personarum</i> (AEP, 1276-1282?), “ <i>En qual manera Natana fo eleta a abadessa</i> ” (B24, 1283?) y <i>De arte electionis</i> (DAE, 1299).	84
5. Traducción del <i>Llibre d’Art de contemplació</i> (1283), caps. I-VI.	93
6. Traducción del <i>Tractatus de venatione medii inter subiectum et praedicatum</i> (circa 1302)	104
7. Traducción de <i>Vita coetanea</i> (1311).	129
8. Traducción de <i>Dialectica seu logica nova</i> (s. XVI).	132
II. EDICIONES Y TRADUCCIONES DE TEXTOS DE PICO <i>ET ALIA</i>	1168
II.1. TEXTOS EDITADOS	168
1. Cartas de Pico.	167
2. <i>Apologia</i> (1487)-Epístola proemial e introducción.	220
3. <i>De ente et uno</i> (1491)	232
II. 2. TRADUCCIONES	250
1. Traducción de la carta nº I (Dirigida a Gianfrancesco Pico el 15 de mayo de 1492 desde la ciudad de Ferrara)	250
2. Traducción del <i>De genere dicendi philosophorum</i> (contiene las cartas dirigidas a Filippo Beroaldo en 1491, a Lorenzo De Médicis el 15 de julio de 1484 desde la ciudad de Florencia y a Hermolao Barbaro 3 de junio de 1485, también desde la ciudad de Florencia. Se trata de las cartas nº II, III y IV respectivamente)	258
3. Traducción de la carta nº XXXVI (Dirigida a Andrea Corneo de Urbino el 15 de octubre, año de la gracia 1486 desde la ciudad de Perugia)	298
4. Traducción del <i>De ente et uno</i> (1491)	307
5. Traducción de la carta de Antonio Faventino a Giovanni Pico della Mirandola (primera parte del <i>Adversus de ente et uno</i> )	330
6. Traducción de <i>In dominicam Orationem expositio</i> (1492)	332
7. Traducción del <i>Commento sopra una canzone d’amore di Girolamo Benivieni</i> (1485-1489?)	344
8. Miscelánea.	421
8.1. Carta de Savonarola a su padre.	421
8.2. Carta de Angelo Poliziano a Paolo Cortese (sin fecha)	424
8.3. Carta de Elía del Médico a Giovanni Pico della Mirandola (1485)	426
8.4. Carta de Agustín a Lampadio.	431
ÍNDICE	435

