

# Instituto Raimundo Lúlio

## ESTUDOS LULIANOS

*This is a MBS Library best viewed by Micro Book Studio.  
You may download it at*

<http://www.microbookstudio.com>

- [ESTUDOS  
LULIANOS](#)

# ESTUDOS LULIANOS

## *Contexto Geral*

- LUIS ALBERTO DE BONI: ESTUDAR FILOSOFIA MEDIEVAL
- LA ESPAÑA MEDIEVAL, FRONTERA DE LA CRISTIANDAD

## *História e Sociedade*

- RAFAEL RAMÓN GUERRERO: ALGUNOS ASPECTOS DEL INFLUJO DE LA FILOSOFÍA ÁRABE EN EL MUNDO LATINO MEDIEVAL
- TRADUÇÃO DE: FLASCH, KURT, DAS PHILOSOPHISCHE DENKEN IM MITTELALTER. VON AUGUSTIN ZU MACHIAVELLI. [O PENSAMENTO FILOSÓFICO NA IDADE MÉDIA. DE AGOSTINHO A MAQUIAVEL.]
- V. RAMÓN LLULL 1235 - 1315 E O MODELO CAVALEIRESCO IBÉRICO INSERIDO NA MENTALIDADE CRUZADÍSTICA
- ESTEVE JAULENT: OS PROBLEMAS ENFRENTADOS POR LÚLIO EM PARIS: A CRUZADA E A LUTA CONTRA O AVERROÍSMO

## *Metafísica*

- JORDI GAYÀ: EL ARRANQUE FILOSÓFICO DEL ARS LULIANA
- ESTEVE JAULENT: ARBOR SCIENTIAE: IMMANENZ UND TRANSZENDENZ IM DENKEN LLULLS1
- ESTEVE JAULENT:ARBOR SCIENTIAE: INMANENCIA O TRASCENDENCIA EN EL PENSAMIENTO LULIANO
- JOSÉ G. HIGUERA RUBIÓ: DEL HORROR AL OCIO EN EL ARS LULIANO Y EL PROBLEMA DEL VACÍO EN LA DISCUSIÓN LEIBNIZ-CLARKE PRINCIPIOS TEOLÓGICOS EN LA EPISTEMOLOGÍA DE LAS CIENCIAS

### ***Teologia e Diálogo Interreligioso***

- LA HUELLA DE LA EYNWVSEW"TH`" QEIVA" DE DIONISIO EN LA DOCTRINA DE LA INCOMUNICABILIDAD DIVINA DE TOMÁS DE AQUINO
- L. JEAN LAUAND: DEUS LUDENS - O LÚDICO NO PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO E NA PEDAGOGIA MEDIEVAL [1]
- HARVEY HAMES: DISCOURSE IN THE SYNAGOGUE: RAMON LLULL AND HIS DIALOGUE WITH THE JEWS
- HARVEY HAMES: DISCURS A LA SINAGOGA: RAMON LLULL I EL SEU DIÀLEG AMB ELS JUEUS
- JOHANNES STÖHR: DAS MITEINANDER VON EINHEIT UND VIELFALT IN DER THEOLOGIE

## DES SELIGEN RAIMUNDUS LULLUS

- LA FINALIDAD DE LA ENCARNACIÓN SEGÚN EL BEATO RAIMUNDO LULIO

### *Antropologia e Ética*

- TOMÁS MELENDO: LA FUNCIÓN DEL BUEN AMOR
- O ESSE NA ÉTICA DE RAIMUNDO LÚLIO RAMON LLULL INTRODUÇÃO
- ESTEVE JAULENT: O CONCEITO DE NATUREZA EM LÚLIO E SUA APLICAÇÃO SER HUMANO
- RICARDO DA COSTA: BOÉCIO E RAMON LLULL: A RODA DA FORTUNA, PRINCÍPIO E FIM DOS HOMENS

### *Teoria do Conhecimento*

- PROF. LLUÍS CLAVELL: LA METADISCIPLINARITÀ. SCIENZA, FILOSOFIA E TEOLOGIA.
- ESTEVE JAULENT: LA NOVA PERSPECTIVA DE L'ACTE A L'ARS LULLIANA
- ESTEVE JAULENT: BREU CONSIDERACIÓ SOBRE LA REGLA B DE L'ARS LULLIANA
- ESTEVE JAULENT: NOTA SOBRE A REGRA B DA ARS LULIANA

## ***Fé e Razão***

- **A "ARTE" LULIANA COMO AUTORIDADE ALTERNATIVA**
- **GIULIO BONAFEDE: LA CONDANNA DI STEFANO TEMPIER E LA "DECLARATIO" DI RAIMONDO LULLO**
- **FERNANDO DOMÍNGUEZ REBOIRAS: RAIMUNDO LULIO: LA FE CONSCIENTE**

## ***Teoria da Ciência***

- **JOSEP MARIA RUIZ SIMON GIRONA: RAMON LLULL Y LAS CONTRADICCIONES APARENTES**

## ***Lingüística, Semiótica, Pragmática e Filosofia da Linguagem***

- **L. JEAN LAUAND: LA FILOSOFIA DI S. TOMMASO D'AQUINO SOGGIACENTE AL NOSTRO LINGUAGGIO D'OGNI GIORNO**
- **L. JEAN LAUAND: ANTROPOLOGIA E FORMAS QUOTIDIANAS - A FILOSOFIA DE S. TOMÁS DE AQUINO SUBJACENTE À NOSSA LINGUAGEM DO DIA-A-DIA**
- **TOMÁS MELENDO: PARA "SALVAR" LA FILOSOFÍA PRIMERA FRENTE A SUS VERSIONES "DÉBILES". EL POSITIVISMO LÓGICO, EL PRIMER WITTGENSTEIN, CARNAP, LA HERMENÉUTICA DE GADAMER**

- [JOSEP M. VIDAL I ROCA: SIGNIFICACIÓ I LLENGUATGE](#)
- [CATALAN REVIEW VOLUME IV, NUMBERS 1-2 JULY-DECEMBER, 1990 HOMAGE TO RAMON LLULL](#)
- [TOMÀS CARRERAS I ARTAU:EL LLENGUATGE FILOSÒFIC DE RAMON LLULL](#)
- [JOSEP IGNASI SARANYANA: VOCABULARIO FILOSÓFICO EN LENGUAS ROMANCES -LOS PRIMEROS ESCRITOS CATALANES DE RAMON LLULL](#)

### *Literatura*

- [LOLA BADIA: LA LITERATURA ALTERNATIVA DE RAMON LLULL: TRES MOSTRES](#)

### *Informàtica*

- [TON SALES: LLULL AS COMPUTER SCIENTIST OR WHY LLULI WAS ONE OF US](#)
- [ANTHONY BONNER: WHAT WAS LLULL UP TO?](#)

### *Pseudolulismo*

- [ROBERT AMADOU: RAYMOND LULLE ET L'ALCHIMIE](#)

■ *Índice Anterior*

# ESTUDAR FILOSOFIA MEDIEVAL

Luis Alberto de Boni

## Índice

[ESTUDAR FILOSOFIA MEDIEVAL](#)

[BIBLIOGRAFIA SOBRE A FILOSOFIA MEDIEVAL](#)

[NOTAS](#)

---

▪ [Índice Anterior](#)



# LA ESPAÑA MEDIEVAL, FRONTERA DE LA CRISTIANDAD

## Índice

[LA ESPAÑA MEDIEVAL, FRONTERA DE LA CRISTIANDAD](#)

[NOTAS](#)

---

▪ [Índice Anterior](#)

# ALGUNOS ASPECTOS DEL INFLUJO DE LA FILOSOFÍA ÁRABE EN EL MUNDO LATINO MEDIEVAL

RAFAEL RAMÓN GUERRERO

## Índice

[ALGUNOS ASPECTOS DEL INFLUJO DE LA  
FILOSOFÍA ÁRABE EN EL MUNDO LATINO  
MEDIEVAL](#)

[RESUMEN - RÉSUMÉ - SUMMARY](#)

[NOTAS](#)

---

▪ [Índice Anterior](#)

**Tradução de: FLASCH, Kurt, Das philosophische Denken  
im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli.**

**Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1988, p. 381-394.**

**Tradutor: Edson Dognaldo Gil [sub]Índice**

**RAIMUNDO LÚLIO**

**DEFINIÇÃO LULIANA DE HOMEM**

**NO PONTO DE INTERSEÇÃO DOS MUNDOS**

**AS INOVAÇÕES FILOSÓFICAS DE LÚLIO**

**NOTAS**

---

▪ ***Índice Anterior***

# V. RAMÓN LLULL 1235 - 1315 E O MODELO CAVALEIRESCO IBÉRICO INSERIDO NA MENTALIDADE CRUZADÍSTICA

## Índice

V. RAMÓN LLULL (1235 - 1315) E O MODELO  
CAVALEIRESCO IBÉRICO INSERIDO NA  
MENTALIDADE CRUZADÍSTICA

V.1. O LIBRO DEL ORDEN DE CABALLERÍA E O  
SIMBOLISMO DAS ARMAS DO CAVALEIRO: A  
ESPADA E O ESCUDO

NOTAS

---

▪ *Índice Anterior*

# OS PROBLEMAS ENFRENTADOS POR LÚLIO EM PARÍS: A CRUZADA E A LUTA CONTRA O AVERROÍSMO

Esteve Jaulent

## Índice

[A CRUZADA E A LUTA CONTRA O AVERROÍSMO](#)

[A CRUZADA: TEORIA E PRÁTICA](#)

[LÚLIO MÁRTIR?](#)

[A LUTA CONTRA O AVERROÍSMO](#)

[NOTAS`](#)

---

▪ [Índice Anterior](#)

# EL ARRANQUE FILOSÓFICO DEL ARS LULIANA

Jordi Gayà Palma de Mallorca

## Índice

### EL ARRANQUE FILOSÓFICO DEL ARS LULIANA

I

II

III

NOTAS

---

▪ *Índice Anterior*

# **ARBOR SCIENTIAE: IMMANENZ UND TRANSZENDENZ IM DENKEN LLULLS**

**Esteve Jaulent São Paulo**

## **Índice**

**ARBOR SCIENTIAE: IMMANENZ UND  
TRANSZENDENZ IM DENKEN LLULLS**

**LLULL ALS AKTUELLER AUTOR?**

**DER ARBOR SCIENTIAE**

**DIE PERSPEKTIVE DES SEINSAKTES**

**DIE ALLGEMEINEN PRINZIPIEN**

**DIE KORRELATIVA DES AKTES**

**ZWEI BEMERKUNGEN**

**DIE DEMONSTRATIO PER AEQUIPARANTIAM**

**DIE FUNKTIONSWEISE DER ARS LULLIANA**

**IMMANENZ UND TRANSZENDENZ IN LLULLS ARS**

**NOCH EINMAL DER ARBOR SCIENTIAE**

**ZUSAMMENFASSUNGEN / RESUM**

**NOTES**

■ *Índice Anterior*



# ARBOR SCIENTIAE: INMANENCIA O TRASCENDENCIA EN EL PENSAMIENTO LULIANO

Esteve Jaulent

## Índice

[ARBOR SCIENTIAE: INMANENCIA O TRASCENDENCIA EN EL PENSAMIENTO LULIANO](#)

[¿LULL AUTOR ACTUAL?](#)

[EL ARBOR SCIENTIAE](#)

[LA PERSPECTIVA DEL ACTO DE SER](#)

[LOS PRINCIPIOS UNIVERSALÍSIMOS](#)

[LOS CORRELATIVOS DEL ACTO](#)

[DOS OBSERVACIONES](#)

[LA DEMOSTRACIÓN PER AEQUIPARANTIAM](#)

[EL FUNCIONAMIENTO DEL ARS LULIANO](#)

[TRASCENDENCIA O INMANENCIA EN LA ARTE LULIANA](#)

[OTRA VEZ EL ARBOR SCIENTIAE](#)

[NOTAS](#)

■ *Índice Anterior*

# DEL HORROR AL OCIO EN EL ARS LULIANO Y EL PROBLEMA DEL VACÍO EN LA DISCUSIÓN LEIBNIZ- CLARKE PRINCIPIOS TEOLÓGICOS EN LA EPISTEMOLOGÍA DE LAS CIENCIAS

José G. Higuera Rubió

## Índice

[0. PROEMIO](#)

[1. HORROR AL OCIO](#)

[2. LAS VIRTUDES DIVINAS](#)

[3. LA NATURALEZA](#)

[4. HABITUS REGENS: CONVENIENCIA Y  
NECESIDAD](#)

[BIBLIOGRAFIA](#)

[NOTAS](#)

---

▪ [Índice Anterior](#)

# LA HUELLA DE LA EJNWVSEW"TH`" QEIVA" DE DIONISIO EN LA DOCTRINA DE LA INCOMUNICABILIDAD DIVINA DE TOMÁS DE AQUINO

## Índice

### ABSTRACT

### I. Introducción

#### 1. La ejnwvsew" th`" qeiv" en el De divinis nominibus.

#### 2. Unicidad e incomunicabilidad divina según el Aquate[24].

### NOTAS

---

▪ *Índice Anterior*

# DEUS LUDENS - O LÚDICO NO PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO E NA PEDAGOGIA MEDIEVAL

## L. Jean Lauand [sub]Índice

### I - Razões do Lúdico na Pedagogia Medieval

### II - QUATRO EDUCADORES MEDIEVAIS E O LÚDICO

#### II.1. ALCUÍNO

#### II.2. PETRUS ALFONSUS

#### II.3. ROSVITA DE GANDERSHEIM

#### II.4. D. ALFONSO X O SÁBIO

#### II.5. ALGUMAS CARACTERÍSTICAS COMUNS AOS EDUCADORES MEDIEVAIS

### III - O LÚDICO EM TOMÁS

#### III.2. LUDUS E EDUCAÇÃO NA SUMA E NA ÉTICA

#### III.3. O LUDUS NA TEOLOGIA DA OBRA CRIADORA DIVINA.

#### III.4. O LÚDICO DIVINO/HUMANO NO COMENTÁRIO AO DE HEBDOMADIBUS

### NOTAS

▪ *Índice Anterior*

# DISCOURSE IN THE SYNAGOGUE: RAMON LLULL AND HIS DIALOGUE WITH THE JEWS

Harvey Hames Cambridge

## Índice

I

II

III

IV

V

VI

NOTES

---

▪ *Índice Anterior*

# DISCURS A LA SINAGOGA: RAMON LLULL I EL SEU DIÀLEG AMB ELS JUEUS

Harvey Hames Cambridge

## Índice

I

II

III

IV

V

VI

NOTAS

---

▪ *Índice Anterior*



# DAS MITEINANDER VON EINHEIT UND VIelfALT IN DER THEOGIE DES SELIGEN RAIMUNDUS LULLUS

Johannes Stöhr Bamberg

## Índice

### DAS MITEINANDER VON EINHEIT UND VIelfALT IN DER THEOGIE DES SELIGEN RAIMUNDUS LULLUS

#### 1. Einheit von Leben und Lehre

#### 2. Harmonische Einheit der Erkenntnis - und Willenskräfte

#### 3. Theozentrik als Einheitsprinzip

#### 4. Einheit von Glauben und Wissen

#### 5. Denkerische Selbständigkeit und Einheit mit dem Glauben und Leben der Kirche

#### 6. Miteinander von Wesenseinheit und Personverschiedenheit in Gott

#### 7. Einheit von Wahrheitsliebe und Vermittlungswillen

#### 8. Einheitlicher theologischer Gesamtentwurf

#### 9. Glaubenstreue und missionarische Anpassung

### NOTES

■ *Índice Anterior*

# LA FINALIDAD DE LA ENCARNACIÓN SEGÚN EL BEATO RAIMUNDO LULIO

## Índice

I

II

III

IV

V

VI

VII

NOTAS

---

▪ *Índice Anterior*

# LA FUNCIÓN DEL BUEN AMOR

Tomás Melendo

## Índice

[LA FUNCIÓN DEL BUEN AMOR](#)

[NOTAS](#)

---

▪ [Índice Anterior](#)

