

LA APOLOGÉTICA Y EL ARTE LULIANAS A LA LUZ DEL AGUSTINISMO MEDIEVAL

Presentación y división del trabajo

En la mente y en las intenciones del bienaventurado Lull, quien luego de su conversión “había jurado tres veces no darse reposo ni descanso mientras todo el mundo no estuviera convertido al culto y adoración de Dios Uno y Trino”,¹ la fundación de Colegios de lenguas orientales estaba íntimamente unida a la finalidad de preparar a los misioneros para la conversión de los infieles valiéndose del diálogo, de la discusión y de la controversia. Es cierto que la actividad literaria y misionera de este “atleta de la fe” se extendió a todos los adversarios del cristianismo,² pero no es menos cierto que su preocupación primordial se centró en la conversión del mundo musulmán. “Combatir el Islam — dice Carreras y Artau — en sus propios dominios y en las posiciones que había tomado en París, esto es, en la misma sede intelectual de la civilización cristiana, he aquí la finalidad de la gran empresa luliana”.³ Es innegable que Lulio tuvo una clarísima visión de lo que habría de suponer para el futuro de todo el mundo cristiano el poderío cada vez más creciente del imperio musulmán, tanto en el mundo de las armas como en el de la cultura.

1 *Magnus Liber Contemplationis*, 1. V, c. 358; Ed. Maguntina, t. X, p. 554.

2 El bolandista Solier escribe de Lulio: “Nullam prope sectam intactam reliquit, quam non acerrime aggressus fuerit; paganos, gentiles, tartaros, judaeos, saracenos, schismaticos, graecos, nestorianos, jacobitas, Averroem ejusque sequaces: haereticos denique et haereses omnes ita verbis et scriptis insectatus est, ut praecipuis fidei athleticis, non inmerito comparari possit” (*Acta Sanctorum*, t. V, jun. die 30, p. 732; Antverpiae 1709).

3 *Historia de la filosofía española*, t. I, Madrid 1932, p. 341. Según refiere Waddingo, Lulio, después de haberse convertido a Dios y arreglado los asuntos familiares “Orare deinde totis viribus coepit Dominum, ut ei lumen et gratiam largiri dignaretur, qua liber a se edi posset, quo Mahumetanam legem reprobam esse perdoceret, et Saracenicam gentem ad fidem Christi quibus posset rationibus, alliceret. Perseverans ergo pluribus diebus in oratione, mirabiliter fuit tota mente illustratus; ita ut generalem quamdam artem ceteris scientiis addiscendis praestruxerit, deinde libros innumeris adjecerit, in eum praecipuum finem, ut Saracenos ab impia secta, et Christianos a vitiis retraheret” (Cfr. L. WADDINGO: *Annales Minorum*, año 1275, n. 423; t. IV, pp. 478-479).

Nuestro trabajo pretende en último término contribuir a un mejor esclarecimiento de la apologética luliana. Parece evidente que la primera condición para entender la apologética de Lulio es considerarla en función de su Arte, de este nuevo método que, cree, ha recibido del Cielo para convertir a todos los infieles, principalmente al mundo musulmán. Pero creemos que puede contribuir también al esclarecimiento de la apologética y del Arte lulianas el estudio de las doctrinas o posiciones del adversario con quien se ha enfrentado Lulio. De aquí nuestro segundo paso: confrontación del sistema luliano con el del mundo arábigo de la época de Lulio. Pero, por otra parte, las posiciones con que ha tenido que enfrentarse nuestro bienaventurado se han originado de la introducción de la filosofía peripatética en el mundo musulmán. Y si tenemos en cuenta que la introducción de Aristóteles en el Occidente cristiano suscitó parecidos problemas a los que había suscitado en el mundo musulmán, el estudio de la posición que adoptó la Escolástica medieval ante esos problemas nos ayudará, en definitiva, a esclarecer mejor la misma posición adoptada por Lulio.

Presentamos nuestro trabajo como una modesta contribución a las celebraciones del VII Centenario de la Fundación de este Colegio de Lenguas, de Miramar. Todo él girará en torno a las ideas que acabamos de apuntar. Y con el fin de que se pueda seguir con más facilidad el desarrollo del tema, adelantamos la división general a que nos someteremos:

- I. — La apologética de Ramón Llull y su nuevo Arte de demostración.
- II. — El sistema luliano y el mundo intelectual del Occidente musulmán.
- III. — La inspiración fundamental del Arte luliano y el agustinismo medieval.

I. — LA APOLOGÉTICA DE RAMÓN LLULL Y SU NUEVO ARTE DE DEMOSTRACIÓN

1. *Superioridad y excelencia de las armas intelectuales sobre las materiales*

En la Súplica final con que termina Llull su obra *Articuli fidei sacrosanctae ac salutiferae legis christianae*, escrita el a. 1296, leemos las si-

guientes palabras: "Por lo mismo, puestos de rodillas y con toda la humildad y reverencia que podemos, suplicamos que todos abracen el camino que dejamos señalado. Ya que entre todos los medios para convertir a los infieles y recuperar la Tierra Santa es éste el menos pesado, el más amigable y el que mejor se conforma con la caridad. Y es tanto más eficaz que todos los otros caminos cuanto las armas espirituales son más poderosas que las corporales. Aquéllas no fatigan ni molestan a los que van armados de las mismas; no se embotan con los golpes, ni se rompen; no se llenan de herrumbre con los fríos, ni se echan a perder por el calor. Por el contrario, cuanto más se las usa se van aguzando más y van aumentando. Y los que van armados con ellas se vuelven cada vez más ágiles y más fuertes, mejor armados y más audaces. Dejamos de enumerar — concluye Lulio — otras grandes ventajas con el fin de que los poderes seculares no crean que estamos rebajándolos, pues éstos pueden y deben pensar y decir con toda razón que las armas de los clérigos son más nobles y más poderosas que las suyas".⁴ El conjunto o suma de tales armas espirituales o intelectuales es el "tesoro espiritual" de que tan abundantemente goza la Iglesia, y se contrapone a su "tesoro corporal".⁵ Constituye la "espada de la verdad" con que los misioneros, tras haber estudiado las lenguas de los adversarios de Dios y suyos, y predicándoles y adoctrinándoles, podrán vencer sus falsedades y ofrecer a Dios un pueblo aceptable, y convertir a los enemigos en amigos, según escribía Lulio a la Universidad de París en carta de 1299.⁶

2. Sentido y alcance de las armas intelectuales en las controversias con los infieles

Los testimonios de Lulio en orden al sentido y al alcance de las armas intelectuales son tan abundantes y tan explícitos y categóricos que no

⁴ *Articuli fidei sacrosanctae ac salutiferae legis christianae*, *Petitio finalis*. Ed. Zetzner, *Argentinae* 1598, p. 992.

⁵ *Petitio Raymundi (pro conversione infidelium) ad Coelestinum V.* (Cfr. P. GIROLAMO GOLUBOVICH O.F.M., en *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, t. I, Quaracchi 1906, pp. 373-374).

⁶ *Raymundi Lulli epistolae tres*. En la tercera de estas cartas, dirigida a los rectores de la Universidad de París, escribe Lulio: "ut nos linguas adversariorum Dei et nostrorum docti, praedicando et docendo illos, possimus in gladio veritatis eorum vincere falsitates, et reddere populum Deo acceptabilem, et inimicos convertere in amicos". (Cfr. GOLUBOVICH, a. cit., p. 375).

parece pueda haber duda alguna acerca de las pretensiones que abrigaba. En las controversias con los infieles — sean éstos paganos, sarracenos, judíos, cismáticos, etc. — no basta probar que su creencia es falsa o responder a sus objeciones contra la fe cristiana; es necesario, además, probar con argumentos y hasta con “razones necesarias” la verdad de los artículos de la fe cristiana.

En la obra *Disputatio fidei et intellectus* nos narra Lull el siguiente suceso: un príncipe sarraceno “peritus in philosophia” disputaba con un cristiano acerca del problema de la verdadera religión. El cristiano le probó la falsedad del mahometismo. El sarraceno queda convencido de la falsedad de su religión, pero pide al cristiano le pruebe su fe con razones necesarias, prometiéndole además que si lo hace se convertirá al cristianismo con todo su reino. El cristiano le responde que no es posible probar su fe con razones necesarias. A esto replica el príncipe sarraceno: “tu valde male fecisti, quia eram saracenus, sed nunc sum nec saracenus nec christianus”. Y llenándole de vituperios lo expulsó de su reino.⁷ La misma narración ocurre en la obra *Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto*, si bien con algunos detalles adicionales, por ejemplo, que el príncipe sarraceno se llamaba Miramamolín y que el cristiano era un religioso. En esta obra se aduce el suceso con el fin de ilustrar mejor la cuestión que constituirá el tema fundamental de la obra. He aquí este tema: según la opinión de algunos los Artículos de la fe cristiana no se pueden probar en modo alguno con la razón; según otros, por el contrario, pueden ser demostrados “per evidentem rationem”. Lulio escribe la obra en forma de un diálogo en el que el Entendimiento sostiene la tesis de que los artículos de la fe pueden ser probados, mientras que la fe sostiene que no se pueden probar. Y la disputa queda resuelta en favor del Entendimiento.⁸

⁷ Op. cit., Pars I, n. 1; ed. Maguntiae t. IV.

⁸ Op. cit., Prólogo; ed. cit., t. VI, p. 1. En el *Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto*, Pars III, n. 1; ed. cit. t. VI, p. 4 se dice que el rey sarraceno se llamaba Miramamolín y que era “peritus in logica et in naturalibus”. Y que el religioso era “valde bene sciente historiae et etiam ita bene arabicum, sed non erat bene fundatus in logicalibus, et in naturalibus, sed in moralibus bene et competenter”. Al religioso que le ha probado la falsedad del mahometismo le pide el rey que le pruebe que es verdadera la fe que le está predicando, pero el religioso le dice: mi fe es tan alta que no puede ser probada, y le expone “positive et simpliciter” el Símbolo en arábigo. Esto —le dice el rey— no es probar, y no quiero abandonar un “credere” por otro “credere”, pero sí por el “intelligere”. “Me has hecho un gran mal —concluye el sarraceno— en quitarme la fe que tenía; ya no soy ni cristiano, ni sarraceno, ni judío”. Y le arrojó ignominiosamente de sus reinos. Lulio concluye la narración del suceso diciendo que vió a este fraile y a sus compañeros y que habló

En el *Liber super psalmum Quicumque vult sive Liber Tartari et Christiani* se plantea el mismo problema y se da idéntica solución.⁹

Antes de pasar adelante no estará demás hacer una pequeña aclaración. Lulio recurre a diversas expresiones cuando describe la posición de los que sostienen que los artículos de la fe cristiana no pueden ser probados: que no se pueden aducir razones necesarias en favor de la fe cristiana; que la fe cristiana sólo es creíble, pero no probable, (es decir, que no se pueden aducir pruebas en su favor); que la fe cristiana es sólo objeto de creencia, pero no de inteligencia; que la fe cristiana —según dice el averroista— es verdadera “secundum modum credendi”, pero no lo es “secundum modum intelligendi”. Contra todas estas posiciones Lulio sostendrá que la fe cristiana además de creíble es probable, es decir, que se pueden aducir en su favor además de los argumentos de autoridad argumentos de razón; que es posible convertir el “creer” en “entender”, pasar del “credere” al “intelligere”. En el fondo de toda la apologética luliana nos hallamos ante una aplicación del lema anselmiano: “Fides quaerens intellectum”.

