

SCINTILLA



SCINTILLA

REVISTA DE FILOSOFIA E MÍSTICA MEDIEVAL

ISSN 1806-6526

Scintilla, Curitiba, vol. 10, n. 1, p. 1-248,
jan./jun. 2013

Instituto de Filosofia São Boaventura – IFSB
Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval – SBFM

Curitiba PR
2013

Copyright © 2004 by autores
Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.

FAE – Centro Universitário

IFSB – Instituto de Filosofia São Boaventura

SBFM – Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval

O IFSB é mantido pela Associação Franciscana de Ensino Senhor Bom Jesus (AFESBJ)

Rua 24 de maio, 135 – 80230-080 Curitiba PR

E-mail: scintilla@bomjesus.br ou enio.giachini@bomjesus.br

<http://www.saoboaventura.edu.br/>

Reitor: Nelson José Hillesheim

Diretor geral do Grupo Bom Jesus: Jorge Apostolos Siarcos

Pró-reitor acadêmico: André Luis Gontijo Resende

Pró-reitor administrativo: Regis Ferreira Negrão

Diretor do Instituto de Filosofia São Boaventura: Dr. Jairo Ferrandin

Editor: Dr. Enio Paulo Giachini

a) Comissão editorial

Dr. Emmanuel Carneiro Leão, UFRJ

Dr. Orlando Bernardi, IFAN

Dr. Luiz Alberto de Boni, PUCRS

Dr. José Antônio Camargo Rodrigues de Souza, UFG

Dr. João Eduardo Pinto Basto Lupi, UFSC

Dr. Carlos Arthur R. do Nascimento (PUC-SP)

Dr. Francisco Bertelloni (Univ. Nacional da Argentina)

Dr. Gregorio Piaia (Univ. di Padova – Italia)

Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (UFPE)

Dr. Rafael Ramón Guerrero (Unv. Complutense – Espanha)

Dra. Márcia Sá Cavalcante Schuback, Södertörns University College

Estocolmo (Suécia)

Dr. Ulrich Steiner, FFSB

Dr. Jaime Spengler, FFSB

Dr. João Mannes, FFSB

b) Conselho editorial

Dr. Vagner Sassi, FFSB

Dr. Marco Aurélio Fernandes, IFITEG

Dra. Glória Ferreira Ribeiro, UFSJR

Dr. Jamil Ibrahim Iskandar, PUC-PR

Dr. Joel Alves de Souza, UFPR

Dr. Gilvan Luiz Fogel, UFRJ

Revisão e editoração: Equipe interna

Diagramação: Sheila Roque

Capa: Luzia Sanches

A partir de 2009 a *Scintilla* compõe o banco de dados da **EBSCO** -
<http://www.ebscohost.com/titleLists/hlh-coverage.htm>

Catálogo na fonte

Scintilla – revista de filosofia e mística medieval. Curitiba: Instituto de Filosofia São Boaventura, Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval, Centro Universitário Franciscano, v.1, n.1, 2004-

Semestral

ISSN 1806-6526

1. Filosofia - Periódicos 2. Medievalística – Periódicos.

3. Mística – Periódicos.

CDD (20. ed.) 105

189

189.5

SUMÁRIO

EDITORIAL	7
<i>Dr. Fernando Domínguez Reboiras</i>	
ARTIGOS	17
El “atomismo” luliano y el problema del continuo: una explicación lógico-geométrica de la constitución elemental de las sustâncias	19
<i>José Higuera Rubio</i>	
Fé e razão em Raimundo Lúlio (1232-1316)	37
<i>Esteve Jaulent</i>	
Ambiguidade, inconsistência e a <i>fallacia Raimundi</i>	51
<i>Guilherme Wyllie</i>	
La literatura proverbial de Ramon Lull	63
<i>Celia López Alcalde</i>	
La fundamentación y la estructura del derecho en el <i>Ars brevis quae est de inventione iuris</i> de Ramon Lull	79
<i>Rafael Ramis Barceló</i>	
La medicina luliana. Su validez actual	99
<i>Rafael Milanés Santana</i>	

Iconografia performativa en Ramon Llull: Imágenes móviles y pensamiento inventivo	133
<i>Anna Serra Zamora</i>	
O anticristo no pensamento de Raimundo Lúlio	157
<i>Hubert Jean-François Cormier</i>	
Mudança nos valores e a paz mundial segundo Raimundo Lúlio	169
<i>Esteve Jaulent</i>	
A leitura de Lúlio. Uma experiência de leitura de Lúlio com Hermógenes Harada	183
<i>Dennys Robson Girardi</i>	
TRADUÇÃO	199
Livro daquilo que o homem deve crer de Deus	201
<i>Raimundo Lúlio</i>	
RESENHAS	229

EDITORIAL*

“O nada ser, do qual é feita a virtude da humildade ou da pobreza, talvez seja o maior apanágio e a mais preciosa riqueza da existência medieval, cuja compreensão é tão distorcida no nosso entendimento moderno” (*Hermógenes Harada*).

O lulismo no Brasil começa com Hermógenes Harada. Na frase acima, o frade franciscano oferece uma porta, um caminho real para compreender seu pensamento e as bases de sua filosofia medieval. Os inícios da dedicação de Harada ao estudo da fenomenologia remontam a sua estadia no convento franciscano de Friburgo, não distante da tumba de Edmund Husserl. Ele foi enviado por seus superiores àquela cidade universitária do sul da Alemanha, onde residiu por vários, anos para trabalhar no Raimundus-Lullus Institut – IRL, da faculdade de teologia. O diretor daquele recém-fundado centro de pesquisa havia pedido à Ordem franciscana colaboradores para seu projeto, e os superiores desta Ordem enviaram dois jovens e promissores estudiosos: Hermógenes Harada (Miyasaki/Japão 1928 – Curitiba 2009) e Abraham Soria Flores (San Cristóbal/Guatemala 1928 – Heredia/Costa Rica 1984).

O Raimundus-Lullus-Institut – IRL, da Albert-Ludwig-Universität de Freiburg i. Br. (www.theol.uni-freiburg.de/institute/ist/qut) foi fundado em 1957 pelo insigne medievalista Friedrich Stegmül-

* O conselho editorial da revista *Scintilla* agradece ao Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramón Llull) pela colaboração na montagem e publicação deste número especial da revista.

ler (1902-1981), professor de Teologia Dogmática e História dos dogmas na faculdade de teologia. A tarefa fundamental dessa instituição é a publicação das edições críticas da obra latina de Raimundo Lúlio (1232-1316) e promover o estudo do polígrafo maiorquino, autor de quase trezentas obras, a maioria das quais inédita no ano de fundação do IRL. Para essa tarefa conta com uma enorme filmoteca, hoje digitalizada: <http://freimore.uni-freiburg.de/lullus/index.html>), arquivo e biblioteca luliana, que, efetivamente, o transforma em referência obrigatória para o estudo da obra de e o contexto histórico de Raimundo Lúlio. Na prestigiosa coleção de textos *Corpus christianorum* e em sua *Continuatio mediaevalis*, editada pela Editora Brepols de Turnhout/Bélgica já foram publicados 35 volumes da *Raimundi Lulli Opera Latina*, conhecida como *ROL*.

No ano de 1963, o IRL expandiu suas funções e tarefas como Arbeitsbereich für Quellenkunde der Theologie des Mittelalters (Seção para o estudo das fontes da teologia da Idade Média) dentro da mesma faculdade, o que exigiu uma ampliação de seus recursos para além das tarefas de edição de textos. Uma ampla coleção de microfiches e uma biblioteca especializada e bem sortida fazem desse centro um lugar ideal para o estudo das fontes da Idade Média. No ano de 2002 passou a fazer parte de um ambicioso projeto interdisciplinar chamado Mittelalterzentrum (www.mittelalterzentrum.uni-freiburg.de/) que coordena os estudos medievais dentro de todo o espectro acadêmico desde musicologia e história da Medicina até História e Arqueologia medieval, passando por todas as línguas e literaturas que se estudam naquela prestigiosa universidade.

O atual diretor do instituto, Prof. Peter Walter, é um dos fundadores e coordenadores desse centro, que conta com o apoio da Deutsche Forschungsgemeinschaft (Conselho alemão de pesquisa) e outras fundações (Thyssen-Stiftung, Humboldt-Stiftung etc.). Como já foi dito, Friburgo, hoje, dentro do panorama universitário alemão, é uma referência fundamental para o estudo da Idade Média. É significativo também o fato da secretaria de que a

'Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale' (S.I.E.P.M.) tenha sua sede atualmente naquela universidade (www.siepm.uni-freiburg.de/).

O franciscano brasileiro Hermógenes Harada participou do primeiro grupo de pesquisadores que deu início àquele projeto e foi o autor dos volumes 7 e 8 da edição crítica que ali se publica. A longa permanência de Harada no Raimundus-Lullus-Institut – IRLmarcou decisivamente sua formação e sua futura docência. A profunda compreensão tanto do pensamento medieval como de Heidegger, professor em Friburgo, e outros filósofos modernos, foi a base segura para uma fecunda carreira docente na filosofia.

Hermógenes Harada foi avançando no estudo do pensamento medieval através de pensadores que podem parecer secundários, como Mestre Eckhart e Raimundo Lúlio. Suas reflexões sobre esses temas são paradigmáticas e mostram um profundo conhecimento desse importante e decisivo período da história da filosofia. Nele, podemos ver uma evidente superação do conceito simplista acerca de um pensamento medieval supostamente monolítico, além da recusa daquele lugar comum reservado a uma teologia rainha e senhora da filosofia.

Nos séculos medievais, podemos ver a sucessão de diferentes modelos do discurso sobre Deus. Na teologia monástica de Gregório Magno ou das abadias cistercienses, o amor às letras unia-se à busca de Deus. Entretanto, os que cultivavam essa teologia, num contexto de oração, não se preocupavam tanto em discutir sobre Deus, que era mais objeto de sua vida contemplativa do que de suas preocupações intelectuais. Desse modo, sua relação com a cultura do mundo expressa pela gramática, a história ou a filosofia natural era, por assim dizer, distante e desinteressada, dava-se sem pretensões como amor e busca da sabedoria.

No século XII, na Abadia de São Víctor, nos portais de Paris, a teologia fazia parte da filosofia teórica, que questionava o ser e o não

ser e abarcava toda a realidade visível e invisível. Uma teologia, portanto, aquela própria das abadias da alta Idade Média, que se constituía numa gestão total da vida humana e de todas as suas atividades.

No século XII inicia-se, porém, uma mudança. Com a leitura e o comentário, quantitativa e qualitativamente impressionante, do Aristóteles dos *Segundos analíticos*, teórico da ciência demonstrativa, oferece-se ao esforço intelectual um modelo de ciência imponente e impossível de ser ignorado. Este Aristóteles provoca rejeições encarniçadas, pelo menos inicialmente, o que conduz a fortes debates. Tomás de Aquino é o mestre da faculdade de teologia que acolhe esse desafio com maior lucidez e coragem. Equiparando os princípios da fé, que são evidentes apenas para o crente, aos primeiros princípios da ciência aristotélica, evidentes para todos os homens, constrói uma relação de “subalternação” entre o modelo de saber perfeito (*theologia in se*) e o saber humano (*theologia nostra*), análogo àquele que se dá entre as ciências, descrito por Aristóteles. O Aquinate realiza assim uma guinada na relação entre dois campos não homogêneos, articulando sua união.

Paradoxalmente, a teologia pode assim pretender ter o domínio das outras ciências porque está modelada segundo o mesmo esquema. Uma construção certamente audacíssima e conseqüente com as necessidades de uma época que tinha que fazer frente às pressões dos rivais muçulmanos, os novos infieis “filosóficos”: uma doutrina por demais próxima e tendencialmente semelhante à sabedoria dos pagãos.

Raimundo Lúlio, porém, formado na periferia da cristandade, concentra-se necessariamente no problema fundamental da práxis da sociedade medieval. Lúlio estabelece todo seu pensamento a partir de sua realidade existencial, que o torna consciente de um fato evidente e muito atual, não levado em conta nas reflexões teológicas dessa época: a pluralidade de crenças. A cristandade é uma minoria. A maioria das pessoas crê, mas o que crê não é o que o cristão acredita ser verdade inapelável. Se o Deus dos cristãos é o Deus

todo-poderoso e verdadeiro, não deveria consentir que a maioria das pessoas viva no erro. Deus revelou sua verdade através de Cristo, e os cristãos estão obrigados a expandir essa verdade por todo o mundo. Lúlio está convencido de que se a maioria das pessoas vive em erro é porque os cristãos não utilizam os recursos necessários nem se esforçam para cumprir o mandamento proposto por Jesus ao concluir sua mensagem de salvação: “Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho”. É este, sem sombra de dúvida, o ponto de partida do pensamento luliano.

A observação da realidade circundante leva-o a estabelecer um princípio claro. Os cristãos, os judeus e os muçulmanos têm algo em comum. Todos creem, são crentes. Se a maioria dos que creem crê em algo falso, a fé não é um critério de verdade. Credo, só credo, ninguém alcança a verdade. Para Lúlio está claro que o único critério de verdade é a razão. Além de crer, é preciso demonstrar racionalmente que o que se crê é verdadeiro. É por isso que Lúlio exige que o cristão compreenda sua fé. Exige que o cristão demonstre as verdades de sua fé.

Basicamente, o que separa os cristãos dos judeus e dos muçulmanos são os dogmas da Trindade e da Encarnação. Ele também exige dos judeus e muçulmanos esse requisito de provar a fé. Eles devem estar dispostos a dialogar. Todos devem pôr sua fé à prova, e estarem dispostos a abandoná-la se for provada sua falsidade. A primeira exigência de Lúlio é criar um clima de diálogo, na convicção profunda de que quem deve sair vencedor na discussão é a verdade.

As dificuldades que se apresentam para dar esse primeiro passo na teologia cristã são claras. Segundo a teologia cristã, a fé é um dom de Deus, e a única coisa que o cristão precisa fazer é crer e obedecer aos que Deus estabeleceu como pastores da Igreja. A teologia cristã ensina que, se as verdades da fé cristã fossem demonstráveis, perder-se-ia o mérito da fé (*meritum fidei*). O fato de confiar na palavra de Deus, sacrificando o intelecto, é o que torna a fé meritória. Lúlio está abertamente contra essa argumentação, pois, se assim fosse,

ninguém poderia denunciar a infidelidade de um judeu ou de um muçulmano. Eles também creem e também devem ter um mérito frente ao seu Deus. A fé não pode repousar em si mesma, a fé exige a compreensão. Aquilo que Lúlio chama de “prazer intelectual de compreender” se estende também ao ato da fé. Compreender a fé é um mandamento para o cristianismo.

É por isso que Lúlio reflete à margem das escolas teológicas contemporâneas, postulando sua filosofia de maneira nova e diferente. Na atmosfera aristotélica que respiravam os intelectuais de seu entorno, um estudo qualquer, para ser ciência, teria que ser submetido a um processo demonstrativo, partindo de princípios evidentes. Se uma ciência só merecesse esse nome no exercício de tal demonstração, a ciência teológica seria impossível porque “o objeto da teologia não é demonstrável”. Para resolver essa objeção, Santo Tomás, como se viu, inventou a precária “subalternação” dos princípios teológicos. Lúlio soluciona esse problema introduzindo um de seus inventos originais: a demonstração *per aequiparantiam*.

Seguindo a tradição teológica escolástica, Lúlio admite francamente que não pode expor uma demonstração causal de Deus – a demonstração *propter quid*. Todavia, também afirma que tampouco em outras ciências, como a matemática, se dão demonstrações desse gênero. Afirmações axiomáticas como “todo triângulo tem três ângulos” é algo que se mostra ao entendimento, pode ser percebido e confirmado pelos sentidos e pela imaginação.

O conhecimento teológico segue um processo similar, mesmo que apresente diferenças relevantes e significativas. As verdades teológicas expressas pela fé são percebidas pelo entendimento de um modo intuitivo. Pois bem, para confirmar essas verdades, o entendimento, segundo Lúlio, não recorre aos sentidos ou à imaginação, mas à observação das Dignidades divinas.

Essa reflexão é fundamental em Lúlio. Nela é considerada uma série de propriedades essenciais em Deus – Primeiros Princípios Necessários, ou Dignidades Divinas – que em Deus se realizam de

modo mais perfeito. Essa reflexão implica uma série de proposições necessárias, nas quais se expressa a igualdade perfeita (*aequiparantia*) das Dignidades divinas e seus respectivos atos. Partindo dessas proposições necessárias, podem-se construir silogismos demonstrativos que tornam necessárias as verdades da fé. É o que ele chama de “novo modo de demonstrar” (*novus modus demonstrandi*), que ele elaborou nesses anos de andanças entre os filósofos de Paris. Esse processo demonstrativo através da reflexão das Dignidades divinas é mais sólido e seguro (*certius*) do que os axiomas matemáticos, visto que estes dependem de uma realidade acidental (o acidente quantidade) no objeto. Mas a ciência teológica, ao contrário, segundo Lúlio, fundamenta-se apenas na definição de Deus e na capacidade do próprio entendimento totalmente independente dos sentidos no final de seu ato de entender.

Essa demonstrabilidade e intelecção das verdades da fé não devem levar a concluir falsamente a suposição de que o homem possa compreender exhaustivamente os artigos da fé. Em sua situação *in via* o homem se define como *conjunctus*, estando submetido a seu modo precário de compreender através dos sentidos e da imaginação. O homem só consegue entender alguma coisa da realidade divina. Mas essa compreensão, apesar de ínfima, é exata. Lúlio ilustra essa infinita pequenez do conhecimento humano de Deus comparando-o com o conhecimento que o homem pode ter sobre a água do mar, degustando apenas uns poucos goles. Não é preciso beber toda a água do mar para constatar que é salgada. De modo semelhante, o entendimento não pode alcançar uma demonstração exhaustiva e adequada das verdades da fé, mas aquilo que se consegue demonstrar *per aequiparantiam* constitui uma verdadeira ciência *per necessarias rationes*.

A teologia da época se opunha insistentemente à possibilidade de demonstrar cientificamente as verdades da fé. O principal argumento era de que a compreensão anulava completamente o mérito do ato de fé. Lúlio rejeita essa posição contundentemente. Ele considera que se o primeiro mandamento bíblico é conhecer e amar a

Deus, o mérito só poderá provir do cumprimento estrito desse preceito. Lúlio dedica sua vida a colocar em prática esse mandamento que exige o exercício contínuo do entendimento para explorar todas as suas possibilidades. Consequentemente, exige que se coloque ao serviço da pregação aos infiéis a própria experiência de compreensão intelectual das verdades da fé. Essa compreensão argumentativa da própria fé é o objeto principal de todo cristão consciente de sua obrigação de pregar o Evangelho de Cristo a toda criatura.

Quando Lúlio afirma o caráter de ciência da teologia, deixa clara a capacidade do entendimento humano quando unido com as demais potências. Apontou com isso o instrumentário de sua argumentação, ou seja, a *demonstratio per aequiparantiam*, e também indicou o ponto de partida: os primeiros princípios necessários, isto é, as dignidades divinas. Está fora de dúvida que esse ponto de partida constitui o nervo central de todo o sistema luliano.

Mas as dificuldades para penetrar na obra luliana não se reduzem a seu volume ou a seu estilo variado. O que complica sua leitura é o modo como Lúlio prescinde da rígida normativa científica aceita unanimemente pela intelectualidade medieval. Lúlio não escreve do mesmo modo que escreviam seus contemporâneos. Os intelectuais daquela época desenvolviam suas ideias comentando textos sagrados ou consagrados pela prática científica. A literatura científica medieval estava sistematicamente ordenada em comentários às obras de Aristóteles, às coleções de sentenças dos Santos Padres e fundamentalmente em comentários aos livros da Bíblia. A lógica aristotélica era a norma de argumentação e guia de toda discussão científica. Aceitavam-se os conceitos e a disposição da filosofia grega como parâmetro de onde se elevava todo processo de pensamento. Lúlio não só não comenta os textos clássicos de cada ciência, como até pretende ter inventado uma nova ciência mais fácil, a fim de poder prescindir totalmente de textos sagrados ou consagrados. Está consciente de estar criando algo novo: a sua *Arte*. Ele diz: “minha ciência – a *Arte* – é uma ciência para demonstrar a verdade, utiliza termos não usuais

e conceitos estranhos”. Nos livros de Raimundo Lúlio pretende-se inculcar as excelências do novo método, que serve para demonstrar a verdade própria da verdadeira crença e também das verdadeiras ciências. Isto põe em evidência uma ciência universal que facilita a aprendizagem de todas as ciências particulares de todos os saberes.

Como esta *Arte* é mais eficaz e mais simples do que se tinha escrito até então, Lúlio escreverá uma *Logica nova*, uma *Metaphysica nova et compendiosa*, um *Liber novus physicorum*, uma *Rethorica nova* etc. Uma vez que estava convencido de ter recebido essa nova ciência diretamente de Deus, Raimundo Lúlio deixa de lado todos os livros que eram considerados imprescindíveis na Idade Média quando se tratava de fazer ciência ou de falar cientificamente. Lúlio inclusive não recorre à Bíblia, que nunca cita, visto saber que os argumentos tirados dos livros sagrados só convencem aos que creem nesses livros. Por isso, o livro sagrado dos cristãos não serve para dialogar com os que não creem nesse livro. Lúlio quer criar uma linguagem universal que todos possam compreender, para além de suas crenças.

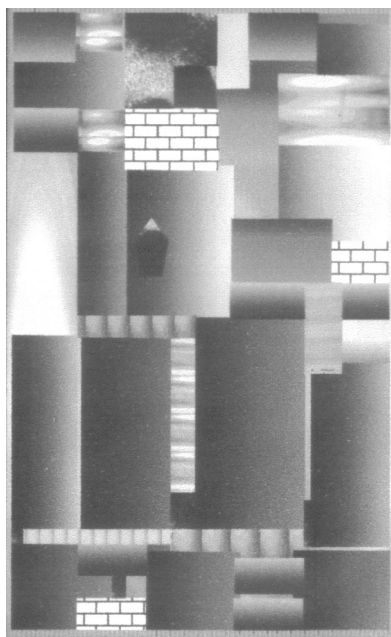
Um conhecedor mediano da Idade Média e dos postulados científicos, inserido numa sociedade fundamentada nas três religiões do livro, sabe do impacto que teria uma ciência que postulasse prescindir dos livros sagrados para chegar ao conhecimento de algo. Nem o judeu nem o cristão e nem o muçulmano podiam aceitar um saber e entender que prescindisse formalmente da revelação divina. Não é hora de examinar este postulado decisivo; todavia é necessário levar isso em conta, visto que, sem sombra de dúvida, determina o caráter inovador de seu pensamento e, no fundo, é a razão de ser de todas as tentativas de refutar e dos entusiasmos gerados por sua obra nos últimos setecentos anos.

É interessante constatar como no Brasil a tradição luliana teve representantes de destaque. Os estudos lulianos, promovidos de modo eficaz a partir de Friburgo, já em seu início, contaram com a colaboração do franciscano Hermógenes Harada que, com maestria, desenvolveu o estudo do pensamento filosófico medieval na reflexão

pessoal e em sua longa docência. Já há quinze anos que no Brasil funciona o Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), uma instituição exemplar que envidou enorme esforço para dar a conhecer o pensamento do mestre maiorquino. Desse esforço, já se podem colher frutos maduros, dentre os quais se destacam as contribuições apresentadas neste número extraordinário da revista *Scintilla*, o qual sinto prazer em introduzir. Penso sobretudo em homenagear o citado professor Harada, de grata memória, homem de bem, pensador insigne e verdadeiro pioneiro dos estudos lulianos, desde os inícios do Raimundus-Lullus-Institut – IRL na distante Friburgo ao sul da Alemanha.

Dr. Fernando Domínguez Reboiras
Raimundus-Lullus-Institut der Universität
Freiburg im Breisgau

ARTIGOS





EL “ATOMISMO” LULIANO Y EL PROBLEMA DEL CONTINUO: UNA EXPLICACIÓN LÓGICO-GEOMÉTRICA DE LA CONSTITUCIÓN ELEMENTAL DE LAS SUSTANCIAS

*José Higuera Rubio**

En el *Libre de contemplació en Deu*, encontramos tres modos de usar el término “atomus”. En el primero, se trata de las partes que componen a los elementos: «*Com jo sia compost dels atomus qui son movables per laer*»¹; en el segundo de las partes en que se dividen los cuerpos: «*Pobra es, Sènyer, e mesquina la unió de la nostra substància corporal, car aquella se departex per la pols en atomus*»; «*Dia de maravella, Sènyer, serà aquell, con vos ajustarets los atomus e los ossos*»²; y en el tercero del infinito número de partes simples que componen a la naturaleza: «*ni les aigües ni los atomus de les terres: tot, Sènyer, es sabut en vos*»³.

Los tres modos de significar el término “atomus” indican que desde sus primeras obras Ramon Llull estaba interesado en las cues-

* Colaborador honorífico, Universidad Complutense de Madrid/IBFCRL-SP, jhiguera@alumni.unav.es

1. R. LLULL, *Libre de contemplació en Déu*, ed. M. Obrador, M. Ferrà, S. Galmés, (Obres de Ramon Lull, Toms I-VII), Palma de Mallorca, 1906-1914, v. I, p. 164.

2. Cfr., *Libre de contemplació en Déu*, p. 44.

3. Cfr., *Libre de contemplació en Déu*, p. 76.

tiones físicas acerca de la composición elemental, la división de los cuerpos y la relación que hay entre sus partes. Desde una perspectiva lógica estas cuestiones aparecen en la clasificación de la categoría cantidad que Llull incluye en el *Compendium logicae Algazelis*⁴. La cantidad puede ser simple o compuesta, y esta última se divide en continua y discreta. La primera se manifiesta en la unidad y el punto, mientras la segunda corresponde a las líneas de las figuras geométricas que conforman las superficies sólidas. Las especies de la categoría cantidad, discreta y continua, provienen de la definición aristotélica, transmitida a los textos lulianos por Algazel o en su defecto por alguna fuente latina como Boecio⁵.

Además de estas especies Aristóteles dice de las cantidades continuas, como una línea⁶, que estas delimitan las partes de los cuerpos que, por lo menos en un punto, “se tocan” o “tienen contacto” para formar superficies, y que estas a su vez lo hacen para formar figuras. A este contacto se denomina contigüidad. El límite común o punto de “contacto” determina la continuidad de las partes de los cuerpos que son contiguas⁷. Se trata del modo en que los objetos geométricos abstractos designan los límites de las partes continuas de los cuerpos, tal como el punto y la línea, sin que dichas partes sean tomadas como ingredientes constitutivos del continuo. Aristóteles diferenciaba así la composición -continua- de las partes elementales

4. «Quantitas quidem divisa est duabus partibus.Reperitur scilicet in simplicem et compositam. Sub simplici enim continetur punctus, unitas et status. Sub composita vero continetur continuum et discretum», R. LLULL, *Compendium Logicae Algazelis*, ed. Ch. Lohr, (*Quellen, Lehre und Stellung in der Geschichte der Logik*), Freiburg i. Br., 1967, p. 113.

5. ARISTÓTELES, *Categorías*, 4b 20; «Est autem discreta quantitas, ut numerus et oratio. Continua vero, ut linea, superficies, corpus. Amplius autem et praeter haec est tempus et locus», BOECIO, *In categorías Aristoteli*, (Patrologia latina 64), J.-P. Migne, Paris, 1847, 201C.

6. Cfr., *Cat.* 5a 5-10.

7. Cfr., *Cat.* 4b30.

en la composición de las sustancias, y la configuración -contigua- de las partes abstractas en las que se puede dividir un cuerpo. La primera es una composición de las cualidades de los elementos (calor, frío, humedad, sequedad)⁸ que obedece a la estructura compleja de las sustancias, mientras la segunda es una configuración cuantitativa que depende de las magnitudes geométricas de los cuerpos. De este modo, un cuerpo está compuesto por partes elementales cualitativas, pero es divisible según el orden de las magnitudes geométricas que lo delimitan. Con este esquema Aristóteles también explica otros fenómenos de la naturaleza como el movimiento, el cambio y el tiempo. Estos son atributos ‘continuos’ de las sustancias que discurren y se configuran según el orden geométrico de sus partes, puntos y líneas, pero que no se componen de un número infinito de partes. La distinción aristotélica entre la composición elemental de las sustancias y la división geométrica de las partes -en contacto- del continuo evita aceptar la existencia de una misma “parte simple” que reúna la composición elemental y la división corporal, tal como lo hacía el atomismo antiguo⁹.

El lenguaje geométrico, introducido por Aristóteles, que explica la configuración abstracta de los cuerpos y la noción de continuidad -desde un punto de vista cuantitativo-, es transformado por Llull para exponer sus ideas acerca de las partes simples que componen la naturaleza y las relaciones internas que tienen dentro del espectro del continuo. Dicha transformación ocurre bajo estos tres aspectos: en primer lugar, el lenguaje geométrico se usa para designar la composición de las cualidades elementales y con él se obtiene la configuración geométrica de los cuerpos desde un punto de vista cualitativo; en segundo lugar, en la composición elemental se inserta un lenguaje que designa las relaciones lógicas entre las partes geométricas que componen y configuran a las cualidades elementales; y en

8. ARISTÓTELES, *De generatione et corruptione*, II, 3, 331a 5-6.

9. Cfr., *De generatione et corruptione*, I, 2. 317a 1-14.

tercer lugar se elaboran diagramas geométricos y cálculos aritméticos que representan la configuración de las cualidades elementales y sus relaciones en la naturaleza.

El resultado de este procedimiento implica que la composición elemental es un proceso de “cualificación geométrica” significado por un lenguaje que representa las relaciones internas entre las partes discretas que delimitan las relaciones entre las cualidades elementales. De modo que los cuerpos compuestos de partes elementales reproducen, por naturaleza, un orden de configuraciones geométricas y de cálculos aritméticos. Estos logaritmos que provienen de la tradición médica expresan la adición y multiplicación de las partes elementales que según Llull también pueden ser representadas por configuraciones geométricas que muestran la relación de las partes y su influencia mutua en la naturaleza de las sustancias.

Cualificación geométrica

El término “atomus” usado en el *Libre de contemplació* es sustituido por Llull en obras posteriores por el objeto geométrico *punctum*, que es definido a la manera euclidiana como una “parte simple, sin dimensiones”¹⁰. Los demás objetos geométricos, líneas, superficies y figuras se describen como componentes de los cuerpos, y en algunos casos se ven acompañados de la expresión “natural” o “corporal”¹¹.

10. «Punctuitas est essentia puncti naturalis, existentis minoris partis corporis» R. LLULL, *Ars brevis*, ed. A. Madre, (ROL XII), Turnhout, Brepols, 1984, p. 234; «Punctualitas est ex punctis simplicibus indiuisibilibus. quod punctus est indiuisibilis ratione suae maximae paruitatis», R. LLULL, *Arbor scientiae* III, ed. P. Villalba, (ROL XXIV), Turnhout, Brepols, 2000, p. 1358; «Punctus est minima pars corporis, eo quod est centrum indiuisibilitatis», R. LLULL, *Logica nova*, ed. W. Euler, (ROL XXIII), Turnhout, Brepols, 1998, p. 94.

11. «Corpus est substantia, ex punctis, lineis et figuris plena», Cfr. R. LLULL, *Logica nova*, p. 29.

Este realismo geométrico ha sido denominado “indivisibilismo”¹² o “corpuscularismo naif”¹³ y tiene uno de sus principales defensores en los tratados de Roberto Grosseteste, quien afirmaba que sin puntos, líneas o superficies era imposible el conocimiento de la naturaleza¹⁴.

Es posible que ese realismo geométrico también se deba a una interpretación realista de la idea aristotélica acerca de la configuración geométrica de las partes elementales que delimitan la composición de las cantidades continuas de los cuerpos. En cualquier caso Tomás de Aquino y Alberto Magno¹⁵ advirtieron que la existencia independiente de los objetos geométricos era criticada por el Filósofo, por lo que atribuían estas ideas a los «amigos de Platón». El uso de objetos geométricos para explicar la composición elemental de los cuerpos lo encontramos en el modo en el que Llull explica la influencia mutua que sufren las cualidades elementales en la combinación sustancial de los elementos. La configuración de las relaciones elementales, dice Llull, se establecen en un *situm geometricum*¹⁶ formado por puntos, líneas, superficies y figuras, cuya descripción representa los procesos

12. J. E., MURDOCH, «Naissance et développement de l'atomisme au bas Moyen Âge latin», *La science de la nature: théories et pratiques* (Cahiers d'Études Médiévales 2), Montreal, Bellarmin, 1974, pp. 11-32.

13. D. JACQUART, «Minima in Twelfth-Century Medical Texts from Salerno», *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, ed. C. Lüthy, Leiden, Brill, 2001, pp. 39-56.

14. R. GROSSETESTE, «De lineis, angulis et figuris», ed. L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, Münster, Aschendorff, 1912, p. 60.

15. «(...) et procedunt secundum potestatem imaginationis componentis figuras et angulos et non secundum potestatem rei imaginatae; multa enim figurae geometrorum nullo modo sunt in 'corporibus naturalibus', et multae figurae naturales et praecipue animalium et plantarum non sunt determinabiles arte geometriae», ALBERTO MAGNO, *Physica libri 1-4*, ed. P. Hossfeld, (Opera Omnia 4), Monasterii Westfolorum, Aschendorff, 1988, l. 3, tr. 3., ch. 17, p. 197.

16. R. LLULL, *Quaestiones per artem demonstrativam*, ed. F. Ph. Wolff, J. M. Kurhummel, Maguncia, Häffner, 1729(MOG IV, reimpr. F. Stegmüller, Frankfurt, 1965), p. 162.

de cambio físico elemental como la generación y la corrupción, las alteraciones cualitativas, o el movimiento.

En las *Quaestiones per artem demonstrativam* la composición de las cualidades elementales ocurre según las relaciones de la configuración geométrica entre triángulo, cuadrado y círculo. Llull considera que el *situm* de las relaciones elementales puede ser descrito según las relaciones de estas figuras. La idea de que las partes simples de los cuerpos elementados poseen un *situm* proviene de la tradición antigua que define el átomo como el corpúsculo al que le corresponde un sitio. Dice Llull “todo cuerpo elementado en todas sus dimensiones está colmado de líneas triangulares y cuadradas, también circulares, y en estas líneas todas las demás son continuas y contiguas”¹⁷. El *situm quadrangularen* representa la contradicción entre las partes del fuego y el agua, el aire y la tierra; el *situm triangularem* significa la concordancia y la contrariedad, ya que una línea desde el fuego es contraria con la tierra pero concordante con el aire. De este modo las líneas sirven a las partes elementales para influir unas en las otras:

Et modus applicationis est sic, scilicet, quattuor elementa sufficientiunt differentiae, concordantiae et contrarietati elementorum, per quae fit generatio et corruptio; et hoc triangulando, quadrangulando et circulando. Sicut in elementato, in quo ignis habet unum triangulum, influendo suam caliditatem aeri per lineam rectam, et recipiendo siccitatem a terra per lineam rectam, et hoc per modum generationis; linea autem, quae est de aere usque ad terram, est per modum corruptionis, cum sit ex punctis contrariis¹⁸.

La generación y la corrupción, explicadas por la influencia mutua de las partes elementales, adquieren una configuración geométrica, tal como está explicado en el pasaje anterior, puesto que son las líneas las que conducen las partes elementales de un extremo al otro de los “sitios” en los que se hallan. En muchos lugares de su obra,

17. Cfr., R. LLULL, *Quaestiones per artem demonstrativam*, p. 163.

18. R. LLULL, *Lectura artis quae intitulata est brevis practica tabula generalis*, ed. J. Gaya, (ROL XX), Turnhout, Brepols, 1995, p 378.

Llull se empeña en señalar que la configuración elemental de los cuerpos según las dimensiones de longitud, latitud y profundidad se debe a la configuración geométrica de las partes elementales según puntos, líneas y figuras.

Los objetos geométricos adquieren desde este punto de vista el carácter de “naturales” y “corporales”, ya que componen a los cuerpos y sirven de espacio en el que se ejecutan los procesos de la naturaleza. La idea de que los objetos geométricos puedan por sí mismos generar procesos que configuren los cuerpos en la naturaleza y el cambio aparece en la definición de Alberto Magno del movimiento, en la que dice que se trata de un punto que fluye hacia otro para formar una línea, lo que ocurre también con las líneas que forman superficies, las que a su vez conforman una figura¹⁹. Este dinamismo de los objetos geométricos está claramente manifestado en el pensamiento luliano que describía la influencia mutua de las partes elementales como el flujo y el reflujo de las partes de las cualidades elementales desde los puntos extremos de una línea. De este fluir parte la necesidad de significar por medio de un conjunto de términos los procesos de composición elemental que ocurren entre las partes simples que delimitan la continuidad de los cuerpos²⁰.

19. «Primo modo linea est composita ex diversis partibus, quarum quaelibet linea aliqua est, quas successive intelligunt lineam in se acquirere per motum, qui intelligunt punctum fluentem lineam facere», ALBERTUS MAGNUS, *Liber de praedicamentis*, tract. 3, cap. 3, ed. A. Borgnet (Alberti Magni Opera Omnia 1) París 1890, 198A.

20. «Et ideo significatum est, quod aliquod medium est substantia, in qua influentiae et refluentiae constituunt suppositum corporeum; et bonitas et magnitudo substantialiter et corporaliter participare possunt; et linea cum punctis, et puncti cum linea per medium continuum», R. LLULL, *Liber de significatione*, ed. L. Sala-Molins, (ROL X), Turnhout, Brepols, 1982, p. 54; «Sicut in elementato, in quo ignis habet unum triangulum, influendo suam caliditatem aeri per lineam rectam, et recipiendo siccitatem a terra per lineam rectam, et hoc per modum generationis; linea autem, quae est de aere usque ad terram, est per modum corruptionis, cum sit ex punctis contrariis», Cfr. R. LLULL, *Lectura artis quae intitulata est brevis practica tabula generalis*, p. 378.

El lenguaje de las relaciones lógicas en el continuo

En la naturaleza todo es divisible, desde el punto de vista aristotélico²¹, pero las divisiones corresponden a magnitudes delimitadas por puntos geométricos que están en contacto para formar líneas, superficies y figuras, aunque estos objetos no están compuestos de puntos. Entre dos cualidades elementales como el calor y el frío tan sólo hay una línea que va de una a la otra, no hay puntos separables o independientes distintos de aquellos que delimitan la interacción en la que estas cualidades se sitúan y de la línea de transformación que las une. Por tanto, no hay puntos que compongan la relación entre agente y paciente, entre materia y forma, entre potencia y acto, aunque sea posible situar puntos intermedios que delimitan la acción de una cualidad sobre otra²². Averroes quiso explicar un poco más la relación entre el punto en el que se inicia el cambio del calor hacia el frío y el punto en que este cambio termina, e introdujo entre los dos la idea de un “intervalo continuo” entre el punto de partida (*terminus a quo*) y un punto de llegada (*terminus ad quem*) de la transformación de una cualidad²³. De este modo, el movimiento es la secuencia continua que delimita el contacto entre estos dos puntos, en reposo, que marcan el principio y el fin de un proceso de cambio o alteración elemental.

El genio luliano, y con esto me refiero al carácter innovador de su interpretación de las relaciones activas y pasivas entre cualidades elementales, introdujo una importante modificación en este esquema: un término medio que sustituye el “intervalo continuo”²⁴ y cuya

21. Cfr., *De generatione et corruptione*, 316b 20-25.

22. ARISTÓTELES, *Física*, VI, 4, 234b 10-15.

23. «(...) todo cambio tiene lugar de algo y hacia algo. Por necesidad, tanto este término *a quo* como el *ad quem* del cambio son totalmente indivisibles», AVERROES, *Epítome de física*, ed. J. Puig, CSIC, Madrid, 1987, lib. VI, p. 201.

24. Cfr. AVERROES, *Epítome de física*, p. 201; 203; R. GLASNER, *Averroes' Physics: A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2009, pp. 120-123.

naturaleza está compuesta de partes simples. El término medio luliano puede ser una línea continua que une los dos puntos de un proceso, lo que Llull define como el trayecto de la influencia de una cualidad elemental sobre otra. Dicho trayecto es la unión o la conjunción²⁵ de los puntos extremos de la combinación de los elementos, lo que constituye las distintas disposiciones, o complejiones, de las cualidades elementales en la naturaleza. El término medio luliano es un todo continuo que contiene las partes más simples del cambio y de las alteraciones sustanciales²⁶. Se trata de un tercer término que rebate el lenguaje geométrico abstracto aristotélico del continuo, porque introduce unas partes reales simples en el ‘intervalo continuo’ entre los puntos que delimitan las transformaciones elementales. Estas partes son activas, y por tanto representan el proceso de cambio y lo ejecutan. Para Llull son la acción misma de un elemento sobre otro, partes que delimitan un proceso y que además hacen parte del mismo.

Este tipo de partes simples, que delimitan y constituyen los procesos de cambio, implican la irrupción de una modalidad de infinito en la naturaleza. Llull no aclara si esta modalidad significa que todo proceso de cambio está compuesto por un número infinito de partes, pero sí afirma que estas partes poseen una potencia ilimitada y que dan empuje constantemente a la transformación elemental. Este

25. «Coniunctio quidem ad denotandum id, quod est medium diuersa coniungens, sicut proportio coniungens formam et materiam in uno esse, et sicut calor coniungens ignem et aerem in elementato; mensuratio uero ad denotandum medium aequae distans inter diuersos terminos, sicut punctum in medio circuli et sicut aerem inter ignem et aquam; extremitates etiam ad significandum médium continuum inter extrema, sicut lineam inter duo puncta aut sicut corpus inter sua extrema; et sic de aliis huiusmodi», R. LLULL, *Ars amatiua boni*, ed. M. Romano (ROL XXIX), Turnhout, Brepols, 2004, p. 128.

26. Cfr., R. LLULL, *Liber de significatione*, p. 54; «Tertia species medii est medium extremitatum, sicut linea, quae est inter duo puncta; et amplum interlongum et profundum; et uirtus, quae est inter nimis et parum»; Cfr. R. LLULL, *Arbor scientiae* I (ROL XXIV), p. 25.

tipo de potencia significa que en la naturaleza pueden darse cambios en los que ocurre un aumento instantáneo e ilimitado de una cierta cualidad elemental, así que el movimiento y el tiempo pueden estar compuestos por partes simples en los que ocurren movimientos instantáneos e infinitos de los que conocemos sus puntos extremos, pero de los que no conocemos su cantidad, ni la fuente de su potencia y menos aún las condiciones mínimas de su desplazamiento. Llull dice que, por ejemplo, los movimientos de las cualidades elementales ocurren según la configuración geométrica de las figuras cuadrangulares y triangulares que pueden inscribirse en una esfera. A este movimiento lo llama *circulatio* y, aunque conocemos los puntos que delimitan a estas figuras, apenas podemos tener acceso a la fuerza de las partes intermedias simples que impulsan su transformación y combinación²⁷.

Contrariamente a lo que afirmaba Averroes respecto a los puntos en reposo que delimitan un intervalo de movimiento o cambio, Llull plantea que cada punto está en movimiento y a la vez constituye un proceso de cambio. Esta animación infinita de las partes de un proceso continuo depende de la intervención de los atributos divinos, que son el primer conjunto de principios del Arte luliano: Bondad, Grandeza, Eternidad, Poder, Sabiduría, Voluntad...etc. El término medio entre los puntos extremos que delimitan la división continua de los cuerpos o de las operaciones naturales abre la puerta a la intervención divina, y con ella el esquema geométrico adquiere un nuevo lenguaje que representa el contacto activo ilimitado entre los puntos, las líneas y las superficies que por su actividad componen el continuo. Este lenguaje representa tanto los puntos extremos como el “intervalo continuo”, que es la vía trazada por Averroes entre los puntos en reposo que delimitan el cambio.

27. «Et sic per lineam continuam et circularem intrant quaedam elementa in aliis elementis cum eorum propriis qualitibus et sunt ad inuicem mixta et composita in corpore hominis, quod ex ipsis est constitutum et compositum». R. LLULL, *Liber de homine*, ed. F. Domínguez, (ROL XXI), Turnhout, Brepols, 2000, p. 157.

Llull introduce una nueva variable categorial en la actividad elemental para obtener las denominaciones que signifiquen la actividad ilimitada de sus partes simples. Así afirma que entre dichas partes geométricas, activas y más simples existe una relación correlativa. Esta idea proviene de la definición aristotélica de las relaciones, ya que sólo puede conocerse una relación si conocemos de forma simultánea a todos los miembros de la misma y designamos con un término a cada uno de los términos relacionados. Tal como explicó Platzeck, Llull trata las relaciones por la *via antiqua*, en la que los términos *relata*, *relatum*, *relatio* se tratan como partes de una misma realidad activa esencial. Aristóteles excluyó las relaciones de la descripción del cambio en la naturaleza, ya que afirmaba que las relaciones dependían de la cantidad, la cualidad o el desplazamiento para designar un cambio, y por tanto por sí mismas no lo podían representar. Desde el punto de vista luliano la fuente activa del cambio está en cada una de las partes que lo componen y delimitan, así que sólo resta por significar y definir cuál es el rol activo que cumple cada parte en un proceso natural: si es el agente (*-tium*), la acción (*-are*), el paciente (*-bile*), o el objeto de la acción (*-atum*). Llull utilizó sufijos para indicar cada uno de los roles activos de las partes simples del cambio y a estos los denominó correlativos, ya que como partes de una relación activa cada uno depende del otro para que dicha relación pueda ser conocida:

Vnde aggregata bonitate magnitudini, et magnitudine durationi, et duratione potestati, sequitur linea , quae est longitudo; et aggregata duratione bonitati, et potestate magnitudini, sequitur superficies, quae est latitudo, et quia quilibet punctus est rotundus, quia est plenus suis concretis essentialibus, sicut bonitas, quae est plena bonificatiu, bonificabili et suo bonificare, sequitur profundum, cum ita sit, quod omnes puncti sint adinuicem mixti, ut in mixtione sit eorum quantitas continua²⁸.

28. Cfr. R. LLULL, *Arbor scientiae* I (ROL XXIV), p. 30.

Llull “rehabilita” las relaciones -tal como dijo Kurt Flasch²⁹- e introduce en la dinámica de la composición elemental y en la división de las partes continuas de los cuerpos la correlación entre puntos, líneas, superficies y figuras. Esta correlación es diferente de los estados de reposo definidos por Averroes unidos por una vía, o intervalo, continuo, ya que cada parte simple tiene un rol activo y da origen por sí misma a otro proceso. La correlación luliana que describe con sus términos a la composición de las cualidades elementales de acuerdo con el lenguaje aristotélico de la delimitación de los objetos geométricos en contacto o contiguos fue presentada así:

P1-----agente----*tivus*-----ignificativus-----aerificativus.....

P2-----paciente---*bile*-----ignificabile-----aerificabile.....

L-----acción-----*are*-----ignificare-----aerificare.....

S-----sujeto-----*atum*-----ignificatum-----aerificatum.....

P1: punto inicial (relatio)

P2: punto extremo (relata)

L: línea-medio-vía (relatum)

S: sujeto compuesto (correlato)

Esquema 1

Los sufijos añadidos por Llull a las raíces de los términos elementales sirven para significar el punto en que se “sitúa” la parte de la cualidad elemental respecto al sujeto compuesto o elementado. En este esquema (1) faltan las demás cualidades elementales, pues estas en su conjunto son las que componen al sujeto (S) y los sujetos en general de la naturaleza que son los correlatos de la relación entre las

29. K. FLASCH, *Zur Rehabilitierung der Relation: die Theorie der Beziehung bei Johannes Eriugena*, Frankfurt am Main, H. Heiderhoff, 1971.

partes elementales que los componen. Llull califica a este lenguaje de *inuitatum verbum*³⁰ o los denomina *declinatio principiorum*³¹, ya que este lenguaje significa las partes continuas de la división de los sujetos corpóreos, sus procesos activos de cambio, así como la relación de sus partes en el espectro del continuo. Asimismo agrega sufijos a los principios absolutos del Arte y con ellos introduce las relaciones correlativas de la composición activa de la naturaleza en términos teológicos, aunque mi hipótesis apunta a que el esquema de correlaciones se origina a partir de la especulación física recogida por Aristóteles en la *Physica* y en las *Categorías* acerca de las especies de la cantidad aplicada a la composición de las sustancias y sus cambios.

Logaritmos y diagramas geométricos

Otro de los recursos tradicionales acerca de la composición elemental está en la tradición médica galénica transmitida por la Escuela de Salerno a las universidades del Mediterráneo, y es factible que Llull la conociera en Montpellier. Para esta tradición los elementos están compuestos de “partes simples sin dimensión”, pero que guardan entre sí relaciones numéricas tales como un conjunto de unidades que se adicionan para formar un todo equilibrado que representa el estado elemental de un cuerpo. Las medicinas se componen según el cálculo de las partes elementales y la adición de sus unidades. Hasta hace poco se consideraba que esta tradición era independiente de la tradición aristotélica que definía las partes elementales desde el punto de vista de la composición de las cualidades elementales según las relaciones continuas de las partes geométricas yuxtapuestas. Sin

30. «(...) debemus aliquoties propter vim et necessitatem Artis proferre inuitata verba», R. LLULL, *Ars inventiva veritatis*, ed.F. Ph. Wolff, J. M. Kurhummel, Maguncia, Häffner, 1729(MOG V, reimpr. F. Stegmüller, Frankfurt, 1965) p. 1-2.

31. R. LLULL, *Regulae introductoriae ad practicam Artis demonstratiuae*, ed.F. Ph. Wolff, J. M. Kurhummel, Maguncia, Häffner, 1729,(MOG IV, reimpr. F. Stegmüller, Frankfurt, 1965) p. 15.

embargo, algunos médicos como Arnau de Vilanova describían a las partes simples de los elementos como cualidades elementales que se relacionaban por la adición de sus partes y por el aumento o disminución de su intensidad³². A la suma de cierto número de partes de una cualidad elemental o al aumento de su intensidad se le conocía como el “grado” en que una cualidad elemental aparece en un cuerpo o está presente en la composición de una medicina. Llull ofrece su propio cálculo de la adición de las partes simples de las cualidades elementales para describir el grado 4 de calor que poseen naturalezas como la pimienta o la canela:

Calor	Sequedad	Humedad	Frio
4° “sex puncta”(+ 1)			
3° “tribus punctis”	“tribus punctis”(+1)		
2° “duobus punctis”		“duobus punctis”(+1)	
1° “uni puncto”			“uni puncto”(+1)
T: “duodecim puncta” (+ 4) de calor en el 4°			

Esquema 2³³

Este cálculo corresponde en otros tratados lulianos a la configuración de las criaturas que poseen el grado 4° de calor. Este tipo de cálculo que parte del 4° de calor es específico del ser humano y por lo tanto de las especies vegetales que tienen la capacidad de devolver al cuerpo humano el equilibrio en su complejión elemental. Que este grado sea el objetivo de Llull no es gratuito, ya que hay un largo debate entre fuentes tradicionales como Al-Kindi, Averroes o Avicenna acerca de cuál es el cálculo de las partes elementales con el que

32. ARNAU DE VILLANOVA, *Aphorismi de gradibus*, ed. M. R. McVaugh (Opera Medica Omnia II), Granada-Barcelona, 1975.

33. Cfr. R. LLULL, *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis*, ed. J. Gayà (ROL XX), Turnhout, Brepols, 1995, Introducción, pp. XXIX-XXX.

se obtiene el 4º grado de calor. En el tratado de Al-Kindi conocido como *De gradibus* la progresión numérica del cálculo de las partes se obtiene por medio del cuadrado de las partes (2^n) donde n representa el grado de la cualidad³⁴.

En cambio, el cálculo utilizado por Arnau de Vilanova, y que en parte se atribuye a Averroes, nos enseña las complejas relaciones que Llull quiere mostrar entre las cualidades elementales. Es muy importante observar que en este cálculo para una cierta cantidad de partes elementales, tanto Llull como Vilanova tienen en cuenta la presencia de las partes de las cualidades opuestas (humedad y frío) por lo tanto hay una parte, entre paréntesis en el esquema (2), que en el lenguaje lulliano 'pone por encima' o tiene más fuerza que la cualidad a la que influye. Esto quiere decir que dicho *punctum*, en palabras de Llull, bien puede sumarse o restarse como una variable respecto a la cualidad contraria, porque posee más fuerza o tiene la capacidad de 'imponerse' sobre otra cualidad³⁵. Este *punctum* es la parte más importante para Llull en su cálculo y de ella depende el resultado final de la progresión³⁶. Aunque el resultado final de Llull es el mismo que en la progresión de Al-Kindi ($2^4=16$; $2n$, n =grado) el modo de llegar a este es diferente, ya que Llull incluye la distribución de las partes de calor para las cuatro cualidades elementales, así como la idea de que hay una parte simple más fuerte que las demás.

Llull ofrece un diagrama geométrico para representar la relación entre las cualidades elementales que representan el 4º grado de calor en sustancias como la pimienta o la canela en el *Liber de geometria nova et compendiosa*:

34. Cfr. *Aphorismi de gradibus*, ed. M. R. McVaugh, «Introduction: The Development of Medieval Pharmaceutical Theory», pp. 56-60.

35. Cfr. *Aphorismi de gradibus*, pp. 69-71.

36. «Cum ergo hoc sit ita, ex eo reuelatur punctus septimus, qui est in gradu quarto potens et dominus atque rector, et est, qui per influentiam septem planetarum mouet alios gradus et quicquid est in E in principio ad generationem, et in fine autem totum ad corruptionem perducit», R. LLULL, *Liber principiorum medicinae*, ed. M. Sánchez Manzano, (ROL XXXI), Turnhout, Brepols, 2007, p. 516.

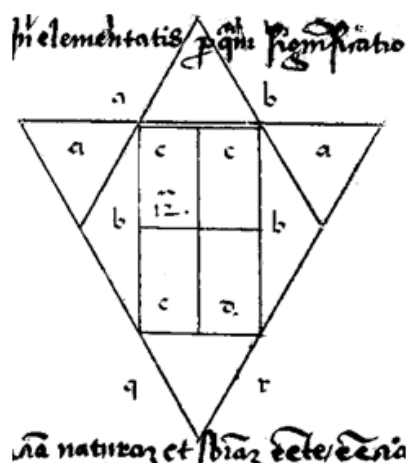


Figura 1³⁷

Llull representa en esta figura una adición sencilla de las ‘medidas’ de cada una de las cualidades elementales por medio de: cuatro triángulos (a) que representan las cuatro ‘medidas’ de calor frente a las otras cualidades elementales: 3 medidas de sequedad (c), 2 medidas de humedad (b), 1 medida de frío (d). Resulta interesante que Llull diga que esta figura nos ayuda a reconocer en la naturaleza el modo en que los elementos entran en composición, mudan de situación y de figura, manteniéndose en su esencia, en su ser y en su acto natural³⁸. La forma de demostrarlo sería por medio de la sustracción de las partes o de las medidas que representan los grados de cada una de las cualidades elementales. De este modo al quitar una parte de calor tenemos un 3º, que debería agregarse en un 4º de humedad o a un 2º de frío, según la composición que se quiera mostrar. Este podría ser una especie de *puzzle* elemental donde al restar la medida

37. R. LLULL, *El libro de la ‘Nova geometria’ de Ramon Lull*, ed. J. M.^a Millás Valli-crosa, Asociación para la Historia de la Ciencia Española, Barcelona, 1953

38. R. LLULL, *Liber de geometria nova et compendiosa*, Biblioteca Pública de Palma, ms. 1036, f. 16v.

de un elemento debería sumarse a otro, tal como propone Llull para el esquema de la suma de las partes elementales. Este doble método de cálculo, uno por medio de partes discretas y el otro por medio de medidas continuas, demuestran hasta qué punto la representación de las relaciones entre las cualidades elementales interesaba a Llull desde el punto de vista cuantitativo, un punto de vista que intentaba mostrar las relaciones entre las variaciones de una cualidad y los términos cuantitativos en los que esta podría demostrarse: partes discretas o medidas continuas.

Aunque en la metafísica luliana tuvo más aplicación el lenguaje correlativo que, sin ser una representación cuantitativa, designaba por medio de sus términos las complejas relaciones activas que ocurrían entre las partes simples de las cualidades elementales, en tratados como el *Arbor scientiae* las figuras geométricas representaban a las composiciones elementales descritas como relaciones entre triángulos, cuadrados y círculos:

Sicut in pipere, in quo sunt omnes istae complexiones, et ei sufficit, quod sit subiectum differentiarum et concordantiarum et contrarietatum, quas praediximus, et adhuc, quia elementa sunt quattuor et non minus, neque plus, sunt disposita, quod sint figurata in elementatis in figura quadrangulari, circulari et triangulari³⁹.

Estas figuras geométricas representan relaciones de concordancia y contrariedad entre las partes elementales, que en los tratados de medicina serían representadas de un modo discreto por la adición/sustracción de partes elementales (*punctum*) que en el *Arbor scientiae* designan las relaciones activas de influencia de las cualidades:

Sicut in pipere, ubi sunt media antedicta, existente intra piper uno puncto, qui est centrum ad circumferentias; adhuc in illo est calefacere, quod calefaciens et calefactum coniungit, et lineae, quae sunt media terminata existentia intra extremitates superficierum⁴⁰.

