

» ***BIBLIOTHECA AUGUSTINIANA*** «
ISSN 2469 - 0341 VOL. I
AÑO 2013 *Junio - Diciembre*

DIRECCIÓN

D. Pablo Guzmán

Fr. Emiliano Sánchez Pérez, OSA

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Belén Carreira / María Paula Rey

CONSEJO DE REDACCIÓN / COLABORADORES

Julián Barenstein / Diana Fernandez /

Caterina Stripeikis / Guido Torena / Pilar Soliva / Sofía Maniuisis

CONSEJO CIENTÍFICO

Julieta Cardigni / UBA - Conicet

Pamela Lucia Chávez Aguilar / Universidad de Chile

Silvia Magnavacca / UBA - Conicet

Michael Vlad Nicolescu / Universidad de Bradley - A.I.E.P.

Pablo Ubierna / UBA - Conicet - Saemed

Antonio Bueno García / Universidad De Valladolid

Fr. José Guillermo Medina / OSA

Fr. Marcelo Cáceres / OSA

ÍNDICE

BIBLIOTHECA AUGUSTINIANA // ISSN en Trámite.

PRESENTACIÓN

Editorial pp.4-6

Anexo Tareas de Equipo de Redacción / Funciones pp.7 – 9

Anexo Norma de los Trabajos pp.10 – 13

Abreviaturas de las Obras de San Agustín pp. 15 – 19

ARTÍCULOS

El contradictorio humanismo del Renacimiento. Pico y Alberti

Silvia Magnavacca, UBA – CONICET pp.21-41

ARS RAIMUNDI Ramon Llull y su Arte en el contexto ético-político de los últimos siglos medievales

Julián Barenstein, UBA-CONICET pp.42-87

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

HERBEL, O., *Sarapion of Thmuis: Against the Manicheans and Pastoral Letters*, Early Christian Studies 14, Australia, St Pauls Publications-Queensland University of Technology Press, 2011, pp. 144. ISBN: 978-0-9806428-1-0 Por Julián Barenstein, UBA/CONICET pp.89-91

CODOÑER, CARMER (COORD.), *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*. España, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010. 430 pp. ISBN 9788478001729. Por Belén Carreira, UBA pp.91-92

AA.VV., *Ars Sacra: El arte y la arquitectura cristiana de Occidente desde sus inicios hasta la actualidad*, H. F. Ullman, Barcelona, 2010. ISBN Por Pilar Soliva, UBA pp. 92-95

Martínez García, Luis (Coord.) *El camino de Santiago, historia y patrimonio*. Burgos, Universidad de Burgos, 2011, 304 pp. ISBN 9788492681433 Por Belén Carreira, UBA pp.95-98

EDITORIAL

» *Bibliotheca Augustiniana* «, nace de una inquietud por difundir y fomentar las nuevas voces de la *Investigación Humanística* local y regional en los campos de interés de la Biblioteca Augustiniana de Buenos Aires (*Patrística – especialmente la labor de Agustín de Hipona, Filosofía e Historia Medieval, Arte Sacro, Historia de la Iglesia , con especial acento en la Historia de las Ordenes Monásticas y Mendicantes, preferentemente la presencia de la Orden de San Agustín en el contexto iberoamericano.*).

Quienes editamos esta revista, esperamos que encuentren una ventana al conocimiento y que juntos podamos expresar aquello del decir agustiniano: «*No sea la verdad ni mía ni tuya para que sea tuya y mía*» (en. Ps. 103, 2, 11).

» *Bibliotheca Augustiniana* «, es un review electrónico semestral, cuya aparición está pensada para las temporadas Primavera – Verano y Otoño – Invierno.

Editado por un equipo de colaboradores (Voluntarios, Investigadores y Profesores provenientes de distintas Universidades de la región) , se convierte en una ventana más del dialogo que la Orden de San Agustín propone al Mundo de la Cultura, y concreta así el deseo que la Biblioteca Augustiniana de Buenos Aires anida en vísperas de sus primeros diez años de Historia.

Reúne en su Consejo Académico a profesores que tienen relación con las distintas áreas anteriormente mencionadas, que describen el mundo bibliográfico y de interés de esta biblioteca, y por otra parte

pretende e insiste en ser un lugar de encuentro e intercambio entre especialistas y quienes se están formando en distintos niveles académicos, en especial con aquellos que buscan promoción en sus proyectos de investigación, con una mirada interdisciplinar.

La revista recoge, además de artículos especializados (en el período tardo-antiguo, paleocristiano, patrístico, medieval y temprano moderno), aportes de temáticas concretas, como la Historia de la Orden de San Agustín y de otras Órdenes. En relación a la Historia de la Orden, los artículos aparecerán en una colección de apartados denominado *Supplementa Histórica Augustiniana*, donde hemos de reunir Traducciones, Transcripciones Paleográficas, Documentos y Fuentes referidos a la Historia de la Orden, con especial énfasis en América del Sur y el mundo iberoamericano. En segundo lugar, otro apartado de la revista será *Supplementa Patrística Augustiniana* donde se publicarán las conclusiones de los trabajos presentados en las Jornadas de Estudios Patrísticos que la Orden auspicia y organiza en Buenos Aires desde 2009.

En este número sugerimos al comienzo por única vez las Normas de Publicación, la organización interna de la revista, donde también encontrará el lector las referencias para ponerse en contacto con el Equipo Editor.

En el cuerpo de Artículos, nos encontramos con dos trabajos inéditos, de dos investigadores amigos de esta casa de lectura y reflexión, que fueron dados a conocer en ocasión de un Taller/ Coloquio referido al camino realizado por algunos pensadores *Hacia el Renacimiento*.

Es un orgullo abrir esta humilde revista con un trabajo de la pluma de la Dra. Silvia Magnavacca, quien siempre ha acompañado a la Orden con sus trabajos, publicaciones y colaboraciones en las Jornadas de Estudios Patrísticos y en las Semanas Agustinas de Pensamiento.

Agradecemos también la colaboración del Lic. Julián Barenstein, Becario doctoral de Conicet, quien también ha colaborado en muchas ocasiones con la Biblioteca.

Por último, agradecemos a los sellos editores que nos han enviado esta breve selección de títulos, pensada para este volumen primero en la sección *Notas Bibliográficas*. Esperamos que en los próximos números podamos seguir acercando a los autores, lectores y a los editores entre sí, novedades bibliográficas actualizadas del ámbito de la Orden y los estudios académicos.

Como alguna vez dijera un viejo maestro capuchino *“es hora de hacer la teología del codo, apoya los brazos y medita en la lectura aquello que haz de expresar con tu testimonio de vida...”*

ANEXO TAREAS EQUIPO DE REDACCIÓN / FUNCIONES

Las Funciones en la revista son estipuladas del siguiente modo:

El Director y su Equipo de Redacción

Son responsables de:

- La evaluación preliminar de los originales presentados a la revista, la aceptación para su evaluación de acuerdo con la idoneidad de los contenidos de la revista.
- La supervisión del proceso editorial, la elección de los árbitros y de las medidas adecuadas en función de su evaluación de los originales.
- La aceptación o no de las contribuciones presentadas. Del mismo modo, de la resolución de quejas y conflictos derivados del proceso de publicación.
- Responsable último del funcionamiento correcto y adecuado del proceso de publicación, un acceso adecuado a los contenidos y la calidad científica de la publicación.

El Consejo Científico Editorial

- Se compone de 6-10 miembros de la comunidad científica de reconocido prestigio. Es responsable de:
- Las tareas que garantizan el nivel de calidad y el éxito de la revista.

- Dar a conocer la existencia de la revista y proponerla como un vehículo para la nueva investigación de la que tengan conocimiento.
- El proceso de evaluación de los originales.
- Proponer temas monográficos, y proponer iniciativas relacionadas con los contenidos.
- Mantener a otros miembros del equipo de redacción de la revista informados sobre los nuevos desarrollos en Internet que afectan el software utilizado en su producción, parámetros de calidad, medios para la circulación y el almacenamiento, etc.

Secretario

Entre los deberes del Secretario es la supervisión de:

- Cumplimiento de la normativa por parte de los autores
- La legalidad de la publicación de materiales sujetos a derechos de autor.
- La presentación formal correcta de los originales.
- Cuestiones técnicas de diseño y la creación de los pdf finales de los artículos.
- Solicitud y seguimiento de Publicaciones para revisión (Review Copy)

Consejo Asesor

- Los miembros de la junta asesora serán propuestos y elegidos por el Director, el Consejo Científico editorial y el Secretario, entre

investigadores reconocidos de distintos países, de acuerdo con las necesidades de la revista y su competencia en las temáticas abordadas por la Revista

- Su principal función es la de actuar como editores de revisión y consultores externos.
- Todas las colaboraciones recibidas serán evaluadas por el Equipo Editor y serán observadas por el Comité Científico y por dos autoridades en el tema, de manera anónima (Doble Ciego).

ANEXO NORMAS DE LOS TRABAJOS

Las mismas deben cumplir con las siguientes normas:

- Adjuntar datos personales y breve Currículum Vitae
- Correo electrónico propio.
- Adjuntar archivo de Word. Extensión máxima de 30 carillas (tipografía Georgia en tamaño 14 para el cuerpo del texto, tamaño 16 para título del trabajo y en versales e interlineado 1,5.)
- Para Notas al pie de página, utilizar tamaño de fuente Georgia 10. La cita Bibliográfica al pie debe guardar la misma disposición de citado que en la Bibliografía al final. Se admiten abreviaturas de uso universal.
- Las citas bibliográficas han de atenerse a las siguientes normas:

Documentales: deberán comenzar por el archivo o institución correspondiente, sección y legajo, tipo de documento, lugar y fecha. Estas irán a pie de página. Ejemplo: AAS 98 (2006) 217-252.

Las obras de san Agustín irán citadas del modo como se indica en el apartado *Abreviaturas de las obras de san Agustín* de este mismo anexo.

Bibliográficas: se insertarán en el texto, entre paréntesis y siguiendo el modelo anglosajón (apellido del autor, año de edición de la obra y página). Ejemplo: (Barlow, 1983:189).

Si el nombre y el apellido del autor hubiesen sido mencionados en el texto (Inmediatamente anterior) sólo se consignará entre paréntesis el año y el número de página (1983:189)

La bibliografía irá al final del trabajo, ordenada en forma alfabética, según los siguientes ejemplos:

Libros: DIDI - HUBERMAN, G. (2013). *La imagen superviviente. Historia del Arte y Tiempo de los Fantasmas según Aby Warburg*. Madrid. Abada Editores.

Artículos de revistas: Langa, P. (1999a). “Hacia el rostro de Dios en clave ecuménica”: *Religión y Cultura*, 208, 123-145.

Artículos de compilaciones: García-Baró, M. (2006), “San Agustín y la actualidad de la filosofía de la religión”: Jiménez, J. D. (coord.), *San Agustín, un hombre para hoy*. Buenos Aires. Religión y Cultura, tomo II, pp. 39-63.

Los artículos se someten al examen de evaluadores externos de reconocido prestigio. No se publican los artículos que no hayan recibido una evaluación externa favorable. Cuando el informe de los especialistas externos ha sido favorable, la Dirección y el Consejo de Redacción de la Revista revisan nuevamente cada trabajo. La Dirección notifica a los autores las observaciones que resulten de ambas evaluaciones. Todos los trabajos deberán ajustarse a las presentes normas de presentación, caso contrario serán rechazados.

Los trabajos podrán presentarse en cualquiera de las siguientes lenguas: español, inglés, francés, italiano, alemán o portugués.

La extensión máxima de los trabajos será de 30 páginas (tipografía Georgia en tamaño 14 para el cuerpo del texto, tamaño 16 para título del trabajo y en versales e interlineado 1,5. Para Notas al pie de página, utilizar tamaño de fuente Georgia 10. En lo referente a las reseñas, no deberán superar las cuatrocientas palabras aunque podrán publicarse artículos y/o glosas y recensiones de mayor extensión cuando su interés así lo aconseje.

Los estudios irán acompañados de un resumen de su contenido en español (o en la lengua en que esté redactado el artículo) y otro en inglés, de una extensión máxima de 10 líneas cada uno. Con el resumen se adjuntarán las correspondientes palabras-clave (en español y en inglés). No se exigen Resúmenes para las *Suplementa*, pero sí las palabras claves del trabajo.

Por lo que respecta a las citas de autores antiguos, los griegos se citarán conforme a las abreviaturas del Greek-English Lexicon de Liddell-Scott-Jones y los latinos de acuerdo con las que adopta el Thesaurus Linguae Latinae. Se usarán los numerales romanos, seguidos de un espacio en blanco, para aludir al libro o canto al que pertenece la cita. Ejemplos: *Od.* II 25; *Plu. Cat. Mi.* 90; *Cic. orat.* 50; *Verg. Aen.* IV 20.

Se recomienda hacer uso de las siguientes abreviaturas: *ad loc.*, *cf.*, *e. g.*, *id.*, *ibid.*, *loc. cit.*, *op. cit.*, *sc.*, *s. u.*, *uid.* (en cursiva), o de las habituales en las lenguas modernas correspondientes (así: *art. cit.*, *col.*, *cols.*, *coord.*, *dir.*, *ed.*, *eds.*, *p.*, *pp.*, *p. e.*, *s.*, *ss.*).

Se destacarán con letra cursiva: a) los títulos de las obras; b) las palabras latinas, así como las citas en latín que no aparezcan en párrafo sangrado; c) las palabras de las lenguas modernas cuando sean objeto de examen o de definición; d) en párrafo sangrado, aquellas palabras sobre las que se desee llamar de manera especial la atención del lector. Las citas en una lengua moderna se incluirán entre comillas dobles, si no aparecen en párrafo sangrado. Se emplearán comillas sencillas cuando éstas se incluyan dentro de un texto ya entrecomillado; también se acudirá a las sencillas para hacer referencia a los significados. Se evitará en todo momento el uso de la letra negrita, así como del subrayado

Los originales publicados en » *Bibliotheca Augustiniana* « son desde el momento en que son aceptados, propiedad de la revista, siendo necesario citar la procedencia en caso de su reproducción parcial o total. La firma del autor debe estar al final del trabajo, se sugiere colocar la pertenencia institucional y el correo electrónico, como así en nota al pie una breve reseña bio- bibliográfica del autor.

» *Bibliotheca Augustiniana* « es una publicación online de distribución gratuita. Su único fin es la difusión de trabajos y publicaciones independientes, personales, grupales y/o Institucionales. Ni la Orden de San Agustín ni » *Bibliotheca Augustiniana* «, se hacen responsables por el contenido de los artículos publicados. Los autores son los únicos responsables frente a terceros por reclamos derivados de las obras publicadas.

Hemos pensado que la totalidad de los números han de estar disponibles en este sitio y en el sitio de Academia.edu de la Biblioteca Agustiniiana de Buenos Aires. Para más información, envío de colaboraciones o publicaciones para ser comentadas, dirigirse a:

SECRETARÍA Y REDACCIÓN

Biblioteca Agustiniiana de Buenos Aires

Av. Nazca 3909 C1419DFC

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Tel. 54 011 4982-2476

<http://www.bibcisao.com/>

<http://sanagustin.org/word/Biblioteca/>

www.investigacionagustiniana.blogspot.com.ar

www.facebook.com/bibliotecaagustinianadebuenosaires

<https://sanagustin.academia.edu/BibliotecaAgustiniana>

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE SAN AGUSTÍN

- acad.* – *De academicis* (Contra los académicos).
- adult. coniug.* – *De adulterinis coniugiis* (Las uniones adulterinas).
- agon.* – *De agone christiano* (El combate cristiano).
- an. orig.* – *De anima et eius origine* (Naturaleza y origen del alma).
- bapt.* – *De baptismo* (El bautismo).
- beata u.* – *De beata uita* (La vida feliz).
- bono coniug.* – *De bono coniugali* (El bien del matrimonio).
- bono uid.* – *De bono uiduitatis* (La bondad de la viudez).
- c. Faust.* – *Contra Faustum manichaeum* (Réplica a Fausto, el maniqueo).
- c. Sec.* – *Contra Secundinum manichaeum* (Respuesta al maniqueo Secundino).
- cat. rud.* – *De catechizandis rudibus* (La catequesis de los principiantes).
- ciu.* – *De ciuitate Dei* (La ciudad de Dios).
- conf.* – *Confessionum* (Confesiones).
- cons. eu.* – *De consensu euagelistarum* (Concordancia de los evangelistas).
- corr. et gr.* – *De correptione et gratia* (La corrección y la gracia).
- Cresc.* – *Ad Creconium grammaticum partis Donati* (Réplica al gramático Cresconio, donatista).
- d. an.* – *De duabus animabus contra manichaeos* (Las dos almas).

diu. qu. – *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* (Las 83 diversas cuestiones).

diu. qu. Simpl. – *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum* (Cuestiones diversas a Simpliciano).

doctr. chr. – *De doctrina christiana* (La doctrina cristiana).

donat. p. coll. – *Ad donatistas post collationem* (Mensaje a los donatistas).

duas ep. pel. – *Contra duas epistolas pelagiani* (Réplica a las dos cartas de los pelagianos).

en. Ps. – *Enarraciones in psalmos* (Comentarios a los salmos).

ench. – *Enchiridion* (Manual de fe, esperanza y caridad).

ep. – *Epistula* (Carta).

ep. fund. – *Contra epistulam Manichei quam uocam fundamenti* (Réplica a la carta de Manés, llamada «del Fundamento»).

ep. gal. – *Epistulae ad Galatas expositio* (Exposición de la Carta a los Gálatas).

ep. Io. – *In epistulam Ioannis ad partos* (Tratados sobre la Primera Carta de san Juan).

ep. rom. – *Epistulae ad romanos inchoata expositio* (Exposición incoada de la Carta a los Romanos).

fid. et op. – *De fide et operibus* (La fe y las obras).

fid. et symb. – *De fide et symbolo apostolorum* (La fe y el símbolo de los apóstoles).

fid. rer. – *De fide rerum quae non videtur* (La fe en lo que no vemos).

gen. ad litt. – *De genesi ad litteram* (Comentario literal al Génesis).

gen. ad litt. imp. - *De genesi ad litteram opus imperfectum* - Comentario literal al Génesis (incompleto).

gen. man.- *De genesi contra manichaeos* (Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos).

gest. Pel. – *De gestis Pelagii* (Actas del proceso contra Pelagio).

gr. et lib. arb. – *De gratia et libero arbitrio* (La gracia y el libre albedrío).

grat. Chr. – *De gratia Christi et de peccato originali* (La gracia de Cristo y el pecado original).

Hept. – *Quaestiones in Heptateuchum* (Cuestiones sobre el Heptateuco).

Io. eu. tr. – *In Ioannis euangelim tractatus* (Tratados sobre el Evangelio de san Juan).

Iul. – *Contra Iulianum* (Réplica a Juliano).

Iul. o. imp. – *Contra Iulianum opus imperfectum* (Réplica a Juliano - obra inacabada).

lib. arb. – *De libero arbitrio* (El libre albedrío).

mag. – *De magistro* (El maestro).

Max. – *Contra Maximum haereticorum* (Debate con Maximino, obispo arriano).

mend. – *Contra mendatium* (Contra la mentira).

mor. Eccl. – *De moribus Ecclesiae catholicae* (Las costumbres de la Iglesia católica y las de los maniqueos).

mus. – *De musica* (La música).

nat. et gr. – *De natura et gratia* (La naturaleza y la gracia).

nupt. et conc. – *De nuptiis et concupiscentia* (El matrimonio y la concupiscencia).

op. mon. – *De opere monachorum* (El trabajo de los monjes).

ord. – *De ordine* (El orden).

pecc. mer. – *De peccatorum meritis et remissione* (Consecuencias y perdón de los pecados, y el bautismo de los niños)

perseu. – *De dono perseverantiae* (El don de la perseverancia).

praed. sanct. – *De praedestinatione sanctorum* (La predestinación de los santos).

ps. Donat. – *Psalmus contra partem Donati* (Salmo contra la secta de Donato).

qu. an.- *De quantitate animae* (La dimensión del alma).

qu. Hept.- *Quaestiones in Heptateuchum* (Cuestiones sobre el Heptateuco).

reg.- *Regula ad seruos Dei* (Regla a los siervo de Dios).

retract. – *Retractationum* (Las Retracciones).

s. – *Sermo* (Sermón).

s. dom. m.- *De sermone Domini in monte* (El sermón de la montaña).

sol. – *Soliloquiorum* (Soliloquios).

sp. et litt. – *De spiritu et littera* (El espíritu y la letra).

ymb. – *De symbolo ad catechumenos* (Sermón a los catecúmenos sobre el Símbolo de los apóstoles).

tr. – *De Trinitate* (La Trinidad).

uera rel. – *De uera religione* (La verdadera religión).

uirg. – *De sancta uirginitate* (La santa virginidad).

uita – *Vita Augustini a Possidio scripta* (Vida de San Agustín, escrita por San Posidio).

util. cred.- *De utilitate credendi* (La utilidad de la fe).