# O ESSE NA ÉTICA DE RAIMUNDO LÚLIO RAMON LLULL

## Índice

### INTRODUÇÃO

### PRIMEIRA PARTE

#### AS REALIDADES METAFÍSICAS BÁSICAS DA MORAL.

#### A OPERATIVIDADE DO ENTE TEM TAMBÉM ORIGEM NO ATO DE SER.

#### O CONTEÚDO DO ATO DE SER.

#### O ESSENCIALISMO.

#### A PERFEIÇÃO DA PESSOA HUMANA.

#### A NOÇÃO DE SER QUE SE HARMONIZA COM A MORAL.

### SEGUNDA PARTE

#### O ESSE TOMISTA.

#### DEUS, A FORMA PERFEITA DE SER.

#### O ESSE FINITO TOMISTA.

#### A UNIDADE DA PESSOA HUMANA.

### TERCEIRA PARTE

**O QUE É, DE QUE É, E POR QUE É O HOMEM.**

**O AGIR DO HOMEM.**

**O ESSE LULIANO.**

**NOTAS**

---

▪ *Índice Anterior*

# O CONCEITO DE NATUREZA EM LÚLIO E SUA APLICAÇÃO SER HUMANO

Esteve Jaulent

## Índice

[INTRODUÇÃO](#)

[O CONCEITO CLÁSSICO DE NATUREZA](#)

[A NATUREZA DA PESSOA HUMANA NA  
FILOSOFIA TRADICIONAL](#)

[SER, ESSÊNCIA E NATUREZA EM LÚLIO](#)

[A NATUREZA HUMANA](#)

[OS HÁBITOS SUBSTANCIAIS](#)

[NOTAS](#)

---

▪ [Índice Anterior](#)

# BOÉCIO E RAMON LLULL: A RODA DA FORTUNA, PRINCÍPIO E FIM DOS HOMENS

Ricardo da Costa

## Índice

**BOÉCIO E RAMON LLULL: A RODA DA FORTUNA,  
PRINCÍPIO E FIM DOS HOMENS**

**NOTAS**

---

▪ *Índice Anterior*



# LA METADISCIPLINARITÀ. SCIENZA, FILOSOFIA E TEOLOGIA.

Prof. Lluís Clavell

## Índice

[1. Un riferimento iniziale a "Fides et ratio"](#)

[2. La consapevolezza della frammentazione del sapere](#)

[3. La soluzione dell'interdisciplinarietà](#)

[4. Dall'interdisciplinarietà alle questioni metadisciplinari](#)

[5. La sapienza metafisica ed antropologica](#)

[6. Il contributo della teologia all'unità del sapere](#)

---

▪ [Índice Anterior](#)

# LA NOVA PERSPECTIVA DE L'ACTE A L'ARS LULLIANA

Esteve Jaulent

## Índice

[LA NOVA PERSPECTIVA DE L'ACTE A L'ARS  
LULLIANA](#)

[NOTAE](#)

---

▪ [Índice Anterior](#)

# BREU CONSIDERACIÓ SOBRE LA REGLA B DE L'ARS LUL-LIANA

Esteve Jaulent

## Índice

[BREU CONSIDERACIÓ SOBRE LA REGLA B DE  
L'ARS LUL-LIANA](#)

[LA CONCEPCIÓ LUL-LIANA DE L'ÉSSER: ELS  
PRINCIPIS GENERALÍSSIMS](#)

[LA MANIFESTACIÓ DE L'ÉSSER A LA MENT  
HUMANA](#)

[LA UNIFICACIÓ UNIVERSAL A TRAVES DE L'ACTE  
DE NOU LA REGLA B](#)

[NOTAE](#)

---

▪ [Índice Anterior](#)

# NOTA SOBRE A REGRA B DA ARS LULIANA

Esteve Jaulent

## Índice

[NOTA SOBRE A REGRA B DA ARS LULIANA](#)

[A CONCEPÇÃO LULIANA DO SER: OS PRINCÍPIOS  
GENERALÍSSIMOS](#)

[A MANIFESTAÇÃO DO SER NA MENTE HUMANA](#)

[A UNIFICAÇÃO UNIVERSAL PELO ATO](#)

[DE NOVO A REGRA B](#)

[NOTAS](#)

---

▪ [Índice Anterior](#)

# A "ARTE" LULIANA COMO AUTORIDADE ALTERNATIVA

## Índice

**ABSTRACT**

**A "ARTE" LULIANA COMO AUTORIDADE ALTERNATIVA**

**NOTAS**

---

▪ *Índice Anterior*

# LA CONDANNA DI STEFANO TEMPIER E LA "DECLARATIO" DI RAIMONDO LULLO

GIULIO BONAFEDE

## Índice

LA CONDANNA DI STEFANO TEMPIER E LA  
"DECLARATIO" DI RAIMONDO LULLO

NOTE

---

▪ *Índice Anterior*

# RAIMUNDO LULIO: LA FE CONSCIENTE

Fernando Domínguez Reboiras

## Índice

[1. La filosofía de Lulio en su contexto medieval](#)

[2. La conversión de los infieles como punto de partida de su ideario](#)

[3. Actualidad ejemplar de Lulio](#)

---

▪ [Índice Anterior](#)

# RAMON LLULL Y LAS CONTRADICCIONES APARENTES

Josep Maria Ruiz Simon Girona

## Índice

[I. Las contradicciones aparentes en el Compendium logicae Algazelis](#)

[II. Las contradicciones aparentes y el décimo de los modi del Ars compendiosa inveniendi veritatem](#)

[III. Las contradicciones aparentes y la figura X en las obras del ciclo del Ars compendiosa inveniendi veritatem](#)

[IV. Las contradicciones aparentes y el octavo de los modi del Ars compendiosa inveniendi veritatem](#)

[V. La contradicciones aparentes y las inadecuaciones entre la potencia y el objeto](#)

[VI. Las contradicciones aparentes y la teoría de los puntos transcendentales](#)

[VII. Las contradicciones aparentes y la nova fallacia luliana](#)

[VIII. Conclusión](#)

[NOTAS](#)



■ *Índice Anterior*

# LA FILOSOFIA DI S. TOMMASO D'AQUINO SOGGIACENTE AL NOSTRO LINGUAGGIO D'OGNI GIORNO

L. Jean Lauand

## Índice

**INTRODUZIONE**

**ALCUNI PUNTI METODOLOGICI**

**"MOLTE GRAZIE"- I TRE LIVELLI DI GRATITUDINE.**

**SINONIMI?**

**"MIO CARO"**

**"COMPLIMENTI"**

**"LE MIE CONDOGLIANZE"**

**"PERDONAMI"**

**NOTE**

---

▪ *Índice Anterior*

# ANTROPOLOGIA E FORMAS QUOTIDIANAS

## A FILOSOFIA DE S. TOMÁS DE AQUINO SUBJACENTE À NOSSA LINGUAGEM DO DIA-A-DIA

L. Jean Lauand

### Índice

[INTRODUÇÃO](#)

["MUITO OBRIGADO" - OS TRÊS NÍVEIS DA  
GRATIDÃO](#)

[SINÔNIMOS?](#)

["MEU CARO"](#)

["PARABÉNS"](#)

["MEUS PÊSAMES"](#)

["PERDOE-ME"](#)

[NOTAS](#)

---

▪ [Índice Anterior](#)

# PARA "SALVAR" LA FILOSOFÍA PRIMERA FRENTE A SUS VERSIONES "DÉBILES". EL POSITIVISMO LÓGICO, EL PRIMER WITTGENSTEIN, CARNAP, LA HERMENÉUTICA DE GADAMER

Tomás Melendo

## Índice

[PARA "SALVAR" LA FILOSOFÍA PRIMERA FRENTE A SUS VERSIONES "DÉBILES". EL POSITIVISMO LÓGICO, EL PRIMER WITTGENSTEIN, CARNAP, LA HERMENÉUTICA DE GADAMER](#)

[NOTAS](#)

---

▪ [Índice Anterior](#)

# SIGNIFICACIÓ I LENGUATGE

JOSEP M. VIDAL I ROCA

## Índice

**1. L'ARS COM A SEMIÒTICA GENERAL**

**2. IMPLICACIONS LINGÜÍSTIQUES**

**3. CONCLUSIÓ**

**NOTAS**

---

▪ *Índice Anterior*

# CATALAN REVIEW

Volume IV, Numbers 1-2 July-December, 1990

## HOMAGE TO RAMON LLULL

Índice

**CONTENTS**

- 
- *Índice Anterior*

# EL LENGUATGE FILOSÒFIC DE RAMON LLULL

TOMÀS CARRERAS I ARTAU

## Índice

I

II

NOTAE

---

▪ *Índice Anterior*

# VOCABULARIO FILOSÓFICO EN LENGUAS ROMANCES - LOS PRIMEROS ESCRITOS CATALANES DE RAMON LLULL

Josep Ignasi Saranyana

## Índice

[1. Ramon Llull en la encrucijada lingüística del  
siglo XIII](#)

[2. El sintagma "està per"](#)

[3. El sintagma "vós sóts en ésser"](#)

[NOTAE](#)

---

▪ [Índice Anterior](#)



# LA LITERATURA ALTERNATIVA DE RAMON LLULL: TRES MOSTRES

Lola Badia, Actes del Setè Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval Castelló de la Plana, 1997.

## Índice

[1. Una literatura al marge de la tradició i al servei de l'Art](#)

[2. La recreació de materials exemplars](#)

[3. Oblidar el passat i esmenar els clàssics](#)

[4. Glossa literària a una sentència aristotèlica](#)

[NOTES](#)

---

▪ [Índice Anterior](#)

# LLULL AS COMPUTER SCIENTIST OR WHY LLULI WAS ONE OF US

Ton Sales

## Índice

### ABSTRACT

### 1. INTRODUCTION

### 2. SOME BASIC COMPUTER SCIENCE CONCEPTS. THE IDEA OF A CALCULUS

#### 2.2 THE IDEA OF AN 'ALPHABET OF THOUGHT'

#### 2.3 THE IDEA OF A METHOD

#### 2.4 THE IDEA OF LOGICAL ANALYSIS

#### 2.5 THE IDEA OF HEURISTICS AND DEDUCTION

#### 2.6 THE IDEA OF GENERATIVE SYSTEMS

#### 2.7 THE IDEA OF A GRAPH

#### 2.8 THE IDEA OF TABLEAUX

#### 2.9 THE IDEA OF CONCEPTUAL NETS

#### 2.10 THE IDEA OF DIAGRAMS

### 3. THE ORIGINS

### 4. THE CONSEQUENCES

---

■ *Índice Anterior*

# WHAT WAS LLULL UP TO?

Anthony Bonner

## Índice

[WHAT WAS LLULL UP TO?](#)

[NOTES](#)

---

▪ [Índice Anterior](#)

# RAYMOND LULLE ET L'ALCHIMIE

## Introduction au Codicille avec notes et glossaire par Robert Amadou

### Índice

**A) LA LÉGENDE DE RAYMOND LULLE**

**B) L'HOMME ET LE MYTHE**

**A) LE VOYAGE À LONDRES**

**B) LE CORPUS CHYMICUM LULIANUM**

**C) RAYMOND LULLE ET L'ALCHIMIE.**

**D) RAYMOND LULLE ET LE PSEUDO-LULLE.**

**C) GENÈSE ET RÉALITÉ DU MYTHE LULLIEN.**

**NOTES**

---

▪ *Índice Anterior*



## **ESTUDAR FILOSOFIA MEDIEVAL**

**Luis Alberto de Boni**

### ***ESTUDAR FILOSOFIA MEDIEVAL***

**Em agosto de 1997, em Erfurt, na Alemanha, realizou-se o X Congresso da SIEPM (Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale). Inscreveram-se para o evento mais de 600 especialistas, provenientes de quase 50 países. Imagine-se a Babel que se instalou, pelo fato de haver 6 línguas oficiais (latim, alemão, espanhol, francês, inglês e italiano), sabendo-se que são raros os que dominam todas essas línguas; e nem sempre um russo é de todo compreensível em seu francês, ou um japonês é tão fluente em seu alemão, ou um brasileiro em seu inglês. Mas os problemas de comunicação não empanaram o Congresso; pelo contrário, deram-lhe o brilho da universalidade.**

**Dos presentes, uma centena eram meus conhecidos. Sei deles no quê são especialistas, que obras escreveram, em que instituição trabalham. De quase todos conheço também alguns dados pessoais. Assim, uma professora é sacerdote da Igreja Episcopaliana dos Estados Unidos; um respeitado pesquisador italiano é ateu confesso, como ateus são também diversos alemães; há marxistas convictos; há freiras católicas e evangélicas; vários são padres católicos; os livre-pensadores também se fazem presentes; os nórdicos são todos, ou quase todos, evangélicos luteranos; dos países árabes provêm pesquisadores de fé muçulmana; há judeus; entre os japoneses, a maioria segue religiões orientais; gregos, russos e búlgaros são ortodoxos. Dos países latinos, a maior parte são católicos, alguns não tão praticantes.**

**Talvez alguém, ao ler o parágrafo acima, venha a dizer: “Mas que interessa a vida particular dos indivíduos? O importante não são as convicções pessoais, pois cada um tem as suas; importante é que alguém seja competente em sua área de pesquisa. E por mais ressalvas e distinções que se façam, por mais que se apele para teorias hermenêuticas, por mais que se fale no modo pessoal de chegar-se a um problema, há sempre um mínimo de objetivo, que é**

a condição de possibilidade de toda a comunicação. Assim, por exemplo, um frade dominicano, um pesquisador islâmico e um ateu podem tratar da noção de pessoa, ou do problema da existência de Deus, em Tomás de Aquino, Duns Scotus e Ockham, sem que suas convicções religiosas interfiram no estudo”. Concordo plenamente com a observação e por ela pautei meu trabalho. Por isso, interessei-me pela competência acadêmica dos colegas, independentemente de suas convicções ideológicas, religiosas ou políticas. Aliás, quando me disseram, numa livraria católica de Roma, que não vendiam a *Storia della Filosofia Medievale* de Cesare Vasoli, porque ele era comunista, fiquei abalado, não tanto pelo fato de a livraria não lhe vender a obra, mas por jamais haver percebido ressaibos de marxismo naquele volume, que considero dos melhores textos sobre o tema.

Mas nem sempre foi assim. Ou melhor: até há poucos anos não era assim.

A história dos estudos de Filosofia Medieval não é tão longa, e pode ser relativamente bem datada. O Renascimento, a Reforma e o Iluminismo voltaram-se conscientemente contra a Idade Média. Este, principalmente, partiu de um preconceito: era necessário deixar de lado tudo o que foi escrito como Filosofia, entre a Antigüidade e os tempos modernos. É célebre o dito de que entre o fechamento da Academia Platônica por Justiniano, em 529, e o “Discurso sobre o Método”, de Descartes, em 1637, existe um vazio de 1.108 anos. A afirmação pode parecer estranha para o leitor moderno, mas foi no espírito dela que se fundou Curso de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, na década de 30: no esquema do célebre Sprung über das Mittelalter (o salto por sobre a Idade Média), passava-se de Proclo a Descartes com a maior naturalidade. Transcorreu meio século antes que se criasse a cadeira de Filosofia Medieval na mais renomada instituição de ensino superior do Brasil.

Como se explica este fenômeno? A meu modo de ver, trata-se de um caso multifacetado, cuja análise pormenorizada ultrapassaria os limites da presente introdução. Resumidamente, pode-se dizer que o pensamento escolástico, após 1350, perdeu muito de seu vigor. Homens como Alberto Magno, Tomás de Aquino, Rogério Bacon, Boaventura, Pedro Olivi, João Duns Scotus, Mestre Eckhart, Dante Aligheri, Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham encheram o século que medeia entre 1250 e 1350. Aqueles que os seguiram não

tiveram o mesmo fôlego, sendo que muitos, apegados à escola de algum destes mestres, tornaram-se meros repetidores. Era de esperar que o Renascimento pedisse ares novos também à Filosofia, embora deva-se admitir que, com relação a essa, ele foi muito contundente nas críticas, mas paupérrimo em novas idéias. Já a Reforma, defrontando-se com a via moderna, pregava um retorno à Palavra divina, relegando como querelas de um pensamento decadente o que provinha dos debates acadêmicos da época. O Iluminismo, por sua vez, principalmente o francês, marcadamente anti-elesiástico, buscava uma Filosofia das luzes, que ignorasse o mundo de trevas que a precedera[1].