39. Cfr. R. LLULL, *Arbor scientiae* I (ROL XXIV), p. 34.

40. Cfr. R. LLULL, *Arbor scientiae* I (ROL XXIV), p. 30.

Si observamos el pensamiento luliano este pretendía mostrar distintas formas de representar las partes discretas y las relaciones internas que componen por ejemplo el 4º de calor en la pimienta, lo que podría extenderse a otros cuerpos elementados como el ser humano. Para esto Llull utilizó, por una parte el cálculo aritmético, de otra la representación de sus medidas geométricas, no sin antes elaborar una conceptualización lógica correlativa de las partes discretas (*punctum*) y de las medidas continuas (*figuras*) elementales. Dicha lógica provenía de un tratamiento activo de las cualidades elementales en el que la contrariedad y la concordancia generaban una influencia mutua dentro de la composición de las sustancias. Con este modelo de la composición material-activa de los cuerpos Llull propuso un lenguaje lógico y unas representaciones geométricas acordes con la multiplicidad de relaciones activas presentes en la naturaleza, tanto elemental como divina. De acuerdo con esto, podría postularse la hipótesis de que gran parte de la evolución del Arte luliano depende más de este propósito íntimamente vinculado con la filosofía natural del siglo XIII y sus posibilidades explicativas en relación a la especulación teológica.

FÉ E RAZÃO EM RAIMUNDO LÚLIO (1232-1316)*

*Esteve Jaulent***

Em 1303, Lúlio terminou em Montpellier sua obra *Disputatio fidei et intellectus*, na qual duas irmãs – personificações da fé e do entendimento - debatem entre si a respeito da fé¹. Elas discutem se a fé é algo exterior ao ser humano ou se radica no seu interior. No segundo caso, qual seria o lugar que a fé ocuparia na pessoa humana? Estas linhas seguirão esta obra, escrita quando seu autor tinha mais de setenta anos.

Antes de abordar o tema das relações entre a fé e a razão, é necessário compreender o que Lúlio entende serem essas duas realidades.

O ponto de partida é considerar a noção que a maioria das pessoas tem sobre essas duas realidades para, logo a seguir, mostrar o pensamento de Lúlio. Para isso, neste estudo é preciso elaborar uma pergunta e formular sua conseguinte resposta: O ato de acreditar e o de entender são iguais?

A resposta será muito provavelmente negativa, pelo fato de que não se entende tudo o que se acredita. Ao mesmo tempo, a maioria

* Versão ampliada e reorganizada da Comunicação apresentada no II Colóquio de Filosofia Medieval realizado na Universidade Federal Fluminense em novembro de 2012.

** Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull).

1. LLULL, Ramon. *Disputa entre la fe i l'enteniment*. versão latina e catalana, Santa Coloma de Queralt: Brepols e Obrador; edendum Publicacions, 2011.

acredita em tudo o que entende e, por isso, quem tiver fé e a praticar percebe em si mesmo que acreditar é uma atividade mais ampla que o entender. Este último é mais restrito, contudo é mais próprio do ser humano. Facilmente pode-se concluir dessa perspectiva que existem realidades que estão fora do alcance da razão humana.

Pode-se também perguntar: Lúlio acrescenta algo mais a esta primeira relação entre o conteúdo da fé e o alcançado pela razão?

A resposta é sim, e muito, como se verá ao longo deste trabalho. A figura 1 mostra de um modo gráfico uma primeira relação:

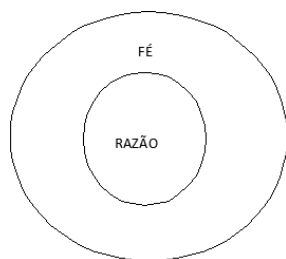


Figura 1

Em primeiro lugar, a figura explicita claramente a existência de diversas realidades fora do alcance da razão. Além disso, o círculo pequeno mostra que o conteúdo que se encontra em seu interior, além de ser entendido pela razão, também é objeto da fé. Portanto, é possível afirmar que em alguns casos não se perde a fé pelo fato de se chegar a entender seu conteúdo.

Por outro lado, no começo da *Disputatio fidei et intellectus*, Lúlio recorda a conhecida frase do profeta Isaias: *Se não acreditais, não entendereis*². Trata-se de um aviso de que, sem fé, torna-se difícil o entender; mas também, para explicitar o que a figura 1 permitiu concluir, ele volta a afirmar que não se perde a fé quando se entende algum conteúdo da mesma. Como consequência, ele aponta, sobretudo, para a flexibilidade do alcance da razão.

2. Is 7,9.

Tal entendimento das relações entre fé e razão implica um trabalho conjunto de ambas, um *feedback*, entendido como uma atividade que se processa conjuntamente pela fé e a razão, mas de tal modo que seu resultado, ou parte dele, retorna ao seu início, a fim de melhorar seu próximo resultado. Lúlio explica esse processo quando diz que ‘a fé é a disposição e a preparação que nos predispõe para tratar das profundezas de Deus’, pois ‘crendo o que se admite, graças à fé, pode-se ascender e habituar-se a ela’³.

Dessa formulação tiram-se várias consequências. Uma delas é que Lúlio vê a fé como algo interior ao homem, ou seja, não é algo extrínseco, que vem de fora e que ele recebe. Sendo uma atividade sustentada por Deus, no entanto se realiza no homem todo. Por isso Lúlio, ao recorrer ao diálogo entre suas duas personagens, diz: ‘tu (referindo-se à fé) estás em mim, e eu (o entendimento) estou em ti’. Esta noção de fé, que foi derrubada por Francisco Suárez (1548-1617), começou a ser retomada a partir de meados do século passado.

Até Suárez, olhava-se para a fé desde o íntimo da pessoa e centrava-se o foco na mudança que a fé provoca no ser humano. Consiste, dizia-se, em um hábito sobrenatural, uma virtude, pela qual os seres humanos participam da própria vida de Deus. Além disso, a fé implicava, no mínimo, um desejo de intimidade com Deus como meio para entrar no conhecimento da verdade de fé.

Suárez reduziu o papel da linguagem simplesmente a uma função de indicadora de objetos, e por isso esqueceu o papel de ajuda que ela desempenha em sua teoria do conhecimento. Ao relacionar a fé com o conhecimento e a verossimilhança dos objetos, ele iniciou uma ruptura entre o modo de como um objeto é conhecido e o

3. *Disputatio fidei et intellectus*, p 92: Etiam Isaias dixit: nisi credideritis non intelligetis’ et sic patet quod tu fides es dispositio et praeparatio per quam ego de Deo sum dispositus ad res altas. Cf. também as palavras do papa emérito Bento XVI na sua alocução do Ángelus na festividade de Santo Tomás de Aquino: a fé pressupõe a razão e a aperfeiçoamento, e a razão, iluminada pela fé, encontra a força para se elevar até o conhecimento de Deus e das realidades espirituais.

assentimento que a pessoa lhe dá. Em outras palavras, para Suárez a fé é algo externo que é apresentado à pessoa e é esta quem decide se deve crer ou não.

O que entende Lúlio por entendimento?

Lúlio supõe sempre que todas as faculdades possuem uma atividade própria e natural. Assim sendo, define o entendimento como ‘a faculdade com que se entende o que é inteligível, bem supondo, obviamente, que esta faculdade não pode entender nada de modo contrário à sua maneira natural de entender, da mesma maneira que a faculdade de ver não pode ver contrariamente à sua maneira natural de ver’⁴. Assim, entender o inteligível é uma das faculdades características do homem. Mais ainda, assim como o pássaro tem asas para voar, o homem tem entendimento para entender. O homem foi feito em primeiro lugar para entender, não para crer. E é neste sentido que se devem compreender as palavras de Isaias ‘se não acreditais, não entenderéis!’ Elas encerram o sentido de uma advertência. Segundo esta máxima, ‘olhai bem: não entenderéis! Se não acreditais, não entenderéis!’

Esta ideia de que o homem foi feito para entender, mostra o caminho para compreender as relações entre fé e razão.

O que é entender?

Considere-se, em primeiro lugar, como se efetua o processo do ato de entender. Mas antes é preciso insistir em algo que frequentemente é esquecido: as realidades tornam-se patentes dentro do ho-

4. *Disputatio fidei et intellectus*, p. 86: *Intellectus est potentia, cum qua homo intelligit naturaliter entia intelligibilia, quae contra suam naturam intelligendi intelligere non possit. Sicut potentia visiva, quae contra suam naturam videndi videre non possit.*

mem. Caso não se tenha isso em conta, nunca se entenderá aquilo de que 'se o pensamento estiver conforme, de acordo - identificado - com uma 'realidade' qualquer, então o pensamento sobre esta realidade será verdadeiro'. O exemplo a seguir pode ajudar a entender o alcance dessa afirmação.

Uma pessoa vai caminhando pela estrada e ao chegar ao final do percurso enxerga um vulto. Ainda não consegue discernir o que é, e o que lhe é patente é aquilo que vê, ou seja, apenas 'um vulto'. Mais adiante, após alguns metros de caminhada, percebe que o vulto tem quatro pernas. Mas ainda não sabe se aquele vulto é uma vaca ou um cavalo. É apenas 'um quadrúpede'. Aproxima-se mais e pode perceber que o quadrúpede é uma vaca. Talvez depois poderá afirmar que o que antes era apenas um vulto é, na realidade, a estimada 'vaca Rosinha'. Mas observe-se bem, em cada ato de conhecimento aumentou o discernimento do objeto conhecido. O que tinha sido inicialmente visto como um vulto passou para um quadrúpede, depois uma vaca e finalmente foi visto como a Rosinha.

Afirmar que o pensamento é verdadeiro quando se identifica com a realidade, quer dizer que a identificação deve dar-se entre o pensamento e a realidade que se tornou patente no ato de conhecer. Apenas isto. No exemplo de como a pessoa conheceu a vaca Rosinha, ocorreram diversos atos de conhecimento, foram afirmadas diversas verdades, sendo cada uma mais perfeita que a anterior. Mas nunca se pode esquecer que as realidades, para serem conhecidas, têm de ganhar antes evidência, tornar-se patentes no homem.

É muito importante este aspecto do conhecimento humano. Entretanto, nas diferentes teorias que existem sobre o modo de conhecer ou entender próprio do homem, frequentemente este aspecto é esquecido. Resulta então muito complicado compreender como as verdades da fé podem ser conhecidas.

O conhecimento das verdades naturais - como a vaca Rosinha - é paulatino, assim como ocorre com o conhecimento das verdades da fé. A revelação nos transmite realidades, realidades de fé. Como

já foi explicado acima, com Suárez surgiu uma nova concepção de-formada da fé, distinta da que se acaba de expor. Para ele, a fé não apresentaria realidades, mas apenas enunciados. Portanto, a fé não estaria mais ligada à noção de ‘conformidade do pensamento com a realidade’, mas ao conhecimento da realidade pelo homem. Suárez deixou de ver na fé uma força divina, e separou a crença do conhecimento. A decisão de acreditar ou não acreditar em alguma verdade revelada estaria nas mãos do homem⁵.

O homem foi feito para entender tudo

Como se viu, Lúlio tinha ido mais além ao formular que a verdade - seja qual for - de fé ou natural - surge da identificação do que é pensado com a realidade que se tornou evidente para o homem. Isto quer dizer o seguinte: se a verdade surge no interior do ser humano, ele pode entender o mundo e todas suas realidades porque pode, como dizia a máxima escolástica, ter sua verdade em seu interior. Com efeito, se as verdades podem estar no homem, cada um de nós pode ter as verdades de todas as coisas. *Anima est quodammodo omnia*⁶.

Observe-se também que na definição luliana de entendimento é dito claramente que ‘*não é possível entender nada de modo contrário à nossa maneira natural de entender*’⁷. Esta afirmação expressa uma limitação do homem: sua razão tem um limite, uma vez que sua faculdade racional depende do que ele efetivamente é. Fica confirmado assim o que foi dito anteriormente: há realidades que escapam à compreensão humana.

5. Para esta questão, cf. ROWLAND, Tracy. *A fé de Ratzinger, a teologia de Bento XVI*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2013, a partir da página 79.

6. Cf. S. Thomas, *Summa Theologica*, I, q. XVI, a.3: Et propter hoc dicitur in III De anima, quod anima est quodammodo omnia secundum sensum et intellectum.

7. Veja-se nota 5.

Realidade e verdade

Lúlio esclarece que há três modos de existir: em Deus, em si mesmo ou em outro⁸. No exemplo acima apresentado, a vaca Rosinha exerce seu ato de ser em si mesma, enquanto o que ficou evidente para a pessoa que a viu – o vulto, o quadrúpede, a vaca e a Rosinha – eram realidades que estavam em outro. Assim, a vaca evidenciada na pessoa tem seu modo de ser em outro.

Observe-se, todavia, que ainda não se sabe ‘o que são’ todas essas realidades que se evidenciam em cada homem. Para sabê-lo, é sempre necessário partir de coisas que já se conhecem e fazer deduções, até alcançar uma compreensão mais completa.

Continuando com o exemplo, para se passar do conhecimento de um vulto ao de um quadrúpede conhecido é totalmente necessário conhecer antecipadamente o que é um quadrúpede e, para passar do conhecimento de um quadrúpede ao de uma vaca, é preciso saber o que uma vaca é. Para saber que é a estimada vaca Rosinha é preciso já ter visto anteriormente a Rosinha.

Dadas estas condições, é possível então investigar se existe conformidade entre a realidade em si considerada e a realidade que ficou evidenciada. Caso exista, então o pensamento é verdadeiro: a ‘verdade’ surge na pessoa.

Se a verdade surge na pessoa quando ela pensa e o pensamento é verdadeiro, torna-se evidente que a verdade não é uma realidade exclusivamente subjetiva ou exclusivamente objetiva. A verdade surge, pois, em um ato de pensamento reflexivo que compara o pensamento com a realidade que ficou evidenciada nessa verdade e que se torna presente na pessoa. Lúlio denomina a realidade pensada de realidade objetivada.

8. ‘Anima Martini, in quantum est idea, est Deus... et in quantum illa idea est differens ab anima Martini, anima non est de essentiae ideae, sed est de suis propriis principiis’. Cf. *Liber de anima rationalis*, part. 3, In. ARTUS, W. La creación, señal de la filosofía luliana, *Estudios Lulianos* 17 (1973) 132-163, p. 149, 156-7.

O surgimento da verdade na pessoa é um ato instintivo. É o que Lúlio denomina com a expressão ‘modo natural de entender’, que só o homem possui. Não é agora o momento de examinar a questão do livre arbítrio, pois é um tema posterior que se refere ao modo como o ser humano usa o conhecimento da verdade. Por ser livre, o homem pode usar o conhecimento propiciado pela verdade de muitos modos; por isso, o livre arbítrio está relacionado com o fim pretendido pelo homem ao atuar, um tema que ultrapassa os limites deste trabalho sobre a fé e a razão em Raimundo Lúlio.

Por enquanto basta saber que a verdade surge no homem por um ato instintivo, que tem como resultado um conhecimento que é fruto da verdade.

A verdade suprema

Sem entrar em temas teológicos e mantendo estritamente o tema tratado no âmbito filosófico, é preciso considerar o seguinte: se a verdade é a conformidade do pensamento com a realidade, a Verdade Suprema necessariamente terá de ser, não só a conformidade, mas a própria identidade do pensamento com a realidade. Essa Verdade Suprema chama-se Deus, um Deus que tem não só a verdade, porque surge nele, mas que ‘é’ a Verdade. Um ser que é um pensar que pensa a si mesmo.

Em muitos momentos de sua extensa obra, Lúlio usará esta argumentação como uma ‘razão necessária’ para demonstrar a existência de Pessoas na Trindade divina.

A verdade suprema e a criação

Em sua magnífica obra *Llibre de contemplació*⁹, Lúlio explica que a Verdade Incriada, Deus, infinitamente rica e feliz, e em quem

9. LLULL, Ramon. *Obres essencials*. Barcelona: Editorial Selecta, 1960, vol. II, *Llibre de contemplació*, Cf. toda a distinção 30. p. 85-1208.

nada falta, quer que outros seres participem de sua plenitude e felicidade e, movido por um eterno e incompreensível Amor, os cria¹⁰. Deus é um pensamento e um amor criadores. Não só pensa em Si, não só se ama; mas dá o ser a outros, por pensar neles e os amar.

Portanto, a criação sai de Deus, marcada pelo Pensamento e pelo Amor divinos. Chegou o momento de matizar o que, linhas acima, foi afirmado: que o ser humano pode entender tudo. É preciso esclarecer que o 'tudo' não inclui a Verdade Suprema. O que se quer dizer é que quando o homem entende o mundo, asrealidades criadas, sabe o que é cada realidade: criada e amada por Deus.

Isto porque, por um lado as realidades criadas são inteligíveis. Elas podem ser entendidas como o que são: criaturas de Deus, marcadas pela Sabedoria divina e também pela marca da Vontade divina. Cada uma delas - não só as coisas materiais, mas também as espirituais, como os seres humanos - tem inscrita em si mesma a vontade divina, a norma de seu comportamento.

Por outro lado, é preciso observar que o uso do termo 'inteligível', vinculado a uma realidade, indica aquilo que essa realidade é. Não se refere só ao que aparece, ao 'fenômeno'. O fenômeno, ou 'aparência', é só o que aparece, o que é. O mundo não é só 'aparência', é algo real. Quem disser que atinge o que aparece tem a obrigação de demonstrar que existe um mundo fora do homem. Essa demonstração será muito difícil para ele realizar, pois ao partir exclusivamente do seu pensamento, se este for um pensamento exclusivamente feito de aparências, ele ficará necessariamente preso dentro do seu pensamento.

Que o mundo exterior é real, é uma evidência. É só abrir a 'jaula' do pensamento e experimentar o que não é pensamento. Esta verdade está implícita naquela afirmação de Raimundo Lúlio de que o ser humano é capaz de entender tudo, de entender o que as coisas são. O 'ser' das coisas.

10. *Id. Ibid.* Dist. 30, n. 11.

O que Lúlio entende por fé

Na mesma obra *Disputatio fidei et intellectus*, o mestre catalão explicita sua definição da fé: “É a luz dada por Deus com a qual o entendimento ultrapassa seu modo natural de entender e, crendo na verdade divina, atinge uma verdade que não atingiria só pelo fato de entender”¹¹.

Após as considerações anteriores sobre as noções de ‘realidade’ e de ‘verdade’, e sabendo que o ser humano entende de uma maneira natural as realidades do mundo e que algumas dessas realidades ultrapassam o âmbito do conhecimento racional, pode-se entender melhor esta definição de fé.

Segundo Lúlio, Deus dá ao homem uma luz mediante a qual ele ultrapassa a sua maneira natural de entender. Sendo assim, explica que o homem ultrapassa um ‘ponto transcendente’. Há no homem diversos pontos transcendentes que determinam o lugar em que cada uma das faculdades ultrapassa seu próprio campo de atuação, atingindo então outro campo superior. Os defeitos dos sentidos são corrigidos mediante a atividade da imaginação, e os defeitos da imaginação mediante a atividade racional. Pois bem, mediante a fé, são corrigidos os erros da atividade racional.

É fácil compreender como é possível ultrapassar uma atividade natural. Quando Deus dá o ser ao homem, ultrapassa o abismo do nada; ao receber o ser, o homem recebe a vida e as atividades. Não há contradição alguma em pensar que com a ajuda de Deus o homem pode ultrapassar o âmbito específico de suas atividades, entre elas sua maneira natural de entender.

Não é possível negar isto, pois é evidente. Se fosse o homem a dar-se o ser e a vida, só morreria quando ele quisesse, coisa que até

11. *Disputatio fidei et intellectus*, p. 86: Fides vero est lumen a Deo datum, cum quo intellectus extra suam naturam intelligendi, attingit credendo de Deo hoc verum, quod non intelligit intelligendo.

o momento não ocorreu no mundo real. Portanto, o ser tem que ser recebido pelo homem. O único que cabe discutir é ‘se o homem colabora ou não com o recebimento desse dom de Deus’.

Portanto, Deus ilumina algumas realidades que estavam escondidas ao sol da inteligência humana, e ilumina ao mesmo tempo o homem para que ele possa vê-las e entendê-las, ao menos em parte. Surge então uma sinergia, à qual Lúlio se refere quando diz que ‘nos predispomos a entender as profundezas de Deus’. Trata-se justamente da sinergia que se dá entre a iluminação que é própria do homem e a dessas realidades iluminadas, de tal modo que ‘nos habituamos a elas’, ou seja, alguns homens, iluminados pela luz da fé, passam a ter contato com essas realidades.

As realidades da fé são apreendidas de modo semelhante, em parte igual e em parte diferente, a como são apreendidas as realidades naturais que se tornam patentes no ato do conhecimento. Voltando ao exemplo da pessoa que vê o vulto, o quadrúpede, a vaca e a Rosinha, essas realidades foram apreendidas de modo sucessivo e crescente; alguma coisa nova foi sendo entendida a cada passo.

A única diferença entre os modos de apreender as realidades naturais e as realidades da fé consiste em que o contato da pessoa humana com as realidades da fé ‘em si mesmas consideradas’ ocorre ao serem ambas – a pessoa e as realidades de fé – iluminadas por Deus. Todo o restante – o pensá-las, o recordá-las, o entendê-las gradativamente – continua igual.

Como ocorre a adesão às verdades de fé?

Em um primeiro momento, esse processo é limitado e parcial; depois aumenta, quando, mediante um trabalho intelectual de comparação com o que já conhece e experimenta, a pessoa vai compreendendo melhor a verdade de cada uma dessas realidades. Por um trabalho conjunto e simbiótico da fé e da razão ela pode, pois, chegar a uma compreensão cada vez maior. Portanto, quem crê ascende, com

a força divina, para um degrau superior dos diversos âmbitos de conhecimento, passando por cima do modo natural do entendimento.

Essas verdades de fé que o homem vai entendendo a cada dia melhor existem, como todas as verdades, no interior do seu ser humano: “*tu (a fé) estás em mim, e eu (o entendimento) estou em ti*”, como afirmou Lúlio, através das duas personagens de sua obra *Disputatio fidei et intellectus*.

A consequência desta argumentação é que entre o crer e o entender se estabelece um vínculo íntimo muito forte, que vai ganhando corpo na pessoa humana. Credo as verdades de fé, o homem se habitua à fé e, ao entendê-las cada vez melhor, essas verdades tornam-se mais íntimas¹². Lúlio compara este processo ao óleo que se situa sempre por cima da água. A fé sempre estará por cima do entendimento porque, como diz Lúlio, ‘para ascender para admitir as verdades de fé, é preciso menos esforço do que o entendimento realiza em sua ascensão natural para entender’.

Hoje em dia, o pensamento de Lúlio revela com maior virulência as consequências da concepção deformada de fé elaborada por Suárez.

Segundo Suárez, a inteligibilidade do mundo não se realiza graças à Luz de Deus, mas exclusivamente à luz da razão humana. Em sua opinião, o homem deve crer ou não naquilo que é apresentado à inteligência, da mesma forma que ele se pergunta se um enunciado é verdadeiro ou falso.

Segundo esta posição, a revelação já não é vista como mostradora de uma realidade tal como é em si mesma, mas como uma realidade já pensada, um objeto mental que se expressa através da linguagem. A fé passou a ser algo exterior ao homem.

12. Veja-se a nota n. 4.

A ajuda da vontade

Para reforçar essa união que se efetua na pessoa humana em sua ascensão iluminada pela fé, Lúlio acrescenta ainda outro motivo: a intervenção da vontade. Em sua narrativa na obra *Disputatio fidei et intellectus* a vontade é uma terceira irmã da fé e do entendimento. Ele diz que “Ao se entender algo de Deus, a comunhão que o entendimento estabelece com a sua irmã Vontade é maior que a que se estabelece quando somente se acredita”. Todos podem ter experiência deste fato, pois para “acreditar” o ser humano sente-se débil e amarrado. Todavia, quando se trata de “entender” até as realidades mais profundas, sente-se forte e livre.

Há, no entanto, uma exigência previa para chegar a entender as verdades de fé: o amor a Deus.

Deste modo, aquele *‘se não acreditais, não entenderéis’* de Isaias, vai ficando cada vez mais claro. Crer e entender efetuam-se no interior do homem, unificam-se dentro dele a atividade da vontade e do entendimento com a luz da fé. Mas esta atividade não terá lugar se inexistir no homem ao menos um desejo, um amor, de intimidade com Deus.

Resumindo, quando o entendimento humano está ‘habituaado às realidades apresentadas pela fé’, mediante a ajuda da nova luz e fortalecido também pelo seu amor a elas - fruto de sua união com Deus -, e ascende sobre si mesmo, consegue entendê-las mediante o trabalho conjunto das três irmãs: a fé, o entendimento e a vontade. Em outras palavras, uma ação que seria impossível para o homem caso contasse apenas com as forças naturais do entendimento, vem a ser perfeitamente possível.

Por um lado, a razão sozinha não é suficiente para a salvação. Entretanto, ela é necessária para entender a fé. Por outro lado, o dom da graça é necessário para a salvação, mas não é suficiente. Isso porque ela é dom, sendo que precisa ser aceita e desejada pelo homem. Caso não o seja, inexistirá nesse homem esse dom. Deste modo, o

homem alcança a salvação quando recebe o dom da fé e se esforça por viver conforme as verdades que a fé faz conhecer.

Lúlio diz ainda mais. Ele aconselha o homem a aplicar esta lei do conhecimento das verdades de fé ao conhecimento de todas as verdades. A afetividade, a vontade, a razão e a fé precisam realizar um trabalho conjunto para que o homem alcance o conhecimento verdadeiro de qualquer realidade. Aquele 'o homem foi criado para entender' só será possível se ele estiver com todas as suas potencialidades integradas em uma unidade.

Para finalizar, pode-se afirmar com Lúlio que as coisas boas só parecem boas ao homem bom. De modo contrário, ao homem mau as coisas boas lhe parecem más.

AMBIGUIDADE, INCONSISTÊNCIA E A FALLACIA RAIMUNDI

Guilherme Wyllie

Departamento de Filosofia
Universidade Federal Fluminense
guilhermewyllie@id.uff.br

Resumo: Convencido de que ambas as causas da falácia da contradição poderiam servir de princípios unificadores das falácias, Raimundo Lúlio examina cada uma das treze falácias aristotélicas e conclui que todas conteriam ambiguidades desencadeadoras de inconsistências. Apoiando-se nesse fato, ele se vale das referidas ambiguidades para em seguida gerar um par de proposições inconsistentes que atuariam como premissas da falácia da contradição. Tal procedimento, segundo Lúlio, reduziria as falácias aristotélicas à nova falácia, garantindo assim a sua unificação.

Palavras-chave: falácia da contradição, classificação medieval das falácias, Raimundo Lúlio.

Abstract: Convinced that both causes of the fallacy of contradiction can be used as fallacy-unifying principles, Lull examines each of the thirteen Aristotelian fallacies and concludes that they all contain ambiguities that cause inconsistencies. Basing himself on these findings, he utilises these ambiguities to develop a pair of inconsistent propositions that would act as premises for the fallacy of contradiction. Such procedure, according to Lull, would reduce the Aristotelian fallacies to the new fallacy, thus assuring its unification.

Keywords: fallacy of contradiction, medieval classification of fallacies, Ramon Lull.

A despeito da opinião dos que, como Augustus de Morgan, questionam a viabilidade de uma teoria das falácias¹, evidencia-se entre os lógicos medievais um grande interesse pela determinação não só da natureza das falácias, mas também das condições que assegurassem a sua unificação teórica. De fato, ao menos duas são as abordagens que na Idade Média propugnam por uma teoria unificada das falácias. Enquanto a abordagem aristotélica defende que a falácia da *ignorantia elenchi* atuaria como um princípio unificador das outras falácias, a abordagem luliana se distingue, de maneira geral, por sustentar que todas as falácias seriam meros desdobramentos do que ele chama de falácia da contradição ou simplesmente *fallacia Raimundi*.

1 A classificação medieval das falácias

Ao longo do século XII, o resgate e a difusão da tradução latina das *Refutações sofisticas* concorreram para que os lógicos medievais viessem a sustentar que todas as falácias – fossem elas dependentes ou não da linguagem – reduzir-se-iam à falácia da *ignorantia elenchi*.

Originalmente associada a um tipo de diálogo que tem por objetivo a refutação do interlocutor, a ocorrência da *ignorantia elenchi* ainda era na Idade Média condicionada à violação das condições exigidas por uma refutação genuína². De acordo com alguns dos mais

1. Além dos pareceres tradicionais de De Morgan e Joseph, que acreditavam não ser de modo algum possível elaborar uma classificação satisfatória das falácias (cf. DE MORGAN, 1847, p. 237 e JOSEPH, 1906, p. 569), são especialmente influentes os trabalhos recentes de Finocchiaro e Massey, cujas conclusões assegurariam que todas as tentativas de fixar uma teoria das falácias revelar-se-iam em última análise injustificáveis (cf. FINOCCIARO, 1981, p. 13-22 e MASSEY, 1981, p. 489-500).

2. Já no final do século XII, o autor da *Dialectica Monacensis* afirmara – aparentemente apoiado na passagem 167a23-29 das *Refutações sofisticas* – que a *'fallacia autem secundum ignorantiam elenchi est deceptio causam habens a parte nostri eoque inopotes sumus iudicare quid elenchus, quid non-elenchus. A parte vero motivi extra habet pro causa apparentie pene-elenchitatem, non-elenchitatem autem pro*

notáveis lógicos da época, uma refutação nada mais seria do que um silogismo, cuja contraditória da tese assumida pelo arguido seguir-se-ia logicamente de suas próprias afirmações³. Tal fora a concepção defendida por Roger Bacon ao observar que

uma refutação é um silogismo com a contradição da conclusão. Por exemplo, se o arguido diz que Sócrates não é branco e o arguidor elabora um silogismo como ‘Todo homem é branco. Sócrates é homem; logo, Sócrates é branco’, este é um silogismo com uma conclusão que contradiz o que fora previamente concedido pelo arguido e isto é uma refutação. Assim, a natureza de um silogismo e a natureza de uma contradição são requeridas pela natureza de uma refutação⁴.

Em princípio, duas seriam as categorias de erro que caracterizariam a forma genérica da *ignorantia elenchi*. O erro, chamado por alguns de silogístico, consiste em supor que a contraditória da tese

causa falsitatis. Cum enim multe particule sive differentie exigantur ad elenchum, aliquis habens omnes preter unam non advertit effectum illius que sibi deest propter multitudinem aliarum quas habet. Et ita credit esse elenchus et non est (ANÔNIMO, 1962-67, p. 603).

3. Havia, porém, aqueles que de modo análogo ao autor do opúsculo *Defallaciis* desdobravam tal definição, advertindo que as refutações poderiam envolver não apenas um, mas dois silogismos (PSEUDO-TOMÁS DE AQUINO. 1976, p. 414: ‘*Est autem elenchus sillogismus contradictionis; qui quandoque est unus sillogismus, quandoque duo. Vnus quidem, quando sillogismus concludit contradictoriam alicuius propositionis prius date; sicut si detur aliquod animal esse incorruptibile, et procedatur sic: Omne compositum ex contrariis est corruptibile, omne animal est huiusmodi, ergo omne animal est corruptibile; hec conclusio contradictoria est propositionis prius date. Duo autem sillogismi constituunt elenchum quando ex duobus sillogismis contradictoria concluduntur, sicut si predicto sillogismo componatur alius talis sillogismus: Nullum beatum est corruptibile, aliquod animal est beatum, ergo aliquod animal non est corruptibile*’).

4. BACON, 1986-67, p. 264: ‘*elenchus est syllogismus cum contradictione conclusionis, ut, si respondens dicat, quod Sor non est album, et opponens faciat talem syllogismum ‘Omnis homo est album, Sor est homo; ergo Sor est album’, hic est syllogismus cum contradictione conclusionis prius data a respondente, et est elenchus: et ideo ad naturam elenchi exigitur natura syllogismi et natura contradictionis*’.

adotada pelo arguido seria consequência lógica das respectivas premissas, quando na realidade ela não o é. Já o erro dito de contradição teria lugar quando a conclusão da suposta refutação aparenta ser – embora de fato não o seja – a contraditória da tese do arguido. Para grande parte dos lógicos medievais, as contradições que compõem as refutações genuínas dependeriam das condições que eles denominam de ‘segundo o mesmo’ (*secundum idem*), ‘quanto ao mesmo’ (*ad idem*), ‘similarmente’ (*similiter*) e ‘simultaneamente’ (*in eodem tempore*). Com efeito, a omissão ou transgressão de ao menos uma das condições acima tornaria aparentes as respectivas contradições, motivando então o surgimento de quatro subtipos específicos de *ignorantia elenchi*⁵.

Desde o início do século XIII, tanto o erro silogístico, como o erro de contradição, também eram tomados como fundamento da classificação das falácias. Sob a influência de Aristóteles, a maioria dos lógicos da época reconhecera que as deficiências que determinam as falácias dependentes da linguagem ou *in dictione* seriam causadas por erros de contradição, ao passo que as deficiências relacionadas com as falácias independentes da linguagem ou *extra dictionem* decorreriam de erros silogísticos. Eis, por exemplo, o que diz Pedro Hispano a esse respeito:

Aristóteles determina quais falácias se reduzem por parte da contradição e quais se reduzem por parte do silogismo, dizendo: ‘as que são dependentes da linguagem se reduzem porque a contradição – que seria própria de uma refutação – é aparente, e as restantes se reduzem segundo a definição de silogismo’⁶.

5. Veja, por exemplo, LAMBERTO DE AUXERRE (LAGNY). 1971, p. 190: ‘*potest considerari ignorantia elenchi secundum quod est omissio alicuius quatuor conditionum que sunt complexive elenchi vel appropriate elencho in quantum elenchi est, que sunt: secundum idem, ad idem, similiter, et in eodem tempore*’.

6. PEDRO HISPANO. 1972, p. 184: *determinat Aristotelis qui loci sophistici reducuntur a parte contradictionis et qui a parte sillogismi, dicens: ergo qui sunt secundum dictionem, reducuntur quoniam est apparens contradictio, quod erat proprium elenchi; alii autem reducuntur secundum sillogismi diffinitionem*.

Tal fato sugere aos lógicos medievais que os dois erros cometidos pelas falácias aristotélicas, vale dizer, o erro silogístico e o erro de contradição, seriam os mesmos que distinguiriam a *ignorantia elenchi*. Por conseguinte, eles são levados a admitir que as falácias de ambos os grupos nada mais seriam do que exemplares da forma genérica da *ignorantia elenchi*. Sobre tal assunto, esclarece o autor do opúsculo *De fallaciisque*

tudo aquilo que é contra a definição de silogismo e de contradição é contra a definição de refutação, porque o silogismo e a contradição constituem a natureza da refutação. Com efeito, dado que em qualquer falácia o engano ocorre por força de algo que é omitido da definição de silogismo e de contradição, segue-se que toda falácia se reduz à ignorância da refutação como a um princípio geral⁷.

Evidencia-se, portanto, que duas são as formas de *ignorantia elenchi*. Além da forma específica, que se desdobra em quatro subtipos por força da transgressão das condições que garantem a integridade de uma contradição, há uma forma genérica, que assimila as demais falácias justamente por omitir os elementos da definição de refutação⁸.

7. PSEUDO-TOMÁS DE AQUINO. 1972, p. 414: ‘*Quia igitur de ratione elenchi est syllogismus et contradictio, ideo quicquid est contra deffinitionem syllogismi et contradictionem, est contra definitionem elenchi. Et ideo cum in qualibet fallacia defectus accidat propter hoc quod aliquid omittitu de definitione syllogismi et contradictionis, ideo omnis fallacia reducitur ad ignorantiam elenchi sicut ad generale principium*’.

8. PEDRO HISPANO, 1972, p. 180: ‘*fieri quidem solet duplex distinctio ignorantie elenchi, secundum quod est una specialis de tredecim fallaciis, et secundum quod est generalis ad quam omnes tredecim fallacie reducuntur. Vno enim modo distinguitur sic quod ignorantia elenchi dicitur specialis secundum quod ignorantia elenchi causatur ignorantia harum differentiarum, scilicet ad idem, et secundum idem et similiter et in eodem tempore; et sic ignorantia elenchi est contra formam completivam elenchi, quia iste differentie sunt completive contradictionis et sic elenchi, cum contradictio sit completiva elenchi. Secundum autem quod ignorantia elenchi causatur communiter ab ignorantia omnium differentiarum in deffinitione elenchi positivarum, ita est generalis, et sic ad ipsam omnes fallacie reducuntur*’.

2 O caráter unitivo da falácia luliana da contradição

Em outubro de 1308, Lúlio publica o *Liber de nouis fallaciis*, onde defende a unificação teórica das falácias, mediante um procedimento capaz de assegurar que todas as falácias aristotélicas sejam reduzidas a sua falácia da contradição. Antes de expor tal procedimento, ele realiza uma análise detalhada da nova falácia.

De modo geral, argumentos acometidos pela forma definitiva da falácia da contradição são formalmente constituídos por um par inconsistente de premissas categóricas que se desdobra numa proposição universal negativa e numa proposição particular afirmativa. Ambas, por sua vez, servem de fundamento para a respectiva conclusão que se caracteriza como uma proposição particular, cujo predicado é simultaneamente afirmado e negado do mesmo sujeito. Com base nesta descrição, pode-se então assumir que a nova falácia de Lúlio encerra a forma

Nenhum S é P.

Algum S é P.

Logo, algum S é e não é P.

Na Idade Média, grande parte dos lógicos fixava em duas as causas de qualquer falácia⁹. Segundo eles, a causa da aparência (*causa apparentie*) de uma falácia é aquilo que a ela confere a capacidade de simular ser o que ela efetivamente não é, ao passo que a causa da não

9. Cf., por exemplo, PEDRO HISPANO, 1972, p. 98: '*Quia fallacia dicitur uno modo deceptio causata in nobis, alio autem modo fallacia dicitur causa sive principium illius deceptionis. Et isto secundo modo intendimus hic de fallaciis. Unde sciendum est quod in qualibet fallacia isto secundo modo sumpta duplex est principium sive duplex causa, scilicet principium motivum sive causa movens sive causa apparentie et per hoc omnia idem principium nominatur; aliud autem principium sive alia causa est principium defectus sive causa non existentie, quod idem est, sive causa falsitatis. Principium autem motivum sive causa apparentie in qualibet fallacia est quod movet ad credendum quod non est. Principium vero defectus sive causa falsitatis est quod facit creditum esse falsum*'.

existência (*causa non existentie*) de uma falácia é aquilo por força do que um argumento em que a falácia se manifesta não é o que aparenta ser. Valendo-se dessa distinção, Lúlio estabelece na passagem abaixo não só o princípio motivador ou causa da aparência da falácia da contradição, mas também a causa da não existência ou princípio de sua deficiência.

Como o intelecto possui dois atos, a saber, crer e compreender, e ao gerar conhecimento – de maneira que seja finalmente sucessivo – antes crê, do que compreende, segue-se que as falácias têm origem e, em consequência, opiniões no primeiro ato. Assim, na premissa maior verificar-se-á a causa da aparência do próprio paralogismo e na menor a causa de sua deficiência¹⁰.

A despeito de Lúlio atestar que a causa da aparência da falácia em questão reside na premissa maior e que a causa de sua não existência se deve à premissa menor, não há na presente passagem qualquer indicação sobre a natureza de tais causas. Para determiná-las, revela-se imprescindível o exame de um fragmento do *Liber de refugio intellectus*, onde Lúlio adverte que nos argumentos acometidos pela falácia da contradição

a premissa maior é sempre ambígua, vale dizer, em um sentido é considerada falsa e em outro sentido é considerada verdadeira, mas a premissa menor em sentido absoluto é verdadeira¹¹.

De fato, tais observações esclarecem por um lado que ao associar a causa da aparência da falácia da contradição com a sua premissa maior, Lúlio está na verdade identificando-a com a ambiguidade que acomete tal proposição, e por outro lado que ao vincular a causa de

10. LÚLIO, 1983a, p. 12-3: '*Quia intellectus habet duos actus, scilicet credere et intelligere, et in generando scientiam ante credat, quam intelligat, ut sit finaliter successivus, igitur in primo actu fallaciae habent ortum, et per consequens opiniones. Et sic in maiori propositione ipsius paralogismi causa apparentiae apparebit, et causa defectus ipsius apparentiae in minori?*'

11. LÚLIO, 1983b, p. 232: '*maior propositio semper est duplex; et quoad unum sensum falsa, sed quoad alium dicitur esse uera. Sed minor propositio simpliciter dicitur esse uera*'.

sua aparência com a premissa menor, ele está se referindo em última análise à inconsistência gerada pela oposição entre a referida proposição e um dos sentidos da premissa maior.

Outro aspecto não menos relevante da falácia da contradição é por Lúlio explicitado numa passagem da *Logica noua*, que atesta ser ela ‘assim chamada, porque parece concluir uma contradição, mas não conclui’¹². Desta afirmação se pode de imediato depreender que duas são as fases que caracterizam tal falácia. Em primeiro lugar, ela simula a derivação de uma contradição a partir de um par inconsistente de premissas. Posteriormente, a identificação e a supressão da ambiguidade responsável pela referida inconsistência evitam que de premissas inconsistentes se siga uma contradição.

Não obstante as considerações até aqui efetuadas mostrarem que muitas das características da nova falácia coincidem com as propriedades básicas da *ignorantia elenchi*, há entre elas pelo menos uma diferença essencial. No século XIII, quando influentes lógicos como Guilherme de Sherwood defendiam que a *ignorantia elenchi* acometeria qualquer argumento que ‘parece que conclui uma contradição, mas não conclui’¹³, eles queriam sem exceção dizer que tal argumento aparentaria ser uma refutação genuína¹⁴. Tomada, porém, numa acepção completamente distinta, essa afirmação fora por Lúlio empregada tanto para assinalar que a falácia da contradição seria composta pelas fases acima mencionadas, quanto para distingui-la das falácias aristotélicas. Segundo ele, ao parecer, mas não concluir uma

12. Id., 1998, p. 128: ‘*Dicitur autem haec fallacia contradictionis, quia uidetur concludere contradictionem, sed non concludit*’. Cf. também Id., 1983a, p. 12: ‘*Quam fallaciam ‘apparentem contradictionem apellamus, eo quia uidetur contradicere, et nihil realiter contradicit*’, Id., 1983b, p. 232: ‘*Fallacia ista uidetur concludere contradictorie; et tamen non concludit*’.

13. SHERWOOD, 1983, p. 286: ‘*In his quattuor paralogismis est ignorantia elenchi, quia uidetur concludi contradictio et non concluditur*’.

14. Cf., por exemplo, ALBERTO MAGNO, 1890, III, 9; SIMÃO DE FAVERSHAM, 1984, q. 27; SCOTUS, 2004, q. 55.

contradição, a sua falácia indicaria – ao contrário das outras – ser falsa, uma conclusão que se revela em última análise verdadeira¹⁵.

Enfim, cabe salientar que o recurso a uma estratégia resolutive de ambiguidades com o propósito de impedir que contradições sejam derivadas de proposições inconsistentes insinuaria – corroborado por determinada passagem do *De fallaciis*, onde a leitura modal das premissas que constituem a falácia da contradição fora proposta – que Lúlio teria adotado uma postura não adjuntiva em relação à ocorrência de inconsistências, interpretando tais premissas como ‘é possível que p ’ e ‘é possível que não- p ’, o que evitaria a derivação de uma contradição a partir de uma inconsistência, pois ‘possível- p e possível não- p ’ não se segue de ‘possível- p , possível não- p ’¹⁶.

Após determinar os traços distintivos da nova falácia, Lúlio se esforça para mostrar que as falácias aristotélicas seriam por ela assimiladas. Eis, por exemplo, o trecho em que ele avalia a falácia aristotélica da equivocação.

Todo cão é capaz de latir. Uma constelação celeste é um cão; logo, uma constelação celeste é capaz de latir.

Nenhum cão é capaz de latir. Mas algum cão é capaz de latir; logo, algum cão é e não é capaz de latir.

A antiga maior e a nova maior são contrárias. Desse modo, a antiga conclusão é falsa absolutamente, porque é dita da mesma coisa,

15. Cf. LÚLIO, 1983a, p. 12: ‘*Quam fallaciam ‘apparentem contradictionem appellamus, eo quia uidetur contradicere, et nihil realiter contradicit. Et per hoc ab aliis antiquis fallaciis est diversa, qua antiquae uerum significant, et uerum tamen non concludunt’*; Id., 1978, p. 485: ‘*aliae fallaciae significant, quod hoc, quod est falsum, sit uerum, et ista fallacia significat, quod hoc, quod est uerum, sit falsum*’, e p. 488: ‘*et quod sint uere fallaciae, patet in hoc, quia sophista requirit habere species supra dictas oppositas, ut puta quod hoc, quod est uerum, uideatur esse falsum, et quod est falsum, uideatur esse uerum*’.

16. LÚLIO, 1978, p. 485: ‘*Nullus lapis est uisibilis; quidam lapis est uisibilis; ergo quidam lapis est uisibilis et non uisibilis. Quaero: Quae sunt causae istius fallaciae? Et respondendum est, quod possibile et impossibile; quoniam possibile ponit, quod lapis sit uisibilis per accidens; impossibile uero ponit, quod non sit uisibilis per se, cum non sit substantia sensata*’.

mas a nova conclusão é verdadeira absolutamente, porque é dita de diferentes coisas. Através da nova falácia, portanto, evidencia-se o erro da antiga falácia¹⁷.

Convencido de que ambas as causas da falácia da contradição poderiam servir de princípios unificadores das falácias, Lúlio examina cada uma das treze falácias aristotélicas e conclui que todas conteriam ambiguidades desencadeadoras de inconsistências. Apoiando-se nesse fato, ele se vale das referidas ambiguidades para em seguida gerar um par de proposições inconsistentes que atuariam como premissas da falácia da contradição. Tal procedimento, segundo Lúlio, reduziria as falácias aristotélicas à nova falácia, garantindo assim a sua unificação¹⁸.

17. Id. 1983a, p. 48: *‘Primo intendimus dare exemplum de fallacia aequiuocationis per unum modum, et postea ad uicesimam dictam fallaciam applicare. Et sicut declarabitur primus modus, sic possunt declarari alii modi per ipsam fallaciam generalem. Et talem processum intendimus tenere in aliis fallaciis. Omnis canis est latrabilis. Caeleste sidus est canis; ergo caeleste sidus est latrabile. Nullus canis est latrabilis. Sed quidam canis est latrabilis; ergo quidam canis est latrabilis et non latrabilis. Maior antiqua et maior noua sunt contrariae. Et sic conclusio antiqua est simpliciter falsa, quia dicitur de eodem; sed conclusio noua est simpliciter uera, quia dicitur de diuersis. Declaratur ergo per fallaciam nouam de fallacia antiqua, in quo peccat’*. A redução do restante das falácias aristotélicas encontra-se em Lúlio, 1983a, p. 48-52.

18. Motivado talvez pela tese de que a linguagem seria inerentemente imperfeita, Lúlio radicaliza de tal modo a redução promovida com base na falácia da contradição que até mesmo argumentos das formas silogísticas válidas, por envolverem – segundo ele – algum tipo de ambiguidade, caberiam ser assimilados pela falácia em questão (Cf. LÚLIO, 1983a, p. 12: *‘Quapropter antiquae ad istam fallaciam reducuntur, et sic de syllogismis omnibus’*). Veja, por exemplo, como Lúlio procede na redução de um silogismo em *Barbara*: *‘Pars ista erit de quibusdam syllogismis, deductis per decem et nouem modos syllogismorum trium figurarum, de quibus uidetur, quod sint ueri, et simpliciter non sunt, ut cum uicesima fallacia apparebit, ad quam applicabimus antedictos. Et primo de primo sic. Omne animal est substantia. Omnis homo est animal; ergo omnis homo est substantia. Nullum animal est substantia. Quoddam animal est substantia; ergo quoddam animal est substantia et non est substantia. Modo declarando ultimum syllogismum, declarabitur, quod primus est sophisticatus; et istum modum declarationis intendimus in aliis conseruare. Maior est duplex, quoniam quod est inferius, non est, quod est superius, sicut animal, quod est*

Referências

- ALBERTO MAGNO. Liber Elenchorum. In: BORGNET, A. (Ed.). *Opera omnia*, v. II: 525-713. Paris: Vives, 1890.
- ANÔNIMO. Dialectica monacensis. In: RIJK, L. M. de (Ed.). *Logica modernorum: A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, v. II. 2: 453-638. Assen: Van Gorcum, 1962-7.
- AQUINO, Pseudo-Tomás. De fallaciis. In: *Opera omnia*, ed. Leonina, v. XLIII, 401-418. Roma: Editori di San Tommaso, 1976.
- ARISTÓTELES. *Topica et Sophistici elenchi*, ed. W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1958.
- BACON, Rogério. 1986-7. Summulae dialectices. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 53: 139-289 e 54: 171-278.
- DE MORGAN, Augustus. *Formal Logic: or the calculus of inference, necessary and probable*. Londres: Taylor and Walton, 1847.
- FAVERSHAM, Simon of. *Quaestiones novae super libro elenchorum*, ed. S. Ebbesen et al., Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984.
- FINOCCHIARO, Maurice A. Fallacies and Evaluation of Reasoning, in: *American Philosophical Quarterly* 18: 13-22, 1981.
- JOSEPH, Horace William B. *Introduction to Logic*. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1906.
- LAMBERT OF AUXERRE (Lagny). *Logica: Summa Lamberti*, ed. F. Alessio, Florence: La Nuova Italia Editrice, 1971.

inferius respectu substantiae, quae est superius; et sic de homine respectu animalis. Minor simpliciter est uera, quoniam ponendo secundum sensum maioris, priuat primum; eo quia hoc animal est haec substantia. Patet ergo, per quem modum cum uicesima fallacia ostenditur, quod primus syllogismus non est simpliciter uerus' (Id., 1983a, p. 52). No que concerne à redução das outras formas válidas do silogismo, cf. Ib. 1983a, p. 53-56.

LÚLIO, Ramon. *De fallaciis, quas non credunt facere aliqui, qui credunt esse philosophantes, contra purissimum actum Dei verissimum et perfectissimum*, ed. H. Riedlinger, ROL VI: 467-488. Turnhout: Brepols, 1978.

LÚLIO, Ramon. *Liber de novis fallaciis*, ed. C. Lohr, ROL XI: 1-136. Turnhout: Brepols, 1983a.

LÚLIO, Ramon. *Liber de refugio intellectus*, ed. C. Lohr, ROL XI: 223-329. Turnhout: Brepols, 1983b.

LÚLIO, Ramon. *Logica nova*, ed. W. Euler, ROL XXIII: 1-179. Turnhout: Brepols, 1998.

MASSEY, Gerald J. The Fallacy Behind Fallacies. *Midwest Studies in Philosophy* 6: 489-500, 1981.

PETER OF SPAIN. *Tractatus called afterwards Summulae Logicales*, ed. L. M. de Rijk, Assen: Van Gorcum, 1972.

SCOTUS, John Duns. Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis. In: ETZKORN, G. et al. (Eds.). *Opera philosophica*, v. II: 255-566. New York: Franciscan Institute St. Bonaventure, 2004.

SHERWOOD, William of. Introductiones in logicam, ed. C. Lohr, P. Kunze e B. Mussler, *Traditio*: 39: 219-299, 1983.

LA LITERATURA PROVERBIAL DE RAMON LLULL

Celia López Alcalde

Universidad Autónoma de Barcelona

Celia.Lopez@uab.es

Resumen: En el siguiente artículo trataremos de mostrar sintéticamente el panorama del género de los proverbios en la península, especialmente en la corona de Aragón, y analizaremos el caso excepcional del acercamiento al género por parte de Ramon Llull, una de las figuras más importantes del pensamiento medieval catalán y universal. También analizaremos las concomitancias y diferencias entre su obra y la de un contemporáneo suyo, Jahuda Bonsenyor, un personaje poco conocido pero de cierta relevancia, cercano a la corte del rey Jaime II de Aragón. La obra de Jahuda, a diferencia de la lulliana, es continuadora del proceso de trasvase que vive el género en la península y que establece un mismo panorama de textos sapienciales, como pasara con los científicos, para las tres culturas que coexistieron en las zonas de la Corona de Aragón y de Castilla.

1. El fenómeno de las traducciones medievales

La alta edad media europea cristiana conoce un revivalecimiento cultural propiciado por el contacto con otras culturas. El caso más notable y estudiado es el del progreso de apertura científica, sobre todo desde el siglo doce en Toledo y en el sur de Italia, a partir de los textos aristotélicos que los latinos no conocían o cuya traducción se rehace e inaugura nuevos comentarios y debates especulativos. Este

caldo cultural implicó, sobre todo, una visión más analítica de la ciencia: los medievalistas han cambiado la percepción de esta época, al poner de manifiesto que, por la actitud abierta e investigadora de muchos de sus personajes (pensadores o/y traductores), los siglos del doce al catorce pueden ser tenidos como precedentes del renacimiento, y no como su antítesis. La afluencia al mundo latino-cristiano de este material pasa por una transmisión árabe que es temprana, y que se inicia en oriente con las traducciones siríacas.

Esta lengua medió entre el griego y el árabe. Bagdad, así, fue continuadora de Alejandría en cuanto a centro de saber, bibliotecas y manuscritos: los traductores de textos eran pagados por el califa que, gracias a tal interés por los textos, propiciaba el florecimiento cultural de esta ciudad oriental. La época del califato en Córdoba con Abd Al-Rahman III, en el siglo diez, se convirtió en heredera de dicho florecimiento cultural.

En el siglo XII, la llamada Escuela de Toledo, con su importante labor de transvase textual favorecida por la confluencia de culturas en la península ibérica, y patrocinada por el arzobispado y los reyes Fernando III y Alfonso X, latiniza este legado, gracias fundamentalmente a la colaboración de traductores judíos conocedores de la lengua árabe. Ello había de ensanchar, especialmente en la corte del rey Alfonso X, el ámbito de profusión de textos en latín, pero también en la principal lengua vernácula del reino. Todo este proceso de traducciones de textos científicos, con su transvase de Oriente a Occidente, tendrá gran importancia en el desarrollo de las universidades europeas.

Si la cultura judía tuvo algo que decir en este proceso que habría de ser revolucionario, ella también fue transmisora al vernáculo de gran cantidad de textos de sabiduría de tipo ético-práctico. La literatura de carácter didáctico-sapiencial era un material idóneo para el desarrollo escrito de la lengua vernácula, debido a su carácter popular.

2. *Los textos sapienciales*

Éste el caso de la literatura proverbial, que nace en la lejanía temporal del florecimiento del antiguo Oriente; Mesopotamia y Egipto. Por influencia o confluencia de contenidos éticos universales, este legado se repite en las culturas, desde la Grecia arcaica hasta Roma y Bizancio, aunque principalmente se transmite en el mundo occidental a partir de la Biblia. La palabra “proverbio” titula uno de los libros bíblicos, y es la palabra latina de la palabra hebrea “mashal”, que engloba en la lengua semítica un sentido amplio, como amonestación, sentencia, fábula o parábola, etcétera. Además, el *Eclesiástico*, *Eclesiastés* y parte de los *Salmos* ofrecen textos de carácter muy parecido: todos se caracterizan por una finalidad adoctrinadora sobre cuestiones de vida, una enseñanza que parece ser el fruto de la propia experiencia vital, y no el fruto de un conocimiento teórico. No es de extrañar que esta literatura se haya titulado en ocasiones como “de viejo”, presentándose tradicionalmente de dos modos diferentes, compatibles y reducibles a uno sólo: como literatura para la educación de príncipes¹ o como consejos de un padre a un hijo.

El género mantiene la idiosincrasia de su contenido fundamental en el periodo medieval, y en él confluye un material de origen indio, bíblico y greco-latino, adaptado para constituir una lectura fácil, que no reclama la erudición de la temática científica, a la que antes hemos aludido. Dada la importancia del árabe como transmisor de textos, también en árabe llegarán a la península muchos de estos textos, como el *Kitāb nawādir āl-falāsifa* compuesto por Hunayn Ibn Ishāq (conocido como *Libro de los buenos proverbios*) y *Mujtār al-hikāwa mahāsin al-kalim* de Al-Mubaššir Ibn Fātiq (*Bo-*

1. En esta forma encontramos la literatura de los “espejos de príncipes”. El artículo de Nogales Rincón, D., “Los espejos de príncipes en Castilla (Siglos XIII-XV): Un modelo literario de la realeza bajomedieval”, *Medievalismo* 16 (2006), 9-39, proporciona un estudio sobre la transmisión y características de este género en Castilla, aunque sus rasgos más generales y también muchas de las obras que contempla se hayan presentes igualmente en la Corona de Aragón de la época.

cados de oro), por citar algunos de los ejemplos más sobresalientes y que recibirán mayor difusión².