ARTÍCULOS

EL CONTRADICTORIO HUMANISMO DEL RENACIMIENTO.

PICO Y ALBERTI

Silvia Magnavacca

UBA – CONICET

*

En una de sus más recordadas y memorables citas, Blas Pascal confiesa el impulso de humillar al hombre cuando éste se ensalza y de ensalzarlo cuando se humilla, hasta que comprenda que es “una bestia incomprensible”. Si hay un período en la Historia en el que la condición humana se haya mostrado en toda su contradicción –tan escandalosa cuanto brillante- es justamente el Renacimiento en su madurez. Por eso mismo, se lo puede llamar “bifronte”, aventando el habitual prejuicio que se empeña en ver en él solamente los aspectos más dorados y luminosos.

A fortiori, esto tiene lugar, durante el siglo XV, en Florencia, su epicentro. Como se dijo alguna vez, este siglo es férvido, angustioso y exaltado, como la adolescencia de Occidente. Se ha repetido hasta el cansancio que esos oscuros nubarrones abigarrados de los frescos que cubren sus iglesias, entre los que se abre paso el más fulgurante rayo de sol son la representación más conocida de esa ambigüedad. A este extendido prejuicio que se obstina en ver en el Renacimiento solamente los oropeles del arte, se le suma otro, que de alguna manera es consonante con él y contribuye a reforzar el equívoco.

Concierne al Humanismo. Como sabemos, el movimiento humanístico constituye el *núcleo teórico*, filosófico y literario, de un Renacimiento que comprende varias facetas, la artística, la política, la científica, la técnica, la económica, etc., puesto que es, esencialmente, lo que Kuhn llamaba “un cambio de paradigma”. Así, desde el plano de la reflexión teórica, el Humanismo justifica y fundamenta filosóficamente las profundas modificaciones que en esos diversos órdenes se van sucediendo rápidamente, sobre todo, durante el siglo XV y, en especial, en Florencia como epicentro, razón por la que se suele denominar a ese siglo “el *Quattrocento*”. El segundo prejuicio al que nos referíamos toca al Humanismo, al que concibe, conscientemente o no, como una suerte de vaga filantropía.

Enfrentemos, entonces, las sombras que se cernían sobre el mundo humanístico, para llegar después a la luz con el que tantas veces se lo ha identificado. Para lo primero, tomaremos el caso de Leon Battista Alberti; para lo segundo, el de Pico della Mirandola.

Hace ya muchos años, Eugenio Garin emitió sobre Alberti (1404-1472) un agudo juicio histórico que los estudios posteriores no han desmentido. Dice: “Al destruir la imagen, cara a los humanistas, del hombre creador y mediador de toda la realidad, del hombre *copula mundi*, Alberti vació de sentido el escenario de la tierra. Ingeniero y artista, científico y filósofo, intuyó [...] el destino de un mundo desierto de valores”.¹

¹ Garin, E., “Il pensiero de Leon Battista Alberti: caratteri e contrasti”, en *Rinascimento* XII, 1972, p.19.

Ante el escenario del mundo humano, que advertía vaciándose de valores en su tiempo, según se lee sobre todo en su producción fabulística -las *Intercenales* y los *Apologhi*-, Alberti se vuelve hacia la naturaleza. Pero quien así retorna a lo natural sigue siendo el hombre mismo, al que los brazos maternos de la Naturaleza no logran liberar de una problemática siempre angustiosa. Así, aun en el amparo de ese regazo, no puede sino intentar reconstruir un mundo humano, cosa que Alberti hará, sobre todo, en su condición de arquitecto. Pero a nosotros nos interesan sus ideas en cuanto humanista. Sigamos, pues, con ellas.

En un sentido, la remisión a la naturaleza tranquiliza, por así decir, dado que Alberti enfatiza el determinismo y precisión del mundo natural. Lo concibe como un inmenso reloj cósmico que trasciende al hombre pero cuyo funcionamiento no le es impenetrable como sí lo son, en cambio, las supuestas leyes divinas. A las causas naturales se llega mediante una atenta observación, el esfuerzo de la razón y la confirmación de la experiencia. La posición albertiana descarta así tanto la incauta confianza en la mera apariencia de las cosas naturales como el predominio de la teoría o la doctrina por sobre la experiencia. Con estas condiciones, el hombre puede abandonarse confiadamente a la legalidad de la Naturaleza, contra la que, además, es imposible luchar.

Esta búsqueda de refugio en el ámbito de lo puramente natural está acompañada de una actitud escéptica en el plano de lo religioso. Hay, además de una crítica punzante a la religiosidad tradicional, un énfasis puesto en la indiferencia con que los “dioses” acogen las súplicas del hombre quien, por lo demás, sólo se dirige a ellos en su supuesta condición de proveedores de bienes terrenos. En los textos

albertianos nada hay que recuerde la grandeza de un espíritu capaz de adoración, como se advierte, según veremos, en el discurso de largo aliento de otros humanistas. Por otra parte, si bien la existencia de la naturaleza es indudable, Alberti considera imposible penetrar sus misterios para acceder a través de ellos a los divinos.²

Con todo, la realidad exige una actitud humana, en otros términos, el planteo de una moralidad que, por lo que se acaba de decir, en Alberti será una moralidad laica. El principio general que la preside es el de promover una vida recta y feliz según la *naturaleza*. Ella es la que concede al hombre sus bienes propios, entre los que se cuenta ciertamente el alma. La otra gran interlocutora es la *fortuna*. La fortuna está concebida, en términos albertianos, como la administradora de bienes cuya importancia radica sólo en su uso, bienes que pueden sernos arrebatados y cuya posesión no está exigida por la sabiduría.

Todo lo anterior nos conduce a una determinada concepción de lo económico en el planteo de Alberti.³ En este plano, hay que tener en cuenta un supuesto: el del cambio de actitud que tiene lugar durante el *Quattrocento* respecto de la riqueza. Ésta ahora es revalorizada en relación con la idea medieval que -al menos, teóricamente- la había considerado un peligro que desviaba del camino a la salvación. Para Alberti, la adquisición de la riqueza se logra mediante la actividad mercantil a partir de lo producido por la tierra, cuyos frutos deben

² Cf. "Religio", *Intercenali*, en *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Milano-Napoli, Ricciardi, 1952, pp. 637-641, y *Apologhi ed elogi*, ed. L. Maierba, Genova, Costa e Nolan, 1984, p. 60, respectivamente.

³ Cf. Ponte, G., "Etica ed economia nel terzo libro *Della famiglia* di Leon Battista Alberti", en *Renaissance. Studies in honor of Hans Baron*, Firenze, Sansoni, 1971, pp. 285-309.

custodiarse a través de una prolija contabilidad y una parsimonia cuidadosa. Con todo, la vieja exhortación aristotélica a la prudencia y al equilibrio ya no se aplica a la adquisición de la riqueza sino, fundamentalmente, a su conservación. Un patrimonio conservado a través de las generaciones reporta al grupo familiar que lo posee autoridad, honor y reputación. Éstos son, pues, los verdaderos fines de la riqueza. La fortuna interviene en su eventual pérdida, pero no en su adquisición que es producto de la laboriosidad, la diligencia y una cauta administración.

Alberti supone que los golpes de una fortuna adversa provienen, sobre todo, del poder político. Y es éste un punto importante que revela su concepción de la sociedad. En general, considera que las adversidades provienen de las relaciones sociales imprudentemente establecidas o mal conducidas y, más específicamente, de la enemistad de los poderosos, en particular, los hombres de la vida política.

Todo esto se refleja en el que quizá sea el texto albertiano más conocido: *I libri della famiglia*, donde, para decirlo con Tenenti, Alberti cambia la “razón de estado” por la “razón de familia”.⁴ Giran los tres primeros libros, de los cuatro que componen la obra, en torno de la administración, defensa y prosperidad de ese micromundo autoabastecido que es la *casata*; el IV, en cambio, dedicado significativamente al *comune* florentino, se ocupa de la relación -para Alberti, siempre espinosa- entre la *casata* y lo que es exterior a ella, especialmente, las amistades sociales y políticas.

⁴ Cf. Tenenti, A., *Credenze, ideologie, libertinismi tra Medioevo e Età Moderna*, Bologna Il Mulino, 1978, p. 133.

En este marco general, es necesario establecer algunos matices, ya que hay una evolución en el pensamiento de Alberti. Así como las *Intercenali*, los *Apologhi* y los primeros libros del *De familia* signan el primer período de la obra albertiana, el IV, junto con el *Theogenius* y el *Momus* constituyen la segunda de las tres fases en las que creemos se puede articular esa evolución que culmina con el *De iciarchia* y, sobre todo, con el *De architectura*.⁵

Y aun lo dicho sobre el *De famiglia* es aceptable sólo a muy grandes trazos. Ya el tercero de los libros que lo componen presenta un anticipo de otras posiciones que se yerguen polémicamente contra la maciza simplicidad hasta ahora dibujada. En efecto, allí se enfrentan los dos personajes principales que discuten sobre el gobierno de la casa: el viejo Giannozzo y el joven Lionardo. El primero sostiene:

*“No se empleará el ánimo en enriquecerse ni se constituirá el cuerpo en ocio y delicias sino que solamente se usarán las riquezas para no servir. No es sino una especie de servidumbre someterse, rogar y suplicar para subvenir a las propias necesidades...”*⁶

Hay, pues, cuatro círculos de interés o cuidado de diferente diámetro en la posición que Alberti pone en boca de Giannozzo, dos internos a la casa y dos externos a ella: la familia, el patrimonio, el honor y la amistad. Pero, sea de ello lo que fuere, esos círculos son concéntricos; el centro es el *paterfamilias* en su privada

⁵ Hemos propuesto este esquema interpretativo hace algunos años: Magnavacca, S., “Individualismo y vida política en Leon Battista Alberti”, en Gugliemi, N. – Rucquoi, A., *El discurso político en la Edad Media – Le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires – Paris, CONICET – CNRS, 1995, 141-168.

⁶ Romano-Tenenti (eds.) *I libri della famiglia*, Torino, Einaudi, 1969, II, p. 180. Las traducciones, así como los subrayados, son propias.

individualidad. Hasta el honor y la amistad confluyen en él. Muy distinto es el discurso “lionardesco” que se opone a éste, y en el que es dable percibir cierto ímpetu juvenil, cierto idealismo propio del personaje, en una de cuyas intervenciones se lee:

*“Según los sabios, los buenos ciudadanos deben abrazar la república y sobrellevar los trabajos de la patria [...] para no ceder el lugar a los corruptos, quienes, por negligencia de los honestos y por su propia falta de probidad, lo pervertirían todo, con lo cual no se podría sostener ni lo público ni lo privado. Como veis, Giannozzo, vuestro loable propósito y regla de vivir con privada honestidad aquí vos solo, aunque en sí mismo sea excelente y generoso, no es para que lo sigan ánimos sedientos de gloria [...] Ella surge en las plazas públicas”.*⁷

Aunque, como se ve, y en una suerte de concesión a Giannozzo, Lionardo justifica la conveniencia de la vida política del hombre honesto como modo de defender lo privado, nótese que la vocación que lo anima está clara: no habla aquí de “honor” sino de “gloria”. Así como el honor se dirige hacia el individuo que lo justifica y se orna con él, la gloria, en cambio, por definición, se expande. Para ello debe romper los límites de la vida privada e ir hacia lo público, esto es, bajar a la plaza donde se dirimen los asuntos de la comunidad. Con esto nos encontramos ya en la sede de lo político. Mucho se ha discutido para determinar cuál de estos dos personajes representa mejor a Alberti. Tenderíamos a señalar a Giannozzo, aunque en la fase final hay una superación de la antinomia, que señalaremos.

Induce a esta inclinación la segunda fase del pensamiento

⁷ *Ibid.* III, p. 224.

albertiano, cuyo centro es el *Momus*, desconcertante y despiadada paradoja sobre la dimensión política del hombre. Su mismo subtítulo, *De principe*, indica que el tema dominante es el ejercicio del poder. De hecho, la obra está ambientada en la corte de Júpiter, precisamente, en la altura olímpica del poder, descrito en ella como una madeja de adulaciones, necesidad, desidia y corrupción. Momo, el ambiguo dios de la mofa, se excede en la provocación y es exiliado por las demás deidades. Ya en la tierra, se encamina a Toscana, donde despliega demagógicamente una predicación iconoclasta. Poco después también son expulsadas de la corte la Virtud y sus hijas. Momo decide apelar, entonces, a la adulación del cortesano para retornar al Olimpo, donde pronto toma parte en los debates de los dioses. Durante uno de ellos, pronuncia una magnífica apología del vagabundo, que también implica la locura, el ocio y el placer. Escarnece, por otra parte, a los filósofos, así como a los literatos.

Finalmente, se ve envuelto en un desopilante concilio sobre la refundación del mundo, debate del que saldrá castrado por las diosas. En el último libro del *Momus*, que opera a manera de anticlímax, el dios de la burla sólo reaparecerá para comunicar desconsoladas conclusiones, mientras Júpiter lee su imposible testamento político.

La razón asiste a Diego Suárez Quevedo cuando señala que, en este texto, Alberti advierte sobre la conveniencia de “no ceder al sueño de recrear el mundo sino contentarse con administrar bien lo que hay”.⁸ En todo caso, es en sus obras arquitectónicas, el *De re edificatoria*, por ejemplo, donde, más “modestamente”, se propone

⁸ Suárez Quevedo, D., “Leon Battista Alberti: *Momus* y *De re edificatoria*. Paralelismos, reciprocidades”, Madrid, Peca Complutense, X (2009) p. 5.

nada más y nada menos que poner orden racional en el caos de la vida ciudadana, esto es, de la vida común. Precisamente en el *Momus*, se dice de Hércules que él que

“... había abatido sobre la tierra monstruos indecibles y feroces, los había dominado o destruido, jamás logró desistir el choque temerario y violento de gente reunida; la multitud era excitable, inconstante en sus opiniones, voluble en los sentimientos, incapaz de resistir los propios deseos y podía ser inducida con facilidad a cualquier delito [...] Lo que es aún más sorprendente –sigue el texto albertiano– los hombres, tomados individualmente conocían lo que es justo, pero no bien se juntaban eran presas de locura y delirio”.⁹

Como se ve, el pesimismo acerca de la vida política hunde sus raíces en el pesimismo sobre la vida social. Pero, siendo el hombre, por definición, ser social, ese pesimismo es, en definitiva, antropológico.

Varias notas signan este costado, al menos, del pensamiento de Alberti, que podríamos destacar como sigue: primero, el privilegio de lo particular por sobre lo universal; segundo, el de lo privado por sobre lo público y, especialmente, lo común; tercero, la escala de bienes –hoy los llamaríamos “valores”– que, sin duda, desconocen la magnanimidad; cuarto, la absoluta falta de toda dimensión trascendente; quinto, el sombrío pesimismo que se expande a todos los ámbitos de la realidad.

Todas estas notas invierten su dirección en Pico della Mirandola, y hasta se podría decir que de manera igualmente extrema.

⁹ *Momus sive de principe*, a cura de G. Martini, Bologna, Zanichelli, 1942, pp. 149-150.

Vayamos, pues, ahora a la cara optimista del Renacimiento bifronte. La contraposición más nítida de este melancólico mundo albertiano -tan amargo, por momentos- es, sin duda, el de Pico della Mirandola (1463-1494), separado cronológicamente de Alberti por sólo una generación.

Si lo hemos dejado para el final de esta serie de breves ensayos que jalonan la vía hacia la plenitud del Renacimiento es porque en el Mirandolano confluyen notas esenciales de ese camino que hemos recorrido hasta aquí. En efecto, están presentes en él la preocupación irenaica y la confianza en la razón humana, propias de Raimundo Lulio; el desnudar la decepción a la que conduce el dogmatismo -esto es, el elegir una única llave, supuestamente de oro, para acceder a la verdad- que se veía en Nicolás de Autrecourt; y la centralidad del hombre en el escenario filosófico, propugnada por Petrarca como iniciador del movimiento humanístico en cuanto núcleo intelectual del Renacimiento.

Nacido en 1463, su breve e intensa vida se extiende sólo 31 años. Pero, al decir, de uno de los más destacados estudiosos argentinos del Renacimiento, Adolfo Ruiz Díaz, no hay que deplorar demasiado esa brevedad, por razones que se comprenderán enseguida. Lo primero que llama la atención en el personaje Pico es su legendaria y precoz erudición, fruto de una curiosidad intelectual igualmente precoz y de una memoria prodigiosa. Todo esto lo llevó muy tempranamente a manejar una decena de lenguas -entre las cuales, el arameo y el árabe- además de imponerse de las diversas corrientes filosóficas y teológicas imperantes en su tiempo.

Se trataba, por otra parte, de un tiempo lacerado, tanto desde el

punto de vista religioso y cultural como desde el filosófico-teológico. En el primer sentido, los judíos eran expulsados de España, mientras que la amenaza turca se cernía sobre una Cristiandad problemática, y corroída, además, por la corrupción ética y política de muchos miembros de la jerarquía eclesiástica. En el segundo, las invectivas de Petrarca muestran hasta qué punto llegaba el conflicto entre las corrientes universitarias como el tomismo y el escotismo, enfrentadas a la tradición de Averroes y a la de Ockham.

Ante este panorama, Pico, cuyas opiniones personales lo inclinaban al neoplatonismo, comienza a idear su proyecto de concordia universal. Planea, entonces, convocar en Roma a las principales cabezas filosóficas y teológicas de su tiempo, costeadando inclusive el traslado con su propia fortuna personal. La idea era celebrar un largo debate sobre las principales tesis que se discutían entonces y que él mismo habría de reunir y redactar. Pico estaba convencido de que, como fruto de esa discusión, habría de emerger un núcleo común en las corrientes enfrentadas. Más aún, era también su convicción personal que el contenido de esa sabiduría escondida era nada menos que lo que los cristianos consideran el Verbo mismo, la Sabiduría de Dios. Cualquiera sea el nombre que se quisiera darle, tal núcleo era concebido por el Mirandolano como el fundamento de la paz universal.

Así, mientras planea una *Concordia Platonis et Aristotelis*, termina la redacción de las 900 tesis o *Conclusiones* que habrían de discutirse y que estaban precedidas de la famosa *Oratio*, es decir, del *Discurso* que después sus editores y contemporáneos llamarán “de

hominis dignitate”. Hacia noviembre de 1486 estos trabajos están terminados. Las primeras 400 tesis, meramente expositivas y de carácter histórico, versan sobre doctrinas discutidas de la Escolástica cristiana, árabe y judía, así como sobre puntos oscuros de la filosofía helenística; sólo unas pocas abordan temas de la teología caldea y la cabalística.¹⁰ En cambio, las 500 siguientes, expresadas sucintamente como proposiciones revelan el pensamiento de Pico y sus concepciones personales. Entre estas últimas se cuentan algunas que, si bien no son heréticas desde el punto de vista cristiano, rezuman una heterodoxia que no estaba llamada precisamente a tranquilizar a los elementos más conservadores de su proyectado auditorio.¹¹ Con todo, es la propuesta de *pax philosophica* lo que hubiera provocado una mayor resistencia. Como decíamos, ella habría de sentar las bases de una ecuménica *pax fidei*, a la que apuntaban, por ejemplo, las tesis de revalorización de la tradición hebrea. En otras palabras, Pico ofrecía un fundamento de ardua pero más concreta realización para el viejo sueño cusano.¹²

¹⁰ La misma disposición en el enunciado de las tesis es indicio de la actitud piquiana: la necesidad de claridad y precisiones sobre la información histórica se justifica por y en el intento de innovación integradora de las múltiples líneas del pasado. De algún modo, las dos secciones se reclaman así recíprocamente.