A Filosofia Escolástica, no decorrer dos séculos, foi perdendo força mesmo dentro da Igreja, na medida em que as novas teorias da Física, bem como o Racionalismo, o Empirismo, o Sensismo e outras correntes filosóficas passavam a ocupar um espaço sempre maior nos manuais elesiásticos. O que dela sobreviveu, nas escolas católicas, não foi tanto como Filosofia, mas como repetição ou partido: tomistas e scotistas, por exemplo, digladiavam-se defendendo as idéias de seus patronos, e quanto melhor os defendiam, mais os traíam, esquecendo-se de que a verdadeira Filosofia não consiste na repetição, nem na dissecação anatômica do texto, mas em “captar conceptualmente seu mundo”, como diria Hegel; ou, segundo o dito de Tomás de Aquino: “O estudo da Filosofia não consiste em saber o que outros disseram, mas em procurar a verdade das coisas”. Alguns pensadores de valor, como Tomás de Vio Caietano, João de Santo Tomás e Pedro Fonseca, foram mais ou menos ignorados pelos pósteros. Francisco Suárez e Francisco Vitória encontraram seu lugar na História como fundadores do Direito Internacional, não como escolásticos. Por muitos anos pensou-se mesmo que a Filosofia Moderna surgiu quase que de si mesma, sem dever nada aos séculos que a precederam[2]. Só há poucos anos os estudiosos dedicaram-se a um estudo histórico-genético, a fins de descobrir quanto e por quais caminhos o pensamento moderno é devedor do pensamento medieval[3].

Tais constatações são, porém, recentes. Durante cerca de 400 anos, acreditou-se que a Idade Média era um estágio definitivamente superado na história da humanidade. Ela interessava apenas à Igreja Católica que, parecia, mantinha-se tão retrógrada quanto o passado que defendia.



Foi o romantismo que, por primeiro, percebeu que a Idade Média constituía chave de compreensão da cultura ocidental e, por isso, começou a apreciá-la com outros olhos. O movimento teve seu eixo na França, onde o eclético V. Cousin, que já publicara em 1838 as *Ouvrages inédits d'Abélard*, lançou, entre 1849 e 1859, os dois volumes de *Petri Abelardi opera*. A. Jourdain[4], F. Ozanan[5], X. Rousselot[6], Ch. Rémusat[7], Ch. Jourdain[8], entre outros, e E. Renan, com seu clássico *Averroès et l'averroïsme* (1852), foram alguns dos pioneiros.

No decorrer deste período formaram-se, aos poucos, algo assim como duas escolas históricas, que prosseguiram separadas por cerca de um século. De um lado, a escola racionalista, herdeira do movimento laico, principalmente nas universidades; de outro lado, a escola católica, acoplada, em grande parte, à redescoberta de Tomás de Aquino. A formação anti-clerical e, em alguns casos, mesmo anti-cristã dos primeiros, levou-os a considerar a Filosofia Medieval como produto de uma civilização com a qual antipatizavam e, por isso, negavam mesmo qualquer valor filosófico ao pensamento medieval, no qual viam apenas importância histórica e cultural; a formação católica dos segundos, em contraposição, fez com que, muitas vezes, tomassem o pensamento medieval como modelo atemporal de trabalho filosófico. É compreensível que, a partir de tais posições, o diálogo entre os dois grupos fosse difícil.

Entre os racionalistas cabe citar, em primeiro lugar, o mais célebre deles: J. B. Hauréau. Voltaireano e livre-pensador, homem de grande cultura, trabalhando no gabinete de manuscritos da Biblioteca Nacional de Paris, publicou, entre outros escritos, a *Histoire de la philosophie scolastique* (3 vol. 1872-1880), obra que conserva validade até hoje. A seu modo de ver, a história da escolástica é a história da luta da razão, a fim de emancipar-se da fé, cabendo um lugar preponderante aos nominalistas, como precursores do racionalismo moderno.

Na Alemanha, nesta época, C. Prant, no melhor estilo racionalista, lançava, em 4 volumes, a *Geschichte der Logik im Abendlande* (1855-1870). Trata-se de outro texto de fundamental importância, principalmente para o estudo da lógica medieval, da qual o autor não percebeu e não podia perceber todo o alcance, nos três volumes a ela dedicados, pois faltavam-lhe os conhecimentos teóricos que só os estudos mais recentes de Lógica alcançaram. Uma observação

de F. van Steenberghen[9] sobre esta obra, coloca-a corretamente no quadro das disputas ideológicas do tempo: “Considerando-se a antipatia que ele manifesta com relação aos escolásticos, cabe perguntar por que empregou tanto tempo para retirá-los do esquecimento”. Tal como J. B. Hauréau, também C. Prantl concorda com V. Cousin, julgando que o grande problema dos medievais foi a querela dos universais.

F. Picavet representa um passo de aproximação entre as duas correntes. Em suas obras principais, *Esquisse d’une histoire générale et comparée des philosophies médiévales* (1905) e *Essais sur l’histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales* (1913), insiste não somente em afirmar que a Idade Média possui um interesse fundamental para a história das idéias e da Filosofia e que há verdadeiros filósofos naquele período, como também no fato de que o pensamento medieval é complexo e diversificado (motivo pelo qual fala em “Filosofias medievais”). Contudo, preso a esquemas comteanos, vê a Filosofia Medieval como pertencente ao estágio teológico da humanidade e, por isso, julga que o principal inspirador dela, ao contrário do que se dizia, não foi Aristóteles, e sim Plotino. Com isso, porém, acentua, na Idade Média, o elemento de continuidade, não somente com relação à Filosofia Antiga, mas também com relação à Moderna.

Empenhado em encontrar espaço acadêmico para seus estudos, F. Picavet fundou, em 1896, a *Société pour l’étude de la scolastique médiévale*. Em 1888 havia conseguido a instituição de uma cátedra para o estudo das relações entre a Teologia cristã e a Filosofia, sendo ele o primeiro titular; e, em 1906, na Sorbonne, viu criado, na Faculdade de Letras, o *Cours d’histoire des philosophies médiévales*, tornando-se o primeiro titular e mantendo-se no cargo até o ano de sua morte, em 1921, sendo então substituído por E. Gilson.

Entre os demais historiadores racionalistas, onde há vultos como L. Brunschvicg, L. Gauthier e K. Vorländer, cabe citar, sem dúvida, E. Bréhier. Um artigo seu, de 1931, intitulado *Y a-t-il une philosophie chrétienne?*[10] desencadeou uma polêmica que, por longos anos, agitou os especialistas. Em 1938 publicou a importante *La philosophie au moyen âge*. Segundo ele, houve, na Idade Média, um grande esforço intelectual, mas o cristianismo, que é um anúncio de salvação, de caráter moral e prático, não é uma doutrina

especulativa. Trata-se, pois, de duas realidades heterogêneas, que seguiram seus próprios caminhos, independentes uma da outra e a Filosofia seguiu o seu, por vezes, apesar do cristianismo, que no período medieval a paralisou, devido ao controle exercido pela Igreja sobre a cultura. O único contributo da Filosofia medieval foi o do esforço doloroso de emancipação da inteligência[11].

- Do lado católico, a renovação que se anunciava na Igreja, na segunda metade do século XIX, fez-se sentir também entre os filósofos e os historiadores da Filosofia. O racionalismo prosseguia no caminho de laicização da sociedade, mas não se pode dizer que ele constituísse um corpo doutrinário delimitado, ou que se houvesse institucionalizado. Com a Igreja Católica acontecia algo diferente: em seu projeto de renovação, ela traçou diretivas de estudo canonicamente institucionalizadas. Isso fez com que pesquisas, trabalhos, publicações encontrassem formas de continuidade que perpassaram decênios.

Deve ser levado em conta, quando se fala do surgimento dos estudos medievais na Igreja Católica, que eles tiveram, quase sempre, um cunho eminentemente reacionário, na medida em que foram promovidos para combater não apenas as filosofias que pareciam opor-se ao Cristianismo, mas também toda e qualquer tentativa de aproximar-se delas, de dialogar com elas, de incorporar à Teologia ou ao debate filosófico o que pareciam ter de válido.

Propostas de atualização filosófica ou política foram condenadas, quase sempre, a partir de um ponto de vista teológico de forte caráter conservador. Assim, na França, H. F. Lamennais (1782-1854), de idéias tradicionalistas, criticando os excessos da Revolução, mas também o que não se podia mais sustentar na Igreja, defendeu a abertura para um mundo diferente, com valores democráticos, no qual participassem as grandes massas trabalhadoras, e onde, de direito e de fato, houvesse separação entre Igreja e Estado. O resultado foi sua condenação por Roma em 1832 e 1834[12].

Na Alemanha, G. Hermes (1775-1831), partindo do princípio que a Filosofia tradicional estava superada, procurou incorporar a Crítica da razão pura de Kant em seu trabalho teológico. A condenação, por parte de Roma, veio post-mortem, em 1835, sendo confirmada depois, pela Constituição Dogmática do Vaticano I, em 1870. Na Áustria, A. Günther (1783-1863), intelectual de nível, que debateu o

**pensamento de Hegel, Feuerbach e Marx, tentou incorporar Hegel à Teologia Católica, sendo condenado em 1857. Na Alemanha, J. Frohschhammer (1821-1893), procurou o mesmo com Fichte, sendo condenado em 1862.**

**Na Itália, V. Gioberti (1801-1852), defensor da reaproximação entre a cultura moderna e o catolicismo, foi condenado por ontologismo em 1849 e 1852. Algo semelhante aconteceu com o bispo Antônio Rosmini-Serbati (1797-1855), também aberto aos novos tempos, com os quais deseja reconciliar a Igreja. Coube-lhe igualmente a sorte de, post mortem, em 1887, ter 40 teses pinçadas de suas obras e condenadas.**

**Por trás da maioria destas condenações esteve o jesuíta J. Kleutgen (1811-1883), durante longos anos residente em Roma, onde trabalhou como prefeito de estudos da Universidade Gregoriana e assessor do Santo Ofício. Foi presença importante na Constituição Dogmática do Vaticano I e, provavelmente, na elaboração da encíclica Aeterni Patris. Suas obras *Theologie der Vorzeit vertheidigt* (3 vol. 1853-1870) e *Philosophie der Vorzeit vertheidigt* (2 vol. 1860-1863), marcos importantes para o desenvolvimento dos estudos medievais, são modelo daquela visão conservadora, que mede o pensamento moderno por padrões escolásticos[13].**

**Não deixa de ser interessante que os autores condenados por Roma e aqui mencionados foram sacerdotes católicos de vida exemplar. H. F. Lamennais, por exemplo - considerado, junto com K. Marx, o maior visionário do século XIX -, renunciou até ao título nobiliárquico para estar mais próximo aos pobres. A. Rosmini, fundador de uma congregação religiosa, encontra-se em processo de beatificação. Todos eles, sintomaticamente, tinham duas coisas em comum: a convicção de que era necessário dialogar com o pensamento de seu tempo e a certeza de que o Ancien Régime pertencia definitivamente ao passado. O que a eles se opôs, acima de tudo, não foi a ortodoxia católica que se sentiu ameaçada; foi a falta de sentido histórico dos que os condenaram. Para estes, as verdades eternas, tão bem estudadas pelos escolásticos, possuíam uma validade acima de qualquer época e o que delas discordasse sabia a erro. Havia, portanto, uma lógica interna na recusa que o mundo moderno fazia do ressurgir da Escolástica, e alguns decênios haveriam de transcorrer, antes que os dois lados se aproximassem.**

O impulso maior para os estudos medievais dentro da Igreja Católica proveio, sem dúvida, da encíclica *Aeterni Patris*, de Leão XIII, em 1879. Esta carta apostólica, para cuja correta compreensão deve-se lê-la em seu tempo, captou o que se esboçava no renascimento do tomismo, por obra de autores como J. Kleutgen, H. D. Lacordaire, G. Sanseverino, M. Liberatore e L. Taparelli. Numa Igreja que se encontrava na defensiva, ante os “erros” dos tempos modernos – Criticismo, Idealismo, Positivismo, Ecletismo, Evolucionismo, Marxismo – o papa, como se pode compreender, apelava para a restauração da escolástica, e principalmente para o estudo do tomismo, com claro interesse apologético: defender a fé contra os ataques das novas Filosofias. Contudo, do texto promanaram algumas idéias que marcariam os historiadores e os pensadores católicos daí por diante: a separação entre Filosofia e Teologia; a subordinação, para o crente, da Filosofia ante a Teologia; a importância do conhecimento aprofundado do pensamento medieval, principalmente de Tomás de Aquino e, acima de tudo, o significado do estudo da Filosofia para a Igreja.

A conclamação pontifícia encontrou um eco maior do que talvez até o próprio papa poderia esperar. É impossível sintetizar em poucas linhas o que foi a renovação católica, cabendo aqui, tão-somente, apresentar alguns resultados[14].

Em Roma, as diversas universidades religiosas, especialmente a Gregoriana, sob a direção dos jesuítas, tornaram-se centros de estudos do pensamento medieval e de formação do clero de todo o mundo, numa linha tomista um tanto conservadora.

Em Paris, já em 1875, por determinação do episcopado, Mons. M. D’Hulst havia fundado o Instituto Católico, o qual transformou-se no grande catalizador da renovação católica da França, país fortemente marcado pelo laicismo da Revolução Francesa. Os dominicanos de Le Saulchoir, tendo à frente P. Mandonnet, fundaram *Bibliothèque thomiste* e o *Bulletin thomiste* (1921). Antes, em 1893, em Friburgo na Suíça, havia sido fundada a *Revue thomiste*, por T. Coconnier, juntamente com P. Mandonnet. E. Gilson, de sua parte, fundou os *Archives d’histoire doctrinale et litteraire du moyen-age* (1926) e a coleção *Études de philosophie médiévale* (1930).

Em Lovaina, sob a direção bem mais aberta de P. D. Mercier, mais tarde nomeado cardeal, criava-se, em 1882, uma cátedra de Filosofia

**Medieval, que, em 1894, transformou-se no Instituto Superior de Filosofia. Neste mesmo ano lançou-se a Révue não-scholastique de philosophie, chamada mais tarde de Revue philosophique de Louvain. M. de Wulf e F. van Steenberghen são dois entre os nomes mais eminentes daquela universidade belga.**

**Em München, o centro de estudos medievais contou com professores renomados, como G. v. Hertling, C. Baeumker e M. Grabmann. C. Baeumker foi o idealizador e primeiro diretor da cole o Beitr ge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Münster, 1891 s. Ao assumir a dire o, M. Grabmann acrescentou, und der Theologie, após Philosophie). De funda o mais recente (1950), mas de grande relevância,   o Thomas-Institut da Universidade de K ln, organizado por J. Koch e dirigido, durante longos anos, por A. Zimmermann. Entre as edi es do instituto encontra-se a cole o Miscellanea Mediaevalia.**

**Por obra de A. Gemelli, fundava-se, em Milão, em 1921, a Universit  del Sacro Cuore, o mais renomado centro de estudos de Filosofia Medieval da Itália, cuja principal publica o   a Rivista neo-scolastica di Filosofia.**

**Alguns anos depois, em 1929, surgiu no Canadá o Instituto Pontifício de Toronto, sob a dire o de E. Gilson, tendo como órgão divulgador de pesquisas a revista Mediaeval Studies. Em 1931, fundou-se o Instituto Pontifício de Ottawa, sob a dire o de D.-M. Chenu. Nos Estados Unidos, em 1925, criou-se a Mediaeval Academy of America, em Cambridge (Mass). Em 1943, os franciscanos fundaram a Universidade Saint Bonaventure, com nomes como os de Ph. Boehner, A. Wolter e G. G l. Já antes, a Catholic University of America, em Washington, tornara-se reconhecida institui o católica de ensino superior, com importantes estudos sobre o pensamento cristão medieval[15].**

**As universidades de Münster, Freiburg, Lille, Tolosa, Salamanca, Barcelona, Madrid, Breslau, Varsóvia, Cracóvia, Nijmegen, Firenze, Padova, Oxford, Cambridge, entre outras, foram também grandes centros difusores do pensamento medieval.**

**- No início dos estudos de Filosofia Medieval, percebeu-se com clareza que era necessário, antes de mais nada, um longo trabalho técnico interdisciplinar, tal como já fora realizado com o pensamento**

antigo. As edições não eram seguras; atribuíam-se a um autor textos que não pertenciam a ele; os arquivos possuíam milhares de manuscritos, quase todos inéditos; de pensadores importantes, como Siger de Brabante, Boécio de Dácia, Nicolau de Autrecourt, Witelo, conhecia-se pouco mais que o nome; não muito mais se sabia da maioria dos pensadores árabes e judeus; lendas e apologias desvirtuavam a memória dos mortos; falhas cronológicas misturavam fatos; ignorava-se quase tudo sobre a organização dos estudos na universidade medieval; a Faculdade de Artes era uma ilustre desconhecida; das traduções de gregos e árabes para o latim não se possuía nenhum estudo científico, etc.