Si se puede decir que la temática sapiencial define el género, la forma que los libros de proverbios tendrán en la edad media, presentará, sin embargo, un carácter variado: así, representarán distintas manifestaciones del género proverbial y sapiencial las fábulas y *exempla*, aunque lo más común es la combinación de la vida de un personaje y sus enseñanzas o dichos. Estos mismos dichos, aislados, son lo que posteriormente se entenderá, en un sentido más restringido que en la antigüedad y en el medievo, propiamente como proverbios.

Presente una u otra forma, el proverbio claramente no pertenece al ámbito teórico-especulativo, como sí pertenecerá el primer libro de proverbios de Ramon Llull. Este autor presentará una notable variedad en los enfoques de sus diferentes libros de proverbios. Dicha variedad se explica por los objetivos concretos de cada una de las obras y los posibles destinatarios para los que se verán escritas. El hecho de que Llull se acerque más de cuatro veces al proverbio demuestra la vigencia del género en la cultura catalano-aragonesa de los siglos trece y catorce, y el interés del autor mallorquín por alcanzar la difusión de su pensamiento a través de expresiones literarias del gusto de su época.

3. *Ramon Llull y la tradición paremiológica catalana*

La primera obra proverbial de Ramon Llull establece su primera definición de “proverbio”, justificando el uso propio que hace del género. En el prólogo de la obra *Proverbis de Ramon* de 1296, su autor dice:

2. Sobre los centros de traducciones en general y, en concreto, sobre las traducciones de textos sapienciales proporciona un claro panorama el estudio introductorio de Bandak, Ch., *Libro de los buenos proverbios. Estudio y edición crítica e las versiones castellana y árabe*, Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2007.

“Com proverbi sia breu preposició qui conté en sí molta sentència, per açò volem gran sciencia e contemplació significar e mostrar per proverbis”³.

El autor define el proverbio como breve proposición que transmite mucha doctrina, y lo utiliza, en consecuencia, como un formato expositivo que se opone al desarrollo argumental. Su uso no condicionará, así, un contenido específico de carácter sapiencial. Concebidos de tal manera, los proverbios que aparecen en la obra son en realidad sentencias breves (muchas de ellas de tipo definitorio) con las que su autor condensará materias a las que antes o después dedicará capítulos y libros. Ramon Llull eligirá el género por su calidad de fórmula fácil de aprender y recordar, y lo convertirá en un género divulgativo de su ciencia no circunscrito al ámbito de la sabiduría práctica de raigambre bíblica, el cual le permitirá mostrar en pocas palabras lo que en otras obras se expone más ampliamente. La primera parte de *Proverbis de Ramon*, así, proporciona una teología a través de una reelaboración de su concepción de los Nombres de Dios, cien lulianos frente a los noventa y nueve islámicos:

Del Nombre, Necesidad, Esencia, Unidad, Trinidad, Padre, Hijo, Espíritu Santo, Singularidad, Existencia, Obra, Perseidad, Que Dios exista necesariamente, Libertad, Simplicidad, Santidad, Vida, Infinitud, Eternidad, Cumplimiento, Totalidad, Bueno, Grande, Poderoso, Sabio, etc.

Esta temática teológica fue recurrente en su obra: sobre ella ya había escrito en 1288 con un poema así titulado, *Cent noms de Déu*, y también se halla presente, precisamente, en algunos de los proverbios del *Arbre de la ciència*, obra coetánea (1296). Pareciera como si Ramon Llull, mientras hacía esta última, hubiese considerado interesante dedicarle un espacio mayor a la cuestión de los nombres de Dios.

3. *Obres de Ramon Llull XIV. Proverbis de Ramon. Mil proverbis. Proverbis d'ensenyament*, ed. Salvador Galmés, Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Catalans, 1928, p. 1.

En una misma tónica, la segunda parte de *Proverbis de Ramon* aborda la problemática filosófico-científica, con entradas temáticas que incluyen categorías aristotélicas, conceptos de la ciencia del momento y de su sistema filosófico:

Ente, No ente, Bondad, Grandeza, Duración, Poder, Sabiduría, Voluntad, Memoria, Virtud, Verdad, Gloria, Diferencia, Concordancia, Contrariedad, Comienzo, Medio, Final, Mayoridad, Igualdad, Minoridad, Género, Especie, Individualidad, Forma, Materia, Sustancia, Accidente, Cantidad, Calidad, Relación (...) Potencia, Objeto, Acto, etc.

Nuevamente se vincula esta parte con su obra coetánea, puesto que se relaciona (con otro orden y con algún tema llevado a la tercera parte) con el aparato conceptual de las Cien formas que también aparece en el *Arbre de la ciència*. Ramon Llull se mantiene fiel a su definición de proverbio, proponiendo fórmulas que condensan su propia metafísica.

La tercera parte del libro de *Proverbis de Ramon* da cabida a cuestiones que atañen a la moralidad; cuestiones, por lo tanto, mucho más susceptibles al tono proverbial. Sin embargo, Llull se muestra coherente con el conjunto de la obra y mantiene la exposición de las distintas cuestiones a partir del propio enfoque artístico, exhibiendo la misma riqueza conceptualizadora, frente a una considerable pobreza estética. Otra vez encontramos, sobre todo, definiciones que están a gran distancia del género proverbial tradicional.

Sus posteriores inmersiones en el género –otras tres– abandonan estas pretensiones enciclopédicas. En su obra *Rhetorica noua* (1301/1303) Llull vuelve a teorizar brevemente sobre la naturaleza del proverbio, que juzga de nuevo como un instrumento doctrinal. Destaca ahora, sin embargo, su función estética y decorativa dentro del discurso. Dice así:

“Prouerbium est sermo breuis magnam in se sententiam continens. Et quia ipsum prouerbium est uerborum introductio, lo-

quenti audaciam et consilium conferens, ideo in ista arte ponimus aliqua pulchra prouerbia, quibus loquentes possint uerba sua componere et ornare”⁴.

Su definición del proverbio, como vemos, se desplaza de mero enfoque denotativo hacia una perspectiva estética, no tanto demostrativa sino más bien persuasiva, desde la que se concibe el proverbio como un recurso para propiciar benevolencia hacia el mensaje que contienen sus palabras.

De tal modo, el libro *Mil proverbis* de 1302 presenta una notable diferencia de planteamiento en relación con los *Proverbis de Ramon*. La obra abandona la terminología “científico-artística” y restringe materias, limitándose al contenido moral y suavizando su estilo a favor de uno más llano, dirigido a todos los públicos: ello se ve en lo anecdótico de algunas de sus temáticas cuando habla de esposas, vecinos o escuderos. Es como si esta vez hubiese querido el autor, en palabras de Anthony Bonner y Lola Badia⁵, hacer su propia contribución a la tradición paremiológica catalana, de cierta tradición establecida en la época con las traducciones al catalán de los *Disticha Catonis* o del *Libro de Salomón*; el *Llibre de saviesa*, los versos proverbiales de Guillermo de Cervera o la obra de Jahuda Bonsenyor, el *Llibre de paraules e dits de savis e filòsofs*.

La mayoría de las obras citadas tiene un denominador común, el de ser traducciones más o menos libres de un material que circulaba en árabe por la península, como pasaba con los textos de alto nivel técnico o científico. Como acontece con éstos últimos, en los textos de carácter sapiencial fue común que mediara en dicho proceso de traducción y transmisión personajes pertenecientes a la cultura judía, que utilizaban el árabe como lengua de escritura. Es el caso del

4. Ramon Llull, *Rhetorica noua*, ed. Josep Batalla, Lluís Cabré y Marcel Ortín, Turnhout: Brepols/Santa Coloma de Queralt: Edèndum, 2006, p. 152.

5. Bonner, A.; Badia, L., *Ramón Llull. Vida, pensamiento y obra literaria*, Barcelona: Sirmio Quaderns Crema, 1993, p.195.

citado Jahuda Bonsenyor. Este judío, que trabajaba como intérprete del árabe, dice compilar, arreglar y traducir proverbios escritos en árabe, en su *Llibre de paraules e dits de savis e filòsofs*, de 1298:

“Com lo molt alt, e molt noble, e molt poderos senyor en Jaume, per la gracia de Deu Rey de Arago, de Sicilia haja manat a mi Jahuda, Jueu de Barcelona, fill d en Estruch Bonsenyor sa enrera, que yo deques ajustar e ordonar paraules de savis e de filosoffs, e traer de libres arabichs e aquells tornar escriure en romans, per so com los dits libres parlan d aquestes coses pus bastament que ls altres...”⁶.

Las coincidencias de la obra de Jahuda Bonsenyor con un alto número de proverbios de la *Selección de perlas* de Ibn Gabirol (Málaga, c. 1020-1058), texto con el que comparte formulaciones casi literales, y las posibles influencias de otras fuentes, aún por analizar exhaustivamente, de Ibn Abraham Ibn Hasdai (En Barcelona, allá por 1230) y del Talmud, hablan a favor de la incidencia en su obra de una tradición arabo-judía de textos sapienciales⁷.

En relación con Ramon Llull y los *Mil proverbis*, las semejanzas entre la estructura y las temáticas de este libro con la obra de Jahuda establecen una línea de continuidad con esta tradición proverbial judía que parte de la Biblia – especialmente del *Eclasiástico* –, pasa por las obras de Ibn Gabirol y alcanzan, posteriormente, al *Libre de paraules e dits de savis e filòsofs* de Jahuda Bonsenyor. Así, la obra de Bonsenyor y los *Mil proverbios* de Llull guardan varias semejanzas, sobre todo en cuanto a planteamiento general y a los temas tratados, muchos de ellos coincidentes (en cursiva):

6. Jahuda Bonsenyor, *Llibre de paraules e dits de savis e filòsofs*, *Los proverbios de Salomó*, *Lo Llibre de Cató*, ed. G. Llabrés i Quintana, Palma de Mallorca: Imprenta d'en Joan Colomar y Salas, 1889, p. 1-2.

7. Kayserling, M., en “Jehuda Bonsenyor and His Collection of Aphorisms”, *The Jewish Quarterly Review* 8 (1986), 632-642, establece una comparación de proverbios de Jahuda con los proverbios de Ibn Gabirol, y además propone a Ibn Abraham Ibn Hasdai y el Talmud como otras fuentes posibles.

<i>Llibre de paraules e diis d'avis e filòsofs</i>			<i>Mil proverbis</i>	
<i>Temor a Dios</i>	Desastre	Alabar la juventud	<i>Dios</i>	<i>Humildad</i>
<i>Reyes y principes</i>	<i>Ansia e ira</i>	Hablar mal de la juventud	Prelado	<i>Piedad</i>
Mayordomos, jueces y otras profesiones	Cumplimiento y voluntad	Canas	<i>Príncipe</i>	Devoción
Escribanos y otras profesiones	Riqueza y guardar	Salud y enfermedad	<i>Súbdito</i>	Oración
Buena educación	Hablar mal de la riqueza	<i>Vida</i>	<i>Padres</i>	Paciencia
Maestros, sabios y escolanos	Alabar pobreza	<i>Muerte</i>	<i>Mujer</i>	Consuelo
<i>Sensatez</i>	<i>Enemigo</i>	Alabar la muerte	Escudero	Obediencia
Médicos	<i>Mujeres</i>	Alma	Compañero	Lealtad
Tiempo	<i>Padres, hijos y hermanos</i>	<i>Sirvientes y criados</i>	Vecino	Generosidad
Hacer bien y no mal	Amor	Vestiduras	Amigo	Perseveranza
<i>Humildad, misericordia y perdón</i>	<i>Avaricia</i>	Utilizar los hechos	<i>Enemigo</i>	Cortesía
<i>Orgullo y altivez</i>	<i>Envidia</i>	Torcido y sobras	Justicia	Honor
Vergüenza	Malevolencia	Regalo y servicios	<i>Prudencia</i>	<i>Vida</i>
Hablar bien de la verdad	Hablar mal de la pobreza	Probar las cosas	Fortaleza	<i>Muerte</i>
Hablar mal de la verdad	Alabar y beneficiar	Hombres malos y vicios	Templanza	Avaricia
<i>Hablar</i>	Sufrimiento	Noche y claridad	Fe	Glotonería
Callar	Seguridad y resguardo	Barco	Esperanza	Lujuria
Tener secreto	Mercaderes	Sol, luna, lluvia y ielo	Caridad	<i>Orgullo</i>
Consejo	Ladrones	Pájaros y mosca	<i>Verdad</i>	Pereza
Mentiroso	Necedad y locura	León, lobo, perro y mula	Contrición	<i>Envidia</i>
Hacer promesas		Árboles y hierbas	Conciencia	<i>Ira</i>
Pedir		Cuerpo de hombre	Penitencia	<i>Hablar</i>
<i>Sinceridad</i>		Alabar y hablar bien de alguien	Confesión	<i>Riqueza</i>
Buen astro			Satisfacción	Pobreza
			Santidad	Diligencia
			Abstinencia	Intención

Sin embargo, las semejanzas no deben tapar las diferencias sustanciales que hay entre las dos obras. En primer lugar, la obra los *Mil proverbis* de Ramon Llull es reflejo del programa ético de su autor;

muestra el camino hacia la virtud según él lo concibe y está lejos de ser, como el libro de Jahuda, una compilación de textos ajenos o producto de un ideario popular.

En segundo lugar y en consonancia con esto, las dos obras se distinguen por distintas motivaciones literarias. La finalidad de la obra luliana es la de moralizar y persuadir de la necesidad de las buenas costumbres y las virtudes a todos los hombres, como dice en el prólogo:

“Con l om sia creat per conèxer e amar e membrar e honrar e servir Deu, per açò fem aquests Mil Proverbis ab que donem doctrina com hom se sapia haver en la fi a la qual es creat”⁸.

Ramon Llull dirige su obra a todo hombre, para conducirlo a la buena fe cristiana y alcanzar su fin último: recordar, entender y amar a Dios, honrarlo y servirlo. No es la obra, por tanto, un manual pragmático para el buen vivir, sino que lo es para vivir a la manera cristiana. A ello deben tender todos los estamentos, también reyes y príncipes, a los que les corresponde el gobierno orientado hacia el buen fin del pueblo. Así, Ramon Llull defiende la primacía de la moral por encima del poder, tal y como muestra en los proverbios en los que sostiene que la potestad del señor no debe alcanzar el ámbito de la libertad interior de su súbdito, cuando aquél no ejerce el poder de manera moral:

“Príncep qui fa mal poble, fa gran injuria a Deu per sí mateix” (De príncep, 17).

“A mal senyor no venes ne dons ta llibertat” (De sotmès (1)).

“Sotmet ton cors a mal senyor, e no ta volentat” (De sotmès, 4).

Un planteamiento muy diferente presenta la obra de Jahuda Bonsenyor a este respecto. Como anuncia en el prólogo, ella fue compuesta para entretener y deleitar al gobernante. A él dedica el

8. *Obres de Ramon Llull XIV. Proverbis de Ramon. Mil proverbis. Proverbis d'ensenyament*, ed. Salvador Galmés, Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Catalans, 1928, p. 327.

capítulo más largo de su obra, donde exalta la figura del rey o le aconseja, perfilando su imagen a la manera del rey sabio:

“Rey o princep es ombra de Deu en la terra” (De reys e de prínceps, 21).

“Poble menys de rey es axi com cors menys de anima”(De reys e de prínceps, 33).

“Gracia de rey es en donar, e son honrament en misericordia, e sa valor en dretura” (De reys e de prínceps, 29).

“Rey deu haver tres coses, castigar qui errara, e retra guardo a qui lo mereix, e esser vertader” (De reys e de prínceps, 44).

El tratamiento de este tema, el del gobernante y sus súbditos, manifiesta el carácter diverso de las dos obras, y marca una diferencia fundamental entre las obras de dos autores, cercanos en tiempo y en espacio⁹, pero que escribieron las obras con propósitos diversos.

Sin embargo, la última obra proverbial de Ramon Llull, *Proverbis d'ensenyament* de 1309 – un opúsculo en realidad – supone la renuncia a los afanes doctrinales de su autor; a cambio, *Proverbis d'ensenyament* establece con la obra de Bonsenyor una afinidad que las obras anteriores no mostraban. Sin pretensiones adoctrinantes y con un tono muy distinto, esta obra, a diferencia de las otras, puede ser tomada como un ejemplo de literatura de entretenimiento que, no por casualidad, Ramon Llull compone para consumo de Jaime II, el monarca a quien Jahuda Bonsenyor le dedicó su colección de

9. A diversos estudiosos lulistas que han trabajado la ambigua relación de Ramon Llull con el judaísmo les ha interesado mucho una nota con la que Ramon Llull dedica uno de sus libros a unos “sabios” de Barcelona, el último de los cuales podría ser, según hipotetizan Dominique Urvoy y Harvey Hames, precisamente Jahuda Bonsenyor. Dice el escrito: “Als savis jueus de Barcelona, Mestre Abram Denaret et Mestre Aron i Mestre Bon Jue Salomon i altres savis que son en la aljama, Ramon Llull, Salut.” Según parece, tal “mestre Bon Jue Salomon” podría ser el propio Jahuda Bonsenyor. Cf. URVOY, D., *Penser l'Islam. Les présupposés islamiques del'«Art» de Lull*, París: Librairie Philosophique J. Vrin: 1980, p. 94; HAMES, H., *The Art of Conversion. Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century*, Leiden/Boston/Köln: Brill, 2000, p. 110, n. 103.

proverbios, varios años antes. Dice así la dedicatoria de Ramon Llull a Jaime II de Aragón:

“Illustrissimo et sapientissimo domino Iacobo, Dei gratia regi Aragonie, Valentie (..). R[aimundus] Lul in uestra gratia cum obsculanime manuum atque pedum. Notum sit uestre ex[c]elce dominationi quod tramito uobis, domine, unum librum quem feci de nouo, *De proverbiiis* nominatum (...), in quo multe subtilitates continentur, que utiles sunt ad sciendum (...) Vnde supplico quantum possum, propter Deum pro quo laboro et propter benignitatem et uestram largitatem et quia recordor sermonis quem uestra gratia mihi dixistis, non dimitis seruum, domine, quod me iuuetis in expensis”¹⁰.

La obra consiste en un ejercicio de pareados de poca altura. Sus versos en rima fácil son de carácter costumbrista y no exponen conceptos especulativos o de carácter artístico; más bien son ejemplos de lo que puede entenderse hoy como refranes, con cadencia rítmica y rima silábica.

Esta composición fue un tributo al rey, quien ejercía de mecenas de los intereses de Jahuda Bonsenyor y Ramon Llull. Conocido es el interés que tenían los monarcas Castilla y de Aragón por el género proverbial. En Aragón, este interés se muestra en el encargo del rey a Jahuda, y en el caso del *Libro de sabiduría*, quizá confeccionado o encargado por él mismo rey Jaime II o por su antecesor el Conquistador; atribuida tradicionalmente a Jaime I, se ha contemplado la posibilidad de que la obra pertenezca más bien al reinado de Jaime II¹¹. Gracias a esta calidad de mecenazgo y protección que ejercía el monarca, Jahuda Bonsenyor gozaba del privilegio de la exclusividad de redacción de textos para mercaderes redactados en árabe en Bar-

10. HILLGARTH, J. N., *Diplomatari Lul·lià*, Barcelona: Universitat de Barcelona/Universitat de les Illes Balears, 2001, p. 78.

11. La última edición del *Llibre de saviesa* realiza un repaso en torno a la cuestión de la atribución de la obra. Martí de Riquer, entre otros estudiosos, afirmaron que la obra debía ser posterior al reinado del Conquistador. Cf. Jaume I, *Llibre de saviesa*, Valencia: Edicions 3 i 4, 2009, pp. 29-42.

celona, además de otros privilegios¹². Por su parte, Ramon Llull, a través de su talento literario, obtenía fondos para sus viajes y para escribir más obras, un apoyo para su proyecto proselitista¹³.

Conclusión

El análisis de la evolución del acercamiento de Ramon Llull al género proverbial pone de relieve dos cuestiones que merece la pena resaltar, a modo de conclusión:

Por un lado, la constatación de que el autor mallorquín no se mueve en un terreno literario aún por configurar: en realidad, el género del proverbio gozaba de cierta tradición en la literatura catalana en su época, con un referente claro en los libros bíblicos sapienciales. Ello quiere decir, y esta sería la segunda cuestión a resaltar, que el empleo luliano del proverbio es intencionalmente alternativo, algo que, por otra parte, queda constatado en su aproximación a otras manifestaciones literarias, como las poéticas, u otras formas narrativas que son utilizadas por el autor con fines doctrinales¹⁴.

En definitiva, la confianza que tiene el pensador mallorquín en la capacidad de convencer de su sistema le conduce a adaptarlo a las más variadas formas de escritura. Ramon Llull consideró que un género tan popular como era el proverbio le podía ayudar a llegar a

12. KAYSERLING, M., "Jehuda Bonsenyor and His Collection of Aphorisms..." p. 635.

13. Ramon Llull no sólo dedica o regala alguna de sus obras a Jaime II (en 1299 ya le había dedicado el *Dictat de Ramon* y el *Llibre d'oració*) sino que hace lo propio con Felipe IV (*Liber natalis pueri paruuli Christi Jesu*, 1311). También dedica obras a los papas, como a Bonifacio VIII (*Liber apostrophe seu De articulis fidei*, 1296), entre otros personajes influyentes.

14. Este carácter instrumental de la literatura es la idea básica que defiende Badia, L.; Bonner, A., "III. La obra literaria. A) Para una caracterización de la literatura luliana", en *Vida, pensamiento y obraliteraria*, Barcelona: Quaderns Crema-Sirmio, 1993.

sectores menos cultivados de la sociedad, gracias a la sencillez que el proverbio reclama por naturaleza. Sus primeras incursiones van en la línea de hacer su sistema accesible a todos, y supone la democratización de un saber que puede llevar, cree el autor mallorquín, a todos hombres a la vida plena en Dios. Por ello, mediante el proverbio trata de exponer su sistema en *Proverbis de Ramon*, y, más tarde, en *Mil proverbis* condensará su ideario ético.

Finalmente, la evolución de su uso del género indica lo que probablemente fue una pérdida de fe en la aceptación de su sistema por parte de la mayoría. Llull, por aquellos años (principios del siglo catorce) propaga su sistema consolidado especialmente en ámbitos universitarios, y muestra un mayor activismo político en su obra y vida. Ramon Llull ve que la vertiente folklórica del proverbio, si bien no puede garantizarle la divulgación de su sistema, cuya complejidad precisaba otro tipo de exposición más sofisticada, podía ser un buen instrumento para transmitir una enseñanza moral sencilla y atractiva que le permitiera, como lectura de entretenimiento, alcanzar el beneplácito del poderoso, al que tantas veces recurrió en busca de apoyo.

Bibliografía

- BANDAK, Ch. *Libro de los buenos proverbios. Estudio y edición crítica e las versiones castellana y árabe*. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2007.
- BONNER, A. “Una obra nova i un títol doble”, *Studia Lulliana* 50 (2010), 105-109.
- FARAUDO DE SAINT-GERMAIN, L., “El texto de los «Mil proverbis» de Ramon Llull, atribuido a Salomón en un códice valenciano del siglo XIV”, *Homenaje a Millás-Vallicrosa* 1, Barcelona: Consejo Superior de Investigacions Científicas, 1954, pp. 551-586.
- HILLGARTH, J. N., *Diplomatari Lul·lià*, Barcelona: Universitat de Barcelona/Universitat de les Illes Balears, 2001.

- JAHUDA BONSENYOR, *Llibre de paraules e dits de savis e filòsofs, Los proverbis de Salomó, Lo Llibre de Cató*, ed. G. Llabrés i Quintana, Palma de Mallorca: Imprenta d'en Joan Colomar y Salas, 1889.
- JAFODA BONSENYOR, *Paroles de sagesse d'un juif catalan*, Perpignan: Éditions de la Merci, 2012.
- JOHNSTON, M. D., "Ramon Llull's *Rhetorica nova* 2.7 and *Proverbis d'ensenyament* 175-225: An Example of Lullian *Compilatio*", *Catalan Review* 20 (2006), 291-299.
- KAYSERLING, M., "JehudaBonsenyor and His Collection of Aphorisms", *The Jewish Quarterly Review* 8 (1986) 632-642.
- GABIROL, Šelomó Ibn. *Selección de perlas*, traducción introducción y notas por David Gonzalo Maeso, Barcelona: Ameller Editor, 1977.
- TOUS PRIETO, F. "Breus proposicions que contenen molta sentència: els proverbis lul·lians i les «formes sentencioses»", *Studia Lulliana* 51 (2011), 77-98.

Obras de Ramon Llull:

- Obres de Ramon Llull* XI-XIII. *Arbre de sciència. Toms I-III*, ed. Salvador Galmés, Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Catalans, 1917, 1923, 1926 (ORL XI-XIII).
- Obres de Ramon Llull* XIV. *Proverbis de Ramon. Mil proverbis. Proverbis d'ensenyament*, ed. Salvador Galmés, Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Catalans, 1928 (ORL XIV).
- Obres de Ramon Llull. Rims. Tom I* XIX ed. Salvador Galmés y Ramon d'Alòs-Moner, Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Catalans, 1936 (ORL XIX).
- Libro de los proverbios (Liber prouerbiorum)*, Madrid: Miraguano, 1989.

Raimundi Lulli Opera Latina XXX, 97-100, in *Cypro, Alleas in Cilicia deque transmarinis veniente annis MCCCCI-MCCCCII compilata*, ed. Jaume Medina, Turnhout: Brepols, 2005 (*ROL XXX*).

Rhetorica noua, ed. Josep Batalla, Lluís Cabré y Marcel Ortín, Turnhout: Brepols/Santa Coloma de Queralt: Edèndum, 2006.

LA FUNDAMENTACIÓN Y LA ESTRUCTURA DEL DERECHO EN EL *ARS BREVIS QUAE EST DE INVENTIONE IURIS* DE RAMON LLULL

*Rafael Ramis Barceló**

Abstract: This paper analyses the fourth *distinctio* of the *Ars brevis quae est de inventione iuris* by Ramon Llull. By explaining some ideas of the Lullian conception of Law, a comparison with the ideas of Aquinas is proposed in order to see some common points of view between these two authors in the context of the Scholastic culture and in the rising of *ius commune*.

* Profesor de Historia del Derecho y de las Instituciones en la Universitat de les Illes Balears (Mallorca, España). Se licenció en Derecho, Filosofía, Literatura comparada, Ciencias Políticas y Sociología y se doctoró en Derecho en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, de la que es investigador. Ha ampliado estudios en Londres, Múnich y en el Instituto Max-Planck de Frankfurt. Se ha especializado en la historia del pensamiento jurídico, moral y político medieval y moderno y también en la historia de las instituciones y tradiciones universitarias, especialmente de la Corona de Aragón. Se ocupa asimismo de la historia del derecho natural y su proyección en los debates contemporáneos. Sin embargo, su campo de investigación más prolífico es el lulismo. Estudia, sobre todo, el derecho en Ramon Llull y su proyección histórica, las instituciones lulianas y la historia del lulismo moderno. Dirección postal: Facultat de Dret. Universitat de les Illes Balears. Carretera de Valldemossa, km. 7.5, 07122, Palma de Mallorca. Illes Balears (España). E-mail: r.ramis@uib.es

Me complace participar en este número que la revista *Scintilla* dedica al Beato Ramon Llull. Tal encuentro intelectual, suscitado desde una publicación de la Orden Franciscana en Brasil, es testimonio del plausible interés por el Doctor Iluminado, que desde hace años anida en este país latinoamericano y es prenda del notable desarrollo que en él tienen los estudios medievalísticos. Ciertamente, los últimos congresos internacionales de Filosofía Medieval han sido pródigos en ponencias y comunicaciones sobre Llull. El interés mostrado hacia el polígrafo mallorquín continúa en aumento.

Toca en nuestros días seguir navegando en el piélago de los escritos lulianos, buscando en él preguntas y respuestas a nuestros problemas, a nuestras necesidades e insatisfacciones espirituales e intelectuales. Para ello, en las páginas siguientes intentaré avanzar algunas cuestiones de interés referentes al *Ars brevis quae est de inventione iuris*, la última obra en la que Llull intentó aplicar el Arte al derecho. Con ello quisiera dejar algunas trazas primerizas sobre el estudio de una obra compleja, en la que, junto con el particular punto de vista luliano sobre el derecho, se compendia buena parte de su pensamiento filosófico y teológico tardío.

El arte y el derecho

Como es sabido, el Doctor Iluminado intentó aplicar su arte a los saberes de las diferentes Facultades, entre ellas a las de Leyes y Cánones. El mallorquín escribió cuatro obras de aplicación de su Arte al derecho¹: *Liber principiorum iuris* (1273-1275)², *Ars iuris*

1. Sobre las obras jurídicas lulianas, véase RAMIS BARCELÓ, R. "Estudio Preliminar", en LLULL, R., *Arte de derecho*. Madrid, Carlos III, 2011, pp. 22 y ss. Un amplio comentario puede encontrarse en ANDREU DE PALMA. *Els sistemes jurídics i les idees jurídiques de Ramon Llull*. Palma de Mallorca: Biblioteca 'Les Illes d'Or', 1936.

2. ROL [= Raimundi Lulli Opera Latina] XXXI (2007), pp. 323-412.

(1275-1281)³, *Ars de iure* (1304)⁴ y *Ars brevis quae est de inventione iuris* (1308)⁵.

Asimismo se encuentran importantes referencias al derecho, entre otras, en cuatro obras de carácter divulgativo, a saber: *Llibre de contemplació*⁶ (1273-4?), *Llibre del Gentil e dels tres savis*⁷ (1273-1275) en *Blaquerna*⁸ (1282-1287) y *Llibre de meravelles*⁹ (1287-1289), todas ellas conocidas en mayor o menor medida en el Renacimiento y en la era Moderna. Una difusión aún mayor tuvo en la época el *Arbre de ciència* o *Arbor scientiae*¹⁰ (1296), verdadero compendio del saber filosófico-teológico y sociopolítico de Lull. Las partes séptima (*Arbre imperial*) y octava (*Arbre apostolical*) tratan, respectivamente, del derecho político y del derecho canónico.

En el *Liber principiorum iuris*, el polígrafo mallorquín trazó una figura específicamente jurídica (4 x 4): B (*forma*), C (*materia*), D (*ius*), E (*ius commune*), F (*ius speciale*), G (*ius naturale*), H (*ius positivum*), I (*ius canonicum*), K (*ius civile*), L (*ius consuetudinale*), M (*ius*

3. Roma, Jacobus Mazzocchi, 1516.

4. ROL XX (1995), pp. 119-177.

5. ROL XII (1984), pp. 257-389.

6. ORL [=Obres de Ramon Lull] II-VIII (1906-1914), 381 pp.

7. NEORL [=Nova Edició de les Obres de Ramon Lull] II (1993), pp. 1-210.

8. NEORL VIII (2009), 709 pp. Para el derecho es fundamental el libro IV, donde explica la importancia de la ciencia del derecho para abreviar los pleitos.

9. OE [=Obres Essencials] (Barcelona, Selecta, 1957 y 1960), pp. 319-511. También NEORL [=Nova edició de les obres de Ramon Lull] X (2011), 275 pp. Los principios jurídico-políticos pueden verse en el libro VII, conocido de forma autónoma como *Llibre de les bèsties*.

10. OE, I, (1957 y 1960) fundamentalmente las partes V, VI y XVI, pp. 555-1046. La versión latina puede verse en ROL XXIV-XXVI (2000), 1434 pp.

teoreticum), N (*ius practicum*), O (*ius nutritivum*), P (*ius comparativum*), Q (*ius novum*), R (*ius antiquum*)¹¹.

Las definiciones que Llull proporcionó eran tan abstractas que apenas pueden concretarse. Cada uno de estos principios tenía mayor o menor relación con las definiciones de los distintos tipos de derecho que manejaban los juristas (así, por ejemplo, *ius speciale*, *ius naturale*, *ius positivum*, *ius canonicum*, *ius civile*...) mientras que otras se fundamentaban en los principios antropológicos o teológicos lulianos (*ius comparativum*, *ius nutritivum*...), de manera que el libro se volvía prácticamente inmanejable tanto para los juristas como para los filósofos y los teólogos¹².

Estos dieciséis principios, combinados entre sí, daban un total de ciento veinte posibilidades, que representaban la totalidad de los saberes jurídicos, tal y como se ponía de manifiesto en la segunda parte de la obra¹³. Este tratado presentaba —algo ilusamente— la posibilidad de aprehender dichos saberes de forma sencilla¹⁴.

Llull creía que el mayor problema de la aplicación del derecho era su complejidad y su falta de sistematicidad, extremo que hacía que los pleitos se volviesen interminables. Con la finalidad de abreviarlos¹⁵, en el *Ars iuris* simplificó el sistema anterior, reduciéndolo a una primera figura de ocho principios simbolizados con las letras siguientes: A (*Deus*), B (*Actor*), C (*Ius*), D (*Reus*), E (*Anima B*), F

11. *Liber principiorum iuris*, I, pp. 342-343. En las citas de las obras lulianas según la edición de la ROL, se identifica en primer lugar la parte de la obra y después la página correspondiente.

12. Véase ELÍAS DE TEJADA, F.; PERCOPO G., *Historia del pensamiento político catalán*. II, Sevilla, Montejuorra, 1963, pp. 157-163.

13. *Liber principiorum iuris*, I, pp. 355-399.

14. Véase MONTSERRAT QUINTANA, A., *La visión lulianadel mundo del derecho*. Mallorca, IEB, 1987, pp. 70-71.

15. *Ars iuris*, I.

(*Corpus B*), G (*Corpus D*) y H (*Anima D*). Como puede verse, su contenido era claramente antropológico y teológico, mezclando la justicia de Dios con la humana y el fin del cuerpo y del alma tanto del actor como del reo.

En la época ternaria, Llull articuló su obra más ambiciosa en cuanto a la aplicación del Arte a la resolución de problemas jurídicos: el *Ars de iure*. Dicha obra pretendía obtener la reducción de todos los derechos particulares (fundamentalmente el civil y el canónico) a principios universales del saber jurídico. Llull dividió el libro en dos partes: en la primera de ellas se ocupó de la construcción del árbol del saber jurídico (*arbor iuris*)¹⁶, y de los principios y de las reglas de éste, mientras que, en la segunda, se trataron cuestiones jurídicas y se mostró cómo a partir del árbol y de los principios y las reglas se podía dar la solución concreta a cada una de ellas. La segunda parte del *Ars de iure* mostraba la resolución que Llull hacía de diferentes *quaestiones* jurídicas, siguiendo el método de la *quaestio*, habitual en las facultades de Artes y de Teología, así como también en la de Derecho. De aquí que el estudio que Llull planteaba del derecho intentase ser útil para construir una suerte de “ciencia del derecho” y, a través de ella, resolver problemas casuísticos.

Por último, el *Ars brevis de inventione iuris* representaba un modelo más completo y complejo de aplicación del Arte al derecho. Mientras que el *Arte de Derecho* era una obra concebida para demostrar la racionalidad del derecho natural y su coincidencia con el derecho divino, en el *Ars brevis de inventione iuris* se puso un mayor énfasis en la solución de problemas de derecho civil y canónico a través del análisis filosófico de algunas cuestiones jurídicas y del comentario de algunos pasajes del *Corpus Iuris Civilis* y del *Corpus Iuris Canonici*. Wohlhaupter consideró que el *Ars brevis de inventione iuris* era la obra jurídica más interesante de Llull¹⁷.

16. *Ars de iure*, Pref., 129.

17. WOHLHAUPTER, E., “Die «Ars brevis, quae est de inventione mediorum iuris civilis» des Ramon Lull”, *Estudis Franciscans* 47 (1935), 196.

Cabe apuntar, antes de entrar en esta última obra, que el pensamiento jurídico del Doctor Iluminado tuvo, en los siglos XIV y XV una influencia importante sobre ciertos teólogos, quienes pudieron teorizar sobre la justicia y el derecho natural a partir de algunas ideas lulianas¹⁸. Fue en el siglo XVI cuando el Arte aplicado al derecho empezó a tener algún peso entre los juristas y en el siglo XVII tuvo su máxima difusión entre teólogos, enciclopedistas y juristas.

Se estudiará aquí la función del derecho natural en relación con los demás derechos en el *Ars brevis quae est de inventione iuris*. Con ello quisiera poner de relieve algunos rasgos del iusnaturalismo luliano tardío, en relación con la escolástica filosófico-teológica y con el *ius commune* que se explicaba a la sazón en las Facultades de Leyes y Cánones.

Contextualización

En 1308¹⁹, el Doctor Iluminado había rebasado ampliamente la frontera de los setenta años, rasgo que entonces era timbre de propecta ancianidad. Llull había compuesto en 1304 el *Ars de iure*. Esta obra, como ya se ha indicado, pretendía obtener la reducción de todos los derechos particulares (fundamentalmente el civil y el canónico) a principios universales del saber jurídico, pero en esta ocasión se enfatizaba especialmente la relación que tenían todos ellos con el derecho natural. El año 1308 fue uno de los más prolíficos de su vida, en el que llegó a publicar algunas de sus obras más importantes, en las que podían encontrarse principios de fundamentación

18. Véase RAMIS BARCELÓ, R. “La recepción de las ideas jurídicas de Ramon Llull en los siglos XV y XVI”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 34 (2012), pp. 431-456.

19. Véase BONNER, A., “La cronología dels anys 1303-1308 i de l’estada a Pisa de Ramon Llull”, *Estudios Lulianos*, 28 (1988), pp. 71-76.

de todas las ciencias en general y del derecho en particular: *Arsgeneralis ultima* (1308) y *Ars brevis* (1307-1308).

Cabe recalcar que la comprensión luliana del derecho dependía fundamentalmente de sus estancias en Montpellier, núcleo perteneciente a la sazón a la Corona de Mallorca, y una de las ciudades más activas comercialmente durante los siglos XIII y XIV. Jordi Gayà escribió, muy acertadamente, que Montpellier fue para Llull un “centro de operaciones”²⁰. En la Facultad de Derecho, Llull pudo trabar relación con algunos maestros y empezar a desgranar algunas de las sutilezas del *ius commune*²¹. Sin duda, a través de sus estancias en Montpellier, el polígrafo mallorquín afinó cada vez más sus conocimientos de los *iura scripta*.

El *Ars brevis quae est de inventione iuris*, escrito en Montpellier en enero de 1308, representaba, sin duda, un modelo más completo de aplicación del Arte al derecho, sobre todo desde el punto de vista de la relación entre el derecho y el pensamiento filosófico-teológico del autor mallorquín. Con todo, el *Ars brevis quae est de inventione iuris* no adoptaba completamente la estructura simplificada del *Ars generalis ultima* ni del *Ars brevis*, aunque dependía de ambas.

Mientras que el *Ars de iure* era una obra casuística concebida para demostrar la racionalidad del derecho natural y su coincidencia con el derecho divino, en el *Ars brevis quae est de inventione iuris* se ponía un mayor énfasis en la solución de problemas de derecho civil y canónico a través de un estudio filosófico-teológico que incluía el comentario de algunas fuentes del *ius commune*.

20. Véase GAYÀ, J., “Introducción General” a ROL XX (1995), p. ix.

21. Véase BORIES, M., “Les origines de l’Université de Montpellier”, en *Les Universités du Languedoc au XIIIe. siècle* (Cahiers de Fanjeaux), Toulouse, ed. Privat, 1970, pp. 92-107. Véase también GOURON, A. “Les juristes de l’école de Montpellier”, *Ius Romanum Medii Aevi*, IV, 3 (1970), pp. 3-35.

El libro se dividía en diez distinciones. La primera versaba acerca de los principios y de las reglas²². La segunda distinción trataba de la deducción (de ahí se deducía la justicia por principios y por reglas) y la tercera de la conspección, a saber, la relación entre un término y su opuesto. La importante cuarta distinción abordaba las distinciones entre los distintos derechos. La quinta examinaba la ordenación de las potencias del hombre, tal y como aparecían en el *Arbre de ciència*.

A partir de la sexta distinción la temática era más jurídica. En la breve séptima distinción se hacían algunas consideraciones acerca de la mezcla de los principios y las reglas. La octava estaba destinada a la aplicación del Arte: se trataba, con todo, de una aplicación metodológica y no práctica. La novena versaba sobre la doctrina para dar consejos. Por último, la última parte trataba las *quaestiones* tanto de derecho civil como de canónico.

La cuarta distinción: los cuatro derechos

Cabe entrar ahora en la distinción cuarta, en la que se estudiaban las diferencias entre el derecho divino, el derecho natural, el derecho de gentes y el derecho positivo. Con ello se podrá estudiar el último planteamiento del tema del derecho natural de Ramon Llull, una cuestión que no fue completamente uniforme en la obra luliana, como tampoco lo fue en muchos de los pensadores de los siglos XIII y XIV, que hacían depender el estudio de la ley natural de sus doctrinas metafísicas, epistemológicas, psicológicas y morales²³.

22. Siguiendo el modelo del *Ars generalis ultima*, enumera dieciocho principios, que son los nueve “absolutos” y los nueve “relativos”, a saber: *Bonitas, Magnitudo, Aeternitas, Potestas, Sapientia, Voluntas, Virtus, Veritas y Gloria, Differentia, Concordantia, Contrarietas, Principium, Medium, Finis, Maioritas, Aequalitas y Minoritas*. Junto a los principios están las reglas que sirven para poner en relación los “principios” con las cuestiones jurídicas, *vide Ars brevis quae est de inventione iuris, cit. pp. 272-275*.

23. Véase la gran obra clásica de LOTTIN, O., *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*. 6 vols., Louvain - Gembloux, 1942-60.

Los derechos, para Llull “son comunes y generales para todos los derechos que pueden existir; pues fuera de estos ningún otro derecho puede hallarse”²⁴. Existían diferencias entre ellos: el derecho divino consistía en un antes y un después (*per prius et per posterius*), el derecho de gentes en la igualdad, el derecho natural, por su parte, en la naturaleza y el derecho positivo en la congruencia²⁵. Quedaba clara, pues, la primacía del derecho divino²⁶, fuente de toda justicia²⁷, una idea común a todas sus obras y a las de sus coetáneos²⁸. Para Llull, el *ius divinum* no quedaba definido explícitamente ni en el *Liber principiorum iuris* ni en el *Ars de iure*²⁹. Este hecho mostraba la progresiva adaptación de Llull a la teología y al derecho canónico

24. *Ars brevis quae est de inventione iuris*, cit. p. 287. Las traducciones son nuestras.

25. *Ibidem*, p. 288.

26. *Ibidem*, p. 288, “el derecho divino es el ente que causa, que gobierna y que delimita todos los otros derechos. Porque según la sustancia consiste primeramente (*per prius*), el accidente secundariamente (*per posterius*), y esto simple y absolutamente, así también el derecho divino, y mucho mejor primeramente, pero ciertamente todos los otros derechos secundariamente. Continúa diciendo que «en la creación la potencia de Dios es una acción infinita, pero la criatura es una pasión finita. Esto mismo se sigue en derecho, en el que el derecho divino es acción infinita, pero cualquier otro derecho es pasión finita. Y con respecto a esto el derecho divino delimita y comprende cualquier otro derecho”.

27. *Ars brevis quae est de inventione iuris*, cit. p. 288, “la justicia de Dios y su misericordia se convierten. Y por tanto en el perdón la justicia y misericordia de Dios tiene una acción infinita; pero aquel a quien se le perdona, tiene pasión finita. Y por eso así como la misericordia de Dios delimita todas las culpas en el perdón así el derecho divino delimita y causa todos los derechos dados o hallados”.

28. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 57, 2, 3. “El derecho divino se llama de este modo porque es promulgado por la divinidad. Y, efectivamente, éste, en parte, es de las cosas que son naturalmente justas, pero, sin embargo, su justicia no es manifiesta a los hombres; y, en parte, es de las cosas que se hacen justas por institución divina. De donde se deduce que también el derecho divino puede dividirse en dos, del mismo modo que el derecho humano; pues, en la ley divina, existen algunas cosas mandadas por ser buenas y otras prohibidas por ser malas; por el contrario, existen ciertas cosas buenas por ser mandadas y otras malas por ser prohibidas”.

29. Sin embargo, en esta última obra se hacían algunas referencias a él (por ejemplo, el caso 379), véase *Ars de iure*, cit. p. 160.

del momento³⁰. Sin duda, los escritos de Ramon de Penyafort y de Santo Tomás le resultaron muy influyentes³¹. Llull siguió claramente la división que hizo Graciano en el *Decreto* entre el derecho natural, el derecho de gentes y el derecho positivo³², que a su vez provenía del derecho romano por mediación de San Isidoro de Sevilla³³.

Llull, en el *Ars brevis quae est de inventione iuris*, como sucedía en el *Ars brevis* y en las obras de esta misma época, mostraba una mayor influencia de la silogística y de la lógica aristotélica en general³⁴. Su argumentación quería parecer más afín a la escolástica y, en ese sentido, pretendía mostrar a los universitarios de su tiempo el interés por los problemas lógicos³⁵.

30. *Ars brevis quae est de inventione iuris*, cit. p. 288, “por lo que se ha dicho del derecho divino, puede el jurista iluminar su entendimiento, y dirigir las leyes y los cánones a conservar el derecho divino. [...] Sin embargo, desde la contingencia o por otras conjeturas puede dirigir las leyes y los cánones para perdonar y dar las gracias; porque así como el juez, al juzgar, es la imagen de la justicia de Dios, así también el juez, con el debido modo, es la imagen de Dios en perdonar y dar las gracias”.

31. Véase RAMIS BARCELÓ, R. “El pensamiento jurídico de Santo Tomás y de Ramon Llull en el contexto político e institucional del siglo XIII”, *Angelicum* (2013), en prensa.

32. *Decretum* I, dist. I.

33. Para la evolución, véase PIZZORNI, R. M., *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino: saggio storicocritico*. Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2000.

34. BONNER, A., *The Art and Logic of Ramon Llull: A User's Guide*. Leiden–Boston, Brill, 2007, cap. 5.

35. *Ars brevis quae est de inventione iuris*, cit. pp. 288-289. El razonamiento luliano es el siguiente: “Se debe elegir al derecho más grande. Pero el derecho divino es el más grande; luego, se debe elegir el derecho divino. La mayor y la menor no necesitan prueba, porque por sí mismas son evidentes. Se debe elegir todo derecho misericordioso. La razón de esto es: pues se convierte con la justicia. Pero el derecho divino es derecho misericordioso; luego, se debe elegir el derecho divino. Se debe elegir todo derecho de gracia. Pero el derecho divino es derecho de gracia; luego, se debe elegir el derecho divino”.

El segundo derecho era el *ius gentium* o derecho de gentes, que no aparecía en el *Ars de iure*, ni en los tratados posteriores. Llull tenía que adaptarse, como hacía también Santo Tomás, a la sistemática jurídica del derecho justiniano y del derecho canónico. Mientras que Tomás de Aquino trataba la cuestión del derecho de gentes en la q. 57 de la II-II³⁶, desgajándola del esquema de derechos (*lex aeterna, divina, naturalis et positiva*), Llull la integraba plenamente y le otorgaba una función muy especial.

El derecho de gentes es “igualdad, que causa vivir igualmente de los bienes de Dios”³⁷, pues, a través de la combinatoria luliana, el derecho de gentes con la igualdad era bueno, grande, durable, poderoso, inteligible, amable, virtuoso, verdadero, glorioso, diferente, principio, medio, fin, mayor y menor. Con ello se construían algunas cámaras, en las que –según Llull– “el jurista puede encontrar y conocer el derecho de gentes, y aplicar todas las leyes y cánones a lo propuesto”³⁸.

Llull pasó luego al derecho natural, calificado como “objeto del intelecto para entender”. En el *Liber principiorum iuris* se definía el derecho natural mediante una combinación muy compleja. En el

36. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 57, 3. “Ahora bien, aprehender algo en absoluto no le conviene sólo al hombre, sino también a los demás animales. Y por eso, el derecho que se llama natural, según el primer modo, es común a nosotros y a los demás animales. Pero, según afirma el Jurisconsulto, *del derecho natural, en efecto, así dicho, se aleja el derecho de gentes, porque aquél es común a todos los animales, y éste sólo a los hombres entre sí*. Mas considerar algo en comparación con lo que de ello se deriva es propio de la razón; y de aquí que esto, ciertamente, sea natural al hombre, debido a su razón natural que lo dicta. Por eso, también el jurisconsulto Gayo dice: *Lo que la razón natural constituyó entre todos los hombres es observado entre todos los pueblos, y se llama derecho de gentes*”.

37. *Ars brevis quae est de inventione iuris*, cit. p. 289.

38. *Ibidem*, p. 290.

Ars iuris y en el *Ars de iure* había simplificado mucho esta artillería combinatoria, especificando la necesidad de reducir el derecho positivo al natural, un extremo enfatizado por muchos teóricos³⁹. En el *Arsde iure* quedaba muy claro que esta reducción al derecho natural tenía que hacerse al Arte⁴⁰.

En cuanto al derecho natural, el racionalismo de Llull se situaba mucho más cerca de Santo Tomás que de San Buenaventura. Para el Doctor Seráfico la ley natural tenía por objeto la sindéresis y en ella intervenían la potencia de la voluntad, que tendía al bien, y la conciencia, en tanto que habilidad del entendimiento práctico⁴¹. Pese a su conocimiento de Aristóteles, el franciscano seguía fiel a los dictados agustinianos, pues la ley natural sería superada por la ley de la gracia, ejemplificada en Cristo⁴². En cambio, Santo Tomás ponía ya las bases de una ley natural eminentemente racional⁴³, al estructurar de forma silogística la relación entre la sindéresis que proponía (pre-

39. Véase la discusión en MONSERRAT QUINTANA, A. *La visión luliana del mundo del Derecho*, cit. pp. 211-216.

40. *Ars de iure*, cit. p. 128. “Ya que la ciencia del derecho es muy prolija y difícil, porque trata de muchas cosas particulares, por esta razón con el auxilio divino queremos esforzarnos, cuanto podamos, en hacer este compendioso tratado, a fin de que sea principio universal para todos los derechos. Que a este principio todos los derechos particulares se reduzcan y con este mismo sean glosados y comprendidos respecto del derecho natural, que requiere del intelecto humano la razón, pero no el derecho positivo, porque es voluntario. Por eso este libro será de derecho natural y lo llamamos arte, porque mediante él mismo los derechos pueden artificiosamente ser reducidos a la necesidad”. Cito por la traducción de P. Ramis Serra y de R. Ramis Barceló, cit. p. 103.

41. S. BUENAVENTURA, *In Secundum librum Sententiarum*, d. 39, a. 2, q. 1.

42. Véase LÁZARO PULIDO, M., “Raíz ejemplarista de la ley natural en San Buenaventura”. *Verdad y vida*, 256 (2010), pp. 229-238.

43. Una discusión sobre la ley natural y el alcance de su racionalidad puede verse en LISSKA, A. J., *Aquinas's theory of natural law. An analytic reconstruction*, Oxford, Clarendon, 1996, cap. 5-10.

misa mayor), la razón que subsumía (premisa menor) y la conciencia que concluía (conclusión)⁴⁴.

Según el Doctor Iluminado, en la obra que aquí se expone, el derecho natural se obtenía de cinco modos. No se trataba tan claramente en el libro de una reducción de los derechos al Arte, sino de los modos que el Arte planteaba para la obtención del derecho natural. No había contradicción entre el *Ars brevis quae est de inventione iuris* y las obras anteriores, sino una “ampliación” de los modos de discurrir del jurista, gracias a los préstamos que Llull tomaba de la lógica aristotélica. Cabe enunciar los cinco modos: 1) por medio de la primera deducción de la predicación; 2) por la segunda deducción de la predicación⁴⁵; 3) por la investigación del medio natural, existente entre el sujeto y el predicado; 4) El cuarto es por la deducción de la naturaleza, del razonamiento mediante las reglas; 5) El quinto es de la argumentación⁴⁶.

44. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I^a-II^ae q. 91 a. 3 co. “La ley, como ya expusimos, es un dictamen de la razón práctica. Ahora bien, el proceso de la razón práctica es semejante al de la especulativa, pues una y otra conducen a determinadas conclusiones partiendo de determinados principios, según vimos arriba. De acuerdo con esto, debemos decir que, así como en el orden especulativo partimos de los principios indemostrables naturalmente conocidos para obtener las conclusiones de las diversas ciencias, cuyo conocimiento no nos es innato, sino que lo adquirimos mediante la industria de la razón, así también, en el orden práctico, la razón humana ha de partir de los preceptos de la ley natural como de principios generales e indemostrables, para llegar a sentar disposiciones más particularizadas. Y estas disposiciones particulares descubiertas por la razón humana reciben el nombre de leyes humanas, supuestas las demás condiciones que se requieren para constituir la ley, según lo dicho anteriormente. Por eso dice Tulio en la *Retórica* que *en su origen el derecho procede de la naturaleza; luego, con la aprobación de la razón, algunas cosas se convirtieron en costumbres; finalmente, estas cosas surgidas de la naturaleza y aprobadas por la costumbre, fueron sancionadas por el temor y el respeto de las leyes*”. Véase PIZZORNI, R. M. *Il diritto naturale...*, cit., pp. 472-478.

45. Se refiere a la deducción a partir de la comparación: “Todo derecho más bueno es elegible” etc. Véase *Ars brevis quae est de inventione iuris*, cit. p. 292.

46. *Ibidem*, pp. 290-296.

En cuanto a la deducción de la predicación, Llull combinó la idea de derecho con los principios. Así, en la primera predicación dijo que “todo derecho es bueno. Y porque esta predicación es necesaria e infalible, por eso tal derecho es natural y necesario”⁴⁷. En la segunda predicación se estableció la forma imperativa “se debe elegir el derecho” mejor. Era ésta una herramienta útil para el jurista, que tenía que escoger el derecho más bueno, perdurable, poderoso... y se debía evitar todo derecho que se dirigía o que era inherente a la minoridad. Se trataba pues, del imperativo de la elección del mejor de los derechos, que se encontraba en los dieciocho principios⁴⁸. La tercera forma buscaba el medio entre el sujeto y el predicado⁴⁹. La cuarta forma era el estudio de la naturaleza, discurrida mediante reglas, a fin de que el juez pudiera informarse de la naturaleza⁵⁰ y concluir de forma natural en su juicio⁵¹.

47. *Idem*, p. 291.

48. *Idem*, p. 291, “en ninguna predicación de las mencionadas dieciocho predicaciones hay objeción (*instantia*) luego de ahí resulta que las susodichas predicaciones son naturales y sustanciales; y consecuentemente todos los derechos incluidos en ellos son naturales y sustanciales”.

49. *Idem*, p. 292. “mediante la ciencia que hace el intelecto, persiguiendo y hallando el derecho natural y el medio natural existente entre sujeto y predicado puede conocer el juez qué y cuál juicio debe hacer contra el actor o contra el reo, conociendo qué leyes y cánones están a favor del derecho natural y cuáles a favor del derecho positivo. Ciertamente este conocimiento puede ser adquirido manteniendo el modo de perseguir lo sobredicho”.

50. *Idem*, p. 292. Después de enseñar de qué manera se pueden usar las reglas del Arte, Llull indica que: “discurrimos la naturaleza por las reglas, para que el jurista sepa discurrir la naturaleza moral mediante las reglas, del mismo modo por el que discurrimos la naturaleza, a fin de que pueda tener noción del derecho natural. Pero estas leyes, cánones o decretos, que no se pueden discurrir mediante reglas, son del género del derecho positivo”.

51. Es decir, que las reglas del Arte ayudan a distinguir entre las normas del derecho natural y las del positivo: el nivel de abstracción del Arte está pensado sólo para resolver cuestiones de derecho natural. Si las cuestiones del Arte resultan inoperantes para dar solución a los casos jurídicos, se trata de normas de derecho positivo.

La quinta y última parte de la demostración racional estaba dedicada a la demostración racional a partir del silogismo. Cabe recalcar de nuevo el acercamiento a la lógica aristotélica, tan en boga en París y en las demás universidades del momento. Sin duda, esta obra demostraba una importante adaptación del Arte al gusto y a la estructura aristotélica, que se estaba imponiendo a la sazón en la enseñanza escolar⁵².

Hay que recalcar que en esta obra, frente al *Ars de iure*, se potenciaban y explotaban las diferentes maneras de hallar el derecho natural. Su disposición en la obra, después del derecho de gentes, inducía a la confusión, pues parecía que éste tenía primacía sobre el natural. Sin embargo, Llull, mediante un ejemplo, dejaba clara la primacía del derecho natural sobre el de gentes⁵³.

52. *Ars brevis quae est de inventione iuris*, cit. p. 295, “Todo ente, al tener bondad tiene razón de hacer el bien. Pero el derecho natural es ente, que tiene bondad; luego, el derecho natural tiene razón de hacer el bien. Prueba de la mayor: Pues así como el fuego tiene la naturaleza de calentar el agua, del mismo modo todo ser que tiene bondad tiene razón de hacer el bien. Prueba de la menor: Porque si el derecho natural no tuviera bondad, no podría conseguir su fin, a saber: alcanzar la paz, dar a cada cual lo que es suyo; luego, etc.» Seguidamente dice que: «todo el derecho más grande en virtud es más amable, que el menos grande. La razón de esto es que la voluntad tiene la naturaleza de magnificarse en el acto de amar, cuando ama la mayor virtud; pero se minorifica, cuando ama la virtud menor. Pero el derecho natural es más grande en la virtud. Lo cual se deja ver por sí, pues existe por su virtud; luego el derecho natural es más amable”.