¹¹ Acerca del contenido de estas tesis, así como del de las otras condenadas u objetadas, remitimos al artículo de Di Napoli, G., “La teologia di G. Pico della Mirandola”, en *Studia patavina* I (1954) 175-210 y, sobre todo, a las notas que ofrece la edición de Farmer. Respecto de la posición de Pico sobre Orígenes, en especial, véanse los textos de la controversia que el Mirandolano sostiene con Pedro García, los cuales fueron traducidos y anotados por Crouzel, H., *Une controverse sur Origine à la Renaissance: Jean Pic de la Mirandole et Pierre Garcia*, Paris, Vrin, 1977.

¹² E. Wind, en *Pagan Mysteries of the Renaissance*, New Haven, 1958 señala el problema histórico que constituye la relación de Pico con la obra de Nicolás de Cusa. Desde luego, la vinculación directa entre ambos está dada por el *De pace fidei* de este último. En la Italia de la época de Pico, se conocían las ideas de Nicolás y su gran reputación, razón por la que el Mirandolano emprende una suerte de peregrinaje hacia la biblioteca del Cardenal de Cusa. Pero, Wind advierte que sus escritos religiosos eran de muy difícil acceso antes de la edición de Milán de 1502. De hecho, no se registran títulos del Cardenal en la biblioteca piquiana. De todos modos, la razón parece asistir a Pagnagnoli

¿Estaban los hombres de su tiempo a la altura de un intento de tal envergadura? Pico creía que el Hombre lo está. Y en este punto radica, tal vez, la nota más humanística, la más entusiastamente optimista de todas las que conforman su personalidad intelectual. Por eso, tal nota aparece en primer lugar en el Discurso “*de hominis dignitate*”.¹³ El Discurso, en todo caso, expresa el “humanismo” piquiano, en el sentido amplio del término. Después de dedicar la primera parte al examen de la dignidad y grandeza del hombre - fundadas en la libertad lúcida que lo convierte en artífice del propio destino-, el Mirandolano esboza las metas más altas que esta extraordinaria criatura puede alcanzar: la terrena está dada, como se decía, por la consecución de la paz universal basada en la filosofía, la trascendente es la unidad con Dios y el habitar con Él.

Concebida, pues, como alocución preliminar del debate de doctos, la *Oratio* tiene, como es obvio, indudable vocación dialógica. El cónclave nunca alcanzó a reunirse, sobre todo, por la oposición del Vaticano, alarmado ante el diálogo con el judaísmo en particular. Tal vez la frustración de tal asamblea ha contribuido, a modo de paradoja, a hacer de la vocación piquiana algo más hondo, más intenso y más perdurable, como si se tratara de una suerte de idea reguladora. Ruiz Díaz lo expresa en estos términos:

“Pico es para nosotros más una vocación dramática y compleja que una realización acabada como doctrina.

cuando, en la Introducción a su comentario del *Discurso*, indica que la conciliación planteada por Pico tiene una base *teológica* más amplia y ecuménica que la del Cusano.

¹³ De hecho, tanto la edición Brunense como la Bononiense, ambas del 1498, titulan el Discurso “*Oratio in coetu Romanorum*”.

Medido por patrones externos, no hay inconveniente en reconocer que el proyecto que guió su vida tiene más sabor de fracaso que de triunfo. No obstante [...] hay entevisiones que nos ayudan a comprender nuestro propio tiempo. Con una visión saturada de interrogantes, Pico entrevió una concepción del hombre que trascendía la del suyo. Creyó que el hombre consiste ante todo en una posibilidad abierta, en una tarea por cumplir cuya única pauta preestablecida le viene de Dios como un mandato de ser haciéndose a sí mismo. Esta entevisión genial, más allá de cualquier antecedente que puede y debe señalarse, se completa con una decisión de ponerla en práctica mediante un llamado a la paz...”¹⁴

Se ha dicho que lo fundamental y lo decisivo en el *Discurso* es la exaltación de la dignidad del hombre fundada en su libre albedrío. Desde el punto de vista individual, esa libertad hace que cada uno sea artífice de su ser, le permite a cada persona co-crearse sobre la base de la Creación divina. Escuchemos el texto piquiano una vez más:

“Ya el Sumo Padre, Dios arquitecto, había fabricado con leyes de arcana sabiduría esta mansión mundana que vemos, augustísimo templo de la divinidad.¹⁵ Había embellecido con espíritus la región supraceleste, había dotado de animación eterna los etéreos globos, había poblado con una turba de animales de toda especie las partes fermentantes y viles del mundo inferior. Sin embargo, consumada la obra, deseaba el artífice que hubiera alguien que ponderara la razón de tan grande obra, amara su belleza y admirara su vastedad. Por ello, cumplido ya todo -como Moisés y Timeo lo testimonian-¹⁶

¹⁴ Ruiz Díaz, A., *Pico della Mirandola. Discurso sobre al dignidad del hombre*, Mendoza, Univ. Nac. de Cuyo, 1972, p.7.

¹⁵ El texto dice: “*mundanam domum [...] fabrefecerat*”: la “fábrica del mundo” es expresión estoica.

¹⁶ Como en otra de sus obras, el comentario al Génesis o *Heptaplus*, Pico supone que Moisés es el autor de los primeros libros bíblicos; en este caso, remite *Gen.*, 1, 1-31 y 2, 1-4. En cuanto al diálogo

pensó por último en producir al hombre.

Pero, de los arquetipos, no quedaba ninguno sobre el cual modelar la nueva criatura; de los tesoros, ninguno para conceder en herencia al nuevo hijo; ni de los sitios del orbe entero, ninguno donde pudiera residir este contemplador del universo. Todo estaba lleno, todo había sido distribuido en grados sumos, medios e ínfimos.

Mas no hubiese sido digno de la potestad paterna flaquear en su última hechura, como si estuviera agotada; ni de su sabiduría el vacilar por falta de proyecto en una obra necesaria, ni de su benéfico amor que aquél que habría de alabar la magnanimidad¹⁷ divina en los otros seres se viera obligado a lamentarla en sí mismo.

Determinó, entonces, el óptimo artífice que a aquel a quien nada propio podía dar le fuera común todo cuanto le había sido dado a cada uno de los otros. Tomó, pues, al hombre, obra de perfil indefinido, y, habiéndolo puesto en el medio del mundo, le habló así:

'No te di, Adán, ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa tuya, con el fin de que el lugar, el aspecto y las prerrogativas que tú elijas, todo eso obtengas y conserves, según tu intención y tu juicio. La naturaleza definida de los otros seres está contenida en las precisas leyes por mi prescriptas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio en cuyas manos te puse. Te he constituido en medio del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él hay. No te hice ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te plasmes y cinceles en la forma que tú prefieras. Podrás degenerar en los seres inferiores que

platónico, muy probablemente se refiere a 27 a y ss., donde se anuncia un tratamiento donde, partiendo del nacimiento del mundo, se llegará a la naturaleza del hombre; y 41 b y ss., para lo que concierne a este pasaje en particular.

¹⁷ El vocablo latino “*liberalitas*” es de extrema importancia para la concepción antropológica piquiana. En efecto, lo que aquí se traduce por “magnanimidad”, es, además de extrema generosidad o munificencia, y precisamente por eso, franca apertura; de ahí que toda la obra del Mirandolano inste al hombre a que la *humana liberalitas* sea una imagen de la *divina liberalitas*.

son las bestias, podrás ser regenerado en las realidades superiores que son divinas, de acuerdo con la determinación de tu espíritu.¹⁸

*¡Suma magnanimidad de Dios Padre, oh suma y admirable felicidad*¹⁹ *del hombre al que le ha sido concedido obtener lo que desee, ser aquello que quiera!*

*Las bestias, ya en el momento de nacer, traen consigo del útero materno, como dice Lucilio*²⁰, *todo lo que tendrán después. Los espíritus superiores, desde un principio o poco después, fueron lo que serán en su perpetua duración sin fin.*²¹ *Al hombre naciente el Padre le confirió simientes de toda especie y gérmenes de toda vida. Y según como cada hombre los haya cultivado, madurarán en él y le darán sus frutos. Si fueran vegetales, se hará planta; si sensibles, se embrutecerá; si racionales, se elevará a animal celeste; si intelectuales, será ángel o hijo de Dios,*²² *y, si no contento con la suerte de ninguna criatura, se repliega en el centro de su unidad, transformado en un espíritu a solas con Dios en la solitaria oscuridad del*

¹⁸ El verbo “degenerar” está en voz activa, “ser regenerado”, en cambio, en voz pasiva. Con ello se indica que es sólo imputable a la libre elección humana el descender a un nivel inferior de lo creado para identificarse con ese orden. Por el contrario, el solo libre albedrío es insuficiente para elevarse, desde él, a uno superior; se requiere el auxilio divino que el hombre puede aceptar, si su espíritu así lo determinare.

¹⁹ A las definiciones escolásticas de felicidad, de cuño aristotélico, los humanistas añadieron un matiz dinámico de raíz neoplatónica. Así la *felicitas*, como la *liberalitas*, se vincula con la vida perfecta según virtud, como ya aparece, por ej., en el *Convivio* dantesco. Pero, además, en Pico, se asocia con la ascensión común de la humanidad hacia el Dios también común.

²⁰ Cf. *Satyrarum* VI, 22.

²¹ Al hacer mención de los espíritus superiores, esto es, los ángeles, Pico escribe que apenas creados o poco después, fueron lo que serán por los siglos de los siglos. La primera parte de esta afirmación pertenece a la angeología vigente la cual habla de los ángeles que, creados en luz, bien y belleza, se rebelaron a Dios y cayeron, confirmándose así para siempre en el estado opuesto. En cuanto a la expresión, que aquí se ha traducido por “perpetua duración sin fin”, es la de “*in perpetuas aeternitates*”. Con ello el Mirandolano indica, en realidad, lo que se conoce por “*aeviternitas*”. Esta condición señala no la eternidad, que es la inmutabilidad absoluta de lo que está fuera del tiempo, sino la duración perpetua de los ángeles que cambian en cuanto a las operaciones que llevan a cabo, pero *cuyo ser substancial es inmutable*. Aquí radica el punto central de la diferencia con lo humano, según Pico, y confirma retrospectivamente el libre albedrío del hombre como fundamento de una autoelección *ontológica*.

²² Nótese que dice “*planta fiet*”, pero “*angelus erit*”. Quizá no sea casual la elección de los verbos: el primero indica una responsabilidad mayor en la propia intervención.

Padre,²³ él, que fue colocado sobre todas las cosas, estará por encima de todas ellas”.²⁴

Pero ésta, la más recordada, es sólo la primera clave del *Oratio* y no pocas veces su brillo ha opacado la segunda. Con frecuencia se olvida, en efecto, que ese *carmen de dignitate* quiso ser y es el fundamento del *carmen de pace* que lo sucede: es en virtud de la excelencia de su condición que los hombres pueden y deben aspirar a construir entre todos la paz, más allá de sus diferencias.

Menos aún se ha prestado atención al hecho de que, entre ambos *carmina*, se inserta a manera de gozne un tercero: es el *carmen de philosophia*, puesto que, en el proyecto piquiano, la Filosofía se convierte en clave y pieza maestra en la laboriosa, paciente, dialógica edificación de una paz verdaderamente universal.

No es infrecuente -sucede con muchos textos clásicos- que la lectura se limite a los lugares comunes, es decir, a los pasajes más citados. Tampoco es infrecuente que así, marginando el contexto, se desdibuje el sentido último de esas citas y se pierda, por ende, buena parte de su riqueza. El caso del *De hominis dignitate* es emblemático: hasta el mismo título, impuesto por los editores y no por el autor, despista sobre su propósito último que no es, como se verá, sumar una voz exaltada al coro de los muchos humanistas que hacían el panegírico

²³ Magnífica culminación de este momento del *Discurso*, la fórmula “*in solitaria Patris caligine*” es justificadamente célebre. El término “*caligo*” es ambivalente. En sentido negativo, se usa para señalar la oscuridad de la mente humana que no accede al conocimiento racional, así lo vemos empleado una página más abajo. En sentido positivo que puede en algunos casos y de algún modo involucrar al anterior, se utiliza para indicar un estado místico. Es el del silencio de los conceptos, en el que el alma se acerca al misterio divino sin mediación ni intérprete alguno entre ella y la divinidad. Se advierte en el pasaje la influencia de las lecturas que Pico hace de Dionisio Areopagita.

²⁴ Reproducimos, con ligeras variantes, nuestra propia versión, aparecida en *Pico della Mirandola. Discurso sobre la dignidad del hombre. Una nueva concepción de la Filosofía*, Buenos Aires, Winograd, 2008.

de las capacidades humanas. Por otra parte, el optimismo de su tono, perennemente joven, acaso distraiga de las advertencias que Pico mismo formula sobre la dificultad de la gigantesca empresa ya no individual sino colectiva que él proponía e intentaba encabezar.

En esa tarea profunda por la paz, la Filosofía, de austera y majestuosa exigencia, cobra un protagonismo decisivo: ella es la que, con luz gradual, ilumina el esfuerzo de los hombres en la labor interminable de dar con un núcleo de principios comunes a todas las corrientes y a todas las religiones, los cuales subyacen -como creía Pico- en las diferencias culturales y religiosas. No se puede leer un mensaje más vigente, más imperioso en un mundo como el nuestro, lacerado, global y, a la vez, multicultural.

Después de leer la propuesta piquiana, se dirá tal vez que las coordenadas, las pautas de nuestro tiempo vuelven imposible extraer enseñanzas o recabar inspiración en una noción de Filosofía como la del Mirandolano, tan comprometida con alegorías sobre serafines o querubines, tan ligada en expresión y contenido a términos que nos son extraños como “purificación espiritual” o “ascensión a lo supraceleste”. En este sentido, en primer lugar, hay que recordar que las posibilidades hermenéuticas -no infinitas, pero siempre incontables- hacen que cada época privilegie determinados pasajes y vea en ellos mensajes diferentes, decodificados a partir de sus propias preocupaciones. Pero para ello, para espigar en los varios escorzos vigentes en un texto clásico como éste, se vuelve necesario conocer los supuestos desde los que fue escrito y por eso hemos aludido a ellos. En segundo término, y de modo semejante pero inverso, se ha de tener presente que, a su vez,

la lectura fecunda de una obra de la que nos separan muchos siglos es siempre una traducción: se trata de ver cómo se aplican al mundo contemporáneo las categorías propias del texto en cuestión en lo que tienen de medular, despojándolas de su peculiaridad epocal, es decir, circunstancial. En el caso de la concepción de la Filosofía sustentada por Pico, diríamos que esas categorías son varias. Más allá del asombro que puede despertar su pasmosa erudición, más allá aun de la sonrisa que puede suscitar su “ingenuidad”, hay en sus escritos rasgos destinados a la supervivencia. Leído el *Discurso sobre la dignidad del hombre* en la clave por la que hemos optado, Pico della Mirandola sigue diciéndonos aquello que corremos el riesgo de olvidar: que la dedicación a la Filosofía exige crecer en estatura ética; que es tarea interminable, que el hombre como tal está potencialmente a su altura, que requiere genuina voluntad de diálogo, que es empresa ineludible, ya que mira a la superación de la discordia que destruye.

Ciertamente, nos asiste hoy una aguda conciencia del peso que tienen no sólo los factores culturales y religiosos sino fundamentalmente los económicos en la vida planetaria y que atentan contra la paz. Sin embargo, son las ideas las que sobreviven a los avatares que concentran nuestra atención al abrir los diarios cada mañana. El periodismo es veloz y acaso espasmódico; en cambio, la Filosofía, al menos tal como Pico la concebía, debe bucear en aguas profundas, sin prisa y sin pausa.

En la cara más luminosa, más esperanzada del Renacimiento, lo que se encuentra es, entonces, exactamente lo inverso de lo que hallábamos en la contrapartida albertiana. A lo particular, Pico opone lo universal; al encierro en los muros de lo privado, lo común; a la

cauta conservación de lo propio, la magnanimidad; al escepticismo, la confianza en una dimensión trascendente; al desencanto, un joven optimismo, creador y sin reservas.

Quedémonos, pues, realísticamente, con lo mejor: con la renacentista “idea reguladora” que él propuso. No la olvidemos, especialmente, al leer a Maquiavelo.²⁵

BIBLIOGRAFÍA

Alberti, L. B., *Intercenali*, en *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Milano-Napoli, Ricciardi, 1952.

_____, *Apologhi ed elogi*, ed. L. Maierba, Genova, Costa e Nolan, 1984.

_____, *I libri della famiglia*, Romano-Tenenti (eds.) Torino, Einaudi, 1969.

_____, *Momus sive de principe*, a cura de G. Martini, Bologna, Zanichelli, 1942.

Crouzel, H., *Une controverse sur Origine à la Renaissance: Jean Pic de la Mirandole et Pierre Garcia*, Paris, Vrin, 1977.

Di Napoli, G., “La teologia di G. Pico della Mirandola”, en *Studia patavina* I (1954) 175-210.

Garin, E., “Il pensiero de Leon Battista Alberti: caratteri e contrasti”, en *Rinascimento* XII, 1972.

²⁵ Este trabajo fue presentado en el marco del Taller “*Hacia el Renacimiento*” organizado en conjunto por Doctorandos en Filosofía Medieval de la Universidad de Buenos Aires y la BibCiSAO - OSA, celebrado en Septiembre de 2010, en el Aula San Nicolás de Tolentino del Convento Agustino de San Agustín de la Ciudad de Buenos Aires.

Ponte, G., “Ética ed economia nel terzo libro *Della famiglia* di Leon Battista Alberti”, en *Renaissance. Studies in honor of Hans Baron*, Firenze, Sansoni, 1971.

Ruiz Díaz, A., *Pico della Mirandola. Discurso sobre al dignidad del hombre*, Mendoza, Univ. Nac. de Cuyo, 1972.

Suárez Quevedo, D., “Leon Battista Alberti: *Momus* y *De re edificatoria*. Paralelismos, reciprocidades”, Madrid, Peca Complutense, X (2009).

Tenenti, A., *Credenze, ideologie, libertinismi tra Medioevo e Età Moderna*, Bologna Il Mulino, 1978.

Magnavacca, S., “Individualismo y vida política en Leon Battista Alberti”, en Gugliemi, N. – Rucquoi, A., *El discurso político en la Edad Media – Le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires – Paris, CONICET – CNRS, 1995, 141-168.

_____, *Pico della Mirandola. Discurso sobre la dignidad del hombre. Una nueva concepción de la Filosofía*, Buenos Aires, Winograd, 2008.

Wind, E., *Pagan Mysteries of the Renaissance*, New Haven, 1958.

ARS RAIMUNDI

RAMON LLULL Y SU ARTE EN EL CONTEXTO ÉTICO-POLÍTICO DE
LOS ÚLTIMOS SIGLOS MEDIEVALES

Julián Barenstein

UBA-CONICET

Como sugiere el título mismo de este artículo, nuestro objetivo es ofrecer los principios de un modelo de abordaje del pensamiento de Ramón Llull desde la perspectiva del contexto ético-político en el que hace su aparición y alcanza su pleno desarrollo. Llevar a cabo esta tarea implica dar cuenta de las coordenadas temporo-espaciales en las que se ubica nuestro filósofo y la exigencia de conversión de los infieles al Cristianismo a las que antepone los principios de su sistema.

Por lo dicho hemos articulado el presente trabajo en dos partes generales. En la primera de las cuales se exponen brevemente algunas de las variables en cuestión que explicitan la reacción de Ramón ante la pluralidad de estímulos a él contemporáneos. En la segunda, se desarrollan los fundamentos de su Arte en la última formulación (la del *Ars generalis ultima* de 1308), su combinatoria y el tipo de demostración que utiliza, respectivamente.

I

Heu, quando ambulabunt omnes gentes in lumine tuo, et omnis homo ambulans in splendore solis tui videbit salutare Dei? Desiderio desideravi hoc ego Raymundus Lull quod summe desiderabile est omnibus fidelibus christianis, et ab his perfectibile, quorum intellectus summa sapientia divinitus illustravit. (Epistola Raymundi Lull ad Universitatem Parisiens... 1299)

1. El hombre.

Ramon Llull, el Dante *dels catalans*²⁶, *christianus arabicus*²⁷, *doctor illuminatus, vir phantasticus*²⁸, nació en la ciudad de Mallorca —por entonces capital de la isla que lleva el mismo nombre— en el año 1232 y murió apedreado en 1316, mientras predicaba el Evangelio por las calles de Túnez, dejando tras de sí casi trescientas obras escritas en latín, catalán y árabe.²⁹

De acuerdo con el texto de su biografía, *Vida Contemporánea (Vita Coetanea)* de 1311, en su juventud, mientras oficiaba de senescal

²⁶ Esta denominación es relativamente reciente. Se remonta a mediados del s. XIX en el centro de un revitalizado interés por las literaturas nacionales.