Para superar tais dificuldades, o dominicano H. Denifle e o jesuíta F. Ehrle (depois cardeal), radicados em Roma, fundaram, em 1885, o *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*.

Anos antes iniciara-se um outro capítulo da recuperação histórico-literária: o das edições críticas. Ao constatar que se encontrava esgotada, há décadas, a obra de Tomás de Aquino, na edição preparada por ordem do papa Pio V (daí o nome de editio piana), Leão XIII ordenou aos dominicanos – e colocou-lhes recursos à disposição – que providenciassem uma nova edição. Surgiu assim a editio leonina, um trabalho de fôlego, cujo primeiro volume veio a lume em 1880 e que prossegue até hoje. Os franciscanos, no período entre 1882 e 1902, lançaram os 10 volumes da *Opera omnia* de São Boaventura, o primeiro autor medieval a ter uma edição crítica, tida a até hoje como modelar. Depois, publicaram, entre outros de seus confrades, a *Summa* e as *Quaestiones antequam esset frater* de Alexandre de Hales e, desde terceira década do século, sob a direção de E. Longpré e, depois, de C. Bali<sup>o</sup>, entregaram-se ao difícil projeto de preparar a edição crítica de Duns Scotus. Seus colegas americanos de Saint Boaventure, a partir de 1963, publicaram, em 17 volumes, a *Opera theologica* e a *Opera philosophica* de Guilherme de Ockham[16]. O Instituto Filosófico de Louvain, sob a direção de M. De Wulf, tomou a si o encargo de editar, em 15 volumes, *Les philosophes belges*. Em trabalho individual, que se estendeu por décadas, o monge alemão, F. S. Schmitt, publicou a *Opera omnia* de santo Anselmo (Seckau/Edimburg, 1938-1961). A arquidiocese de Köln, por sua vez, responsabilizou-se pela edição da *Opera omnia* de Alberto Magno, estando já publicados cerca da metade dos 40 volumes previstos. Sociedades leigas também se voltaram para este difícil trabalho, como no caso da edição da obra de Mestre Eckhart, financiada pela *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, desde 1936, e

da de Nicolau de Cusa, patrocinada pela Academia de Ciências de Heidelberg, desde 1939. De Raimundo Lúlio, a obra latina é editada pela Universidade de Freiburg, enquanto a catalã fica a cargo da Universidade de Mallorca. Em data mais recente, em Copenhagen iniciou-se a publicação do Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, e na Alemanha o Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi. Nas últimas décadas, graças principalmente aos meios eletrônicos, as edições de pensadores medievais multiplicaram-se e são levadas a cabo tanto por iniciativa eclesiástica, como por interesse da comunidade acadêmica.

E. Gilson, historiador e filósofo, merece menção especial. É considerado, com justiça, como o principal medievalista do século XX, quer pela amplitude e quantidade de suas obras, quer pelas teses de que defendeu e pelos caminhos que abriu. Ao doutorar-se, em 1913, sobre *La liberté chez Descartes et la théologie* e *Index scolastico-cartésien*, acabou descobrindo a Idade Média. No mesmo ano obteve vaga como professor em Lille. Em 1919 foi nomeado professor em Strassbourg e, em 1921, ele, católico praticante, assumiu a cátedra de História da Filosofia Medieval na Sorbonne, sucedendo a F. Picavet. Espírito perspicaz, julgou possível conciliar as teses católicas com as racionalistas. Se, com os primeiros, afirmava que a Idade Média produziu verdadeiros filósofos e verdadeira Filosofia, contudo, com os segundos, admitia que tal Filosofia tinha traços particulares, porque marcada pela influência decisiva do Cristianismo. Mas aqui separa-se novamente dos racionalistas, ao julgar de modo positivo tal influência.

Essas idéias surgem já em sua primeira obra como professor: *Le Thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin* (Strassbourg, 1919). Nela afirma que Tomás de Aquino e Duns Scotus, para mencionar apenas dois nomes, são filósofos de primeiro plano e produziram uma verdadeira Filosofia. Ao mesmo tempo, porém, observa, que o que eles possuem de mais pessoal em Filosofia é o que se encontra na obra teológica, pois Tomás de Aquino - a quem se atém - não escreveu nenhuma obra onde sistematize seu pensamento filosófico, que deve ser procurado dentro dos textos teológicos. Pouco depois, em *Études de philosophie médiévale* (Strassbourg, 1921), acentuava a importância de Tomás de Aquino, como o primeiro pensador que, na história do cristianismo, restaurou a idéia de uma Filosofia autônoma. No ano seguinte publicou um pequeno volume, *La philosophie au moyen âge. De Scot Érigène à Guillaume d'Occam* (Paris, 1922)[17], onde,



criticando as teses racionalistas, afirma de que a história da Filosofia Medieval é, no mais fundo de si mesma, a história do movimento racionalista. Passados dois anos, lança *La philosophie de saint Bonaventure* (Paris, 1924), no qual mostra como, ao lado da Filosofia autônoma de Tomás, que se deixa controlar extrinsecamente pela fé, existe na Idade Média uma Filosofia heterônoma, como a de Boaventura, que se constrói deliberadamente sob a influência intrínseca da fé. Gilson julga válidos ambos os modos de trabalhar, e vê na diversidade o enriquecimento do patrimônio cristão. O décimo-quinto centenário da morte de santo Agostinho serviu-lhe como ocasião para, após estudar Boaventura, lançar o importante texto *Introduction à l'étude de saint Agustin* (Paris, 1929), onde novamente acentuou as características próprias de um modo cristão de fazer Filosofia. Passadas mais de duas décadas, foi a vez de lançar outra monografia monumental: *Jean Duns Scot* (Paris, 1952). Nesta obra confirma novamente o que F. Picavet e C. Baeumker haviam expressado, isto é, que não se pode falar em “Filosofia Medieval”, no singular, e sim em “Filosofias Medievais”, no plural. A base da argumentação para tanto continua a mesma: se pensadores que possuem uma mesma fé produzem teologias tão diferentes, é porque possuem filosofias diferentes. E nestas filosofias, igualmente ortodoxas, que não se deixam reduzir uma à outra, é preciso fazer uma escolha. No caso, a escolha de E. Gilson foi clara: preferiu o “existencialismo” de Tomás de Aquino ao “essencialismo” de Duns Scotus, sem negar, porém, que outros, por motivos igualmente válidos, poderiam fazer a escolha inversa.

Na década de 30, eclodiu então o debate já mencionado acima, e E. Gilson viu-se atacado pelos dois grupos. De um lado, E. Bréhier, recusando ver nos medievais o que se poderia chamar de “filósofos puros”, por deixarem determinar seu pensamento a partir de um elemento extra-filosófico, que é o dado da fé. De outro lado, P. Mandonnet, dizendo que, na obra de E. Gilson, não houvera uma separação suficiente entre Filosofia e Teologia, no que se refere a Tomás de Aquino. Boa parte da intelectualidade francesa envolveu-se nessa polêmica que conheceu réplicas e tréplicas, em cujo final, porém, as posições haviam-se nuanceado e, em alguns pontos, estavam também mais próximas. Pessoalmente, sou de opinião que o mais importante texto de E. Gilson é *L'esprit de la philosophie médiévale* (Paris, 1932), fruto das Gifford-Lectures. Nele, acima de qualquer polêmica, expõe seu pensamento, ao mostrar a gênese e o desenvolvimento, desde a patrística até o final da Idade Média, dos

**principais temas das Filosofias cristãs, que as caracterizam como verdadeira Filosofia, diferente da grega.**

**Personalidade ímpar, E. Gilson soube aproveitar com maestria o que lhe pareceu válido em outros pensadores; como ninguém soube montar grandes sínteses, mais que qualquer outro promoveu os estudos medievais no século XX. Contudo, embora aberto ao pensamento moderno, permaneceu preso à visão católica mais tradicional de considerar a Filosofia Medieval dentro do esquema alvorecer/meio-dia/pôr-do-sol.**

**A polêmica de 1930 mostrou, entre outras coisas, que também o lado católico não era tão monolítico como se poderia imaginar. E quanto mais se pesquisava, quanto mais se editavam textos, quanto mais se formavam novos pesquisadores (muito deles de proveniência não-eclesiástica e mesmo não-católica), mais as fronteiras iam desaparecendo. Para tanto contribuíram, e muito, os congressos especializados do após-guerra.[18] Somem-se a isso as mudanças que o mundo sofreu no século XX, com a amarga experiência de ditaduras, guerras, genocídios, guerra-fria, com a experiência do ecumenismo, da criação das Nações Unidas e a proclamação dos direitos humanos, e tem-se, em parte, a explicação do que acontece hoje em encontros de Filosofia Medieval, como o de Erfurt: modos diferentes de pensar, de interpretar fatos, de analisar o conteúdo de textos, convicções religiosas ou políticas, proveniência acadêmica não representam mais divisores de águas. Aliás, as múltiplas clivagens fazem com que o mesmo indivíduo pertença a grupos diferentes, o que dificulta facciosismos e sectarismos com os quais a ciência pouco tem a ver.**

**Um olhar retrospectivo sobre mais de um século de trabalho constata, com facilidade, que boa parte dos estudos não foram propriamente Filosofia, mas História, Literatura, Paleografia, requisitos indispensáveis para o trabalho filosófico. Mostra também que a renovação promovida pela Igreja, em seus primórdios, era muito mais de caráter teológico que filosófico, embora as duas áreas, na forma medieval de trabalho, não se deixem separar facilmente.**

**Além disso, no que se refere à Filosofia propriamente dita, desenvolveram-se duas tendências divergentes. A primeira delas considerou a Escolástica como normativa e, conseqüentemente,**

tomou a Filosofia Medieval como *philosophia perennis*, isto é, como um saber atemporal, pelo qual se mede a maior ou menor validade das demais filosofias. Com isso, a Filosofia Medieval não é colocada dentro da moldura maior da História da Filosofia, mas reprimada, valendo como uma “condutora confiável e orientadora”[19]. Se analisada de perto esta posição, percebe-se que ela relativiza a pesquisa filosófica, tomando-a como parte de uma programa maior (no caso, o da Igreja Católica) ou, como diz W. Kluxen, para ela “o trabalho erudito é primeiramente serviço em favor da Igreja”[20]. Com isso, facilmente canoniza-se (transforma-se em cânon) um pensador, e por ele avaliam-se os demais. Foi o que aconteceu, muitas vezes, com Tomás de Aquino, que extraído de seu contexto histórico, passou a ser estudado como sendo a própria Filosofia (não muito diferente do modo como os marxistas leram K. Marx). Aliás, foi neste espírito que se publicou a *Aeterni Patris*, e nele, já no final do milênio, ainda foi elaborada a *Fides et ratio*. Em fins do século XIX, esta visão, que era a visão oficial da Igreja a respeito da Filosofia escolástica, foi tão estreita, a ponto de os editores da obra de S. Boaventura, em vez de ressaltarem a originalidade e a importância dos escritos deste autor, sentirem-se obrigados a procurar, de todas as formas, mostrar que ele em nada discordava da ortodoxia de Tomás de Aquino.

Uma segunda corrente, da qual C. Baeumker foi o mais expressivo entre os pioneiros, considerou a escolástica não como uma síntese, mas como um patrimônio, vendo a unidade deste período como “pluralidade diferenciada de um processo vivo”[21]; conhecê-la a fundo, então, adquiria importância como condição para incorporá-la no debate filosófico contemporâneo, momento crucial em que a erudição histórica transforma-se em verdadeira Filosofia.

Resumindo e simplificando: se para o primeiro grupo estuda-se a Filosofia Medieval para, a partir dela, questionar a Contemporânea; para o segundo, estuda-se a Filosofia Medieval para incorporá-la aos debates da Contemporânea. Para estes, então, a leitura de um autor atual, como L. Wittgenstein, que pouco conheceu do pensamento medieval, “pode constituir-se em uma propedêutica à leitura de Tomás de Aquino”[22]. Este modo de trabalho foi seguido com êxito por filósofos como P. Geach[23], E. Anscombe[24] e A. Kenny[25]. Aliás, os lógicos e analíticos ingleses e norte-americanos voltam-se sempre mais para seus antecessores do medievo, que deixaram importantes contribuições a respeito da suposição, da reduplicação,

**das antinomias, dos sofismas, dos verbos modais, dos verbos cognitivos, etc.**

**A volta às fontes e o estudo aprofundado delas refletiu-se, como não poderia deixar de ser, no surgimento de muitos filósofos e teólogos de valor, que ao relerem e atualizarem o pensamento medieval entraram, em grau maior ou menor, em frutífero diálogo com o seu tempo. Qualquer tentativa de nomear os mais importantes dentre eles será incompleta e cometerá injustiças; mesmo assim, cabe citar, além dos já mencionados, entre outros, A. D. Sertillanges, R. Garrigou-Lagrange, M. Bondel, E. Mounier, Ch. Boyer, J. Maritain, H. De Lubac, J. Y. Calvez, Y. Congar, J. Maréchal, E. Przywara, F. von Brentano, F.-J. von Rintelen, Edith Stein, J. B. Lotz, R. Guardini, K. Rahner, Max Müller, E. W. Platzeck, H. Maier, J. Ratzinger, H. U. von Balthasar, J. B. Metz, E. Coreth, L. Honnefelder, B. Lonergan, A. Masnovo, A. Gemelli, A. Maier, A. Ghisalberti, G. Piaia, F. Bottin. Nas fontes medievais abeberaram-se também alguns dos principais pensadores brasileiros, como M. T. L. Penido, L. Franca, A. A. Lima, H. C. de Lima Vaz, C. R. Cirne Lima, E. Stein, U. Zilles, M. A. de Oliveira. Diversos destes autores, como se percebe, não podem ser relacionados pura e simplesmente com o pensamento medieval e, menos ainda, ser chamados de neo-escolásticos. De fato, a partir de uma formação profundamente enraizada nos clássicos medievais, são muito mais filósofos contemporâneos que medievalistas. Isto vale para estrangeiros tanto como para brasileiros.**

\*  
\*  
\*

**Mas, o que é mesmo Idade Média? O que é Filosofia Medieval? Depois de tudo o que foi dito até aqui, talvez pareça estranha a pergunta. Mas não é. Tanto não é que os principais historiadores do período, nos últimos tempos, têm-se debruçado sobre ela e nem sempre encontraram a resposta que esperavam.**

**Aqueles, a quem chamamos de medievais, jamais se consideraram medievais; como é, pois, que nós os chamamos de medievais? Sabe-se que a expressão Media aetas provém da área das artes e foi aplicada à história, em geral, por C. Keller (Cellarius) em fins do século XVII.**