53. *Ibidem*, pp. 292-293, “¿La naturaleza del derecho natural es algo fuera del alma? Y hay que responder que sí, porque el derecho natural es más alto y más común que el derecho de gentes, y eso es así porque pasa al derecho de los animales; como la leona que actúa justamente cuando da de comer a su hijo; y así de los otros animales. Y como la hormiga que tiene el instinto natural de conservar el trigo y la abeja en conservar la miel”.

El último de los derechos era el derecho positivo, que Llull calificaba con la creencia y la congruencia⁵⁴. Indicó Llull que algunas actitudes, como la opinión, la sospecha, la comparación, la intención, la costumbre, la conjetura, la bigamia, el testimonio y la autoridad eran propias del derecho positivo, puesto que formaban parte de las creencias, pero no de los razonamientos. En cambio, la conveniencia, la disposición, la proporción, la condición... formaban parte del derecho natural⁵⁵.

Según Llull, la intención no se podía reducir al derecho natural, porque podía ser buena o mala⁵⁶. Por lo tanto, la congruencia, según el Doctor Iluminado, podía ser reducida al derecho positivo, de la misma manera que la naturaleza al derecho natural. Por esta razón estaba muy interesado en probar la congruencia mediante principios y reglas, a fin de que el jurista pudiera usarla en sus razonamientos. Sin duda, para Llull, si se ignoraba la congruencia, se ignoraba el derecho positivo.

Así, la congruencia se definía de la siguiente manera: “la congruencia es la causa, bajo la cual propiamente (*propie*) se causa su acto secundario, es decir, conformar (*congruere*)”⁵⁷. La congruencia debía ser deducida con su definición, y además con las definiciones

54. *Idem*, p. 296, “pues como se causa opinión mediante el silogismo dialéctico, así ciertamente mediante la credulidad se causa el derecho positivo. Y en este paso se muestra en qué modo el derecho natural y el derecho positivo difieren, porque mediante el silogismo demostrativo se causa el derecho natural, pero el positivo mediante el dialéctico. De donde el jurista puede conocer en las causas, que hay estas leyes y cánones, con los que se causa el silogismo demostrativo o dialéctico, y siempre debe estar a favor del demostrativo y no del dialéctico, cuando alega leyes naturales y cánones”.

55. *Idem*, p. 296.

56. Sobre la intención de Llull y su incidencia en el saber jurídico, véase RAMIS BARCELÓ, R. “Estudio Preliminar”, pp. 31-32.

57. *Ars brevis quae est de inventione iuris*, p. 296.

de los principios (bondad, grandeza...) Asimismo, la congruencia podía ser deducida por reglas. Según Llull, el jurista debía deducir la congruencia de ambas maneras, de manera que no se equivocase en sus razonamientos.

Conclusiones

En el *Ars brevis quae est de inventione iuris*, Llull ofreció su exposición más acabada de las relaciones entre el derecho divino, el de gentes, el natural y el positivo. El derecho de gentes no había tenido ninguna presencia en las obras anteriores, pero Llull, siguiendo a Graciano, al igual que Santo Tomás y otros teóricos de la época, lo incluyó finalmente en su doctrina. Llull terminó por reconducir su curiosa visión sobre los derechos a un planteamiento cada vez más convergente con la estructura intelectual de su época.

Nunca el Doctor Iluminado había definido con tanta claridad el alcance de los derechos, así como la relación entre ellos, pues, como se ha visto, fuera de estos cuatro derechos no había otros. Sin renunciar a la estructura del Arte, el pensador mallorquín se abrió tanto al *ius commune* como al pensamiento de Aristóteles. Se trataba, sin duda, de una evolución intelectual y de una estrategia de presentación de su propio pensamiento, más acorde a los medios y a los intereses de su época.

Cabe recapitular recordando que para Llull el derecho divino gobernaba todos los demás derechos, puesto que emanaba de Dios. Siguiendo las categorías aristotélicas, a partir del derecho divino se encontraba la distinción entre lo sustancial y lo accidental, lo infinito y lo finito. El derecho divino era la base de la sustancia y de la infinitud, que se aplicaba a situaciones accidentales o finitas. El derecho divino estaba caracterizado, pues, por la grandeza y debía ser elegido porque era el más grande, tal y como Llull mostraba a partir de un silogismo.

El derecho de gentes se basaba fundamentalmente en la igualdad que causaba vivir de forma igual de los bienes de Dios⁵⁸. Llull vinculaba el derecho natural con la necesidad (el derecho racional y necesario) y el derecho positivo con la libertad (la congruencia). Precisamente, para Llull, la congruencia debía ser deducida con su definición, y además debía ser confrontada y deducida con las definiciones de los principios y de las reglas. Sin duda, el Arte y la silogística tenían que ser, para el mallorquín, herramientas útiles para los juristas, pues así podían descartar los razonamientos inválidos.

Frente al derecho divino, los demás derechos servían para un análisis de comparación: igualdad (derecho de gentes), necesidad (derecho natural) y congruencia (derecho positivo). De esta forma, el Doctor Iluminado procuraba establecer un método capaz de conjugar la dicotomía entre entendimiento y voluntad que había jalado los debates teológico-jurídicos hasta el momento. Al remarcar una distinción tan nítida entre los derechos, Llull intentaba ofrecer una solución tajante, siguiendo el Arte, a los problemas epistemológicos y ontológicos de delimitación, comprensión y alcance de los diferentes derechos. Se trataba, sin duda, de una de las más curiosas exposiciones de los diferentes tipos de derechos que se formularon en la Edad Media.

Ciertamente, los cuatro tratados del Arte aplicados al Derecho de Llull fueron, hasta donde alcanzo, los únicos escritos sobre epistemología jurídica elaborados en la Edad Media por un autor no jurista. En él integró progresivamente algunas de las fuentes y *quaestiones* del derecho canónico y justiniano, no porque le resultasen útiles o interesantes, sino para demostrar a los legistas y a los canonistas que el Arte era el mejor instrumento para resolver los problemas civiles y

58. *Ibidem*, p. 289, Llull lo ejemplifica al indicar que “se dice que el derecho de gentes por medio de la igualdad es bueno. Y entonces razono así: todo derecho, que tiene mayor igualdad por medio de la bondad, debe ser elegido, porque todo bien mayor es apetecible”.

canónicos⁵⁹. En la medida en la que Llull integró estas fuentes y los textos de Aristóteles con su agustinismo inicial, se aproximó cada vez a Tomás de Aquino. Sin duda, el *Ars brevis quae est de inventione iuris*, la última de aplicación al derecho, es la obra que mayores rasgos tiene en común con la *Summa Theologica*.

En definitiva, Llull estableció a la postre una clasificación de los derechos que quería acercarse a la de los juristas y a la de los teólogos. El *ius divinum* comprendía tanto la *lex aeterna* como la *lex divina-humana* de Santo Tomás, el derecho natural adquiriría una gran centralidad en el pensamiento de ambos autores (al ser racional y necesario), mientras que el derecho positivo era solamente un fruto de la convención y de la creencia. El pensador mallorquín integró el *ius gentium* en el esquema de los derechos, dando respuesta a los problemas de su época. Con ello, logró un progresivo acercamiento a las ideas de los juristas, filósofos y teólogos de su tiempo, que resultó, a la postre, una perspectiva no muy distante –pero complementaria– a la de Santo Tomás.

59. RAMIS BARCELÓ, R., “Estudio Preliminar”, *cit.*, pp. 74 y ss.



LA MEDICINA LULIANA. SU VALIDEZ ACTUAL

Rafael Milanés Santana*

La medicina es, por su naturaleza, una filosofía

Ramon Llull,

El Libro de los proverbios, p. 389

Introducción

Cada vez que leemos sobre la actualidad del pensamiento de Ramon Llull (c.1232–c.1316) topamos con su interesante propuesta de diálogo interreligioso que, dicho sea de paso, ha alcanzado un exponente notable en la manera de proponerlo por parte del teólogo Joseph A. Ratzinger, devenido sumo pontífice bajo el nombre de Benedicto XVI y hoy reconocido como pontífice emérito. Sin ser el único exponente de la tendencia conciliatoria interreligiosa en uso del *Logos de la fe* como recurso del diálogo, sus escritos son muy coincidentes con los postulados defendidos por Ramon Llull siete siglos atrás en un asombroso y peculiar proyecto que, como se ha visto, ha dejado frutos palpables¹. El abordaje luliano al problema de la fe y el uso de razones necesarias (*ratiolknes necessariae*) en su fundamen-

* Presidente de la asociación sueca (*Kulturföreningen "Ramon Llull"*), organización sin fines de lucro dedicada a la divulgación de la vida y obra de este autor medieval y a la traducción al idioma sueco de sus numerosas contribuciones.

1. La alusión sólo pretende mostrar perspectivas distantes en el tiempo pero cercanas en la aplicación de una misma asunción.

tación tiene tanta importancia como el aspecto interreligioso, pues propone una mayor apertura a una suerte de interculturalidad que involucra en la comunicación y el diálogo a la persona no creyente².

Cabe preguntarse si es esta opción de diálogo interreligioso e intercultural la única posibilidad de hacer uso en la actualidad de la obra luliana. Pues bien, creemos que ciertamente hay mucho más de este gigante del pensamiento occidental que no ha recibido el meritorio reconocimiento, sin embargo, no me estoy refiriendo a dar aplausos a una interesante y antigua, pero inaplicable versión de una ciencia. Apelaré a la mirada atenta y escudriñadora y, si luego se cree que mi propuesta es improcedente y quimérica, al menos he tratado de sembrar la semilla del examen desprejuiciado. Las inacabadas ideas que esbozaremos en este comentario nos llevarán a entrar en un entorno que, a primera vista, parece distante de lo que se pretende: el de la medicina. Lo singular es que la manera en que Llull aborda esta ciencia obliga a que nos acerquemos desde un ámbito más amplio para poder comprender su significación tanto para el propio sabio como para sus contemporáneos. La tesis que debe ser discutida es en primer lugar, que carece de sentido en el presente como lo fue antes, pensar en la medicina luliana como despojada de su contexto cosmológico.

Es notable que Ramon Llull comenzara su vida literaria con una obra que alude al pensador musulmán Algazael (1058–1111) y terminara su vasta producción esgrimiendo perspectivas diferentes a la

2. He tenido la oportunidad de compartir con personas ateas las propuestas lulianas y los resultados han sido por demás elocuentes al entrar en un diálogo que, según me han comentado, nunca habían siquiera asumido como posibilidad. Surge ahora a la vista de muchos practicantes de la medicina china una alternativa válida de intelección de la naturaleza de la doctrina que subyace tras su práctica médica y, singularmente, se ‘han dado cuenta’ del hecho de que, también occidente tiene una muy acabada forma de medicina que se planta frente al ámbito corporal con una herramienta terapéutica erigida en lo sutil aportando al practicante una muy completa explicación del fenómeno de la curación que era antes solamente una vaga idea y, sobre todo, según sus propias palabras, ‘se oponía a su formación científica’.

manera en que fuera asimilado Averroes (1126–1198)³. La interesante controversia póstuma que involucra a ambos representantes del pensamiento islámico⁴ nos acerca a dos enfoques que, por cierto, no eran tan contrapuestos como se querría ver⁵. La salida luliana fue la única posible: yéndose *por encima* de la oposición y haciendo un ejercicio de búsqueda de complementariedad, se colocó en un nivel superior y halló la solución que le granjeara el respeto de mentes lúcidas en su época y la marca de la historia para la posteridad. La problemática se mueve en el tema de la necesaria asimilación del pensamiento aristotélico por un lado y el platónico por otro. Este crucial asunto, que atravesaría por cauces discordantes y no pocas veces contrapuestos, en el caso de Llull se lleva a cabo por la síntesis cristiana de los postulados de ambos pensadores griegos, cuyas diferencias realmente han sido demasiado acentuadas por la filosofía occidental hasta hacerlos casi irreconciliables. De hecho participamos de la idea de que el problema no está en Platón (427 a.C–397 a.C) ni en Aristóteles (384 a.C–322 a.C), pensamos que la falta de

3. La primera obra de Ramon Llull, *Compendium logicae Algazelis (Lógica de Algazael)*, de incierta datación, se cree escrita entre 1265 y 1272 en Montpellier o en Malloca [LULLUS, 2008, p. 135].

4. Averroes escribió su obra de refutación a los postulados de Algazael cerca de medio siglo después de la muerte de este último. La propia denominación de la obra de Algazael (*La destrucción de los filósofos*) y su contraparte, escrita por Averroes (la destrucción de la destrucción) muestra la enconada lucha y el ámbito en el que se situaban los contendientes.

5. Las divergencias entre ambos pensadores son más sutiles de lo que a primera vista se cree. Coincidiendo en el valor del sentido figurativo de la obra revelada, la contradicción se muestra en la primacía del saber teológico en Algazael y la posibilidad de penetrar en el ámbito divino con principios devenidos del pensamiento discursivo, sin entrar en contradicción con el saber teológico, en Averroes. La llamada tesis de la “doble verdad”, adjudicada al filósofo andaluz, abrió paso al ‘averroísmo’ latino contra el cual se lanzara Llull esgrimiendo el carácter unificador de su Arte como recurso. Resulta por lo demás interesante que un ‘averroísta’ convencido como lo fue Giordano Bruno se convirtiera en un difusor por excelencia de la medicina luliana mostrando que las fronteras del pensamiento en el orden de que hablamos son bastante lábiles, sin que con esto justifiquemos las posturas.

consenso radica en los subsecuentes desarrollos del platonismo y el aristotelismo.

Tenemos frente a nosotros un doble reto, por un lado el hecho de que, con Ramon Llull, estamos hablando de uno de los autores quizás más controvertidos de la larga y fecunda historia de occidente. Por otro, que nos acercaremos a su legado desde un ángulo poco trillado hoy día. Hurgaremos en su prolífica obra y trataremos de desentrañar su contemporaneidad en pleno siglo XXI en uno de los ámbitos más atrevidos, la esfera de la medicina. El atrevimiento no se debe a que su obra científico-filosófica sea irrelevante, sino a que se las tiene que ver con un gigante que, aun teniendo las piernas de arcilla, no deja de ser imponente y atemorizador, sin quitarle el encanto de su soberbia estatura: la medicina convencional.

Traer a colación la aplicabilidad de la medicina luliana pasa por dos preguntas previas que involucran lo relativo a la validez. La primera relativa a su herramienta cognoscitiva –el Arte– y la segunda en relación con la teoría médica que le fue coetánea; la hipocrático-galénica. Comencemos por el primero de los temas en ristre; el Arte combinatoria y luego, tras hacer algunas observaciones al respecto de la medicina tradicional occidental, pasaremos a dar algunas referencias acerca de cuáles deben ser, a nuestro entender, las labores que se deben enfrentar para someter a la mirada moderna, una obra que no debe seguir almacenada en anquilosados archivos de la historia.

El Arte de Ramon Llull⁶

Columna vertebral de su vasta producción escrita, el Arte es una suerte de núcleo central alrededor del cual giran sus obras. Conce-

6. Son muchas y muy buenas las referencias a este tema. De éstas hemos seguido más directamente el capítulo III del *Corpus cristianorum. Continuatio medievalis 214* que ofrece una rigurosa y aclaratoria panorámica por parte del reconocido lulista y coeditor de la obra, Dr. J.E. Rubio (pp. 243-310). Muy apropiada resulta la consulta del listado de trabajos al final del texto en que se proponen, en apretada síntesis selectiva, 129 obras referidas a *Pensamiento luliano* en general [LULLO, 2008].

bido con una plasticidad asombrosa, su reformulación, que corre paralela al periplo vital del autor, nos regala toda una joya del intelecto creativo como preclara herramienta conceptual que, como el propio autor declarara en su conocidísimo lamento literario *Canto de Ramon*, es todo un nuevo modo de conocer la realidad (“*Novell saber hai atrobat*”⁷).

Asumido por el propio Lull como un método que le fuera revelado en el mallorquín Monte de Randa, el artificio Artístico le permitía formular las más variadas alternativas cognoscitivas en forma tal que podía acceder a cualquier persona capaz de entender un poco de los fundamentos previamente explicados por el autor o aprendidos en sus libros. Si a su posibilidad de comunicación frente a los más variados públicos le sumamos que partía de las pautas inherentes a los interlocutores en su tiempo⁸, o al menos que era inteligible para todos, como es el caso de la posibilidad de no tener que acudir a los libros revelados de las tres religiones predominantes en el pensamiento occidental de su época además de evitar, como punto de partida del diálogo, los Artículos de fe sensibles a oídos no cristianos⁹ y así salvar el escollo más importante que cualquier expositor encontraría al hablar de temas religiosos con un interlocutor de otra confesión

7. “Un saber nuevo yo he encontrado” [LLULL, 1981, pp. 512-513].

8. En este sentido, Robert Pring-Mill (1924–2005) ha propuesto la idea de los ‘lugares comunes’ durante el Medioevo: “Al centro del ‘cuadro del mundo’ en la Edad Media estaba la concepción de la escala del ser —‘la concepción esencial de la cosmología neoplatónica’—, aceptada por todas estas tres culturas. Esta concepción abarcaba tres ideas fundamentales: la idea del orden, la idea de la jerarquía y, una visión del mundo creado que lo consideraba como constituido por una serie de planos sobrepuestos, todos reflejando el mismo ejemplar divino, y conservando por lo tanto una relación analógica entre sí” [PRING-MILL, 1968·p. 10³].

9. Tales son los casos de la Trinidad y la Encarnación por citar los más controvertidos. No quiere decir esto que Lull eludiera tratarlos, simplemente que su estrategia al polemizar se definiera por no usarlos como puntos de partida para propiciar un diálogo que condujera al interlocutor hacia puntos en los que no tuviera más alternativa que admitirlos por “*rationes necessariae*”.

si sus propósitos son de conversión. No es entonces extraño que la originalidad y capacidad de éxito de la labor misionera erigida sobre esta herramienta de convencimiento fuera notablemente eficiente. Sin embargo, independientemente de su aludido carácter revelado, la demarcada estructura autorreferencial y el peculiar lenguaje utilizado, generaban conflictos en el auditorium, sobre todo cuando nuestro autor quiso compartir esta herramienta misionera en los predios académicos de la época¹⁰. Su Arte, como ha expuesto convincentemente J. M. Ruiz Simon, frente a la dialéctica escolástica, funciona como inventivo (*ars inveniendi*) que no relega dicha *inventio* al plano de la simple opinión y, además, que permite encontrar, fomentar y demostrar los principios de las ciencias particulares¹¹.

Ni remotamente creo estar preparado para hacer defensa del Arte luliana en el marco de la epistemología. Este es un asunto que se nos escapa y es tema para especialistas. Sólo quiero ofrecer mi modesta experiencia en su uso y, al menos, en mi caso la respuesta es afirmativa. Sin embargo, lo cierto es que el Arte le fue funcional a nuestro autor y que, más que una alternativa válida, era la solución ante los perentorios retos del momento, siendo su trascendencia temporal una prueba irrefutable de aplicabilidad, incluso en esferas que no fueron de su inmediata atención como es la de la alquimia, que tantos quebraderos de cabeza ha generado por nuestra empecinada tendencia a cerrar los ojos a las evidencias históricas que no

10. Dos pasajes de gran interés son aquellos que hiciera Llull al respecto de la recepción de su Arte. En su ya citada obra *El desconuelo* (*Desconhort*, Roma, 1295) compara a los académicos, cuando leen su obra, con un gato que pasa velozmente por encima de brasas (“*mas com gat qui passàs tost per brases los ligen*”) [Cf. LLULL, 1981, p. 470] e incluso la respuesta es más decepcionante todavía cuando confiesa que, al pedir razones del rechazo a su obra, lejos de cuestionar sus tesis con argumentos válidos, le tildan de necio (“*e quan los guard en la cara e-ls vull dir ma rasó, no-m volen escoltar, ans dien que fat só los de més*”) [ver LLULL, 1981, p. 466].

11. Por el alcance de su propuesta, Llull asume que los principios de las ciencias individuales están relacionados con su Arte, como lo está lo particular con lo universal [ver SIMON RUIZ, 1999, p. 411].

encajan en nuestro perfil conceptual¹². De momento hay un hecho indiscutible. Si se quiere hacer medicina luliana o cualquiera de sus otras ciencias, hay que recurrir al Arte¹³.

Hecha esta breve alusión a su Arte, adentrémonos en las consecuencias de los asertos anteriores y comprendamos que estas concepciones concuerdan con ciertas posturas cosmológicas contemporáneas al autor, tal es el caso del geocentrismo, la teoría de los elementos, la correlación microcosmo-macrocosmo¹⁴ y la visión geométrica y aritmológica de la realidad, entre otras. Tales posturas

12. Los cuidadosos e impecables estudios efectuados en deslindar la obra espuria de la legítima luliana, si bien han sido excelentes, tienen el inconveniente de no enfrentar la factibilidad del Arte luliano en las diversas esferas del saber, donde la alquimia, por ejemplo, es mucho más que un simple tema. Así, de la misma forma que si alguien usa hoy día el Arte luliano para mostrar una alternativa gradacionista ante la avalancha de evolucionismo, no pretende sumar al beato a una controversia que le es posterior, también estudiar las razones del poderoso atractivo que tuvo el Arte para los alquimistas no lo convierte en un practicante del Arte regia. Hay una suerte de código que hemos dejado de vislumbrar y que fue entrevisto por personalidades ilustres de las más variadas afiliaciones conceptuales. En mi modesta experiencia, someter el saber actual al escrutinio del Arte luliano nos trae muchas sorpresas que, en mi caso, se han mostrado interesantes en el campo de lo ecológico, la dietética preventiva y ambientalista correcta sin necesidad de disparatadas y unilaterales decisiones, la geometría de la molécula de la vida y los procedimientos en materia de pronóstico de eventos, sobre todo en relación con la salud.

13. Y yendo un poco más allá, el uso del Arte permite rescatar a su cauce tradicional, a ciencias que han perdido el rumbo a costa de buscar tener apariencia científica. Tal es el caso de una astrología hacedora de horóscopos que ha tenido por error en perspectiva, que recurrir al lenguaje estadístico que le es ajeno y ofrece una suerte de categoría de identidad a fenómenos que, si acaso, son del mismo género. Un cuidadoso examen tanto a la concepción astrológica y médica luliana nos aclarará que en el campo de las predicciones de salud que usan los preceptos astrológicos, tampoco las estadísticas cumplen función alguna. Simplemente, no son necesarias.

14. Sobre estos temas en relación con la medicina luliana como ciencia tradicional proponemos consultar nuestros trabajos “Comparación entre la medicina luliana y la tradicional china” y “La medicina luliana como neumatología” [Ver MILANÉS SANTANA, 2011; 2013].

funcionan como aspectos claves a la hora de interpretar el mundo y hacer una armónica descripción de éste. Aunque ya lo hemos comentado antes en nuestros trabajos relativos a la obra médica luliana y a las ciencias tradicionales en general, es de sumo interés que retomemos al menos un aspecto de estas contribuciones y expliquemos sus consecuencias, con propósitos aclaratorios. En particular prestemos atención, someramente y a modo de ejemplo, a la forma de abordar la geometría luliana.

Formando parte de las siete Artes liberales¹⁵ y en particular dentro del cuerpo académico conocido como *quadrivium*, aparece la perspectiva geométrica de la cual Llull hace un extraordinario uso para y en su Arte. Toda la estructura de la herramienta combinatoria tiene consecuencias geométricas que muchas veces quedan demasiado solapadas como para que nos demos cuenta inmediatamente. Sin dudas, no hay un aspecto de su obra que no resuma el perfume de la geometría sagrada. Tal es la importancia que le confiere y las consecuencias que de ella se derivan, que forma parte obligada de cualquier entrada en el ámbito de la aplicación del Arte a una ciencia en particular. La medicina no es una excepción puesto que, si queremos entender su razonamiento e incluso hacer una justa aplicación de sus sugerencias, tendremos que recurrir a las peculiares figuras geométricas que Llull nos propone en sus obras. Hay al menos tres de éstas que prestan una atención especial a la geometría de corte luliano¹⁶ sin que esto constituya una delimitación rigurosa, puesto que en la obra del sabio mallorquín la geometría simbólica permea el contenido de los escritos en toda su gran extensión, sea directa o

15. Sobre esta temática en la obra luliana es menester seguir el detallado estudio llevado a cabo por el investigador Ricardo da Costa [ver DA COSTA, 2006].

16. Son estas obras, en orden cronológico, el *Arbol de la filosofia desiderativa* (*Arbor philosophiae desideratae*) escrito en 1294, el *Libro de la cuadratura y triangulatura del círculo* (*De quadratura et triangulatura circuli*) conocido también como *Principios de la teología* (*De principiis theologiae*) y el *Libro de la nueva geometría* (*Liber de geometria nova et compendiosa*) correspondientes estos últimos a los meses de junio y julio del año 1299 [Ver LULLUS, 2008, p. 166, 176 y 177 respectivamente].

indirectamente¹⁷. Lo más llamativo de la propuesta geométrica del beato catalán es que su carácter es esencialmente cualitativo y, si nos atenemos a la perspectiva moderna de la geometría en cualquiera de sus variantes, estaríamos condenados a considerarla ingenua y desprovista de todo valor. Ya en su tiempo el autor se percató de la inanidad de los intentos de aplicar la geometría euclidiana a sus puntos de vista y no tuvo más alternativa que ‘reelaborar’ esta ciencia para facilitar la comprensión del lector y, si queremos tener una clara visión de su propuesta, tendremos que asumir que los postulados de la geometría escolar de que disponemos de nada sirven a la hora de entender las múltiples aplicaciones que hace del fenómeno geométrico en su vasta obra. Tras una etapa de incompreensión del valor intrínseco de la geometría para el Arte¹⁸ se ha procedido a prestar atención a su importancia, y estamos en una formidable situación para cotejar sus asertos como herencia del Pitagorismo geométrico, sólo entonces podríamos aquilatar en toda su magnitud el valor da geometría luliana, incluso más allá de lo puramente instrumental para el Arte. Elena Pistolesi se ha encargado de elucidar el razonamiento cuantitativo de la geometría luliana¹⁹. Se puede afirmar, sin

17. Notables son las observaciones al respecto en obras como el monumental *Llibre de contemplació en Déu (Libro de la contemplación de Dios)* datada en 1276 y la *Doctrina pueril*, escrita entre 1274 y 1276. En lo que atañe a nuestro comentario debemos significar que la geometría se halla ampliamente tratada o supuesta en todas sus obras de medicina y, como era de esperar, en su interesantísimo tratado referido a los temas astronómicos/astrológicos (*Tractatus novus de astronomia*), escrito en París en el año 1297.

18. Una muy completa panorámica sobre el papel del conocimiento geométrico de Llull, y los intentos más recientes de significar su importancia, puede consultarse en la obra de Antoni Bordoi [ver BORDOI, 2011], el cual menciona las contribuciones de Lola Badía y Elena Pistolesi y explica detalladamente los aportes de la última. Personalmente nos inclinamos por la interpretación de la primera autora que acepta la radical diferencia de la geometría luliana respecto a la euclidiana.

19. Ver BORDOI, 2011, para una detallada explicación del trabajo de esta autora, el cual no hemos podido consultar más que en esta bibliografía citada, por lo que la impresión que tenemos de él está sesgada desde sus inicios. Parece que la

temor a equivocarse, que si se desea aprehender el Arte luliano en toda su ingente propuesta, es necesario pasar primeramente por una profunda intelección de sus postulados geométricos y, por extensión, entonces habría una clara aplicación de su medicina o su astrología – por citar solamente los dos casos que más directamente atañen a este comentario–, aplicando consecuentemente el conjunto de axiomas que en forma de principios y definiciones describe cuidadosa y meticolosamente en su *Liber de geometria nova et compendiosa*, escrito en París en el mes de julio de 1299.

La proveniencia de los apelativos de nueva (*nova*) que nuestro autor aplicara a muchas de las ciencias, en la medida en que desarrollaba sus principios particulares, responde a la posesión de una muy clara idea al respecto de la necesidad de unificar el pensamiento científico en su Arte, que le servía de valiosa propuesta demostrativa e inventiva asentada en los principios generales en que éste se basa. Así vemos que en cada caso propone que observemos ejemplos en

autora hace una suerte de seguimiento metodológico del razonamiento luliano en su arista cuantitativa, y si es así, es decir, si se coloca en el ámbito numérico, y se entretiene en demostrar hasta dónde el autor medieval se acercó a los resultados cuantitativos, poco aporta realmente a la comprensión de su aplicación en el ámbito que nos ocupa. Si queremos atender a la verdadera esencia de la *cuadratura del círculo* tal y como el propio Llull se permitió profundizar, no es en las determinaciones cuantitativas donde deberíamos detenernos, sino en su arista cualitativa. Toda medida es esencialmente geométrica y así, la actividad divina es asimilada a la geometría. Es ahí donde la máxima platónica de que ‘Dios geometriza siempre’ está siendo asumida en toda su consecuencia. Si se pretende restaurar el valor de la geometría luliana habría que partir, ineludiblemente, del aspecto direccional del espacio –ámbito cualitativo– y luego proceder al de la magnitud –ámbito cuantitativo–. De todas formas invertir la explicación no hace daño a nadie. Satisfecha, como creemos, esta última opción por parte del trabajo citado de E. Pistolesi, tendremos que volver a iniciar el abordaje por parte del estudio de las tendencias de la dirección, tal como Llull exige en los principios y definiciones de su Geometría. Sólo así, comienza a tener sentido esta ciencia transversal en el Arte y su aplicación a las otras ramas del saber luliano. El número solamente ‘toma cuerpo’ cuando adopta forma geométrica y entonces se puede reconocer su carácter espacial. La cifra apenas denomina y es secundaria al respecto de la forma geométrica.

los cuales estas ciencias contemporáneas habían errado por no corresponder más que con la opinión, la apreciación de los datos sensibles y servir a asunciones no sometidas a juicio crítico del carácter uniformador de la correspondencia entre los principios generales y los particulares que en el marco de la ciencia imperaban.

Se supone que si queremos evaluar la factibilidad de la aplicación de su Arte tendríamos que tener, al menos, algunos puntos de contacto con su cosmovisión. Si lo único que nos interesa es la aplicación inmediata de los datos obtenidos de la realidad sensible, si el cuerpo humano forma una dicotomía con la mente y si en ambos se agota toda la existencia, si la idea de Dios –si acaso la hay en realidad– no es más que una nebulosa que se enmarca en una bien delimitada esfera de la realidad circunscrita a lo moral, e incluso si no es más que una cómoda hipótesis de trabajo, pues descartemos el Arte luliano y todas sus atrevidas posibilidades.

El Arte de Ramon Llull se ve obligado a participar de postulados cosmológicos cuyas consecuencias serían demasiado largas para explicar acá por lo que solamente delinearemos algunas. La cosmología se refiere al ámbito de todo lo creado (o manifestado), sin embargo, si se participa de que la propia existencia del cosmos carece de origen divino, si damos a lo tangible una existencia autónoma, aun aceptando (??) un acto creador, entonces aparece una serie de correlaciones a las que estamos bien acostumbrados y que tomamos como verdades irrefutables, a saber, lo superior procede de lo inferior, la psiquis es expresión del accionar fisiológico y una abrumadora cadena de etcéteras que apenas resisten al sentido común, pero que se toman como verdades de Perogrullo. Entonces estaríamos trastocando las propias jerarquías tangibles y, huelga decirlo, todavía más las intangibles.

Toda sociedad tradicional se precia de disponer de una doctrina cosmológica en la que se asientan sus ciencias desde las más elevadas hasta las de menor envergadura y, de hecho, todas encajan en el edificio teórico-práctico que las sustenta. Sin embargo, la sociedad moderna es todo menos tradicional. Su paulatino abandono de un

orden jerárquico en la cadena lógico-ontológica del ser la ha llevado a una sucesión asombrosamente trepidante de teorías e hipótesis desconectadas entre sí en la mayoría de los casos pero cuyo carácter efímero es su “sello de calidad” y se muestra como una gran muralla con tantas fisuras como estructuras inconexas ensambladas. La razón es su carencia de una doctrina cosmológica que la incorpore –en el sentido etimológico del término–, o que le aporte una cabeza que la oriente.

La razón de lo anterior es simple, las cosmologías tradicionales se precian de responder a la condición de lo Absoluto que las supera y demarca. No puede haber una cosmología, en cualquier sentido del término que se quiera expresar, si no funciona en referencia a verdades esenciales de la cual ella es reflejo y de las cuales toma su realidad en última instancia. Esta es la razón de que, paulatinamente, los fundamentos cosmológicos sean corregidos según el modelo que les da su existencia real. Ahora bien, si el modelo propuesto prescinde de las verdades absolutas e infinitas que son su condición de existencia, entonces se derrumba en la medida en que su propia realidad se ve cuestionada por carecer de asidero lógico-ontológico.

Siguiendo el razonamiento anterior surge inmediatamente la pregunta de si es necesario recurrir a la cosmología tradicional para dar sostén al aparato médico, por ejemplo, en la actualidad. Claro que no, la medicina moderna nació acéfala, su poderoso arsenal terapéutico y sus herramientas para penetrar en la naturaleza humana se han ido conformando sin mirar si responden o no a un modelo inmutable que le dé cierta solidez más allá de los siempre cambiantes eventos y fenómenos de la realidad. No es posible conceptuar al ser humano como el centro de la existencia, o como gusta decirse hoy día sin entender apenas, como expresión de la correlación microcosmos–macrocosmos²⁰, sin poder realmente referir a algo ese macrocosmos

20. Sería risible, si no fuera por lo agresivo del resultado, que se usen estos términos sin siquiera haber definido claramente esta terminología tomada de un entorno tradicional y ensartada sincrética e impensadamente en otro que, si acaso, es antitradicional. No es el hombre en tanto individuo, sino como exponente de

al cual responde el microcosmos humano. Lo que no se ha podido asumir es que toda cosmovisión es simplemente una alegoría y su carácter transitorio sólo se ve ralentizado por el hecho de que responda a la mayor realidad que le origina a modo de arquetipo-reflejo.

La respuesta a la pregunta del párrafo anterior es sencilla. No es necesario recurrir a la cosmología tradicional en la actualidad pero si es obligatorio que la perspectiva cosmológica moderna, cualquiera que sea, incluya a aquella como aspecto central incluso aun cuando sus postulados se describan de manera diferente, gracias al cambio de terminologías propio de la forma actual de enunciarlos. Sin embargo, no basta con describir el ámbito cosmológico para que, de una vez y por todas, las ciencias en general y la medicina en particular, entren en un cierto orden y armonía. Deben obligatoriamente integrarse en consonancia tal que aparezca bien clara y definida no sólo la correspondencia entre los diversos niveles de la realidad, sino también el avance conjuntó de los saberes, debido a su trabajo en ósmosis y no por adecuación o armonía extrínseca.

La medicina de Ramon Llull

Si queremos entender la medicina luliana tendremos que percatarnos de que el autor filosofa sobre la medicina, es decir, no niega los postulados generales de la medicina en boga en su tiempo sino que la somete a escrutinio²¹. En sus mismos inicios declara su

la especie, que se constituye en verdadero centro y se convierte, por definición, en reflejo microcósmico. Al respecto, no es ocioso echar una ojeada al *Liber de fine et maiori tate*, que Llull escribiera en Mallorca en el invierno de 1314 donde, dando una magistral clase de conexión entre los niveles de la realidad, usa los términos de *minor mundus* para el hombre y *maior mundus* para Cristo.

21. La astrología luliana también puede ser caracterizada de la manera en que lo haremos acá con la medicina para poder comprender la superficialidad e invalidez de las tesis que pretenden denostar la obra luliana en aquel campo, pues algunos autores, mirándola con cierta perspicacia no exenta de falsa vanidad, no se perca-

medicina como subsidiaria del saber de los antiguos, al cual se veía obligado a cuestionar para refutar los errores provenientes de las imprecisiones inherentes a la carencia de una herramienta de corrección como lo era su Arte. Sin embargo, no debemos dejar de tener en cuenta ciertas implicaciones de sus enunciados por las consecuencias que generan. Lull, sin modificar los fundamentos de la medicina hipocrático-galénica en su tiempo, somete algunos de sus postulados básicos a una cuidadosa crítica. Sin embargo, hay sobradas razones para que se preste atención a que, la aplicación serena y cuidadosa del Arte da al traste con otros aspectos concernientes a la teoría médica que le fuera contemporánea, los cuales no fueron cuestionados por Lull directamente pero sí tenidos en cuenta posteriormente por un autor como Giordano Bruno (1548–1600) en la desafortunadamente poco valorada *Medicina Lulliana*. Este último al menos, fue consecuente en aplicar los preceptos lulianos al ámbito terapéutico haciendo una rigurosa explicación de cómo hacer medicina²². Bruno hizo uso de una obra publicada 67 años antes por el lulista Bernardo de Lavinheta (1475–c.1530)²³.

tan de que, en el sentir del sabio mallorquín la cosmología no es una simple descripción del universo visible. En nuestro autor la filosofía y las ciencias naturales están profundamente imbricadas y, gracias a la doctrina del Logos, los señalados errores y las ingenuidades que se enfatizan con tanto celo, son una nimiedad al lado de las aberraciones a que conduce abandonarse a penetrar en el ámbito de la realidad sensible sin la clara y certera orientación que emana del enfoque espiritualmente correcto.

22. [ver BRUNO, 2000]. En nuestro trabajo comparativo de la medicina tradicional china y la medicina luliana usamos la figura propuesta por Bruno en su obra a modo de mostrar cómo se muestra la cronobiología en el sentido luliano [ver MILANÉS SANTANA, 2011, p. 21].

23. Eminentísimo pensador que jugó un papel muy importante en la difusión del lulismo, tanto en sus cursos sobre el Arte luliano en París, como editando sus obras. Cabe destacar la *Explanatio compendiosaque applicatio artis illuminati doctoris magistri Raymundi Lulli ad omnes facultates per reverendum magistrum Bernardum de Lavinheta artium et theologiae doctorem lucubrata et ad communem omnium utilitatem edita*, del año 1523, que fue una obra suya pero inspirada en Lull, donde vierte sus ambiciones enciclopédicas empleando el Arte.

Ninguna de las obras lulianas dedicadas expresamente a la medicina²⁴ ha sido traducidas al español pero, como nuestro interés no es más que llamar la atención sobre ciertos detalles del estudio de la medicina luliana y no el contenido de las obras, haremos una breve explicación de la estructura general de la primera de ellas: el *Liber principiorum medicinae*. Esta obra es incluida en el grupo conocido como *Quattuor libri principiorum* en los cuales se muestra la aplicación del Arte a cuatro importantes ciencias, a saber, teología, filosofía, derecho y medicina, como casos específicos del conocimiento y con las cuales Llull se adentra en los intereses académicos de la época²⁵.

El libro que nos ocupa tiene un importante precedente en su magna obra *Llibre de contemplació en Déu (Libro de la contemplación de Dios)*, esa “*Summa* mística de la Edad Media latina”, al decir de Miquel Battlori²⁶, Llull llama la atención sobre los médicos que se guían por la segunda intención (*segona intenció*), es decir, su objetivo básico es obtener riquezas y fama contraponiendo a esta postura una *medicina teológica* basada en confesiones, penitencia y buenas obras en una visión de la terapia de más amplio perfil.

24. Estas son, en orden cronológico, *Liber principiorum medicinae*, escrito en Mallorca, entre 1274 y 1283; *Ars compendiosa medicinae*, que se cree fue escrito en Montpellier entre 1285 y 1287; *De leuitate et ponderositate elementorum*, fechado en Nápoles en el año 1294 y; *De regionibus sanitatis et infirmitatis*, que se sabe fue elaborado en diciembre de 1303 en la ciudad de Montpellier. De las cuatro obras listadas, las dos últimas abordan la medicina a modo de demostración y, aunque albergan interesantes propuestas, están más orientados hacia la aplicabilidad del Arte pues, sin perder importancia respecto al saber médico, se adentran en las temáticas relativas a la teoría elemental de la sustancia que tanta importancia le diera Llull desde su perspectiva médico-filosófica. Queda por señalar una obra considerada como apócrifa hoy día, pero que puede ser de relevancia en el estudio al aplicar la lógica luliana al derecho y a la medicina (*De modo applicandi novam logicam ad scientiam iuris et medicinae*, escrita en Génova alrededor del año 1303 en vida de Ramon Llull).

25. Ver la completa caracterización del entorno académico Montpellierense de la época que fuera expuesto cuidadosamente por Jordi Gayà además de abundar sobre referencias médicas y astrológicas en la obra luliana [ver LULLUS, 1995].

26. Ver LLULL, 1981, p. xv.

El *Libro de los principios de la medicina* consta de 10 distinciones (divisiones), de las cuales, las primeras cinco se refieren a una explicación detallada de cómo aplicar los principios del arte a esta rama del conocimiento, e iremos comentándolas anotando solamente aquellos aspectos que nos permiten entender la unidad del texto. Se inicia con una ordenada explicación en la distinción inicial (I), en que se desgajan consecutivamente, capítulo a capítulo, las premisas del Arte que son inmediatamente aplicables²⁷ dándonos una cuidadosa y detallada explicación de su Árbol de los principios de la medicina²⁸. Corresponde a esta parte de la obra una muy resumida explicación de los cuatro humores y sus cualidades, según los cuatro elementos clásicos y su correspondencia con los tipos básicos de fiebre a modo de ejemplo. Aquí nos aclara qué es lo que admite de las enseñanzas convencionales²⁹ además de proporcionar orientación al

27. No quiere decir esto que sean éstas las únicas que son susceptibles de usarse, es que son las más conspicuas puesto que, si nos adentramos en toda la compleja filosofía y anatomía sutil que caracteriza el saber médico nos percatamos que no podemos prescindir de ninguna de sus Figuras ni los razonamientos involucrados en sus múltiples lecturas y asimilaciones. Aclaro esto porque los ecos del saber artístico luliano resuenan en la medicina de su época con gran intensidad puesto que esta ciencia era más abarcadora frente a lo que hoy conceptuamos como tal y es esta la razón por la que hemos preferido denominarla como neumatología [Ver MILANÉS SANTANA, 2013, en general y la página 6 en particular].

28. Ver MILANÉS SANTANA [2011, p. 30], para la versión castellana del diagrama luliano que fuera incluido en la edición de Maguncia (1721-1742) por el lulista Ivo Salzinger. Los interesados pueden comparar con otra versión más esquemática tal como aparece en el código Sangalense (s. XV) la cual no está exenta de interés [Ver LULLUS, 2006, segunda lámina entre las páginas 560 y 561]. A los efectos de lograr hacer una aplicación consecuente de los postulados comentados respecto al determinante papel que juega la propuesta luliana con respecto al cuerpo de la doctrina hipocrático-galénica no basta con atender a esta obra teniéndose que recurrir a producciones posteriores e incluso a algunas no médicas en el sentido estricto.

29. No deberíamos llevarnos a engaño por la aceptación que hace Llull de los postulados de la 'medicina antigua' pues una aplicación consecuente del Arte pone en tela de juicio muchos más enunciados clásicos que los que declara abiertamente en esta obra, en que usa los grados de las medicinas como una suerte de modelo

respecto de lo que denomina explicación artificial³⁰ y metafórica. Le siguen seis condiciones de obligatoria aceptación para hacer un uso apropiado del esquema, además de la explicación de la inclusión de algunos triángulos de su Figura T³¹.

No creemos necesario continuar con una detallada explicación puesto que puede ser consultada en nuestro trabajo que compara esta medicina tradicional con la de filiación extremo-oriental practicada en China por siglos³².

La Distinción V se dedica en especial a la investigación de los grados de las medicinas³³. Evidentemente, no solamente es útil el estudio que el autor hace al respecto de las peculiaridades de la preparación de los medicamentos simples³⁴. Sin detenernos en la explicación de su solución propuesta a lo que él denomina como marcado

metodológico sin agotar todas las implicaciones de su herramienta cognoscitiva tal como señalara siglos después Giordano Bruno tras hacer una paciente aplicación –aunque aún incompleta a mi modo de ver– pero que traza las pautas para su examen total.

30. Podemos entender la denominación de ‘artificial’ como aquella que involucra los artificios de su Arte.

31. Estos son los triángulos verde (diferencia-concordancia-contrariedad), rojo (principio-medio-fin) y, por último, el triángulo amarillo (mayoridad-igualdad-minoridad). Al respecto, ver MILANÉS SANTANA [2011, Tabla VI, p. 34].

32. Ver MILANÉS SANTANA, 2011.

33. En este tema, referido más a la farmacognosia que a la medicina propiamente dicha, Llull se adentra en una controvertida perspectiva contemporánea que busca refinar las operaciones e intereses del experto a la hora de preparar los medicamentos a utilizar con el paciente. Esto lo explica en la propia presentación que hace de la obra donde refiere que “aquí comienza el *Arte de los Principios y Grados de la Medicina*”.

34. También indicado como “sustancias simples”, la expresión se refiere a los medicamentos en los que participa una sola sustancia medicinal, una planta por ejemplo, a diferencia de las medicinas compuestas formadas por más de una sustancia. En todos los casos, sea simple o compuesto, se sobreentiende que en el medicamento hay combinaciones variables de los cuatro elementos –fuego, agua, aire y tierra– que inevitablemente integran todas las sustancias.

error³⁵ de la antigua medicina, queremos quedarnos en el aspecto funcional. Un detalle que quizás ha pasado por alto es el hecho de que muchos productos farmacéuticos exentos de químicos como lo son los homeopáticos y las esencias florales son susceptibles de ser estandarizados e incluso caracterizados en su posible uso terapéutico con el empleo del original modo propuesto por Llull para disponer de una clara descripción y hacer un seguro uso de los medicamentos según la composición elemental tradicional de la medicina hipocrático-galénica³⁶.

35. Lo erróneo criticado por Llull tiene que ver con el hecho de que para la medicina de su época, a pesar de coincidir en que todos los elementos están presentes en cualquier sustancia simple y que hay ciertas cualidades de éstos que no pueden ser percibidas, no las considera a todas en igual medida a la hora de preparar el fármaco. Para Llull la sola presencia de la cualidad es importante a la hora de mostrar las interacciones y describe una muy ingeniosa manera de predecir el comportamiento de la sustancia, sea por sí sola, sea en una mezcla. Debe notarse además que el párrafo inicial de la quinta Distinción (capítulo 13) propone investigar los grados en las “cosas medicinales y en la especie humana” mostrando la unidad inmanente de la realidad en la multiplicidad teniendo en cuenta la coexistencia de aspectos comunes en todas las variadas formas de la existencia física.

36. Hace cerca de una década, al dar término a una conferencia sobre la farmacognosia de un medicamento herbario que acababa de estandarizar, una de las asistentes a la charla —especialista en esencias florales— me pidió que comentara al respecto de cómo poder estandarizar una esencia floral como es el caso de las llamadas Flores de Bach. Mi respuesta entre jocosa y comprometida fue que si alguien lo lograba tenía asegurado el Nobel de Farmacia. En primer lugar, ateniéndome a la impropia jerga moderna —no conocía a Llull en aquel entonces— dije que habría que tener una suerte de parámetro para la bioenergía ‘contenida’ en la planta y cotejarla con los mismos parámetros en la persona enferma. Esta grosera aproximación se me hizo toda una revelación cuando penetré en el universo de los grados de la medicina al decir luliano y me percaté de la posibilidad de su aplicación en la estandarización de las flores de Bach, preparados homeopáticos, medicamentos espagíricos y aquellos que se mueven en la definición que nos ofrece el ámbito sutil. Incluso, también los propios medicamentos herbarios, que tantos quebraderos de cabeza trae en los predios farmacognósticos toda vez que es imprescindible hacer largos y económicamente gravosos seguimientos de la dinámica de acumulación de ‘principios activo’. Súmelese a esto el uso obligatorio como referencia de los inestables, artificiosos —no en el sentido luliano sino en lo peyo-

Debemos aclarar que la común asunción, producto del afán teorizador del beato, de que la medicina luliana está, de cierta forma, alejada de la medicina práctica, es un error generado por las perspectivas que nos ha sembrado la visión experimental moderna y el excesivo racionalismo que nos rodea por doquier e irónicamente no nos hemos dado cuenta de que su propuesta tiene una tremenda inmediatez. Personalmente estoy convencido de que son más extensivas las aplicaciones que nos regala este artificio de los grados de la medicina. Pongámonos por un instante en la perspectiva de Llull y démonos cuenta que, para el autor, la realidad se articula como un impresionante tejido donde se entrelazan la urdimbre y la trama de tal forma que den la cohesión lógica que exige su cosmovisión³⁷. Es como si nos dijera desde la distancia de siete siglos: Éste es un ejemplo de cómo se aplica la metodología elemental al específico caso de la preparación de los medicamentos, observad su aplicación y extendedla a toda la realidad elementada. Sólo entonces compren-

rativo del término— y siempre manipulables métodos estadísticos. Al menos para el terapeuta informado no sería una tarea complicada lidiar con la estandarización por grados que se referiría siempre a la farmacognosia de constituyentes químicos.

37. Para el pensador medieval genuino y por extensión tradicional —de los cuales Llull lejos de ser una excepción es un magistral exponente—, el árbol, el tejido, el libro y demás elementos clásicos de la enseñanza, funcionan como expresiones de la ineludible arquitectura de la realidad manifestada en que los hilos de la urdimbre, los cuales en este caso asumen el papel de los diferentes elementos, proyectan su accionar sobre la potencialidad del medio en que los cambiantes hilos de la trama se entrelazan como miradas de cruces individuales propiciando el resultante tejido cósmico donde el ojo cuidadoso y atento del que posee clara conciencia de la armazón universal, puede moverse con paso seguro aplicando lo vertical y determinante sobre su receptor horizontal y determinado, sin temor a equivocarse el rumbo. Sólo así podemos comprender como el propio Llull, en un raptó de suficiencia del que se sabe poseedor de la herramienta por excelencia, declarara la infalibilidad de su Arte. Con aplicar la misma gradación a todos los hilos de la trama representada en el caso que nos ocupa por los entes existentes se puede uniformar el razonamiento que extiende el artificio aritmético sin distinción. El tejido es la representación tradicional del indefinido juego de la trascendencia y la immanencia.

demos que funciona como una suerte de herramienta transversal que por su accionar repetitivo y verificable –*conditio sine qua non* de la experimentación y, por extensión de la estandarización– somete el ámbito natural a su imperio y lo ordena.

Una parte de la obra que no hemos reseñado con suficiente énfasis en el resumen citado en la nota anterior es la que corresponde a la última Distinción (X) que es la relativa a la metáfora. Estructurada como un *Ars metaforica* esta curiosa sección, que funge como colofón a todo lo dicho, nos propone la obligatoria perspectiva supracósmica sustentadora de sus tesis estableciendo un enlace que involucra el simbolismo del número basándose en que el propio procedimiento artístico lo justifica toda vez que expresa cómo la naturaleza divina es reflejada en la realidad sensible. Desde esta propuesta se puede observar aun con más claridad lo que hemos comentado en relación a la búsqueda del razonamiento cualitativo del espacio como eje primario de la interpretación geométrica luliana. Aquí destella la capacidad creativa luliana de manera inusual. Personalmente no he encontrado un segmento más bello ni más científico en su obra, incluso por encima, o quizás a causa, de la aparente ingenuidad. En este pasaje, como en otros en que afronta los temas desde la misma perspectiva³⁸ nuestro autor hace gala de ingenio y creatividad pero, sobre todo, de visión de conjunto de los múltiples planos superpuestos. Hagamos un alto para mostrar, en mi modesta opinión cómo hacer la aplicación empleando sus postulados geométrico-aritméticos.

Veamos por ejemplo cuál es el razonamiento luliano al respecto del llamado 7^{mo} punto. Un tema bien conocido es el relativo a las siete direcciones del espacio e igual número de momentos del tiempo

38. La metáfora, afortunadamente, aparece a lo largo de toda su obra y no la abandona en momento alguno pues su vista siempre está puesta en las múltiples aplicaciones del simbolismo analógico que pone orden y sentido a toda la existencia de la realidad como expresión de la perfección creadora y la sujeción de los diversos niveles a las condiciones de existencia en el marco impuesto por los límites de la realidad inmanente a cada uno de ellos.

representados por las 6 ramas de la cruz tridimensional y su centro³⁹. Está en su centro la equivalencia a la verticalidad absoluta⁴⁰. Es a este aspecto al que alude Llull al referirse al séptimo punto y, es así como cobran sentido las atribuciones y analogías que nuestro autor propone y usa de manera realmente magistral. Hemos dado este sencillo ejemplo para mostrar cómo debe hacerse primeramente la evocación geométrico-simbólica para luego poder entender las alusiones me-

39. Aunque parezca ocioso repetiremos que, de acuerdo a la perspectiva cosmológica tradicional, en cada ser humano, así como en todo lo creado en nuestro ámbito espacio-temporal, están claramente definidas la altura (1) y la profundidad (2), la derecha (3) y la izquierda (4), el frente (5) y la espalda (6) así como el necesario centro (7) de donde parten estas líneas indefinidas en cuanto a su magnitud y, a la vez, definidoras de nuestra condición existencial. Corresponden estos siete números a la misma cantidad de direcciones espaciales y momentos del ciclo de la existencia o, como se le ha llamado, a las seis fases del tiempo y su centro generatriz. Huelga decir que este ejemplo es aplicable a las definiciones que nuestro autor efectúa en su obra sobre astronomía-astrología transponiendo a las denominaciones de los cuatro puntos cardinales, las dos semirrectas que definen el eje vertical y, por último el nadir y el cenit individual. Dicho de otro modo, la intersección del plano ecuatorial y el eje que une los polos formarían una cruz sencilla que se hace tridimensional cuando se incorporan las líneas que unen los puntos equinocciales y solsticiales. Siempre el septenario se completa en el centro [Ver MILANÉS SANTANA, 2011, pp. 11-12 y nota 20, p. 11]. Recordando que el Este estaría al frente del espectador, el Oeste a su espalda, el Sur a la derecha y el Norte a la izquierda como se acostumbraba en el Medioevo y que coincide con la colocación de los puntos cardinales en la tradición extremo-oriental. Hacemos esta aclaración puesto que en el esquema de la Figura de la obra de Bruno que usamos en el trabajo citado seguimos la orientación que usara este autor.

40. No es necesario demostrar que los seis radios de la circunferencia imaginaria que rodea al cuerpo son el resultado de tres diámetros perpendiculares entre sí. Sólo el punto central pudiera entonces considerarse como vertical respecto a todos los otros pero no es gráficamente representable como el punto –que Llull postula como inextenso– y que al coincidir con el centro de la esfera, representa la verticalidad por excelencia –absoluta– pero imperceptible en nuestro ámbito más que como una virtualidad en que de nuevo la analogía inversa nos regala la condición de virtual, desde nuestro ángulo, para lo único real y de donde se producen todas las realidades parciales de nuestro ámbito de existencia. Es este punto el que figura como unidad aritmética por analogía con la Unidad divina cuando transponemos el simbolismo geométrico al numérico.

tafóricas. El resto corre por la misma secuencia de propuestas cualitativas que se traducen en hermosas e irrefutables verdades que dan sustancia a su Arte y lo enaltecen.

La teoría estequiológica funciona como eje de la relación antes expresada⁴¹ y alcanza en medicina un nivel realmente notable en cuanto a la reiterada ejemplificación que el autor utiliza como modelo. El interesante uso de la metáfora es cuidadosamente defendido al final de la primera Distinción en que nos expone las razones de que explique en la obra lo relativo a los pulsos, la orina, las fiebres y la propia manera metafórica de expresarse⁴². Nos da la justificación

41. La estequiología moderna –la estequiometría a veces se le homóloga– es una rama de la química referida al estudio de las proporciones de los elementos en los compuestos con el fin de entender sus reacciones con otros elementos o compuestos, no tiene nada que ver con la palabra de índole cosmológica que le anteciedera, partiendo de que la palabra *elemento* es entendida de manera diferente oponiéndose al vocablo griego. En medicina hipocrático-galénica la palabra griega original (*stokheia* = *elemento primario*) es usada por Galeno para hacer referencia a los humores. En Lull, aunque desconozco si usa el término, existe indudablemente una propuesta estequiológica con connotación cosmológica pero dejando abierta la necesaria aplicación del término al nivel específico de la materia elementada en todos los seres y, en el hombre en particular, al tratar sobre la medicina. La necesidad de recurrir a este término o a su manejo conceptual está determinada porque en la cosmovisión tradicional la separación entre anatomía y fisiología sería más un estorbo que una solución pues rompería, como ha sucedido en realidad, la integridad del tejido cósmico y en su lugar funciona muy eficientemente la palabra *physis* que las integra y dinamiza. Es la vanidad moderna la que ha llevado a pensar que el nivel de la anatomía y la fisiología al estilo actual determinaba el poco desarrollo de la ciencia médica tradicional. Lo penoso es que, afectados por una suerte de prejuicio intelectual adquirido en su formación universitaria, muchos estudiosos medievalistas se suman a la desvalorización sin advertir los esquemas mentales que le llevan a tal posición. De manera similar sucede cuando un inveterado racionalista oye hablar del *Qi* o del *Prana* y se lanza a encontrar análogos energéticos en su naturaleza o canales ubicuos en la anatomía corporal. Las burdas tesis al respecto, disfrazadas de terminología técnica, son de una irresistible comicidad.