3. *El método o camino para probar los artículos de la fe cristiana*

Llull afirma innumerables veces que el método o camino para probar racionalmente los artículos de la fe cristiana es su nueva Arte, cuya inspiración le ha sido dada por el Cielo. Así, por ejemplo, en el opúsculo *Petitio Raymundi (pro conversione infidelium) ad Coelestinum V et ad Cardinales directa*, del año 1294, hablando de las razones que hay que esgrimir en las controversias con los sarracenos y los cismáticos, después de afirmar que la Iglesia está abundantemente surtida de tales razones necesarias, añade: “Y yo Raymundo, indigno, juzgo que tengo muchas de tales razones según un modo nuevo, que Dios me dió para vencer a todos

con ellos. Y hace esta observación: lo digo porque si aquel religioso hubiera tenido noticia del modo de probar los Artículos, como hemos dado ejemplo en el libro precedente, aquel rey se hubiera convertido al cristianismo, y con él su reino.

⁹ El suceso del encuentro del tártaro con el eremita indocto y finalmente con el eremita Blanquerna (el mismo Lulio) es evidentemente una narración ficticia. Pero esto no obsta a que en ella haya vertido Llull sus ideas favoritas en orden al camino a seguir en la conversión de los infieles. Por otra parte la narración está encuadrada en un marco plenamente real e histórico: el de las grandes controversias religiosas entre sarracenos, judíos y cristianos.

aquellos, que quieren probar o improbar algo contra la fe católica".¹⁰ La afirmación de que sus razones y pruebas en favor de la fe cristiana están basadas en su nueva Arte y dependen de ella se repite constante, y hasta machaconamente, a lo largo de casi todos los escritos de Lulio, comenzando desde su gran primera obra *Magnus Liber contemplationis in Deum*, año 1272, que es "simiente y sinopsis de toda la producción luliana".¹¹

Dado el enfoque que hemos dado a nuestro trabajo, no nos detendremos a estudiar directamente la estructura interna del Arte luliano para ver la conexión entre el Arte y las pruebas y razones en favor de la fe. Pero sí nos interesa detenernos un momento en el estudio de lo que podríamos llamar la inspiración básica del Arte luliano. Lo hacemos con el fin de comprender mejor la confrontación que en el punto siguiente de nuestro trabajo estableceremos entre la concepción arábica y la luliana. Y para encuadrar la inspiración luliana en el marco del agustinismo medieval.

Ya en el primer esbozo del Arte que nos ofrece Lull en su *Magnus Liber contemplationis* hallamos las ideas básicas del sistema luliano. En primer lugar la doctrina de las divinas dignidades. Son las perfecciones o atributos de bondad, grandeza, eternidad, poder, etc. que explican el ser y la actividad intrínseca o "ad intra" de Dios. En segundo lugar, la doctrina del ejemplarismo divino: cuando Dios decretó libérrimamente crear el universo, intervinieron en esta creación todas las dignidades divinas imprimiendo su sello o semejanza, de tal manera que todo el ser y toda la actividad del universo creado no es sino una imitación del ser y de la actividad de las divinas dignidades. Como complemento de esta segunda idea hay que añadir la del doble modo de la actividad de las dignidades creadas: unas veces obran según la medida de su propia eficacia limitada; pero otras obran confortadas y fortalecidas inmediata y directamente por la misma eficacia de las dignidades increadas. En el primer caso nos hallamos ante el curso natural del universo; en el segundo

¹⁰ "istis rationibus ita necessariis est multum bene munita sancta Ecclesia. Ego Reymundus Lullus indignus aestimo me multas tales (rationes) habere secundum aliquem novum modum, quem Deus mihi dedit ad vincendum omnes illos, qui contra Fidem Catholicam aliquid volunt probare vel improbare". (*Petitio Raymundi ad Coelestinum V.*—Cfr. GOLUBOVICH, op. cit., p. 374).

¹¹ CARRERAS Y ARTAU, op. cit., p. 286. He aquí cómo nos describe R. Pasqual la iluminación recibida por Lulio en el monte Randa: "Videtur ipsi datum lumen ut divinas perfectiones agnosceret quoad aliquas proprietates et habitudines quas habent ad invicem secundum omnes modos quibus ad invicem possint comparari... Eodem lumine cognovit totum esse ceraturae nihil aliud esse quam imitationem Dei".—Cfr. RAIMUNDO PASQUAL: *Vindiciae lullianae*, t. I, pp. 61-72 y t. IV, pp. 286-306.

ante su curso sobrenatural y milagroso. La tercera idea fundamental que inspira al Arte es la de la convertibilidad mutua de las dignidades, ya que todas ellas intervienen por igual en la actividad que tienen, tanto en Dios como en las criaturas. Las dignidades de bondad, grandeza, poder, etc. son los *principios absolutos* del Arte; los *principios relativos* de distinción, concordancia, principio, medio, etc. fijan las reglas generales que hay que seguir en la combinación de los principios absolutos.

La conclusión que se deduce inmediatamente es la posibilidad de convertir los principios reales del ser y de la actividad de las cosas en principios o razones de su inteligibilidad. Si, en efecto, las divinas dignidades son los principios reales que explican el ser y la actividad de Dios y si sus imitaciones creadas son los principios reales que explican el ser y la actividad del universo creado, esas mismas dignidades y sus imitaciones creadas pueden convertirse en los principios lógicos que nos conduzcan al conocimiento tanto del ser y de la vida divinas como del ser y de la actividad del mundo creado. Los "principia essendi" se han convertido en "rationes intelligendi".

Una vez llegados aquí, comprendemos fácilmente que el Arte sea a los ojos de Lulio el método o camino para dos fines primordiales: para convertir a todos los infieles a la verdadera religión y para descubrir y demostrar todas las verdades en general. En efecto, todo el campo de los conocimientos humanos puede dividirse en dos secciones generalísimas: el campo de las verdades religiosas, cuyo tema central es Dios, ya considerado en sí mismo, ya en sus relaciones con el universo; y el campo de las verdades de la naturaleza.

Dado el tema de nuestro trabajo, únicamente nos interesa la consideración del Arte bajo el primero de los dos aspectos: el Arte luliano como método para hallar la verdad en el campo de las doctrinas religiosas. No olvidemos, por otra parte, que todos los artículos de la fe cristiana, tanto los que tienen por objeto la vida "ad intra" de Dios, como los que tienen por objeto su vida "ad extra", son a los ojos de Lulio expresión o manifestación de la actividad de las divinas dignidades.

II.—EL SISTEMA LULIANO Y EL MUNDO INTELECTUAL DEL OCCIDENTE MUSULMÁN

Teniendo en cuenta que "la filosofía del Doctor Iluminado es una

filosofía de combate”,¹² pasamos a estudiar el mundo de ideas con que se enfrenta nuestro bienaventurado y la concepción que le ha opuesto.

1. *El mundo intelectual del Occidente musulmán en la época de Lulio*

Para comprender el mundo filosófico-teológico musulmán, con el que se enfrenta Lulio con el propósito de convertirlo a la fe cristiana, es absolutamente necesario echar una mirada de conjunto a los problemas y conflictos que suscitó en él la introducción del pensamiento griego. Sólo intentamos resumir brevemente las conclusiones generales a que llegan cuantos han estudiado directamente este tema.

La problemática de los primeros comentaristas del Corán era bastante reducida. El Dios del Corán es único y eterno, todopoderoso y creador de todas las cosas, premiador de los buenos y castigador de los malos. Es cierto que ya desde los comienzos mismos del Islamismo surgieron en su seno diversas sectas. Las cuestiones giraban en torno a unas pocas cuestiones precisas: conciliación de la voluntad omnipotente de Alá con la libertad humana y la providencia, conciliación de la simplicidad divina con la diversidad de sus atributos. Los comentaristas del Corán trataron de resolver estos problemas y algunos otros de importancia secundaria nacidos de las contradicciones internas del Corán basándose en las doctrinas mismas y afirmaciones que hallaban en el texto mismo de su libro revelado.

Pero cuando el pensamiento árabe entró en contacto con el pensamiento griego se extendió enormemente el campo de investigación de los comentaristas del Corán, y, como consecuencia, se amplió también en la misma medida el ámbito de los problemas, conflictos y discusiones.

Respecto de la fidelidad con que fue transmitido el pensamiento de Aristóteles al mundo musulmán es preciso tener en cuenta tres observaciones. Primera: que las traducciones al árabe se hicieron no a base de los textos originales griegos sino a base de las versiones al siríaco existentes ya anteriormente. Segunda: que juntamente con los escritos de Aristóteles se tradujeron los escritos de los comentaristas de la Escuela Alejandrina. Tercera: que se les transmitió como integrando el “Opus aristotelicum” algunas obras de procedencia neoplatónica, como sucedió con la obra *De Theologia Aristotelis*, que los árabes creyeron era obra auténtica

¹² CARRERAS Y ARTAU, op. cit., p. 480.

de Aristóteles, cuando en realidad no es más que un extracto de las *Enéadas* (IV-VI) del neoplatónico Plotino.