**Aceitando-se simplesmente a expressão, torna-se necessário introduzir uma periodização na História e – o que nos interessa – na Filosofia, e então divide-se esta em antiga, medieval, moderna e contemporânea. Mas como delimitar cada uma delas? Como indicar, no caso, os termini a quo e ad quem, isto é, quando começa e quando termina a Filosofia Medieval? Pode-se dizer que começa e termina com a Idade Média; depois, tomam-se fatos extrínsecos à Filosofia a fim de delimitá-la[26]. Por exemplo: começa com a queda de Roma, em 476 e acaba com a queda de Constantinopla, em 1453. Inúmeras outras datas podem ser propostas, tanto para o início como para o fim do período. Assim, por exemplo, a morte de Marco Aurélio, em 180, ou o saque de Roma por Alarico, em 410; a descoberta da América em 1492, ou a Reforma de Lutero, com a fixação das teses, em 1517, e assim por diante. Aí surge logo uma objeção: que tem que ver a Filosofia com a queda de Roma ou de Constantinopla? O que estes fatos tiveram de importante para o pensamento? A resposta, dizendo que não se pode pensar a história da Filosofia fora de seu contexto histórico – com o que todos concordam -, não convence de todo, ainda mais se a cisão entre períodos for acentuada, pois ninguém, de fato, foi deitar na Antigüidade e, na manhã seguinte, acordou na Idade Média.**

**A alternativa de se colocar um “fato filosófico” – na qual eu mesmo acreditei[27], aceitando a argumentação de J. Pieper[28] - também não leva a nada. De fato, dizer, por exemplo, que o projeto boeciano de tradução dos clássicos gregos, de um lado, e a obra de Nicolau de Cusa, de outro, são as datas limites da Filosofia Medieval, acaba caindo nas mesmas aporias da fixação de uma data histórica extra-filosófica.**

**A proposta de se considerar um longo período como o caso de uma época e prenúncio de outra, tal como apresentada por J. Huizinga em texto célebre[29] mostra-se falha. De modo semelhante, H. Blumenberg, em obra que marcou época[30], tomando os tempos modernos como caracterizados pela subjetividade, viu a passagem para esta no período que media entre Nicolau de Cusa e Giordano Bruno; entretanto, J. Goldstein, em livro recente[31], mostra que já se encontra em Ockham o que Blumenberg considera como característica da modernidade.**

**Menos consistente ainda é a definição que toma as expressões**

**“Filosofia Medieval” e “Filosofia Cristã” como sinônimos, o que excluiria o pensamento árabe e judeu e, em contra-partida, deveria incluir no período nomes como os de Malebranche, Leibniz e Blondel [32].**

**Há, porém, um outro problema a ser considerado. Quando falamos em Filosofia Medieval e em Idade Média, estamos, na realidade, absolutizando o modo ocidental-cristão de ler a História, de delimitar a Filosofia. Erigimos nosso tempo em “tempo universal” [33] e com isso perdemos algo de importante: a noção de pluralidade dos tempos. Assim, por exemplo, quando os árabes expandiram-se para o Oriente, no século VII, encontraram não só cristãos gregos, expulsos do império bizantino, que mantinham suas escolas filosóficas; encontraram também filósofos pagãos, remanescentes da Academia de Atenas. Ora, a definição ocidental de Filosofia Medieval não cabe nem àqueles árabes, nem aos cristãos orientais, e menos ainda àqueles filósofos gregos pagãos. Sem dúvida, é possível escrever uma História da Filosofia, ou uma História geral, do ponto de vista ocidental-cristão – e muitos assim o fizeram -, como é possível escrevê-la do ponto de vista árabe. Isto quer dizer que há tempos diversos, interpenetrando-se, correndo paralelos, mas também fazendo com que aqueles que os vivem interpretem a história, a cultura, o mundo, de modo diferente. A chegada do ano 2.000, para citar apenas um caso, será motivo de grandes festividades no Ocidente. Mas que significa a véspera do terceiro milênio para os judeus, que estão comemorando o ano 5.760 de seu calendário? Ou para os muçulmanos, que celebram o ano 1.420 da Hégira?**

**Se, para o historiador A. De Libera, há uma leitura colonialista da História quando se transpõe o tempo de uma civilização para outras civilizações, para o filósofo E. Bloch há um engano que pode trazer sérias conseqüências, quando julgamos que dentro da mesma civilização, e até mesmo dentro da mesma classe, os tempos corram simultâneos. Ao refletir sobre sua época, procurando a causa do fracasso da revolução comunista na Alemanha, após 1918, e a da ascensão fulminante do nazismo, E. Bloch cunhou o termo *Ungleichzeitigkeit der Zeiten* (a não-simultaneidade dos tempos) [34]. Através de tal conceito, julgou poder compreender e explicar, em parte, a Alemanha e a Berlim da República de Weimar: Num mesmo país, numa mesma sociedade, observou ele, coexistem não só classes diferentes - o que todos concedem -, mas também, dentro da mesma classe, há indivíduos vivendo cada um seu tempo específico,**

vivendo a história dentro dos ritmos básicos de sua classe, mas também dentro dos tempos latentes, que geralmente sequer são pesquisados. Por isso, o apelo dos movimentos sociais foi ouvido por cada indivíduo segundo o tempo histórico em que se situava, e não necessariamente no sentido em que foi formulado pelas lideranças. Então, para pessoas presas a tempos míticos, o apelo revolucionário serviu para colocar em ação os sonhos tribais, os mitos do sangue, da raça e da pátria, não os ideais de humanidade. Ora, se podemos dizer que existe uma não-si-multaneidade dos tempos dentro de um mesmo país, o que não deveremos dizer então quando o estudo se volta a comparar países, culturas ou civilizações diferentes? O fato de todos estarem vivendo simultaneamente no mundo não significa que seus tempos também são simultâneos.

Retornando ao tema da delimitação do conceito de Filosofia Medieval, vê-se, pois, que aquilo que costumeiramente chamamos de Idade Média é, na realidade, um conceito carente de precisão científica. Não existe o 'tipicamente medieval', não existe forma de delimitar Idade Média e Filosofia Medieval que não caia em aporia. Daí a sugestão do Prof. L. M. de Rijk, de que se tome "Filosofia Medieval" como uma delimitação referente simplesmente à divisão do trabalho acadêmico, dizendo-se então que ela estuda a Filosofia que se produziu no período que vai, por exemplo, do ano 500 ao ano 1.500[35].

Porto Alegre, 25 de outubro de 1999.

Luis Alberto De Boni

---

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **BIBLIOGRAFIA SOBRE A FILOSOFIA MEDIEVAL**

### **1. Em português**

**Boehner, Ph. e  
Gilson, E.  
História da  
Filosofia  
Cristã – das  
origens a  
Nicolau de  
Cusa.  
Petrópolis,  
1972 (ed.  
alemã, 1952).**

**Bréhier, E.  
História da  
Filosofia – a  
Idade Média  
(vol. I, III). São  
Paulo, 1978  
(ed. francesa,  
1931).**

**Chatelet, F.  
(org). História  
da Filosofia.  
Idéias,  
doutrinas.  
(vol. II) A  
Filosofia  
Medieval. Rio  
de Janeiro,  
1987 (ed.  
francesa,  
1972).**

**De Boni, L. A.  
Bibliografia  
sobre**



**Filosofia  
Medieval.  
Porto Alegre,  
1994.**

**Gilson, E. A  
Filosofia na  
Idade Média.  
São Paulo,  
1995 (ed.  
francesa,  
1944).**

**Jeanneau, E.  
A Filosofia  
Medieval.  
Lisboa, 1980  
(ed. francesa,  
1963).**

**Lara, T. A. A  
Filosofia em  
tempos e  
contratempos  
da  
Cristandade  
medieval.  
Petrópolis,  
1999.**

**Libera, A. de.  
A Filosofia  
Medieval. Rio  
de Janeiro,  
1990 (ed.  
francesa,  
1989).**

**\_\_\_\_\_. A Filosofia  
Medieval. São  
Paulo, 1998  
(ed. francesa,**

**1993 – esta obra é completamente diferente da anterior, embora leve o mesmo título. É a mais atualizada das histórias da Filosofia Medieval traduzidas para o português).**

**Mattos, C. L. de. História da Filosofia. Da Antigüidade a Descartes. Capivari, 1989.**

**Nascimento, C. A. R. do. O que é Filosofia Medieval. São Paulo, 1992.**

**Steenberghen, F. v. História da Filosofia. Período cristão. Lisboa, 1984 (ed. belga, 1973).**

**Vignaux, P. A Filosofia na Idade Média. Lisboa, 2. ed. 1959 (ed.**

**francesa, 1938  
e 1958).**

## **2. Em outras línguas**

**Armstrong, A. H.  
(org.) The  
Cambridge  
History of Later  
Greek and Early  
Medieval  
Philosophy.  
Cambridge, 1967.**

**Beonio  
Brocchieri, M. T. e  
Parodi, S. Storia  
della Filosofia  
medievale. Da  
Boezio a Wyclif.  
Bari, 1989.**

**Beckmann, J. P.  
(et alii).  
Philosophie im  
Mittelalter.  
Entwicklungslinien  
und Paradigmen.  
Hamburg, 1987.**

**Copleston, F. C.  
Geschichte der  
Philosophie im  
Mittelalter.  
München, 1976  
(ed. inglesa: A  
History of  
Medieval  
Philosophy,  
1972).**

**Corbin, H. Histoire de la philosophie islamique. Paris, 1964.**

**Cruz Hernandez, M. Historia del pensamiento en el mundo islámico. 3 vol. Madrid, 1996.**

**Delhaye, Ph. La philosophie chrétienne au moyen âge. Paris, 1959.**

**De Rijk, L.-M. La philosophie au moyen âge. Leiden, 1985.**

**De Wulf, M. Histoire de la philosophie médiévale. 6. ed. 3 vol. Louvain-Paris, 1934-1947.**

**Dronke, P. (org.) Twelfth-Century Western Philosophy. Cambridge, 1988.**

**Flasch, K. Einführung in die Philosophie des Mittelalters. Darmstadt, 1987.**

\_\_\_ . Das

**philosophische  
Denken im  
Mittelalter. Von  
Augustin zu  
Macchiavelli.  
Stuttgart, 1986.**

**\_\_\_ e U. R. Jeck  
(org.) Vernunft im  
Zeitalter des  
Glaubens oder  
Gab es im  
Mittelalter eine  
Aufklärung?  
München, 1996.**

**Fraile, G. Historia  
de la Filosofía.  
Vol. II. Madrid,  
1960.**

**Gilson, E. L'esprit  
de la philosophie  
médiévale. Paris,  
3. ed., 1958.**

**Guerrero, R. R.  
Historia de la  
filosofía medieval.  
Madrid, 1996.**

**\_\_\_ El  
pensamiento  
filosófico árabe.  
Madrid, 1985.**

**Husik, I. A History  
of Medieval  
Jewish  
Philosophy.  
Filadelphia, 1948.**

**Knowles, D. The  
Evolution of  
Medieval Thought.  
2. ed. London,  
1982.**

**Kretzmann, N.,  
Kenny, A. e  
Pinborg, J. (org.)  
The Cambridge  
History of Later  
Medieval  
Philosophy.  
Cambridge, 1982.**

**Leaman, O. An  
Introduction to  
Medieval Islamic  
Philosophy.  
Cambridge, 1985.**

**Libera, A. de.  
Penser au moyen  
âge. Paris, 1991.**

**Merino, J. A.  
Historia de la  
filosofía  
franciscana.  
Madrid, 1993.**

**Muralt, A. de.  
L'enjeu de la  
philosophie  
médiévale.  
Leiden, 1991.**

**Saranyana, J. I.  
Historia de la  
filosofía medieval.  
3. ed. Pamplona,  
1998.**

**Steenberghen, F. van. Die Philosophie im 13. Jahrhundert. München, 1977.**

**Totok, W. Handbuch der Geschichte der Philosophie. vol. II: Mittelalter. Frankfurt, 1973 (nesta obra encontra-se a principal bibliografia sobre os autores do período. Trata-se do melhor texto em seu gênero).**

**Überweg, F. e Geyer, B. Grundriß der Geschichte der Philosophie. Vol. II: Die patristische und scholastische Philosophie. 11. ed. Berlin, 1928 (atualizada quanto às referências bibliográficas, continua sendo obra fundamental).**

**Vanni-Rovighi, S. “La Filosofia patristica e medievale”. In: C. Fabro (org.).**

**Storia della  
Filosofia. Roma,  
1959. p. 130-303.**

**Vajda, G.  
Introduction à la  
pensée juive du  
moyen âge. Paris,  
1947.**

**Vasoli, C. La  
Filosofia  
medioevale. 6. ed.  
Milano, 1982.**

**Weinberg, J.  
Breve historia de  
la filosofía  
medieval. Madrid,  
1987.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## NOTAS

**[1]** Entre o enunciado e os fatos, houve sempre dissonâncias. Estudos atuais mostram que os renascentistas, mesmo os mais críticos, como Rabelais, abeberavam-se em fontes que lhes eram bem conhecidas (Cf. F. Bottin. “Il riso degli umanisti e le chimere dei medievali” - manuscrito). No caso da Reforma, onde, aliás, a posição de Melanchton divergia da de Lutero, convém observar que os primeiros historiadores da Filosofia Medieval foram exatamente alemães luteranos dos séculos XVII e XVIII; em sua oposição à Igreja Católica acusavam os medievais tanto de servilismo ao papa como de racionalismo (como se uma coisa não excluísse a outra); tanto de estar a serviço de Aristóteles como do papado (como se o papado tivesse sido promotor da leitura de Aristóteles nas universidades do século XIII), como observa F. van Steenberghen. (Introduction à l'étude de la Philosophie Médiévale. Louvain, 1974. p. 38). Quanto aos iluministas, sabe-se hoje, por exemplo, que, ao escrever alguns artigos de cunho filosófico em seu Dictionnaire historique et critique, Pierre Bayle, através dos jesuítas da Segunda Escolástica, seguia esquemas e tomava idéias de pensadores medievais que, logicamente, não eram citados, como também não eram citados os jesuítas. É o caso, por exemplo, do verbete Pyrrhon, que L. M. De Rijk (La philosophie au moyen âge. p. 206-209) mostra provir de Roderigo Arriaga (1592-1667), jesuíta neo-escolástico espanhol. Quanto mais se estuda o pensamento filosófico que medeia entre os séculos XIV e XVIII, mais se confirma o que observam M. F. B. Brocchieri e M. Parodi (Storia della filosofia medievale. p. VIII): “[...] si dimentica troppo spesso che, passata l'irritazione umanistica per le 'inutile sottilezze logiche', ghi intellettuali del Rinascimento, della Riforma e del Seicento possedevano nella loro biblioteca, leggevano e annotavano i libri di Ockham, di Tommaso d'Aquino, di Duns Scoto, di Durando di San Porziano, di Giovanni di Salisbury e persino di un enciclopedista mediocre come Alessandro Neckham”. Sobre o que os iluministas sabiam de Duns Scotus, a quem tanto criticavam, cf. G. Piaia. “Immagini di Duns Scoto nel secolo dei lumi”. In: Veritas 39 (1994) vol. 155, p. 461-480.

**[2]** Pela pena de alguns de seus autores mais representativos, a Filosofia Moderna dizia desconhecer ou desprezar o que anteriormente fora escrito, por parecer-lhe inócuo. Dois deles mereceram estudos especiais, com resultados surpreendentes.

Como se sabe, E. Gilson voltou-se para a Filosofia Medieval ao escrever sua tese de doutorado sobre Descartes, quando então constatou como este ex-aluno dos jesuítas devia aos medievais muito mais do que admitia e do que afirmavam até seus críticos (Cf. E. Gilson. *La liberté chez Descartes et la théologie*. Paris, 1913. Id. *Étude sur la rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris, 1930. Id. *Index scolastico-cartésien*. Paris, 2. ed. 1970). O segundo pensador é Hobbes. Ele também refere que perdeu tempo com a leitura dos medievais, com os quais quase nada apreendeu (*Vitae Hobbianae Auctarium. Opera Latina*. London, 1839 – reimpressão Aalen, 1966 – vol. I, p. LXXXI s.). Entretanto, há anos, os especialistas afirmam que ele conhecia muito bem a obra de Scotus e Ockham, aos quais deve algumas das idéias mestras em que se fundamenta sua obra política (Cf. J. H. J. Schneider. *Thomas Hobbes und die Spätscholastik*. Tese. Bonn, 1986).