²⁷ Llull dedicó muchos años de su vida (1263-1272) al aprendizaje del idioma árabe. Este aspecto de su formación se refleja en su escritura.

²⁸ La fama de Ramon era multiforme y no eran pocos los que proclamaban que no estaba en sus cabales. *Vir phantasticus* es un epíteto que ya circulaba en vida de Llull, pero nada tenía de laudatorio, todo lo contrario, hacía alusión a la irrealidad de las metas que el catalán de Mallorca suscribía a la cristianos. (Cf. *Disputatio Petri clerici et Raymundi phantasticus*, I, 3-4.)

²⁹ No se conserva ninguna de las obras que Ramon escribió en árabe. Sin embargo, es indudable que conocía suficientemente bien dicho idioma.

del rey Jaume II, se había abandonado al lujo y a la diversión.³⁰ Pero, a punto de cumplir los 31 años, una noche de 1263, mientras estaba escribiendo poemas de amor a una dama cuyo nombre no nos ha llegado, se apareció ante él el Cristo crucificado.³¹ La Cristofanía se repetiría cinco veces y llevarían al joven Ramon a tomar la decisión de dedicar su vida a Dios³² a través del cumplimiento de tres objetivos: dar la vida por el Cristo, es decir, el martirio; escribir el mejor libro del mundo para refutar racionalmente los errores de los infieles; y acudir al papa y a los reyes y príncipes cristianos para incitarlos a fundar monasterios que funcionen como *studia linguarum* donde se envíen personas religiosas selectas para aprender la lengua los infieles: árabe, hebreo, griego y las lenguas de los tártaros.³³

Con estos tres propósitos en mente, se aleja por diversos períodos de tiempo de su esposa e hijos para sumergirse en la contemplación en la tranquilidad del monasterio del monte Randa, situado a unos 30km

³⁰ ...Raymundus senescallus mense regis Maioricarum, dum iuvenis adhuc in vanis cantilenis seu carminibus componendis et aliis lasciviis seculi deditus esset nimis... (Vita Coetanea, OL, 2. p. 46.)

³¹ ...sedeat nocte quadam iuxta lectum suum paratus ad dictatum et scribendum in suo vulgari unam cantinelam de quadam domina, quam tunc amore fatuo diligebat. Dum igitur cantinelam predictam inciperet scribere, respiciens a dextris vidit dominum Iesum Christum tanquam pendentem in cruce; quo visu timuit, et relictis que habebat in minibus, lectum suum, ut dormiret, uintravit. (Vita Coetanea, OL, 2.)

³² In quarta ergo vel etiam quinta vice, sicut plus creditur, eadem apparitione sibi facta territus nimium lectum suum intravit, secum tota illa nocte cogitando tractans quidnam visions iste tocians iterate significare deberent. Hinc sibi quandoque dictabat conscientia, quod apparitions ille nichil aliud pretendebant, nisi, quod ipse mox relicto mundo domino Iesu Christo ex tunc integer deserviret [...] et sic intellexit tandem certissime Deum velle quod Raymundus mundum relinqueret Christoque corde ex tunc integre deserviret. (Vita Coetanea, OL, 4)

³³ ... quod melius sive maius servitium Christo facere nemo poste, quam pro amore et honore suo vitam et animam dare [...] quod ipse facturus esset postea unum librum, meliorem de mundo, contra errores infidelium [...] quod iret ad papam, ad reges etiam et principes cristianos, ad excitandum eos [...], quod constituerentur [...] monasteria, in quibus electae personae religiosas [...] ponerentur ad addiscendum praedicatorum Saracenorum et aliorum infidelium lingua... (Vita Coetanea, OL, 5, 6, 7)

de Palma. Tras nueve años de arduo estudio, y muchas idas y venidas a y de dicho monasterio, Dios le revelará aquello que se convertirá en el núcleo de su sistema: el *Ars magna*³⁴, en base al cual escribiría el “mejor libro del mundo contra los errores de los infieles.”³⁵

2. Una misma solución para un problema que cambia de forma.

Si bien el *Ars magna* es presentado con todas las características de un *ars infusa*³⁶, Llull reescribe constantemente los fundamentos y mecanismos de los que éste se vale, atendiendo a una mayor precisión de su aplicación en el ámbito apologético.³⁷ Esta continua modificación, que cesará en 1308, responde al compás que los acontecimientos nacionales e internacionales imprimen en su ánimo; compás que, huelga decirlo, no obedece a parámetros temporales objetivos, sino más bien a la toma de consciencia de los mismos por parte de Llull; éste es el orden que seguiremos al desarrollarlos.

Algunos de los factores éticos y políticos que influyeron en la escritura y reescritura del Arte son: el fracaso de las Cruzadas y la situación privilegiada de España; el problema de la conversión de los

³⁴ Con la expresión “*Ars magna*”, sin más, se indica el *Ars* en sus diversas versiones. Llull no concibe ruptura alguna, ni mucho menos, contradicción entre las primeras formulaciones de su *Ars* y las últimas. Todo el *Ars* se despliega como en un *continuum*, que lleva a su simplificación y perfección.

³⁵ Eventualmente cumplirá con estos tres propósitos. Cf. *Vita Coetanea*, 8 *et passim*.

³⁶ El *Ars magna* es presentado por Llull como un sistema revelado por Dios, de lo cual emana su autoridad.

³⁷ El *Ars magna* también conforma un sistema que actúa como directriz de las ciencias particulares. No obstante, las modificaciones que sufre el *Ars* no se deben al potencial científico que este comporta, sino exclusivamente a su efectividad demostrativa en tanto que tal función se actualiza en el diálogo con el infiel.

musulmanes y judíos, de los cismáticos griegos y de los mongoles; y el reingreso de Aristóteles en Occidente y la redirección de los estudios universitarios.

2.1. El fracaso de las Cruzadas y la situación privilegiada de España.

El transcurso de este siglo cenital de la Edad Media que es el XIII va mostrando el fracaso de las Cruzadas en su intento de dominar a los infieles, en especial a los sarracenos. 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.³⁸

Por otra parte, la historia de las cruzadas del s. XIII se inaugura con el saqueo de Constantinopla en 1204. Se trata del saqueo de una ciudad gobernada por cristianos y en la que —más allá de las diferencias doctrinarias entre el Cristianismo romano y el griego— la mayoría de sus ciudadanos eran cristianos también. Asimismo, durante

³⁸ La “amenaza árabe” incluía a chiítas, sunitas, otomanos, mamelucos, mutazilíes y hasta a la secta de los asesinos, rechazados, antes como ahora por el Islam ortodoxo. Ante los ojos de los occidentales, estos grupos heterogéneos conformaban, salvo en raras excepciones, un todo orgánico.

los años 1208-1229 se lleva a cabo la cruenta cruzada contra los cátaros por todo el sur de Francia. Y como corolario de esta serie de desastres producto de mentes calenturientas amparadas por lo que pretendía ser manifestación de un sincero espíritu cristiano, se origina —aunque sin el permiso papal— primero en Francia y más tarde en Alemania, la tristemente célebre Cruzada de los niños (1212-1216), que arrastró a millares de impúberes hacia la muerte y la esclavitud.³⁹

Paralelamente y desde hacía tiempo, España se encontraba en una situación de excepción respecto del resto de Europa en lo referente a las relaciones con los musulmanes. Hacia el s. XIII, los reinos cristianos de la península estaban encerrados en un espacio limitado al norte por el mar y las montañas y al sur por los grandes imperios musulmanes del Magreb: los Almorávides y, más tarde los Almohades. La victoria sobre estos últimos en la batalla de las Navas de Tolosa (1212) fue el punto de inflexión que modificó de manera definitiva el relativo equilibrio que habían mantenido en el terreno militar los cristianos y musulmanes en la Península.

La envergadura de la expedición que acabaría con la victoria fue tal que en la primavera de 1212, el arzobispo de Toledo había logrado persuadir al pontífice Inocencio III de que promulgara “indulgencias cruzadas” para la campaña que movilizaba a los reinos cristianos de España.⁴⁰

³⁹ Cf. Hindley, G., *Las Cruzadas: peregrinaje armado y Guerra Santa*, Barcelona, Zeta, 2010, pp. 225-273.

⁴⁰ *Ibid.*, p.249.

Después de la batalla y en consonancia con la voluntad de reyes y nobles, se agudizó en tierra hispana una ideología de reconquista que impelía a recuperar el dominio —considerado legítimo— sobre los territorios que se encontraban en manos musulmanas.

En medio de la vorágine desatada por la ideología de reconquista, se conforma la corona catalano-aragonesa, surgida a partir de la unión del condado de Barcelona y el reino de Aragón.⁴¹ En tales circunstancias, el rey Jaume I de Aragón, hijo y sucesor de Pedro el católico y de María de Montpellier, conquistó la isla de Mallorca — futura patria de Ramon Llull— a fines de 1229. A raíz de este suceso, el rey será conocido como “*Jaume el Conqueridor*”.

Con todo, pese a que era evidente que el concepto de *Cruzada* tal como había sido conocido hasta las postrimerías del s. XII se estaba desmoronando dramáticamente, la carga emocional que implicaba la recuperación del Santo Sepulcro seguía poseyendo aún una fuerza inusitada. Las Cruzadas resonaban una y otra vez en los discursos de príncipes y reyes. Las últimas empresas, ya en vida de Llull, fueron encabezadas por Luís IX de Francia (el futuro San Luís), y concebidas íntegramente como empresas políticas al servicio de los intereses geoestratégicos franceses, v.g., el objetivo de la última (Túnez), hacia 1270, está ya muy lejos de Jerusalén o Egipto. Después de su fracaso, gran parte de Occidente terminó por aceptar que el Islam no podía ser aniquilado por la fuerza de las armas.⁴²

⁴¹ Cf. *Historia de España*, Dirigida por Tuñón de Lara, M., Madrid, Labor, 1980, T. IV, p. 272.

⁴² A pesar de estos antecedentes, el papa Gregorio X siguió llamando a los “fieles de San Pedro” a iniciar una nueva guerra sagrada en el concilio de Lyon de 1274. (Cf. Zaborov, M., *Historia de las cruzadas*, Madrid, Akal-Sarpe, 1985, pp. 195-211).

Finalmente, el apogeo de las Cruzadas llevó a la proliferación de misiones apologeticas: al no poder aniquilar a los infieles, se trató de convertirlos. En los países catalanes, los dominicos, con hombres como Ramon de Penyafort⁴³ —consejero del entonces rey de Mallorca, Jaume I— y Ramon Martí, tomarán la delantera.

2.2. El problema de la conversión de los musulmanes y judíos.

Los intentos de conversión de los infieles al Cristianismo que se presentan de algún modo como consecuencia del fracaso de las Cruzadas, entrañan dos vertientes a) el de la apologetica en su *pars destruens*, o sea, como argumentación *contra* los fundamentos de otras religiones, y b) el de lo que podríamos llamar la *pars construens*, o sea, “la demostración racional” en *pro* del Cristianismo, particularmente, la escolástica.

a) Aunque había tenido estrechos contactos con Ramon de Penyafort y conocía los colegios para misioneros que se habían establecido a instancias de este fraile, a Lull no le convencían los métodos apologeticos de los Predicadores y no se sumó a sus esfuerzos

Mucho más adelante, en tiempos inmediatamente anteriores y posteriores a la toma de Constantinopla por el Sultán Mehmet II (1453), el llamado a la Cruzada se vuelve a escuchar. El papa Pío XII —Eneas Silvio Piccolomini— se esforzará por reunir todo el mundo cristiano en un nuevo intento de Cruzada. (Cf. Garin, E., “La cultura del renacimiento” en *Las grandes culturas extraeuropeas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, T. VI-V. II, pp. 511-629)

⁴³ Ramon de Penyafort fue un monje dominico de origen catalán nacido hacia el 1180 y muerto en 1275, su padre era un caballero, señor del castillo de Penyafort, y no son pocos los méritos de este monje. Entre otras cosas había sido maestro de Ramon Martí, que había también sido condiscípulo de Tomás de Aquino. La redacción de la *Summa contra Gentiles* hacia el 1258 habría sido sugerida por Ramon de Penyafort a través de Ramon Martí, que conoció al aquinate en París. Ramon de Penyafort no fue sólo un hombre de recia personalidad que encauzó la acción del rey Jaume I en la línea de los intereses de la cristiandad, sino también el teórico de las relaciones entre cristianos y no cristianos. (Cf. Colomer, E., “Ramon Lull y Ramon Martí” en *EL XXVIII* (1988), p. 6ss.).

misionales. Según su opinión, los métodos de los dominicos, sustentados sobre el edificio de la escolástica, no eran lo suficientemente efectivos para convertir a los infieles a la fe de Cristo. En diversos textos, Llull relata el caso de *quidam* monje dominico, bajo cuya figura se ha creído ver a Ramon Martí, que convence a un rey sarraceno respecto de la inutilidad de la fe musulmana, pero *sin poder inducirlo a la fe cristiana*.

En una de las adaptaciones del suceso se indica que el religioso disuadió a cierto rey moro de que la ley de los sarracenos era falsa. El rey, ante la innegable evidencia, le habría rogado entonces que, así como por medio de *rationes necessariae* le había demostrado que la ley de Mahoma era falsa, le probase que la fe cristiana era verdadera, pues deseaba bautizarse y ser cristiano él y todo su reino. Pero, el religioso le respondió que no era eso posible y hubo de huir de aquella provincia antes de que los súbditos del moro le dieran muerte. En fin, el monje nunca volvió y el rey murió en el error.⁴⁴

En las otras versiones, el rey le pide al predicador que le dé razones para convertirse al Cristianismo y el monje le responde que la fe cristiana es demasiado profunda como para ser sometida a demostración alguna, por lo que se limita a decirle “cree esto y te salvarás” (*crede hoc et salvaberis*).⁴⁵ Ante esta respuesta, el reproche

⁴⁴ Cf. *Llibre de les Meravelles*, VII.

⁴⁵ *Tunc dixit religiosus, catholica fides est tam alta, quod non possit esse probabilis, sed positive et simpliciter declaravit ipsi symbolum in arabico, dicens: crede hoc, et salvaberis. Tunc ait rex, haec non est aliqua probabilitas, imo totum est positivum, et sic nolo dimittere credere pro credere sed credere pro intelligere; et sic tu male fecisti, quia me evacuasti fide, quam habebam, modo non sum christianus, nec etiam saracenus, nec judaeus. (Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto, MOG IV, I).*

del rey no se hace esperar. Declara al predicador que le ha hecho un mal: mejor hubiera sido para él permanecer en su antigua fe, pues ahora no era ni musulmán, ni cristiano, ni aun judío; y no había dejado de creer por nada, sino que dejaba de creer para entender.⁴⁶

En ambos casos, el resultado es similar: el rey permanece en el error porque el predicador no puede convencerlo racionalmente de adoptar la fe cristiana. Era evidente que no bastaba con convencer a los no cristianos con razones de orden moral acerca de la falsedad de su ley, había que llevarlos a aceptar la verdad de la ley cristiana. Para ello no se podía echar mano de una autoridad que los mismos no reconocían.

b) Es sabido que, sobre todo en su primera mitad, el siglo XIII hubo de resolver, fundamentalmente, la relación filosofía-ciencia, o mejor, filosofía-experiencia. Pero sus conclusiones se encaminan después a poner en crisis la que vincula la filosofía con la teología y, especialmente y como consecuencia de la revaloración de un cierto tipo de pensamiento, el *modus operandi* del aristotelismo, el carácter científico o no de ésta. Tal crisis, que se gesta en la centuria mencionada es la que hará eclosión en el XIV con su reconocida fragmentación. Eugenio Randi y Luca Bianchi, por ejemplo, han sostenido que el siglo XIV no disolvió la unidad del anterior; simplemente, *explicitó sus tensiones*.⁴⁷

⁴⁶ Cf. *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto*, III. Cf. También *Liber acquisitione Terrae Sanctae*, III.

⁴⁷ Cf. Bianchi, L. - Randi, E., *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 117.

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

Por su parte, Marteen Hoenen ha señalado, a propósito de los siglos finales de la escolástica medieval, que entonces “aun las argumentaciones utilizadas en los escritos teológicos eran mucho menos escolásticas y se otorgaba cada vez más atención a la práctica pastoral, hecho que, entre otras cosas, resulta evidente por la gran cantidad de comentarios a las Escrituras [...] Sin embargo, la escolástica tradicional no desapareció del todo; se seguían leyendo las *Sentencias* de Pedro Lombardo...”⁴⁸ Aunque Hoenen hace estas observaciones a propósito de Oxford, son en realidad extensibles a otros ámbitos —más aún al mediterráneo— y, *a fortiori*, al ámbito de los misioneros. Aun con esa última salvedad, Hoenen muestra, de todos modos, la crisis del método escolástico en orden a la predicación y, particularmente, a la conversión de los infieles. Es la crisis que llevará a Guillermo de Ockham a intentar salvar la fe de la discusión filosófica.

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

Ante la problemática a él contemporánea, alejándose de los métodos misioneros tradicionales, de los influjos del aristotelismo ortodoxo y, al menos en principio, de todo proyecto de Cruzada⁴⁹

⁴⁸ Hoenen, M., *A Oxford: dibattiti teologici nel tardo Medioevo*, Milano, Jaca Book, 2003, p. 20.

⁴⁹ *Per sperienza de les guerres e de les batalles que.ls reys cristians, princeps e grans barons, cavallers e altres homens han fetes contra.ls sarrayns, pot hom conexer e saber que per altra manera pus alta e noble es possibol cosa a convertir lo mon e lo a conquerre Santa Terra*

nuestro Ramon escribe en 1274⁵⁰ su primera obra apologética. Encara la tarea convencido de que el tiempo de los profetas —en el que la gente estaba apta para creer— y el de los apóstoles —donde el pueblo se convertía por medio de milagros— han dado lugar al tiempo en que las personas piden argumentos necesarios (*rationes necessariae*) y convincentes.⁵¹

El texto, moldeado sobre el *Ars magna* y concebido sobre una base intelectual y pacifista, será conocido como el *Libro del gentil y los tres sabios* (*Libre del gentil y les tres savis*). En el mismo relata la historia de un joven gentil que —a pesar de ser versado en filosofía— carece de conocimientos teológicos, y por creer que no hay nada después de la muerte, se encuentra en un estado de suma tristeza. Sumido en la desesperación, parte a un ignoto, lejano, país, buscando la soledad necesaria para reflexionar sobre los asuntos que constriñen su alma. Allí, junto a una fuente adornada con cinco extraños árboles, se encuentra con tres sabios, uno de ellos judío, otro cristiano y, un tercero, sarraceno. Más tarde, para dar también de beber a su caballo, llegará hasta aquella fuente una dama muy bella llamada “*Intel.ligència*” que los instruirá acerca de esos extraños árboles y sus flores, que simbolizan los principios del Arte en su primera presentación. Luego, bajo la guía de los principios de los árboles y sus

d'oltramar que no es ceylla que.ls cristians han presa contra.ls infaels per guerres e per batalles sensualls...” (*Llibre contra Anticrist*, NEORL, III, 1996, p. 159). También Cf. *Libre de Evast, d'Aloma e de Blanquerna*, 13 ; y Cf. *Llibre de contemplació*, 112.

⁵⁰ Se han suscitado ciertos problemas de datación. Ateniéndonos ello, la fecha oscilaría entre el 1272 y el 1276. Sin contar una, posible, versión árabe del mismo libro de 1270. (Cf. *Introducció al libre del gentil e los tres savis*, OE, v.1, pp. 1054-1055 y *pròleg*, p. 1057).

⁵¹ Cf. *Felix de les meravelles del món*, 12.

flores, cada uno de los sabios comenzará a explicar los fundamentos de su fe.