Este origen de la filosofía árabe explica el que no se pueda hablar propiamente de una filosofía árabe genuina y original. Más bien que pensadores originales los árabes fueron los grandes comentadores del pensamiento peripatético y sus transmisores al mundo musulmán. Les cabe además el mérito de haber sido los transmisores del pensamiento del Estagirita al Occidente cristiano.¹³

Entre los más célebres de los comentaristas árabes del pensamiento peripatético deben citarse: en el grupo oriental *Alkindi* †873, *Alfarabi* † 949, *Algazel* 1058-1111, y, muy particularmente, *Avicena* 980-1037, quien comentó la obra completa de Aristóteles. En el grupo occidental *Abenmasarra* s. IX, *Abenhazán* y *Avempace*, de fines del siglo XI. Y el más importante de todos éstos *Averroes* 1126-1198. Si todos los filósofos árabes mostraron un extraordinario aprecio y estima por Aristóteles, es innegable que Averroes superó a todos ellos en este aspecto. Para el filósofo cordobés Aristóteles es el mayor genio que ha podido producir jamás la naturaleza, es la suprema manifestación de la razón humana, su único y supremo guía. Por otra parte, Averroes es el filósofo árabe que más destacada influencia ha tenido en el mundo del pensamiento musulmán de Occidente. Y, como tendremos ocasión de observarlo más adelante, hasta en el mundo occidental cristiano. Bien sabido es que cuando los escolásticos de la Edad media aluden al *Commentator*, sin más apelativo, de Aristóteles se refieren a Averroes.

2. *Mirada de conjunto a la visión árabe del universo*

Considerando la filosofía árabe en su conjunto y prescindiendo de ulteriores matizaciones y de la paternidad concreta de cada una de las tesis o doctrinas pasamos a presentar los rasgos fundamentales de la concepción musulmana con que entrará en liza nuestro bienaventurado Lu-

¹³ Como es conocido de todos, la escuela de los traductores de Toledo fue el vehículo en la transmisión del *Opus aristotélico* al Occidente cristiano. Las traducciones de la escuela de Toledo no se basaron en los originales griegos sino en las versiones hechas antes a las lenguas árabe y judía. Como se ve, el camino seguido por Aristóteles para introducirse en el Occidente cristiano tuvo grandes "rodeos": del griego al siríaco, del siríaco al árabe y judío, y de éstos finalmente al latín.

lio. Nos ceñiremos exclusivamente al campo de los conflictos en los problemas de las relaciones entre Dios y el universo que de él procede.¹⁴

a) en lo que mira al origen del universo material queda excluida absolutamente la acción creadora divina. La materia no ha sido creada por Dios sino que es increada; ni ha tenido un comienzo en el tiempo, sino que existe desde toda la eternidad.

b) de Dios no procede inmediatamente más que una forma pura separada: la primera Inteligencia. Este proceso es ciego y fatal, es decir, sin intervención alguna ni del entendimiento ni de la voluntad divinas. De esta primera Inteligencia deriva otra, también ciega y fatalmente. De la segunda, la tercera, y así sucesivamente y en forma escalonada, hasta llegar a la novena o décima Inteligencia. Cada Inteligencia está unida, como principio motor, a su respectiva esfera celeste. La última de ellas es la que dirige las circunvoluciones de la esfera lunar.¹⁵

c) Dios no tiene conocimiento alguno de lo que sucede en este mundo, pues como espíritu puro que es solamente conoce lo universal y lo inmaterial. Ni puede ser principio inmediato de ningún ser ni de ninguna acción contingente, ni de nada de lo que acontece en este mundo, pues esto se opone a su inmutabilidad. En consecuencia, se niegan a Dios los atributos de la presciencia y de la providencia.

d) cuanto sucede en este mundo no son más que procesos de generación y de corrupción, sometidos necesaria y fatalmente a la influencia de las esferas celestes. Ni hay razón alguna que nos obligue a sustraer al hombre ni a sus acciones a esta influencia fatal. No hay, pues, en el hombre ni libertad ni responsabilidad alguna de orden moral.

e) se concede al hombre la capacidad de tener conocimientos necesarios y universales; esta capacidad se funda en que el entendimiento agente tiene la facultad de abstraer de los datos de la sensibilidad los ele-

¹⁴ Es innegable que en las polémicas de Lulio con los musulmanes ocupan lugar importantísimo las discusiones en torno a la vida "ad intra" de Dios, es decir, en torno al misterio de la santísima Trinidad. Pero no hallamos ningún indicio que nos autorice a sospechar que las objeciones o dificultades que el mundo musulmán oponía al dogma de la Trinidad fueran debidas a influencias de la filosofía peripatética. El dogma fundamental del Corán: Alá es uno era una negación radical de cuanto se opusiera tanto a la unicidad como a la unidad de Dios. Lo mismo puede decirse del dogma de la Encarnación, en cuanto ligado a la existencia de tres Personas en Dios.

¹⁵ En la explicación del origen de las Inteligencias hallamos en la filosofía arábica una verdadera mezcla de auténticas doctrinas aristotélicas, como la de las formas puras separadas, con doctrinas de origen neoplatónico, como el emanatismo. Pero los árabes creyeron en general que toda la doctrina era de Aristóteles.

mentos necesarios y universales. Pero la función abstractiva no se realiza por una facultad o potencia que sea propia del hombre mismo. La realiza el entendimiento agente separado, impersonal y supraindividual, que entra en colaboración con las potencias sensitivas propias del individuo humano. Y al no haber en el individuo humano ninguna función propiamente espiritual desaparece toda base racional para admitir la supervivencia personal. Sólo se admite la inmortalidad impersonal y supraindividual.

f) no hay necesidad de ningún recurso inmediato a Dios como a luz que ilumine el entendimiento humano para llegar a la ciencia, es decir, a los conocimientos necesarios y universales. Todo conocimiento humano inmutable y necesario se explica satisfactoriamente con solo la colaboración del entendimiento agente separado; éste es el verdadero sol de nuestras inteligencias.

Las doctrinas que acabamos de resumir y que los filósofos árabes presentaban como expresión de la razón estaban en abierta oposición con casi todas, por no decir todas, las doctrinas fundamentales del Corán. De aquí surgió un problema de índole general que afectaba a todo el conjunto de las cuestiones suscitadas por la introducción del pensamiento peripatético: ¿cuáles son las relaciones entre la fe o creencia y la razón natural? Puede decirse que los pensadores árabes en general tocaron este problema, pero en las soluciones que dieron, muy lejos de llegar a una conciliación, concluyeron en la imposibilidad de armonizar ambos extremos. Citaremos algunos ejemplos. *Algazel* despreciaba la razón e invocaba el escepticismo en apoyo de la religión. Es la posición que defiende en su obra *Destructio Philosophorum*, y si bien prometía en ella una segunda obra "*Fundamentos de la creencia*", jamás llegó a escribirla, por lo que sus adversarios llegaron a creer que rechazaba el dogma musulmán. *Averroes* se mostró absolutamente indiferente frente al dogma musulmán, y aunque escribió la obra "*Del consenso de la filosofía y de la teología*", su contenido es puramente panteísta.¹⁶ Algunos contrapusieron la interpretación de los filósofos a la interpretación común del vulgo fiel, basada en el texto literal del Corán. En el *Liber de Gentili et tribus Sapientibus* del Doctor Iluminado hallamos este testimonio: un doctor sarraceno tras haber descrito el paraíso sensual y carnal de que habla Mahoma, añade: hay

¹⁶ Véase MENÉNDEZ Y PELAYO: *Historia de los Heterodoxos españoles*, Libro III, c. 1; Madrid 1880.

entre nosotros quienes sostienen que todas estas descripciones son figuradas y que Mahoma acudió a ellas para llevar al amor de Dios a aquellas naciones carentes de inteligencia y sumidas en la lujuria y en la sensualidad; los goces prometidos por Mahoma serían de orden moral y espiritual. Pero los que sostienen esta doctrina — continúa el doctor sarraceno — son los filósofos y los representantes del alto clero; éstos se apartan de nuestra ley y nosotros los tenemos por herejes; y han caído en tales herejías estudiando la lógica y las ciencias naturales: “audiendo logicam et naturas”, por lo que está decretado entre nosotros que no se den lecciones públicas de lógica, ni de las ciencias naturales.¹⁷

Ni creemos demasiado aventurada la hipótesis de ver en este conflicto entre la fe y la razón la raíz última de una corriente a la que se adhirieron tantos pensadores del mundo religioso musulmán; la de refugiarse en el recinto de la contemplación mística, buscando el acceso a Dios por un camino distinto de los que les ofrecían tanto la fe como el pensamiento racional.¹⁸

3. *La concepción que opone Lulio a la arábica*

Nos parece demasiado evidente que el brevísimo resumen que acabamos de esbozar de la filosofía arábica — o, si se prefiere, de la interpretación arábica de la filosofía peripatética — arroja mucha luz para captar, aunque sólo sea por contraste la inspiración fundamental del Arte luliano, de este Arte, donde Lulio ha creído poder hallar las armas intelectuales, tanto para refutar los errores religiosos musulmanes como para

¹⁷ “et hujusmodi sunt naturales philosophi et magni clerici non bene servantes in aliquibus praecepta nostrae legis, et ideo nos tales inter nos quasi haereticos reputamus, ad quam haeresim devenerunt audiendo Logicam et Naturas; et ideo statutum est inter nos, quod nullus publice aussit legere naturalia et logicalia”, (*Liber de Gentili et tribus Sapientibus*, Liber quartus; t. II, p. 89) (ed. de Maguncia).

¹⁸ Parece muy poco probable que la corriente mística haya surgido en el mundo musulmán por influencias de la filosofía aristotélica. Ha debido de originarse, por el contrario, del influjo de las doctrinas neoplatónicas, que los árabes bebieron en los Comentarios a Aristóteles de la Escuela Alejandrina, que recibieron juntamente con las obras de Aristóteles; y de la influencia de obras como *Theologia Aristotelis*, que los árabes creyeron falsamente ser obra auténtica del Estagirita.—Véase Darío CABANELAS O.F.M. *Al-Farabi y su “Libro de la Concordancia entre Platón y Aristóteles, Verdad y Vida* (1950) 325-350. En las pp. 348-349 hallamos un caso de concordancia casi literal en la descripción del *éxtasis* que dan Al-farabi y la *Theologia Aristotelis*.—Tampoco hay que olvidar en el estudio de las corrientes místicas del Islam que hubo influencias del pensamiento religioso de la India y de la Persia, influencias que son anteriores a la introducción del pensamiento griego.

probar la verdad de la fe que les predicaba. Modificando un poco el viejo axioma médico: “*contraria contrariis curantur*”, podríamos decir en nuestro caso “*contraria contrariis explicantur*”. Las relaciones entre Dios y el mundo, según las ha elaborado la concepción arábica, podrían resumirse en esta idea: este mundo, tanto si se atiende a su origen, como a su constitución y actividad, se encuentra tan alejado y tan distanciado de Dios que apenas si es posible vislumbrar algún lazo de unión entre Dios y el universo; Dios queda como exilado y desterrado de este mundo, que, en principio, se afirma procede de él. Ni tiene sentido alguno el recurso a Dios para salvar la inteligibilidad del universo. Pues bien; el Arte luliano supone en el fondo no solamente una corrección de mayor o menor alcance de la concepción arábica, sino hasta una inversión radical: Dios y sus dignidades explican el primer origen del universo, y sus imitaciones creadas explican la constitución radical del universo y su actividad. Y, como consecuencia ulterior, explican también su inteligibilidad. Al universo de la concepción arábigo-averroista, en que Dios ha quedado desterrado Lulio contrapone el universo de su Arte, en la que “el modo de producción del no ser al ser está todo él suspendido y sustentado en las divinas dignidades”.¹⁹