[3] Trabalho modelar é, por exemplo, o de L. Honnefelder. *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit. Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce* (Hamburg, 1987), onde é demonstrado que a leitura metafísica da realidade, feita por Duns Scotus, foi assumida por Suárez. Esse, graças principalmente às *Disputationes metaphysicae*, que no século XVIII tiveram dezenas de edições na Alemanha, tornou-se a leitura principal e mais importante de um mundo, onde rareavam exatamente os gênios especulativos. Sua influência sobre Wolff e, através deste, sobre Kant, fez com que uma forma alternativa de leitura da Metafísica aristotélica, proposta por Duns Scotus, chegasse aos tempos modernos.

[4] *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote* (1819).

[5] *Dante et la philosophie catholique* (1838).

[6] *Études sur la philosophie dans le moyen âge* (3 vol., 1840-42).

[7] *Abélard* (2 vol., 1845); *Saint Anselme* (1853).

[8] *La Philosophie de Saint Thomas d'Aquin* (1858).

[9] *Ibid.*, p. 48

**[10]** Revue de métaphysique et de morale. Abr-jun 1931. p. 133-162.

**[11]** A respeito do debate sobre a existência ou não de uma Filosofia cristã, E. Gilson recenseou os principais textos em *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris, 2a ed. 1948. p. 411-440.

**[12]** A respeito das condenações de pensadores católicos no século XIX, cf. P. J. Fitzpatrick. "Neoscholasticism". In: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. p. 838-852; E. Coreth et alii. *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Madrid, 1994, 2 vol. (original alemão, 1988). De H. F. Lamennais foi traduzido há pouco o livro *Paroles d'un croyant* (Palavras de um crente. São Paulo, 1999), obra publicada em 1834, com 28 edições em poucos meses e tradução em várias línguas.

**[13]** Sobre J. Kleutgen, e sobre a Neo-escolástica alemã e austríaca, cf. P. Walter. "La filosofía escolástica en el mundo de lengua alemana". In: E. Coreth et alii. op. cit. p. 123-180. Nesta obra, aliás, encontram-se estudos monográficos importantes sobre os demais medievalistas aqui enumerados, como H. Denifle, F. Ehrle, M. De Wulf, P. Mandonnet, M. Grabmann, E. Gilson e outros.

**[14]** As histórias da Filosofia, de autores católicos, ao tratarem da Neo-escolástica, apresentam maiores detalhes. Cf. para uma visão panorâmica, além da obra citada na nota anterior, L. Franca. *Noções de História da Filosofia*. Rio de Janeiro, 17. ed. 1957. p. 250-258; T. Urdanoz. *Historia de la Filosofía*. vol. V, Madrid, 1975. p. 599-646.

**[15]** A defasagem da pesquisa brasileira, quando comparada com a de outros países, como não podia deixar de ser, manifesta-se também na área de Filosofia Medieval. Dois acontecimentos são significativos: Em 1981 houve o primeiro encontro de medievalistas do país; e só na década seguinte foi fundada a Comissão de Filosofia Medieval.

**[16]** A Opera politica deste autor foi publicada na Inglaterra por R. F. Bennett, H. S. Hoffler e J. G. Sikes (Manchester, 1940-1997), em 4 volumes, faltando ainda a edição crítica do *Dialogus*, em andamento.

**[17]** Em 1944 está obra terá um edição totalmente modificada, chamando-se: *La philosophie au moyen âge. Dès origines*

patristiques à la fin du XIV.me siècle. Encontra-se traduzida para o português: *A Filosofia na Idade Média* (São Paulo, 1995). Infelizmente, a editora não manteve as importantíssimas notas ao texto, o que em muito desmerece a edição.

[18] Para mencionar tão somente alguns dos mais importantes, cabe citar os 10 congressos da SIEPM e os 31 Mediaevistentagungen promovidos pelo Thomas-Institut de Köln. Dentre os encontros voltados ao estudo de um autor, os quatro congressos realizados em 1979, comemorando os 900 anos do nascimento de Pedro Abelardo, são imprescindíveis para estudo do pensamento do Mestre Palatino; já os volumes dos sete congressos scotistas são o que de melhor existe sobre Duns Scotus.

[19] As palavras são de M. Grabmann. Cf. W. Kluxen. “La investigación histórica de la filosofía medieval y neoescolástica”. In: E. Coreth et alii (org.) op. cit., p. 336.

[20] Id. p. 334.

[21] W. Kluxen. op. cit., p. 337.

[22] R. Pouivet. *Après Wittgenstein, saint Thomas*. Paris, 1997.

[23] *Mental Acts*. London, 1957.

[24] *Intentions*. Oxford, 1957.

[25] *Action, Emotion and Will*. London, 1963; *Aquinas on Mind*. London, 1993.

[26] Cf. a respeito as colocações de J. C. d’A. Araújo. “Pela delimitação cronológico-conceitual de filosofia medieval”. In: *Estudos de Filosofia Medieval* (Leopoldianum, XI – 1984 – n. 32), p. 9-22). O autor, embora concluindo pelo específico filosófico, fundamenta sua delimitação em fatos exteriores à Filosofia.

[27] L. A. De Boni: “As origens do pensamento medieval”. In: *Univerta. Uma História da Filosofia – Verdade, Conhecimento e Poder*. Rio de Janeiro, 1988. p. 57-85.

[28] Scholastik. München, 2. ed. 1981. p. 15-23.

[29] O declínio da Idade Média. Lisboa-Rio s/d (or. holandês, 1924).

[30] Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt, 1966.

[31] Nominalismus und Moderne. Freiburg i. Br./München, 1998.

[32] O problema da delimitação dos períodos da História da Filosofia, embora pouco debatido no Brasil, possui interessantes trabalhos em outros países. Cf. a respeito L. M. De Rijk. La philosophie au moyen age. p. 1-64.

[33] A. De Libera, op. cit., 1993. p. XIV.

[34] E. Bloch. Erbschaft diseser Zeit. Frankfurt, 2a ed. 1962, p. 110-126; 1. ed., 1935.

[35] Op. cit., p. 22-24.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



# LA ESPAÑA MEDIEVAL, FRONTERA DE LA CRISTIANDAD

## *LA ESPAÑA MEDIEVAL, FRONTERA DE LA CRISTIANDAD*

La Europa cristiana es un bello ente de razón que se ha ido forjando en la cabeza de los historiadores con secuela de esa obligación profesional de dividir y delimitar los acontecimientos históricos, reduciendo a conceptos simples estructuras sociales y culturales muy complejas. Se la llama también «cristiandad occidental» para distinguirla del «oriente cristiano» aquella parte de la cristiandad, también en Europa, bajo el dominio de Bizancio sin influjo directo del Papa de Roma. En la historiografía centroeuropea se viene identificando el Occidente cristiano con el sacro Imperio romano-germánico cuya cabeza visible era en lo temporal el emperador y su cabeza espiritual el papa de Roma. El conflictivo eje emperador-papa se complicó con las pretensiones de la casa real francesa de presentarse como protectora del Papa y aprovecharse de las ventajas que tal preferente trato suponía para sus pretensiones de dominio del área mediterránea. En resumidas cuentas, la historia de la cristiandad occidental hasta la ruptura de su pretendida unidad con la Reforma protestante, se cuenta en los libros de historia de los países de Centroeuropa como un tira y afloja entre los dos poderes, el civil y el eclesiástico, es decir, entre el emperador y el Papa. Una historia de conflictos que se centra en un área geográfica limitada a Alemania, Francia e Italia. Todo el acontecer político fuera de este reducido espacio se ve como periférico complemento de ese conflicto central. La historia de los otros países europeos se estudia casi exclusivamente en función de esa confrontación o como mera ilustración de la misma.

Si la historia política sigue ese esquema, en el campo de la historia cultural esa visión unitaria de la cristiandad medieval tiene como punto de referencia la Universidad de París, que era el centro indiscutible del pensamiento cristiano en los siglos medievales. La cultura de la cristiandad occidental tiene a partir del siglo xli en París su última y definitiva referencia.

La simple necesidad de querer ver la cristiandad occidental como

**algo compacto y perfectamente delimitado reduce el horizonte de nuestra visión de la ciencia y cultura medievales e impide ver la Europa medieval como algo más complejo y diversificado. En el marco de una visión francogermánica de la cultura medieval juega el área geográfica del Mediterráneo occidental un papel secundario. Dentro de esa visión centroeuropea que pretende ver la cristiandad como un todo armónico la periferia mediterránea sería algo que no toca al meollo y a la esencia de aquella pretendida unidad de religión y destino. Desde esta perspectiva sería el Mediterráneo un punto de encuentro de diferentes culturas y religiones que tocaría sólo de una manera accidental y exterior el concepto redondo que se fue formando de la Europa cristiana. Ese escenario, enormemente conflictivo donde la cristiandad hubo de enfrentarse con los enemigos de la fe común europea sería, siguiendo esa concepción, más impedimento que forja de esa pretendida unidad de la cristiandad occidental. Todo lo tocante al sur de la cristiandad quedaría decididamente al margen del devenir histórico que galvanizó la formación de Europa. Europa se habría formado en un espacio central interior e íntimo, mientras lo ocurrido en sus márgenes y frentes externos sería algo accidental que enmarcó pero no determinó el devenir histórico fundamental.**

**La investigación sobre la Edad Media y el pensamiento medieval en los últimos treinta años ha roto decididamente con esa visión parcial y rudimentaria. Nuestra visión de la Edad Media no se contenta con la bella quimera de una cristiandad medieval unida y cerrada, ejemplo de armonía y estabilidad ideológica. La apertura y ampliación del horizonte hacia la periferia europea permite fijar la atención en aspectos olvidados o marginados en el idealizado panorama anterior permitiendo englobar todas las manifestaciones culturales de los siglos medievales y no sólo aquellas controladas y dinamizadas por una exigencia de unidad y ordenamiento jerárquico. Este necesario cambio de perspectiva tiene un fundamento objetivo y subjetivo. Se puede constatar, por un lado, un cambio en el objeto mismo pues la nueva historiografía, relativizando el devenir político, ha abierto nuevos campos de observación que nos muestran un objeto más complejo, variado y lleno de contrastes. Por otro lado, podemos constatar una nueva forma de acercamiento a ese objeto sin presupuestos y exigencias ideológicas partiendo de una visión más global por encima del raquíico horizonte dictado por historias de signo nacionalista.**

**Está claro que, bajo las premisas de una visión centroeuropea**

menos diferenciada, todo lo que ocurrió en la península ibérica durante la Edad Media, aunque no carece de interés, no tiene nunca ni puede tener un carácter definidor y decisivo para el desarrollo de la historia europea en su conjunto. Ocuparse de la historia de España responde únicamente al imperativo de redondear una visión total del marco europeo. Una actitud de este tipo crea una tendencia interpretativa propicia a generalizaciones y simplificaciones pues el trato detallado y diferenciado de los hechos que daría su verdadera dimensión real complicaría las visiones unitarias preconcebidas. Por eso se han cimentado con respecto a la historia de España una serie de tópicos que, como todo tópico, no son fruto de una reflexión sobre los hechos, sino el resultado de adaptar esos hechos a una visión generalizada y terminada.

En los países centroeuropeos se ha fomentado en los últimos siglos una visión de España como ejemplo de fanatismo e intolerancia religiosa, donde la Inquisición española sirve para demostrar el carácter marginal del cristianismo ibérico y su influjo negativo de cara a una pretendida evolución más tolerante y abierta de la cristiandad europea en los siglos que siguieron a la Reforma. Curiosamente se va dibujando en la historiografía centroeuropea de los últimos decenios otra imagen extrema de España como un ejemplo jamás repetido de tolerancia y convivencia de las tres religiones del área mediterránea: judaísmo, cristianismo e islam. Esta paradójica confrontación de dos visiones extremas de cara a la realidad cultural y religiosa de la península ibérica parece estar pidiendo una explicación de cómo se pasó de una sociedad ejemplo de tolerancia y convivencia pacífica a una sociedad ejemplo de intolerancia y represión ideológica. Sobre el origen y las consecuencias de tan extrema dicotomía no ha sido hecha, que yo sepa, una reflexión a fondo. Hasta qué punto se podría justificar la necesidad o urgencia de tal reflexión es sumamente cuestionable. Un análisis de esos tópicos pondría muy pronto de manifiesto que las actitudes del cristianismo peninsular no fueron tan extremas como se pretende hacer ver. Seguramente no fue tan tolerante la pretendida tolerancia ni tan intolerante la pretendida intolerancia. Una reflexión sobre esta temática resulta más interesante si se atiende al origen y evolución de ese tópico y no tanto a su pretendida realidad. El motivo y contexto de tales afirmaciones es siempre más interesante que la verificación del contenido real de las mismas. En otras palabras: más interesante que la constatación de una extrema tolerancia o intolerancia en una época concreta del devenir histórico español es descubrir las razones que llevaron a



**admitir la existencia de tal esquema interpretativo.**

\*  
\*  
\*

**España fue durante muchos siglos un país de frontera en la cristiandad occidental. Apurando esta afirmación se puede decir incluso que España era la única región de la cristiandad occidental que vivía en contacto directo con otras religiones. Ese contacto entre las religiones en España no fue sólo de signo conflictivo sino que tuvo desde el siglo VIII hasta el siglo XV manifestaciones de convivencia e intercambio muy dispares. Desde la diáspora mozárabe hasta los levantamientos moriscos del siglo XVI el cristianismo español hubo de ensayar, por pura necesidad, una serie de modelos de convivencia entre los miembros de varias religiones. Esos modelos eran reacción a situaciones históricas y planteamientos sociales muy diversos. Las consecuencias de tales esfuerzos tuvieron necesariamente resultados muy diferentes.**

**El simple hecho de que los cristianos en España vivían en contacto con el Islam y en un orden social donde los judíos jugaban un papel decisivo en los centros urbanos, tanto bajo dominio musulmán como cristiano, tuvo enormes consecuencias para la identidad personal de cada individuo cristiano dentro de aquella sociedad plurirreligiosa. Un cristiano en el norte de Francia tenía necesariamente otra visión del mundo que la del cristiano en la Córdoba musulmana o, más tarde, en la frontera del reino nazarí de Granada. El infiel para el francés era un ser humano fuera de la sociedad cristiana, una persona que no creía en todo aquello en lo que se fundamentaba su existencia, pero una persona, sobre todo, de la que adivinaba su existencia pero que jamás había visto. Ese cristiano, fuese culto o analfabeto, podía vivir cien años sin encontrar una persona no cristiana. Para el cordobés, en cambio, era el infiel una persona de carne y con la que se encontraba a diario en la calle y de quien podía necesitar asistencia médica, a quien compraba el pan o las berenjenas, o con quien de niño había jugado a las canicas. Esta sencilla realidad no se puede olvidar al plantearse las diferentes visiones de la humanidad dentro de una generalizada e hipotética cristiandad occidental.**

Desde que Juan de Mariana inventó el término «reconquista» para definir la expansión de los reinos cristianos peninsulares hacia el sur lleva éste una carga ideológica sumamente equívoca. Esos reinos cristianos, en principio enemigos del Islam, pusieron en práctica, por razones de supervivencia, una generosa política de asentamientos y repoblación dictada por motivos económicos muy concretos dejando en segundo término consideraciones de carácter religioso. Los fueros de las ciudades admitían y garantizaban el libre ejercicio de la religión. Judíos y musulmanes podían vivir en paz y sin temor a ser perseguidos. Las complicadas estructuras jurídicas y sociales de esa difícil convivencia ofrecían una amplia superficie para conflictos de todo tipo. La tolerancia, aun siendo real, no se fundaba en las premisas del concepto moderno de tolerancia. La tolerancia religiosa tiene hoy en día su fundamento, o bien en la indiferencia religiosa, o bien en el respeto a la dignidad y libertad de la persona humana, conceptos ambos que no caben dentro de una visión medieval del mundo. En la España medieval funcionó una tolerancia política que nunca estuvo dictada por reverencia a las demás religiones o por respeto a la libertad de los otros creyentes, sino, simplemente, por la necesidad de integrar dentro del sistema político una existente realidad social.