42. Este afán metafórico, para el cual la investigadora británica Frances Yates acuñó la expresión “ejemplarismo elemental” [Ver YATES, 1990, pp. 94-102] lo lleva a usar el mismo procedimiento en su *Liber de lumine*, escrito en Montpellier en el año 1303, en que retoma temas de la medicina junto a otras áreas del saber

del lenguaje analógico que emplea, nos enseña, paso a paso, la concordancia de los diferentes niveles de la realidad expresados en las ciencias elegidas a modo de ejemplo y termina diciendo que en el carácter analógico que imprime la metáfora, radica la mayor virtud de su Arte al permitir, por elevación del entendimiento, que la persona sepa cómo plantear y resolver problemas⁴³. Obviamente, siempre tiene en mente un fin que excede el marco de este que aquí evoca pues, más allá de cada una de sus aparentes finalidades está como condición suprema la existencia del ser humano y sus obras dirigidas a recordar, entender y amar a Dios.

A pesar de que hoy día la medicina hipocrático-galénica se usa profusamente en ciertas regiones del planeta, sus nociones y técnicas de abordaje a la salud son prácticamente desconocidas en occidente⁴⁴. No obsta esto para que de una manera u otra sus conceptos y

para mostrar el papel del intelecto ejemplificando con la “luz de las velas”, de donde el título de la obra. Lo más notorio de esta interesante obra es la manera en que emplea los correlativos para exponer su teoría estequiológica.

43. Jordi Gayà ha acentuado la importancia del uso del aspecto metafórico recalcando que estos casos no se pueden interpretar como una cuestión de “mera ornamentación intrascendente” siendo necesario tomar en cuenta su rigurosidad probatoria [Ver LULLUS, 2008, p. 493].

44. Practicada en la India paralelamente, y en ocasiones imbricada con la medicina Ayurvédica, la medicina greco-árabe, también conocida como medicina Unani, es la representante actual del saber tradicional occidental. Aunque a algunos les parezca anacrónico, en esta ciencia médica, mostrando su fuerza y valía, hay que reconocer que la medicina hipocrático-galénica permanece viva e incluso es aceptada por la Organización Mundial de la Salud entre las prácticas tradicionales vigentes. Estudios realizados a modo de comprobación de su eficacia y efectividad han sido exitosos [Ver GRAZ, 2010, y las razones hay que encontrarlas en el mismo contexto que explica el funcionamiento de la Medicina Tradicional China que funciona allí aun cuando el propio médico casi siempre duda de la existencia –o al menos de la naturaleza– del agente terapéutico; el *Qi* [Ver MILANÉS SANTANA, 2011, p. 4]. Ambas tienen tras sí cientos y hasta miles de años de práctica consagrada que han servido para aquilatar su capacidad de éxito y de adecuación a los tiempos cambiantes. Es notorio que apenas se hubo establecido y casi desde sus inicios, la medicina moderna se ve cuestionada por su imposibilidad para dar

hasta ciertas operaciones prácticas persistan en la cultura popular. Por ejemplo, la medicina popular o folclórica se conforma de curiosísimas alusiones al uso empírico de ciertas plantas a las que cataloga como frías, calientes, húmedas o secas pero sin poder aportar elementos de referencia que permitan encontrar un razonamiento subyacente que sirva de fundamento teórico sustentador.

Muchas otras formas de medicina llamada alternativa aún persisten en usar técnicas y conocimientos de ésta que reinó por siglos. Ciertamente que, en ocasiones, hacen cambios en su óptica y adoptan concepciones de la llamada medicina científica y aparecen como una suerte de abigarrada mezcla de tesis completamente contradictorias.

Hasta donde he podido revisar de los postulados de esta medicina, las mismas críticas que le hiciera Llull en su tiempo pueden seguir proponiéndose hoy día. Quizás la prevalencia de estos hechos haga pensar que es la acusación de error la equivocada pero los hechos son más complejos de lo que parecen. Primero que todo tengamos en cuenta que Llull en momento alguno cuestionó los fundamentos de la medicina de su tiempo, los mismos que persisten en la forma de medicina greco-árabe practicada hoy día⁴⁵. La crítica luliana se dirigió al refinamiento de los métodos de caracterización de los medicamentos en forma directa, e indirectamente, al diagnós-

solución a problemas crónicos y degenerativos, lo que no es óbice para que imponga las reglas de evaluación de eficacia y efectividad cuál si estuviera por encima de las otras formas de hacer terapia.

45. Es importante aclarar que aun hoy día, tal como en los tiempos de Llull, la norma básica en el tratamiento seguía en general la siguiente secuencia: dietoterapia – medicamentos simples – medicamentos compuestos – cirugía. Evidentemente, solamente si fallaba un elemento en el abordaje terapéutico se procedía a incorporar el siguiente aunque el asunto no era considerado de la manera tan lineal como hemos propuesto. La implementación de un tratamiento con uso de medicamentos simples se acompañaba de la adecuación de la dieta que el paciente había seguido inicialmente, y así sucesivamente, se establecían combinaciones en que el fundamento basado en la dieta era el siempre obligado componente en las fases siguientes de la escalada en el tratamiento.

tico que se basaba en los mismos postulados y en el modo de interpretar la aplicación de los fármacos preparados en base a la manera en que se hacía el enfoque. Toda vez que la propuesta de adecuación hecha por Llull también exigía tener en cuenta las características del diagnóstico de los humores en sus variantes más comunes, a saber, orina y pulso por ejemplo, se puede suponer que afectaba de cierta manera el resultado de la terapia. Lo anterior, sin dejar de considerar que nuestro autor tuvo el cuidado de elegir la fiebre para mostrar el comportamiento del sistema propuesto mediante su caracterización y la explicación pormenorizada de su seguimiento por parte del terapeuta. Puede entonces observarse que lo limitado de los ejemplos abarca todo el espectro de posibilidades generales de enfoque para aplicar al conocimiento médico siguiendo las pautas de su Arte. Se propone la estandarización del fármaco, se uniformiza la propuesta en relación con el diagnóstico y se aplica, consecuentemente, al caso de las fiebres.

Son varias las premisas que se deben asumir al hacer una lectura del tratado que nos ocupa a la hora de aplicar sus propuestas. De momento citaremos dos de ellas sin pretender agotarlas; primero tendremos en cuenta lo relativo al hilemorfismo⁴⁶ y, luego, a la causa-

46. En concordancia con la doctrina tradicional, Llull postula la existencia de dos principios constitutivos de todos los entes. Por un lado, el formal o activo –principio agente que es masculino– y que representa la determinación propia de cada ente creado y, por otro, el material o pasivo –principio paciente que es femenino–. Este último es un aspecto o capacidad limitadora de la esencia o acción formal. La pura potencia es característica de la materia primera y corresponde a la materia segunda ser el ámbito donde las formas imprimen su carácter. Es entonces, en esta última, donde tendremos que vérnosla con los temas de la generación y la corrupción como correlatos de la existencia de la materia ‘corporal’ o sensible, que es de menor perfección que la materia ‘espiritual’ o suprasensible, donde la corrupción no tiene cabida. Es lógico entender que en sus *Principios de la medicina* Llull dedique una Distinción al importante tema de la generación-corrupción donde el conocimiento de los grados de las sustancias se impone para ser comprendido a cabalidad.

lidad⁴⁷ en los cuales Llull no está innovando nada ya que es el patrón seguido por la medicina de la cual se ocupa. Simplemente, propone una metodología de abordaje que permite hacer la aplicación de manera consecuente. La manera muy general de ejemplificar la causalidad que ofrecimos en la nota precedente, es focalizada por Llull en relación con los grados de la medicina y permite evaluarlos también desde este ángulo. Es su propuesta de los tres triángulos ya citada la que nos aclara la implicación del Arte en el tema. Una lectura detenida del tratado en cuestión permite comprender la dinámica del pensamiento luliano pues, si bien parece dedicarse exclusivamente a los grados de las medicinas⁴⁸, evidentemente, tras una observación más cuidadosa de las correspondencias entre el medicamento a elegir o preparar y el estado de desequilibrio humoral que aparece como la enfermedad en el paciente, no caben dudas de que las consecuencias de su estudio extravasan el ámbito farmacognóstico⁴⁹.

47. Siguiendo los postulados hilemórficos y coincidiendo con la perspectiva aristotélica, Llull admite la existencia de cuatro causas: **formal** (distintiva); **material** (constitutiva), **eficiente** (generativa) y **final** (prospectiva). En el caso de la propuesta luliana, mirada la enfermedad como el producto del desequilibrio de los humores, se razonaría aproximadamente así: **causa eficiente = fármaco; causa material = paciente; causa formal = 'fisiología' humoral; causa final = equilibrio humoral.**

48. Al respecto Llull nos ofrece una vía segura para entender la forma en que se prepara el medicamento sea simple o compuesto en función de lo que se espera de la combinación de las sustancias simples que lo conforman (triángulo rojo), las interacciones elementales según sus cualidades (triángulo verde) y la clara definición del predominio de las cualidades involucradas en el fármaco (triángulo amarillo) [Ver BORDOI, 2011, p. 179].

49. La ambigüedad entre farmacología y farmacognosia al referirse a la obra médica luliana quizás tenga más sentido que el de equivocación puesto que, aunque a simple vista nuestro autor parece sólo detenerse en la exposición de algunas de las peculiaridades del fármaco en cuestión, si vamos más allá de la letra, nos percatamos que da las pautas para prever el esperado mecanismo de acción del producto terapéutico y, es en este caso, en el que los marcos de ambas disciplinas se solapan. En mi experiencia como farmacognosta es posible usar el esquema luliano de los grados a modo de llevar a cabo una estandarización sin disponer del

Estas ideas generales que hemos expuesto en apretada síntesis solamente pretenden traer la mente del lector a un aspecto que es ineludible: si queremos estudiar a un autor tradicional debemos penetrar en la complejidad de su entorno cultural, las premisas que determinan su cosmovisión y sólo comprendiendo las razones de su proceder, emitir juicios válidos al respecto de su actualidad. Llull ha sido intensamente trabajado en los últimos años y la prueba fehaciente de ello es la notable cantidad de información que tenemos sobre sus obras así como la disposición de todo un aparato de ediciones críticas que acercan al lector moderno toda una información regularizada. Sin embargo, siento que aun nos queda por delante una tarea hercúlea. Tenemos no sólo que dominar a la perfección su Arte, también tenemos que pensar como Llull. Debemos despojarnos de los prejuicios modernos y del extremo racionalismo que nos impide comprender muchos de sus asertos. Sólo cuando hagamos nuestra la cosmovisión luliana y la apliquemos consecuentemente tal como el autor nos propusiera, podemos evaluar su actualidad. Esto es imperativo.

conocimiento de los diversos componentes –impropiamente llamados ‘principios activos’– que se estudian. El procedimiento se basaría en hacer las determinaciones reconocidas y exigidas en las farmacopeas actuales, tal como se aplican a una planta cualquiera que se pretenda usar como medicamento herbario. Luego, como la propuesta luliana es más general, se integran aquellos en ésta y se correlacionan los resultados de manera que sea más inteligible el ‘accionar’ interactivo de los grupos funcionales dentro del producto terminado. Obviamente, la idea es mostrar cuán aplicables son los postulados del Arte a un ejemplo de estandarización y no la de complicar innecesariamente el proceso ya por sí bastante riguroso y exigente. A modo de adelanto propongo al lector que observe el ejemplo de un proceso de estandarización [Ver MILANÉS, 1999a, 1999b, 1999c]. Aclaro que no habría que traducir estos resultados en términos lulianos, pero sí sería importante que el terapeuta tradicional haga las necesarias correlaciones de los parámetros obtenidos y la nomenclatura luliana mediante su inserción en la estequiología y el sistema de grados. La complejidad, o mejor aún la especificidad, del asunto exige que le dediquemos un estudio especial a este tema puesto que excede el marco de esta exposición breve y obliga a presentar la demostración de cómo hacerlo.

El reto lo supone en su mayor parte la gran barrera que tenemos que salvar, la cual está determinada por el cambio de paradigma, que parece más notorio puesto que de Llull nos separan siete siglos. Sin embargo, la propia evidencia de que el problema es gnoseológico y no temporal, lo vemos cuando se colocan en el mismo rasero diversas formas de las mal llamadas medicinas ‘bioenergéticas’, como son, por un lado algunas medicinas orientales y, por otro, algunos engendros que son posteriores históricamente a la medicina convencional. Pero veamos cómo se interpreta el asunto cuando es mirado desde el punto de vista de la historia de los cambios en los modelos científicos que se van imponiendo sucesivamente.

En el año 1962, el filósofo e historiador estadounidense Thomas Samuel Kuhn (1922-1996) saca a la luz su hoy antológica obra *La estructura de las revoluciones científicas* (*The Structure of Scientific Revolutions*) que generaría todo un viraje en la perspectiva que tenemos de los que nos precedieron. Al margen de las discusiones filosóficas generadas y los cambios de postura del autor, su definición del cambio de los postulados científicos en el marco del desarrollo de las ciencias naturales fue, si se quiere, paradigmática⁵⁰. El ejemplo que aduce el autor sobre la imagen que, según la perspectiva, se ve como un pato o un conejo, simplemente sugiere el condicionamiento de ciertas verdades. Lo que más nos interesa retener del trabajo indicado es que propone que el abandono de ciertas posturas conceptuales no las condena indefectiblemente al ámbito del error, y aquí es donde comienzan las dificultades, o las soluciones.

Poco después, en 1980 específicamente, Georg Henrick von Wright da un interesante paso en su obra *Explicación y comprensión* al definir resumidamente, la “existencia de dos grandes tradiciones

50. Literalmente ‘modelo’, la palabra ‘paradigma’ ha pasado a formar parte del acervo cultural general denotando el formidable impacto que generara la obra del autor. Se refiere Kuhn a “realizaciones científicas universalmente reconocidas” que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica [Ver KUHN, 1971, p. 13].

en el ámbito del conocimiento en Occidente”⁵¹. Por un lado, la llamada ‘galileana’, más cercana a nosotros y demarcadora de la manera actual de concebir la realidad científica, basada en modos causales y mecánicos que denomina como paradigma explicativo y prima en las ciencias naturales que se centran en el ‘cómo’. A esta contraponen la que denomina ‘aristotélica’ que se enfoca sobre posturas teleológicas y finalistas y se enmarca en el llamado paradigma explicativo, siendo propia de las ciencias sociales o humanidades que se centran en el ‘por qué’ y el ‘para qué’⁵².

Propuestas para estudiar la factibilidad de la aplicación de la medicina luliana

Sin pretender ser exhaustivo y menos tener la solución en las manos, sugiero cómo hacer una restauración del saber luliano en materia médica usando como referente nuestra experiencia personal que será asumida por cada quien en función de sus capacidades y sobre la base de la intelección del tema en el marco del paradigma –cosmovisión– tradicional. Evidentemente, otros autores, más capacitados y conocedores de la obra luliana pueden ayudar en esta labor ofreciendo sus valiosos conocimientos y corrigiendo nuestra propuesta.

51. Ver BACHARLETT, 2008, p. 12. Aunque atendiendo a una situación que no es la que nos ocupa, la misma autora deja interesantes notas al respecto de la perspectiva hipocrático-galénica en su trabajo *Ética en la medicina hipocrática: límites y posibilidades*, el cual puede ser consultado en: <http://www.uaemex.mx/plin/colmena/Colmena44/Aguijon/Luisa.html>.

52. Es obvio que ambas propuestas de paradigmas en momento alguno pretenden tener origen en las denominaciones de los personajes implicados aún cuando estos representan puntos culminantes de cada una. Por lo demás, la realidad se mueve sobre combinaciones de estos modelos cuya pureza es metodológica más que real. Si por un lado el paradigma galileano se enfoca sobre la causa eficiente y el aristotélico sobre la causa final, las otras causas están implícitas pero en diverso grado de focalización y dependencia respecto a la más notoria que se ha usado en la denominación.

1. Estudio del pensamiento geométrico-aritmético luliano y su aplicación a la estructura del Arte así como a las ciencias más relacionadas con la medicina, incluyendo esta última, como es de esperar⁵³.

2. Entrenamiento exhaustivo en el Arte en general y en el uso de sus Figuras y demás elementos constituyentes y en especial aquellos que se aplican más directamente al ámbito de la medicina⁵⁴.

3. Completo dominio de la compleja constitución humoral humana, el papel determinante en el mantenimiento de la salud y su restauración⁵⁵.

4. Pesquisa de toda la obra luliana donde aparecen dispersas las alusiones tanto de su propuesta estequiológica como correlativa⁵⁶ que se relacionan de una manera u otra con la medicina y la astronomía-astrología lulianas.

5. Realización de las necesarias labores de estandarización de la propuesta luliana de los grados de la medicina como condición pre-

53. Junto a la ya citada astronomía-astrología debemos señalar la importancia de conocer cabalmente la aplicación luliana a la filosofía y a la teología.

54. En nuestra experiencia personal el *Arte demonstrativa (Ars demonstrativa)* escrita alrededor de 1283, ofrece todos los elementos que requiere el artista terapeuta para entender el Arte en general tal como el autor lo aplicara a los temas de la salud. Su uniformidad con respecto a la aplicación en los llamados *Quattuor libri principiorum* (teología, filosofía, derecho y medicina) propicia la comprensión y aplicación del conocimiento.

55. No está de más recordar que, como sucede en otras medicinas tradicionales, muchas veces el corpus médico ha sido adulterado por incorrectas interpretaciones que manan de una traducción parcializada moderna de los preceptos antiguos yendo en detrimento de la intelección del verdadero sentido de éstos. Aquí Lull es de inapreciable ayuda en su caracterización de los fundamentos teóricos de la ciencia médica sirviéndose de las definiciones de sus términos. Respecto a las fuentes médicas, véase la MILANÉS SANTANA, 2011, p. 31.

56. En el caso de la estequiología sugerimos la obra de la autora británica Frances Yates [Ver YATES, 1990]. En lo relativo a la propuesta correlativa, consultar a Jordi Gayà que sigue siendo autor de referencia para la comprensión de este importante aspecto en el quehacer luliano en general e imprescindible en cuanto a la comprensión de la compleja constitución humana [Ver GAYA, 1979].

via para su aplicación en la producción de fármacos apropiados y estudio de la dinámica humoral en correspondencia con estos conocimientos para garantizar la acción en todos los niveles de abordaje terapéutico tal como Llull describe en cada Distinción de la obra comentada en esta exposición y las restantes citadas en la nota 25 poco más atrás.

A modo de conclusión

Para el médico hipocrático-galénico la realidad de los humores es algo innegable y, si queremos adentrarnos en su quehacer tenemos que retomar su concepto, tendremos que recurrir a la explicación cosmológica subyacente tras la praxis médica y reformular la perspectiva que la instrucción moderna nos ha dejado como improntas en el pensamiento. Más lejos debemos llegar si pretendemos pensar al modo luliano puesto que exige un extraordinario ejercicio de interrelación de niveles que nos saca literalmente del mundo de lo tangible y nos inserta en la red cósmica invirtiendo jerarquías y colocando en su justo lugar las correspondencias. La primera gran ventaja es evitar los equívocos de ‘tomar una cuerda por una serpiente’ y perder el rumbo.

De la medicina luliana podemos decir que es como una explosiva simiente en un terreno que es sumamente fértil pero, no falta la cizaña que contamina la mies aun cuando el grano reluce con inusitada fuerza a casi 700 años de su desaparición física... Tanto se ha abonado en su seno, tanto esfuerzo inteligente se ha dispensado en la labor de cultivo y, sobre todo, tanta fuerza tiene este grano, que el campo ondea al viento como invitando a hacer la cosecha y, asombrosamente, también nos entrega la herramienta adecuada para hacerlo. Les invito a que al menos pongamos la mirada en esta obra que ahí nos espera para que su mensaje se sacuda el polvo del olvido y cobre nueva vida en esta época en que, gracias a Dios, no nos apenamos de poner la mirada en los gigantes del pasado sin ruborizarnos de tanta creatividad y tan magno empeño.

Referencias

- BACHARLETT PÉREZ, M. *Giambattista Vico y los antecedentes del paradigma comprensivo*. Convergencia, 15 (048), UNAM, México, 2008 (pp. 11-27).
- BORDOI, A. *La filosofía de Ramon Llull*. Lleonard Muntaner, editor S.L., Palma de Mallorca, 2011 (337 pp.).
- BRUNO, Giordano. *Medicina Lulliana partim ex mathematicis partim ex phycisis principiis educta: En Opere magiche*. Eds. Michelle Ciliberto, Simonetta Bassi, Elisabetta Scapparone, Nicoletta Tirinnanzi. *Classici*, 67. Adelphi Edizioni. Milan, 2000 (cxlii + 1590 pp.).
- DA COSTA, R. *Las definiciones de las siete artes liberales y mecánicas en la obra de Ramón Llull*. *Anales del seminario de historia de la filosofía*. Vol. 23, 2006, 131-164.
- GAYÀ, J. *La teoría lulliana de los correlativos: historia de su formación conceptual*. Palma de Mallorca, 1979 (228pp., plus figura e índices).
- GRAZ, B. *Prognostic Ability of Practitioners of Traditional Arabic Medicine. Comparison with Western Methods Through a Relative Patient Progress Scale*. *Evidence-based Complementary and Alternative Medicine*, 7(4), 2010 December (471–476).
- KUHN, T. *La estructura de las revoluciones científicas*. Traducción: Agustín Contín. *Breviarios* 213. Fondo de Cultura Económica, 1971 (36pp.).
- LLULL, Ramon. *Obra escogida: Vida coetánea. Libro de maravillas, Árbol ejemplifical, Desconsuelo (bilingüe), Canto de Ramon (bilingüe)*. Introducción de Miquel Battlori. Traducción y notas de Pere Gimferrer. Madrid: “Clásicos Alfaguara”, 1981 (622 pp.).
- LULLUS, Raimundus. *Raimundi Lulli opera latina*. T. 20, 106-113: In Monte Pessulano et ianuae annis MCCCIII-MCCCIV composita, ed. by Jordi Gayà Estelrich (*Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis* 113), Turnhout, Brepols, 1995 (497 pp.).

- LULLUS, Raimundus. Raimundi Lulli opera latina. T. 31, 12-15: Quattuor libri principiorum, ed. by María Asunción Sánchez Manzano (*Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis 185*), Turnhout, Brepols, 2006 (582 pp.).
- LULLUS, Raimundus. An Introduction to his Life, Works and Thought, ed. by Alexander fidora and Josep E. Rubio (*Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis 214, Doctoris illuminati Raimundi Lulli Opera Latina. Supplementum Lullianum II*). Turnhout, Brepols: 2008 (570 pp.).
- MILANÉS SANTANA, R. *Comparación entre la medicina luliana y la tradicional china*. Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Ramon Llull, 2011. Web. <http://www.ramonllull.net/congresso/textos/comparacionentrelamedicinalulianaylatradicionalchina.pdf>
- MILANÉS SANTANA, R. *La medicina luliana como neumatología*. 2013. Web. http://www.porlatradicion.org/Llull_Neumatologia.pdf
- MILANÉS, R.; ALONSO, D.; GONZÁLEZ, G.; ESPÍN, G. *Farmacognosia de la droga cruda "flores de majagua" (Hibiscus elatus Sw., Familia Malvaceae). I. Farmacogeografía, Farmacoetimología, Farmacoergasia y Farmacoetonomología*. Revista Cubana de Plantas Medicinales 3 (3), 1999a (pp. 98-101).
- MILANÉS, R.; ALONSO, D.; GONZÁLEZ, G. *Farmacognosia de la droga "flores de majagua" (Hibiscus elatus Sw., Familia Malvaceae). III. Estandarización de la droga cruda. Alteraciones de la droga*. Revista Cubana de Plantas Medicinales 3 (2), 1999b (pp. 79-81).
- MILANÉS, R.; ALONSO, D.; GONZÁLEZ, G. *Farmacognosia de la droga "flores de majagua" (Hibiscus elatus Sw., Familia Malvaceae). IV. Estandarización del extracto fluido*. Revista Cubana de Plantas Medicinales 3 (2), 1999c (pp. 82-87).
- PRING-MILL, R.D.F. *Ramon Llull y las tres potencias del alma*. EL, XII, 1968, 99-130.

SIMON RUIZ, Josep M. *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*. Quaderns Crema, Barcelona, 1999 (456 pp.).

YATES, F. *Lulio y Bruno. Ensayos reunidos I*. Colección Popular. Fondo de Cultura Económica. México, 1990 (398 pp.).

ICONOGRAFÍA PERFORMATIVA EN RAMON LLULL: IMÁGENES MÓVILES Y PENSAMIENTO INVENTIVO

*Anna Serra Zamora**

Abstract: This article aims to examine the mobile images that appear in Ramon Llull's works (1232-1316): in manuscripts of the XIV Century, in later manuscripts and also in the edition of the complete works by the Lullist Bernard de Lavinjeta, published by Johann Heinrich Alsted in 1612. I claim that the study of dynamical diagrams, being icons and mechanical tools at the same time, highlights the concordance they have with the combinatorial Art and Lullian invention. These figures are essentially revolving wheels or *volvelles* related to the Art, and to other works as well. They are epistemological tools representing ontological structures and recreating philosophical questions. Lullian mobile wheels are relevant because of his novelty in theological and philosophical medieval manuscripts, their connection with the Kabbalistic tradition and also because they are considered a precedent of modern informatics.

* Doctora en Humanidades por la Universitat Pompeu Fabra con una tesis sobre la iconología de San Juan de la Cruz (2010). Ha realizado estancias de investigación postdoctoral en el Raimundus-Lullus-Institut (Freiburg im Breisgau) y en The Newberry Library (Chicago) y ha sido Profesora asociada de la UPF entre 2010 y 2012. Es miembro del Grupo de Investigación de la Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois M. Haas, Universitat Pompeu Fabra, c/Ramon Trias Fargas, 25-27, 08005, Barcelona (Catalunya/España). E-mail: anna.serra@upf.edu. Agradezco al Dr. Miquel Seguró y muy especialmente al Dr. Rafael Ramis la lectura previa de este texto y sus comentarios.

Los estudios sobre la iconografía luliana se centran o bien en la imaginaria devocional¹ o bien en las imágenes vinculadas a las obras de Ramon Llull (1232-1316). En este segundo grupo, destacan los trabajos sobre las doce miniaturas del *Breviculum* de Thomas Le Myésier² mientras que en la mayoría de introducciones al pensamiento luliano predominan las referencias a los diagramas del Arte, particularmente a las cuatro figuras del *Ars brevis*. Dentro del marco de los estudios iconográficos, este artículo pretende revisar la aparición de imágenes móviles que aparecen en las obras de Ramon Llull (1232-1316), ya sea en los primeros manuscritos³, en los posteriores al siglo XIV, en las ediciones impresas y en los tratados del lulismo renacentista y sus reediciones barrocas. Se trata de una primera aproximación al tema, para estudiar el problema de la iconografía performativa en Ramon Llull, su manifestación gráfica y su alcance

1. CANTARELLAS, C. “Ramon Llull en l’art i la cultura del segle XIX”, *Randa*, 51 (2003), pp. 31-49; “Iconografía luliana: prototipos y desarrollo histórico”, *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana (BSAL)* 61 (2005), pp. 213-228; “Sobre la iconografía de Ramon Llull”, *Ramon Llull: història, pensament i llegenda* (Palma de Mallorca, Obra Social Fundació La Caixa, 2008), pp. 109-115; MUNTANER, J. “La iconografía de Ramon Llull i la seva pervivència fins al segle XX”, *Lluc: Revista de cultura i idees*, 867 (2009), pp. 37-44; SACARÈS, M. “‘En un instant li veng certa il·lustració divinal’. L’episodi de la il·luminació a la iconografia de Ramon Llull”, *Locus Amoenus* 9 (2007-2008), pp. 101-125; SEBASTIÁN, S. “La iconografía de Ramón Llull en los siglos XIV y XV”, *Mayurka: Revista del Departament de Ciències Històriques i Teoria de les Arts*, 1 (1968), pp. 25-62.

2. BATLLORI, M.; HILLGARTH, J. N. “La iconografía coetània”, *Vida de Ramon Llull: les fonts i la iconografia coetànies*, Barcelona 1982, pp. 45-64; RUBIÓ, J. *Ramon Llull i el lul·lisme*, Barcelona, PAMSA, 1985, pp. 87-110; HASLER, R. “Die Miniaturen des Breviculum”, en Ramon LLULL - T. LE MYÉSIER, *Electorium parvum seu Breviculum* ed. G. Stamm, Wiesbaden, 1988, pp. 33-88; SACARÈS, M. “Lullianae Imagines: la iconografía de Ramon Llull i els principals episodis de la seva vida”, *Memòries de la Reial Acadèmia d’Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 16 (2006), pp. 139-156. Sobre la necesidad de una investigación sobre la iconografía doctrinal o diagramática luliana y su evolución en la tradición lulista: SERRA, Anna, “Apuntes para una iconografía luliana”, Actas del VI Congreso SOFIME, Salamanca, 2012 [en prensa].

3. SOLER, A. “Els manuscrits lul·lians de primera generació”, *Estudis Romànics* [Institut d’Estudis Catalans], vol. 32 (2010), pp. 179-214.

epistemológico. Lo que denominamos “imágenes móviles” son fundamentalmente ruedas o *volvelles* con niveles de papel superpuestos y giratorios, que aparecen insertadas en títulos de disciplinas muy diversas dentro de la vasta producción luliana.

En las páginas siguientes se intentará mostrar la importancia de estas imágenes móviles para la articulación del pensamiento de Llull y de la tradición luliana. Para ello, después del examen de algunos textos del Doctor Iluminado sobre las figuras del Arte y de las interpretaciones contemporáneas sobre su alcance, pasaremos al análisis de algunas de sus obras manuscritas e impresas. Aquí veremos ejemplos del *Ars generalis ultima* o *Ars magna*, el *Ars brevis*, el *Arbor philosophiae desideratae*, así como algunas figuras de la tradición luliana desde Thomas Le Myésier (m. 1336) hasta Bernard de Lavinheta (n. 1462). El examen de la evolución histórica nos permitirá hacernos cargo de las diferencias con las que cada época ha acogido la imagen móvil en la obra de Llull.

Inención y combinatoria en Ramon Llull

El método luliano se caracteriza por ser una forma dinámica de pensamiento, basada en unos principios y reglas que se tienen que combinar para resolver las diferentes cuestiones que se plantean. En este sentido es un sistema autorreferencial, combinatorio e inventivo. Las figuras que sostienen y acompañan –pues no son meras representaciones– los textos de Llull son básicamente ruedas, árboles, tablas y figuras geométricas elementales (círculos, cuadrados, triángulos). El arte luliano de la combinatoria se ejercita principalmente por medio de la figura perfecta: el círculo, en forma de ruedas o *rotae*, que los manuscritos suelen incorporar al principio o en la parte central del texto⁴, algunas veces con colores⁵, y otras

4. BONNER, A.; SOLER, A. “La *mise en texte* de la primera versió de l’Art: Noves formes per a nous continguts”, *Studia Lulliana* 47 (2007), pp. 29-50.

5. LLULL, R. *Ars generalis ultima* [1313], ms Clm. 10522, datado en 1395, Bayerische Staatsbibliothek, Múnich, ff. 1v-2r.

veces, excepcionalmente, con la superposición de círculos de medidas distintas para articular las respuestas por medio de los giros, que es lo que nos ocupa en este escrito.

Este recurso de *paper engineering* (“ingeniería editorial” o “diseño papiráceo”) había sido usado habitualmente en el ámbito científico, en particular en el campo de la astrología, mientras que en la medicina se recurría a desplegables para representar el mapa anatómico. La mente sincrética de Llull, que tomó influencias muy variadas, usó estos instrumentos para la exposición de su pensamiento. Hasta donde conocemos, no tenemos constancia de la existencia de desplegables o *pop-ups* en los manuscritos de Ramon Llull, aunque sí, como veremos más adelante, en la tradición luliana.

En los libros sobre predicación⁶, Llull no concibió ningún aparato icónico específico ni ninguna teoría explícita sobre los recursos visuales en la difusión de su método, hecho remarcable ya que su doctrina se enfocaba principalmente a la conversión, tal como concibió en la iluminación de Randa en 1272. En otras obras, sin embargo, el Doctor Iluminado habla de la función de las figuras:

“Honrat Senyor, qui vol adorar e contemplar la vostra sancta veritat, cové que afigur figures sensuales per les quals pusca pujar a les figures entel·lectuals ab les quals pusca e sàpia e vulla adorar e contemplar la vostra veritat vertuosa”⁷.

“La intenció per que nos posam figures en esta Art, es per ço que en elles esguardem los començaments d’esta Art: car per la especulació sensual s’exalça l’enteniment a especular les coses sperituals, per lo qual exalçament se exalça la volentat a amar aquelles. E encara, que per les figures se dona doctrina e Art [...]”⁸.

6. LLULL, R. *Retòrica nova* [1301], *Llibre de predicació* [1304], *Art major de predicació* [1312], *Art abreujada de predicació* [1313].

7. LLULL, R. *Llibre de contemplació* [1274], OE, II, 1080.

8. LLULL, R. *Art amativa* [1290], ORL, XVII, 9.

“*Et per istas quinque figuras potest homo invenire veritatem sub compendio et contemplari et cognoscere Deum et vivificare virtutes et vitia*”⁹.

Los diagramas y móviles, es decir, las figuras sensuales, permiten el acceso a las figuras intelectuales y a la comprensión de la verdad: por lo tanto, el dinamismo de la figura física acompaña y activa el dinamismo del pensamiento¹⁰: el mundo sensual es el punto de partida para el intelectual. Asimismo, como apuntan las palabras de Llull que acabamos de citar, las figuras sensuales conducen a las intelectuales y estas a la adoración y contemplación de la verdad¹¹. Aparte de ser figuras epistemológicas, son instrumentos de meditación y contemplación y asumen, por consiguiente, un significado ontológico y teológico, puesto que llevan en definitiva al ser de cada ente y, en última instancia, a Dios¹².

Si las figuras que habitualmente constituyen las obras de Llull son un claro y bello ejemplo de poesía visual, los diagramas móviles a los que aquí nos referimos nos hablan no solamente de una poesía visual, sino también táctil-manual y cinética al mismo tiempo, de modo que no representan ideas fijas sino procesos activos y especulativos de razonamiento, tal y como defendió el profesor Pring-Mill¹³.

9. LLULL, R. *Ars compendiosa inveniendi veritatem* [1274], MOG, I, Int. VII, p.I, 1721.

10. Sobre el pensamiento dinámico y diagramático HIGUERA, J. “Pensamiento diagramático: antecedentes medievales y renacentistas”, *Medievalia* 15 (2012), pp. 57-60.

11. COLOMER, E. “De Ramon Llull a la moderna informàtica”, *Studia Luliana* 23 (1979), sobre el arte como instrumento de conversión, invención y contemplación, p. 118. Ver también VEGA, A. *Ramon Llull y el secreto de la vida*. Madrid: Siruela, 2002. pp. 68-92, pp. 107-110.

12. COLOMER, E. *op. cit.*, p. 118: “En altres mots, es tracta en l’Art d’una lògica real u ontològica, en la qual el moviment del pensament correspon al de la realitat mateixa, com esdevé en la dialèctica hegeliana”.

13. PRING-MILL, R. *El microcosmos lul·lià*. Palma de Mallorca: Moll, 2006.

Se da, por lo tanto, la conjunción entre la imagen y el pensamiento cinéticos por medio de la mecanización de la lógica luliana¹⁴. Los diagramas son instrumentos de construcción y comprensión de la realidad y usan la geometría euclidiana para remitir a la realidad ontológica y construir una estructura epistemológica¹⁵.

Diagramas móviles en Llull y su interpretación contemporánea

Se han hecho eco de la presencia de estos mecanismos de *paper engineering* en las obras de Llull dos artículos fundamentales sobre *volvelles* y *pop-ups*: el de Sten G. Lindberg y el de Philida Gili¹⁶. Ambos empiezan haciendo referencia a Ramon Llull como el primer autor europeo que usa estas estrategias, en el contexto —dice Lindberg— de la mística. El artículo de Gili, que sólo cita a Llull en la introducción, se dedica exclusivamente a las obras impresas que abarcan desde finales del siglo XV a finales del siglo XX. Ambos resaltan el carácter novedoso del método del Beato mallorquín al usar los diagramas móviles.

Ciertamente, el lenguaje abstracto de los diagramas lulianos permite una comprensión de tipo más intuitivo y no meramente lingüístico. Aparte de aparecer en los manuscritos, las figuras se construían también como instrumentos materiales, estampas o mecanismos individuales que acompañaban al teólogo en sus predicaciones y que le servían para transmitir su visión del mundo y su fe.

14. MARCISZEWSKI, W.; MURAWSKI, R. *Mechanization of reasoning in a historical perspective*. Amsterdam-Atlanta, GA: Rodopi, 1995. “The role of Lull and Lullism”, pp. 62-76.

15. HIGUERA, J. “Pensamiento diagramático: antecedentes medievales y renacentistas”, *op. cit.*

16. LINDBERG, S. G. “Mobiles in Books. Volvelles, inserts, pyramids, divinations, and children’s games”, *The Private Library “Third Series”* 2 (1979), pp. 49-82, especialmente “The Art of Llull”, pp. 50-52; GILI, P., “Pop-ups, Peepshows & Paper Engineering”, *The Private Library “Fifth Series”* 4, 1 (2001), pp. 11-33.

Esta idea puede verse ilustrada en el trabajo de Michael Evans¹⁷ sobre las “geometrías de la mente” en el mundo medieval, que incluye las figuras lulianas. Evans defiende que la exposición geométrica o diagramática ofrecía al hombre medieval una ordenación del universo y se dedica a analizar las varias formas simbólicas de representación, entre ellas, las ruedas o *rotae*.

Cabe tomar en cuenta también la interpretación de W. J. Thomas Mitchell¹⁸, que reflexiona sobre la función mediadora de los diagramas: mediadora entre el mundo de las figuras sensibles y el mundo de lo inteligible. Mitchell concibe un espacio intermedio, el del diagrama o las figuras, a través del cual es posible la comprensión, pues se puede afirmar que el espacio diagramático luliano refleja procesos del espacio mental. El diagrama vincula o adecua lo abstracto y lo concreto a través de modelos de organización visual. Esto es precisamente lo que hace Ramon Llull: proyectar formas en el espacio para hacer más inteligible una idea o una red de conceptos, pues las figuras permiten combinatoria y movilidad. No ilustran un pensamiento de modo fijo, sino que se articulan conjuntamente con él. Los diagramas lulianos, con todo, requieren –siguiendo la expresión de Josep E. Rubio¹⁹– un complejo “mecanismo artístico”, es decir, los modos y las condiciones de articulación del pensamiento. Unas reglas propiamente *icono-lógicas*.

Figuras y diagramas móviles en las obras lulianas

Una vez expuesta brevemente la discusión contemporánea sobre los diagramas móviles y su importancia en la obra de Ramon Llull, cabe examinar algunas de estas figuras en la tradición manuscrita

17. EVANS, M. “The geometry of the mind”, *Architectural Association Quarterly*, 1980, pp. 32-55.

18. MITCHELL, W. J. T. “Diagrammatology”, *Critical Inquiry*, 7, núm. 3 (primavera 1981), pp. 622-633.

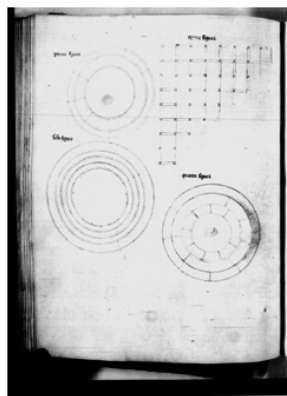
19. RUBIO, J. *Les bases del pensament de Ramon Llull*. València/Barcelona: IUFV, PAMSA 1997, “L’origen del funcionament del mecanisme artístic”, pp. 205-216.

de las obras lulianas. Por la extensión que aquí podemos dedicar, no podremos ser exhaustivos en el estudio de las representaciones, sino que más bien deseamos ilustrar las tesis anteriores con ejemplos extraídos de los manuscritos lulianos. Con ello se pretende mostrar la evolución desde la intuición luliana de las figuras y los diagramas móviles hasta la reelaboración de las mismas en la tradición lulística.

Sin duda, la imagen que mejor se presta para crear un móvil es la cuarta figura del *Ars brevis* (1308), de tres discos. El círculo exterior es fijo y los dos círculos interiores son móviles. Cada círculo consta de nueve cámaras, en las que hay las nueve letras del alfabeto. Se trata de girar los círculos interiores de modo que no coincidan las mismas letras y se puedan obtener series de tres letras, hasta 252 combinaciones.



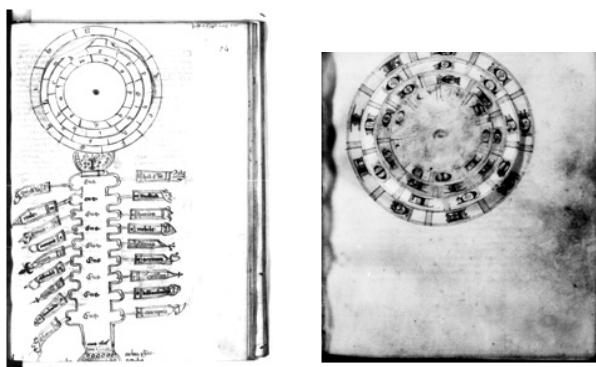
Ramon Llull, *Arte breve*,
Cuarta figura, Ms f-IV-12, fol. 7,
El Escorial



Ars generalis, Clm 10497, L92N-
f.074v, Múnich. Cuarta figura

Otro tipo de representación figurativa luliana es el árbol, que a menudo va relacionado también con la rueda, estableciendo una fusión entre la naturaleza y la técnica. Para Llull, la metáfora arbórea y la representación geométrica tienen igual fuerza epistemológica, y su misión es la de atraer la atención del espectador, facilitar su comprensión y, al fin, favorecer la conversión o la reafirmación en

las verdades de la fe por medio del ascenso. Por ejemplo, las figuras asociadas al *Arbre de filosofia desiderat* son un árbol y una rueda. En el manuscrito de París (BNF 16116) aparecen unidas en una sola representación continua, en la que la rueda móvil corona el árbol, una característica curiosa pues en otros manuscritos, también del siglo XIV, aparece sólo el árbol²⁰ o ambas figuras por separado²¹.



Ramon Llull, *Arbor philosophiae desideratae*,

Izquierda: París, Biblioteca Nacional, ms 16116, III, f. 84r, inicios s. XIV. Derecha: Florencia, Bibl. Riccardiana, 337, I, f. 212r, inicios s. XIV (el árbol está en el f. 221v)

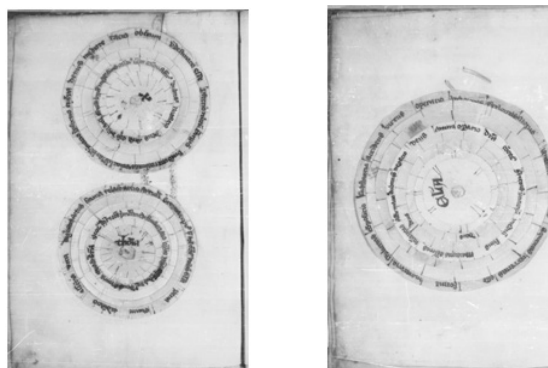
Lindberg cita e incorpora en su artículo una imagen²² de las figuras móviles del ms. C51 de la Universitetsbiblioteket de Uppsala (Suecia). Este ejemplar, datado entre 1400 y 1425, reúne de modo excepcional hasta doce círculos giratorios²³:

20. LLULL, R. *Arbre de filosofia desiderat*. Múnich: Bayerische Staatsbibliothek, ms 60.

21. LLULL, R. *Arbre de filosofia desiderat*. Florencia: Biblioteca Riccardiana, ms 337.

22. LINDBERG, *op. cit.*, p. 57. Títulos del manuscrito de Uppsala (o del Monasterio de Vadstena): *Liber propositionum secundum Artem demonstrativa compilatus* (f. 7-42), *Liber de demonstratione per aequiparantiam* (f. 43-46), *De convenientia fidei et intellectus in objecto* (f. 46v-50v), *Logica nova* (f. 50v-99), *Arbor philosophiae desideratae* (f. 99-126v), *Ars brevis* (f. 127-142v).

23. Uppsala, Universitetsbiblioteket, manuscrito C.51, ff. 2r a 6r, 105r y 125r.



Uppsala, Universitetsbiblioteket, manuscrito C.51, folios 3v y 4v, siglo XV

Podemos concluir, por lo tanto, que en la obra manuscrita de Llull se encuentran ya figuras móviles y una rica representación gráfica, tanto arbórea como geométrica. No hemos encontrado *pop-ups* o despleables, que pertenecen a la tradición luliana posterior, que fue más atrevida y radical en el uso de esta iconología performativa.

Mecanismo cabalístico

¿De dónde extrajo Llull las ideas para su iconología? Charles Lohr y Miguel Cruz Hernández mostraron a Llull como el *christianus arabicus*²⁴, que había incorporado algunas tradiciones árabes al pensamiento latino, en una síntesis verdaderamente original. Sin duda, su concepción arbórea tiene una gran reminiscencia de la cultura árabe, y posiblemente algunos aspectos la combinatoria del Arte también. La concepción de un pensamiento filosófico-teológico por medio de imágenes es también una característica de la doctrina ca-

24. LOHR, C. "Christianus arabicus, cuius nomen Raimundus Lullus", *Sunderdruck aus Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 31, (1984), pp. 57-88 y CRUZ HERNÁNDEZ, M. "El símbolo del árbol en Ramón Llull e Ibn al-Jat-ib", *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcías Palou*, Civitate Majoricarum, MaioricensisSchola Lullistica, 1989, pp. 19-26.

balística, con los sefirot (el árbol de las emanaciones de Dios)²⁵ o el Sefer Yetzirá (la rueda de la creación del mundo), en los cuales Llull podría haberse inspirado para sus dignidades, árboles y ruedas.

Joaquim Carreras y Artau²⁶ indica que se puede justificar el *Ars Magna* con fuentes occidentales, aunque Platzeck sostiene la posibilidad de la influencia de autores árabes como Algazel²⁷: en tal caso, Llull habría tenido contacto con la tradición judía por medio de los judíos de Mallorca y Catalunya. Millàs i Vallicrosa también sostiene una semejanza extrema entre las dignidades lulianas y los sefirots judaicos²⁸. Para Greive el origen cabalístico del *Ars Magna* está aún por esclarecer y considera la combinatoria de Llull muy diferente de la de Abulafia²⁹. En cualquier caso lo que nos interesa en este punto es que, en efecto, se dio el uso de diagramas móviles en la cábala judaica, especialmente para las ruedas con las veintidós letras del Sefer Yetzirá, con cuya combinación se crea el mundo³⁰ y que esta tradición emparentó con la luliana a finales de la Edad Media, ya en la ladera hacia el Humanismo.

De hecho, la bibliografía que trata los vínculos entre cábala y lulismo se centra mayoritariamente en la tradición renacentista³¹,

25. VEGA, A. *Ramon Llull y el secreto de la vida*, *op.cit.*, p. 108.

26. CARRERAS Y ARTAU, J. “Raimundo Lulio y la Cábala”, *Las Ciencias (Anales de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias)* 22 (1957), pp. 146-150.

27. PLATZECK, W. E. *Raimund Lull. Sein Leben-Seine Werke-Die Grundlagen seines Denkens*, 2 vol., Düsseldorf (L. Schwann) – Roma (Bibliotheca Franciscana, Band. V), 1962-1964.

28. MILLÀS VALLICROSA, J. M.^a “Algunas relaciones entre la doctrina luliana y la Cá-bala”, *Sefarad* 18 (1958), pp. 241-253; “Las relaciones entre la doctrina luliana y la Cá-bala”, *L’homme et son destin. Actes du premier Congrès International de Philosophie Médiévale*, 28 août-4 septembre 1958 (Lovaina-París, 1960), pp. 635-642.

29. GREIVE, H. “Ramon Llull i la càbala”, *Calls* 3 (Tàrrrega, 1988-1989), pp. 75-82.

30. HAMES, Harvey J. *The Art of Conversion. Christianity & Kabbalah in the Thirteenth Century*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2000.

31. SUREDA BLANES, F., “Cábala y lulismo”, *SMR* 2 (Palma de Mallorca, 1948), pp. 16-24; YATES, F., “Lullism and Christian Cabala”, *The Occult Philosophy in the Elisabethan Age* (Londres: Routledge, 1979).

sin fundamentar con exactitud si esa semejanza de doctrinas se basa en un contacto real en el siglo XIII o bien en fuentes previas comunes a ambas tradiciones: esencialmente, Escoto Eriúgena y el neoplatonismo. Lo cierto es que, como ha reafirmado Harvey Hames³², no sería hasta finales del siglo XV que se produce claramente el contacto entre cábala judaica y lulismo, en el contexto de los platónicos florentinos³³, como Pico della Mirandola o el libro pseudoluliano *De auditu kabbalístico*³⁴, reimpreso en 1609 en la edición de las obras lulianas que hizo Lazarus Zetzner (1551-1616). De hecho, la relación del lulismo con la cábala acabaría marcando, en mayor o menor grado, como veremos, el rumbo de la iconografía luliana posterior.

Diagramas y figuras móviles en la tradición luliana

Hemos visto que en la tradición manuscrita luliana se encuentran ya algunas imágenes, diagramas y representaciones de figuras móviles. La intersección entre la tradición luliana y la cábala judía dio lugar a importantes innovaciones en el Renacimiento y en el Barroco.

Si analizamos la evolución de las figuras en la historia del lulismo, hay que indicar que Thomas Le Myésier ya hace referencia a las imágenes en el *Electorium*:

“Ratio quare has figuras visibiles facio stat in hoc ut cum videntur statim aperte multa per visionem earum ad memoriam simul et semel reducuntur; etiam figura in imaginatione concipitur, per quam memorie commendatur, et per memoriam ad intellectum

32. HAMES, HARVEY J. *The Art of Conversion*. Christianity & Kabbalah in the Thirteenth Century. *op. cit.* pp. 23-24.

33. CARRERAS Y ARTAU, J. y T. *Historia de la filosofía española*. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV. II, Madrid, 1943, p. 149.

34. Venetiis, Bernardinum Venetum De Vitalibus, 1518.

reducitur, et per subsequentem voluntatem diligitur. Et sic anima per consequens in visione figure acquirendo scientiis multipliciter delectatur”³⁵.

Las palabras de este autor del siglo XIV ponen de manifiesto el interés que suscitaron las figuras lulianas para sus intérpretes, compiladores y editores de primera generación. Le Myésier destaca el valor imaginativo de las figuras y el favorecimiento de la memoria, y, a través de esta, el intelecto y la voluntad, bajo el tópico horaciano del *prodesse et delectare*. Con Le Myésier se inicia en buena manera la tradición figurativa luliana, tanto en el marco de la interpretación teórica como en el uso de los recursos iconográficos en sus obras.

Las huellas de este lulista parisino se proyectaron hasta el Renacimiento, después de pasar por Heymericus de Campo (1395-1460) y por Nicolás de Cusa (1400-1464), quienes concedieron una gran importancia a la figura como forma de expresión y articulación del pensamiento. A finales del XV y comienzos del XVI, gracias a figuras como Pere Daguí (m. 1500) y Bernard de Lavinheta, las obras de Lull fueron impresas y estos autores se encargaron del preciso ajuste entre el texto y la imagen. Precisamente Lavinheta fue el autor de la síntesis más apreciada del pensamiento de Lull, objeto de gran difusión por su claridad y por su atractiva presentación visual³⁶, y que fue reimpressa por Zetzner a instancias de Alsted a comienzos del XVII.

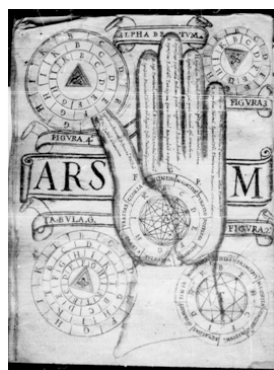
Ciertamente, en el siglo XVI, el Arte de Lull dejó de interesar más en su sentido metafísico que en el propiamente figurativo. Así, los estudios sobre el Arte luliano de Heinrich Cornelius Agrippa (1486-1535) o incluso de Giordano Bruno (1548-1600) tienen un sentido más “artificial” que trascendente u ontológico. Con ello se desvirtuaba la idea que hemos visto antes: la articulación performa-

35. LE MYÉSIER, T. *Electorium magnum*, ms. BN lat. 15450, f. 96r, citado por HILL-GARTH, J. *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*. Barcelona: Curial 1998, p. 253.

36. PEREIRA, M. “Bernardo Lavinheta e la diffusione del lullismo a Parigi nei primi anni del 500”. *Interpres. Revista di Studi Quattrocenteschi* 5 (1983), pp. 242-265.

tiva de texto e imagen para crear y recrear la verdad, y para mostrar las verdades de fe.

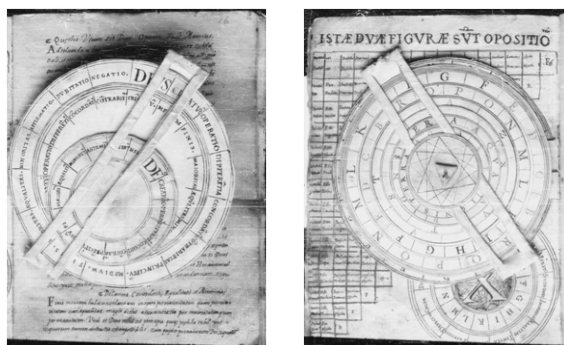
En la Biblioteca del Real Monasterio del Escorial se conserva un manuscrito del siglo XVI (&.IV.6), muy rico en el diseño de la hoja y en los recursos gráficos. Al final del manuscrito se encuentra una sección para las figuras, en la que el lector encuentra móviles y otros diagramas, como las ruedas de los elementos. Como se puede apreciar a continuación, en el folio 79v, bajo el título de “Alphabetum”, se reúnen cuatro diagramas circulares (Figura 4, Figura 3, Tabula G., Figura 2) en los cuatro ángulos de la hoja, que custodian una mano central en cuya palma se ubica una quinta rueda (Figura A). Las figuras 3, 4 y la Tabula G. son móviles. La mano hace referencia al *ars memoriae*, el mecanismo por el cual se ejercita la memoria y remite a la mano que aparece en un manuscrito muy temprano, de 1289, del *Ars demonstrativa*³⁷, obra escrita por Llull unos pocos años antes, en 1283. Pero a su vez, la mano indica a la manipulación de los discos giratorios, pues un par de sus dedos se inmiscuyen en ellos, invitando a usarlos.



Biblioteca del Real Monasterio, El Escorial, manuscrito &.IV.6, f. 5r
(*figura universalis*) y f. 79v, siglo XVI

37. LLULL, R. *Ars demonstrativa*. Venecia: Biblioteca Marciana, Lat. VI. 200, f. 197r.

El interés por las obras lulianas en el XVI se había desplazado hacia la combinatoria y hacia las figuras, tal y como puede verse en diferentes lugares de este manuscrito del Escorial. Pueden observarse seguidamente, insertadas en el manuscrito del *Ars inveniendi particularia in universalibus*, unas figuras en papel que servían para comprender mejor el texto.



Manuscrito &.IV.6, Biblioteca del Real Monasterio, El Escorial, f. 15 bis r y 15bis v, siglo XVI

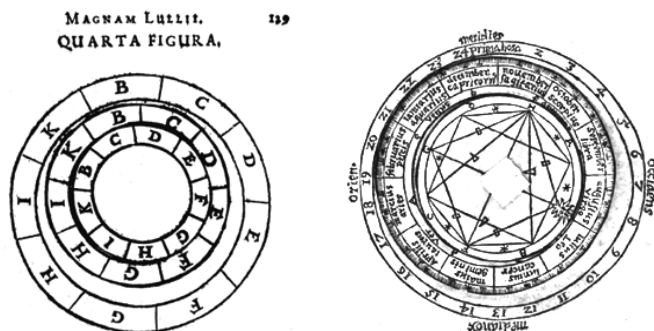
La influencia de la cábala renacentista cristalizó en la tendencia lógico-enciclopédica que puede examinarse tanto en el ya citado manuscrito de El Escorial como en otros autores de la época. Por ejemplo, pueden encontrarse ya no sólo móviles sino despleables en la obra del teólogo Pedro de Guevara³⁸, representante del lulismo de Alcalá de Henares y cortesano de Felipe II³⁹, y en la edición que hizo

38. DE GUEVARA, P. *Arte general para todas las sciencias en dos instrumentos: recopilada del Arte magna y Arbor scientiae del Doctor Raymundo Lull, nuevamente adicionada y enmendada por el licenciado Pedro de Guevara*. Madrid: Pedro Madrival, 1586. Entre las pp. 57 y 58 se encuentra una rueda desplegable titulada “Tabula generalis”, impresa por los ambos lados.