El reparo básico que Lulio opone a la concepción arábica del mundo es, pues, el mismo que ha opuesto a toda la filosofía pagana en general. Los antiguos filósofos — escribe Lulio — centraron casi exclusivamente su consideración en torno a la naturaleza; investigaron mucho la naturaleza y sus operaciones, pero poco o nada miraron y contemplaron a Dios, autor de la naturaleza y de sus operaciones, las cuales son, sin comparación alguna, superiores a la naturaleza.²⁰ Y creyeron hallar en la misma naturaleza la suficiente explicación de todo, y le atribuyeron un poder absoluto, por lo que, ignorando el poder y las fuerzas que Dios tiene sobre la naturaleza, ésta les engañó.²¹ Descansaron en la consideración del mundo sin subir de la *natura naturata* a la *natura naturans*, y deteniéndose en la filosofía natural despreciaron la filosofía sobrenatural. Como consecuencia les quedó cerrada la puerta para la percepción de las cosas que están sobre la naturaleza, porque no buscaban ni abrían aquella puerta con la perfección del divino poder y sabiduría y voluntad, con las cuales

¹⁹ *Declaratio Raymundi per modum dialogi*; ed. O. Keicher, p. 166.

²⁰ *Magnus Liber contemplationis*, c. 15; ed. cit., t. IX, p. 349, C. 172, ed. cit., t. X, p. 403.

²¹ *Ibid.* cc. 15 y 151; ed. cit., t. IX, pp. 32 y 348 resp.

les hubiera sido posible percibir todas las cosas.²² Este encerrarse en la naturaleza creada prescindiendo en ella de su aspecto trascendente es fuente de errores aún en el conocimiento de la naturaleza misma: “el que quiera ser sabio en las cosas de la naturaleza — escribe Lulio — es preciso que tenga conocimiento de las cualidades y propiedades de la naturaleza y conozca, además, el poder y las fuerzas que tú (oh Dios!) tienes sobre la naturaleza, no sea que la naturaleza le engañe haciéndole creer que es poderosa en las cosas en que su poder es limitado.”²³

La lucha contra la concepción arábica del mundo ha sido llevada por Lulio en dos frentes: en los territorios del Imperio musulmán y en el centro mismo del saber cristiano: la Universidad de París. Aquí la lucha está dirigida contra el averroísmo latino. No debemos olvidar que el averroísmo latino surgió en el Occidente cristiano debido precisamente al conflicto que suscitó en él la introducción de la filosofía aristotélica.

Vamos, pues, a pasar a considerar el Arte luliano enmarcada en las luchas y conflictos que se suscitaron en el Occidente cristiano con motivo de la introducción de Aristóteles.

III.—LA INSPIRACIÓN FUNDAMENTAL DEL ARTE LULIANA Y EL AGUSTINISMO MEDIEVAL

Como decíamos al principio nuestra pretensión es contribuir a un mejor esclarecimiento de la apologética de Lulio considerándola a la luz del agustinismo medieval. Hemos considerado ya la conexión entre su apologética y su Arte de demostración; la idea que nos ha servido de enlace ha sido la del ejemplarismo divino, es decir, la idea de que “totum esse creaturae nihil aliud esse quam imitationem Dei”.²⁴ Hemos visto también que en esta misma doctrina del ejemplarismo divino es donde se halla la inspiración fundamental de la concepción del universo que Lulio ha opuesto a la concepción arábica. Lo que nos resta por demostrar es que no es posible comprender todo el alcance del ejemplarismo luliano sino es considerándolo a la luz de algunas de las doctrinas más caras al agustinismo medieval. Consideremos el agustinismo medieval bajo dos

²² Ibid. c. 172; ed. cit., t. IX, p. 403.

²³ Ibid. c. 151; ed. cit., t. IX, p. 348.

²⁴ PASQUAL, *Vindiciae Lulianae*, t. I, pp. 61-62.

aspectos: en su oposición al antiejemplarismo de Aristóteles y de los averroistas y en su oposición al antiiluminismo de la corriente peripatético-tomista. Como veremos más adelante, el conflicto fundamental entre el agustinismo y el tomismo surgió en torno a esta cuestión precisa: en qué sentido es Dios luz de nuestra inteligencia, es decir, en torno al problema del iluminismo divino. Y la respuesta que dieron ambos contendientes es la que mejor podrá ayudarnos en la interpretación del Arte Luliana.

1. *La introducción de Aristóteles en el Occidente cristiano*

En orden a la introducción de Aristóteles en el Occidente cristiano podemos distinguir dos fases o períodos: el de la introducción del *Organon* o sus obras de Lógica y el de la introducción del resto de sus obras. Ciertamente que la introducción del *Organon* suscitó sus problemas. Podemos reducirlos a dos principales: el empleo de la razón en la investigación o esclarecimiento del contenido de la fe cristiana y el problema del valor de las ideas universales. Sin entrar en detalles y precisiones podemos afirmar que ambos problemas quedaban resueltos satisfactoriamente hacia mediados del siglo XII.

Pero el problema verdaderamente grave y transcendental se suscitó cuando hacia fines del siglo XII y principios del XIII el pensamiento cristiano, que hasta entonces se había nutrido de la tradición agustiniana, llegó a conocer el *Opus* íntegro del Estagirita: su Ética, Física y Sicología, su Metafísica y Política. Fue entonces cuando los pensadores cristianos se vieron enfrentados con una concepción integral del mundo elaborada con solas las fuerzas y luces naturales de la razón. Y este enfrentamiento y el esfuerzo por llegar a una conciliación de las dos concepciones pueden ser considerados como la ocasión que llevó al pensamiento cristiano al pleno desarrollo de las virtualidades que en sí encerraba. El siglo XIII es la "época áurea" de la Escolástica y sus dos máximos representantes fueron Santo Tomás, el Doctor Angélico, y San Buenaventura, el Doctor Seráfico.²⁵

²⁵ En la Encíclica *Aeterni Patris* leemos: "...inventa est a maioribus nostris sapientissimis viris, Theologia scholastica, quam duo potissimum gloriosi doctores, Angelicus S. Thomas et Seraphicus S. Bonaventura clarissimi hujus facultatis professores... excellenti ingenio, assiduo studio, magnis laboribus et vigiliis excoluerunt atque ornarunt, eamque optime dispositam, multisque modis praeclare explicatam posteris tradiderunt". Las palabras de León XIII están tomadas del Decreto *Triumphantis Hierusalem* de 14 de marzo de 1880 del Papa Sixto V, por el que San Buenaventura era declarado Doctor de la Iglesia.

En cuanto acabamos de decir sólo hay un punto que nos interesa esclarecer en relación con el tema fundamental de nuestro trabajo: ¿en qué medida creyeron los dos máximos representantes de la Escolástica medieval podía ser asimilada la síntesis aristotélica por el pensamiento cristiano? ¿Hubo o no unanimidad sobre este particular?

2. *Doble actitud frente a Aristóteles en la Escolástica medieval. Su fundamento*

Los primeros historiadores de la filosofía medieval, es decir, los que preceden y siguen inmediatamente a la gran Encíclica *Aeterni Patris* (4 de agosto 1879), por la que León XIII ordenaba a los pensadores católicos retornasen a las líneas básicas de la síntesis elaborada en la época áurea de la Escolástica, creyeron ver en el sistema escolástico como una única síntesis con líneas y orientaciones fundamentales comunes y con sólo pequeñas diferencias accidentales. Pero después que las investigaciones históricas en torno a la Escolástica se orientaron hacia el estudio directo de los manuscritos que yacían en los fondos de las bibliotecas y de los archivos se llegó a un gran descubrimiento, que más tarde fue puesto en plena luz: que en el seno mismo de la Escolástica del siglo XIII hay dos grandes corrientes de pensamiento. Son las dos corrientes que hoy se designan comúnmente con los nombres de *peripatetismo tomista* y *agustinismo medieval*. Cabe al gran investigador alemán Franz Ehrle S. J. el mérito de haber sido el primero que demostró de manera indiscutible la existencia de esta doble corriente.²⁶

Prescindiendo de divergencias secundarias, atribuibles en parte a rivalidades de escuelas, puede afirmarse que la cuestión fundamental que originó las discrepancias fue la diversa actitud que se adoptó frente a

²⁶ Franz EHRLE publicó varios trabajos relativos a las contiendas entre el peripatetismo tomista y el agustinismo medieval. El principal es el siguiente: *Der Agustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des XIII Jahrh.* Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters (1889) 603-635. Véase en torno a estas contiendas la obra de Bernahrd GEYER: *Die Patristische und Scholastische Philosophie*. Berlin 1928, pp. 492-497.

San Agustín en presencia de las nuevas ideas que la filosofía de Aristóteles introducía en el mundo occidental cristiano.²⁷

En relación con el tema central de nuestro trabajo sólo nos interesa fijar nuestra atención en dos doctrinas de San Agustín, íntimamente ligadas entre sí, en torno a las cuales surgieron los debates: las doctrinas del *ejemplarismo* y del *iluminismo* divinos.

Es cierto que el conflicto entre el peripatetismo tomista y el agustinismo se suscitó principalmente en orden al iluminismo, es decir, en torno a la cuestión de *Dios luz de nuestra inteligencia*. Pero dada la conexión íntima entre ejemplarismo e iluminismo y teniendo además en cuenta que a los ojos de los agustinianos el error fundamental de la filosofía de Aristóteles fue la negación del ejemplarismo, al igual que para Lulio la negación del ejemplarismo fue el vicio fundamental de toda la filosofía pagana, nuestra consideración del agustinismo medieval girará en torno a los dos aspectos de ejemplarismo e iluminismo.