Una vez terminados los discursos, el gentil agradece a los sabios aunque no declara cual de las tres religiones elegirá.⁵² Es decir que hacia el final del libro, ninguna de las tres es proclamada como mejor que las otras. Con todo —y a pesar de no haber acuerdo unánime en este punto—, Ramon —utilizando no sólo argumentos sino también términos muy sutiles— quita firmeza a las exposiciones del judío y del sarraceno, para poner en evidencia que la religión cristiana es la única que puede ser probada filosóficamente.⁵³

⁵² Cf. *Libre del gentil e los tres savis*, OE, v. 1, pp. 1057-1138.

⁵³ Compárense, p.e., las diferencias entre los proemios programáticos del judío, el cristiano y el sarraceno.

(El subrayado es mío)

DISCURSO DEL JUDÍO:

Al començament lo jueu fíu sa oració, e dix: —En nom del poderós Déus un, en lo qual és nostra esperança qui.ns delliure de la cautividad en què som—. E quan hac finida sa oració, ell dix que.ls articles en los quals ell creïa eren vuit, ço és a saber: primer article és creure un Déu tan solament; segon article és creure que Déus és creador de tot quant és; terç article és creure que Déus donà la lig a Moisès; quart article és que Déus tramerà Messias qui.ns traurà de la captivitat en què som; cinquè article és de resurrecció; sisè és del dia del jués, quan Déus jutjarà bons e mals; setè és creure en la celestial glòria; vuitè és creure infern ésser. Quan lo juez hac recontats sos articles, adonis començà al primer article. (Libre del gentil el les tres savis, OE I, II, pp.1072, 1073)

DISCURSO DEL CRISTIANO:

Lo crestià s'ajonollà e besà la terra, e levà sa pensa a Déu, e sos ulls e ses mans al cel. Denant sa faç féu lo senyal de la creu dient aquestes paraules: —En nom del Pare del Fill e del sant Esperit, un Déu en trinitat, e trinitat en unitat—. Quan lo crestià hac feitareverència a la unitat e trinitat divinal, altra vegada féu lo senyal de la creu, e a honor de la humanitat de Jesucrist dix aquestes paraules: —Adoramos te, Christe, et benedicimus tibi, quia per crucem team redemisti mundum.—

Quan lo crestià hac feita sa oració, ell dix que los articles de sa lei eren catorze, dels quals són set qui pertanyen a la natura divina, e set qui pertanyen a la natura humana de Jesucrist. —aquelles que pertanyen a la natura divina, són aquests: Un Déu, Pare, Fill, sant Esperit, creador,

2.3. El problema de la conversión de los cismáticos griegos.

La predicación del Cristianismo que en un principio sólo tiene como blanco a musulmanes y judíos, rápidamente incluirá en su objetivo a cristianos orientales. Se trata de reconducirlos hacia lo que Ramon considera que es el verdadero Cristianismo, es decir, el romano o latino.

recreador, glorificador. Los set articles qui pertanyen a la humanitat de Jesucrist, són aquests: Jesucrist concebut de san Esperit, nat de verge, crucificat e mort, davallà als inferns, resucita, pujà als cels, vendrà a jutjar bons e mals el dia del judici.—

*Enans que.l crestià començàs a **provar sos articles**, dix aquestes paraules al gentil: —Sàpies, gentil, que **los articles de nostra fe són alts e tan difícil a creure e a entendre, que tu no.ls poràs entendre, si totes les forces de ton enteniment e de ta ànima** no mets a entendre las raons per les quals **jo entén a provar los articles damunt dits**. Com moltes vegades s'esdevé que hom suficientement prova algunes coses, mas car aquella qui hom fa la provació no ho pot entendre, apar a aquell que hom no dóna provança de ço que és **provable**.— (Libre del gentil el les tres savis, OE I, III, p. 1090)*

DISCURSO DEL SARRACENO:

Quan lo Sarrià viu que hora e temps era que ella parlàs, adonis, se n'anà a la font e lavà's ses mans, e sa cara, e sese orelles, e son nas, e sa boca; e enaprés se lavà sos peus e alguns altres locs de sa persona, a significança de l'original pecat e ne nedeetat de coratge. Enaprés estès son cap en la terra, e ajonollà's tres vegades posant son cap en terra e besant la terra, e levant son cor e ses mans e sos ulls al cel, dient aquestes paraules: —En nom de Déu misericordias, misericordejant, al qual sia donada laor car és senyor del món. En ell ador e en ell confü, car ell és endreçament de la dreta carrera de salud—. Moltes d'altres paraules dix lo Sarrià, segons que havia acostumat en sa oració.

Lo Sarrià dix al gentil, après que hac finida sa oració, que los articles de sa lig són dotze, ço és a saber: Creure en un Déu. Creador. Mafumet ésser profeta. L'Alcorà ésser lig donada de Déu. Ésser demanat per l'àngel al home mort, quan és soterrat, si Mafumet és missatge de Déu. Morran totes coses, exceptat Déu. Resurrecció. Serà Mafumet exoít al dia del judici. Retrem compte a Déu al dia del judici. Seran posats los mèrits e les colpes. Passaran per la carrera. E lo dotes article és creure paradís e infern ésser. (Libre del gentil el les tres savis, OE I, IV, pp. 1118,1119)

El primer libro en el que Lull trata el asunto de los cismáticos es *Doctrina Pueril (Doctrina Pueril)*, compuesto alrededor de 1283, a la vuelta de su primer viaje al Oriente cristiano. El libro pretende ser una especie de manual de religión para jóvenes y tiene como destinatario explícito y directo a su hijo. Según parece, con dicha obra, Ramon buscaba suplir la ausencia paterna.

El capítulo LXXII de *Doctrina Pueril* está dedicado a los gentiles (*De gentils*). Luego de hacer alusión a la diversidad de gentes que puede ser agrupada bajo éste rótulo (mongoles, tátaros, búlgaros, húngaros de la *Magna Hungaria* —es decir los kipchakos—, cumanos, etc.)⁵⁴, alega que los griegos a pesar de sus errores respecto de la Santa Trinidad, “son cristianos”. No debemos subestimar la fuerza de esta expresión: los griegos no son considerados enemigos de la cristiandad como los musulmanes. Son cristianos y la diferencia que los separa del Cristianismo de Roma estriba —a juicio de nuestro filósofo— en que creen que el Espíritu Santo procede solamente del Padre, y no del Padre y del Hijo conjuntamente.⁵⁵ A pesar de todo, son muy cercanos a

⁵⁴ 1. *Gentils son gens sens lig e qui no an conaxensa de Deu. On, per la ignoransa que an de Deu e cor [s]jegons cors de natura tot home deu aver conaxensa de son [c]reador, per assó los gentils, jatcia que no coneguen Deu, almenys fan alguna honor a alcunes criatures, a significansa que alguna cosa sia pus noble que els. 2. Amable fil, per la ignorancia que·ls gentils an de Deu son en diverses errors e openions, e per assó son diverses pobles: los uns adoren ydoles, e los altres adoren lo ssol e la luna e les esteles, e los altres adoren les besties e les aus, e los altres adoren los alamens, e quescuns an diverses maneres dels altres en so que creen. 3. Mogels, tartres, bulgras, ongres d'Ungria la Manor, comans, nasturins, rosogs, genovins e molts d'altres, son gentils e son homens qui no an lig. E, enaxí con flom d'ayga qui per custuma va enjús e no fa mas decorrer en la mar, enaxí tots aquels decorren e no cessen de perdre Deu e de anar en foch perdurable; e a penes es negú qui sia lur precurador ne qui·ls ajut a demostrar via perdurable. (Doctrina Pueril, NEORL VII, LXXII, 1,2, 3.)*

⁵⁵ 4. *Greecs son cristians, mas pequen contra la santa Trinitat de nostro senyor Deus en so que dien que·l Sant Esperit no ix mas del pare tant solament. On, aquets an moltes de bones custumes, e per so con son ten prop a la fe catholica serien leugers a enduir a la Esgleya romana, si era qui aprezés lur lenguatge e lur letra, e que agués tanta de devoció que no duptás a pendra mort per*

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.

Procurando la conversión de los griegos al verdadero Cristianismo, Ramon escribe también el *Libro del Espíritu Santo* (*Liber de Sancto Spiritu*) quizás el mismo año que *Doctrina Pueril*. Éste es el único texto dedicado íntegramente al Cisma griego. Es un opúsculo escrito para denunciar lo que Llull considera el error capital de los griegos. En el prólogo escribe que dos hombres, uno latino y otro griego se encontraron el día de Pentecostés —es decir, el día en que la Iglesia Católica celebra la venida del Espíritu Santo— en una fuente a la que la dama “*Intel.ligència*”, a quien ya conocemos, llevaba a beber a su caballo. Como se ve, la historia se repite, pero esta vez la discusión será mano a mano entre un griego y un latino y no versa sobre los diversos artículos de la propia fe, sino exclusivamente sobre la procesión del Espíritu santo.⁵⁶

honrar Deu, e que anás preycar enfre eyls la excellent vertut que·l fil divinal a en donar proceció al Sant Sperit. 5. A, fil! E per que son duptats trebays ne per que son temudes mortz per honrar lo Sant Esperit en aquels qui·l desonren, en quant menyscreen la accellent vertut qui es en eyl per so cor ix del fil de Deu? Ne, per donar ten gran honor a Deu lo pare, qui engendra ten gloriós fil, del qual ix ten gloriosa parsona con es lo Sant Sperit, per que son duptades a jaquir riquees ne benuyranses ne muler ne fils ne encare regnats? 6. Con lo Sant Spirit hisque del fil de Deu, qui per salvar-nos sa encarná e murí en la creu en quant la humana natura, qui dupta a murir per honrar lo fil de Deu en preycar als grecs que lo Sant Esperit, [qui e]s ten noble persona, ix d'el? E qui aytal mort dupta a pendre, on es [lo] grat que a al fil de Deu? 7.Sant Esperit es Deu qui espira los benuy[rats] a gloria qui no a fi. On, qui aytal Deu sabia onrar segons [que] damunt es dit, en los locs e en les terres e en les cogitacions on es desonrat, pensa, fil, con gran seria la benuyransa a [la qual] s[eri]a espirat per lo Sant Esperit. (Doctrina Pueril, NEORL VII, LXXII, 4, 5, 6, 7.)

⁵⁶ Cf. Garcías Palou, S., *Ramon Llull en la Historia del Ecumenismo*, Barcelona, Herder, 1986, pp.17-112.

Otro capítulo del diálogo con aquellos cristianos no católicos encuentra su epicentro en el Libro de los cinco sabios (*Liber de quinque sapientibus*) de 1294. Los cinco sabios protagonistas de la obra son un latino, un griego, un nestoriano⁵⁷, un jacobino⁵⁸ y un último, sarraceno. En el texto, que se estructura como una gran *quaestio*, el sabio latino —es decir, el representante del Cristianismo romano— discute con cada uno de los restantes sabios acerca de lo que a juicio de Ramon es el problema principal a solucionar para que se produzca la conversión de los descarriados al catolicismo: que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en el caso de los griegos, que Jesucristo no es sino una sola persona en el caso de los nestorianos, y que en Cristo conviven dos naturalezas en el de los jacobinos. Mucho más espacio dedica Lull al diálogo con los sarracenos cuyo punto capital es la doctrina de que en Dios se da la Trinidad y la Encarnación.⁵⁹ A pesar de que este *Liber* tiene muchos puntos en común con otros que ya hemos mencionado, se ha de notar que a diferencia de aquellos (quizás debido a un mayor conocimiento de causa) en éste Ramon se muestra mucho más preciso que antes.

⁵⁷ El nestorianismo o dúofisismo considera que en Cristo hay dos naturalezas separadas: la humana y la divina. El término “nestorianismo” proviene de su fundador, Nestorio que predicó el dúofisismo hacia el s. III. Con variantes y modificaciones su influjo ha llegado hasta nuestros días.

⁵⁸ Con el propósito de la herejía nestoriana, el archimandrita Eutiques de Constantinopla y el obispo Dioscuro de Alejandría postularon que en Cristo las dos naturalezas, una divina y otra humana, se habían fundido en una única naturaleza, generando así otra herejía. El monofisismo fue condenado en el IV concilio de Calcedonia en el año 451. El término “jacobino” proviene de la ciudad de Jacobo Baradeus, el jefe de los monofisitas sirios.

⁵⁹ Cf. *Liber de quinque sapientibus*.

2.4. El problema de la conversión de los mongoles.

La reacción de los europeos ante avance de los mongoles —salvo, quizás, por el caso excepcional de los dominicos húngaros⁶⁰— debe ser considerada como muy tardía en relación a las necesidades defensivas que semejante suceso despertaba en los países de Europa del este. Con todo, es cierto que en sus momentos iniciales, la expansión mongola no parecía importar peligro alguno para estos países⁶¹ y no es sino hasta 1234 que una definitiva expedición bajo el mando del general Batu⁶² — nieto de Gengis Khan— despierta los ánimos de las autoridades eclesiásticas y seculares. Tan solo tres años más tarde (1237) Batu conquista Riazán (la primera de las ciudades rusas fortificadas), luego Suzdal, Rostov del Don, Yaroslavl, Moscú (ubicada en el lugar en donde

⁶⁰ Los dominicos húngaros habían sido los primeros en llamar la atención sobre los mongoles. Entre los años 1235 y 1237, monjes dominicos húngaros habían avanzado varias veces hasta la región situada entre los ríos Volga y Ural con el objetivo de descubrir en aquellas tierras (si es que existía) la *Magna Hungaria*, un territorio en parte mítico y en parte histórico que sería la cuna del pueblo que actualmente poblaba Hungría. Los monjes entraron en contacto con la tribu de los Kipchakos, a quienes llamaron “Kebzagud” e identificaron de inmediato como de su misma estirpe y, en tanto tal, susceptibles de ser convertidos fácilmente al Cristianismo romano. El fin último de esta búsqueda del origen consistía en generar lazos fundados sobre la religión de los papas para encerrar a los principados greco-ortodoxos de Rusia en una especie de tenaza entre la Hungría católica y la *Magna Hungaria*, evitando así la expansión de la iglesia ortodoxa a los países limítrofes. Con la invasión mongola, este proyecto fue dado por tierra. Años más tarde, Lull mismo, como hemos dicho, incluiría a los habitantes de la *Magna Hungaria* en el grupo de los *gentils*. (Cf. Heissig, W., “Los reinos mongoles” en *Las grandes culturas extraeuropeas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, T. VI-V. II, pp.403-438)

⁶¹ Esto se debió a que la primera reunificación tribal bajo el mando de Gengis Khan (culminada en 1206) se llevó a cabo por medio de conquistas que apuntaban hacia Oriente; incluso habrá que esperar a la definitiva consolidación del territorio de la actual China (1211) para que se inicie la expansión hacia Occidente (1219). El escenario en donde se darán las condiciones de posibilidad para la constitución del imperio mongol encuentra su epicentro en altiplano asiático, una región de montañas y estepas que se extiende desde al oeste y noroeste de China, llegando hasta el Turquestán.

⁶² Batu recibe en las crónicas occidentales el nombre de “*Bathy Rex Tartarorum*”, nombre con el que los mongoles entran en la historia de Occidente. Paradójicamente “tártaro” corresponde al nombre de la tribu de los tartar, cuyos miembros habían asesinado a Yesügei, padre de Gengis Khan.

actualmente se levanta el Kremlin) y hacia 1240 cae Kiev, por entonces la ciudad más rica y poderosa de Rusia. Simultáneamente otros dos ejércitos se adentraron en territorio europeo. Uno se dirigió a Polonia y terminó por conquistar Cracovia, aunque su objetivo principal era Hungría.⁶³ Las últimas resistencias fueron vencidas cuando en 1241 el ejército mongol arrasó con las tropas del rey Enrique III de Silesia y del rey Wenceslao de Bohemia, que previendo el encuentro habían unificado sus fuerzas en la ciudad de Legnica, al sudoeste de Polonia. Finalmente el 11 de abril, al ser derrotado el ejército de Bela IV, Hungría se halló en completo poder de los mongoles. En medio del proceso de reordenamiento de los ejércitos, el 11 de diciembre de 1241 llegó la noticia de que el Gran Khan Ögödei —sucesor directo de Gengis Khan— había muerto. Los generales se retiraron ansiando luchar por la sucesión del gran kanato, que recaería ahora en Güyük, hijo mayor de Ögödei, quien en su corto reinado (1246-1248) favorecerá a los nestorianos y a otros cristianos que habitaban en zonas vecinas a los límites del imperio.

La rápida incursión de los mongoles en Asia, Rusia y Hungría fue como un llamado de atención para los europeos que se habían desencantado de las primeras Cruzadas y que creían que habían establecido poderosas barreras entre ellos y sus enemigos tradicionales: los musulmanes. Los mongoles constituían un peligro

⁶³ En 1237 el rey de Hungría, Bela IV había dado asilo a los cumanos, un pueblo vecino que escapaba al ataque de los mongoles. Se trataba de hombres bautizados, que de acuerdo con la ley no escrita de los conquistadores, los pobladores de los territorios bajo su poder se volvían inmediatamente súbditos del imperio. En pro de esto último, en 1240 Batu envió un mensaje a Bela IV advirtiéndole de los peligros que acarrearía asilar a fugitivos. (Cf. Heissig, W., *Op. Cit.*, pp.403-438)

difícil de categorizar: no eran ni aliados como los griegos, ni enemigos como los musulmanes. Era evidente que se necesitaban nuevos elementos de juicio. Así pues, el papa Inocencio IV convocó en 1245 el Concilio de Lyon e incluyó, entre los temas a tratar, el “asunto de los tártaros” —nombre éste último con el que los mongoles fueron conocidos en Occidente—, decidiéndose enviar una misión para proponerles la paz y posterior invitación a la conversión.⁶⁴

En 1248, el Gran Khan Güyük reafirma la tolerancia para con los cristianos que había sido sostenida ya por Gengis Khan. La llamada “*Pax mongolica*” estableció entre Europa y Mongolia un fluido cambio de personas, bienes e ideas y el problema de los tártaros pareció aplacarse, sin embargo, hacia 1261, los recelos contra ellos se despertaron nuevamente y al celebrarse ese mismo año el capítulo general de los Cistercienses, durante un nuevo tratamiento del “asunto del los tártaros contra los cristianos” el rey Jaume I vislumbró la posibilidad, que resultó irreal, de una unión con los mongoles —que en

⁶⁴ Entre los franciscanos y los dominicos había entonces hombres hábiles y dispuestos para tal fin. Por parte de los franciscanos fue enviado Juan de Plancarpin —acompañado por los frailes Esteban de Hungría y Benito de Polonia— y, más tarde, Guillermo de Rusbruyk. El primero llegó el 22 de julio de 1246 a las cercanías de la ciudad de Karakorum, capital del imperio mongol, coincidiendo con la celebración de la gran asamblea o Kuriltai, en donde se decidiría la sucesión del Gran Kan Ögödei. Guyuk, el nuevo Gran Kan lo recibió en sus aposentos y lo envió de nuevo a Europa con una serie de cartas en respuesta a las misivas de Inocencio. *Continuatio Lambranensis; Continuatio Garstensis*. (Cf. Gayá, J. “Ramon Llull en Oriente (1301-1302): circunstancias de un viaje” en *SL XXXVII* (1997), p. 28-29).

Si bien las noticias que Juan llevaba a Roma no eran positivas, con todo, estableció el primer contacto directo con los tártaros. Por su parte, Guillermo de Rubruyck inició su expedición en 1253. A lo largo de la misma, no solo hubo de soportar más penurias que su antecesor, sino que además tuvo un éxito mucho menor que aquél, a causa —entre otras cosas— de su mal temperamento.

Del lado de los dominicos, fue enviado Ascelino de Cremona, cuya partida coincide con el regreso de Juan de Plan Carpín (1247) y Andrés de Longjumeau, quien parte el mismo año que Guillermo de Rusbruyck. Uno de los acompañantes de Ascelino fue Simón de San Quintín, autor de *Historia de los Tártaros*, uno de los primeros textos que transmitió las costumbres de los mongoles a los europeos. Salvo por la redacción de dicha *Historia*, las expediciones de los dominicos fracasaron. (Cf. Pernoud, R., *Las Cruzadas*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, S. A., 1964, pp. 236-253.)

1260 habían arrasado Alepo y sitiado Damasco⁶⁵— para reconquistar Tierra Santa.