39. TRIAS, S. *Diccionari d'escriptors lul·listes*. Palma-Barcelona: UIB-UB, 2009, p. 208.

Zetzner de la obras de Llull⁴⁰, que incluía obras auténticas, apócrifas y comentarios lulísticos. En esta época el lulismo metafísico había dejado paso al artificio y al arte de la memoria. El papel de la imagen era en este momento casi meramente mecánico.

Sten G. Lindberg⁴¹ indicó la existencia de dos figuras móviles en el marco de la edición de las *Opera omnia* de Lavinheta que Alsted publicó en Colonia en 1612. Se trata de la cuarta figura y una rueda de la medicina. Esta última, dentro de la *Concordantia astronomico-medica* de Lavinheta, consta de dos círculos móviles sobre un círculo fijo en el que se combinan las ocho esferas y los siete planetas, tal y como se puede observar seguidamente.



Bernat de Lavinheta, *Opera omnia quibus tradidit Artis Raymundi Lullii compendiosam explicationem*, ed. Johann Heinrich Alsted, Colonia: Lazarus Zetzner, 1612, p. 129 y p. 352

40. *Raymundi Lullii Opera ea quae ad adinuentam ab ipso artem universalem, scientiarum artiumque omnium breui compendio, firma[ue] memoria appraehendendarum, locupletissima[ue] vel oratione ex tempore pertractandarum, pertinent: ut et in eandem quorundam interpretum scripti commentarii, quae omnia sequens indicabit pagina & hoc demum tempore coniunctim emendatiora locupletiora[ue] non nihil edita sunt. Accessit huic editioni Valerii de Valeriis ... in artem Lullii generalem opus ...* Argentorati [Estrasburgo]: Sumptibus Lazari Zetzneri, 1609. Al inicio del libro hay una hoja rectangular desplegable, con el alfabeto, y entre las páginas 218 y 219 hay otra hoja similar con la *Tabula generalis*.

41. LINDBERG, S. G. "Mobiles in Books...", *op.cit.*, p. 51.

Precedente de la inteligencia artificial

Concluimos este breve análisis tratando la actualidad del tema de la mecanización del conocimiento y el papel que las imágenes desempeñan en él. El método luliano es un sistema de planteamiento de cuestiones y obtención de respuestas (*art d'atrobare veritat*) a través de un conjunto cerrado de elementos, desarrollados, como hemos ya repetido, a través de su combinación. Los diagramas móviles actúan, pues, como máquinas. De hecho, Eusebio Colomer dedicó un artículo al arte luliano como precedente de la informática moderna, en el que se puede leer:

“malgrat la seva intenció material, l'Art lul·lià conté aspectes formals que constitueixen un modern precedent de la moderna lògica matemàtica [...] la formalització del llenguatge, o sigui, la creació d'un llenguatge artificial, en el qual els signes substitueixen les operacions del llenguatge”⁴².

Colomer destaca la creación de un lenguaje artificial⁴³ —el alfabeto en tanto que sistema cerrado de signos— que no sigue una lógica deductiva sino inventiva, con pretensión de universalidad, es decir, de validez para todas las ciencias. La figura que mejor sirve como ejemplo de este mecanismo es la cuarta figura del Arte, que Colomer define como una “rudimentaria máquina de calcular y hasta de pensar”. Al girar los discos de la cuarta figura, se desarrolla la tabla, que representa “un primer ensayo de tabulación de los resultados del

42. COLOMER, E. *op. cit.*, p. 132.

43. Sobre esta cuestión, véase: BONNER, A. *The Art of Ramon Llull. A User's Guide*. Leiden/Boston, 2007; DAMBERGS, Yanis. “Elemental Figure Symmetry”, *Studia Luliana* 40 (2000), pp. 88-110; VEGA, A. “Ramon Llull: A Logic of Invention”, *Variantology 2: On Deep Time Relations of Arts, Sciences and Technologies*, S. Zielinski y D. Link (eds.), Kunstwissenschaftliche Bibliothek, vol. 35, Colonia, 2006, pp. 45-64; “Ramon Llull's *Ars Magna*: the Origins of a Visionary, Cognitive Art”, *El discreto encanto de la tecnología. Artes en España/The Discreet Charm of Technology. Arts in Spain*, ed. C. Gianetti, Badajoz/Karlsruhe, 2008-2009, pp. 83-97.

cálculo⁴⁴. La iconografía luliana implica, por tanto, un mecanismo de cálculo que se puede considerar un antecedente de la informática.

Las figuras móviles, a pesar de reflejar el movimiento del pensamiento y de fomentar una lectura lúdico-cinética, tienen un límite inventivo, pues los elementos básicos son limitados y el sistema se mantiene cerrado e independiente de los posibles nuevos conocimientos, un hecho que criticó G.W. Leibniz (1646-1716) y que muestra también la rigidez del Arte de Lull: la articulación móvil de la palabra y la imagen tienen como límite la combinación de unos elementos dados.

Efectivamente, la iconografía luliana tiene un sentido epistemológico y performativo, unión de pensamiento, imagen y palabra, limitado también por los propios recursos usados (visuales, táctiles...). Podría decirse que Lull fue un precursor de la inteligencia artificial y que sus seguidores intentaron rebasar los propios límites de su pensamiento, hasta que Leibniz hizo una reforma del cálculo y de la combinatoria, que volvió a trazar una nueva frontera para la iconografía y, en definitiva, para el pensamiento.

Conclusiones

Este escrito ha pretendido presentar rápidamente el alcance de la iconografía en Ramon Lull. En las páginas anteriores hemos examinado la discusión acerca de los precedentes, el significado y la interpretación de la iconografía luliana, a través de un análisis de la literatura existente y de algunos ejemplos de obras lulianas y lulísticas. Hemos visto la presencia de ruedas móviles en manuscritos del siglo XIV al XVI y en un compendio luliano publicado al inicio del siglo XVII.

Podemos extraer algunas conclusiones, pues en todos los casos los mecanismos son muy similares y se reducen a *volvelles*. Se trata

44. COLOMER, E. *op. cit.*, p. 133. Ambas traducciones son nuestras.

de una iconografía no decorativa ni meramente representativa sino performativa porque las imágenes, elementos activos, se confunden con el propio razonamiento, pues se da la coincidencia entre el método de pensamiento y su método de representación recreativa. Lo excepcional, aparte del hecho de ser una técnica gráfica nueva en el siglo XIII-XIV, es que los móviles lulianos no sólo son usados en las obras científicas, sino que son un recurso en las obras de tipo teórico-teológico, el motor fundamental del Arte. Me atrevería a decir que esta debería ser la forma habitual de editar las ruedas, pues las figuras bidimensionales imposibilitan la especulación icónico-filosófica. De ahí la importancia de concebir un espacio diagramático tridimensional.

Las *volvelles* lulianas destacan por dos motivos. En primer lugar, por ser un recurso pionero en los manuscritos medievales occidentales cuanto al diseño papiráceo. Aparecen ya en manuscritos muy primitivos, algunos quizás contemporáneos al autor, hecho que permitiría asegurar que Ramon Llull conocía y hasta ordenaba aplicar esa técnica. Vemos, asimismo, que en la tradición impresa se mantiene este recurso, presente en varias obras y compendios de autores lulistas renacentistas como Lavinheta, reeditados en el XVII. En segundo lugar, son relevantes porque implican un mecanismo de cálculo que se ha considerado un antecedente de la informática. No se trata de un mero mecanismo lúdico-pedagógico (hoy en día es habitual verlo en libros infantiles), sino de un recurso mecánico-formal e imaginativo que constituye y articula la teoría misma. La activación de la imagen –como vía de conocimiento– es el mismo acto de razonamiento, que sale de su espacio puramente mental y se proyecta en estas imágenes-objeto o imágenes-máquina.

Por último, cabe indicar que la evolución histórica que hemos bosquejado permite indicar que mientras que en las obras de Llull la imagen se articula con el texto y tiene una proyección misionera y metafísica, el examen de las obras posteriores en la tradición luliana –influidas por la cábala y por las tendencias lógico-enciclopédicas–

muestran que la iconología deja de apoyar los intereses de prédica y conversión, y se transforman en un mero instrumento táctil-visual para facilitar la combinatoria.

Estas páginas han presentado algunas de las diferentes hipótesis de lectura de la iconología luliana y pretenden esbozar unas tesis básicas para su interpretación. Queda para el futuro un análisis exhaustivo de todos los modelos iconológicos de la tradición manuscrita e impresa de textos de Llull o inspirados en su obra.

Bibliografía

- BATLLORI, M.; HILLGARTH, J. N. “La iconografía coetània”, *Vida de Ramon Llull: les fonts i la iconografia coetànies*. Barcelona, 1982, pp. 45-64.
- BONNER, A. *The Art of Ramon Llull. A User's Guide*. Leiden/Boston, 2007.
- BONNER, Anthony; SOLER, Albert. “La *mise en texte* de la primera versió de l'Art: Noves formes per a nous continguts”, *Studia Lulliana* 47 (2007), pp. 29-50.
- CANTARELLAS, Catalina. “Ramon Llull en l'art i la cultura del segle XIX”, *Randa*, 51 (2003), pp. 31-49
- CANTARELLAS, Catalina. “Iconografía luliana: prototipos y desarrollo histórico”, *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana (BSAL)* 61 (2005), pp. 213-228.
- CANTARELLAS, Catalina. “Sobre la iconografía de Ramon Llull”, *Ramon Llull: història, pensament i llegenda*. Palma de Mallorca: Obra Social Fundació La Caixa, 2008, pp. 109-115.
- CARRERAS Y ARTAU, Joaquín. “Raimundo Lulio y la Cábala”, *Las Ciencias (Anales de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias)* 22 (1957), pp. 146-150.

- COLOMER, Eusebio. “De Ramon Llull a la moderna informàtica”, *Studia Luliana* 23 (1979), pp. 113-135.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. “El símbolo del àrbol en Ramón Llull e Ibn al-Jat-ib”, *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcías Palou*, Civitate Majoricarum, MaioricensisSchola Lullistica, 1989, pp. 19-26.
- DAMBERGS, Yanis. “Elemental Figure Symmetry”, *Studia Luliana* 40 (2000), pp. 88-110.
- EVANS, Michael. “The geometry of the mind”, *Architectural Association Quarterly*, (1980), 32-55.
- GILI, Philida. “Pop-ups, Peepshows & Paper Engineering”, *The Private Library “Fifth Series”* 4, 1 (2001), pp. 11-33.
- GREIVE, Hermann. “Ramon Llull i la càbala”, *Calls* 3 (Tàrrega, 1988-1989), pp. 75-82.
- GUEVARA, Pedro de. *Arte general para todas las ciencias en dos instrumentos: recopilada del Arte magna y Arbor scientiae del Doctor Raymundo Lull / nuevamente adicionada y enmendada por el licenciado Pedro de Guevara*. Madrid: Pedro Madrigal, 1586.
- HAMES, Harvey J. *The Art of Conversion. Christianity & Kabbalah in the Thirteenth Century*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2000.
- HASLER, Rolf. “Die Miniaturen des Breviculum”, en: Ramon LLULL; T. LE MYÉSIER, *Electorium parvum seu Breviculum*. Ed. G. Stamm, Wiesbaden, 1988, pp. 33-88.
- HIGUERA, José. “Pensamiento diagramàtico: antecedentes medievales y renacentistas”, *Medievalia* 15 (2012), pp. 57-60.
- HILLGARTH, Jocelyn N. *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*, Barcelona: Curial/PAMSA, 1998.
- LAVINHETA, Bernard de. *Opera omnia quibus tradidit Artis Raymundi Lulii compendiosam explicationem*.ed.Johann Heinrich Alsted, Colonia: Lazarus Zetner, 1612.

- LINDBERG, Sten G. "Mobiles in Books. Volvelles, inserts, pyramids, divinations, and children's games", *The Private Library "Third Series"* 2 (1979), pp. 49-82 ("The Art of Llull", pp. 50-52).
- LOHR, Charles. "Christianus arabicus, cuius nomen Raimundus Lullus", *Sunderdruck aus Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 31, (1984), pp. 57-88.
- LLULL, Ramon. *Raymundi Lullii Opera ea quae ad adinuentam ab ipso artem universalem, scientiarum artiumque omnium breui compendio, firma[ue] memoria appraehendendarum, locupletissima[ue] vel oratione ex tempore pertractandarum, pertinent : vt et in eandem quorundam interpretum scripti commentarii, quae omnia sequens indicabit pagina & hoc demum tempore coniunctim emendatiora locupletiora[ue] non nihil edita sunt. Accessit huic editioni Valerii de Valeriis ... in artem Lullii generalem opus...*, Argentorati [Estrasburgo]: Sumptibus Lazari Zetzneri, 1609.
- MARCISZEWSKI, Witold; MURAWSKI, Roman. *Mechanization of reasioning in a historical perspective*. Amsterdam-Atlanta, GA: Rodopi, 1995.
- MILLÁS VALLICROSA, José M.^a. "Algunas relaciones entre la doctrina lulliana y la Cábala", *Sefarad* 18 (1958), pp. 241-253.
- MILLÁS VALLICROSA, José M.^a. "Las relaciones entre la doctrina lulliana y la Cábala", *L'homme et son destin. Actes du premier congrès international de philosophie médiévale, 28 août-4 septembre 1958* (Lovaina-París, 1960), pp. 635-642.
- MITCHELL, W. J. Thomas. "Diagrammatology", *Critical Inquiry*, 7, n. 3 (primavera 1981), p. 622-633.
- MUNTANER, Jaume. "La iconografia de Ramon Llull i la seva pervivència fins al segle XX", *Lluc: Revista de cultura i idees*, 867 (2009), pp. 37-44.
- PEREIRA, Michela. "Bernardo Lavinheta e la diffusione del lullismo a Parigi nei primi anni del 500". *Interpres. Revista di Studi Quattrocenteschi* 5 (1983), pp. 242-265.

- PRING-MILL, Robert. *El microcosmos lul·lià*. Palma de Mallorca: Moll, 2006.
- RUBIO, Josep. *Les bases del pensament de Ramon Llull*. València/Barcelona, IUFV, PAMSA 1997.
- RUBIÓ, Jordi. *Ramon Llull i el lul·lisme*. Barcelona, PAMSA, 1985.
- SACARÈS, Miquela. “Lullianae Imagines: la iconografia de Ramon Llull i els principals episodis de la seva vida”, *Memòries de la Reial Acadèmia d’Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 16 (2006), pp. 139-156.
- SACARÈS, Miquela. “‘En un instant li venc certa il·lustració divinal’. L’episodi de la il·luminació a la iconografia de Ramon Llull”, *Locus Amoenus* 9 (2007-2008), pp. 101-125.
- SEBASTIÁN, Santiago. “La iconografía de Ramón Llull en los siglos XIV y XV”, *Mayurka: Revista del Departament de Ciències Històriques i Teoria de les Arts*, 1 (1968), pp. 25-62.
- SERRA ZAMORA, Anna. “Apuntes para una iconografía luliana”, *Actas del VI Congreso SOFIME*, Salamanca, 2012 [en prensa].
- SOLER, Albert. “Els manuscrits lul·lians de primera generació”, *Estudis Romànics* [Institut d’Estudis Catalans], vol. 32 (2010), pp. 179-214.
- SUREDA BLANES, Francisco. “Cábala y lulismo”, *SMR 2* (Palma de Mallorca, 1948), pp. 16-24.
- TRIAS, Sebastià. *Diccionari d’escriptors lul·listes*, Palma-Barcelona, UIB-UB, 2009.
- VEGA, Amador. *Ramon Llull y el secreto de la vida*, Madrid: Siruela, 2002.
- VEGA, Amador. “Ramon Llull: A Logic of Invention”, en: *Variantology 2: On Deep Time Relations of Arts, Sciences and Technologies*, edició de S. Zielinski y D. Link, en col·laboració con Eckhard Furlüs y Nadine Minkwitz (Kunstwissenschaftliche Bibliothek, vol. 35), Colonia, 2006, pp. 45-64.

VEGA, Amador. "Ramon Llull's *Ars Magna*: the Origins of a Visionary, Cognitive Art", *El discreto encanto de la tecnología. Artes en España/ The Discret Charm of Technology. Arts in Spain*, ed. C. Gianetti, Badajoz/Karlsruhe, 2008-2009, pp. 83-97.

YATES, Frances. "Lullism and Christian Cabala", *The Occult Philosophy in the Elisabethan Age*, Londres: Routledge, 1979.

Manuscritos

París, Bibliothèque nationale de France, ms. lat. 15450, Thomas Le Myésier, *Electorium magnum*, inicios siglo XIV

París, Bibliothèque nationale de France, ms 16116, III, f. 84r, inicio siglo XIV

Florenca, Bibl. Riccardiana, 337, I, f. 212r, inicio siglo XIV

El Escorial, Biblioteca del Real Monasterio, ms f-IV-12, f. 7, final siglo XIV

Múnich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 10497, L92N- f.074v, siglo XIV-XV

Uppsala, Universitetsbiblioteket, ms. 51, , ff. 2r a 6r, siglo XV (1400-1425)

El Escorial, Biblioteca del Real Monasterio, ms. &.IV.6, siglo XVI

O ANTICRISTO NO PENSAMENTO DE RAIMUNDO LÚLIO

Hubert Jean-François Cormier

Resumo: A crença na personificação do mal no cristianismo surgiu quase como que uma necessidade de se contrapor à personificação do bem em Cristo. Lúlio interroga sobre os males que o anticristo operará e as maneiras com as quais os cristãos podem se lhe contrapor, seja através do exercício das virtudes e por meio de uma vida santa, bem como através do combate intelectual e armado.

Palavras-chave: Anticristo, dignidades, Deus, razões necessárias.

A noção da existência de um ou de vários anticristos é tão antiga quanto o próprio cristianismo. Badilita, moderno historiador desta ideia, chega a nos dizer que: “na tradição cristã, o mal possui um sobrenome, o diabo; e um nome, o anticristo” (BADILITA, 2011). Mas como se expressava a ideia de alguém contrário ao ideal cristão? E qual sua importância para a filosofia?

O anticristo cedo intrigou não somente a comunidade dos fiéis cristãos, mas também os padres da Igreja, pois sobre o nome do anticristo encontrava-se o problema da *consummatione mundi*, onde vemos dois princípios opostos se confrontarem, e este embate entre Cristo e seus poucos fiéis e o anticristo com sua multidão de seguidores traria consequências capitais não só para a vida dos homens, mas para a própria vida do cosmos, pois este mudaria se o mal viesse ou vier a prevalecer. Chegou-se a estabelecer a ideia da destruição total do cosmos como resultado desta luta e do seu subsequente renascimento em um “novo céu e uma nova terra” Não é preciso muita perspicácia para notar aqui a gênese da ideia do *milenium* do reinado

de mil anos, que transcorrerá depois da segunda vinda de Cristo e de sua triunfal vitória sobre o mal.

Alguns padres da Igreja chegaram a elaborar a partir deste tema a ideia do tirano escatológico que dominaria o mundo inteiro, precisamente durante quarenta e dois meses, antes da vitória final do Cristo triunfante.

Outra maneira muito popular de caracterizar o anticristo seria o de fazê-lo idêntico ao grupo de todos os hereges da história. O anticristo não seria Ário, Pelágio ou outro herege em particular, que foi se manifestando ao longo da história da Igreja, mas a somatória das heresias de todos os hereges de todos os tempos e lugares. Mas, se o anticristo pode aparecer sob a face do campeão das atrocidades políticas ou da face do heresiarca supremo, a visão que mais pode mais interessar a um filósofo é a dada por Agostinho. Para este grande pensador, e nos ateremos aqui principalmente em suas considerações no seu famoso livro “A cidade de Deus”, o anticristo resume em si todos os problemas de que a filosofia cristã trata, pois não existirá historicamente o anticristo se não existisse o livre arbítrio e com ele a possibilidade do pecado e da escolha livre do mal; não poderíamos conceber o anticristo se não soubéssemos primeiramente o que seja a verdade e a mentira, o anticristo nada falar-nos-ia, não passando de um mito esdrúxulo sobre coisas futuras se não trouxesse consigo noções basilares da ética cristã tais como: culpa e responsabilidade, pecado e redenção, possibilidade da danação e de se salvar, possibilidade de escolha entre a liberdade e a escravidão, entre a morte e a ressurreição. O anticristo estaria, portanto, inscrito dentro da psicologia humana, pois é uma possibilidade do homem interior. Na visão agostiniana o homem interior é uma luta entre as trevas e a luz, mas esse mesmo homem pode vencer as trevas amando a si mesmo e a seu próximo, inclusive o próximo herético, pela luz da vivência autêntica da fé, amando no mesmo ato a Deus através de Cristo.

Podemos, juntamente com Badilita, resumir a leitura medieval do anticristo nos seguintes quatro aspectos:

O mito da confrontação cosmogônica;

O mito do adversário final;

O mito profético ou pseudoprofético: o anticristo é um mago e pseudotaumaturgo;

O mito do tirano escatológico. O diabo quer ser adorado como Deus, através da figura do anticristo, ele então se revelará como um tirano, recapitulando a apostasia diabólica agora em figuração humana.

Tendo brevemente relatado a leitura da figura do anticristo nos primórdios da fé cristã, passemos agora a apreciar qual a visão que Raimundo Lúlio nos propõe deste tema maior da tradição cristã.

Ao lermos com atenção o que Lúlio escreve em seu tratado “contra o anticristo”, podemos classificá-lo como um dos autores que colocam o anticristo como o tirano escatológico que escravizará a humanidade com seu poder diabólico. Mas Lúlio, ao prever que o anticristo dominará o mundo, não designa nem o tempo, nem o lugar, nem o povo de onde o anticristo sairá. O máximo que faz, no “livro da doutrina pueril” (LÚLIO, 2005) é dizer que o anticristo será educado na babilônia. Ora, onde ficaria a Babilônia? Pensamos que, por Babilônia, Lúlio não entende uma cidade que existirá ou que esteja fazendo referência à Babilônia bíblica, mas que Babilônia é para ele um lugar simbólico, uma cidade da perdição, não precisamente localizável no espaço ou no tempo, pois seu anticristo não tem rosto ou cultura, pode vir a qualquer momento e de qualquer lugar, a preocupação maior de Lúlio não é em acertar na designação do diabólico personagem, mas a de desmascarar seus ardis. Paratanto, Lúlio prefere dar as chaves de como os cristãos poderão enfrentá-lo, do que fazer qualquer sorte de previsão.

Para Lúlio a única forma de se vencer o anticristo é preparando homens: “que sejam santos, devotos e sábios, para contestarem o Anticristo e destruir, por meio de razões necessárias, e por meio de

uma vida santa, as falsas opiniões e razões que o Anticristo dirá” (LÚLIO, 1996). De acordo com esta estratégia, o tratado “contra o anticristo” é dividido em três partes: a primeira contendo princípios metafísicos gerais, que versam sobre Deus e o sumo bem. Esta parte se faz necessária, pois na perspectiva luliana uma das primeiras obras do anticristo será a destruição da inteligência humana, corrompendo ela princípios que são autoevidentes, como também a capacidade de crença, enfraquecendo assim as disposições dos homens em combater o anticristo. Na segunda parte Lúlio descreve como serão as obras do anticristo, que nas palavras de Lúlio: “será um homem tão mau e perverso contra a verdade que, da mesma maneira que é amador da maior falsidade e erro, assim também será contrário à maior verdade nos dizeres e nas obras” (LÚLIO, 1996). Na parte final descreve como uma vida santa e uma sã doutrina podem se contrapor ao poderio do anticristo, já que para ele somente a caridade pode combater essa multidão de erros que: “tão fortemente se multiplicarão, e tão grande será a malícia e a falsidade do anticristo, e tão pouca será a devoção e caridade que se terá em relação a Deus e ao próximo, que, se antes que o Anticristo vier não nos prepararmos e dispusermos a combatê-lo e a suas consequências, seguir-se-á grandioso dano àqueles que viverão no seu tempo, e a nós não será dada a glória pelo mérito que poderíamos ter ao restaurar os grandes danos que o Anticristo causaria se, antes de sua chegada, não se fizer a preparação que, na falsidade existente no mundo e que neste livro se indicam” (LÚLIO, 1996).

Mas quais são esses princípios necessários e verdadeiros que devemos rememorar para combater o anticristo?

Não se trata de princípios metafísicos como os de Aristóteles, obtidos através da análise da inteligência humana, mas são princípios retirados ao mesmo tempo da análise racional e da crença no Deus cristão. Esses princípios são vários, mas divididos em dois pontos principais: o da crença na unidade de Deus, e a crença na trindade de Deus. Vejamos cada um separadamente.

A unidade de Deus

Lúlio começa observando que Deus, sem deixar de ser uno, possui dignidades, ou atributos, que são Ele próprio, essas dignidades, embora muitas, não retiram a unidade divina. É através das operações dessas dignidades que Deus cria o universo à sua imagem e semelhança. Por exemplo, uma das dignidades divinas é a bondade, e, por sua bondade, Deus torna bom tudo aquilo que cria, ou na linguagem luliana, Deus pela bondade, bonifica o bonificável. Ora a bondade de Deus não discorda da glória de Deus e das demais dignidades, portanto Deus, sendo uno, nem por isso está significado que Deus não tenha diversidade de potências. Para Lúlio provar a unidade de Deus por razões necessárias se faz importante, pois será um dos maiores ataques intelectuais do anticristo provar que Deus não possui unidade: “se provarmos que existe unidade sem distinção em Deus, nas dignidades, na essência e no ser de Deus e na deidade, poderemos contradizer o Anticristo quando ele negar a unidade de Deus” (LÚLIO, 1996).

A trindade de Deus

Como na tradição cristã, por revelação direta de Cristo, acredita-se que Deus é uno e trino, provar a trindade de Deus por razões necessárias é parte da estratégia de Lúlio no combate aos erros e mentiras que o anticristo espalhará. Mas, como Lúlio prova a trindade divina? Vejamos suas próprias palavras: “para provar a trindade de Deus convém, primeiramente, provar as obras intrínsecas em Deus por todas as dignidades divinas, a prova então se fará possível. Para tanto, é preciso provar existir em Deus pluralidade de pessoas sem as quais não poderia haver obras intrínsecas nos atos das dignidades divinas. Uma vez provadas as pessoas em Deus será fácil provar que essas pessoas são numericamente três e serem as pessoas distintas por atos distintos por distinções de paternidade, filiação e processão, estando cada pessoa divina, por si mesma, na própria propriedade pessoal” (LÚLIO, 1996).

Tendo provado por meio de razões necessárias a verdade Cristã de que Deus seja uno e trino, ato contínuo, Lúlio tenta mostrar por quais meios o anticristo atuará no mundo, contradizendo a unidade e trindade de Deus.

As falsas razões que o anticristo alegará

A principal razão que o anticristo alegará aos olhos de Lúlio é a de que ele seja o verdadeiro Deus, e sendo Deus, merece louvor e glória de todos os homens: “esforçar-se-á o Anticristo para provar por demonstrações que ele é Deus. Tal demonstração é impossível, pois as demonstrações só podem ser feitas de coisas verdadeiras, mas pela graça e sutileza que animará o Anticristo, por obra do espírito maligno, parecerá às pessoas que sua demonstração é aquilo que não é” (LÚLIO, 1996).

O pensamento de Lúlio é claro, a primeira coisa que o anticristo realizará será a da falsidade quanto ao ser, ele se atribuirá um ser que não lhe seja apropriado. Tendo conseguido realizar o engodo, para firmá-lo necessitará de operar milagres para ludibriar os homens crédulos.

Os falsos milagres que o anticristo fará

Que o anticristo terá poderes sobrenaturais é uma constante entre os pensadores cristãos, quase todos atribuem a ele o domínio de artes mágicas próprias a criar uma aparência de bem, quando no fundo o ato mágico operado pelo anticristo endurecerá o coração dos homens, cegará sua inteligência, operará em tudo contrário àquilo operado pelos milagres de Cristo, que libertava os homens dos demônios e dava vida e saúde aos doentes: “assim, como pela obra do espírito Santo na bondade de Deus foram dadas virtudes a nosso Senhor Jesus Cristo para operar milagres e dar demonstrações de perfeição divina no poder e querer de Deus sobre as coisas naturais, do mesmo modo,

pela malícia das pessoas, as quais creem todos os dias no mundo, e por obra do espírito maligno será dado poder ao Anticristo para operar milagres e endurecer os homens erráticos, maus, obstinados e pecadores e que os homens justos terão maior mérito por prudência e fé na fortaleza, entendendo que esses milagres são contrários à justiça, verdade, bondade, perfeição e outras dignidades divinas, com as quais os milagres que fez nosso Senhor Jesus Cristo são concordantes, pois estes concordam que os princípios e os milagres do Anticristo serão contrários a eles” (LÚLIO, 1996).

Os dons do anticristo

Como bom medieval, Lúlio não podia pensar o exercício da realeza, mesmo a do Anticristo, sem que esta dispensasse alguma forma de auxílio, de benemerência, ou distribuísse a honra entre seus súditos. Assim, ao anticristo caberá, segundo Lúlio, a distribuição de dons aos homens, para que os homens saciados de bens percam a liberdade; saciados de vícios, percam as virtudes, e mortos em sua alma sejam mais facilmente dominados: “o anticristo será um rei muito poderoso no mundo e ofertará dons aos homens, de diversas maneiras, para que os façam cair em erros, pelos tais dons a liberdade será um hábito da vontade que se encontrará mortificado na fé, esperança, caridade, justiça, prudência, fortaleza e temperança, através das quais estarão mortificados os atos das virtudes inclinadas à privação e serão exaltados os atos dos pecados e dos vícios e os hábitos das potências da alma. A oferta dos dons do Anticristo será ocasião de privar da liberdade de entender, amar e lembrar, por isso a imaginação ligará o entendimento mais fortemente às coisas sensuais do que com a caridade, a justiça e as coisas intelectuais” (LÚLIO, 1996).

As promessas

O anticristo prometerá aos homens vida farta na terra e grande recompensa no céu, desde que os homens a ele se submetam: “prometerá o Anticristo aos homens que acreditarem nele e o adorarem

com muitas coisas neste mundo e no outro, pois aos homens que amarem as bonanças temporais prometerá saúde, vida longa e filhos, satisfação dos trabalhos que tenham empreendido, e muitas coisas semelhantes a estas prometerá. E aos homens que amarem a glória celestial, prometerá dar-lhes conhecimento da unidade e trindade de Deus e da encarnação e união da natureza incriada e criada e prometerá muitas coisas que convém à glória de Deus” (LÚLIO, 1996).

Os tormentos

Para terminar o relato das ações do anticristo, Lúlio diz que este atormentará de tal modo os homens que a ele se opuserem que, pelo exercício do principado tirânico, se caracterizará de maneira inequívoca a diferença entre o anticristo e Cristo: “atormentará e matará o Anticristo aos homens que o contestarem e que não crerem nele, já Jesus Cristo sofreu tormentos para que o povo nele acreditasse e obedecesse. Matará o Anticristo os homens impassivelmente e Jesus Cristo pacientemente sofreu langores muito graves e morte vergonhosa. Ameaçará tão terrivelmente aos homens o Anticristo, que lhes tirará a caridade, multiplicando o temor sobre a caridade e a justiça; já Jesus Cristo predicou humildemente a caridade, por isso no hábito da liberdade, temor e caridade se concordarão” (LÚLIO, 1996).

Tendo revelado as falsas obras que o anticristo fará, Lúlio descreve como devem os cristãos se preparar para combatê-lo cristãmente. Lúlio pensa, com toda a tradição medieval, que o homem possui duas vidas, melhor dizendo, a vida humana comporta duas dimensões, a saber, a contemplativa e a ativa. Pela contemplação o homem torna-se santo e pela ação, cavaleiro. Dessa forma o anticristo será derrotado se no seu tempo encontrar homens que conciliem a vida contemplativa com a ativa.

A vida contemplativa

A vida contemplativa consiste, sobretudo, na capacidade de oração e de sofrimento redentor.

A oração

A oração para Lúlio, como para os medievais, não se compõe apenas de fórmulas canônicas que se recitam repetidamente. Trata-se, antes de tudo, da atitude da inteligência, ou, se se quiser, de uma inteligência devocional. Uma inteligência plena de ciência, ciência aqui nada tem a ver com a moderna concepção de ciência, trata-se de um dos sete dons do espírito santo, está tão intimamente ligada a Deus que poderá receber iluminações divinas para melhor responder aos ataques intelectuais do anticristo. Quanto maior for o entendimento devocional, maior será o grau de oração a que esta pessoa chegou, nas palavras de Lúlio: “devemos ordenar homens santos que se distingam em oração, para que Nosso Senhor Deus lhes faça mortificar erros e durezas do coração, multiplicando, ao mesmo tempo, a sabedoria e a devoção antes que venha o anticristo, convém eleger e selecionar homens santos e de boa vida, os quais possuam ciência e conhecimento de Deus, pois homens sem ciência e entendimento iluminado nas obras de Deus não poderão aspirar a uma grande perfeição nem a um alto grau de oração” (LÚLIO, 1996).

A aflição

Concomitante à ciência infusa do intelecto devoto, as pessoas de santa vida que estarão destinadas a combater o anticristo e seus seguidores devem se habituar às aflições e áspera vida. O homem que se habituar a contemplar a paixão de Cristo, quando se deparar com as aflições, humilhações, desprezos e tormentos que o anticristo lhe enviar saberá responder com presteza e firmeza: “como na paixão

de Nosso Senhor Deus Jesus Cristo, convém dar aflições às potências da alma para que as tornemos tristes no coração e tenhamos lágrimas nos olhos, pois relembando a memória e entendendo o entendimento os grandes tormentos e a pesada e angustiosa morte que o Filho de Deus padeceu na carne, e na cruz, por nós pecadores, indignos que éramos de que ele padecesse a menor das paixões que existisse, mas ele quis padecer a maior paixão que houvesse, em lembrança e entendimento, antecedente e conseqüente, querendo em tristeza, contrição, amargor e suspiros de coração e lágrimas nos olhos, a dar aflições na alma e no corpo, por tais escutas atentas das palavras contra o anticristo sejam a Deus agradáveis tais contempladores” (LÚLIO, 1996).

A vida ativa

A vida ativa compõe-se da pregação das verdades cristãs ao povo, anunciando assim as verdades que se contraporão às insídias do anticristo. Como a verdade deve não somente ser pregada, mas também defendida, Lúlio não se esquece de exortar os cristãos a se prepararem para a guerra campal contra o anticristo que virá.

A pregação

Mas, nem só de contemplações se compõe a vida do cristão. Este deve também, agir no mundo em conformidade com as verdades contempladas. Para tanto, Lúlio traça um plano que repetirá em várias das suas obras. A necessidade de construção de centros de estudo de filosofia e teologia para que deles saiam homens doutos, que saibam responder prontamente todos os desafios lançados pelo anticristo ou por qualquer outro infiel às verdades da fé cristã: “na pregação convém seguir a arte e a maneira pela qual a vida chegue à grande perfeição, e para isso deve ser ordenada com a pregação, sendo dado tudo o que convém ao hábito, pelo qual tudo aquilo que

se encontra em potência possa, através desse hábito, tornar-se ato de muita santa vida. Por isso convém fazer nos lugares separados, agrestes, deleitáveis centros de estudos de diversas línguas; desses centros de estudos saíam homens sábios e proficientes em filosofia e teologia que vão pregar aos infiéis, aos quais esses homens devem pregar por meio de razões necessárias” (LÚLIO, 1996).

As guerras e batalhas

Seria ingênuo pensar que a guerra a ser travada com o anticristo se dará apenas em território intelectual ou moral, a guerra acontecerá também através dos meios tradicionais do combate em campo aberto, nos mares e em todos os lugares do mundo, pois o anticristo querará estender seu império sobre todo o orbe terrestre. Lúlio não vacila, exorta os cristãos a se manterem firmes nos exercícios militares, pois estes são recurso poderoso na luta contra os infiéis em geral e o anticristo em particular: “segundo o que acima foi dito e significado, é demonstrado quais guerras e batalhas são hábitos através dos quais o mundo é levado à conversão e à perfeição antes da vinda do Anticristo, de tal forma que haja maior contraste e que ele não possa danificar e apenar a Igreja romana, desviando o povo da santa fé católica” (LÚLIO, 1996).

Como vimos, a visão do anticristo de Lúlio é original para o seu tempo. O anticristo é uma pessoa em particular que deverá ser combatida pela encarnação continuada da pessoa de Cristo, mas esta luta não se fará sem as angústias próprias de toda guerra. Em sua visão do anticristo, Lúlio é coerente com todo o seu sistema de pensamento, pois quer que o cristianismo triunfe não por qualquer meio, mas através de razões necessárias e de métodos que a ela se coadunem.

Referências

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

BADILITA, Cristian (Org.). *L'antichrist*. Paris: Éditions Migne, 2011.

LÚLIO, Raimundo. *Llibre contra Antichrist*. NEORL Volume 3. Palma de Maiorca: Patronat Ramon Llull, 1996.

LÚLIO, Raimundo. *Livre de l'enseignement des enfants*. Paris: Éditions Klincksieck, 2005.

MUDANÇA NOS VALORES E A PAZ MUNDIAL SEGUNDO RAIMUNDO LÚLIO*

*Esteve Jaulent***

Raimundo Lúlio foi o primeiro a usar a expressão ‘valor’ em argumentações sobre a ética. Antes dele, o termo ‘valor’ era utilizado somente na poesia e na literatura medieval militar que narrava os feitos das Ordens de Cavalaria¹. Lúlio compreendeu que a ética escolástica, que privilegiava o pensamento estoico, precisava de algo mais para poder fundamentar eticamente as autênticas virtudes. Por isso, pode-se dizer que a ética luliana é em parte igual e em parte diferente da ética que promovia a escolástica de seu tempo, baseada no ‘bem’ transcendental².

Para entender bem este ‘algo mais’ que a ética luliana acrescenta, é preciso dedicar umas linhas à concepção de Lúlio sobre o valor.

* Versão ampliada e reorganizada da Comunicação apresentada no Colóquio Internacional sobre Os caminhos da paz mundial no século XXI, que teve lugar em São Paulo, em novembro de 2012 na Faculdade de Filosofia de São Bento.

**Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull).

1. Cf. PLAATZECK, Erhardus W. *De valore ad mentem B, Raimundi Lulli*. Antonianum, anos XXX, Aprillis, 1955, p. 154-153.

2. Para o tema dos transcendentais, ver ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Tomas; MELENDO, Tomás. *Metafísica*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2013, segunda parte.

O bem na escolástica clássica

Para a escolástica clássica, qualquer realidade, pelo fato de ser um ente real, equivale a um ‘bem’, e pode ser denominada de um bem. Também poderia ser chamada de ‘una’, de ‘coisa’, de ‘verdadeira’ etc., conceitos transcendentais, que expressam cada um deles uma mesma realidade, ou seja, sem lhe acrescentar ‘nada de real’, ela continua sendo o que é. Cada um desses conceitos transcendentais expressa sempre a mesma realidade. Portanto, pode-se dizer que esses conceitos transcendentais, embora difiram entre si pelo modo como se nomeiam, referem-se sempre a uma mesma realidade. Ao considerar-se, por exemplo, um ‘ente’ em relação a uma vontade, este ente pode ser chamado e considerado um ‘bem’, pois ‘bem’ é o que todas as vontades desejam.

Também, segundo a escolástica clássica, a consideração de um ente leva sempre em conta um aspecto objetivo e um subjetivo. Quando o aspecto subjetivo consiste em que o ente é desejado por uma vontade, chama-se esse ente de ‘bem’.

Assim sendo, é evidente que, ao considerar os diversos ‘bens’, o aspecto subjetivo – que permite denominar os entes de ‘bens’ – será igual em todas as considerações que sejam feitas. Estas considerações consistem exclusivamente no fato de que o ente objetivado é desejado. Todavia, como se verá logo a seguir, este simples desejo é insuficiente para sustentar uma ética.

A ética

A ética busca um conhecimento prático; não é um saber teórico, que busque o conhecer só para conhecer, mas para orientar uma ação. Os objetos da ética são sempre as ações contingentes e irrepitíveis que constroem a vida da cada pessoa humana individual. A ética procura mostrar como deve ser cada ação concreta, aqui e agora, interna e externa, do homem, para que, com a sequência de atos que

a pessoa realiza ao longo de sua vida, consiga o fim da perfeição individual. A ética, pois, procura a bondade das ações concretas. Como as ações são também realidades, a ética procura ações – internas e externas – que possam ser chamadas de ‘bens’.

É evidente que diante da pergunta pela bondade ou maldade de uma ação, apenas o fato de que esta ação é desejada não é suficiente para que ela seja um autêntico bem moral para a pessoa. A escolástica clássica incluía nessa pergunta o fimperseguido com a ação e suas circunstâncias.

Porém, não basta só desejar para que o ente seja um bem para a pessoa aqui e agora. É compreensível que no caso de que não se considerem as diferenças no modo de ‘desejar’, a intensidade como se deseja, o que a pessoa está disposta a arriscar pelo que deseja etc., o desejo numa ação será sempre o mesmo, sem qualquer qualificação de bondade ou maldade.

Portanto, só o desejar é insuficiente para definir um ente como um bem para a pessoa aqui e agora. Para se fundamentar uma ética é decisivo ampliar a noção de bem.

Além do mais, e, sobretudo, para se constituir uma ética baseada no conhecimento de uma ação e apreender sua bondade ou maldade, não basta considerá-la só em si mesma, como um ato isolado. É necessário examinar os seus princípios, ou seja, os hábitos.

Assim, quando alguém considera uma ação, ela pode parecer-lhe boa e, portanto, obrigatória³ para ele, que a pensou antes de colocá-la em prática. Contudo, para entender plenamente a realidade de uma ação – se é moral ou não – ele deve ter em conta também os seus princípios, ou seja, os hábitos que a causarão⁴.

3. Mesmo quando objetivamente a ação não seja boa, a pessoa tem a obrigação de realizá-la. É o caso da chamada ‘consciência errônea’. Que sempre obriga a realizar a ação pensada.

4. Segundo a escolástica, os hábitos são princípios de ação. As paixões são atos.

Em resumo, quando se quiser unir a ontologia com a ética será necessário ampliar a noção de bem para captar a completa realidade da ação. É exatamente isso o que Lúlio conseguiu com a noção de valor.

O valor

Lúlio dedica o capítulo 48 do livro II de sua obra *Blanquerna*, para explicar a noção de ‘valor’⁵.

Segundo o filósofo catalão, ‘valor’ é algo superior ao ‘bem’. Algo – uma coisa ou uma ação – tem valor quando é realmente bom para a pessoa que atua. Portanto, é algo concreto, que preenche aqui e agora uma necessidade real do ser humano.

Neste ponto da argumentação, exige-se uma maior clarificação. Em primeiro lugar, nem tudo o que preenche uma necessidade real é um ‘valor’. Por vezes, será um ‘desvalor’⁶. Tudo vai depender daquilo que é desejado e da maneira como é desejado.

Lúlio revela a relação entre o ‘valor’ e o que afirma a doutrina escolástica sobre o ‘bem’ quando agrupa os ‘valores’ em três tipos de realidades:

- 1) Tudo quanto ‘vale’ para sustentar o corpo;
- 2) Tudo o que ‘vale’ para ganhar virtudes e méritos;
- 3) Todas as coisas ‘valem’ na medida em que seu conhecimento e amor fazem que o homem louve a Deus e também na medida em que Deus queira servir-se delas para usar e manifestar seu poder nas criaturas⁷.

5. Cf. LLULL, Ramon. *Obres essencials*. Editorial Selecta, 1957, vol. I, *Llibre d’Evast e d’Aloma e de Blanquerna*, livro II, cap. 48, completo, p. 178-180.

6. Id. *ibid.* Na página 178 Lúlio explica a diferença entre valor e desvalor e esclarece que muitos pensam que é valor o que de fato é um desvalor.

7. Id. *ibid.* p. 179.

A perspectiva de Lúlio sobre o fundamento da moral, como se vê, é diferente da proposta feita pela escolástica. Ele amplia a noção de ‘bem moral’ claramente: os valores provêm do Valor com maiúscula, que é o próprio Deus. Assim, a ética fica fundamentada em Deus.

No mundo real, na opinião de Lúlio, os valores sustentam tudo: os corpos, as virtudes, os atos e os méritos, assim como todo o resto, na medida em que o homem se volta para Deus para louvá-Lo e honrá-Lo. Tudo pode ser valor na medida em que o homem conhece e se eleva para Deus, ao dar-se conta de seu poder e bondade em todas as realidades⁸.

Portanto, é o valor que faz com que o homem atue bem. Não só que faça bem feito tudo o que faz, senão que o faça para honrar a Deus. Por isso, o valor das coisas e das ações leva o homem a defendê-las e a executá-las com convicção e empenho. Este era o sentido de valentia e coragem, que o termo ‘valor’ possuía na literatura da cavalaria medieval.

O Valor encontra-se entre estes dois polos: fazer o bem e batalhar por ele, e fazer isto por Deus, o Valor Supremo. Tudo quanto se encontra no meio desses dois extremos, Lúlio o considera ‘desvalor’.

‘Valor, define Lúlio, é preponderância de virtudes contra vícios; e de verdade e persistência contra engano e debilidade’⁹.

8. Neste parágrafo aparecem com evidência três conceitos sobre as relações entre Deus e o homem. O primeiro é o de ‘conversão ou alienação’ *versus Deo*, de Santo Agostinho; o segundo é o de fé, pela qual o homem se abre por inteiro a Deus num ato de amor; e o terceiro faz referência à expressão e à manifestação de Deus que se revela.

9. Cf. *De valore ad mentem B. Raimundi Lulli*, 160: «“Valor es balança de virtuts contra viciis” i.e. Valor est preponderantia virtutum aadversus vitia. A Valore auxiliium nobis provenit et costantia contra fraudem et culpam. Sub praesidio valores se habent veritas, liberalitas, instructio et disciplina, humilitas, mensura, fidelitas, pietas, memória grata, et multae aliae virtutes quae omnes sunt filiae fidei, spei et caritatis, iustitiae et prudentiae, fortitudinis et temperantiae, quarum filiae quoque est Valor».

É à luz do valor que cresce a verdade, o aprendizado, a humildade, a grandeza de ânimo, a piedade, a lealdade e muitas outras virtudes e situações, como a paz... que são filhas da fé, da esperança e da caridade, da justiça, fortaleza, temperança e prudência. E por sua vez, o valor é filho de todas essas virtudes¹⁰.

Para exemplificar o que é o valor, Lúlio conta a história de um imperador que, enquanto caçava um porco selvagem, perdeu seu caminho e após vários dias sem comer nem beber, quase morrendo de fome, encontrou um eremita acompanhado de um poeta. Em sua companhia pôde fazer uma refeição e recuperar as forças. Durante o refrigério, o eremita perguntou-lhe o que mais o satisfaria naquela hora, seu império ou o pedaço de pão com que se alimentava.

“Este pão, pois aqui meu império não me serve para nada”.

O eremita respondeu: “*Que pouco valor tem seu império se aqui não lhe vale nada!*”

Poderia, sendo imperador, ter feito muitas ações que o teriam feito amigo de valor. Mas se tivesse feito muitas coisas más e contra Valor, nada poderá ajudá-lo nestas agrestes paragens deste bosque, e você é pobre e carente de poder. Mas se tivesse gerido bem seu império e usado seu poder para honrar a Deus, teria se tornado amigo de Valor e seu império possuiria para si valor também agora, uma vez que se teriam formado em você virtudes e méritos, como a paciência, humildade e esperança no auxílio divino etc., e você saberia como comportar-se em meio dessa dura dificuldade atual¹¹.

Segundo Lúlio, amar e lutar pelo Valor, faz com que aumente o próprio valor. Amar e lutar pelo ‘desvalor’ faz com que o homem se enfraqueça e perca cada vez mais seu próprio valor.

Deste modo, Lúlio, graças à noção de Valor, unifica a ontologia com a ética, mostrando como as ações a serem feitas precisam

10. Cf. a nota anterior.

11. Cf. LLULL, Ramon. *Obres essencials*. Editorial Selecta 1957, vol. II, *Llibre d'Evast e d'Aloma e de Blanquerna*, Livro II, p. 179.

orientar-se em prol do Valor e curvar-se às suas exigências. Não basta objetivar o bem, mas deve-se objetivar também o seu ‘valor’ acrescentando-se a ele a intenção completa até o Valor Supremo, e lutar para consegui-lo. Quando isto não ocorre, a atividade transforma o valor em um ‘desvalor’, e a humanidade enche-se de trevas.

Mas como é visto o valor nos dias de hoje?

Mudança no valor?

Muitos pensam que os valores mudaram neste início do terceiro milênio. Contudo, são mudanças só de perspectiva, de peso e de harmonia entre eles. Na realidade, os valores não mudaram. O que mudou foi sua consideração subjetiva.

O Valor não está em crise. Continua sendo tão essencial como sempre foi, e continua a ser utilizado; a humanidade serve-se dos valores para se entender, para comparar situações, para pôr-se de acordo e se ajudar. A situação de pouco entendimento e de pouca paz que a humanidade vem sofrendo surge sempre quando as pessoas não fundamentam suas vidas nos valores, e sim nos ‘desvalores’.

Lúlio inicia o tema do Valor ao explicar o tema da Verdade, que pode servir aqui como mais um exemplo sobre o valor: o ‘valor da Verdade’. Os fundadores da União Europeia tinham em mente a seguinte ideia: O crescimento econômico da região só poderia ser conseguido mediante um esforço conjunto, as partes colaborando e compartilhado com o todo. Que cada povo fosse o que quisesse ser, diferente dos vizinhos e com leis e costumes diversos – uma Europa pluralista – mas no tema do crescimento econômico, todos deveriam ir de braço dado.

Para tanto, foi necessário estabelecer algumas regras. Os povos poderiam manter suas tradições, costumes e gostos, seus sistemas políticos etc., mas na hora do crescimento em conjunto todos deveriam ater-se às novas medidas e, se necessário fosse, em detrimento

de seus defeitos ou virtudes nacionais. A identidade com relação a um objetivo era considerada compatível com o pluralismo em todo o restante.

Mas a verdade é que isso, já desde o início, não ocorreu. Perdeu-se a identidade no objetivo que eles pretendiam. Hoje, o mundo concorda com esta afirmação. Muitas vezes, e durante muitos anos, as regras não foram seguidas.

Ora, a concordância de todos nessa afirmação relativa a todas as épocas é verdadeira em cada uma delas, e, portanto, revela que se usou sempre o mesmo critério de verdade.

Descobre-se assim, que o ‘valor da verdade’ foi e continua sendo válido e útil para fazer comparações. Quando se diz, durante cinquenta anos, que «a obrigação dos países seguirem seus compromissos na gestão econômica da União Europeia não se realizou» é porque ainda há quem confie na noção de verdade.

E assim pode-se proceder com outros valores: o de seguir um acordo, o de cumprir com a palavra dada e assinada, o de solidariedade com certas pessoas, o do respeito mútuo...

Portanto, os valores não desaparecem; o que ocorre é que deixam de ser estimados e são substituídos pelos ‘desvalores’.

Já no começo do século XIV, Lúlio conta que a verdade estava prisioneira na ‘torre da opinião’. Era preciso resgatar o ‘valor da verdade’.

Ao escrever sobre os valores, ele ensina que é preciso buscar sempre o valor do que é verdadeiro e defendê-lo incondicionalmente, sem a fantasia de pensar que sumiu ou que não existe mais. Por isso, seu discípulo Tomas Le Myésier apresenta nas já famosas iluminuras de Karlsrue¹² os três exércitos de Aristóteles, Averróis e o de seu

12. Cf. *Raimundi Lolii Opera Latina, Supplementum Lulliani I, Corpus Christianorum – Continuatio Medievalis LXXVII, Turnolti, Brepols, 1990, Breviculum sev electorium parvum Thomae Migerii (Le Myésier).*

mestre Lúlio dirigindo-se contra a torre da Opinião, para resgatar a verdade. Na iluminura n. V explica o porquê nem Aristóteles nem Averróis, com apenas as suas armas do silogismo e da sensação, não conseguiram nem conseguirão fazê-lo.

Alguns pretendem hoje substituir a verdade por outros valores, por exemplo, as ‘métricas’ das estatísticas. Aquilo que é mais procurado, mais admirado ou escolhido, mais utilizado, é que fornecerá o novo critério de ‘verdade’. Será que este novo tipo de verdade conduzirá os homens à paz?

A referência à paz é fundamental neste texto porque ele enfoca como tema central a paz.

A paz mundial

Continuando com Lúlio, para ele a paz é resultado das virtudes, sobretudo da justiça e do amor. Portanto, a paz é construída pelas sociedades quando elas lutam, defendem e se regem pelo Valor. Por sua vez, a paz é um valor.

Da doutrina luliana sobre o valor derivam-se importantes conseqüências no campo da política e da ordem social. Por exemplo, não cabe ao Estado nem à política partidária definir e explicar o que são as realidades¹³. Para tal é totalmente necessário compreender o que elas valem. Caso não se entenda o valor, jamais se entenderá a realidade. Portanto, não lhes corresponde dizer o que são a verdade, as virtudes, nem a paz.

Por quê?

13. O Estado é a comunidade orientada para a realização dos fins sociais fundamentais. Só os fins sociais, isto é, o bem comum para a sociedade com um todo, e o bem particular para cada comunidade maior ou menor que a constitui. Cf. MESSNER, Johannes. *Ética Social, Política y Económica a la luz del derecho natural*. Madrid: Ediciones Rialp S.A. 1967, p. 589.

Justamente porque Valor é um conceito ético e a ética procura como deve ser cada ação das pessoas individuais para que, ao atuarem, consigam a sua perfeição e felicidade pessoal. Ora, uma comunidade não se organiza em Estado com vista a essas finalidades pessoais¹⁴.

Existe o mais verdadeiro – o mais próximo da verdade – e o mais falso, o que mais se afasta da verdade. O mesmo se poderia dizer da paz e de tudo quanto é valioso. Todavia, corresponde unicamente a cada pessoa, individualmente ou em grupo, descobrir e viver segundo os valores, lutando por eles, construindo em si mesma, no grupo e em toda sociedade, as virtudes para estabelecer a paz. Chegar a essa descoberta e a essa construção já é uma tarefa imensa que pode exigir toda uma vida.

Uma segunda consequência da doutrina luliana sobre o valor é que os valores não se devem, nem podem, se impor. Paradoxalmente, Lúlio foi atacado por muitos que pensavam que ‘ele queria converter todos à fé cristã’. Mas a opinião do filósofo catalão era exatamente oposta a essa suposição. Ele dizia que nunca se podem impor os valores às outras pessoas. Nunca se pode impor a verdade para convencer, vencendo o outro, utilizando recursos como a violência e a corrupção. Toda conversão de ideias ou de crenças só pode ser voluntária¹⁵.

Daí que Lúlio nunca legitimasse a violência¹⁶; admitia a força só para propiciar o diálogo, nunca para convencer. Seu respeito às cons-

14. Cabe aqui, em um momento posterior a este artigo, um estudo sobre o chamado ‘pecado social’. Este tema ultrapassa os limites do presente trabalho.

15. Cf. LLULL, Ramon. *Obres essencials*. Editorial Selecta 1960, vol. II, *Llibre de Contemplaació* II. Capítulo 346, n. 24, p. 1153: “Jesus cristo não pode ser contra a livre vontade da criatura, pois isso seria algo impossível”.

16. Lúlio não fala nunca da legitimidade da conquista militar, com a única exceção: a conquista da Terra Santa. Esta conquista não seria outra coisa que a resposta natural a uma apropriação injusta de territórios que pertenciam normalmente à cristandade, uma vez que originalmente eram territórios cristãos. Não se trataria de uma conquista, mas de uma reconquista (Cf. LLINARTÉS, Armand. *Ramon Llull*. 2ª edição Barcelona: Edicions 62, 1987).

ciências dos outros o levava a pedir a liberdade para os prisioneiros de guerra muçulmanos que não quissem converter-se ao cristianismo; e ainda exigia que se lhes pagasse a viagem de volta às suas terras.

Tenha-se em conta que o pluralismo religioso que assim defendia e que hoje em dia começa a viver de uma maneira quase universal era, naquela época, algo insólito.

Por outra parte, se os valores não se devem, nem se podem impor, o ato de descobrir a verdade e guiar-se por ela na conduta diária é algo que cabe exclusivamente à responsabilidade de cada pessoa individual. Isto é assim porque o homem é dono de seus atos, e, já desde os primeiros instantes em que ocupou esta terra, sabia, e continua sabendo, através de seus hábitos¹⁷, antes de realizar qualquer ato, se deve pô-lo em prática ou não.

Ao mesmo tempo, sabe também, que, devido ao seu livre arbítrio, pode realizá-lo, mesmo sabendo que não deve fazê-lo. Isto é um fato comprovado desde bem antes do início do filosofar. A filosofia apenas explicitou essas realidades.

Lúlio dizia que distinguir entre Valor e ‘desvalor’, e discernir onde se encontra a verdade nestas questões éticas derivadas do valor – por exemplo, quando se discute sobre o valor da verdade de uma religião – pode levar toda uma vida. Por este motivo, buscava com insistência outra coisa: a paz.