Para comprender plenamente el ejemplarismo e iluminismo agustinianos del s. XIII necesitamos partir del mismo S. Agustín. El Libro VIII de su obra *De Civitate Dei* está consagrado al estudio de los "Dioses de la teología natural de Varrón". Y en el capítulo 5 del citado libro nos dice "que de la teología se debe disputar principalmente con los neoplatónicos, cuya opinión se debe preferir a los dogmas y sectas de todos los filósofos". Ahora bien; ¿Cuál es el motivo de esta preferencia por Platón y sus discípulos? El motivo es porque solos éstos llegaron a descubrir que Dios es la causa primera de todas las cosas creadas, la razón última de la inteligibilidad de las mismas y el fin último de todas ellas.²⁸

²⁷ Entre los representantes de la dirección agustiniana que se opusieron a las innovaciones del Doctor Angélico se encuentran también algunos de sus hermanos de hábito. Así, por ejemplo, Roberto Kildwarby, de la Orden de Santo Domingo, siendo Arzobispo de Cantorbery condenaba el 18 de marzo de 1277 un grupo de trece proposiciones, algunas de ellas relacionadas con las doctrinas de Santo Tomás. Y varios doctores dominicos, contemporáneos de Santo Tomás, como Rolando de Cremona († 1250), Roberto Fitzacre, Hugo de San Caro († 1263), Pedro de Tarantasia († 1276) no abandonaron su tradición agustiniana. El sucesor de Kildwarby en el arzobispado de Cantorbery, el franciscano Juan Pecham, en una carta de 1 de junio de 1285, dirigida al Obispo de Lincoln, se lamentaba de que algunas "doctrinas nuevas", introducidas hacia unos veinte años, combatían "quidquid docet Augustinus de regulis aeternis et luce incommutabili, de potentiis animae, de rationibus seminalibus, inditua materiae et consimilibus innumeris".

²⁸ Op. cit., c. 4. San Agustín afirma en varios capítulos del Libro VIII de su obra *De Civitate Dei* (PL., t. 41) que los filósofos que siguen a Platón son superiores a todos los demás por haber hallado que Dios es "causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi". Así escribe en el cap. 4: "Fortassis enim qui Platonem coeteris philosophis gentium longe lateque praelatum acutius atque veracius intellexisse atque secuti esse fama ce-

San Buenaventura, en sus *Collationes in Hexaëmeron*, del año 1273, miraba como una consecuencia necesaria de la negación del ejemplarismo por la filosofía de Aristóteles los principales errores con que los averroistas inficionaban la teología cristiana en la Universidad de París. Los mayores filósofos de la antigüedad —nos dice— llegaron a afirmar que Dios es el principio, el fin y la razón ejemplar de todo. Pero algunos negaron que en Dios existieran las razones ejemplares de las cosas. El jefe de éstos parece haber sido Aristóteles, quien al comienzo y al fin de su *Metafísica* y en muchos otros lugares ha impugnado y execrado las ideas de Platón. Por esto dice que Dios no conoce otra cosa que a sí mismo, y no tiene necesidad de conocer ninguna otra cosa. De este error se sigue otro, a saber, la negación en Dios de la presciencia y de la providencia. Se sigue, además, que la única verdad “de futuro” es la de las cosas necesarias, y que respecto a lo que es contingente no puede haber verdad. De donde se sigue que todo sucede o casual o fatalmente. Y como es imposible admitir la casualidad, los filósofos árabes han concluido que todo acontece por necesidad fatal, por cuanto las substancias separadas o Intelligencias que mueven las esferas celestes son las que por su influjo fatal explican todos los fenómenos de este mundo inferior. Este fatalismo excluye en el hombre toda libertad, y, en consecuencia, toda responsabilidad. De aquí que Aristóteles jamás haya hablado ni de los castigos ni de la felicidad de la vida futura: “nec Aristoteles numquam posuit daemo-

lebriore laudantur, aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi: quorum trium, unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intelligitur pertinere. Si enim homo ita creatus est, ut per id quod in eo praecellit, attingat illud, quod cuncta praecellit, id est, unum verum optimum Deum, sine quo nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit: ipse quaeratur ubi nobis secreta sunt omnia; ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia; ipse diligatur, ubi nobis recta sunt omnia”.—Y en el cap. 9: “Quicumque igitur philosophi de Deo summo et vero ista senserunt, quod et rerum creaturarum sit effector, et lumen cognoscendarum, et bonum agendarum; quod ab illo nobis sit et principium naturae, et veritas doctrinae, et felicitas vitae; sive Platonicum accomodatius nuncupentur, sive... qui hoc viderint ac docuerint, eos omnes coeteris anteposimus, eosque nobis propinquiores fatemur”.—Y en el cap. 10: “... isti Deo cognito repererunt ubi esset causa constitutae universitatis, et lux percipiendae veritatis, et fons bibendae felicitatis”... “principium nostrum, lumen nostrum, bonum nostrum”.—Y en el cap. 7: “Lumen autem mentium esse dixerunt ad discenda omnia, eundem ipsum Deum a quo facta sunt omnia”.

Dado el tema de nuestro trabajo sólo nos interesa considerar el tema de Dios en cuanto a los dos aspectos de “causa subsistendi” y “ratio intelligendi”. Pero advertimos que el tercero de los aspectos que acaba de apuntarse, o sea, el de Dios considerado como “felicitas vitae” o “bonum nostrum” u “ordo vivendi” ha influido también muy profundamente en toda filosofía que se inspira en San Agustín, pues la mística constituye siempre su último coronamiento. Es lo que ocurre así en San Buenaventura como en Lulio.

nem nec beatitudinem post hanc vitam, ut videtur".²⁹ Es una deducción hecha — según advierte Gilson — “con una fuerza y rigor lógicos nunca jamás superados”.³⁰ También afirma San Buenaventura en otro lugar que los tres errores más graves contra la religión cristiana: la eternidad del mundo, el fatalismo y la unicidad del entendimiento en todos los hombres provienen de negar que Dios sea “causa essendi”, “ratio intelligendi” y “ordo vivendi”.³¹

Según San Buenaventura, en Platón y Aristóteles nos hallamos ante dos actitudes mentales antitéticas y dan origen a dos interpretaciones del mundo entre sí inconciliables. Para Platón el mundo de las realidades materiales es un mundo de imitaciones y de copias; un mundo de realidades esencialmente relativas, cuya contemplación obliga al entendimiento a subir hasta Dios, donde se halla la razón de su ser y de su inteligibilidad. Para Aristóteles, por el contrario, las realidades creadas pueden y deben ser consideradas en sí mismas. En consecuencia, la concepción platónica es conciliable con la cristiana, mientras que la aristotélica ofrece muy graves dificultades.³²

3. *El Arte luliana en el marco del agustinismo medieval*

Con el objeto de establecer, o, si se prefiere, buscar las conexiones entre el Arte luliana y el agustinismo medieval, consideraremos en primer lugar la concepción ejemplarista del universo que presupone el Arte y pasaremos después a considerar el ejemplarismo como fundamento de la inteligibilidad del universo.

1) *La concepción ejemplarista del universo creado*

Según acabamos de ver, a los ojos del agustinismo medieval el error fundamental del sistema aristotélico ha sido la negación del ejemplarismo divino, es decir, el haber negado que en Dios hayan existido las razones ejemplares de las cosas. De aquí han derivado también todos los errores con que el averroísmo está inficionando tanto la teología como la filosofía cristiana. Los averroístas, admirados por los grandes e indiscutibles méritos de Aristóteles en el campo del conocimiento de la naturaleza, se han

²⁹ Cf. op. cit., Coll. VI, nn. 2-3.

³⁰ *La Filosofía de San Buenaventura*. Buenos Aires 1947, p. 41.

³¹ Cf. *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, Coll. VIII, n. 16.

³² Cf. GILSON, op. cit p. 103.

dejado deslumbrar y no han llegado a descubrir ese vicio capital que inficiona toda su filosofía.³³

Con sólo recordar lo que dejamos dicho más arriba acerca de la posición adoptada por Lulio frente a la concepción arábica del mundo y acerca del error fundamental que vicia esta concepción al igual que la concepción pagana en general — el haberse encerrado en la naturaleza y no haber sabido subir de la *natura naturata* a la *natura naturans* —, con sólo recordar esto, repetimos, nos creemos dispensados de aducir más testimonios para probar que entre Lulio y el agustinismo medieval hay una gran afinidad, si no hasta una perfecta coincidencia. Únicamente aduciremos un testimonio en el que Lulio afirma expresamente que Aristóteles y sus seguidores erraron al negar en Dios las ideas ejemplares y admitir la eternidad del mundo: “Antequam creaturas creaverit, fuerunt ideae in sua sapientia, quae quidem ideae aliud non sunt nisi Deus... Ita Deus antequam forent creaturae, cum sua sapientia... creaturas venturas attingit... Et in hoc passu errant Aristoteles et ejus sequaces, qui affirmant mundum esse aeternum, ut creatio habitualiter in Deo non esset, et quod ejus operatio aeternaliter et actualiter esset in mundo”. Es en el fondo la misma idea que, según vimos más arriba, hallamos en San Buenaventura.

2) *El ejemplarismo divino como fundamento de la inteligibilidad del universo*

Acabamos de ver que en cuanto a la concepción ejemplarista del universo hay una perfecta concordancia entre Lulio y el agustinismo medieval. Pero lo característico del Atre no es precisamente el ejemplarismo que presupone, sino más bien su pretensión de convertir las dignidades

³³ Según San Buenaventura las grandes tinieblas de la filosofía aristotélica provienen de que ha negado las ideas ejemplares divinas. Y los averroistas han incurrido en grandes errores por creer que Aristóteles no pudo errar en este punto habiendo sido tan grande en otras ciencias: “Et alii videntes, quod tantus fuit Aristoteles in aliis et ita dixit veritatem, credere non possunt, quin in istis dixerit veritatem” (*Collationes in Hexaëron*, coll. VI, n. 5).

En el Doctor Angélico no hallamos indicios de que en este punto del ejemplarismo haya juzgado a Aristóteles tan duramente como San Buenaventura. Es cierto que Santo Tomás completó la filosofía peripatética con algunas ideas de Agustín: la doctrina de las ideas en la teología racional, las ideas de creación, conservación y providencia en cosmología, la ley eterna en ética. Pero más bien que de corregir a Aristóteles se trata de llenar algunas lagunas (Véase B. GEYER, *Die Patristische und Scholastische Philosophie*, p. 428). Para San Buenaventura, por el contrario, la negación del ejemplarismo es un vicio radical que inficiona la inspiración misma fundamental de la filosofía aristotélica.

divinas en principios de la inteligibilidad del universo. Aquí es donde radica todo el secreto del Arte. Y aquí es — podemos añadir — donde se oculta también la dificultad mayor contra el Arte, y hasta el fundamento último de la objeción de racionalismo dirigido contra ella en su aplicación para probar las verdades de la fe cristiana. Podríamos plantear esta dificultad en los términos siguientes: aún dando por supuesto que las dignidades divinas son la “causa essendi” del universo y, como consecuencia, su “ratio intelligendi” ¿es posible y cómo es posible convertir esas mismas dignidades *tal como son conocidas por nosotros* en principios de la inteligibilidad del universo? ¿no se oculta aquí o un paralogismo o el más audaz racionalismo?