Esta tolerancia no supuso una mezcla o asimilación de las religiones. Los jerarcas de las tres religiones lucharon decidida y eficazmente por el mantenimiento de las diferencias. Tampoco la Iglesia se preocupó por fundamentar teóricamente la situación de hecho: de un lado sacaba todas las ventajas que aquella circunstancia singular le ofrecía y por el otro trataba de crear las condiciones para su eliminación. En frase de Américo Castro la tolerante estructura social medieval en España fue el «resultado de un modo de vivir y no de una teología». La Iglesia y los representantes de los otros grupos religiosos estaban teóricamente en contra de aquel orden y no hacían nada por conservarlo. La Iglesia oficial, en simbiosis con el poder civil, aceptaba esta situación sin canonizarla. La consecuencia inmediata de tal situación fue una sociedad multicultural que se diferenciaba enormemente de los postulados de la uniforme cultura cristiana en Occidente, determinada fundamentalmente por un ideario clerical, es decir, por los intereses de curas y frailes.

El grado de literalidad y formación científica de los judíos, cristianos y musulmanes fue, a lo largo del Medioevo español, muy diferente. Durante el dominio árabe fueron los musulmanes y su clase

dirigente la que determinó la naturaleza cultural en la península ibérica. En todas las manifestaciones culturales, desde la arquitectura a la música, la cristiandad española se adaptaba a su entorno. Con el dominio cristiano la cultura de los musulmanes, casi todos en menesteres agrícolas y artesanales, fue descendiendo paulatinamente, aunque no hay que olvidar que esos musulmanes sabían leer, pues por exigencias de su religión tenían que recitar los textos coránicos. La población judía fue conservando un alto grado de cultura y fueron desempeñando en la sociedad multirreligiosa bajo dominio cristiano una función de portadores de cultura, ejerciendo oficios que exigían un alto nivel de alfabetización. La cultura judía registró en la España medieval una verdadera edad dorada. En sus aljamas no sólo se cuidaban las ciencias relacionadas con el estudio de la Biblia, su alto nivel cultural motivó que numerosos judíos ocupasen en la administración de los estados cristianos puestos clave y ejerciesen una enorme influencia en las finanzas y estructuras administrativas de los mismos. También hubo judíos en otras partes de Europa. Fuera de España, sin embargo, vivían marginados y tuvieron que esperar al siglo XIX para emanciparse y afirmarse dentro de la sociedad. La conocida tesis de Américo Castro sigue siendo válida: mientras la historia de la Europa medie-val se puede exponer sin nombrar a los judíos, la historia de España no se puede explicar sin considerar la acción e influjo de las aljamas judías.

Frente al alto nivel cultural de los judíos, se constata con claridad un alto déficit cultural en las masas cristianas. La cristiandad española era una sociedad de frontera, una sociedad que había encontrado su identidad en la lucha contra el infiel. La ideología de la clase dirigente estaba dictada por las armas y no por las letras. El catálogo de virtudes del cristiano español correspondía a una mentalidad militar y a un ideario castrense sin concesiones hacia manifestaciones de carácter cultural o humanístico. Al término de la primera gran expansión de los reinos cristianos a finales del siglo XII, la cristiandad española hizo enormes esfuerzos por recuperar la tradición cultural musulmana y afirmar su hegemonía política en el campo de las letras. Con el apoyo de intelectuales judíos se procedió, sobre todo bajo Alfonso X, el Sabio, a una traducción y asimilación del acervo cultural árabe. Esta acción no sólo supuso un enorme empuje a las estructuras jurídicas de los reinos hispánicos, sino también en la literatura y en las artes plásticas. La labor cultural de los cristianos españoles, sobre todo en la traducción de la ciencia árabe, influyó en Europa y fue, sin duda alguna, la mayor

## **aportación de España a la cultura europea.**

**Esta cultura cristiana, empapada de tradiciones musulmanas y judías, que se fue estableciendo en España se diferenciaba substancialmente de la cultura clerical tal y como se desarrollaba en la Europa cristiana bajo los postulados teológicos y jurídicos de las universidades de París y Bolonia. La cultura de los reinos cristianos descuidaba sus vínculos con la cultura de la cristiandad europea. Sobre todo en el pensamiento jurídico se ignoraban sacrosantos principios de la tradición civil y canonística de corte cristiano. Los juristas de la curia romana y la ciencia oficial desconfiaban de los fundamentos jurídicos del orden social de la cristiandad española. La famosa fundación de un colegio para estudiantes españoles en Bolonia, promovida por el influyente cardenal Gil de Albornoz, tenía como finalidad primaria la formación de juristas según el espíritu del derecho romano cristiano tal como se concebía y se venía dictando en los medios intelectuales de la jerarquía eclesiástica. Con ello se pretendía frenar el camino especial y las estructuras originales de la sociedad hispana cuyo derecho estaba influenciado por las concepciones del derecho judío e islámico, que imperaban todavía en numerosas estructuras vitales de la sociedad hispana. También las compilaciones de Raimundo de Peñafort, que tanto éxito tuvieron en la formación del Derecho eclesiástico, contribuían a dejar en claro las bases jurídicas de la sociedad cristiana y a crear un cuerpo jurídico único y válido para toda la cristiandad bajo la clara y decidida superioridad del obispo de Roma.**

**El golpe decisivo a la estructura multicultural en España lo dieron los frailes mendicantes. Los dominicos y los franciscanos dependía directamente de Roma y estaban exentos de la jurisdicción territorial de los obispos. Toda su labor pastoral estaba dictada por los postulados monárquicos y exclusivistas del Papa romano. La formación intelectual de los frailes estaba dictada por la Universidad de París, donde muy pronto se hicieron fuertes, determinando decisivamente el desarrollo de la cultura cristiana occidental.**

**Desde un punto de vista estrictamente cristiano, la cultura que se desarrollaba en España bajo el influjo de la ciencia árabe y judía no estaba en consonancia con los ideales unitarios de la cristiandad. El orden social que se imponía en España era un escándalo más allá de los Pirineos. Sobre todo, el trato que se daba a los judíos era criticado dura y constantemente desde la Curia romana. En España no se regulaba la convivencia y el trato con los judíos con la rigidez**

que se imponía en Europa. Tampoco se dictaron normas sobre su vestimenta y obligaciones de tipo social. Los europeos constataban en España un estilo de vida que difería fundamentalmente del estilo de vida cristiana en el resto de Europa. Cuantos más extranjeros visitaban España tanto más cundía el escándalo y la incompreensión sobre formas de vida extrañas al resto de la cristiandad. Pero fue, sobre todo, cuando los españoles empezaron a atravesar los Pirineos, donde se dejaron constatar más esas diferencias.

La representación de lo español como algo no acorde con lo europeo surge preferentemente en las repúblicas marineras de Italia cuando los «hispani» procedentes de la franja mediterránea de la península ibérica, comienzan a mostrar sus pretensiones de dominio en las islas del Mediterráneo occidental. Poco a poco, se va formando en Europa una actitud de reserva frente a todo lo hispano. Los europeos comienzan a ver en España un país de frontera no del todo cristianizado con costumbres que califican, por el mero hecho de no darse en el resto de Europa, de no cristianas y contaminadas de islamismo y judaísmo. Con el término «español» se denomina todo lo que resulta extraño y se sale de la norma. Aún hoy en alemán para decir que una cosa nos suena a chino se utiliza, en lugar de «chino», el término «spanisch». Los viajeros del resto de la cristiandad occidental constatan en aquella tierra, para ellos tan lejana como hoy para nosotros la China, raras reglas de conducta. En las cortes y en las ciudades anotan raras costumbres y comportamientos orientalizantes que, unidos a una presencia masiva de miembros de otras religiones, causan extrañeza, admiración y, en espíritus pusilánimes, temor por la pureza de la fe. El lema «Spain is different» se hizo realidad en las conciencias europeas mucho antes que lo hiciera suyo la propaganda turística.

La imagen de España toma las conturas clásicas de una representación colectiva sobre una nación y cualidades diferenciales de un pueblo. Las afirmaciones sobre los hombres de la península ibérica son cada vez más tajantes y negativas. En ellas se expresa el miedo a perder aquella idealizada identidad cristiana y el claro orden jerárquico que ella implicaba. Esa representación negativa se hace lugar común en la literatura oral y escrita de los pueblos europeos. El español es un mal cristiano, una mezcla de judío, cristiano y moro, un medio judío, un medio moro o un cristiano judaizante. Esta imagen se propaga sobre todo cuando la casa real de Cataluña y Aragón comienza a poner en práctica sus pretensiones imperialistas por el mar Mediterráneo. Aquellos

mercaderes, aventureros, marineros y guerreros a sueldo que merodeaban por los centros del comercio marítimo en la Italia septentrional o entraban a sangre y fuego por tierras de Grecia y Sicilia eran «hispani» y como tales se les denominaba y temía. Las brutales aventuras del caballero de origen germánico Roger de Flor o de aquel caballero calabrés Roger de Launa al mando de mercenarios catalanes entraron en la historia de los pueblos que las sufrieron como obra de españoles. Esos «españoles» desdecían en los centros donde prevalecía la refinada cultura de la naciente burguesía mercantil italiana. Aquellos «hispani» por donde pasaban imponían nuevos criterios de dominio destruyendo la formal y rígida estructura de su entramado social. Al español se le odia y se le identifica con un objeto ya anteriormente odiado y despreciado en la cristiandad: el judío y el moro. Los italianos veían en la raza española rasgos de las odiadas razas judía y mora. Los españoles pertenecen a un pueblo impuro y proceden de una sociedad no del todo ortodoxa, una sociedad no del todo integrada en la sociedad cristiana.

Esta representación del español, que con tanto cuidado y fidelidad a las fuentes ha descubierto el investigador sueco Sverker Arnoldson y magistralmente ha interpretado Pierre Chaunu, es el comienzo de algo que se puede, o no se puede, llamar «leyenda negra». Sea negra o blanca, fue una representación colectiva que tuvo una larga cola. Esa imagen nacida en Italia se propagó por el norte de Europa como secuela de las guerras de religión. Se utilizó como propaganda bélica para desprestigiar al enemigo español. Con ella se pretendía frenar la expansión de una nación periférica defensora del Papa identificándola con las odiadas razas no cristianas. Para el europeo es España una tierra de raza inferior y dudosa ortodoxia. Esta representación colectiva se fue afianzando y reforzando porque en ella se iban recogiendo solamente aquellos aspectos que apoyaban los prejuicios ya admitidos. Así, en la propaganda antiespañola de los franceses durante las guerras de Italia, el rey de Aragón es un «fis de marran et marrane». Para el poeta alemán Opitz los españoles son «scheubliche Maranen, Scheinchristen und Dreckskerle» (horripilantes marranos, cristianos sólo en apariencia y tipos puercos). Martín Lutero, por ejemplo, prefería ver Alemania dominada por los turcos que por los

españoles. Es decir, Lutero prefería verse bajo el dominio los árabes otomanos que bajo los judíos o árabes magrebíes. En resumidas cuentas: la cristiandad occidental veía en España una tierra donde

no se había logrado plenamente la cristianización. Cuando esos mediocristianos comienzan a dominar con sus ejércitos el norte de Europa, se levanta la conciencia cristiana de esas naciones y deja al descubierto tendencias nacionalistas y racistas recubiertas de un manto religioso.

Esta visión tan negativa e insistente hería de lleno la conciencia y el orgullo de los cristianos españoles. La nobleza hispana, que siempre se preocupó en demostrar su ascendencia gótica, se consideraba tan cristiana como el que más. ¿No habían luchado durante siglos en la vanguardia de la fe defendiendo y extendiendo las fronteras de la cristiandad? El altivo hidalgo español que constataba esa imagen negativa por Europa adelante no podía comprender como alguien podía dudar de la pureza de su cristianismo. Sin este contexto malamente podríamos llegar a comprender con que seriedad y extrema consecuencia los españoles se dedicaron durante siglos a demostrarle al mundo la pureza de su sangre cristiana. Todo un género literario que floreció en los siglos xvi y xvii y que se podría denominar «*Laudes seu defensio Hispaniae*» se dedicó a contrarrestar esa propaganda negativa sobre las gentes de España. Este tipo de literatura tuvo su corona en la magna y hoy, por desgracia, poco leída y reconocida versión latina de la Historia de España del jesuita Juan de Mariana, quien página a página va construyendo una idea de España en claro contraste con las representaciones negativas relativas a su nación que el había conocido todavía muy joven en sus estancias en Italia y Francia.

Esta defensa de España solía comenzar con la demostración de la pureza cristiana de raza y fe de los habitantes de la península ibérica llamados por Dios a ser punta de lanza en la lucha por la expansión del cristianismo. Todo el impresionante tinglado de los estatutos de limpieza de sangre y aquella burguesía traicionando sus orígenes en una costosa carrera por conseguir cartas de hidalguía, es decir, todas aquellas cosas relativas al linaje que marcaron la convivencia española en los primeros siglos de la modernidad son, en gran parte, reacción a este herido orgullo de raza. Los españoles querían demostrar al mundo la integridad de su religión. Integrarse plenamente en Europa significaba eliminar el pasado judío y musulmán que la especial situación de frontera había impuesto en la sociedad española, es decir, los hechos diferenciales de la cristiandad española frente a la europea. Con cierto tono provocativo se podría decir que España dejó de ser una sociedad

**abierta a otras culturas y religiones en el momento en que pretendió, a toda costa, integrarse en la cristiandad europea. Una cristiandad que defendía un modelo de sociedad cerrado, totalmente cristiano, sin concesiones a otras religiones o formas de vida.**

**El modelo europeo de cristiandad acabó con todos los intentos de integración de las otras comunidades religiosas y sus secuelas culturales en el cuerpo social español. La sociedad española pretendió cristianizar sus estructuras según la normativa europea de sociedad cristiana. Los modelos ensayados en España estaban en abierta contradicción con la visión clerical y exclusivista de la cristiandad europea. Europa exigió de España la reconquista de su identidad cristiana sin concesiones a formas de convivencia o formas de cultura que ponían en entre-dicho la intolerante concepción exclusivista del «orbis christianus» donde sólo cabía una alternativa: creer en Cristo o morir. España dejó de ser tolerante cuando se quiso adaptar al modelo de cristiandad propugnado en Europa. En frase de Pierre Chaunu: «la intolerancia entró en España con vientos que venían de fuera».**

**La progresiva integración de la España medieval en la cristiandad europea tiene un paradójico epílogo. Aquella zona de la cristiandad a la que se le imputaba una cierta negligencia en aceptar las reglas sociales comunes a la cristiandad medieval se convierte, durante los primeros siglos de la Edad Moderna, en defensora a ultranza de todos aquellos presupuestos que tanto le había costado recuperar. Cuando una Europa dividida en naciones se preocupaba y luchaba por intereses particulares, interesándole un pito todos los programas de carácter universal que Roma y su clerecía seguían declamando, seguía España creyendo y esperando contra toda esperanza que se podían defender los sacrosantos valores de una cristiandad unida en un destino común. En el altar de la defensa de esos valores universales no se dudaba en sacrificar otros valores civiles y entorpecer el desarrollo de los derechos y libertades del individuo, tal y como imponían los nuevos tiempos.**

**Aquella España, que apenas había conocido la Inquisición medieval, desarrolló en la Edad Nueva una nueva Inquisición cuyo inicial objetivo fue erradicar todo el substrato judío en su cuerpo social. Un perfecto control ideológico que se puso al servicio de unos ideales obsoletos que ningún estado en su entorno se atrevía ya a hacer suyos.**



\*  
\*  
\*

**Esta breve reseña sobre las derivaciones que conlleva la situación periférica de la cristiandad medieval en España exige, en el contexto de estas jornadas, una consideración final que pretende aplicar todo lo dicho a la investigación del pensamiento medieval en la península ibérica.**

**Es muy importante considerar que, en España, hubo pensadores que vivieron conscientemente esa situación de frontera y la integraron en su pensamiento, en claro distanciamiento con el ideario teológico propuesto desde París. En la historia de la teología medieval española se pueden constatar actitudes y concepciones originales, desarrolladas por personas que reflexionaron sobre el cristianismo en su situación fronteriza, es decir, un cristianismo en diálogo con las otras religiones. Estos pensadores no exigían otra fe, sino la consideración de la fe en una perspectiva más universal. Eran personas conscientes de la situación real de un cristianismo que se creía centro del mundo y era en la conciencia de frontera una religión minoritaria dentro del ancho mundo. Por eso no dejaban de criticar profunda y seriamente la visión particularista del cristianismo cerrado, un cristianismo exclusivista ensimismado en sus problemas particulares sin la visión universal y dinámica del mandamiento de Cristo al final del Evangelio de San Mateo: «id por el mundo y predicad el evangelio a toda criatura». Sólo quien vivía en contacto con el infiel podía comprender que el cristianismo no era todo el mundo, sino una parte del mismo. Desde Álvaro de Córdoba a Bartolomé de las Casas, pasando por Raimundo Lulio, se puede trazar una línea de pensamiento cristiano consciente de ser levadura y no masa. Un pensamiento centrado en la comprensión del otro y en el mandamiento de propagar la fe que se planteaba necesariamente una cristiandad abierta al mundo y no un mundo cristiano reducido a los limitados horizontes de Centroeuropa.**

**Estos pensadores han de ser estudiados en su contexto hispano y no como corolario de los grandes pensadores de la cristiandad medieval. Los planteamientos escolásticos contemporáneos no son suficientes para definir una visión de la cristiandad que había nacido en un contexto más amplio y completo. Los estudios de teología**

medieval estuvieron hasta hace poco decisivamente determinados por los postulados teóricos de la Neoescolástica. Esta investigación, aunque supo mostrar el valor perenne de los planteamientos y soluciones de la época medieval, dejó, sin embargo, una visión parcial, monolítica y, por ello, incompleta del pensamiento medieval en su conjunto. Se estudiaba las aportaciones intelectuales de la cristiandad española como un corolario prescindible al margen de los geniales sistemas escolásticos. Los pensadores de la península ibérica se analizaban sólo en relación a esa sistemática.