Para procurar a solução dos grandes temas éticos é fundamental ter paz. A sociedade deve organizar-se, e lutar para construir a paz. Viver em paz com os outros, sem guerras, sem ter de fugir de casa para encontrar trabalho em outros lugares, ou para se sentir melhor tratado. O que Lúlio procurou durante toda a sua vida foi um Direito unificado que congregasse todos os povos num convívio de paz e de respeito mútuo.

17. A cruzada espiritual consistia exclusivamente na oração, na pregação e diálogo para explicar a fé cristã. A conversão devia ser livre e voluntária. A força é ineficaz para impor ideias sobre as verdades de fé. Sobre a questão dos atos e dos hábitos, ver as páginas anteriores, principalmente as notas 3 e 4.

Lúlio tinha a convicção da suprema importância da paz, e dizia que só um mundo unificado pode garantir a paz a todos os homens. Daí, incessante procura de dois objetivos: a unidade do mundo e a paz universal.

Pensava que o primeiro objetivo só poderia ser alcançado mediante a ‘cruzada espiritual’. Ele insistia dizendo que não poderia ser de outra maneira, uma vez que a conversão necessariamente tem de ser livre, pois é impossível que o Deus Criador esteja contra o livre arbítrio dos homens, suas criaturas.

Lúlio foi um pacifista convencido. Acreditava chegar à unidade e à paz mundial graças à submissão – exercida e com certas restrições – do poder temporal ao espiritual. Estava convencido, por exemplo, de que as instituições encarregadas de vigiar a construção da paz mundial deviam ser compostas pelos reis e príncipes da época, mais os representantes de todas as religiões.

Nisto se posicionava de modo contrário a seu contemporâneo Pierre Dubois, que queria que essas instituições fossem formadas apenas pelos responsáveis do cristianismo. Lúlio apregoava a importância de uma ordem nas finalidades militares, de tal modo que as livres discussões com os não cristãos estivessem sempre garantidas. E, por suposto, essas instituições deveriam parar imediatamente as batalhas militares entre cristãos e muçulmanos, em caso de visarem exclusivamente a conquista de territórios¹⁸.

18. Embora o objetivo da conversão se atingisse exclusivamente com a cruzada espiritual, a guerra por terra e por mar era uma necessidade prévia, mas sempre algo accidental. Não há aqui nenhuma contradição, pois teoria e prática estavam sempre unidas na cabeça do filósofo catalão. As construções teóricas mais audazes não se contrapõem às considerações práticas razoáveis. Esta atitude se manteve desde as primeiras obras, como o *Llibre de contemplació*, até as últimas, como o *Tractatus de modo convertendi infidelis*. Na sua obra *Blanquerna*, expressa a surpresa do califa de Bagdá, que até se queixa ao papa, de que ele e os cristãos utilizassem as guerras com os mesmos intuitos que ensinava o profeta Maomé: conquistar terras. Lúlio opunha-se a isso e dizia que nesse caso deviam acabar as guerras em ambos os lados.

A modo de conclusão, é ilustrativo considerar que Lúlio via o ser humano como o pior dos animais. Ele escreveu que nunca tinha visto os animais matarem-se entre si, assim como fazem os homens¹⁹. Contudo, apesar desta perspectiva, ele era otimista ao dizer: ‘este homem, a pior criatura que existe neste mundo, pode pacificar-se consigo mesmo e com os outros. Somente terá de dominar a sua sensibilidade, rebaixá-la e elevar sua intelectualidade’²⁰. Ele se referia claramente ao adequado uso da razão.

O homem torna-se, na visão de Lúlio, um construtor da paz. Devidamente orientado pelos valores, sabendo a cada passo o que deve fazer, abre-se ao Outro e aos outros consciente de sua tarefa irrenunciável de defender sua dignidade de pessoa, uma criatura nascida para a felicidade.

Para enfatizar a importância de a humanidade deixar-se guiar sempre pelo Valor, Lúlio apresentava pressupostos da paz e declarava *que não serviria de nada condenar a guerra, se não se pudesse preservar a paz*²¹.

19. Cf. LLULL, Ramon. *Obres essencials*. vol. II, Llibre de Contemplació, cap. 108, 22, II. Editorial Selecta, 1960, p. 331.

20. Id. Ibid. cap. 204, n. 6, Editorial Selecta, 1960, p. 602.

21. Cf. LLINARTÉS, Armand. *Ramon Llull*, p. 251.



A LEITURA DE LÚLIO. UMA EXPERIÊNCIA DE LEITURA DE LÚLIO COM HERMÓGENES HARADA

Dennys Robson Girardi

FAE Centro Universitário, Inst. Raimundo Lúlio – IBFCRL

Introdução

Quando fui convidado para escrever uma breve apresentação sobre a leitura de Lúlio realizada por Hermógenes Harada me vi em uma situação pouco confortável, pois o franciscano tinha um modo próprio de ser e de expressar-se. Por mais de uma vez iniciei este texto e por mais de uma vez deixei tudo que havia escrito para novamente recolocá-lo. Por fim, decidi fazer recortes dos textos que escrevi sobre a orientação dele e, além do meu relato, apresentar, na medida das possibilidades, o entendimento que tive da terminologia por ele apresentada acerca da leitura hilemórfica desenvolvida por Lúlio.

Harada editor de Lúlio

Hermógenes talvez tenha sido o primeiro brasileiro a se dedicar ao estudo de Lúlio, em 1958, logo após a ordenação sacerdotal, foi transferido para a Universidade Würzburg i.Br, Alemanha (Albert-Ludwigs – Freiburg), com o intuito de especializar-se em filosofia. Durante os anos que permaneceu na Universidade ele estudou ontologia medieval, fenomenologia, psicologia analítica, teologia dogmática e paleografia medieval. Além dos estudos que lá realizou,

Hermógenes se dedicou à edição crítica de obras latinas de Raimundo Lúlio.

Ludwig Klaiber, bibliotecário da Biblioteca Universitária de Friburgo i.Br, Alemanha teve a ideia de colocar nas mãos de Friedrich Stegmüller, catedrático de Teologia Sistemática na Universidade Würzburg i.Br, o projeto da edição das obras latinas de Lúlio. Logo, com o apoio do Conselho da Faculdade de Teologia, erigiu um centro de pesquisa luliana, o Raimundus-Lullius-Institut, que, oficialmente, começou a funcionar em 1957. Pelo Raimundus-Lullius-Institut, até a presente data, foram publicados 27 volumes da coleção “ROL – Raimundi Lulli Opera Latina”.

Hermógenes trabalhou por 9 anos, de 1957 a 1965, sob orientação do Professor Friedrich Stegmüller, na edição crítica das obras latinas de Lúlio, e ao todo editou mais de 30 livros. Todo o trabalho dele foi publicado no ROL, e também no *Corpus Christianorum* em dois volumes¹.

Harada leitor de Lúlio

Após voltar da Alemanha, Harada continua seus estudos e atividades intelectuais. Para escrever este texto fui buscar referências de atividades dele que envolvessem publicações relacionadas à Lúlio, nada encontrei.

Ocorre que em 2003, há 10 anos, provoquei-o para o estudo do lulismo. Eu havia conhecido Lúlio por meio do *Livro do Amigo e do Amado*, texto de mística medievale também pelo *Livro da Lamentação da Filosofia*, este editado pelo próprio Hermógenes.

1. RAIMUNDI LULLI, in *Corpus Christianorum (continuatio Mediaevalis) XXXII, Opera Latina, Tomus VII, 168-177, Anno MCCCXI compósita, Edidit, Turnholti, Typographi Brepolis Editores, 1975.* 2.. RAIMUNDI LULLI, in *Corpus Christianorum (continuatio Mediaevalis) XXXIV, Opera Latina, Tomus VIII, 178-1 89, Anno MCCCXI compósita, Edidit, Turnholti, Typographi Brepolis Editores, 1980.*

Depois de algumas conversas, mediadas pelo Frei Jaime Spengler, decidimos estudar uma parte do texto do *Livro da Lamentação da Filosofia*. O texto de nosso interesse foi um pequeno fragmento, intitulado *Da Imaginativa*. Este livro foi escrito por Lúlio durante sua última estadia em Paris (1309-1311), trata-se de uma obra antia-verroísta² e havia sido editada pelo próprio Hermógenes.

A tese contra a qual Lúlio investe com mais fervor, nesta obra, está mencionada no Prólogo: a tese averroísta de duas verdades; outras teses também aparecem, de uma forma bem perspicaz, no decorrer do texto. Na obra, Lúlio quer apresentar os erros existentes nesta tese, de maneira especial como essa doutrina estava repercutindo numa evidente cisão entre a teologia e a filosofia.

O livro contém os seguintes capítulos: 1. Dedicatória ao Rei Felipe, 2. Prólogo, 3. Da Forma, 4. Da Matéria, 5. Da Geração, 6. Da Corrupção, 7. Da Elementativa, 8. Da Vegetativa, 9. Da Sensitiva, 10. Da Imaginativa, 11. Do Movimento, 12. Do Intelecto, 13. Da Vontade, 14. Da Memória e 15. Do Fim do Livro.

O conteúdo doutrinário do livro está exposto nos capítulos de 3 a 14. Logo à primeira vista, percebemos que os capítulos 3 a 14 seguem a ordem constitutiva do universo, como os medievais percebiam a realidade a partir da Criação. Naquela constituição de universo os títulos que caracterizam os capítulos de 3 a 14 são chamados por Lúlio de princípios. A eles é dado o nome de princípios, por não tratarem de coisas, mas sim de horizontes ou dimensões a partir e dentro das quais se tornam possíveis os seguimentos dos entes concretos que povoam o universo em diferentes estruturas de seu ser.

Dentro desta ordenação dos princípios, podemos perceber que os capítulos de 3 a 6 formam um todo especial, ao passo que de

2. *Averroístas* era o título dado aos filósofos que seguiam a doutrina de Averróis (1126-1198). Esta doutrina exposta nos comentários aos textos de Aristóteles é constituída por três pontos principais: a unicidade do intelecto humano, chamado também de monopsiquismo, a eternidade do mundo e a compreensão da dupla verdade, uma da razão e a outra da fé.

7 a 14 se apresentavam como princípios, como que resultantes da interação entre 3 e 4 (o binômio Matéria-Forma), que se mostram como princípios estruturantes do chamado de geração e corrupção (5 e 6), por meio dos quais vêm à presença as dimensões 7 a 14. De 7 a 14 estão expostas as dimensões dos entes que usualmente são denominados de diferentes ordenações das esferas dos entes, ou das substâncias compostas. São elas: Elementativa (7) (mundo dos entes não vivos: elementos); Vegetativa (8) (mundo dos entes orgânico-vivos: plantas); Sensitiva (9) (mundo dos entes sensíveis: animais); Imaginativa (10) e Movimento (11). Os princípios que apresentam a passagem do mundo dos animais para o mundo animal racional, que é o homem e sua constituição, estão contidos nos capítulos: Intellecto, Vontade e Memória. Assim, nessa escala de ordenações temos a chamada árvore Porfiriana.

A chave de leitura que Hermógenes estabeleceu para o entendimento de Lúlio teve como ponto de partida os capítulos *Da Forma* (3) e *Da Matéria* (4). Tendo estes como bases, iniciamos uma leitura que se desdobrou a partir daí, portanto a chave de leitura tratava-se de uma leitura hilemórfica.

A leitura hilemórfica

O hilemorfismo é a tentativa de ordenar as diversas esferas dos entes do universo em suas diferenciações de níveis, participação e intensidade de ser, usando para tal o princípio-binômio matéria-forma. Essa compreensão é semelhante à tentativa do extremo Oriente de explicar a complexidade do universo através do princípio (binômio) *Yang-Yin*. Este modo de compreender a constituição do universo a partir de dois princípios parece estar difundido nas mais diversas culturas; é possível encontrar uma compreensão semelhante entre os povos africanos sob a imagem do Igbá-odu.

Segundo Hermógenes, o modo de compreender a constituição universal a partir do hilemorfismo era muito vivo entre os medievais,

e, hoje, não conseguimos acompanhar esta compreensão, visto que a desgastamos demais, não a tratando com sua dignidade própria.

Nós tentamos explicar esse princípio-binômio de um modo simplório, definindo matéria como algo material (em oposição a tudo que não é material), e forma como se disséssemos fôrma, a modo de construção, configuração, beneficiamento, modelação, produção³. Dizemos, ainda, que a concepção deste princípio ordenativo da complexidade dos entes na constituição do universo vem da maneira artesanal com que os medievais encaravam a vida e o ente no seu todo.

Pronto, a doutrina do hilemorfismo perdeu praticamente toda sua força, passando a ser considerada como uma maneira primitiva e ingênua de conceber toda a estruturação do universo a partir de um modo artesanal, da mundividência de uma humanidade que vivia e pensava dentro e a partir de uma existência artesanal, que pensava a partir da fabricação de artefatos. Isso certamente não está de todo errado, porém diz apenas parte daquela complexa explicação ordenativa que era dada para a estruturação do universo, a partir da doutrina do hilemorfismo.

Hermógenes inaugura algo novo e curioso, aponte a compreensão da doutrina do hilemorfismo se encaminhava melhor, se seguirmos um fio condutor que denomina forma e matéria como causa material e causa formal. Assim, era necessário encarar forma e matéria dentro do conjunto das causas, pelas quais os medievais dinamizavam e estruturavam uma compreensão ordenada do universo. Desse modo, em Hermógenes, a despeito da discussão formal que envolve o hilemorfismo, as palavras-chave dessa doutrina são: forma, matéria e causa.

Essas três não aparecem como três realidades dispostas estaticamente uma ao lado da outra, mas formam momentos dinâmicos

3. No caso de um artefato de argila, um prato, dizemos que argila é a matéria, enquanto a configuração de prato entende-se por forma.

de uma constituição. A dinâmica de matéria mais forma constitui a causa. Dessarte, causa é o princípio dinâmico que rege, caracteriza e estrutura as diferentes esferas ou regiões do ser.

Nem a forma nem a matéria são por si; ambas são a partir de outro, ou seja “*ab alio*”. A matéria não poderia ser se de algum modo não fosse in-formada; por mais provisório que seja, só há matéria mediante a ação da forma. A forma, todavia, necessita da matéria para poder ser factual, real, para que em in-formando a matéria possa se manter e permanecer.

Numa ordenação, entre ambas existe uma acentuação preferencial na forma, pois seu modo de ser exerce uma prioridade em relação à matéria. Porque nos diversos níveis de participação do ser está mais próxima ao ser. Diante disso, a forma tem maior comunicação do ser do que a matéria. Isto é, quanto mais forma, tanto mais ser. É a forma que nos diz o que cada ente é dentro da constituição do universo.

“*A forma é o ente que dá o ser à coisa*”⁴. Em sua relação com a matéria, a forma se torna dinâmica, princípio, causa para a atualidade, para a realidade, para o ser dos entes.

Na leitura hilemórfica, a causa diferencia a forma

A princípio, a forma tem a possibilidade de determinação como propriedade das coisas materiais. Contudo, como princípio determinante da matéria, a forma vai aos poucos constituindo níveis diferentes, cada vez mais altos. Nesse sentido é que os medievais diferenciavam níveis da forma, por meio da causa. Então, compreendiam vários níveis formais: causa formal, causa final e causa eficiente. De

4. LÚLIO, Raimundo. Escritos Antiaveroístas (1309-1311) – Do nascimento do Menino Jesus / Livro da Lamentação da Filosofia. Trad. Brasília Bernardete Rosson, Sérgio Alcides e Ronald Polito. Vol IV. Porto Alegre: Edipucrs. 2001. p.125. (Coleção Pensamento Franciscano).

um lado temos a matéria (o princípio passivo – causa material) e de outro lado os três níveis formais: causa formal, causa final e causa eficiente (princípios ativos).

A tradição filosófica remete essa doutrina das causas a Aristóteles, que teria apresentado 4 causas divididas em: causa material, causa formal, causa final e causa eficiente.

Como já dissemos, nossa tendência, hodierna, é ver a relação das quatro causas como uma relação produtiva, no sentido de fabricação de um determinado artefato. Nesse sentido, a doutrina do hilemorfismo passou a ser considerada como ingênua e primitiva. Acabamos por compreender toda a doutrina hilemórfica numa relação de causas, ao modo de trabalho numa oficina, como a fabricação de um vaso de barro. Tendo: causa material = Barro; causa formal = o molde, configuração, de vaso; causa final = finalidade do vaso; e causa eficiente = o oleiro que modela o vaso.

Então, diz-se que o universo era constituído deste modo: Deus é a causa eficiente, que age sobre a matéria (causa material), impondo-lhe uma forma (causa formal) em vista de um determinado fim (causa final). Ou seja, o universo é visto como uma relação de causa e efeito, ou melhor, de causação.

Esse modelo de compreender a relação de causas diz apenas parte da constituição do universo, sendo válido somente para o nível mais ínfimo dos entes, o nível de ser enquanto não vivo, enquanto físico-material.

Na visão de Harada, estaremos mais próximos ao modo originário de compreender causa se nos colocarmos a ouvir causa, não num sentido de causação, mas na sua forma latina “*res*”, isto é, coisa, a saber, realidade. Assim, percebemos que a causa diz coisa, isto é, realidade, ente, ser. Portanto, temos: realidade material, realidade formal, realidade final e realidade eficiente. Estas realidades dizem diferentes níveis de crescimento da intensidade, da autonomia e da mútua dependência entre os diferentes graus de participação do ser.

Da ação de cada uma dessas variantes – causa material, causa formal, causa final e causa eficiente –, surgem diferentes intensidades de compreensão de ser, que formam regiões ou esferas dos entes⁵. Assim, essas causas não se colocam, fixadas, uma ao lado da outra, mas constituem degraus de intensidade e qualificação dos entes no seu ser. Sendo deste modo:

Causa material + forma a modo de causa formal = Os entes que irrompem neste nível caracterizam-se pelo fato de a forma não passar de “causa formal”. Aqui forma é somente a determinação de uma coisa material, ser assim, ter esta ou aquela propriedade, indica um estado de ente, enquanto coisa. Na constituição de um ente, deste nível, a forma é como que extrínseca a ele, necessitando de uma forma externa que imponha uma nova forma para dentro da matéria. Estes entes dependem continuamente de uma força externa a eles. Neles há somente uma forma, de certo modo imposta, sem que eles tenham a possibilidade de mudança a partir de si.

Os entes desse reino são pura presença, seu ser é estar aí, é apenas duração, o tempo é exterior a eles; estes entes não têm temporalidade própria, interior, eles não possuem uma interioridade. A ausência de uma interioridade faz com que sejam chamados de mortos.

Dentro dessa escalação, há múltiplas e inúmeras graduações a partir da matéria pura. Este nível constitui o ente físico do mundo material, constitui o ente sem vida. Mesmo que sua complexidade vá cada vez sendo aumentada pela in-formação da matéria, que neste caso se dá de fora para dentro, este ente nunca terá vida. Assim, os entes constituídos no degrau de causa material + causa formal, por mais complexa que seja a sua composição, nunca surgem como vivos; por mais que se aumente sua complexidade constituinte, estes

5. A mesma compreensão é dita de outro modo na árvore Porfiriana, porém o binômio-princípio usado não é o de forma-matéria, mas o de gênero-espécie. Nela, porém, cada ação de um novo modo de ser da forma é chamada de diferença específica.

entes permanecerão físicos, materiais, pertencentes ao reino das coisas, ao reino dos minerais. Então, matéria e forma, neste nível, constitui a esfera dos elementos ínfimos, dos entes sem vida⁶. De acordo com os medievais esta é a esfera mais baixa na participação do ser.

Para que surja vida, entes vivos, é necessário que os princípios matéria + forma (causa material e causa formal) recebam um toque qualitativo da intensidade do ser. Recebido esse toque qualitativo, advém uma nova forma que os qualifica para um outro nível de constituição no ser. Surge um nível de entes que têm em si uma finalização, os seres vivos, os seres do reino vegetal. A partir de então, está atuando a forma a modo de causa final. A forma deixa de ser uma forma digamos estática, configurativa, modeladora, simplesmente imposta, para se tornar uma constituição que dá autonomia ao ente⁷.

Causa material + forma a modo de causa final = Aparece, então, uma outra esfera de constituição dos entes, mais elevada e mais intensa. Nesta, a forma tem a dinâmica de causa final. Isso quer dizer que nestes entes está contida uma intencionalidade: uma dinâmica

6. Mesmo neste nível existem diversos graus de excelência, de perfeição. Porém entre eles não irrompe a vida. Podemos perceber nitidamente esta graduação entre os minerais, ao deparar-nos com uma pedra comum, dessas que utilizamos para fazer calçamentos, não lhe damos a mesma qualificação que damos a um diamante, a uma esmeralda. Notamos que no diamante e na esmeralda há mais excelência do que noutras pedras. O mesmo pode ser visto na argila. Ao escolher a argila para seu trabalho, um ceramista não sai e recolhe qualquer barro; mas escolhe, procura, busca o mais excelente, aquele sob o qual a forma se adapte de maneira perfeita. Então não basta, muitas vezes, simplesmente escolher o barro, é necessário informá-lo. Então o ceramista o desmancha, amassa, acrescenta-lhe água, dá um polimento, vai lhe impondo forma. Até que, num dado momento, percebe que o simples barro tem qualidade, excelência de argila. A esta argila, o ceramista dá a forma que o movera ao encontro da mesma. O ceramista faz dela uma xícara.

7. Na Árvore Porfiriana esse toque é considerado uma diferença específica sobre um determinado gênero. Ou seja, o gênero dos entes sem vida, recebe uma qualificação do ser, uma diferença específica, a vida, irrompendo-se numa nova e totalmente distinta esfera de participação no ser, a esfera dos entes vivos.

que gera finalizações, pois, dirige estes entes para um determinado fim. O ente, aqui, tende para um futuro, não é estático, não está simplesmente ali, esperando ser acordado por uma forma externa; mas sim é um ente que está se assumido, em outras palavras, é um ente vivo. Surge, então, o reino das plantas, o reino dos vegetais.

Deste toque de intensidade surge o reino dos vegetais, da vigência, nestes entes o princípio de ser é a causa final. É o nível dos entes que se fazem e se desenvolvem para um determinado fim. A esse modo, de ordenação final, o medieval chamava de **anima**, para nós, alma. Alma não significa uma realidade espiritual dentro de outra material; significa um princípio constitutivo, um ser dos entes na sua totalidade, não é uma parte, mas uma concepção do ser: alma diz vida. Estes, portanto são os entes viventes⁸.

Quando o princípio dos entes vivos, enquanto reino vegetal, recebe um toque qualificativo da intensidade de ser, começa a participar da causa eficiente. Então, surge a vida enquanto sensibilidade, surge então o reino dos entes sensíveis. Irrompe então o nível do reino animal.

Causa material + forma enquanto causa eficiente = Estes princípios indicam uma nova esfera dos entes, mais intensa e elevada no seu ser. Onde a forma tomou o modo dinâmico de causa eficiente. O ente tem agora um novo princípio, o princípio produtivo de autoconstituição. Neste nível, o ente não somente se faz, mas cuida de si, gera as próprias condições do processo de autoformação. Ele tem a capacidade de buscar seu próprio alimento. A esse ente dá-se o nome de animal. Sua principal característica é a automação.

8. Podemos ver claramente nestes entes a presença de um tender. Eles tendem para um fim. Eles têm possibilidades maiores, assimilam os alimentos e se constituem. Não estão esperando que uma forma externa os acorde, mas estão numa vigência, têm a capacidade de distender suas raízes em busca de alimento, têm a capacidade de esticar seus galhos na direção da luz. Contudo, por mais perfeitos que estes sejam, falta-lhes a sensibilidade. Entre estes entes há diversos níveis de perfeição, porém mesmo em inúmeras escalas, entre eles não irrompe a sensibilidade.

Esse ente tem a sensibilidade como meio para sua busca. Tem uma força de percepção, de sondagem, de valorização e de escolha, de acordo com aquilo que lhe é próprio, ou aquilo que lhe convém. Estes entes têm o tempo como algo interior a eles, vivem a temporalidade, eles estão no cuidado do que já foi (passado), do que é (presente) e do que será (futuro).

Nesse sentido, tender para um fim não é como os entes da esfera da causa final⁹. Trata-se de uma relação do presente com a recordação do passado, o que os medievais conheciam por *distensão da alma*¹⁰ (*“distensio animae”*). Esse espaço de interioridade é chamado de memória, imaginativa. Este modo de ser é o do sentido, do sentimento, da sensibilidade. Destarte, esse ente, o animal, está constantemente a caminho para si mesmo, para tornar-se o que sempre já foi.

A alma racional irrompe do processo de causação

Dentro deste nível de entes irrompem, a partir de toques de intensidade do ser, diversas variações da forma eficiente, de modo que vão sendo gerados degraus de entes, surgindo dentre eles o animal-racional, ou seja, entes humanos. A partir do homem, por meio das escalações da causa eficiente, surgem seres com cada vez mais intensidade de autonomia como os anjos, e assim até chegar a Deus, ente por excelência no seu ser, pura forma, pura autonomia.

Os entes que se configuram em sua vigência a partir do homem, criando esferas de intensidade de ser, até chegar a Deus, a suprema vigência, são caracterizados pela criativa e imensa potência de liberdade, que, muitas vezes, recebe o nome de **espírito**. Espírito diz autonomia do ser, que tem seu cume em Deus, o *“ens a se”*.

9. Uma tendência, de certa forma, cega para um fim.

10. Cf. SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 322-327.

Os medievais expressavam pelos termos “*ens a se*”¹¹ e “*ens ab alio*”¹² um crescimento de autonomia, na medida em que crescia a participação no ser, e de mútua dependência entre estes graus de intensidade do ser. Essa dependência se dava no sentido de que acima de uma esfera de ser existe outra, mais perfeita e mais próxima ao ser, que está como que sustentando, comunicando o ser à esfera seguinte. Dependência no sentido de que é pelo modo mais elevado de ser que o mais ínfimo está participando da intensidade do ser. Quanto mais os entes vão, na ordenação do universo, se tornando autônomos, mais vão participando do ser; e em participando do ser vão tornando-se livres. Deus é o ser livre por excelência, por isso “*ens a se*”, de nada depende, isto é, ser pleno, absoluto.

Filiação divina

Essa participação dos entes, criaturas, no ser, aseidade de Deus, recebe o nome de **filiação divina**. Assim, o inter-relacionamento criador entre Deus e as criaturas não pode ser encarado como causação, ou melhor, num âmbito de causa e efeito; mas por meio da categoria dita **filiação divina**. Esta **filiação** acontece em diversos níveis e modos descendentes até chegar à ausência da forma, à dissipação total da luz divina, isto é, na pura matéria prima. Onde não dizemos mais **filiação**, mas sim **causação**. Dito de outro modo, só conseguimos compreender bem o princípio-binômio forma-matéria se olharmos a partir da perspectiva de que Deus é pura difusão da sua liberdade, de sua bondade, que se comunica gratuitamente e sem medidas num relacionamento de **filiação** constituindo o universo em multifários níveis de sua comunicação.

11. Ente ou realidade a partir de si mesma = liberdade de ser = Deus, de quem tudo depende.

12. Ente a partir do outro = os entes na escalação crescente da participação do ser, o que se encaminha a partir de coisa material/formal, eleva-se à coisa final e por fim à coisa eficiente.

Podemos notar, então, que o princípio-binômio matéria-forma é utilizado de dois modos: primeiro para indicar o princípio constitutivo do reino dos entes sem vida. Segundo, para indicar o movimento para a constituição das diferentes esferas dos entes enquanto: reino mineral, reino vegetal, reino animal, reino humano e ainda esferas mais elevadas dos entes espirituais. Causa (coisa = realidade), então, aponta-nos para uma abertura, dimensão na qual e a partir da qual surgem os entes nos seus mais distintos níveis de ser.

A compreensão de substância e acidente

Os medievais caracterizavam substância como “ens in se” e acidente como “ens in alio”. A palavra acidente significa o que cai sobre (ad-cadere). Em grego substância se diz “hypokeímenon” e acidentes “symbebekóta” (plural, neutro).

Usualmente substância é entendida como algo que está debaixo de aparências, como que um núcleo imutável, e acidente como o que cai sobre esse núcleo imutável, como algo mutável, passageiro. De acordo com o modo como Lúlio utiliza os termos substância e acidente parece que ele está inclinado a entender essas palavras na direção que os gregos acenavam quando diziam “hypokeímenon”, isto é, o que ali está deitado, estendido, bem assentado (“keisthai”) e “symbebekóta”, os concomitantes, os que acompanham em diversas variações concretas esse assentamento.

Os medievais estavam mais próximos à compreensão da substância no seu ser do que na sua representação enquanto um núcleo, atrás, escondido debaixo das aparências, ofuscado pelos acidentes.

Uma imagem de Harada para apresentar a relação entre substância e acidente

Tentemos intuir o ser em sua pré-jacência, no seu perfazer-se como identidade, como peso da autoidentidade. Colocando-nos em

frente de uma montanha rochosa, que se estende ao céu aberto. Aqui, atônitos, exclamamos: Que imensidão, que grandeza! Essa grandeza e imensidão não estão querendo apenas constatar a quantidade métrica, o tamanho em metros, dessa paisagem, mas sim abrir-se à substancialidade, a intensidade de assentamento daquela montanha, o em sendo da montanha como montanha, a mais própria identidade da montanha.

Imaginemos, então, que ao sopé da montanha viva um casal de velhos, experimentados na vida, que ali cultivam sua existência, que ali cultivam sua propriedade, seu jardim, sua horta, sua casa, seus animais. Este casal, na fidelidade da vida, depois de sua árdua luta, agora vivem numa pujança de bem-querença, e longos anos residem bem assentados como pessoas em sua mais profunda recordação. A montanha, o céu, o tempo e o espaço, o casal, a sua propriedade, jardim, a horta, sua moradia, enfim tudo, toda a paisagem e seus detalhes e componentes concomitantes estão impregnados, prenes do peso, do assentamento de ser cada qual ele próprio na sua auto-identidade, na sua substancialidade.

Voltando à questão da substância e do acidente

Cada vez, cada em sendo, assentado na sua identidade própria e viva, mesmo totalmente diferenciada entre si, tem o modo de ser de “hypokeímenon” e seus “symbebekóta”, o caráter ontológico de “in se”. A configuração, o feitio, de cada ente pode ser total e completamente diferente, mas o seu assentamento em si, seu em sendo, é sempre o mesmo como profundidade do ser, como pregnância, como amplitude, como a liberdade da e na auto-identidade do seu ser. O prefixo “hypo” parece acenar para essa profunda imensidão do ser, e não tanto para o que está de baixo, atrás de uma superfície.

Portanto, substância não indica qualidade, quantidade, modalidade de um algo, nem um pano de fundo ou espaço vazio de onde provêm os entes como blocos de coisa; nem acidente, o que cai so-

bre esse bloco como acréscimo passageiro, mas sim a concomitância diferencial inerente aos entes que estão impregnados desse assentamento da substancialidade no ser.

Desse modo, nos termos “hypokeímenon” (substância) e “sym-bebekóta” (acidentes) encontramos a mesma imagem de vastidão, de imensidão, de profundidade, como mar abissal em inúmeras concretizações de ondas, gotas d’água, como uma sinfonia cósmica, com suas percussões e repercussões, em notas, grupos de notas, pausas e acordes, que antes utilizávamos para intuir o princípio-binômio matéria-forma.

Os conceitos e Lúlio

A maneira dinâmica de Lúlio compreender a ordenação dos entes como substância composta no binômio “matéria-forma”, e entes como substância simples no binômio “ato-potência”; a sua maneira dinâmica de entender substância e acidente como assentamento na autoidentidade substancial de si mesmo e concomitância sinfônica dessa unidade na pluralidade diferencial e esta na unidade uni-vertente na perfeita concomitância e simultaneidade, caracteriza a riqueza de variação com que Lúlio apresenta a ordenação universal da criação, ou melhor, da filiação. Assim, as criaturas, em suas diversas modalidades e níveis de intensidade da participação no ser, que por excelência e plenitude se apresenta como o Deus de Jesus Cristo, Deus Pai, criador de todos os entes, se apresentam como unas e unidas, vertidas, dirigidas, para o Deus Uno e trino, como a origem e fonte de todo o ser. Toda esta concreção, ora se revela como tudo, enquanto partícipes da absoluta doação da bondade de Deus; ora como nada, enquanto pura e grata recepção dessa total doação de si, de Deus que é o Amor difusivo de si. Se apresentando ora como forma universal, ora como forma particular; ora como substância, ora como acidente, sempre vertidas para a concreção correlativa do e ao uno da comunidade uni-versal, Deus e Homem.

Portanto, à atuação da imensidão da presença da autoidentidade do ser, solta, livre, isto é, à vastidão da profundidade de doação do ser, Lúlio chama de forma absoluta. Esta doação generosa do ser é simultaneamente a modo de matéria prima, a modo de profundidade e vitalidade do nada, enquanto matéria é a recepção grata, o acolhimento do ser que frutifica em mil e mil eclosões dos entes na sua totalidade. Assim a forma absoluta é potência, é o abismo potencial para todas as substâncias particulares.

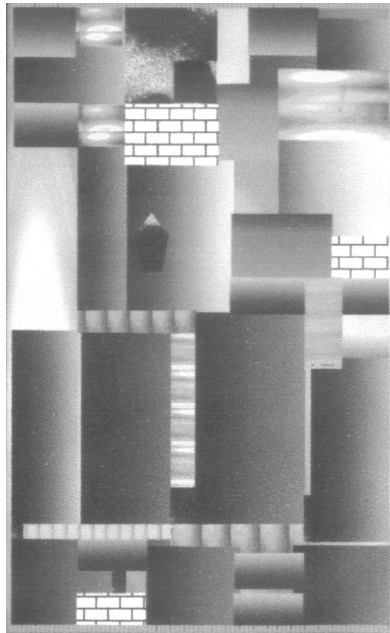
Na entificante sinfonia do ser no ente e do ente no ser, o nada não significa privação, nihilidade, mas total liberdade de recepção, de modo que tudo é textura da tessitura da composição sinfônica do ente no ser e do ser no ente, numa correspondência concordante do universo. Qualquer privação, diferença ou negação, é variante da infinitude e plenitude da presença da doação generosa do ser cada vez no seu modo mais próprio de doação e recepção. Assim, o nada é “potencia obedientialis” como total acolhida na silenciosa recepção, como espera do inesperado na percussão e repercussão do ser. Então, desse modo, o absoluto está no particular, na geração e corrupção, no surgir, crescer e consumir-se dos entes no seu ser.

Considerações finais

Certamente, tendo em vista as publicações lulianas, a leitura de Harada para com os textos de Lúlio não é a mais ortodoxa. Contudo, seu modo próprio de ler e de comentar a terminologia luliana lança luz ao imbricamento do pensamento de dois filósofos, um lendo o outro e apresentando uma chave de leitura, muito propícia para nós, que de Lúlio conhecemos muito pouco.

O texto aqui apresentado não deseja ser uma publicação científica, tem somente a pretensão de registrar e publicar a experiência vivida por mim enquanto orientando de Harada na leitura de Lúlio; assim lancei mão de vários recortes e textos que juntos fomos escrevendo ao longo do tempo em que estudamos a *imaginativa* e posteriormente o *movimento* em Lúlio.

TRADUÇÃO





LIVRO DAQUILO QUE O HOMEM DEVE CRER DE DEUS

Raimundo Lúlio

Introdução

O *livro daquilo que se deve crer de Deus* é de autenticidade comprovada de Raimundo Lúlio. Nosso autor escreveu-o quando de sua estada na cidade de Áleas, pertencente então ao reino da Armênia, cidade que se chama atualmente Ayas, localizada na moderna Turquia, em janeiro do ano de 1302.

Este livro era destinado, primordialmente, aos cristãos que desconheciam sua própria fé, ou que criam mais por hábito do que por adesão verdadeira e interior. Lúlio estava convencido de que a ignorância religiosa dos próprios cristãos levava inevitavelmente a um comportamento moral desordenado. Com efeito, segundo Lúlio, agimos conforme acreditamos, seguindo esse modo de pensar, se a crença de alguém for superficial e caótica, igualmente superficial e caótico serão seu agir.

Aqui poderia surgir uma pergunta, no espírito de um leitor pouco acostumado com o pensamento do doutor iluminado: Mas, afinal de contas o que a crença dogmaticamente correta em Deus tem a ver com o comportamento humano e com o projeto luliano de conversão dos infiéis? Respondemos que no pensamento luliano, tudo se encontra conectado; afinal, as conexões que existem no homem são

reflexos daquelas que existem entre os atributos ou dignidades em Deus. Desse modo à ignorância religiosa segue-se, como que em um desenrolar de um novelo, um comportamento ignorante de si mesmo, de sua natureza e de seus fins. O conhecimento de Deus leva ao conhecimento do homem, pois se Deus é o fim do homem, devemos agir visando atingi-lo.

À segunda pergunta, responderíamos que o outro fim, não menos importante, da atividade intelectual de Lúlio era o de propagandear aos não cristãos, nomeadamente no livro, os muçulmanos, aquilo em que creem os cristãos, para que o diálogo e o conhecimento recíproco pudessem levar a uma frutuosa e esperada conversão, já que a apresentação das crenças básicas do cristianismo feita por Lúlio teria a pretensão de utilizar apenas razões necessárias acessíveis à compreensão de qualquer ser humano. O que realmente quer Lúlio é prover aos cristãos um método rigoroso, racional de fácil compreensão e assimilação para que possam não apenas apresentar o cristianismo através de meios acessíveis à razão de qualquer ser humano, mas que possam também, se bem compreendido o sistema artístico, que subjaz a este como a todos os demais livros de Lúlio, responder a todas as objeções que possam lhes ser feitas.

A estratégia de Lúlio no presente livro consiste em, dada uma definição racional da divindade, a saber: “Deus é aquela coisa que em si mesma é completa, não possuindo nenhuma carência”, fazer com que nada pudesse lhe ser contraposto a não ser apelando-se para o absurdo, para o irracional ou para aporias embutidas em toda contradição. Ora, admitindo a definição supracitada, Lúlio começa a provar que os artigos da fé católica lhe estão em harmonia e que, portanto, ao admitir-se a realidade de um ser perfeito, que não possui em si mesmo nenhuma carência e ao se provar que os artigos da fé católica lhe são correlatos em firmeza lógica, a razão de qualquer homem seria forçada a admitir a verdade intrínseca do cristianismo,

restando ao infiel uma única opção racional, a da conversão pela compreensão intelectual da verdade da fé católica.

Para a realização de tal pretensão, Lúlio pensa que todas as pessoas devem ter acesso àquilo que os cristãos pensam de Deus. Mas, a que tipo de compreensão da divindade Lúlio se reporta? Para Lúlio a compreensão cristã de Deus está contida primordialmente naquilo que a Igreja sistematizou no credo. Por isso, para o doutor iluminado, as coisas necessárias para se crer em Deus compor-se-iam da compreensão dos artigos do credo que dizem respeito à divindade de Cristo, seguido dos artigos que dizem respeito à sua humanidade, e terminando com a compreensão do que sejam os sacramentos da Igreja. Estas coisas necessárias para a fé correspondem às três partes do livro que agora apresentamos.

Na primeira Lúlio mostra como a seu ver devemos crer corretamente na divindade, mostrando a maneira que julga a mais apropriada, segundo razões necessárias, de se pensar em Deus. Na segunda parte, Lúlio trata daquilo que ele pensa ser a maneira exata, sempre argumentando segundo a necessidade lógica, de se entender os mistérios relativos à pessoa de Cristo. Na terceira e última parte, Lúlio faz um rápido sobrevoo sobre a necessidade da existência da economia sacramental na Igreja para que não haja carências na vida espiritual cristã e conseqüentemente que não haja falhas, ou carências, na redenção operada por Cristo.

Todas as demonstrações lulianas realizadas no presente volume levam em consideração que em Deus existem atributos ou dignidades que lhe são inerentes, sem que com isso haja em Deus alteração ou pluralidade de essências. As dignidades são diferentes quanto a seus conteúdos, por exemplo, a bondade não é o poder, mas pensar em uma bondade sem lhe correlacionar o poder seria pensar em uma bondade que carecesse de algo, portanto essa bondade que falhasse em ter poder não poderia ser a bondade intrínseca a Deus, pois se

ele, segundo a definição inicial, era o ser no qual nenhuma carência pudesse existir, se faz necessário que exista bondade em Deus, mas essa bondade deve ser correlacionada às demais dignidades nele também existentes, para que nele não exista carência alguma, e a definição de Deus como ser comportando em si mesmo todas as perfeições possíveis não fosse contradita. Assim, em Deus, a bondade será poderosa e o poder será bondoso, a bondade será grande e a grandeza bondosa, a grandeza será poderosa e o poder será grandioso e assim em todas as dignidades presentes em Deus.

A admissão inicial da definição dada por Lúlio, a existência e correlação das dignidades em Deus, e a utilização de razões necessárias para explicitar os artigos da fé católica e da vida sacramental da Igreja fazem parte de uma mesma estratégia filosófica utilizada por Lúlio para que a fé cristã seja compreensível aos próprios cristãos, bem como aos infiéis, sem, contudo, querer explicar a fé no sentido de exauri-la, o que para Lúlio era, evidentemente, um contrassenso, já que a fé não é propícia para se fazer compreensível ao entendimento humano, mas isso não significa, no pensamento de Lúlio, que não podemos compreendê-la de qualquer maneira que seja.

Apesar de sua brevidade, o livro que ora prefaciamos é bastante revelador do pensamento luliano, não somente de sua pretensão, que ousaríamos chamar de filosófico/missionária, mas também de sua atitude da relação entre fé e razão. Pensamos, com a presente tradução, ter contribuído para um melhor conhecimento de uma filosofia que pode revelar-se extremamente atual se soubermos lê-la para além de seu estilo e forma.

Para a presente tradução utilizamos a edição crítica do texto original de Lúlio em catalão do *Llibre què deu hom creure de Déu*, volume III da Nova edició de les obres de Ramon LLULL NEORL 3 publicado em Palma de Maiorca no ano de 1996 sob os auspícios do Professor Jordi Gayà Estelrich. Até onde sabemos a presente tra-

dução portuguesa é a primeira tradução deste tratado luliano para qualquer língua moderna.

Hubert Jean-François Cormier

Livro daquilo que o homem deve crer de Deus*

Deus, por vossa verdade, virtude e amor, começa aqui o livro que se chama o *Livro daquilo que o homem deve crer de Deus*.

Prólogo

Como muitos cristãos estão cientes de que não sabem daquelas coisas que são necessárias para se crer em Deus, enquanto que os infiéis ignoram o que os cristãos creem de Deus, por esta razão escrevemos este livro no qual mostraremos o que o homem deve crer de Deus. Fizemo-lo breve e planejamo-lo segundo a maneira da *Arte Geral*. Submeto este livro, se ele estiver contrário à fé católica, à correção da Santa Igreja romana.

Três coisas são necessárias, dentre muitas outras, para se crer em Deus, a saber: crer nos artigos que dizem respeito à divindade e nos artigos que pertencem à humanidade de Jesus Cristo, e nos sete sacramentos da Santa Igreja. Estas três coisas explicam-se e se mostram em XX partes, nas quais é dividido este livro, aplicadas à definição que daremos de Deus, que é, precisamente, esta: Deus é aquilo que tem toda a perfeição em si mesmo, não carecendo de nada. Levando em consideração esta definição mostraremos e declararemos que o homem deve crer em Deus de tal maneira que se o homem não acreditar naquelas coisas que afirmei, contradiria a definição supracitada.

* Tradução de Hubert Jean-François Cormier.

I. Deus

1 Primeira parte do livro, que trata da substância

O homem deve crer que Deus é substância e não acidente. Por substância entendemos aquela coisa que é por si mesma e, por acidente, aquela coisa que se encontra em outro que em si mesma, que está na substância e pela substância. Por isso, Deus não pode ser acidente, pois, se assim não fosse, a definição supradita não seria verdadeira, pois Deus teria carência, não sendo por si mesmo, mas seria aquilo que é por outro.

O homem deve crer que Deus seja substância espiritual e não corporal. Substância espiritual não como a linha, o ângulo, o círculo, a cor ou a figura, e por ser infinitamente sem fim, não tem quantidade, tempo ou lugar, ou seja, não tem aquilo que fazem as substâncias corporais serem o que são. Deve, portanto, o homem, acreditar que Deus seja substância espiritual e não corpórea. Pois, se Deus fosse substância corpórea teria corpo finito e em Deus haveria carência em sua grandeza, por tal carência Deus seria incompleto e a definição que Dele demos não seria verdadeira, o que seria impossível.

Deve o homem acreditar que a substância de Deus é plena e não vazia, pois se não fosse plena, mas vazia, Deus não seria completo e teria carências. Portanto, a substância divina é plena e não vazia, o seu preenchimento é completo de substancial obra, que é a essência e natureza da substância, por isso nenhuma substância pode ser plena sem operar segundo sua essência e natureza.

2 A unidade

Deve o homem crer que Deus seja único e não muitos, pois se existe um único Deus, este será infinito e ilimitado, mas se existissem muitos deuses, cada um teria fim e acabamento, cada qual seria carente de infinita bondade, grandeza, poder, sabedoria, glória e vontade. Nenhum deles seria aquele Deus completo, pois teriam

carências, mas Deus é completo, sendo um ser sem carência, há, portanto, somente um Deus.

O homem deve crer que a divina unidade é plena e não vazia, para que ela seja completa e nela não haja carências. Plena ela não seria se não unisse essência e natureza, pois sem esta unidade do ato essencial e natural que existe nela não pode ser plena. É, portanto, a unidade divina união plena de *uniente* e de unido, cuja essência e natureza são o unir, e de todos três a unidade de Deus é plena.

O homem deve crer que a unidade de Deus seja plena de bondade, infinidade, eternidade, poder, sabedoria, vontade, virtude, beleza, glória e verdade. E plena por uma bondade e não por muitas, grande por uma grandeza e não por muitas, do mesmo modo com as demais dignidades. A bondade, grandeza e as demais dignidades são uma mesma coisa em número, uma única essência, substância e natureza, e cada uma delas é una. Disso convêm que a unidade delas seja completa e que não haja carências.

3 A natureza

Deve o homem acreditar que em Deus existe natureza e que nele não existe nada que seja contra a natureza, pois se em Deus não existisse natureza, sua substância não seria natural, nem sua unidade seria plena de natural uniente, unido e unir, nem de natural bondade, grandeza, eternidade, poder, sabedoria, vontade, tendo carências dessas coisas, ou seja, teria algo em si contrário à sua natureza. Deus, portanto, possui natureza, e não tem nada em si que seja contra a natureza, já que sua substância, unidade, bondade, grandeza e demais dignidades são plenas de natureza divina, não de natureza criada, que não é nem eterna nem infinita.

Deve o homem acreditar que a natureza de Deus é plena e não vazia. Já que é plena, ela terá de ser natural, naturante, naturada e naturar, sem os quais seria vazia e ociosa e teria carência. Portanto, a divina natureza é plena e por sua plenitude estão plenas as naturezas

de suas propriedades naturais, a saber: bondade, beleza, grandeza e demais dignidades.

4 A beleza

Deve o homem acreditar que Deus seja belo e não feio, e que sua beleza seja espiritual e não corpórea. Pois se ao invés de Deus ser belo ele fosse feio, teria carência de beleza e esta carência seria um mal, por este mal haveria carência de bondade, de grandeza, de poder e das demais dignidades, não sendo ele inteiramente completo. Portanto, Deus é belo e não feio.

Deve o homem acreditar que a beleza de Deus seja plena e não vazia, pois se vazia fosse o seu esvaziamento seria feiura e nele haveria carência. Portanto, é plena e não vazia. Sua plenitude é a de uma bela obra substancial natural, sem nenhum acidente pelo que seria feia se nele existisse.

A beleza de Deus é plena de liberdade, bondade, grandeza eternidade, e assim das demais propriedades que por ela são belas, assim com ela, que por liberdade é livre, por bondade boa, assim como as demais dignidades. Pela unidade, é plena, enquanto uma, juntamente com todas as demais propriedades substanciais e naturais, sem o que a unidade teria carência e seria feia.

5 A liberdade

O homem deve acreditar que Deus é livre não sendo submisso a nada, pois se não fosse livre, mas submisso, haveria carência de grande bondade, eternidade, poder, sabedoria e vontade. Esta carência faria com que nele houvesse pouca bondade, grandeza, eternidade, poder, bem como as demais dignidades, e não seria completo. Há em Deus, portanto, liberdade sem servidão. Por essa liberdade pode fazer o que quiser de sua substância, essência, natureza, unidade, beleza, grandeza, eternidade etc.

Também em Deus existe a liberdade que encontramos nas criaturas, enquanto elas podem fazer o que querem, pois se elas não pudessem fazer o que desejassem, haveria grande carência de poder, de bondade etc.

Deve o homem acreditar que a substância de Deus seja plena e não vazia. Em sua plenitude encontra-se a livre essência divina, a livre obra substancial e natural, como também a livre beleza, bondade e demais propriedades. Donde se segue que em sua completude nenhuma coisa pode a ela contradizer nem submetê-la à servidão.

6 A bondade

Deve o homem acreditar que Deus é bom e não mau. A bondade convém ao ser por si, com sua essência, substância e natureza, dando-lhes concordância; o mesmo pode-se dizer de sua unidade, beleza, liberdade e demais dignidades. Por isso, dizemos que entre bondade e ser existem concordância, da mesma forma que entre o mal e a privação. Portanto, Deus é bom e não mau, pois entre a bondade e a maldade não existem relações, pois se assim não fosse, Deus não seria completo e teria carência de bondade, grandeza etc.

Deve o homem acreditar que a bondade de Deus é plena e não vazia. Ela só pode ser plena por Deus, por suas divinas propriedades e se nela existir coessencial, substancial e naturalmente, o belo e livre bonificante, bonificado e bonificar, sem os quais seria vazia, tendo carência e se encontraria eterna e infinitamente ociosa, e essa ociosidade lhe seria má e lhe faria ser pequeno em grandeza e pequeno nas demais dignidades. Portanto, Deus é bom e não mau, e sua bondade é plena e não vazia. Sendo assim, podemos provar aos hereges, que creem que Deus seja mau, que isto é impossível. Podemos, igualmente, responder àqueles que perguntam o que Deus fazia quando o mundo não existia, a saber: que ele produzia, engendrando eterna e infinitamente bem o Filho de sua bondade, isto é, do Pai, e dos dois saindo o bom Espírito Santo.

7 *A grandeza*

Coisa necessária é que o homem creia que Deus é grande e não pequeno, pois, se fosse pequeno, e não grande, haveria carência de grandeza em Deus. Esta carência lhe seria um mal, pois iria contra a completa bondade, eternidade etc. Portanto, Deus é grande e não pequeno. Se Ele é grande e não pequeno, deve o homem crer dele grandes coisas, ou seja, que possua grande essência, substância, unidade, natureza, beleza etc., bem como grandes obras.

Cada um deve acreditar que a grandeza de Deus é plena e não vazia, já que pela sobredita plenitude existe na essência e demais dignidades de Deus plena grandeza e completa obra infinita e eterna. Assim, pode o homem responder àqueles que perguntam onde estava Deus antes da existência do mundo, a quem responderemos que Deus era, é e será, sem mistura em sua obra coessencial, substancial e conatural, eternamente infinita.

Podemos responder ao homem que pergunta se Deus possui cabeça, braços, pés e demais partes do corpo, que Deus não os tem nem os pode ter, já que é grandeza infinita na qual não cabe essência corporal, segundo dissemos acima.

8 *A eternidade*

O homem deve crer que Deus é eterno e não temporal. Pois, se fosse temporal teria carência de eternidade, já que teria começo como todas as coisas temporais que requerem início, mas não a eternidade. Portanto, Deus é eterno e não temporal, para que nele não haja carência e que não tenha início por outro, pois sabemos que nada pode começar a si mesmo, já que tudo que começa convém ser iniciado por outro.

Coisa necessária é crer que a eternidade de Deus é plena e não vazia, e que esta plenitude seja de eternante, eternado e eternar, já

que por elas são uma essência, substância e natureza, sem as quais a eternidade não seria plena de obra eterna, e haveria carência, sendo lapsa e ociosa por tal carência. Este lapso lhe seria um mal contra sua bondade, e isso é impossível.

9 O poder

Deve o homem acreditar que Deus é poderoso e não sem poder, pois se não fosse poderoso haveria nele carência. Deus é poder, para que nele não exista esta carência, em Deus existe natureza e onde existe natureza, aí se encontra um poder natural, este poder sendo infinito e eterno. Portanto, Deus pode a partir de sua natureza natural, de sua infinitude infinar, e de sua eternidade eternar. Assim, podemos dizer que sabe sua sabedoria, a qual não saberia se não soubesse por um poder infinito que posifica¹ eterna e infinitamente, e se a divina vontade não ama aquele posificar, existiria carência de amor em Deus, e a sabedoria não saberia com poder natural infinito e eterno e haveria carência de saber.

Deve o homem acreditar que o poder de Deus seja pleno e não vazio. Essa plenitude é de natural naturante infinito e eternante que de sua natureza natura naturante infinito eternante por natural, infinito e eternar. Por isso, seu poder é pleno e completo por si mesmo não havendo nele nenhuma carência de poder, por sua essência, substância, unidade, beleza e demais dignidades, pode ter aquilo que quer, amando aquilo que quer, tendo tudo aquilo que ama para que nele não haja carência.

1. Nota do T.: No *Glossari General Lul.liàp*, *possificar* significa exercer a dignidade divina do poder. Pode-se generalizar e não atribuí-lo só a Deus. É o ato de poder, mas como Llull ver em qualquer atividade a conjunção de três elementos, por exemplo, no ato de entender deve considerar-se quem entende, o inteligível e o entender. O mesmo acontece com o ato de poder: sempre compreende: o ativo (quem pode), o passivo (o objeto do ato de poder) e o próprio ato de poder.

10 A sabedoria

Coisa necessária é crer que Deus é sábio e não que não o seja, pois, se não o fosse, ele teria carência de sabedoria. Deus é, portanto, sábio sem carência de saber, ele sabe tudo por si mesmo, sabe tudo aquilo que é e não pode ser, e não pode ter nele algum não saber, pois de sabedoria ele não possui carência.

Quer Deus que o homem creia que sua sabedoria é plena e não vazia, e sua plenitude é natural e coessencial ao entendimento, ao entendido e ao entender. Por essa plenitude de entendimento põe uma diferença numérica em seu entendimento pela distinção de entendimento, entendido e entender, sem o qual haveria nele carência de entender, pois não poderia entender em seu entendimento qual seria o entendido, nem qual é o entendido, nem qual o entender e o entender não poderiam nomear por *entender* nome de unidade, nem de dualidade, nem de ternalidade, a saber: números de 1, 2,3... O que é impossível, já que seu entendimento é pleno e não existe carência nesta plenitude.

11 A vontade

O homem deve crer que Deus, por si mesmo, é amor e não desamor, pois, se fosse desamor, teria carência de amor. Portanto, Deus ama a si mesmo, por si mesmo, e seu amor é amante, amado e amar. Como isso não pode existir sem que exista outro, e se Deus amasse em seu amor as três distinções, não amaria por si mesmo aquilo que fosse amante, amado e amar, e teria carência de amor. Devido a esta carência, não teria, em seu amor, unidade de uniente, unido e unir, nem natureza de naturante, naturado e naturar etc. Por essa carência seria seu amor feio e não belo, servil e não livre, mau e não bom etc. O que é impossível.

Coisa necessária é acreditar que a vontade de Deus seja plena e não vazia. Sua plenitude é a de um natural amante, amado e amar, de natural infinita e eterna bondade, grandeza etc. Esta plenitude

não poderia existir se na vontade divina houvesse desamor, na divina bondade natural infinito e eterno bonificar, e na grandeza magnificar e assim nas demais dignidades.

12 A virtude

O homem deve crer que Deus é virtuoso e não vicioso, senão teria carência de virtudes. Portanto, Deus é virtuoso substancial, unido, natural, belo, livre e boamente assim como em suas demais dignidades. Sem isso seria vicioso e de virtudes teria carência.

O homem deve acreditar que a virtude em Deus seja plena e não vazia, e que sua plenitude seja de virtuosa substância, unidade, natureza, beleza e demais dignidades. Pois, se elas não fossem virtuosas, não poderiam ser plenas, da mesma forma que não poderia ser plena, se a substância de Deus, unidade, natureza, beleza e demais dignidades, não fossem uma mesma essência com ela, sem a qual a unidade de essência teria carências, não sendo plena, nem completa. O que é impossível.

13 A verdade

O homem deve acreditar que Deus é verdadeiro e não falso, pois, se fosse falso, teria carência de verdade, e Deus deve ser a verdade necessária, para que não haja carência de verdade. Da mesma forma que convém que seu ser e sua essência sejam uma única e mesma coisa, ou seja, que não exista carência de unidade e de verdade.

O homem deve acreditar que a verdade de Deus é plena e não vazia. Esta plenitude está no fato de que Deus é verdadeira substância, unidade, natureza, beleza assim como as demais dignidades. Também é plena em cada uma das divinas propriedades consubstanciais, sendo assim todos os seus atos naturais e próprios verdadeiros, assim como sua bondade tem que ter o verdadeiro bonificar, e a sua grandeza o verdadeiro e próprio magnificar etc.