Creemos que tanto para la mejor inteligencia de este problema como para dar con el camino de su solución nos puede ayudar mucho la comparación que pasamos a establecer entre la doctrina del agustinismo medieval y la de nuestro bienaventurado. Con esto pasamos a estudiar el problema del *iluminismo divino*. Se trata de esclarecer la cuestión de cómo Dios, que es la causa del ser del universo, pasa a ser para nosotros la razón de su inteligibilidad.

Consideraremos, en primer lugar, el iluminismo del agustinismo medieval para compararlo después con la doctrina de nuestro bienaventurado.

A. — *La doctrina iluminista del agustinismo medieval*

San Buenaventura plantea el problema del iluminismo en los términos siguientes: “¿Conocemos en las mismas razones eternas todo lo que conocemos certitudinalmente?” Mateo de Aquasparta, discípulo del Doctor Seráfico, Maestro como éste de la Universidad de París y nombrado Lector del Sacro Palacio el año 1281 plantea el problema en términos casi idénticos.³⁴

Tanto la solución que dan los dos maestros como las autoridades y razones en que la fundamentan son idénticas no sólo en el fondo sino

³⁴ San Buenaventura: “Utrum quidquid a nobis certitudinaliter cognoscitur cognoscatur in ipsis rationibus aeternis” (*Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. IV; Ed. Ad Claras Aquas 1891. t. V. p. 17.

Mateo de Aquasparta: “Secundo quaeritur utrum quidquid certitudinaliter cognoscitur cognitione intellectuali, cognoscatur in aeternis rationibus, vel in lumine primae veritatis” (*Quaestiones de fide et de cognitione*, q. II De cognitione; Ed. Ad Claras Aquas 1903) t. I, p. 241.

hasta en la mayor parte de las expresiones verbales. Pero en Aquasparta hallamos un detalle muy interesante: la discusión nos sitúa de lleno en el ambiente mismo de la gran polémica que sobre el particular se había suscitado entre las corrientes peripatético-tomista y agustiniana.

Aquasparta comienza exponiendo la solución de Platón y de sus seguidores: el fundamento único del conocimiento cierto es la influencia del mundo arquetipo o ideal, es decir, la sola influencia de las razones eternas e ideales de las cosas. Esta posición — dice Aquasparta — “omnino erronea est”.³⁵ En el extremo opuesto nos encontramos con Aristóteles: para explicar la certeza de nuestros conocimientos bastan los sentidos, la fantasía y la experiencia, junto con la luz natural de nuestro entendimiento agente; no hay necesidad alguna del recurso a la luz eterna; ni Aristóteles habló jamás de una tal luz: “nec unquam de ea locutus est”, o, como dice un poco más adelante: “philosophia Aristotelis ad hoc non pervenit; nec est mirum”.³⁶ Existen en la actualidad — continúa Aquasparta — algunos filósofos que siguen la posición de Aristóteles, aunque no en todo: sostienen como Aristóteles que para salvar el conocimiento cierto basta la luz del entendimiento agente con el poder que tiene de abstraer las ideas necesarias y universales a partir de las especies de las cosas sensibles, suministradas por los sentidos y la fantasía; pero no es necesario ningún recurso inmediato a las razones o ideas eternas. Si corrigen — o por mejor decir — completan a Aristóteles es porque afirman que el entendimiento agente humano es una *impresión* en el hombre del mismo entendimiento divino. Y cuando San Agustín afirma que vemos todas las cosas por aquella luz y en aquella luz eterna no quiso decir que nuestro entendimiento *alcanza* en algún modo aquella luz “quod illam lucem aliquo modo attingat” o que aquella luz ejerza alguna influencia especial; sólo quiso decir que Dios eterno nos dió luz intelectual natural, en que vemos y conocemos naturalmente todo lo cognoscible sometido a la razón.

La tesis que defiende Aquasparta contra las tres posiciones que acabamos de señalar es que la certeza absoluta del conocimiento humano no se basa — contra lo que sostiene Platón — en el concurso de *solas las razones eternas* sino que debe concurrir además el conocimiento sensitivo. Pero que tampoco es suficiente lo que enseñan Aristóteles y sus modernos discípulos, a saber, que basta la función iluminativa y abs-

³⁵ Loc. cit., p. 251.

³⁶ Ibid. p. 262.

tractiva que nuestro entendimiento ejerce sobre los datos suministrados por los sentidos. Aquasparta sostiene, al igual que San Buenaventura, que el entendimiento debe elevarse sobre sí mismo y llegar al contacto con la luz increada, debe "alcanzar" las mismas razones ideales de las cosas existentes en la mente divina, debe subir hasta el mismo Ejemplar o Arte divinos.³⁷

Sus argumentos fundamentales pueden reducirse a dos. Primero, para salvar las condiciones de necesidad e inmutabilidad del conocimiento cierto es preciso apoyarse en algo necesario e inmutable, y tales propiedades no se hallan sino en el Ejemplar eterno, de ningún modo en las cosas mismas creadas ni en el entendimiento humano.³⁸ Segundo argumento: si Dios al crear el universo lo ha creado conforme a los ejemplares o razones eternas existentes en su mente, estos mismos ejemplares deben ser la razón de

³⁷ He aquí algunas expresiones con que explica San Buenaventura su idea de *conocer las cosas en las razones eternas*: las razones eternas son "rationes cognoscendi"; conocemos "in ipsis rationibus aeternis"; nuestra mente "attingit ipsam rationem aeternam" y no sólo "ejus influentiam"; "mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et aeternas regulas habet regulari, non tanquam per habitum suae mentis, sed tanquam per eas quae sunt supra se in veritate aeterna"; nuestra mente en el conocimiento se extiende "ultra influentiam lucis increatae"; "aeternis rationibus inhaerescit"; "aliquo modo attingere"; "attingit quae sunt supra"; alcanza algo que "supra animam est". Todas estas expresiones las hallamos en *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. IV, pp. 17-27.

³⁸ "Cum res habeant esse in mente et in proprio genere et in aeterna arte, non sufficit ipsi animae ad certitudinalem scientiam veritas rerum secundum quod esse habent in se, vel secundum esse quod habent in proprio genere, quia utrobique sunt mutabiles, nisi aliquo modo attingat esse, in quantum sunt in aeterna arte" (San Buenaventura: "De scientia Christi", q. IV, pp. 23-24).—El mismo argumento ocurre en Aquasparta, si bien con una formulación algo diversa. Después de afirmar con San Agustín que las verdades: como la definición del hombre, la razón del círculo, que siete y tres son diez, son necesarias y eternas, y con Aristóteles que "scientia non est nisi de necessitate entibus et non contingentibus aliter se habere", continúa: "Necesse est igitur fundari in aliquo: non in rebus, quoniam, omnibus intereuntibus, manent istae veritates, et nulla re existente, ista vera sunt... nec in intellectu creato, quia intellectus omnis mutabilis est, et nullo intellectu creato existente, adhuc ista vera sunt: ergo non nisi in aeterno exemplari, ubi "rerum mutabilium manent origines, et rerum transeuntium non transeunt rationes", ut dicit Augustinus in I libro Confessionum" (Aquasparta, loc. cit., p. 232).

Una observación: los agustinianos llaman frecuentemente *Arte* el mundo de las ideas o ejemplares divinos. He aquí, por ejemplo, las palabras con que comienza San Buenaventura la cuestión en torno al iluminismo: "Supposito, quod rationes aeternae sint realiter indistinctae in divina arte sive cognitione" (*Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. IV; t. V, p. 17a). Y a lo largo de toda esta cuestión ocurre el término *arte* otras ocho veces (véanse pp. 17a, 17b, 22b, 23b, 24a, 26b).

la inteligibilidad de todas las cosas creadas: "omnia sunt facta aeternis rationibus; ergo tantum aeternis rationibus cognoscuntur".³⁹

Aquasparta ha resumido con toda exactitud la posición del Doctor Angélico. En efecto: Santo Tomás al explicar la doctrina de San Agustín de que conocemos todas las cosas en las razones eternas distingue dos acepciones de la expresión "conocer algo en otro": como *en objeto conocido* y como *en principio de conocimiento*. Y concluye: todo es conocido en las razones eternas como en principio de conocimiento. Y la expresión agustiniana de que conocemos todo en las razones eternas equivaldría a decir que conocemos todo en algo que es una participación de la misma mente divina, y esta participación es precisamente nuestro propio entendimiento: "Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil aliud est quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae".⁴⁰ Y lo que el agustinismo medieval enseña contra la posición del Doctor Angélico es que no basta este recurso al entendimiento humano creado sino que es necesario subir hasta las mismas razones eternas como a algo que está sobre el entendimiento: "quod mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et aeternas regulas habeat regulari, non tanquam per *habitus suae mentis*, sed tanquam per eas quae sunt *supra se in veritate aeterna*".⁴¹

³⁹ Aquasparta, loc. cit., 8, p. 249. El punto de partida de este argumento es como sigue: "Omne quod factum est, secundum aliquam rationem factum est". Para explicar su sentido pueden servir estas palabras de San Agustín: "Quis autem audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo, quam equus" (San Agustín: *83 Quaestiones*, q. 46, n. 2).

⁴⁰ *Summa Theologica*, I, q. 84, d. 5, Respondeo. Respondiendo al testimonio de San Agustín: "omnia in luce primae veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus iudicamus" escribe el Doctor Angélico: "Ad primum ergo dicendum quod in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae, ut supra dictum est, qu. 12, art. 2" (*Summa th.*, I, q. 88, a. 3, ad lum).—Y en la q. 12, a. 2 a que ha aludido, escribe: "Et cum ipsa intellectiva virtus creaturae non sit Dei essentia, relinquatur quod sit aliqua participativa similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum, sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiae, vel gloriae".

⁴¹ San Buenaventura, op. cit., p. 23a. San Buenaventura afirma repetidas veces la necesidad que tiene el entendimiento de *subir sobre sí*: "ergo necesse est, quod cognoscat illam per aliquid aliud, quod est supra intellectum suum" (q. cit., p. 19b); "anima nata est converti super intelligibile, quod est extra, et super intelligibile, quod est intra, et super intelligibile, quod est supra" (ibid., p. 20a-b); "ergo si fit actu intelligens, necesse est quod fiat per aliquid, quod est supra se. Hoc autem non est dare aliud quam aeternum rationem et veritatem" (ibid., p. 20b).