Con un reino mongol afirmado en Irán bajo el ilkhân Argun (1283-1295) hacia 1287, el Gran Khan Kubilai, desde su capital, Karakorum (situada desde 1261 en la actual Pekín), envió en una delegación a Roma al rabban Sâwmâ⁶⁶, un alto funcionario en la Iglesia Nestoriana, a entrevistarse con Honorio IV, que moriría antes del encuentro. Por entonces Llull estaba en Roma y su visita en esta ciudad coincidió con la llegada de la delegación del rabban, a quien tal vez haya conocido personalmente. A partir de un supuesto encuentro, a todas las perennes preocupaciones de Ramon se le sumó la de la conversión de los tártaros⁶⁷; conversión, que al igual que con los musulmanes, judíos, etc. pretendía efectuar por vía *Artificialis*. Persiguiendo este propósito, entre los años 1287-1288 escribe el *Libro del tártaro y el cristiano (Liber super Psalmum quicumque vult sive liber tartari et christiani)*.

Esta obra nos relata la historia de un cierto tártaro que habitaba en los confines de los sarracenos, muy sabio y versado en filosofía, que a falta de una ley religiosa y el apego a su familia, se encontraba ligado

⁶⁵ Los responsables de la caída de estas ciudades eran los ejércitos comandados por Hulagü, quien gobernó los territorios cercanos a Persia bajo órdenes de Mangu Khan, el sucesor de Güyük. (Cf. Heissig, W., *Op. Cit.*, pp.403-438)

⁶⁶ El rabban viajará luego a Irán llevando una serie de cartas bajo el nombre de Felipe el Hermoso dirigidas al soberano mongol Ilkhân Argun en las que le proponía marchar en acción conjunta contra Egipto. El nombre del rabban así como su cargo en la administración eclesiástica reciben diferentes denominaciones en diversos autores. (Cf. Heissig, W., *Op. Cit.*, pp.403-438)

⁶⁷ En *Doctrina pueril* Ramon ya había hecho referencia a los mongoles. No obstante habrá que esperar cuatro años, hasta 1287, para que nos dé el primer ejemplo de cómo predicar el cristianismo a este pueblo.

al culto a los ídolos.⁶⁸ La muerte de un amigo suyo lo llevará a buscar dicha ley, y en el camino que deberá cruzar para encontrarla se cruza primero con un judío, luego con un musulmán y finalmente con un cristiano, quien le mostrará la salida definitiva del “desierto” en el que se encontraba. Será el personaje Iuliano Blanquerna, el encargado de dar las indicaciones para que, luego de cruzar el metafórico desierto, el tártaro sea bautizado.⁶⁹

Se ha de tener en cuenta que los tártaros, tal como resultan configurados a partir de esta obra, no pueden ser convertidos al Cristianismo por medio de argumentos que den cuenta de las sutiles diferencias existentes entre la verdadera religión y aquellas que constituyen su desviación —como en el caso de los cristianos ortodoxos— o que den cuenta de un error capital fundado, no obstante, en algunos puntos en común —como los casos sarraceno y judío—. Ramon debe poner en esta empresa todos sus conocimientos científicos y filosóficos, cosa que con una intuición extraordinaria había previsto ya desde la concepción inicial del *Ars magna*.⁷⁰ En efecto, la

⁶⁸ Es evidente que el encuentro entre Ramon y el rabban Sâwmâ, si es que efectivamente ocurrió, sirvió al primero únicamente como un acicate para escribir la presente obra. Aquí la figura del tártaro no se reconoce como la del rabban —que como se ha dicho, pertenecía a la Iglesia Nestoriana—. La construcción del personaje debe ser considerada como un recurso retórico que representa más bien a un culto gentil que a un cristiano descarriado.

⁶⁹ Cf. *Liber super Psalmum quicumque vult sive liber tartari et christiani*.

⁷⁰ Se ha de tener en cuenta que en el *Libre del gentil e les tres savis*, como su título así lo enuncia, Ramon pretende convertir al Cristianismo a un gentil (un ateo) y no al judío ni al sarraceno. En esta obra, Llull también echará mano de argumentos que parten directamente del dominio de la *phísica* o *philosophia naturalis*, pero sólo los utilizará para poner de manifiesto que Dios y resurrección son cosas verdaderamente existentes, no para demostrar de qué Dios se trata, es decir, el de los judíos, el de los cristianos o el de los sarracenos. Es por todo esto que la argumentación que ha de convencer al tártaro tiene connotaciones particulares y únicas. (Cf. *Libre del gentil e les tres savis*, OE I, pp. 1060-1072 y *Liber super Psalmum quicumque vult sive liber tartari et christiani*, MOG IV, II et *passim*)

argumentación que llevará al tártaro hacia la religión romana —a los dogmas (la Trinidad, la Resurrección, etc.), a los sacramentos (la Eucaristía, etc.)— parte siempre de alguno de los conceptos propios de la filosofía natural, especialmente de la teoría de los elementos.⁷¹

2.5. El reingreso de Aristóteles en Occidente y la redirección de los estudios universitarios.

Desde mediados del s. XI hasta los umbrales del XIV, Europa se encontró en un período de re-textualización. No sólo se asistía a la transición de una sociedad de tradición oral a una en la que la palabra escrita tomaba un lugar preponderante, sino también a la organización de universidades⁷², a la producción de nuevos textos y al surgimiento de una nueva cultura europea tanto literaria como filosófica y teológica, y, en particular, a la recuperación de textos de ciencia árabe y filosofía griega, marcada por el reingreso de Aristóteles en Occidente.⁷³ Y una de las problemáticas filosóficas de las que definen el primer siglo de Lull es la de como asimilar este reingreso.

⁷¹ *In essentia Ignis et differentia inter ignitivum et ignibile, quia ignitivum dicit formam, ignibile vero materiam ignitivum autem ignibile sunt essentia ignis ; et quia essentia est una, et est distincta mediante forma et materia, sequitur specificatio et diversitas inter igniens et ignitivum. (Liber super Psalmum quicumque vult sive liber tartari et christiani, MOG IV, II, 1)*

Quoniam in essentia igneitatatis est potentia productiva, ut producta ignibile et ignitivum, producit ipsum cum aeritivo, aqueitivo et terreitivo, et sit substantia vegetans; quando autem anima rationalis infunditur in illam substantiam mediante sensitivo et sensibili, ut sit coniunctum, tunc in radice animae et natura eius assumuntur potentiae, scilicet vegetativa et sensitiva, remanente quodam ente, quod est vegetativum, vegetabile et vegertatum, et hoc ratione animativi, quod in se assumit animabilie, ut cum ipso sit coniunctum, scilicet animatum, quod est homo, sine confusione substantiae animativi, animabilis et animati. (Liber super Psalmum quicumque vult sive liber tartari et christiani, MOG IV, XXVI, 1)

⁷² Cf. Magnavacca, S., “La Universidad medieval, Crónica de un estudiante del siglo XIII”, *ad instar manuscriptum*, 2007, pp. 3-16.

⁷³ Cf. Bonner, A., “L’Art lul.liana com a autoritat alternativa”, en *SL*, XXXIII-1, (1993), pp. 15-32.

Se ha dividido a los intelectuales en tres posiciones, de acuerdo con su postura ante los textos del estagirita. La primera de las cuales — que dio en llamarse “aristotelismo moderado”— considera que es posible establecer la compatibilidad del dogma cristiano con los textos aristotélicos. Los principales exponentes de esta corriente son Alberto Magno y Tomás de Aquino, quienes creían que la supremacía de los árabes se debía a que poseían una visión aristotélica de la realidad, por lo que sostenían que la supervivencia del Cristianismo dependía de que los filósofos cristianos se apropiasen de esa visión aristotélica asimilada por el Islam. La segunda, el “aristotelismo rígido”, identifica a aquellos intelectuales que, sin preocuparse por la concordancia o inconsistencia del *corpus aristotelicum* con el dogma cristiano, pretendían ser fieles al Aristóteles original, y adjudicaban mayor competencia a la razón que a la verdad revelada. Los que adscribían a esta posición fueron llamados “averroístas latinos”⁷⁴, pues consideraban que el moro Averroes era un fiel intérprete de la obras del Estagirita. Esta postura atribuía al filósofo árabe la autoría de la “teoría de la doble verdad”, consistente en que dos tesis contrarias sobre un mismo tema pueden ambas ser verdaderas si provienen, una de la teología y otra de la filosofía. Esta es la posición de Siger de Brabante. La tercera identifica a aquellos filósofos que, rechazando las obras aristotélicas, miran hacia atrás, a la tradición de los padres de la Iglesia —en especial los latinos y entre ellos, particularmente a San Agustín—, Buenaventura es un ejemplo de esta postura. Algunos de los representantes de esta posición y, aunque

⁷⁴ Esta denominación ha sido objeto de diversas críticas. Algunos especialistas prefieren la de “ultra-aristotélicos”, aludiendo a que el afán de los mal llamados “averroístas” se reducía a la adhesión ortodoxa a doctrinas aristotélicas.

en menor medida, del “aristotelismo moderado”, se volvieron “antiaverroistas”.

A grandes rasgos y pasando por alto muchos detalles, Ramon puede identificarse con la última de éstas tipificaciones.⁷⁵ Sin embargo, el “antiaverroismo”, si es que llegó a existir como un movimiento organizado, se desarrolló en el seno de las universidades, más específicamente en la de París. Y si bien Lull leyó en diversas oportunidades su *Arte* en dicha institución, no debe a la universidad ni su formación ni la difusión de sus obras, esto no impidió que hacia el final de su vida tome partido respecto de la polémica.

Para cumplir el más ambicioso de los tres objetivos iniciales (escribir el mejor libro del mundo contra los errores de los infieles), Ramon necesitaba una formación de la que carecía y pensaba que la universidad de París podía ser el mejor lugar para obtener el conocimiento necesario, su coterráneo Ramon de Penyafort lo había persuadido de que abandonara la idea de viajar a Francia.⁷⁶ El dominico le había asegurado que la isla de Mallorca podía proveerle un conocimiento que en París no encontraría: allí podría practicar la

⁷⁵ *Parisius Raimundista et Auerroista disputabant. Raimundista dicebat, quod Deus est efficiens, et totum uniuersum est effectus eius. Auerroista dicebat, quod Deus est finis omnium entium, tamen non est efficiens. Ipsi uero conuenerunt inter se, quod facerent unum librum, in quo quilibet deduceret fortiores rationes, quas habere posset. Auerroista tamen dixit, quod probaret philosophice et secundum modum intelligendi, quod Deus non est efficiens, sed tantummodo finis siue causa prima. Verumtamen, quia erat Christianus, asserebat, quod Deus est efficiens, secundum modum credendi, cum de fide catholica esset habituatus. Raimundista autem dicebat, quod Deus est efficiens. Et hoc intendit probare philosophice et etiam theologice, cum uera philosophia sit ancilla verae theologiae. Subiectum autem theologiae est Deus, et subiectum philosophiae est intelligibile. Et quia obiectum intelligentis est ueritas, et Deus est ueritas, necessarie sequitur, quod uera philosophia et theologia habeant concordantiam ad inuicem. Et ideo, quidquid est uere intelligibile, eius oppositum non est uere credibile; aliter implicaretur contradictio; sed contradictio est impossibilis. (Liber de efficiente et effectu, ROL XXXIII, Prol.)*

⁷⁶ Cf. *Vita Coaetanea.*, 10.

lengua de los árabes y alcanzaría un conocimiento de la religión islámica como fe viviente, es decir, dos de los elementos imprescindibles para llevar a cabo la ciclópea tarea. De este modo, nuestro Ramon se habría convertido desde los comienzos de su formación en un intelectual marginal que sólo ocasionalmente, aunque nunca en calidad alumno, asistirá a la universidad. Sin embargo, andando en el tiempo y decidido a intervenir en todas las disputas de su siglo, hacia 1311 Llull asiste al segundo Concilio Ecuménico, organizado por el papa Clemente V en la ciudad de Vienne para pedir, entre otras cosas, que el papa y los cardenales ordenen que los errores de Averroes⁷⁷ sean extirpados definitivamente de la universidad de París.⁷⁸ Sin embargo, sus pedidos no son escuchados y, entre otras cosas, se ordenó la supresión de la Orden de los Caballeros Templarios, condenando al Maestre de la Orden, Jacques de Molley, con quien Ramon se había encontrado en Famagusta (Chipre), donde habían trabado cierta amistad.

Soslayando el fracaso, Llull viaja a París y hacia mayo de 1311 escribe el *Libro del eficiente y del efecto (Liber de efficiente et effectu)*. Obra ubicada en el umbral de lo que ha dado en llamarse su “etapa antiaverroísta”⁷⁹, durante la cual, haciendo uso del Arte, buscará llevar

⁷⁷ Se ha de advertir que bajo el nombre de “Averroes”, Llull incluye diversas tesis que si bien proceden de la filosofía árabe, no pueden ser identificadas como propias del filósofo cordobés. (Cf. Van Steenberghen, F., *La Philosophie au XIII^e siècle*, Louvain, Publications Universitaires, 1966, p. 511)

⁷⁸ Cf. *Disputatio Petri clerici et Raymundi phantasticus*, I, 3-4. También Cf. *Consili* vv. 1-73 *et passim*.

⁷⁹ Se ha de advertir que bajo el nombre de “Averroes”, Llull incluye diversas tesis que si bien proceden de la filosofía árabe, no pueden ser identificadas como propias del filósofo cordobés. (Cf. Van Steenberghen, F., *La Philosophie au XIII^e siècle*, Louvain, Publications Universitaires, 1966, p. 511)

a cabo por sus propios medios lo que en vano había solicitado que hiciera la corte romana en el ámbito universitario.

II

*Parlar pots de Deu per regles / discurrent lurs
especies / en tot so que de Deu diras; / et en cascuna
trobaras / so que de Deu volras provar... (Aplicació
de l'Art general, vv 116-120)*

1. Fundamentos del *Ars magna*.

El *Ars* es como un espejo que refleja toda la realidad, Dios incluido. En ese reflejo hay una ganancia y una pérdida. Una ganancia, porque nos muestra cómo los principios de la divinidad recorren todo el orden de lo creado. Una pérdida porque el reflejo no se nos presenta desde el punto de vista del *lógos* divino, sino bajo las claves del *lógos* humano. Pero, sabiendo Llull, que sólo la experiencia mística de la revelación puede hacer las veces de eslabón entre estos dos *lógoi*, y que no todos los hombres son pasibles de transitar por la vía mística, pretende utilizar una vía mucho más amplia: la racional. Así, en una especie de proyección egocéntrica, se aventuró a diseñar este *Ars* que oficiase de instrumento para que otros puedan alcanzar racionalmente esa comprensión profunda que sólo la experiencia mística puede dar. Es por esto que en la puesta en acto del Arte, lenguaje y realidad no determinan dos planos diferentes y autárquicos, por el contrario —y como hemos dicho—, el método de Llull encierra un procedimiento lógico, gnoseológico y ontológico-metafísico al mismo tiempo porque

está fundado tanto en exigencias del entendimiento humano, como en exigencias de la realidad.⁸⁰ En el plano del Arte, el modo del entender (*modus intelligendi*) resulta condicionado por el modo del ser (*modus essendi*). La lógica que maneja el Arte es una lógica ontológica, constituyéndose ésta en un *ars* “real-sermocinal” cuyos procedimientos se remiten a constantes que comprenden todas las variables. La lógica luliana no comienza en la abstracción sino que está preñada de contenido, de modo tal que el *Ars* debe concebirse como una vía *Artificialis* que provee las condiciones intelectuales para el ascenso del entendimiento a la divinidad, y el posterior descenso del mismo hacia el mundo creado.

De acuerdo con su última versión, es decir, la del *Ars generalis ultima* de 1308, el método luliano, descansa sobre unos pocos principios compartidos por las religiones del Libro llamados “*Dignitates*”; estos son Bondad (*Bonitas*), Grandeza (*Magnitudo*), Eternidad (*Aeternitas*), Poder (*Potestas*), Sabiduría (*Sapientia*), Voluntad (*Voluntas*), Virtud (*Virtus*), Verdad (*Veritas*) y Gloria (*Gloria*). Estas Dignidades o “principios absolutos”⁸¹, forman el conjunto de los atributos ontológicamente activos a partir de los cuales Dios creó el universo, y designan todas aquellas cualidades que, a modo de nombres de la divinidad, pueden predicarse directamente de Dios, pero que en Él son indistintas. La relación entre los principios absolutos y el mundo creado está gobernada por los “principios relativos” que agotan, según Llull, todas las relaciones posibles. Estos

⁸⁰ Cf. *Ars generalis ultima*, Prol.

⁸¹ Esta denominación no es propia de Llull, sino del lulista de un del s. XV, Bernardo Lavinheta.

principios son diferencia (*differentia*), concordancia (*concordancia*), contrariedad (*contrarietas*), principio (*principium*), medio (*medium*), fin (*finis*), mayoría (*maioritas*), igualdad (*aequalitas*) y minoridad (*minoritas*). De modo tal, que todo lo que existe es bueno, grande, etc., y es diferente, concordante, etc., respecto de toda otra cosa.

Las Dignidades se definen por su acto propio, v.g., “La Bondad es aquello en razón de lo cual lo bueno hace bien” (*Bonitas est ens, ratione cuius bonum agit bonum*)⁸². 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.⁸³ 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, *ad intra* es necesaria. El dinamismo, pues, insito en cada cosa es imposible de concebir sin lo que Llull llama sus “correlativos” (*correlativa*). Con esta palabra se designa, en la tradición escolástica, a cada uno de los términos vinculados por un tipo de relación mutua, o sea, la que se da entre dos términos que se reclaman recíprocamente.⁸⁴ Llull, por su parte, los considera al mismo tiempo como términos y principios intrínsecos de cada ente. Dichos correlativos son tres, de modo tal que la estructura

⁸² *Ars brevis*, III, 1.

⁸³ En la cosmovisión del *doctor illuminatus* todo lo que existe, actúa; nada puede permanecer ocioso en el universo luliano: lo que no actúa no existe o ha dejado de existir. Pensar que uno de los atributos divinos (cualquiera sea) no está activo es, desde el punto de vista de Llull, una violencia mental al igual que lo es la violación del principio de no-contradicción desde una perspectiva aristotélica. Esto mismo se aplica a todos los entes, porque reproducen, de acuerdo con su posición en la *scala creaturarum*, la actividad ontológico-creadora de Dios, la cual despliega por medio de sus principios. (Cf. *Ars brevis*, XI.11.1.67)

⁸⁴ Cf. Magnavacca, S., *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Miño y D´Avila, 2005, p. 183.

de Dios, las Dignidades, y todos los entes (creados, ciertamente, con el concurso de las mismas) es tridimensional: constan de forma, materia y conexión (o acto, potencia y objeto)⁸⁵. En el léxico del Arte, los *correlativa* se expresan gramaticalmente por medio de los sufijos -tivo (-*tifus*), -ible (-*ibile*) y el infinitivo respectivamente, v.g., los correlativos del atributo *Bonitas* son su bonificativo (*bonificativus*), bonificable (*bonificabile*) y bonificar (*bonificare*).

Respecto de los principios absolutos, Llull considera que, primero, son universales y necesarios; segundo, que al predicarse de Dios, son perfectos e iguales en perfección, es decir, no aceptan grados ni diferencias cualitativas porque en Él no hay *minoritas* ni *maioritas*, sino únicamente *aequalitas*; y, tercero, que todos los principios absolutos son mutuamente predicables, o sea, que cada uno puede ocupar el lugar de sujeto y predicado alternativamente. Dios es, así, un ser perfectamente bueno, grande, eterno, eterno, poderoso, sabio, voluntarioso, fuerte, verdadero, y glorioso, y lo es infinitamente y en acto.⁸⁶

2. Combinatoria del Ars.

Desde el punto de vista formal, los fundamentos del *Ars* se organizan en tres elementos: los términos (*nomines*), el alfabeto (*alphabetum*) y las figuras (*figurae*). Estos tres elementos se encuentran en una relación tal que los términos básicos del *Ars* están

⁸⁵ Las tres primeras denominaciones son utilizadas en el *Ars generalis ultima*, las tres siguientes en el *Liber correlativorum*.

⁸⁶ *...divinae dignitates habent actus; sine quibus dignitates Dei essent frustra in infinitate et aeternitate.* (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, IX.I.I.2, líneas 95-97).

significados por el alfabeto (compuesto por letras del alfabeto latino) y distribuidos en una serie de figuras geométricas, que facilitan su combinación.