14 A glória

Deve o homem acreditar que Deus é glorioso, nele não havendo pena, pois se pena houvesse, haveria nele carência de glória. Portanto, Deus é glorioso sem pena, a qual existiria se de sua unidade não pudesse unir o unido, nem de sua natureza não pudesse naturar o naturado, nem de sua beleza embelezar o embelezado e assim das demais dignidades. Pois, pelo poder de cada uma, bem, eterno e infinito, tem Deus glória.

O homem deve crer que a glória de Deus é plena e não vazia. Esta plenitude é de si, coessencial, substancial e natural gloriante, gloriado e gloriar, bela, livre, infinita e eternamente. E, se Deus, não pudesse gloriar, gloriado em sua essência, substância unidade e natureza, mas na criatura, haveria nele carência de glória; esta carência seria feia e má em sua essência, substância, natureza, glória e demais dignidades, por cuja feiura, sua glória seria vazia de beleza e de plenitude. É, portanto, plena, e não vazia a glória de Deus.

15 A Trindade

Segundo o dito nos capítulos anteriores está a trindade de Deus significada, mas voltemos a declarar, para que o homem possa entender bem, e quem não puder compreender que saiba crer bem.

O homem deve crer que Deus é trindade, não quaternidade ou quinquidade, nem menos ou mais do que trindade, pois se Deus fosse menos ou mais do que trindade haveria carência de natureza, unidade, beleza e das demais dignidades, pois todas agem com natureza trina, nem menos nem mais. Sua unidade é composta de uniente, unido e unir, sua natureza é composta de naturante, naturado e naturar, assim como seu entendimento está pleno de entendente, entendido e entender e assim das demais dignidades. E, se nele houvesse mais do que três, haveria superfluidade, a qual seria feia, contra a beleza da bondade, grandeza e das demais dignidades. Se houvesse

menos que três, haveria carência na natureza das dignidades e propriedades naturalmente trinas.

A essência de Deus é deidade, e Deus é ser e a essência é ser e o ser é a essência, para que não haja carência de unidade. Sendo Deus unidade, natureza e demais dignidades, cada uma é trina por natureza segundo os sentidos acima ditos, é a deidade trina por natureza, por isso sua natureza responde à natureza trina da unidade, beleza e das demais dignidades. A deidade é trina por deidade, deificado e deificar sem os quais teria falta e seria ociosa, vazia e não plena.

Deve o homem crer que a divina trindade é Deus Pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo. Deus Pai convém estar de tal forma na divina unidade e nas demais dignidades, que o uniente tenha de sua essência um unido por natureza, e que de ambos tenha um unir natural. Isso não poderia ser sem o Pai e o Filho, pois convém que todo ente que seja por outro por natureza substancial seja Filho, portanto se há Filho convém que haja Pai. E, como a unidade de Deus e nas demais dignidades Pai e Filho se consorciaram por natureza de amor, a este apelo responde o Espírito Santo unido e saído do Pai e do Filho. Está, portanto, a divina trindade, plena de Pai, Filho e Espírito Santo, e sem tais propriedades pessoais haveria carência.

O homem deve crer que em Deus o Pai, o Filho e o Espírito Santo são iguais, para que na igualdade não haja carências. Esta igualdade encontra-se nas duas ações que faz o Pai engendrar o Filho e aspirar o Espírito Santo e pela ação que faz o Filho em aspirar o Espírito Santo, pela paixão que há no Filho em ser engendrado pelo Pai, e pelas duas paixões pelas quais o Espírito Santo sofre do Pai e do Filho.

O homem deve crer que o Pai é Deus, que o Filho é Deus, que o Espírito Santo é Deus e que todos três são um único Deus e não muitos, para que em Deus não haja carência de unidade, de essência, de substância e natureza, nem do número trino natural.

O homem deve crer que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são uma e mesma infinita eternidade e uma mesma essência, substância

e natureza. Por isso, o Pai não pode ser anterior ao Filho, nem ao Espírito Santo, nem o Filho que o Pai, nem o Espírito Santo é anterior a ambos, pois na eternidade não existe nem antes, nem depois, nem o Pai pode estar em um local e o Filho em outro, e o Espírito Santo em outro ainda, já que a essência infinita não possui local, pois ela se encontra em todos os lugares e fora de todos os lugares. Por isso, o homem deve crer que o Pai está no Filho e o Filho está no Pai e o Espírito Santo em ambos igualmente, e são uma mesma essência, substância, natureza, beleza e demais dignidades.

O homem deve crer que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são pessoas simples e não partes, nem que Deus seja composto por elas, pois em uma essência simples, infinita e eterna não cabe composição nem parte, pois o Pai, que é essência simples, infinita e eterna, de toda sua essência engendra o Filho, e ambos, de toda sua essência, aspiram o Espírito Santo. Por isso, não pode haver partes, nem composição cabe na essência, nem nas pessoas, pois composição e partes só podem acontecer em essências finitas, terminadas e novas.

O homem deve crer que na divina trindade cada dignidade é ato real e próprio, como o bem bonifica, o infinito infinitiza, a eternidade eterniza o poder posifica e assim com as demais dignidades. Por isso, as divinas dignidades possuem razões naturais verdadeiras e reais, e todos os atos delas são do Pai por engendrar, do Pai e do Filho por aspirar, e todos juntos estão em ato comum por essência, substância e natureza.

O homem deve crer que na essência divina Deus é de Deus e Deus tem Deus. Deus é de Deus quando o Deus Filho é de Deus Pai, e Deus Pai tem a Deus enquanto tem a Deus Filho, e o Filho tem a Deus enquanto tem a Deus Pai. A mesma coisa dizemos do Espírito Santo, que tem a ambos e é de ambos e ambos tem a ele, e todos três possuem uma mesma essência, substância e natureza divinas. Isso convém ser desse modo, por isso na divina essência, substância e natureza Deus não tenha de Deus carência, a qual existiria se Deus não fosse de Deus e se Deus não tivesse a Deus. Existiria

carência, pois Deus seria maior e mais nobre por essência do que por aquilo que ele teria.

O homem deve crer que o Filho de Deus é engendrado de forma divina, eterna e infinita de Deus Pai, que de toda sua forma engendra Deus Filho, e ambos de suas formas aspiram o Espírito Santo. Por isso na geração e expiração não há cabimento essa matéria.

O que foi dito é aquilo que o homem deve crer da santa trindade divina. Muitas outras coisas poderia o homem dizer que seriam longas a contar. Mas, pelo acima dito, podem os homens responder às objeções que fazem os infieis contra a santa e divina trindade. É o caso dos sarracenos, que dizem que, se Deus fosse pai, conviria que existisse antes que seu filho, que seria mais poderoso e nobre do que ele, e que o pai ocuparia um lugar e o filho outro, e que, se o pai engendrasse o filho, haveria movimento, tempo e quantidade. Estas e muitas outras objeções semelhantes poderão ser respondidas. E a todas responderá completa e verdadeiramente, enquanto as soluções das objeções foram significadas no que acima foi dito.

16 A criação

O homem deve crer que Deus é criador e que o mundo é criado e novo. Pois, se não for criado será eterno, existirá, portanto, duas eternidades; uma é aquela de Deus, outra a do mundo, e a do mundo seria igual à de Deus em duração, por esta igualdade a divina trindade seria feia e faltar-lhe-ia beleza, e como carência em Deus não pode existir, o homem deve crer que o mundo seja criado.

Deve o homem crer que o mundo foi criado a pouco tempo para que no poder de Deus não haja carência de liberdade. Pois, se o mundo for eterno não existiria natureza capaz de manifestar privações e ela própria se sustentaria e governaria o poder de Deus, não tendo a liberdade de destruir e aniquilar o mundo nem de sustentá-lo e governar. Pois o poder de Deus, que é infinito, não pode ter carência de liberdade; convém, portanto, que o mundo seja criado do nada e que Deus seja seu criador.

Convém que o homem creia que o mundo seja criado do nada e que Deus seja o seu criador, para que, pela criação, não haja no poder de Deus carência de grandeza. Assim, se o mundo for criado, o divino poder produziu o mundo que não era governando e sustenta o mesmo mundo, o que não aconteceria se Deus não o sustentasse. Como maior obra é criar coisa da não-coisa, portanto convém que o mundo seja criado do nada para que no poder de Deus não haja na criação carência de grande posificação.

O homem deve crer que Deus seja criador sem mutação, novidade ou movimento, para que não haja carência de eternidade, na qual não cabe mutação, novidade ou movimento. Criou Deus o mundo pela liberdade de sua vontade criou-o em um *nunc* (em latim no texto, AGORA) criador, no qual a sabedoria de Deus não teria outro *nunc* em potência, pois se na divina vontade houvesse carência em querer aquele *nunc* agora que a divina sabedoria soubesse enquanto não quisesse que estivesse em ato. E assim, de *nunc* em *nunc* infinitamente, o que é impossível. Na divina vontade não pode haver carência de liberdade, nem o seu amar o saber da sabedoria não pode deixar de amar, por isso convém que o mundo seja criado sem novidade, mutação e movimento da divina vontade. Sendo assim, pode-se responder àqueles que dizem que Deus não criou o mundo, e dizer que se o criou, não o criou eterno, pois na divina vontade não cabe novidade, pois não pode querer o que antes não queria.

O homem deve crer que Deus criou o mundo com a maior finalidade que ele pudesse criar, pois, se não houvesse criado com a maior finalidade, a sabedoria saberia o maior fim que a vontade amasse na criação e amaria a menor, este menor fim seria algo de feio e de mal na vontade, por tal feiura e maldade haveria na vontade divina na criação carência de beleza e de bondade, o que é impossível. Portanto, Deus criou o mundo com o maior fim que pudesse criar. Por isso a vontade e a sabedoria são iguais no maior fim, ou seja, que a sabedoria sabe e a vontade ama qual é o maior fim que Deus rememora, entende, ama, honra, louva e reina sobre todas as coisas e que Deus ama aquele fim que convêm à grandeza de seu amar e de sua bondade.

O homem deve crer que cada uma das pessoas divinas criou o mundo, pois cada uma é Deus. Deve o homem acreditar que cada uma das divinas propriedades estiveram presentes na criação de Deus e que Deus repassou à criação a semelhança de cada uma dessas propriedades e daquilo que ele é. Portanto, criou Deus o mundo substancial e naturalmente à semelhança de sua substância e natureza, e criou o mundo à semelhança de sua unidade, e criou o mundo em pluralidade à semelhança de sua trindade e de suas propriedades reais, e criou o belo à semelhança de sua beleza, criou no homem e no anjo a liberdade à semelhança de sua divina liberdade, e criou o mundo bom e grande, perdurável, poderoso e demais semelhanças de sua divina bondade, grandeza, eternidade, poder e demais dignidades, e esta semelhança foi tão grande quanto é possível ao mundo receber.

O homem deve crer que Deus não criou o pecado, pois o pecado é mal e desconvêm ao ser, já Deus é bom e é o ser necessário. Não convêm que o pecado seja criado, pois nele inexistente qualquer semelhança com Deus e com suas propriedades, nem com Deus, nem com alguma de suas propriedades possuindo conveniência. Assim, pode o homem responder àqueles que afirmam que em Deus existe culpa e pecado quando deu o mandamento a Adão que não comesse do fruto, sabendo Deus que Adão lhe seria desobediente. A resposta a esta objeção é que em Deus existe liberdade e poder infinitos para que pudesse fazer o mandamento a Adão sem pecado, mesmo sabendo que Adão pecaria. Se o mandamento não pudesse existir sem pecado, haveria carência de poder e de liberdade e haveria carência de liberdade se não pudesse fazer o mandamento sem que houvesse a possibilidade do pecado, mas esta carência é impossível.

II. Jesus Cristo

17 A encarnação

O homem deve crer que Deus filho tomou a natureza humana fazendo-se homem. Isso se pode significar e declarar pelas seguintes razões:

Dissemos que, quando Deus criou o mundo, colocou nele a semelhança de suas propriedades, assim, ele está no mundo na medida em que o mundo pode receber essas semelhanças. Ora, como a divina essência que é divindade deve divinizar, o Pai diviniza o Filho engendrando-o, ambos divinizam o Espírito Santo aspirando-o, Deus Filho, por sua vez, quer divinizar por sua natureza divina ao homem, tomando a natureza humana, fazendo-se a si mesmo homem, ambas as naturezas estão em Jesus Cristo, Deus homem substancialmente, no qual a divina substância colocou sua semelhança, assim como a unidade de Deus, à qual se encontra unida, segundo o que havemos dito, a qual pela encarnação colocou sua semelhança, enquanto de uma natureza humana e de uma natureza divina existe um único Jesus Cristo, que é uma pessoa divina e humana, Deus e homem.

A divina beleza colocou sua semelhança na encarnação, pois a mais bela das criaturas que poderiam existir foi feita Deus, isso pela liberdade de Jesus Cristo, que foi o homem mais livre que pudesse existir. Do mesmo modo, a divina bondade colocou a semelhança no mais alto grau que pudesse existir no homem Cristo, que é a melhor criatura que pode existir. Se não fosse criada a melhor, mais bela, mais livre criatura que pudesse existir a sua privação seria a mais feia, a mais má e mais distante da liberdade que pudesse existir, e no mundo haveria carência de mais bela, melhor e mais livre criatura que pudesse existir, e isso é impossível. Existe, portanto, Deus feito homem.

A maior criatura que pode existir é o homem Deus. Quis, então, Deus se fazer homem, por isso sua grandeza colocou sua semelhança neste homem, assim como pela encarnação recebeu, também, as semelhanças de eternidade e de poder, para que o homem Deus possa durar mais e que houvesse maior poder do que outra criatura pudesse ter.

Quando Deus criou o mundo, criou-o tendo o maior fim, nobreza e excelência que sua sabedoria pudesse conceber, e sua vontade amar, segundo já dissemos. Maior fim em criar o mundo a sabedoria

divina não poderia conceber e sua vontade amar do que criar o mundo para que Deus se faça homem e para que o homem se faça Deus, pois por tal fim e intenção participa Deus em tudo no mundo por criação e por natureza, portanto o homem foi feito contendo toda a natureza do mundo, pela qual a participação é exaltada e enobrecido todo o mundo por natureza.

Fazendo Deus o homem, colocou nele a maior virtude que pudesse colocar e a criatura receber. Colocou, portanto, a divina virtude, sua semelhança na virtude criada no mais alto grau que pudesse colocar a divina verdade e glória. Pois, Deus, quando tomou verdadeiramente a natureza humana, nela fez verdadeiro homem em sua verdadeira natureza divina, fez daquele homem mais verdadeiro homem do que qualquer outra criatura, por isso a divina verdade colocou sua semelhança no mais alto grau de verdade criada que pudesse existir, da mesma forma que a divina glória, ou seja, que no homem Deus houvesse a maior glória do que em outra criatura pudesse haver.

Na essência divina existem três pessoas distintas, das quais se diz que são a divina trindade, todas três possuindo uma comum essência. A comunidade trinitária colocou suas semelhanças, no mais alto grau criado no qual esta pode se encontrar, a saber, no Deus homem Jesus Cristo, que possui três naturezas, a divina, a corpórea e a anímica. Todas essas três naturezas são um único Jesus Cristo, um indivíduo, uma pessoa, que é mais geral do que qualquer outra pessoa, contendo em si tudo aquilo que é segundo o fim e nobreza por participação e por conjunção de natureza divina criada.

Significamos e declaramos a santa encarnação do Filho de Deus pelas semelhanças acima ditas, agora queremos tratar dos demais artigos que a ele pertencem.

O homem deve acreditar que a divina encarnação é plena e não vazia, ou seja, que está ordenada a graus que a ela convém e que contém em si artigos nos quais o homem deve acreditar, assim como Deus Pai que enviou seu Filho para que ele se encarnasse de uma

mulher virgem, que foi a Santa Maria, Deus Espírito Santo administrou a encarnação que o Filho assumiu e inspirou nossa senhora santa Maria, enquanto concebeu pelo Espírito Santo, nascendo dela um filho homem e Deus, já que Deus se fez nela homem. Desse modo, o homem deve acreditar que todas as pessoas divinas estiveram operantes na encarnação e não ociosas, pois o ócio lhes seriam feio, causando carência de beleza. O mesmo podemos dizer quanto à virgindade de nossa Senhora, a qual deve o homem crer que era virgem antes do parto, e que permaneceu virgem após o parto, fato sem o qual a encarnação não seria bela e sua privação faria existir maldade contrária à bondade e vício contrário à virtude.

O homem deve acreditar que das naturezas divina e humana existe uma única pessoa em Jesus Cristo, não que as duas naturezas sejam pessoais como afirmam os nestorianos, pois, se fossem duas pessoas, uma divina e outra humana, Jesus Cristo seria uma pessoa composta de duas pessoas e nenhuma delas seria Jesus Cristo, assim como a parte não é o todo, e estaria destruída a união da encarnação; esta destruição seria algo de feio e contrário à beleza, pequenez contrária à grandeza de união e conjunção da natureza divina e humana em Jesus Cristo e haveria na encarnação carência de beleza, bondade e grandeza de união e conjunção de natureza divina e humana.

O homem deve acreditar que na encarnação não houve conversão das naturezas divina e humana como afirmam os jacobitas. Mas deve o homem acreditar que ambas as naturezas são distintas, das quais é feito Jesus Cristo, que é verdadeiro Deus por natureza divina e verdadeiro homem por natureza humana. Se ambas as naturezas fossem uma única natureza, a privação da distinção das duas naturezas existiria feiura contrária à beleza, falsidade contrária à verdade, pois não seria verdade que Jesus Cristo fosse Deus por divindade, nem homem por humanidade, mas que Jesus Cristo seria Deus tanto por humanidade quanto por divindade, bem como seria homem tanto por divindade quanto por humanidade, o que é impossível.

Deve o homem acreditar que Jesus Cristo, enquanto homem, foi crucificado e morto, de tal forma que por sua paixão e morte

recriou restaurando a linhagem humana, que se encontrava perdida pelo pecado original, isto é, os pecados de nossos primeiros pais. Por isso, a natureza humana de Jesus Cristo tanto quanto pôde honrou a natureza divina, submetendo-a neste mundo à pobreza, trabalho, paixão e morte por meio de uma vida extremamente santa e virtuosa, o qual a natureza divina, por sua vez, honrou ajustando-se a ela. Se esta honra Jesus Cristo, enquanto homem, não a tivesse prestado a Deus, a sua vida não seria bela, nem haveria grandeza de bondade, amor, sabedoria, verdade, virtude e haveria carência.

O homem deve acreditar que Jesus Cristo morreu na cruz, enquanto homem, não enquanto Deus, pois sabemos que Deus não pode morrer, sua morte consistiu na separação entre a alma e o corpo, de cuja separação a divindade não participou, pois do contrário, não seria a única pessoa de Jesus Cristo de natureza divina e humana, e existira carência na encarnação de duração, continuação e de grandeza, de bondade e demais dignidades.

Deve o homem acreditar que a alma de Jesus Cristo depois da morte desceu aos infernos, de onde retirou Adão, os profetas e todos aqueles que em seu advento punham a esperança, e esta sua descida e libertação dos santos foi feita, pois neles foram removidos os traços do pecado original pela paixão e morte de seu corpo ajustado à divina pessoa, por tal ajustamento foi sua paixão e morte geral restauração da linhagem humana.

O homem deve acreditar que Jesus Cristo, enquanto homem, ressuscitou da morte para a vida, isto é, que sua alma retornou àquele mesmo corpo do qual havia partido na cruz quando morreu. E, se Jesus Cristo não ressuscitou, seria feia sua bondade e demais dignidades através das quais a humanidade fora remida, por tal feiura haveria carência de beleza, bondade, justiça e demais dignidades em Jesus Cristo.

O homem deve acreditar que Jesus Cristo subiu aos céus e encontra-se à direita de seu Pai Deus, e esta ascensão foi beleza, grandeza, bondade, glória e demais dignidades de seu corpo glorificado,

que sem a ascensão em seu corpo haveria carência de lugar a ele pertinente. O mesmo poderíamos dizer de sua alma.

O homem deve acreditar que haverá ressurreição de todos os homens no dia do juízo. Esta ressurreição convém existir para que sejam julgados os homens que fizeram o bem ou que cometeram o pecado, sem o que a ressurreição haveria carência de justiça, já que não seriam julgados aqueles que fizeram o bem e aqueles que pecaram, esta carência seria feiura de bondade, grandeza, virtude, verdade e demais dignidades.

O homem deve acreditar que Jesus Cristo virá julgar, no dia do juízo, os bons e os maus, os bons irão para a glória sem fim, os maus para a pena perdurável, e este juízo será de grandeza de bondade e demais dignidades.

Tratamos dos artigos da santa fé católica nos quais os homens devem acreditar implícita ou explicitamente. Implicitamente por ato de fé naqueles artigos que contenham explicitamente o que por fé muitos dos cristãos acreditam, pois muitos deles não fazem toda a declaração e significação que tais artigos contêm. Explicitamente, como aqueles cristãos que creem nos artigos segundo a declaração e significação que havemos dito, e também, segundo o que outros disseram verdadeira, boa e virtuosamente.

III. Os sacramentos

18 Os sacramentos da santa Igreja romana

O homem deve crer que a santa Igreja católica é plena e não vazia, para que de completude não tenha carência. O seu complemento encontra-se nos artigos, dos quais já tratamos acima; também a sua completude encontra-se nos sete sacramentos, que são seus ornamentos e ordenamentos. Primeiro trataremos do matrimônio.

O homem deve crer no matrimônio, que é a conjunção do homem e da mulher em ajustamento carnal, por isso não deve o ho-

mem se unir a muitas mulheres, nem uma mulher a muitos homens e que ambos vivam em castidade e que suas intenções sejam a de gerar filhos, exortando-os a amar, honrar e servir a Deus. Este sacramento do matrimônio é belo, bom e grande, verdade e virtude, e sua privação, em geral, seria feia, má e viciosa, e se não existisse na santa Igreja haveria carência.

O homem deve crer que o batismo é o sacramento pelo qual é destruído o pecado original naqueles que o recebem. Por este sacramento existe na santa Igreja beleza, bondade, virtude e verdade, e sua privação faria com que na Igreja houvesse feiura, maldade e pequenez de poder, verdade e virtude e na santa Igreja haveria carência.

O homem deve crer na confirmação, que é sacramento bom, já que as crianças são batizadas em uma época na qual não possuem discricção nem deliberação, convém que concordem quando adultos com o batismo que tenham recebido. Sem este sacramento na santa Igreja haveria carência de beleza, bondade, ordem e virtude.

O homem deve crer no santíssimo sacramento do altar, que é a mais bela obra boa, grande, poderosa e virtuosa que Deus podia ter feito em suas criaturas. Esta obra é feita por transubstanciação, assim vemos pão quando se trata da verdadeira carne de Jesus Cristo e vemos vinho quando se trata do sangue de Jesus Cristo, estando Jesus Cristo no céu encontra-se também em muitos lugares, simultaneamente, sacramentalmente. Por causa deste sacramento a santa Igreja é muito bela, boa e grande, nela havendo grande verdade, poder e virtude, das quais haveria carência se o santíssimo sacramento do altar não existisse, por tal sacramento Deus participa muito no sacerdote, que através do poder de Deus realizou a sobredita transubstanciação, e no povo cristão que acreditou naquele sacramento, tendo-o recebido no seu tempo devido, nesta participação está significada a grande bondade, poder, humildade, amor e virtude de Deus e a utilidade de seu povo.

O homem deve crer no sacramento da ordem, pelo qual os padres podem cantar missas, celebrar matrimônios, batismos e ministrar

os demais sacramentos. Sem o sacramento da ordem, haveriam nos demais sacramentos carência de beleza, bondade, poder, sabedoria, vontade e virtude. Esta carência seria neles feiura contrária à beleza, maldade contrária à bondade, assim como das demais dignidades.

O homem deve acreditar em um vigário geral que seja sacerdote, como se fosse um apóstolo da Igreja católica romana, pois sem a unidade do vigário geral existiria feiura contrária à unidade de um Senhor Deus Jesus Cristo, existiria maldade contrária à bondade, pequenez contrária à grandeza de poder, verdade e virtude, pelos quais haveria carência nos sacramentos.

O homem deve acreditar no sacramento da penitência, que é beleza, bondade, sabedoria, poder, vontade e virtude de contrição, confissão, satisfação e perdão. O perdão é dado pelo padre aconselhando qual deve ser a contrição, confissão e satisfação. Sem o sacramento da penitência e as chaves de são Pedro, existiria na santa Igreja carência de beleza, bondade e grandeza, de poder, sabedoria, vontade, verdade e virtude.

O homem deve acreditar no sacramento da extrema unção, que é o sacramento pelo qual o pecador cristão reabilita-se dos maus estados nos quais se encontrava e deles se penitencia; os locais nos quais pecou são untados com crisma, significando que os pecados sejam delitos e que o pecador considere e deseje receber o fim daquele século futuro, a glória perpétua. Por este sacramento é bela a Igreja, existindo nela bondade e poder de grandeza, verdade e virtude, mas sem este sacramento haveria carência.

19 A justiça

O homem deve crer que Deus é justo e que sua justiça é bela, boa, grande e poderosa, assim como as demais dignidades. E, também, que Deus, com sua justiça tem a liberdade de julgar e de punir, de deter no cárcere o pecador que se encontra em pecado mortal, sem que a sabedoria de Deus obstaculize a liberdade da justiça, pois

sabe da existência do pecador, sabendo também que foi criado. Pois se saber da existência do pecador obstaculizasse a liberdade da justiça divina, esse obstáculo seria uma fealdade contrária à beleza, servidão contrária à liberdade, maldade contrária à bondade, pequenez contrária à grandeza, de poder, vontade, justiça e virtude. Da mesma forma, a misericórdia seria obstaculizada e obrigada a perdoar. Este argumento é bom para aqueles que não entendem como pode haver predestinação no livre arbítrio.

20 A misericórdia

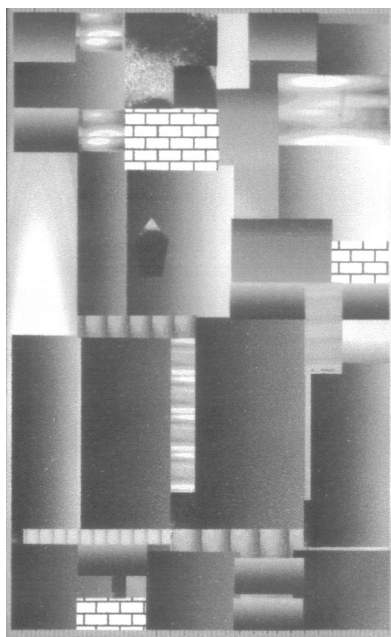
O homem deve crer que Deus é misericordioso e que sua misericórdia é maior do que os pecados, sendo maior do que a totalidade de todos os pecados, esta grandeza, é beleza, liberdade, poder e virtude da misericórdia; sem tal grandeza, a misericórdia lutaria contra a beleza, a servidão contra a liberdade, o mal contra o bem e assim com as demais dignidades. Isso para que saibam todos os pecadores que tiverem fortemente pecado que não se desesperem da grande misericórdia de Deus.

Dizemos tudo aquilo que o homem deve crer de Deus. Todas essas coisas que o homem deve crer de Deus estão por hábito de fé dadas por graça de Deus. Este hábito reluz no entendimento humano, fazendo com que este reconheça que alguma luz do que foi dito acima é verdadeira, e isso se deve à grande concordância que existe entre a fé e a ciência, esta grande concordância é significada na sagrada escritura pelo profeta que disse: “se não creres não entenderéis” significando que pela fé o homem entende.

Acabou Raimundo este tratado em honra de Deus em Ermínia, na cidade de Ayas, no mês de janeiro da encarnação de nosso Senhor Deus Jesus Cristo 1301, cujo tratado está encomendado a Deus. Amém, Amém. Etc.



RESENHAS





Livro do gentio e dos três sábios. LÚLIO, Raimundo.
Editora Vozes Ltda. Petrópolis, 2013

Autor da resenha: *João Roberto dos Santos da Costa e Silva*
Think-Tank Idade Provecta - IP

Segundo Sebastià Galmés, provavelmente Lúlio terminou de escrever a primeira versão do *Livro do Gentio e dos três sábios*, em língua árabe, aos trinta e sete anos, ou seja, em 1269. Baseou-se principalmente nas suas notas tomadas das conversas com judeus e muçulmanos nos últimos cinco ou seis anos na ilha de Maiorca, sua terra natal.

Eram tempos polêmicos aqueles. No início do século VIII Hispânia tinha sido invadida pelos árabes, e os seus conhecimentos científicos assim como dos judeus começaram a estender-se por toda a península, sobretudo desde Toledo até o sul da França, o que produziu uma profunda perturbação no escolasticismo europeu, até terminar fatalmente no averroísmo. Todavia, ainda antes de Averróis, haviam aparecido obras traduzidas ao latim de Al-Kindi, Alfarabi, Avicena e do poeta e filósofo judeu Avicebron (1021-1070) nascido em Málaga.

Depois da diáspora, os judeus formaram diversos grupos em diferentes regiões do mundo. Os sefarditas foram para o sul da Espanha e mais tarde para Catalunha. O influxo hebreu na Espanha iniciou-se após a coquista de Toledo e culminou no reinado de Alfonso VII, que acolheu com generosidade os rabinos judeus expulsos de Andaluzia pelos Almóadas.

Muitos escritos desta época divulgavam em todas as regiões de Hispânia ideias contrárias à fé cristã, tais como a negação da criação divina, o panteísmo, a descrença nas escrituras reveladas etc. Nesta complexa situação, é fácil entender que autores cristãos, como Ramon de Penyafort, Ramon Martí, Tomás de Aquino e Raimundo Lúlio, que tanto prezavam a unidade religiosa, trabalhassem contra os erros que provinham dos dogmas da fé judaica e muçulmana.

Os autores cristãos estavam convencidos de que era necessário escrever manuais de apologética, apoiados exclusivamente na razão. Contudo, Tomás de Aquino e Ramon Martí utilizaram trechos do Antigo Testamento para convencer os judeus sobre as verdades cristãs. O Aquinate, na *Summa contra gentiles*, enquanto o teólogo catalão utilizou o texto sagrado nas disputas com os judeus no *Pugio Fidei*.

Lúlio mudou de método e abandonou totalmente o uso das sentenças sagradas, ao que ele denominou de ‘autoridades’. Por experiência própria, sabia que muitos teólogos interpretavam passagens das sagradas escrituras com sentidos diferentes, com o que elas deixavam de ter o mesmo valor de prova. O resultado é que, em vez de ajudar nas discussões, as complicava.

Ele estava convencido de possuir um conjunto de ‘razões necessárias’, isto é, raciocínios formal e materialmente verdadeiros e facilmente utilizáveis, capazes de proteger a fé cristã, de demonstrar os dogmas cristãos e impugnar os dogmas das outras religiões monoteístas, o judaísmo e o islamismo, e dos cismáticos. Foi a sua *Arte* que lhe forneceu esta opinião. Ao longo de sua vida, Lúlio desenvolveu um sistema lógico, baseado diretamente na realidade considerada em si mesmo, em vez da realidade pensada, ao que chamou de *Arte*.

A *Arte* unifica todos os saberes, pois parte dos atributos divinos como princípios universais que constituem todas as realidades, desde as mais altas, como Deus, até as mais ínfimas. Consiste em um sistema combinatório que, ao contrário do que muitos pensam, não funciona sozinho. Não é uma caixa mágica que responda automaticamente a todas as perguntas, senão que o artista – aquele que utiliza a *Arte* – é quem escolhe as respostas verdadeiras entre um conjunto de sentenças produzidas durante o manuseio das combinações de atributos. O mais importante deste funcionamento é que o estado moral do artista contribui positivamente para realizar escolhas verdadeiras e encontrar as ‘razões necessárias’ para as argumentações.

Para simplificar o uso da *Arte* pelo artista, e ao mesmo tempo generalizá-la, Lúlio substituiu os princípios, as perguntas, as virtudes e os vícios por letras, o que, à primeira vista, parecia acrescentar uma nova dificuldade, de tipo algébrico; mas depois o artista percebia que esta substituição facilitava a composição das combinações.

O *Livro do Gentio e dos três sábios* foi escrito segundo esse método, evitando, porém, o uso das letras algébricas. É um livro de prosa habitual, todavia com uma concatenação de ideias que segue os critérios combinatórios da *Arte*.

Nas circunstâncias em que foi escrito, competiam entre si inúmeras doutrinas contrárias. O *Livro do Gentio e dos três sábios* expõe tranquilamente, usando argumentos exclusivamente racionais, sem recorrer a argumentos de fé, todos os dogmas de cada uma das três religiões monoteístas. Por este motivo, esse tratado luliano é um documento medieval de primeira grandeza para a história das religiões, uma vez que oferece uma descrição completa cheia de detalhes das crenças judaicas, cristãs e maometanas. Escrito primeiramente em árabe e catalão, teve ampla divulgação, sendo depois publicado em hebreu, latim, castelhano e francês.

A narrativa é simples, profunda e bela. Um sábio ateu, sem qualquer conhecimento sobre Deus, que ignorava a ressurreição e a existência de uma vida eterna, entrou numa profunda tristeza ao pensar em sua própria morte e decidiu dar um passeio por um bosque distante para distrair-se, descansar da profunda depressão que o perturbava e encontrar remédio para suas angústias. Lá encontrou três sábios, cada um deles fiéis de uma religião monoteísta: um judeu, um cristão e um maometano, que tinham ido também para aquelas paragens para conversar sobre suas respectivas crenças.

Antes de encontrar o filósofo pagão, ao passarem por uma fonte de água cristalina que alimentava cinco árvores, os três sábios conversaram com uma donzela que lá se encontrava enquanto seu cavalo bebia. Era a dama Inteligência. Os sábios perguntaram-lhe como deveriam usar aquelas cinco árvores e qual era o significado das letras

escritas nas diferentes flores. Muito gentilmente, ela explicou-lhes as cinco árvores, as condições que cada uma tinha, as virtudes e os vícios que carregavam suas flores. Logo a seguir foi-se embora.

Os sábios decidiram colocar em prática as lições da dama Inteligência, aplicando-as ao tema que tencionavam discutir: as três crenças. Mas foi naquele exato momento que o filósofo ateu apareceu e derramou sua tristeza por cima deles. Então, resolveram explicar as suas fés na presença dele, seguindo, porém o que a dama Inteligência lhes ensinara.

Começaram por expor as três verdades que as três religiões monoteístas aceitam: a unidade de Deus, a ressurreição dos homens e a vida eterna. Logo a seguir, cada sábio deveria expor os dogmas de sua fé, não podendo ser interrompido pelos outros dois. Apenas o gentio poderia fazer perguntas ao expositor.

No final, Lúlio apresenta uma surpresa ao leitor. Terminadas as explicações de cada sábio, quando o gentio quer dizer-lhes a fé que decidiu escolher por parecer-lhe a mais verdadeira, os sábios se recusaram a ouvi-lo. Subiram em seus palafrens, seus cavalos, e foram embora. O texto diz assim:

“Antes, porém, que os três sábios tivessem partido daquele lugar, o gentio lhes perguntou e disse que muito se admirava por eles não esperarem ouvir qual era a Lei que ele escolhera. Os três sábios responderam e disseram que como cada um deles pensava que o gentio escolhera a sua Lei, não queriam ouvir qual Lei de fato ele escolhera.

- Este é um assunto para discutir entre nós, a fim de que encontremos, pela força da razão e pela natureza do entendimento, qual é a Lei que poderás escolher. Se, em nossa presença dissesses qual é a Lei que mais amas, não teríamos mais assunto para discutir, nem verdade a descobrir”.

Ao longo dos séculos os comentaristas do *Livro do Gentio e dos três sábios* muito têm discutido este curioso desenlace. Alguns disseram que se tratava de um artifício literário; outros, que Lúlio,

devido às especiais condições da época, não quis ferir as opiniões dos não cristãos. Todavia, acredito que a explicação definitiva vai por outro lugar.

Sem dúvida alguma, considerando o pensamento de Lúlio, o *Livro do Gentio e dos três sábios* faz uma apologia da fé cristã. O leitor percebe a intenção do autor desde as primeiras páginas da introdução: mostrar as excelências do cristianismo sobre as outras religiões. Lidas as três exposições de cada sábio, não resta ao leitor a mínima dúvida sobre esta afirmação.

Para justificar esta tomada de posição, é preciso acrescentar, porém, um ponto importante. Lúlio fundamentou o *Livro do Gentio e dos três sábios* em sua *Arte*, como método para alcançar a verdade. Após as palavras de despedida, durante o caminho de volta para suas terras respectivas, cada um dos três sábios explicou aos outros dois o sentido da ‘aventura’ ocorrida na floresta. Um deles agradeceu a Deus por ter-lhe feito ver claro ‘qual de nós está na verdade e qual no erro’. Outro afirmou que pelo fato deles estarem educados desde o nascimento em uma fé ‘seria impossível que alguém pudesse afastar-nos dela pela pregação, pela disputa, ou por qualquer outra coisa. Por isso, se um homem quisesse convencer a outro, imediatamente este desprezaria tudo aquilo que ele tivesse dito’. O terceiro, disse rotundamente que ‘é mais próprio da natureza da verdade estar mais fortemente arraigada na alma do que a falsidade, sendo realidade que o ser e a verdade concordam entre si, e a falsidade concorda com não ser’.

Quem conhece a *Arte*, ao ler as disposições dos três sábios poderá descobrir qual deles tinha a condição moral suficiente para encontrar a verdade e quais os dois que haviam afirmado falsidades.

Se a principal intenção de Lúlio ao escrever o *Livro do Gentio e dos três sábios* foi dar a conhecer qual das três fés é a que salva, sem dúvida ele também quis colocar no livro outra importante mensagem: além de ser um texto fundamental para o estudo das religiões de finais do século XIII, o *Livro do Gentio e dos três sábios* é um

exemplo das inúmeras possíveis aplicações da *Arte*, uma demonstração de sua eficácia operativa.

* * *

Filosofia contemporânea. CARNEIRO LEÃO, Emmanuel
Daimon Editora, Teresópolis, RJ, 1ª edição 2013,

Autora da resenha: *Denise Quintão*

A contemporaneidade é um tempo de crise radical, um tempo cheio de ações, decisões e posições, cuja alma petrificada nas e pelas inovações da técnica parece estar à espera da libertação para um novo modo de ser.

A fenomenologia é o caminho do pensamento que permite a criatividade dos textos que compõem este livro. Temas atuais como liberdade, consciência, ética e técnica buscam as possibilidades profundas de superação do imobilismo em que se encontra a mentalidade contemporânea. O giro das descobertas do conhecimento entorpece a angústia e a dor que o mistério provoca no pensamento.

Emmanuel Carneiro Leão encontra nas realizações do real a abertura que acolhe, concentra e reflete na existência humana a emergência de tudo que há. As práticas e as teorias postas pela atualidade escondem os envios transformadores, capazes de reconciliar o homem com sua humanidade.

Estes estudos, aqui apresentados, colocam o esforço de ser na e para a diferença como o único alcance real de toda investida humana. Se os conteúdos são sempre passageiros, a permanência de ser no ser consiste na contínua doação de si mesmo ao desconhecido, sempre em retração.

Os artigos ordenados em grupos por temas discutem questões controversas como modelo democrático, células-tronco embrionárias, informatização, violência, morte, corrupção, memória a partir

das raízes do pensamento que constituem e sustentam esses acontecimentos no fluxo ininterrupto de vir a ser.

* * *

Os Nomes de Rosa – Interpretações. HILL, Amariles Guimarães
Daimon Editora, Teresópolis, RJ, 219 p.

Autor da resenha: *Sérgio Wrublewski*

A obra de João Guimarães Rosa tem suscitado interesse de poetas, cientistas da literatura e filósofos dos mais diversos rincões de nosso planeta. O desafio de conseguir genuínas interpretações desta obra passa não apenas pelo conhecimento da língua e da cultura brasileiras, mas exige uma sutileza cultural de múltiplos aspectos, que, depois de muito trabalho, costuma revelar a imensa riqueza de um dos nossos maiores gênios da literatura brasileira. Sua obra não tem um significado apenas nacional, mas está impregnada de uma significância humana universal, enraizada na singularidade e originalidade da cultura mineira.

O professor Amariles Guimarães Hill dedicou os últimos vinte anos de sua vida a uma pesquisa acerca do sentido que os nomes próprios das personagens de Guimarães Rosa recebem. Tais nomes não significam apenas a identificação de alguém, mas sobretudo deixam aparecer o modo de ser que o papel de cada personagem desempenha na estória. Guimarães Rosa não escolheu apenas nomes de personagens, mas deixa ao leitor o desafio de sondar o vasto mundo interior de cada personagem, e para isto coloca diversas sendas, capazes de abrir a identidade de cada personagem e o coração de cada estória. Para sustentar seu trabalho, Amariles contribui com pesquisas e reflexões sobre a ambiência histórico-religiosa dos contextos em que se desenvolvem as narrativas, sobre as construções mitológicas do imaginário popular que povoam as estórias, bem como sobre as concepções metafísicas, taoístas, místicas e psicanalíticas que ajudaram a construir as personagens. Esta análise permite que o leitor

de Guimarães Rosa possa intuir a profundidade e originalidade do processo de humanização, a partir do qual as personagens de Rosa falam. Depois do estudo pioneiro de Amariles, a leitura da obra de Guimarães Rosa se abre ao leitor, como uma obra cheia de acenos muito concretos de um sentido genial, típico de toda grande obra da poética e artística.

O livro de Armariles “Os nomes de Rosa” se divide em três capítulos. O primeiro tem como referência o conto Cara-de-Bronze (Corpo de Baile) em que as personagens aparecem em ordem alfabética. O segundo capítulo ocupa-se de alguns contos de temática cigana, do livro Tutaméia, e o terceiro apresenta personagens de diversas outras narrativas.

* * *

Sobre La Teología Mística de Dionisio. *Super Mysticam*

Theologiam Dionysii. ALBERTO MAGNO, Según el texto de la Editio Coloniensis, traducido y editado por Anneliese Meis. Latín-Español (Anales de La Facultad de Teología, Vol. LIX (2008) Cuaderno 1/2) Pontífica Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2008, 151 pp.; ISSN 0069-3597.

A autora e tradutora, Anneliese Meis, está apresentando com o livro indicado acima uma das mais famosas obras de Alberto Magno. Dionísio Areopagita foi um dos personagens mais influentes da Idade Média. Alberto Magno dedica a ele seus seguintes comentários: *Super Dionysium De caelesti hierarchia*. Ediderunt Paulus Simon † et Wilhelmus Kübel, Alberti Magni, Opera Omnia, Vol. XXXVI, 1, Münster (Aschendorff Verlag) 1993, X e 280 pp.; *Super Dionysium De divinis nominibus*. Primum edidit Paulus Simon, Alberti Magni, Opera Omnia, Vol. XXXVII, 1, Münster (Aschendorff Verlag) 1972, XX e 452 pp.; *Super Dionysium De ecclesiastica hierarchia*. Edidit Maria Burger, Alberti Magni, Opera Omnia, Vol. XXXVI, 2, Münster (Aschendorff Verlag) 1999, 232 pp.; e finalmente: *Super Dionysii mysticam theologiam et epistulas*. Edidit Paulus Simon, Al-

berti Magni, Opera Omnia, Vol. XXXVII, 2, Münster (Aschendorff Verlag) 1978, páginas XXI até XXXII e páginas 453 até 672.

Anneliese Meis se refere, com sua edição bilíngue (Latim e Espanhol), a esta edição histórico-crítica, chamada Editio Coloniensis, que o Instituto Alberto Magno de Bonn está preparando, por cujo instituto a maior parte das obras de Alberto Magno já foi publicada. O livro de Alberto Magno *Sobre La Teologia Mística de Dionísio. Super Mysticam Theologiam Dionysii*, de Anneliese Meis, tem uma profunda e elaborada introdução (pp. 9–36), o texto latino tirado da edição histórico-crítica das edições mencionadas de Opera Omnia de Alberto Magno, junto com a tradução (pp. 37-119), traz ainda notas (pp. 123-132), uma bibliografia (pp. 135–138), alguns anexos (pp. 139-143) e finalmente um índice dos textos e autores citados por Alberto Magno (pp. 147-151).

Este livro de A. Meis representa seguramente um incremento e aprofundamento do estudo da filosofia e teologia medieval na América Latina. E mais, porque nascido de uma Cooperação Científica Internacional do ano 2007, apoiado pela Fondecyt (Chile), o livro feito e apresentado por A. Meis intensificará a cooperação científica entre América Latina e Europa, também.

A teologia mística de Alberto Magno, como em geral sua obra, não é tão conhecida na América Latina como o é realmente na Europa. A baixa menção nas referências bibliográficas mostra claramente esta lacuna. Nesse sentido, A. Meis não fez uma extensa pesquisa bibliográfica em relação às obras de Alberto Magno; ela se concentrou nas referências bibliográficas referidas à obra de Alberto *Sobre La Teologia Mística de Dionísio*. Isso se deve a algumas boas razões, a saber: (1) Manter a proximidade com a obra de Alberto acima indicada, (2) não aumentando extensivamente as citações bibliográficas, (3) sem perder o foco de seu trabalho.

A finalidade principal do trabalho de A. Meis é tornar acessível um autor da Idade Média, numa situação em que a maioria dos estudantes, pelo menos nas universidades brasileiras, não têm um

conhecimento suficiente do Latim, a linguagem comum da Idade Média. Desse modo, sua edição bilíngue é essencial para os estudos medievais nas escolas superiores, na América Latina; nesse sentido, com seu trabalho, A. Meis deu um primeiro passo. É a primeira tradução espanhola do comentário de Alberto Magno sobre *La Teologia Mística de Dionísio* na América Latina.

Na pequena introdução, a autora elabora e aborda rapidamente (1) a vida de Alberto Magno, repetindo o que já é conhecido da vida de Alberto. Infelizmente as referências bibliográficas da introdução não aparecem na bibliografia final, exceto as referências de H. Anzulewicz, colaborador do Instituto de Alberto Magno em Bonn, a referência principal deste livro, junto com os trabalhos de Edouard-Henry Wéber. É importante que o leitor leia toda a introdução para tomar mais informações sobre Alberto. (2) Em seguida (p. 22) A. Meis discute e ordena os comentários de Alberto sobre as obras de Dionísio, sobretudo seu comentário sobre a *Teologia mística* de Dionísio, nas obras de Alberto. Aqui a teoria da iluminação divina, inspirada em Santo Agostinho, desempenha papel importante, que se manifesta principalmente nesses comentários de Alberto. A iluminação divina ou o “fluxo divino”¹, relacionada com a teoria de Avicenna (Ibn-Sina), mantém-se como tema central na filosofia medieval². Infelizmente, A. Meis não faz nenhuma alusão a essa ques-

1. Cf. por exemplo: Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. W. Fauser SJ, Ed. Coloniensis XVII/2, Münster (Aschendorff Verlag) 1993; Alain de Libera, *Albert le Grand et la Philosophie*, Paris 1990; idem, *Ex uno non fit nisi unum*. La Lettre sur le Principe de l’univers et les condamnations parisiennes de 1277, *Historia Philosophiae Medii Aevi*. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag, eds. B. Mojsisch und O. Pluta, Vol. 1, Amsterdam/Philadelphia 1991, pp. 543-560; idem, *Albert le Grand et la Métaphysique Allemande*, em: *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, ed. by Maarten J. F. M. Hoenen, Jakob H. J. Schneider e Georg Wieland, Leiden/New York/Köln (E. J. Brill) 1995, pp. 29-42.

2. Davidson, H. D., *Alfarabi, Avicenna, & Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect*, New York/Oxford 1992.

tão; no entanto sua introdução traz informações necessárias acerca do comentário de Alberto sobre a *Teologia Mística de Dionísio*. (3) A. Meis (p. 25) se dedica às fontes bíblicas e filosóficas do *Super Mysticam Theologiam Dionysii* de Alberto Magno: (a) As fontes neoplatônicas: o *Liber de Causis* como uma fonte principal de *Super Mysticam Theologiam Dionysii*: a soberania do divino, onde Deus é a causa de tudo, a *causa prima*. (b) A contemplação “velada” do divino (p. 27), as irradiações da iluminação divina no ser humano; alcançar a verdade “por la oración” (p. 27): o início de todo trabalho teológico é a oração; as imagens “de la tiniebla espesa” (p. 28): a dialética da luz e da sombra que atravessa a vida humana; a “compasión hacia lo divino” (p. 28): o amor à ciência; “La difusión del bien” (p. 29): que o bem transborda e superabunda é uma doutrina de Santo Agostinho. Do *Banquete* de Platão – como menciona sugestivamente a autora – os autores medievais não tinham qualquer conhecimento, muito embora a observação de A. Meis esteja certa quanto às questões. Os temas (p. 29) que tratam de contemplação e transcendência dos anjos não esclarecem melhor as notícias de que já se dispõem da Idade Média. (4) Quanto às fontes aristotélicas (p. 30): A. Meis não cita nenhum texto ou parágrafo de Aristóteles que mostre que este tivesse escrito uma filosofia ou até uma teologia mística³; isso, muito embora Alberto aceite (erradamente) o anônimo *Liber de Causis*, como a ‘teologia’ de Aristóteles, como a conclusão da *Metafísica* e das obras de Aristóteles. Sobre isso, A. Meise não faz nenhuma menção. Aqui, é preciso considerar o Anônimo *Liber viginti quattuor philosophorum*⁴ e mais os textos anônimos da Idade Média, em relação a este assunto. (a) Nas obras de Aristóteles, não encontramos uma “pos-

3. *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and other Texts* (Warburg Institute. Surveys and Texts, 11), London 1986.

4. HUDRY, F. (Ed.). *Liber viginti quattuor philosophorum* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, CXLIII A: *Hermes Latinus*, Tomus III, Pars I), Turnholiti, 1997. TAYLOR, Richard C. The *Kalam fi mahd al-khair* (*Liber de causis*) in the Islamic Philosophical Milieu, *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and other Texts* (Warburg Institute. Surveys and Texts, 11), London, 1986, 37-52.

sibilidad de la teología ‘mística’”, como afirma A. Meis (p. 30). A palavra aristotélica “epistêmê theológica” é bem conhecida; mas não substitui uma teoria teológica elaborada de Aristóteles. A definição aristotélica da filosofia, como uma ciência dos princípios (Aristóteles, *Metaph.* II) não ajuda, neste respeito. (b) O parágrafo “lo maxime mystica” (p. 31), também, não esclarece o assunto de Alberto; a referência à trindade divina é bem conhecida na Idade Média e, com certeza, não provém de Aristóteles! (c) O parágrafo “La singularidad de la esencia divina” (p. 32), a dialética do ato e da potencia repete conhecimentos bem conhecidos. (d) O parágrafo “El intelecto es iluminado” (p. 33) poderia ser o único que realmente tem algo a ver com o comentário de Alberto sobre a teologia mística de Dionísio. A teoria do intelecto, inspirada a partir do cap. 5 do Livro III do *De anima* de Aristóteles, e desenvolvida nos comentários medievais, é realmente uma das principais fontes de Alberto, citada com razão pela autora: Albertus Magnus, *De intellectu et intelligibili*, ed. A. Borgnet, Opera Omnia, Vol. 9, Paris, 1890⁵. (d) O restante da introdução (p. 34) pode ser deixado sem comentários, pois apenas apresenta a estrutura do *Super Mysticam Theologiam Dionysii*, que, na edição de Meis, têm somente cinco capítulos, sem cabeçalhos. Uma pequena obra de Alberto, apoiada nas restantes obras dele.

Mas uma pesquisa dos desenvolvimentos filosóficos na Idade Média em relação ao pensamento de Alberto Magno não é e não foi a tarefa e o desafio do trabalho de A. Meis. Seu trabalho concentra-se, antes no seguinte: apresentar um livro de Alberto Magno, mais famoso da Idade Média, em Latim e Espanhol. É essa razão que desempe-

5. A este respeito, temos uma grande tradição medieval das literaturas sobre o intelecto humano, por exemplo: Al-Farabi, *De intellectu et intellecto*, ed. Étienne Gilson: Les sources gréco-arabe de l’augustinisme avicennisant suivi de Louis Massignon: Notes sur le texte original du «De intellectu» d’Al Farabi, Paris, 1986 (Repr. Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge, 4 (1929-30) 115-126); AL-KINDI: Die philosophischen Abhandlungen des Ja’kub ben Ishaq al-Kindi, zum ersten Male hrsg. v. A. Nagy (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Vol.. II H. V), Münster, 1897, etc.

nha um importante papel na área da filosofia medieval na América Latina. A finalidade deste livro é a edição e tradução do *Super Mysticam Theologiam Dionysii* de Alberto Magno. E nada mais. Não é uma pesquisa científica profunda, mas uma investigação que vem de dentro da doutrina filosófica e teológica Albertina. É em primeiro lugar uma apresentação de um texto de Alberto em Latim e Espanhol; em segundo lugar, uma boa apresentação de um texto medieval quase esquecido, além dos principais textos de Alberto Magno.

A apresentação de A. Meis do texto latino, tirado da Editio Coloniensis de Alberto Magno, junto com sua tradução espanhola formam um livro bem elaborado. A tradução espanhola do texto latino não merece qualquer nota crítica. Também as notas são bem colocadas; a bibliografia é curta; apenas os anexos que apresentam (1) os cabeçalhos dos capítulos e parágrafos do texto latino de Alberto por Henryk Anzulewicz são um tanto confusos; (2) por fim, o índice se divide em “Sagrada Escritura” e “Autores Antigos”.

No geral, o livro de Alberto Magno, *Sobre La Teologia Mística de Dionísio*, traduzido por Anneliese Meis, é bem estruturado, elaborado; mas não é uma pesquisa científica. Como já dito, o trabalho de A. Meis é um trabalho para a escola superior, para ser estudado nas aulas das universidades.

Prof. Dr. Jakob Hans Josef Schneider
Universidade Federal de Uberlândia-MG

Instituto de Filosofia
Coordenador do Centro Internacional de Estudos Medievais (CI-
DEMDFU)



Normas para publicação

- Os artigos devem ser formulados obedecendo às normas técnicas de publicação da ABNT, e encaminhados à nossa editoria em modelo eletrônico e com cópia impressa.
- A editoria da Revista se reserva o direito de, após criteriosa análise consultiva, publicá-los ou não. Os artigos não publicados não serão devolvidos.
- Os autores articulistas receberão três exemplares da revista em que tiver sido publicado seu artigo, abdicando, com isso, em favor da revista, dos direitos autorais dos artigos.
- Os artigos assinados são de inteira responsabilidade de seus autores e não precisam coincidir com o pensamento da Faculdade.
- O idioma de publicação é o português, não estando excluída a publicação ocasional de textos ou artigos em outras línguas. Os artigos deverão conter no mínimo 15 e no máximo 25 laudas (1 lauda = 2.100 toques) e vir acompanhados de um resumo de no mínimo 8 e no máximo doze linhas.
- Em folha de rosto deverão constar o título do trabalho, o(s) nome(s) do(s) autor(es) e breve currículo, relatando experiência profissional e/ou acadêmica, a instituição em que trabalha atualmente, endereço, número do telefone e do fax e e-mail.

A editoria agradece qualquer contribuição, no sentido de melhoria da revista, sejam comentários, sugestões, críticas...

Pedimos aos colaboradores da Revista encaminhar seus artigos e contribuições para endereço logo abaixo:

Scintilla – Revista de filosofia e mística medieval
BR 277 KM 112
Bom Jesus Remanso
83607-000 Campo Largo – PR
Ou: scintilla@bomjesus.br
ou enio.giachini@bomjesus.br

A revista aceita permuta – We ask for exchange, on demande l'échange.

Assinatura anual (2 por ano - semestral): R\$ 25,00;
Número avulso R\$ 15,00

Pedidos: enviar cheque em nome de ASSOCIAÇÃO
FRANCISCANA DE ENSINO SR. BOM JESUS, para:

Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval
BR 277 KM 112
Bom Jesus Remanso
83607-000 Campo Largo - PR

Ou depósito bancário

HSBC
Ag 0099
CC 22431-14
Cod. Id. 300669-4
Contrato 130176 [Mandar comprovante por e-mail]

Contato: scintilla@bomjesus.br ou enio.giachini@bomjesus.br -
Fone: (41) 2105-4568

Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval

PÁGINA DE PEDIDOS E ASSINATURAS

Nome: _____

Endereço: _____

Telefone: _____

E-mail: _____

Outras informações _____

VALORES E FORMAS DE PAGAMENTO

Assinatura anual (2 por ano – semestral): R\$ 25,00; Número avulso: R\$ 15,00

Pedidos: enviar cheque em nome de ASSOCIAÇÃO FRANCISCANA DE ENSINO SR. BOM JESUS, para:

Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval

BR 277 KM 112

Bom Jesus Remanso

83607-000 – Campo Largo – PR

Ou depósito bancário

HSBC

Ag 0099

CC 22431-14

Cod. Id. 300669-4

Contrato 130176 [Mandar comprovante por e-mail]

Contato: scintilla@bomjesus.br ou enio.giachini@bomjesus.br

Fone: (41) 2105-4568