Antes de dar por terminada nuestra exposición del debate en torno al iluminismo juzgamos necesario hacer una observación: que se oculta en el fondo otra divergencia en torno al problema del origen y naturaleza de nuestro conocimiento de Dios y de los seres espirituales. Según Santo Tomás, todos nuestros conocimientos naturales tienen su origen en los sentidos y el objeto propio del entendimiento humano en su estado de unión con el cuerpo es la quiddidad o naturaleza existente en los seres materiales. Y sólo a partir de este conocimiento sube a tener algún conocimiento de los seres espirituales: "etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit".⁴² Por lo mismo, nuestro conocimiento natural de los seres espirituales es siempre mediante remociones, negaciones, comparaciones, analogías.⁴³ El agustinismo niega esta dependencia tan estrecha entre conocimiento intelectual y sensitivo y sostiene que el entendimiento humano tiene conocimiento directo de las sustancias espirituales, como son el alma propia, las sustancias espirituales creadas y Dios.⁴⁴

Como nuestra finalidad no es otra que esclarecer el Arte luliano a la luz del agustinismo, no podemos detenernos más en el tema del iluminismo, ni mucho menos pasar a su valoración. Pero sí queremos dejar advertido expresamente que todo este debate entre el agustinismo y el tomis-

⁴² *Summa th.*, I, q. 84, a. 7.

⁴³ "Incorporea quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata... Deum autem cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem. Alias etiam incorporeas substantias in statu praesentis vitae cognoscere non possumus nisi per remotionem vel aliquam comparationem ad corporalis. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata", (*Summa th.*, I, q. 84, a. 7, ad 3um.).

⁴⁴ Así leemos en el Doctor Seráfico: "Patet responsio ad illam quaestionem, qua quaeritur, utrum omnis cognitio sit a sensu. Dicendum est quod non. Necessario enim oportet ponere, quod anima novit Deum et seipsam et quae sunt in seipsa, sine adminiculo sensuum exteriorum. Unde si aliquando dicat Philosophus quod "nihil est in intellectu, quod prius non fuerit sub sensu" et quod "omnis cognitio habet ortum a sensu"; intelligendum est de illis quae quidem esse habent in anima per similitudinem abstractam", (*II Sententiarum*, dist. 39, a. 1, q. 2; t. II, p. 904).—Mateo de Aquasparta distingue dos géneros de cognoscibles y dice: "Incorporearum rerum notitiam anima a sensu corporis non accipit nec recipit, sed aut in semetipsa videt, dum ad semetipsam se movet, in quantum est conexa regulis inmutabilibus, aut in regulis illis", (*Quaestio III de cognitione*, p. 285). Las dos afirmaciones de la posición tomista, a saber: "intellectum nec se nec aliquid omnino spirituale intueri" y "quod objectum intellectus conjuncti, dum in via est, non est nisi phantasma" parecen a Aquasparta contrarias a la razón y a la dignidad del alma humana: "Quod enim anima rationalis, quae est natura intellectualis, ita sit phantasmatis concreta, ita immersa in sensus corporis, ita alligata sit corpori, ut nihil sine phantasmate intelligat, semetipsam et habitus, qui in ea sunt, nullo modo apprehendat nisi per accidens, non videtur multum consonum rationi", (q. V, p. 328).

mo se ha planteado en orden al conocimiento natural humano y no en el campo del conocimiento sobrenatural, y que el reparo fundamental a que han tenido que responder los agustinianos es que el conocimiento en las razones eternas es del orden sobrenatural.⁴⁵

B. — *El iluminismo agustiniano y el Arte luliano*

Confesamos con toda sinceridad que en los escritos de Lulio no hallamos ningún vestigio que nos autorice a afirmar que se haya planteado la cuestión precisa del iluminismo; tampoco hallamos vestigios de que haya tomado parte en este litigio entre el tomismo y el agustinismo.⁴⁶ Pero por otra parte nos vemos obligados a confesar que hallamos en el

⁴⁵ Es evidente que tanto San Buenaventura como Mateo de Aquasparta han propugnado el recurso a las razones eternas como condición necesaria para salvar la certeza del *conocimiento natural humano*. San Buenaventura niega que las razones eternas sean la "sola et tota ratio cognoscendi" porque si lo fueran no se distinguiría el conocimiento natural del sobrenatural: "Et haec intelligentia est minus recta, pro eo quod secundum hoc, nulla esset rerum cognitio nisi in Verbo; et tunc non differret cognitio viae a cognitione patriae; nec cognitio in Verbo a cognitione in proprio genere; nec cognitio scientiae a cognitione sapientiae, nec cognitio naturae a cognitione gratiae, nec cognitio rationis a cognitione revelationis", (San Buenaventura, q. cit., p. 23a). Aquasparta se expresa casi en los mismos términos, (l. cit., p. 254).

Tanto en el problema del iluminismo como en el problema de nuestro conocimiento de Dios San Buenaventura admite tres modos de relación entre las criaturas y Dios: *vestigio*, *imagen*, *semejanza*. En el vestigio la criatura se relaciona con Dios como con *principio*; en la imagen como con *objeto*; en la semejanza como con *don infuso*. Y toda criatura es vestigio porque proviene de Dios; la criatura racional es imagen porque conoce a Dios; sólo es semejanza la criatura en que habita Dios. Y a estos tres grados corresponden tres grados de cooperación divina: en el vestigio obra como principio creativo, en la semejanza por don infuso, en la imagen a modo de razón que mueve "per modum rationis moventis", (l. cit., p. 24a). La misma idea y en los mismos términos en Aquasparta, (l. cit., pp. 255-256).—El alma humana, como imagen de Dios, es, pues, capaz de relacionarse con Dios como con objeto en el mismo orden natural; es "capaz de Dios" y puede unirse con Dios mediante el entendimiento, la voluntad y la memoria. Aquí radica su nobleza y dignidad.

En todo el debate en torno al iluminismo la dificultad fundamental a que tiene que responder Aquasparta es la siguiente: que si se admite el conocimiento en las razones eternas "evacuaretur operatio naturae, et intellectus noster non intelligeret nisi per accidens, et nostra cognitio non esset naturalis", (l. cit., p. 251).

⁴⁶ El que no hallemos en los escritos de Lulio ningún vestigio que nos autorice que nuestro bienaventurado haya tomado parte en el litigio entre el agustinismo y el tomismo no equivale a decir que no conociera el debate. Según el testimonio de Pecham que hemos aducido en la nota 18, la conciencia en torno al iluminismo se había suscitado ya por el año 1265. Este fue el año de la conversión de Lulio y los nueve años siguientes son los que dedicó al estudio del árabe y a su formación filosófico-teológica. Nos parece, pues, absolutamente improbable que cuando compuso por el año 1274 su gran obra enciclopédica *Mag-nus Liber Contemplationis in Deum* no tuviera perfecto conocimiento de las controversias en torno a una doctrina de tanta importancia y significación para su nuevo método de demostración.

Arte luliana un punto de capital importancia que nos resulta absolutamente ininteligible si no es considerándolo a la luz del iluminismo agustiniano. Es el punto o problema del *ascenso* y *descenso* del entendimiento. Es decir: se trata de explicar cómo el entendimiento que ha subido al conocimiento de las divinas dignidades o ejemplares recibe de un tal conocimiento nueva luz para descender a conocer el universo creado.

Comencemos por precisar el problema, tanto desde el punto de vista histórico como del doctrinal. San Agustín había establecido una conexión necesaria entre Dios causa del universo y Dios razón de su inteligibilidad; el fundamento de esta conexión es que Dios ha creado el universo conformándose a las ideas ejemplares preexistentes en su mente, es decir, en conformidad con las "razones eternas" de las cosas. Pero si se negaba con Aristóteles que hubieran existido en Dios tales ejemplares eternos, desaparecería todo fundamento para sostener que Dios fuera la razón última de la inteligibilidad del universo. Y el Estagirita ha elaborado todo un sistema del conocimiento natural humano sin ningún recurso a la iluminación divina.

El Doctor Angélico — parece indiscutible — ha aceptado la solución aristotélica y rechazado, como consecuencia, el iluminismo como innecesario.⁴⁷ Pero no solamente como innecesario; lo ha rechazado, además, como una hipótesis imposible o ininteligible. Si, en efecto, todo nuestro conocimiento, aún de las razones eternas, proviene del mundo sensible, y el objeto propio de nuestro entendimiento es lo inteligible incluido o encerrado en el mundo material y sólo conocemos a Dios por vía de negación o analogía, resulta ininteligible que un tal conocimiento de Dios

⁴⁷ Los historiadores de la Escolástica medieval convienen en general en admitir que el Doctor Angélico vió con toda claridad que eran inconciliables las soluciones dadas por Platón y por Aristóteles a los problemas relativos al origen, naturaleza y alcance del conocimiento humano y que, abandonando el fondo platónico que encerraba la filosofía de San Agustín, abrazó consciente y decididamente las tesis fundamentales del aristotelismo. Pero no quiso oponerse abiertamente a la autoridad de San Agustín, sino que se esforzó por hacer hablar al gran Doctor de la Iglesia en conformidad con Aristóteles. De aquí los diversos medios que utilizó para *interpretar* a San Agustín: unas veces nos dirá que Agustín aduce las opiniones de Platón "non asserendo, sed recitando" (*Summa th.*, I, q. 77, a. 5, ad 3um); otras veces someterá sus testimonios a ligeras modificaciones y correcciones; ni faltarán casos en que interprete los textos agustinianos en un sentido que les es completamente ajeno. Véase B. GEYER: *Die Patristische und Scholastische Philosophie*, p. 428, donde se aducen las conclusiones de Georg von Hertling en su estudio "Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin".

San Buenaventura había observado que era muy difícil reducir el conocimiento en las "razones eternas" defendido por San Agustín al conocimiento mediante el entendimiento agente, participación de la luz increada, que defendía la posición tomista: "Et ideo dicere,

pueda convertirse en luz para la inteligencia de este mismo mundo sensible y material.⁴⁸

Una vez precisado así el problema, nuestra prueba para establecer la conexión entre el iluminismo agustiniano y el Arte luliano se apoyará en esta idea: que según el Doctor Iluminado el que quiera filosofar rectamente debe corregir los conceptos que, a partir de las criaturas, se forman de Dios y de sus dignidades; y debe corregir también a partir de Dios y del conocimiento de sus dignidades nuestros conceptos acerca de las criaturas.