La asignación de significados es la siguiente: a cada letra del alfabeto entre la B y la K, se le asigna una *Dignitas*, un principio relativo, una pregunta o *regula*, un sujeto (el cual representa uno de niveles de la jerarquía ontológica concebida por Llull), una virtud y un vicio, es decir, que cada letra tendrá seis significados:

*Alphabetum del Ars generalis ultima*⁸⁷

	Dignidades	Principios relativos	Reglas	Sujetos	Virtudes	Vicios
B	Bondad	Diferencia	¿Si (o no)?	Dios	Justicia	Avaricia
C	Grandeza	Concordancia	¿Qué?	Ángel	Prudencia	Gula
D	Eternidad	Contrariedad	¿De qué?	Cielo	Fuerza	Lujuria
E	Poder	Principio	¿Por qué?	Hombre	Temperancia	Soberbia

⁸⁷ Cf. *Ars generalis ultima*, ROL XIV, I.

Alphabetum en latín:

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

F	Sabiduría	Medio	¿Cuanto?	Imaginativa	Fe	Acedia
G	Voluntad	Fin	¿Cual?	Sensitiva	Esperanza	Envidia
H	Virtud	Mayoridad	¿Cuando?	Vegetativa	Caridad	Ira
I	Verdad	Igualdad	¿Donde?	Elementativa	Paciencia	Mentira
K	Gloria	Minoridad	¿Cómo? y ¿Con qué?	Instrumentati va	Piedad	Inconstanci a

Las figuras tienen por función facilitar la comprensión de los mecanismos del *Ars* y la de oficiar de artilugio mnemotécnico.

La última versión del *Ars* comprende cuatro tipos de figura: circular no rotativa, circular rotativa, triangular, y, otro, en forma de tabla.⁸⁸ Las figuras circulares no rotativas ordenan u organizan los términos y el alfabeto de acuerdo a un campo de aplicación específico o general, v.g., la figura llamada “A” agrupa las *Dignitates*, la figura “T” agrupa los principios relativos, etc. La figura triangular, llamada “tercera figura”, expone todas las combinaciones binarias que se forman a partir de los principios que contienen las figuras circulares no rotativas. La circular rotativa o “cuarta figura” permite combinar las letras del alfabeto en conjuntos de tres. La tabla, por último, cumple la misma función que la tercera figura, pero ampliada: presenta todos los conjuntos que es posible formar con las letras del alfabeto colocándolas de tres en tres sin repetición. En otras palabras, presenta todos los triplete que se forman al rotar la cuarta figura.

⁸⁸ Cf. Bonner, A., *The Art and Logic of Ramon Llull*, A user`s guide, Leiden.Boston, Brill, 2007, pp. 10-34.

TABVLA GENERALIS						
.I.	.II.	.III.	.IV.	.V.	.VI.	.VII.
BCDT	CDET	DEFT	EFGT	FGHT	GHIT	HKIT
BCTE	CDTC	DETD	EFTE	FGTI	GHTG	HITH
BCTC	CDTD	DETE	EFTE	FGTG	GHTB	HITI
BCTD	CDTE	DETE	EFTG	FGTH	GHTI	HITK
BDTB	CETC	DETD	EGTE	FHTF	GITG	HKTH
BDTC	CETD	DETE	EGTE	FHTG	GITH	HKTI
BOTD	CETE	DETE	EGTG	FHTH	GITI	HKTK
BTBC	CTCB	DDEE	ETEF	FTEG	GTGH	HTBI
BTBD	CTCE	DDEE	ETEG	FTEH	GTGI	HTBK
BTCB	CTCE	DTEF	ETEF	FTEG	GTHI	HTIK
BTCB	CTCE	DTEF	ETEG	FTEH	GTHI	HTIK
CDTB	DETC	EFTD	FGTE	GHTF	HITG	IKTH
CDTC	DETE	EFTG	FGTE	GHTG	HITB	IKTI
CDTD	DETE	EFTG	FGTG	GHTH	HITI	IKTK
CTBC	DTCD	ETDE	ETEF	GTEG	HTGH	ITHI
CTBD	DTCE	ETDE	ETEG	GTEH	HTGI	ITHK
CTCD	DTDE	ETEF	ETEG	GTEH	HTHI	ITIK
DTBC	ETCD	FTDE	GTEF	HTEG	ITGH	KTHI
DTBD	ETCE	FTDE	GTEG	HTEH	ITGI	KTHK
DTCD	ETDE	FTEF	GTEG	HTGH	ITHI	KTIK
TBCD	TCDE	TDEF	TEFG	TFGH	TGHI	THIK

Tabla⁸⁹

Una vez que se han formado, primero, la tercera figura, y, luego, la tabla, se despliega todo el contenido polisémico insito en cada casilla y en cada triplete.

En el primer caso, encontramos a la tercera figura dividida en treinta y seis casillas; en cada casilla están implícitas doce (12) proposiciones y (24) veinticuatro preguntas junto con respuestas para cada una de ellas. Se dice que se “evacua” cuando se abstraen dichas proposiciones preguntas y se responden, deduciéndolas *Artificialiter*. En efecto, así como se responden las preguntas (con sus diferentes especies⁹⁰) con las definiciones de los principios, de igual modo se puede responder otras preguntas eventuales, siempre que se sepa lo

⁸⁹ En el *Ars generalis ultima*, la tabla comprende ochenta y cuatro columnas, en virtud de la brevedad exponemos la que corresponde al *Ars brevis*.

⁹⁰ Llull expresa que cada regla o pregunta tiene diversas especies, lo cual significa que, v.g., el encabezador “*quid*” puede ser utilizado de modos diferentes al formular una pregunta.

que se dice por medio de cada término.⁹¹ Ejemplificaremos esto con la casilla [CD], la cual, al ser aplicada a la figura A arroja “Grandeza y Eternidad”, aplicada a la figura T expresa “Concordancia y Contrariedad”. A partir de aquí se obtienen 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 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 es la Grandeza eterna?”, y así respecto de las otras proposiciones. Una vez que se han evacuado todas las casillas se obtiene un total de 432 (36 x 12) proposiciones y 864 (36 x 24) preguntas, cuya explicación (en el caso de las proposiciones) o respuesta (en el caso de las preguntas) puede obtenerse utilizando las definiciones de los principios expuestos, en el capítulo II del *Ars generalis ultima*.

En el segundo caso, el de la tabla, a pesar de la estructura tetralítera de cada uno de los conjuntos que conforman cada columna, la combinación se realiza sólo con tres letras, de ahí que los llamemos “tripletes”. La letra “T” no participa de dicha combinación, sino que indica que a cada una de las letras que se hallan ubicadas a su derecha,

⁹¹ Cf. *Ars generalis ultima*, ROL XIV, VI.

se le debe atribuir el significado que esa letra posee en la Figura T —el de un principio relativo—, mientras que a cada una las letras ubicadas a su izquierda, se le debe atribuir el significado que esas letras poseen en la Figura A —el de una Dignidad divina—. Si bien las combinaciones se realizan entre tres letras, las mismas tienen, como hemos dicho, un doble significado. La combinación, por consiguiente, se da a partir de seis y no de tres elementos, es por ello que cada columna alcanza un resultado de 20 conjuntos. Además, a cada uno de los conjuntos se debe atribuir una de las preguntas que figura en el alfabeto del *Ars*, de acuerdo con la primera letra del mismo. Ejemplificaremos con el conjunto BCTD, a éste se le debe atribuir la pregunta “¿si (o no)?” (*utrum?*) y *Bonitas*, a causa de B, *Magnitudo* por la C y *contrarietas* por la D. La combinación BCTD significa, entonces, “¿La Bondad y la Grandeza son contrarias (o no)?” (*Utrum Bonitas et Magnitudo sint contrariae?*). Se ha de tener en cuenta que Ramon pretende formular todas las preguntas como si se tratase de una disyuntiva del tipo P o \neg P, es por ello que todas sus disputas, como veremos, aunque no todos los triplete, empiezan con una pregunta encabezada por “*utrum*”.⁹²

Todos los especialistas coinciden en que la combinatoria del *Ars* permite formular 1.680⁹³ preguntas cuya respuesta el artista ya

⁹² 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.

⁹³ 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 BCDE, en el cual las letras llevan el valor que les otorga la figura A y, como triplete final BCDE, en el cual las letras llevan el valor que les corresponde por la figura T.

En el *Ars brevis* sólo se muestran 140 (20×7 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. Cf. Platzeck, E. W., “La

conoce.⁹⁴ Empero, soslayando el consenso más o menos general al respecto, debemos dudar de que así sea. En efecto, de acuerdo con Llull, el *Ars* sirve para responder todas las preguntas que puedan plantearse, por lo tanto, si hemos de dar crédito a esta afirmación luliana, nos veremos obligados a buscar por medio de la tabla muchas más preguntas así como muchas más las respuestas.⁹⁵

3. Demostración propia del *Ars*.

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

Desde el punto de vista metafísico, la demostración *propter quid* es más perfecta que la *quia*: nos dice que alguna cosa, el efecto, es inherente en otra y nos da la causa real de tal efecto. La demostración

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.

⁹⁴ 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.

⁹⁵ La cifra de 1680 preguntas puede mantenerse si y sólo si nos atenemos a que cada triplete de cada una de las 87 columnas que presenta el *Ars generalis ultima* tiene una sola interpretación. Que decididamente esto no es así es algo que puede observarse en una lectura atenta de los siguientes pasajes: *Ars generalis ultima*, ROL XIV, V, líneas 309-344 y XI, 1, líneas 8-173. Las preguntas que pueden formularse utilizando el mecanismo del *Ars generalis ultima* puede ser *explicitae* (a partir de términos explícitos), *implicitae* (a partir de términos implícitos), o *peregrinae* (a partir de términos nuevos). A partir de la consideración de este último tipo de preguntas, puede entreverse la esperanza luliana de que el *Ars magna* sea la herramienta idónea para responder a todas las preguntas que pudieran plantearse sobre cualquier cosa. (Cf. *Ars generalis ultima*, IX, 14, 81.)

quia, por su parte, nos muestra que algo es inherente en un sujeto, pero ignora la causa por la cual ese algo se encuentra en el sujeto en el que inhiere. En otras palabras, para poder efectuar la demostración en la que lo superior explica lo inferior, hay que argumentar utilizando conceptos de cuya veracidad no se duda; para efectuar la demostración en la que lo inferior explica lo superior, alcanza solamente un término medio silogístico.⁹⁶ Habiendo establecido a estas como sus condiciones necesarias y suficientes, Ramon cree que, de un lado, si es posible

⁹⁶ En la demostración *propter quid* el término medio debe expresar la propia definición del sujeto de la conclusión, y también la causa del predicado. Para proceder de este modo, hay que conocer la esencia del sujeto de la conclusión, que es su definición, sin embargo, no es preciso conocer la esencia del predicado de la conclusión, v.g., considerando el siguiente silogismo:

Toda sustancia espiritual es inmortal

El Ángel es una sustancia espiritual

El Ángel es inmortal.

La causa está dada por la proposición “Toda sustancia espiritual es inmortal” y el efecto por la proposición “El Ángel es inmortal”. El término medio, “sustancia espiritual”, expresa la esencia del sujeto de la conclusión y es la causa del predicado. El término medio se expresa lógicamente como una definición por género propio y diferencia específica. De acuerdo con este tipo de definiciones es imposible dar cuenta del significado de algunos conceptos, v.g., de *Dios*⁹⁶, como ya hemos dicho.

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

Todo lo que respira vive

El hombre respira

El hombre vive.

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

efectuar una demostración *propter quid*, entonces no tiene mucho sentido, porque su conclusión no nos dará ningún conocimiento nuevo, y, de otro, siempre es posible efectuar una demostración *quia*, porque sólo basta con atender a la forma lógica de los enunciados.

En vista de las deficiencias de estas demostraciones, Llull propuso la *demonstratio per aequiparantiam*⁹⁷, que es, según él, la más demostrativa de todas porque se basa en los principios constitutivos de lo real.

El primer paso, pues, de la *demonstratio per aequiparantiam* debería comenzar por establecer la existencia infinita y real de todas las Dignidades e identificarlas con el Ser perfecto en el que todas ellas coinciden.⁹⁸ En su puesta en acto, la demostración luliana parte de las cosas pero su objetivo se fija, no en el *lógos* humano, sino en el *lógos* divino. De ahí que Ramon solo tiene por legítima la lógica que refleja los movimientos ontológico-creadores del *lógos* originario.⁹⁹ El contenido mental vale tanto como la realidad, y el movimiento del pensar tiene que reproducir el movimiento causativo del ser. Las Dignidades son, como se ha dicho, *principia essendi et intelligendi*.¹⁰⁰

⁹⁷ *Ars generalis ultima*, ROL XIV, VII.3. También Cf. *Art Demonstrativa*, ORL, XVI, I. También Cf. *Logica Nova*, NEORL, V.3. y *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, MOG IV, I. Hacia el final de su vida, Llull ideará otro modo de demostrar, la *demonstratio per suppositionem* (Cf. *De novo modo demonstrandi*).

⁹⁸ Cf. *Ars generalis ultima*, IX.III.

⁹⁹ Cf. Platzeck, E. W., "La combinatoria luliana un nuevo ensayo de exposición e interpretación de la misma a la luz de la filosofía general europea" originalmente en *Franziskanische Studien*, 34 (1952), pp. 45ss.

¹⁰⁰ A través de las Dignidades se pueden formar silogismos que den cuenta de la mutua comunicación de la naturaleza de los principios, y por consiguiente, de su mutua predicabilidad, v.g., si se desea demostrar que la *Gloria es buena*, se formará el siguiente silogismo:

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

En el avance de la demostración se parte de conceptos que se predicán inmediatamente de las cosas creadas, pero luego, sin variar la significación puramente abstracta que establece su contenido, son transferidas desde el mundo creado a Dios creador a título de causa única. Por esto no se debe alterar la definición de los atributos divinos a lo largo de todo el proceso demostrativo, deben tener un mismo valor para la mente humana cuando se aplican a Dios que cuando se aplican a los entes. Con todo, al ser predicados de la infinitud absolutamente simple de Dios, a su diversidad y pluralidad conceptual no corresponde en modo alguno una pluralidad y diversidad reales, sino que coinciden en la absoluta simplicidad de Dios.¹⁰¹

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

Todo lo que es bonificado por la Bondad es bueno

La Gloria es bonificada por la Bondad

La Gloria es buena

¹⁰¹ En efecto, si se tratara de pensar a Dios como es en sí y por sí, la identidad de los principios llevaría directamente a la confusión conceptual. Pero como los atributos divinos, al ser puestos como fundamentos de la lógica luliana, representan a Dios con referencia al mundo, son susceptibles de significar a la vez a Dios y al mundo.

Conclusión

A partir de una visión de conjunto de lo desarrollado hasta aquí es posible comprender por qué el *Ars magna* se presenta en diversas ocasiones como la herramienta necesaria para convertir a todo tipo de infieles: por su versatilidad (I) y efectividad demostrativa (II). En efecto, el Arte puede ser reformulado una y otra vez, encontrando en los sucesivos interlocutores (sarraceno, judío, gentil, cismático, tártaro, etc.) —como si se tratara de un caso de retroalimentación— el suelo nutricional a partir del cual sufrirá ulteriores modificaciones. Al mismo tiempo, su puesta en acto se mantiene ligada a un conjunto de principios más o menos fijo y a procedimientos que dependen directamente de estos.

Pero más allá de la evidente *vis convertiva* del Arte luliano, el éxito que lo acompañará en los siglos siguientes no se deberá a ésta, sino al potencial enciclopédico que éste encierra, y que ya había sido desarrollado por el mismo Llull. Así pues, desde las primeras décadas del s. XV, grandes hombres como Anselmo de Turmeda, Ramon Sibiuda, Nicolás de Cusa, el cardenal Bessarion, Giovanni Pico della Mirandola, Cornelio Agrippa von Nettesheim, Faber Stapulensis, Carolus Bovillus, Giordano Bruno y Athanasius Kircher, entre otros, serán los encargados de llevar el “enciclopedismo” luliano hasta sus últimas posibilidades, convirtiéndolo finalmente en un artilugio apto para investigar *de omni re scibile*.

BIBLIOGRAFÍA

Nota

La bibliografía consignada a continuación no pretende ser exhaustiva. Nos limitamos a la que hemos consultado para la realización de este trabajo.

Respecto de los textos fuentes, hemos utilizado las ediciones más autorizadas. Sus siglas son MOG, OE, OL, NEORL y ROL en cada caso están indicadas.

Las revistas Estudios Lulianos y Studia Lulliana, corresponden a las siglas EL y SL respectivamente.

FUENTES

Llull, R., *Beati Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris Opera*, 8 vols. Maguncia, s.n., 1721-1742, Minerva verlag, 1965. (MOG)

_____, *Obres Essencials: Libre D'Evast e D'Aloma e de Blanquerna; Libre de maravelles; Libre qui és de l'orde de caballería; Arbre de ciència; Libre del gentil e los tres savis; Libre de Sancta Maria; Arbre de filosofia D'Amor; Libre de Contemplació; Del naixement de Jesús infant*, edición e introducción de Battlori, M., y Carreras i Artau, J., Barcelona, Selecte, 1957-60, 2 vols. (OE)

_____, *Obras Literarias: Libro de Caballería; Blanquerna; Félix; Poesías*, edición preparada y anotada por los padres Miguel Batllori, S. J., Miguel Caldentey, T. O. R., introducción biográfica por Salvador Galmés, introducción al Blanquerna del padre Rafael Ginard Bauçá t. O. R., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1958. (OL)

_____, *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*, 5 vols. Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull, 1990-1998. (NEORL)

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

BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA

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

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

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

Carreras i Artau, T. y J., *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, Adelcoa, 1939-43, 2 vols.

Colomer, E., "La actitud compleja y ambivalente de Ramon Llull ante el judaísmo y el islamismo", en *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del Simposio sobre Ramón Llull en Trujillo, septiembre 1994*, eds. Fernando Domínguez y Jaime Salas, Max Niemeyer verlag GMBH & co. Kg. Tubingen 1996, pp. 77-90.

Cruz Hernández, M., *El pensamiento de Ramón Llull*, Valencia, Fundación Juan March-Editorial Castalia, 1977.

Domínguez Reboiras, F., "Geometría, filosofía, teología y Arte. Entorno a la obra *Principia philosophiae* de Ramon Llull", en *Studia Luliana*, XXXV, (1995), pp. 3-29.

Eco, U., *En busca de la lengua perfecta*, Barcelona, Crítica, 2005.

Gayà, J., *Raimondo Lullo. Una teologia per la missione*, Milano, Editoriale Jaca Book SpA., 2002.

Hames, H., "Approaches to Conversion in the late 13th-Century Church", en *SL*, XXXV, (1993), pp. 75-84.

Hillgart, J. N., *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth century France*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Hindley, G., *Las Cruzadas: peregrinaje armado y Guerra Santa*, Barcelona, Zeta, 2010.

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

Jalent, E., "A demonstração por equiparação", en *Lógica e Linguagem na Idade Média*, Edipucrs, Portoalegre, 1995, pp. 145-162.

_____, "Arbor Scientiae: inmanencia o trascendencia en el pensamiento luliano", en *SL*, XXXVIII, (1998), pp. 27-49.

Lohr, Charles H., S. J., "Actividad divina y hominización del mundo" en *Nuevo Mundo*, 7 (2006), pp. 77-86

Magnavacca, S., *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Miño y D'Avila, 2005.

_____, "La Universidad medieval, Crónica de un estudiante del siglo XIII", *ad instar manuscriptum*, 2007.

Platzeck, E. W., "La combinatoria luliana un nuevo ensayo de exposición e interpretación de la misma a la luz de la filosofía general europea" originalmente en *Franziskanische Studien*, 34 (1952), pp. 36-60 y 377-407.

Pring-Mill, R. D. F., *Estudis sobre Ramon Llull*, Barcelona, Curial edicions catalans-Publicacions de là Abadia de Montserrat (Curial-Pam), 1991.

Rossi, paolo, *Clavis Universalis: Arti mnemotecniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano-Nápoles, Ricardo Riccardi Editore, 1960.

Ruiz Simon, J. M., “En aquesta era yo ans que vengués en aquest loc”. Notes al llibre del gentil a propòsit del canvi d’opinió del savi juez sobre la resurrecció” en *SL*, 49 (2009), pp. 71-105.