No creemos que pueda suscitarse ninguna dificultad si identificamos las *razones eternas* con las *divinas dignidades*. Las razones eternas de los agustinianos son las ideas divinas, los ejemplares eternos, a cuya imitación ha sido creado el universo. A su vez, las divinas dignidades de Lulio son los ejemplares eternos, cuyas semejanzas han quedado impresas en todas las criaturas. Además, son innumerables las veces que Lulio identifica *dignidades* y *razones*.⁴⁹

A los ojos del Doctor Iluminado uno de los errores fundamentales de la filosofía pagana consistió en haber considerado la acción "ad extra" de las divinas dignidades según la medida de la eficacia de las dignidades creadas y en haber aplicado a Dios y a su actividad los conceptos que, procediendo "sensu et imaginatione" abstrayeron del mundo sensible. De aquí nacen pre-

quod mens nostra in cognoscendo no extendat se ultra influentiam lucis increatae, est dicere, Augustinum deceptum fuisse, cum auctoritates ipsius exponendo non sit facile ad istum sensum trahere; et hoc valde absurdum est dicere de tanto Patre et Doctore maxime authentico inter omnes expositores sacrae Scripturae" (*Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. IV; t. 5, p. 23a).—Y con más energía todavía Mateo de Aquasparta: "Videtur nihilominus evertere et subvertere omnia fundamenta beati Augustini, cujus auctoritates nullo modo possunt (aliter) exponi. Quod videtur inconueniens, cum ipse sit doctor praecipuus, et quem doctores catholici et maxime theologi debent sequi" (*Quaestiones disputatae*, q. II De cognitionibus; t. I, p. 252).

⁴⁸ Según santo Tomás, el conocer las cosas materiales partiendo de las inmateriales es propio del entendimiento angélico y no del humano: "Etsi enim (angeli) materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, vel in seipsis, vel in Deo". Y "et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus; sicut e contra Angeli per immaterialia materialia cognoscunt" (*Summa th.*, I, q. 85, a. 1).

⁴⁹ "Probatum est in hac prima parte, quod Deus sit; nunc autem in ista sequenti secunda parte intendimus per divinas rationes, vel dignitates, vel attributa, vel infinitates probare quod in Deo sit productio. Istae autem rationes vel dignitates sunt haec, videlicet, bonitas, magnitudo, aeternitas, etc." (*Disputatio fidelis et infidelis*, Pars 2a.; Ed. de Maguncia t. V, p. 9).—En la obra *Declaratio per modum dialogi edita* (ed. Otto Keicher) ocurren las siguientes locuciones: "dignitatum sive rationum" (p. 98), "proprietatibus et rationibus" (p. 98), "omnes dignitates et rationes" (p. 10). Y en muchos otros lugares de los escritos de Lulio se identifican *dignidades* y *razones*. Según Llull — escribe Carreras y Artau — "Las cosas no son más que semejanzas de estas dignidades divinas equivalentes a las ideas platónicas" (o. cit., p. 481).

cisamente tantas dificultades como los adversarios de la fe cristiana suscitan contra los artículos revelados. Y muy particularmente, las objeciones de los averroístas, quienes afirman que los artículos de la fe les resultan contrarios a la razón. Es esta una idea que Lulio repite a lo largo de todos sus escritos; véase en particular *Declaratio Raymundi*, pp. 116, 205, 218. Por otra parte, “el que quiera ser sabio — escribe Lulio — en las cosas de la naturaleza es preciso que tenga conocimiento de las cualidades y propiedades de la naturaleza y conozca además el poder y la fuerza que tú (oh Dios!) tienes sobre la naturaleza, no sea que la naturaleza le engañe haciéndole creer que es poderosa en las cosas en que su poder es limitado.”⁵⁰

En el tratado *Duodecim principiis Philosophiae* vemos descritos los dos modos de alcanzar la ciencia que tiene el entendimiento humano en los términos siguientes: “Yo soy Filosofía de dos maneras. Causa primeramente la ciencia mi entendimiento mediante el sentido y la imaginación. Después con las doce emperatrices que son: la divina bondad, grandeza, eternidad, potestad, sabiduría, voluntad, virtud, verdad, gloria, perfección, justicia y misericordia. Con éstas estoy más arriba y tengo corona de oro, y con el sentido y la imaginación estoy más abajo y tengo corona de plata”.— En el *Compendium Artis demonstrativae* nos dice que toda la virtud que tiene el entendimiento en el ascenso la tiene también en el descenso, pero no al revés; la razón es que para el descenso ha sido iluminado por la luz y por la virtud que ha recibido en la contemplación de la primera Causa.⁵¹—En el *Magnus Liber Contemplationis* las figuras lógicas son completadas por la *figura teológica*; ésta consta de las nueve dignidades divinas y ayuda al entendimiento para que en su argumentación pueda alcanzar la conclusión verdadera.⁵²—En el *Ars inventiva veritatis* nos dice que a veces nuestro entendimiento se despoja de las condiciones creadas y se adhiere a las condiciones increadas: “intellectus se denudat a conditionibus creatis, quod est ei improprium, et conditionibus increatis adhaeret, iudicans de inferioribus per easdem”.⁵³

La contraposición de la ciencia basada en los conocimientos adquiridos mediante el sentido y la imaginación a la ciencia fundada en el conoci-

⁵⁰ *Magnus Liber Contemplationis*, c. 151; ed. cit., t. IX, p. 348.

⁵¹ “Quidquid virtutis habet intellectus ascendendo habet similiter descendendo, sed non e converso; quia descendencia (principia) imprimunt in se in intellectu contemplativo primae causae lumen et virtutem de quibus in descensu illuminantur potentiae animae de inferioribus iudicantes” (*Compendium Artis demonstrativae*; t. III, p. 74).

⁵² Op. cit., c. 363; ed. cit.; t. X, pp. 577-578.

⁵³ Op. cit.; dist. III; ed. Maguntina, t. V, p. 44.

miento de las divinas dignidades se repite innumerables veces en los escritos de Lulio y es una de las ideas básicas de toda la apologética luliana. Corresponde a la distinción entre *filosofía natural*, fundada en el conocimiento de las causas naturales y *filosofía divina*, fundada en el conocimiento de las causas superiores o dignidades divinas.

Los hermanos Carreras y Artau, tras analizar el tratado luliano *Liber de ascensu et descensu intellectus*, llegan a esta conclusión: “en el método luliano del ascenso y el descenso el andamiaje es *aristotélico*, pero el entendimiento que lo utiliza continúa siendo *agustiniano* en todo momento”. Y rechazan como temeraria toda interpretación que no parta del agustinismo esencial de R. Llull. Creemos que la comparación que hemos establecido entre Lulio y el iluminismo agustiniano nos lleva a una idéntica conclusión.

En el problema del ascenso del entendimiento a Dios habría que estudiar en nuestro bienaventurado otra cuestión, cuyo esclarecimiento es de capital importancia en relación con el agustinismo. La cuestión a que aludimos es la siguiente: ¿Admite Llull que todos nuestros conocimientos provienen de los sentidos, o admite dos fuentes de conocimiento: uno para las realidades materiales y otra para las espirituales? Sospechamos — no pasa de ser una sospecha, aunque muy vehemente — que Lulio ha dado, o ha supuesto, la misma solución que el agustinismo medieval, a saber: que nuestros conocimientos de las realidades espirituales no se originan de los sentidos.

Prescindiendo de esta cuestión y volviendo a las distinciones que Lulio ha establecido entre la ciencia en que el entendimiento procede por el sentido y la imaginación y la ciencia en que procede por las dignidades divinas llegamos a esta conclusión: que sólo a la luz del iluminismo agustiniano es posible comprender que el entendimiento en su descenso tenga más luz y virtud que en su ascenso. Si, como sostiene el peripatetismo tomista, nuestro entendimiento en su ascenso sólo alcanza a Dios — los ejemplares divinos, las razones eternas, las dignidades divinas — por vía de negaciones, analogías, comparaciones con lo que ha captado en su contemplación del universo visible y material, no es posible explicar que en su descenso a la consideración del universo creado se encuentre dotado de más luz y virtud. Pero si afirmamos con el iluminismo agustiniano que nuestro entendimiento llega a alcanzar los mismos ejemplares, ideas o razones eternas “elevándose sobre sí mismo”, resulta como consecuencia necesaria que nuestro entendimiento en su descenso al universo material se encuentre provisto de nueva luz y virtud: “Quidquid virtutis habet intellectus ascen-

dendo habet similiter descendendo, sed non e converso; quia descendencia (principia) imprimunt in se in intellectu contemplativo primae Causae lumen et virtutem de quibus in descensu illuminantur potentiae animae de inferioribus judicantes".⁵⁴

CONCLUSIÓN

Nuestra intención ha sido contribuir al esclarecimiento de la apologética y Arte lulianas estudiándolas a la luz del agustinismo medieval. Una vez establecida la conexión entre la apologética del Doctor Iluminado y su Arte de demostración, hemos tratado de esclarecer las ideas directrices del Arte a base de su comparación con dos de las doctrinas características del agustinismo medieval: el ejemplarismo y el iluminismo. Respecto del ejemplarismo hemos visto que existe una perfecta conformidad entre la crítica que Llull ha hecho de la concepción arábica del universo y la que ha hecho el agustinismo de la concepción antiejemplarista de Aristóteles y el averroismo. En orden al iluminismo hemos tratado de probar que el Arte luliana sólo es inteligible si se la considera a la luz del iluminismo agustiniano.

Ahora bien; la delimitación que el Doctor Angélico ha establecido entre las verdades referentes a Dios que son objeto de conocimiento natural y las que son objeto de revelación está condicionada esencialmente por la posición que ha adoptado frente al iluminismo agustiniano, o si se prefiere, frente a la explicación que el agustinismo ha dado del conocimiento natural humano. Sin entrar en el estudio y discusión directa de este debate nos contentaremos con hacer una sencilla observación. Si tenemos en cuenta que el reparo más grave contra la apologética y el Arte lulianas ha sido precisamente el de no haber sabido establecer la debida distinción entre las verdades religiosas que son objeto de demostración racional y las que son objeto de revelación sobrenatural, podríamos formular el siguiente dilema: o la acusación de racionalismo vale contra Lulio y, por lo mismo también contra el agustinismo medieval; o no vale contra el agustinismo medieval y, en consecuencia, tampoco contra Lulio. Pero ¿no es un auténtico y verdadero juicio temerario, tanto en el orden doctrinal como en el histórico, acusar de racionalismo heterodoxo a toda una tradición del pensamiento cristiano que se extiende desde el siglo V hasta el XIII, a toda una corriente de pensamiento cuyos representantes más eximios son San Agustín, San Anselmo, los Victorinos y San Buenaventura?

BENITO MENDÍA

⁵⁴ *Compendium Artis demonstrativae*; ed. Maguntina, t. III, p. 74.