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.

Trías Mercant, S., “Judíos y cristianos: la apologética de la tolerancia en el ‘*Llibre del gentil*’”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, V, (1998), pp. 61-74.

Tuñon de Lara, M., *Historia de España*, Madrid, Labor, 1980.

Van Steenberghen, F., *La Philosophie au XIII^e siècle*, Louvain, Publications Universitaires, 1966.

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

RECURSOS VIRTUALES

Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio

<http://www.ramonllull.net>

Base de Dades Ramon Llull- DB

Centre de documentació Ramon Llull

(Universitat de Barcelona)

<http://orbita.bib.ub.es/llull>

Arbeitsbereich Quellenkunde der Theologie des Mittelalters
(Raimundus-Lullus-Institut)

<http://www.theol.uni-freiburg.de/institute/ist/qut>

Mnemocis arts of Blessed Raymond Llull

<http://lullianarts.net>

Jordi Gayá-Estelrich

<http://www.jordigaya.com>

Narpan: espai de Literatura i Cultura Medieval

<http://www.narpan.net>

Grupos de Pesquisas Medievais da Ufes

Coord: Prof. Dr. Ricardo da Costa (Ufes)

<http://www.ricardocosta.com/ramon/ramon.htm>

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Herbel, O., *Sarapion of Thmuis: Against the Manicheans and Pastoral Letters*, Early Christian Studies 14, Australia, St. Paul's Publications, Queensland University of Technology Press, 2011, pp. 144.

Sarapion o Serapión, amigo de Atanasio de Alejandría y discípulo de Antonio del desierto (Antonio el Grande), fue obispo de Thmuis, una pequeña ciudad al noreste de Alejandría, entre los años 329 y 370. De su producción ha sobrevivido cierto número de cartas pastorales, algunas de las cuales constituyen tratados completos, y un texto de gran importancia respecto de la polémica anti-maniquea en el s. IV.

En el volumen nº 14 de la colección “Early Christian Studies”, Oliver Herbel nos brinda la traducción al inglés de dos cartas de Sarapión a partir de la edición de la *Patrologia Graeca* (PG 40, 924-925 y 925-940 respectivamente) y del tratado *Contra los Maniqueos* de acuerdo con la edición de Casey de 1931 (*Harvard Theological Studies* 15).

Una de las cartas traducidas está dirigida al obispo Eudoxo, y su objetivo es aliviar el sufrimiento de la enfermedad que lo aqueja; se trata de un texto en el que la dolencia corporal encuentra por vía cristiana, un remedio espiritual. La otra, de tinte más filosófico, está dedicada a los monjes en general, y en ella se despliegan algunos conceptos de raigambre estoica. Entre éstos se destaca la doctrina de los *adiáfora*, es decir, el de los “bienes indiferentes”, entre los cuales Sarapión incluye la vida en este mundo.

Por otra parte, en virtud de su extensión y profundidad, conviene que nos detengamos un momento en el *Contra los Maniqueos*. Los maniqueos, como es sabido, constituían una secta de origen oriental. Sus integrantes se presentaban como cristianos y seguidores de Mani o Manes, su fundador, que había predicado una suerte de dualismo insalvable en el plano metafísico y moral, que llevaba, entre otras cosas, a negar la libertad humana. En lo que hace a las respuestas anti-

maniqueas del, por así decir, verdadero cristianismo, Egipto fue prolífico en escritores. Se reconocen al menos dos autores que emprendieron esta tarea antes que Sarapión: Theonas de Alejandría y Alejandro de Lycopolis. El primero, cuyo nombre aparece en el edicto de Diocleciano contra los maniqueos hacia fines del s. III, encara el ataque contra los miembros de la secta haciendo hincapié en su negativa a aceptar el matrimonio y acusándolos de locos a través de un ingenioso juego de palabras en el que relaciona el término griego “*manía*” (locura) con el nombre del fundador de la secta, Mani. El segundo, escribió un tratado, que dataría de una fecha posterior al año 300, en el que ataca en términos estrictamente filosóficos, el dualismo maniqueo y su teoría de los dos principios. Sarapión, por su parte, trae en su tratado *Contra los Maniqueos* algunas novedades respecto de sus antecesores.

El texto, cuya fecha de redacción se ha estipulado como posterior al 326, se apoya en dos pilares: la hermenéutica bíblica y un estoicismo cristianizado. El aspecto hermenéutico de la obra del obispo de Thmuis enfatiza la continuación y confirmación del Antiguo Testamento con el Nuevo —a los que llama *tà gegramména* (cosas antiguas) y *tà plalaiá* (oráculos) respectivamente— bajo la égida de una economía cristológica, para extraer de allí argumentos en contra de los maniqueos, que niegan las Escrituras aun llamándose “cristianos”. En lo que hace al uso de la filosofía estoica, ésta le sirve aquí para desarrollar la noción de libre albedrío. Por lo demás, entre otros conceptos tomados de esta escuela, en la sección 44 del tratado, Sarapión echa mano de las cuatro formas de mal o vicios: *aphrosýnēs* (imprudencia), *akolasías* (intemperancia), *deilías* (cobardía) y *adikías* (injusticia) y, en la sección 47, de las cuatro virtudes: *phronéseōs* (prudencia) *sōphroýnēs* (templanza), *andreías* (valentía) y *dikaíosýnēs* (justicia). Todo esto, que nos hemos limitado a señalar, da cuenta del amplio conocimiento de la Stoa que poseía el obispo de Thmuis, que, en consonancia con otros autores cristianos de los primeros siglos, entre los que se cuentan Arístides, Justino y Atenágoras, pone la filosofía pagana al servicio del cristianismo.

Es dable decir, por último, que esta obra de ágil lectura, interesante tanto para los estudiosos del anti-maniqueísmo como del pensamiento en el greco-Egipto cristiano, cuenta además con una bibliografía selecta (pp. 135-138) y dos índices, uno de nombres (pp. 139-141) y otro de citas bíblicas (pp. 142-144).

Julián Barenstein, (UBA/ FFyL)

Codoñer, C. (coord.), *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura.* España, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010. 430 pp.

Como parte de la colección *Obras de Referencia de la Universidad de Salamanca*, Carmen Codoñer junto con un equipo de investigadores conformado por María Adelaida Andrés Sanz, Salvador Iranzo Abellán, José Carlos Martín (Universidad de Salamanca) y David Paniagua (Universidad de Barcelona), presentan esta gran obra de consulta concebida como una enciclopedia de autores y obras de la península ibérica entre los siglos V y IX.

La obra se enmarca dentro de una línea de interés por la compilación poligráfica hispánica que comenzó en 1936, de acuerdo con lo comentado por los autores, con la publicación de *Miscellanea Isidoriana* en Roma. Línea de trabajo que llega a nuestros días con esta libro realizado en colaboración con la Fundación Ignacio Larramendi desde donde en las últimas dos décadas se ha desarrollado el Proyecto Polígrafos, que tiene por objetivo la digitalización de referencias de autores en una biblioteca de fácil acceso y utilización. En este contexto, *La Hispania visigótica y mozárabe* pretende ser un complemento remozado de la Biblioteca Virtual de Polígrafos.

El libro presenta una estructura dividida en dos partes. La primera sección, *Ordenación cronológica de autores y obras*, sigue un tradicional esquema de síntesis biográfica, obras atribuidas,

apreciaciones literarias y finalmente bibliografía de referencia, en la presentación de una seguidilla de autores desde Agrestio de Lugo (s. V) hasta Vicente de Córdoba (s. IX) pasando por Recaredo I, Isidoro de Sevilla, Sisebuto de Toledo, Beato de Liébana y Eulogio de Córdoba, entre muchos otros, así como también obras de cuyos autores hasta hoy no hay certezas, como la *Chronica Byzantia-Arabica* o la *Chronica Muzarabica anni 754*.

La segunda parte está dividida por temas y en este sentido, nos encontramos con un trabajo muy minucioso para dar cuenta de los Concilios, hagiografías, himnos, inscripciones métricas, *preces* mozárabes y reglas monásticas del período, cuyos respectivos apartados dan cuenta de una gran cantidad de obras, en su mayor parte anónimas, colaborando así a extender el abanico enciclopédico alcanzado.

Sin dudas, *La Hispania visigótica y mozárabe* resulta una obra colectiva de interés central para el período visigótico y los inicios de la conquista islámica en la península, no solo por la escritura equilibrada y prolija, especialmente necesaria para el historiador en formación, sino por su actualizada bibliografía de referencia y ediciones críticas utilizadas.

Sería muy interesante que esta obra pudiese acoplarse a las nuevas necesidades digitales de la disciplina, siendo eventualmente revisada y actualizada en formato digital para colaborar no solo con los proyectos de los cuales ha surgido sino también para ser en sí misma una referencia ineludible para la época a la que se consagra.

Belén Carreira, (UBA/ FFyL)

AA.VV., Ars Sacra: El arte y la arquitectura cristiana de Occidente desde sus inicios hasta la actualidad, H. F. Ullman, Barcelona, 2010.

La intención de *Ars Sacra* es la de contribuir, mediante una bella edición, a divulgar de modo integro el legado cultural y artístico que el Cristianismo viene desarrollando en su dos milenios de permanencia como confesión religiosa. Esta obra busca difundir este tipo de arte desde sus orígenes, en el siglo III, hasta el presente, desde las representaciones de las catacumbas paleocristianas hasta las vidrierías de Gerhard Richter en la catedral de Colonia.

Inicialmente, se debe destacar la excepcional presentación y diseño del libro, con una cubierta que simula estar recubierta de una lámina de oro y adornada por piedras semipreciosas, en cuyo centro se presenta la figura de Cristo en majestad, acompañado por la Virgen María y los apóstoles. A simple vista la idea de tapa nos remite a los manuscritos medievales, cuya función era la de transmitir contenidos cristianos, pero si se observa detenidamente descubrimos que la imagen que se reproduce en la encuadernación es la del Relicario de Santa Cruz de Lima. Estas características estéticas de la encuadernación de *Ars Sacra* no responden a una elección azarosa sino que busca remitir al lector la función que poseen estos objetos. Estos guardan restos de los santos para recordarles a los fieles el amor y la fidelidad hacia Cristo que tenían los mártires.

Conjuntamente, viene acompañado de un esmerado envoltorio preparado para su uso y cuidado. Esta obra, además, posee ilustraciones de excelente calidad, las cuales no solo nos permiten apreciar un sinfín de detalles sino que también reivindican la belleza de la arquitectura y del arte cristiano de Occidente.

Gracias a las ampliaciones de las fotografías de Achim Bednorz¹⁰² podemos apreciar aquellos pormenores que a menudo permanecen

ocultos in situ. Una muestra de esto son las imágenes del tímpano románico de Sainte-Foy en Conques¹⁰³. A partir de ellas se puede estudiar y contemplar con claridad la representación del Juicio Final, en donde se puede ver con gran definición las profundidades del infierno y sus tormentos. Se pueden reconocer a simple vista cada tipo de pecado y su correspondiente castigo.

Por otro lado, el libro se encuentra organizado en capítulos para una óptima comprensión del arte cristiano. Cada capítulo aborda un periodo específico de la historia, resaltando tanto las novedades artísticas como los cambios en la liturgia. Es pertinente resaltar, que *Ars Sacra* nos demuestra que cada estilo se encuentra en estrecha relación con las necesidades del culto, a las cuales busca satisfacer.

Esta obra evidencia que las diferentes épocas han traído consigo nuevos elementos decorativos para las iglesias o han modificado los ya existentes. Un claro ejemplo de esto es el altar, foco de la celebración de la misa, el cual ha captado siempre la atención de los fieles. Al principio las reglas litúrgicas establecieron que el sacerdote debía ubicarse de pie detrás del altar mirando a la comunidad y, en cambio, todos los fieles contemplaban el lienzo que descendía desde la mesa hasta el suelo, llamado antependio. Era un lugar destacado que permitía difundir visualmente la doctrina cristiana a los fieles. Al modificarse la liturgia con el fin de que tanto el sacerdote como los congregados miraran hacia el este, el eclesiástico paso a situarse delante del altar, ocultando el antependio. Entonces, la función del antependio fue asumida por el retablo.

Es importante rescatar que *Ars Sacra* en sus páginas no solo aborda las obras consagradas por la historia del arte sino que analiza temas marginales, los cuales plantean al lector cuestiones fascinantes sobre la

¹⁰² <http://www.ullmann-publishing.com/en/authors/bednorz-achim>

¹⁰³ [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Abbaye_Ste_Foy_%C3%A0_Conques_\(06\)_-_Tympan_du_Porche.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Abbaye_Ste_Foy_%C3%A0_Conques_(06)_-_Tympan_du_Porche.jpg)

verdadera imagen de Jesús, la naturaleza de los pecados, la idea del infierno y del cielo, entre otros. A raíz de esto es interesante mencionar el estudio que se realiza sobre el arte santuario, resaltando el papel predominante de los relicarios.

Finalmente, debemos agradecer la producción de *Ars Sacra* a Thomas Paffen, la edición y el prólogo a Rolf Toman. Además, contiene los textos de los académicos Rainer Warland, Harald Wolter-von dem Knesebeck, Uwe Geese, Bruno Klein, Barbara Borngässer, Pablo de la Riestra, Maria-Cristina Boerner, Bruno Boerner. Al mismo tiempo, es importante precisar que éste libro no busca analizar las cualidades técnicas de las obras de manera aislada, resaltando las individualidades artísticas, sino que estudia como la teoría cristiana se apoya en el arte para transmitir su mensaje de salvación. *Ars Sacra* es una invitación a conocer aquellas obras artísticas como arquitectónicas que fueron creadas con la intención de ilustrar de forma tangible las enseñanzas de la fe cristiana.

Pilar E. Soliva (UBA/ FFyL)

Martínez García, L. (Coord.) *El camino de Santiago, historia y patrimonio*. Burgos, Universidad de Burgos, 2011, 304 pp.

Con motivo del último año jacobeo, la Universidad de Burgos bajo la coordinación del Dr. Luis Martínez García, edita *El Camino de Santiago, historia y patrimonio*, fruto de las reuniones del XV Curso de Verano dictado en julio de 2010.

Sin dudas los aportes que recoge esta obra no dejan de hacernos reflexionar en torno a la vitalidad que la tan mentada comunidad cristiana aún tiene en el mundo occidental, no solamente desde una perspectiva de adscripción religiosa, sino como expresión de

necesidades últimas de pertenencia en el marco de las peregrinaciones, como un “fenómeno de masas” (p.29), reminiscencias vivas de aquellos intentos por *domesticar* los confines últimos de la *Christianitas* medieval devenido hoy en “itinerario cultural europeo”, teniendo en mente los coetáneos aportes de Jèrome Baschet (2008) y Dominique Iogna Prat (2009).

Seccionado según criterios cronológicos, las ponencias se agrupan en esta obra en tres partes. Así, la primera se ocupa de los primeros siglos del Camino, entre los siglos IX y XIII, la construcción del mito, la propaganda litúrgica y el desarrollo de la peregrinación como hecho social, con los aportes de Adeline Rucquoi (*Compostela, centro cultural cosmopolita en los siglos XI y XII*) que discute con las visiones tradicionales sobre el origen francés del Codex Calixtinus, colocándolo en el marco de la fecunda producción de textos sobre peregrinación que se dio en Compostela durante los siglos de referencia de su trabajo; José Antonio Fernández Flórez (*Santiago, Beato de Liébana y los beatos*), que se encarga de revisar la figura de Santiago a través de los escritos de Beato de Liébana, de quién relativamente poco se sabe y cuyas obras le fueron atribuidas recién en el S. XVI, y su impacto en textos coetáneos en el marco de la convulsionada iglesia hispánica entre los siglos IX y XI; F. Javier Peña Pérez (*Santiago, memoria histórica, mito y... camino*) cuyo trabajo se destaca particularmente por su análisis de la construcción de la memoria histórica y el pensamiento mitológico como factores de dinamismo social en torno al culto a las reliquias y los santos expresados en Santiago, que inicia afirmando que “el pasado no existe” (p.83), que la reanimación del mito en los últimos años se debió necesariamente al “constante renacer” del mito encarnado no ya en la figura del santo sino en el Camino propiamente dicho (p. 103); y finalmente Alberto Morais (*De nuevo sobre Egeria. El recuerdo de su Itinerario en las artes medievales, a propósito de la imagen de la cruz, de la antigüedad tardía hasta la décima centuria*) quien se encarga de analizar, en el marco de un estudio más amplio de la Universidad de Extremadura, cómo el *Itinerarium Egeriae* (S. IV) logra perdurar en la Alta Edad Media y cómo influye en el campo artístico hasta el S. X, revisando

elementos de iglesias como la de San Julián de los Prados y museos como el romano de Mérida.

La segunda parte respondiendo al segundo gran tópico de este curso, otorgando pistas sobre lo que “rodea” al Camino mismo, las esferas de la hospitalidad, el trazado de los caminos y los perfiles de peregrinos, en un marco temporal que nos lleva en términos generales desde el XII al XV a través de los interesantes aportes de Juan Carlos Martín Cea (*El factor humano en el Camino de Santiago*) que analiza la peregrinación como un hecho social y la influencia que ella tuvo en la consolidación popular del camino de Santiago como clave para comprender el medioevo desde una óptica religiosa y cultural, siguiendo una línea de investigación retomada ampliamente en los últimos tiempo; José María Santamarta Luengos (*El Camino de Santiago en León*) que hace un repaso por la historia política y social de León en torno al Camino entre los siglos XI y XIII; Xosé Manuel Sánchez Sánchez (*Condicionamientos del ámbito sociopolítico en la peregrinación jacobea y el jubileo compostelano en la Edad Media*) quien encara el estudio del “poliédrico” hecho del peregrinaje a partir de una óptica política percibiendo su marca en textos muy variados; Carlos De Ayala Martínez (*Las órdenes militares y el Camino de Santiago, siglos XII y XIII*) que retoma la cuestión del peregrinaje desde su arista militar, analizando la presencia de los hospitalarios, templarios y santiaguistas en el Camino; y Luis Martínez García (*Al servicio de los peregrinos, espacios y edificios del Hospital del Rey de Burgos a finales de la Edad Media*) que realiza un pormenorizado estudios sobre el Hospital del Rey, fundado a comienzos del siglo XIII como hospicio para peregrinos (lugar que por cierto fue sede de las jornadas que dieron origen a esta compilación).

Finalmente la tercera parte, dedicada a revisar la actualidad del Camino, en tanto fenómeno histórico y urbanístico, gracias a los trabajos de Pedro Carasa (*Milenarios motores del Camino: religioso, militar, nacional, regional, europeo, patrimonial y cultural*) que adopta como el título de su trabajo anticipa, una serie de aspectos claves para revisar la puesta en valor que tuvo el Camino de Santiago

en los siglos XVIII y XX convirtiéndose hace menos de cincuenta años en un objetivo de promoción cultural y turística de la *comunidad europea*, José Luis García Grinda (*Paisaje cultural del Camino de Santiago, morfologías y tipologías camineras*); que revisa en un trabajo sumamente descriptivo, las ciudades que forman parte del camino y las particularidades de su planificación; y finalmente, Manuel Fuentes Hernández (*El Camino de Santiago, presente y futuro: los caminos de Santiago por Castilla y León y el Jacobeo 2010*) quien, como Comisario de los Caminos a Santiago por Castilla y León, realiza un informe sobre la Estrategia de los Caminos a Santiago, plan llevado adelante por el gobierno comunitario desde 2005 con el fin de generar un marco regulatorio a la demandas religiosas, culturales, sociales y económicas.

José María García-Moreno Gonzalo, secretario general de la Universidad de Burgos, dice en el discurso inaugural: “*El Camino se convierte así en un igualador social*” (p.25). Y probablemente sea ésta una importante arista en la construcción mitológica e histórica del Camino de Santiago que echamos de menos al concluir la lectura, considerando la excepcional ocasión para su estudio como lo fue el Curso de Verano. Tal vez aquí radique la clave hacia nuevas jornadas y cursos de especialización que nos permita profundizar en esta noción de cara al próximo jacobeo en 2021.

Por lo demás, no caben dudas de que este libro compila investigaciones actuales en cuanto a su bibliografía y resulta una referencia para estudios futuros al respecto de Santiago, su impacto, su perduración a lo largo de más de 10 siglos y sus implicancias actuales.

Belén A. Carreira, (UBA/ FFyL)