Quizá sea Raimundo Lulio el pensador más característico en este sentido. Lulio desarrolló un sistema aparentemente hermético al que sólo se puede acceder si se tiene en cuenta su circunstancia de habitante de Mallorca en la generación que siguió a la reconquista de la isla por Jaime I. La metodología neoescolástica no permite acercarse a su pensamiento. La interpretación que se vino haciendo de Lulio dentro esa neoescolástica visión del pensamiento medieval, se limitaba a estudiar los escritos de Raimundo Lulio como reflejo del monolítico pensamiento escolástico, buscando afinidades y divergencias con Santo Tomás y, sobre todo, con la tradición franciscana, lamentando casi siempre la falta de rigor intelectual que se excusaba en Lulio por su falta de formación universitaria. Contra esta visión se viene resaltando en los últimos años, el carácter original de su pensamiento sin medir sus logros o deficiencias de cara a la teología escolar contemporánea. La grandeza del pensamiento luliano no se comprende en relación con los grandes autores medievales, sino en el hecho de haber encontrado o intentado Lulio nuevos y originales caminos en la comprensión de los problemas fundamentales de su tiempo.

Raimundo Lulio desarrolló su pensamiento en más de 250 obras escritas durante los cincuenta años que median entre su conversión (ca. 1263) y su muerte (1316). Su obra, sin embargo, no sólo es difícil de comprender a causa de su volumen sino, sobre todo, por la amplia gama de temas tratados que van más allá del monolítico temario lógico y teológico de la enseñanza escolar. También su estilo singular nacido del contacto con otras religiones, otras culturas y otras lenguas hace que los no habituados vean en sus escritos una extraña mezcla de geniales pensamientos con increíbles representaciones, singulares malabarismos gramaticales y aburridas repeticiones. A esto hay que añadir la barrera de su hermético lenguaje. Los que conocen el latín medieval encuentran en la mayoría de sus obras un lenguaje insulso y mediocre (por no

decir deficiente). Además de este no fácil acceso formal a la lectura de sus obras el pensamiento luliano está íntimamente ligado a su personalidad y a su agitada biografía, todos los temas están tratados desde una perspectiva muy personal y en la íntima convicción de estar llevando a cabo una tarea impuesta y dictada por Dios.

Las dificultades del discurso luliano vienen condicionadas, no tanto por la complejidad de los conceptos y sus aparentes contradicciones, sino por las censuras y silencios que impone la lectura de sus obras en las que no se plantea presentar una exposición académica y sistemática de sus presupuestos intelectuales. Su única y exclusiva finalidad es la conversión del infiel. La determinante del discurso luliano no es, por ello, discursiva sino fundamentalmente apologética. Toda su obra se subordina a ese único fin. Todo lo que en Lulio tiene parecido con el común discurso intelectual de la época tiene que ser interpretado siempre desde esa determinante perspectiva de hombre de frontera, es decir, ha de tener su explicación en las constantes apologéticas que determinan la obra de Raimundo Lulio en general, y su teología en particular. Estas constantes se reducen a una doble finalidad: de un lado se persigue que el creyente alcance una mayor comprensión y vivencia moral de su fe, mientras la otra se propone proporcionar a ese creyente un instrumento para la acción misionera. El Ars de Raimundo Lulio es el medio en que se hallan contenidos los principios que fundamentan y hacen posible esta doble tarea, en tanto que dichos principios coinciden o reflejan exactamente los principios ontológicos universales.

Comienzo, fundamento y razón de todo quehacer luliano es el objetivo misionero, es decir, la conversión del infiel. Un objetivo que está fuera de las coordenadas en que se movían los intelectuales de su tiempo en los centros de cultura de la cristiandad europea. Pero la acción misional, en el caso de Lulio, no sólo se ocupa de los infieles, destinatarios naturales de la acción misional, ni de los medios para realizarla, sino también intensamente del actor, del misionero. Metodológicamente, el misionero es el primer destinatario de la incansable actividad luliana como escritor, y punto de referencia de su pensamiento. Esta prioridad, sin embargo, no sólo obedece a la lógica de los acontecimientos, sino que se convierte en condición de producción del sistema. La labor persuasiva del misionero se fundamenta y se realiza a través de los elementos que constituyen el proceso de formación propio. Los argumentos que convencieron al propio misionero en su reflexión

comparativa con las otras religiones son los mismos argumentos que convencerán al destinatario final. El pensamiento luliano, su Ars como instrumento apologético y argumentativo debe considerar y repetir el proceso operado en el mismo sujeto que pretende convencer al infiel o simplemente al artista del Arte luliano. El Ars de Lulio no se inscribe en la normal transmisión del saber, sino que se presenta como obra de autor, algo nuevo en la cultura y causa, sin duda, de la profunda incompreensión del sistema. Lulio presenta el Ars como punto de llegada de un proceso personal. El calificarla como don divino y la constante referencia autobiográfica explican y definen constitutivamente su estilo y pensamiento. La comprensión intelectual de los artículos de la fe sirve, tanto para describir el punto final del esfuerzo personal del misionero y del artista, como punto final de todo esfuerzo de cara al infiel o al fiel alumno doctores e ayuc del Arte.

Desde su Mallorca natal pensó Lulio, con cierta ingenuidad, que todos los principes y jerarcas de la cristiandad estaban convencidos de la necesidad de convertir a los infieles. Lo único que él veía problemático era convencerlos de la viabilidad de tal tarea. Lulio, temperamento pragmático, bien sabía que sus planes de conversión necesitaban una base económica firme con el fin de financiar la formación de misioneros sabedores de la lengua árabe que habían de comunicarlo a los infieles. El desengaño de Raimundo en este sentido fue enorme. Cuanto más se aleja de Mallorca tanto más recibe el impacto de una cristiandad mirándose a su ombligo. Con la ilusión y optimismo del converso se había hecho una imagen de la cristiandad totalmente falsa. Ese encuentro de Lulio, hombre de frontera, con la cristiandad europea ignorante de sus fronteras está lleno de dramatismo. Lulio llegó pronto a la conclusión que «por culpa de la Iglesia los infieles permanecen en el error» (propter defectum ecclesiae infideles permanent in errore) [1]. Este defecto fundamental de la Iglesia, que se despreocupa de su función primordial, la recuerda Raimundo Lulio constantemente. A esta tarea de concienciar a los cristianos la llama él expresamente: «Facere conscientiam de errore fidelium» [2], que es su principal tarea como abogado procurador de los infieles.

Con el tiempo, se da cuenta de que toda tarea de conversión es ineficaz porque falta el entusiasmo y la voluntad de los cristianos de cara al infiel. Obsesionado por la difusión de su obra, que él continuamente perfeccionaba, se encontró el apoyo de sus correligionarios que lógicamente deberían ayudarle en su empresa.

**Dispuesto a batirse en la frontera con el infiel se percata Lulio que la fe se ha extendido pero las costumbres se han corrompido. La Iglesia se ha dilatado pero la multitud de los pecados es cada vez mayor. La virtud de la fe y la inteligencia de esa fe está por los suelos. Llegó, pues, a la conclusión que era inútil luchar en el frente infiel cuando la retaguardia seguía inmersa en una indiferencia total hacia ese problema.**

**Por eso tiene el término «conversión» en Raimundo Lulio una doble cara. De un lado, la aceptación de la fe cristiana por parte del infiel; de otro, la aceptación por parte del cristiano de sus obligaciones frente al infiel. El cristiano, ensimismado en los problemas internos de su entorno social, ha de ampliar su horizonte en función del ideal que aglutinó toda la existencia de Lulio y que formuló con toda claridad en la primera de sus obras, el Libro del gentil y de los tres sabios:**

**«E así como habemos un Dios, un creador, un señor, oviesemos una fe, una ley, una secta y una manera de amar e honrar a Dios, e fuésemos amadores e ayudadores los unos de los otros y entre nos no fuese ninguna diferencia e contrariedad de fe nin de costumbres...» [3].**

**Esta visión utópica de la humanidad es, para Lulio, una realidad alcanzable por la sencilla razón de que tal unidad es lo que Dios quiere. Si no se ha alcanzado y parece tan lejana su consecución, se debe a que aquellos que tienen en sus manos el llevarla a cabo no quieren poner los medios para realizarla. Todo el pensamiento luliano se explica desde esa experiencia de hombre de frontera en contacto con un cristianismo que no cumple con su función de ser elemento de unidad para toda la humanidad. Lulio exige de los cristianos que vivan conscientes de sus límites, de sus fronteras y que planteen su existencia individual y colectiva de cara a la conversión de todos al único Dios. Han de mirar hacia fuera por encima de los conflictos y pequeñeces de su administración interna.**

**No es el momento de analizar a fondo todos los aspectos de la alternativa luliana. Sólo importa darse cuenta de que el estudio de Lulio, o de cualquier pensador medieval fuera del recinto escolástico, ha de hacerse desde su circunstancia concreta y no como fuente de posibles relaciones con esta o aquella tendencia escolar. Sólo así se puede captar su originalidad. La consideración**

de su ideario nos proporcionará una visión de la ciencia y la cultura medievales más compleja, más amplia y más diversificada.

Raimundo Lulio, un pensador en la frontera de la cristiandad al margen de las instituciones académicas, es también uno de los pocos pensadores de la península ibérica que ha traspasado las fronteras y ha acaparado la atención de importantes figuras del pensamiento europeo. Por haber asumido conscientemente su experiencia como hombre de frontera, aunque difícil de comprender, estuvo su pensamiento presente en la historia intelectual de Europa desde la Edad Media, pasando por los sueños de una ciencia universal en el Renacimiento, hasta las discusiones sobre el método científico de la primera modernidad. Gracias a su consecuente manera de plantearse la realidad cristiana, para encomiarlo o para censurarlo, pasó Raimundo Lulio por la mente y atrajo la atención de pensadores de signo muy diverso e intenciones dispares. La pacífica figura del laico Raimundo buscó toda su vida la concordia de la cristiandad como punto de partida de la unidad final de la humanidad. Fantástico programa de aquel «vir phantasticus» que vivía al margen de la cristiandad pero más consciente de las verdaderas dimensiones del mundo y el papel del cristianismo dentro de ese mundo. -

**FERNANDO DOMÍNGUEZ REBOIRAS**

Universidad de Freiburg/Alemania

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## NOTAS

[1] Cf. Líber de consilio III, 6 (Raimundi Lulii opera latina, tom. X, Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis 36, p. 197, lín. 436).

[2] Ibidem, p, 198, l'in. 485.

[3] Reproducirnos aquí el texto del Libro del gentil en una versión castellana del siglo xv, inédita, que se encuentra en el manuscrito de la British Library Add. 14041. La cita corresponde al fol. 80r.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



# **ALGUNOS ASPECTOS DEL INFLUJO DE LA FILOSOFÍA ÁRABE EN EL MUNDO LATINO MEDIEVAL**

**RAFAEL RAMÓN GUERRERO**

## ***ALGUNOS ASPECTOS DEL INFLUJO DE LA FILOSOFÍA ÁRABE EN EL MUNDO LATINO MEDIEVAL***

Aunque se haya insistido en que el reconocimiento oficial de la existencia del Islam como entidad distinta a la Cristiandad occidental no tuvo lugar hasta la celebración del Concilio de Vienne en 1312, sin embargo lo cierto e innegable es que el Islam había dejado ya sobre el mundo latino medieval una profunda influencia. Porque, en efecto, aun cuando en dicho Concilio se adoptara el acuerdo — a instancias de Ramon Llull, quien sostenía que la mejor manera de convertir a los infieles era por medio del aprendizaje de las lenguas[1] — de crear cátedras de árabe, hebreo, griego y siríaco en distintas Universidades, no obstante hacía ya mucho tiempo que los latinos se habían dado cuenta de la necesidad del estudio de las lenguas, como había afirmado en el siglo XIII Roger Bacon. Y la «visión apocalíptica del Islam»[2], anterior al siglo XII, había dejado paso a otra perspectiva, que daría lugar a la adquisición de diversas aportaciones culturales que permitirían a algunos pensadores cristianos decir o postular que la *raison habite* chez les musulmans, como ha señalado J. Jolivet[3].

Por los muchos e indudables testimonios que se nos han conservado, el contacto del Islam con la Cristiandad latina comenzó, por así decirlo, poco después de la presencia de los árabes en la Península Ibérica, a mediados del siglo VIII. Y desde entonces, y aunque las fuentes historiográficas poco digan, se inició un diálogo entre ambas civilizaciones que no cesaría hasta bien entrada la modernidad. La propia consideración de los cristianos por parte del Islam como « gentes del Libro » (*ahl alkitâb*) favoreció el trato dispensado por el mundo islámico al cristiano y a partir de ahí, el intercambio cultural, como quedó bien patente en el Oriente musulmán.



Las primeras huellas de la influencia islámica pueden adivinarse en algunas de las herejías que parecen haber surgido en la Península durante el siglo VIII, en especial el adopcionismo de Elipando de Toledo y Félix de Urge!, doctrina que se presentó como un intento racionalista de explicación del dogma, proyecto muy cercano, al menos en apariencia, a la doctrina musulmana[4]. La ponencia presentada por el Dr. Epalza en este mismo Coloquio confirma esto que apunto. Y los testimonios de Álvaro de Córdoba en su Indiculus luminosus o de Eulogio de Córdoba en su Memorialis Sanctorum libri tres[5]evidencian, por otra parte, el hechizo ejercido por la primitiva cultura arábigo-andaluza sobre el cristianismo hispano.

Fue a partir del siglo IX cuando se iniciaron formalmente los contactos culturales entre árabes y europeos, al estar interesados éstos en recibir los conocimientos científicos que aquellos estaban introduciendo y desarrollando en al-Andalus[6]. Y, aunque sabemos muy poco de estas relaciones iniciales, inciertas en muchos casos, se puede decir que con ellas se entablaron unas comunicaciones que más tarde habrían de fructificar muy positivamente.

La presencia del joven monje Gerberto de Aurillac, el futuro Papa Silvestre II, en el obispado de Vich y en el monasterio de Ripoll para realizar estudios científicos[7] pone de relieve que la importancia de los tesoros árabes acumulados allí había trascendido las fronteras de la Marca Hispánica. En el siglo X, Cataluña ya se había abierto a las influencias musulmanas, ofreciendo sus monasterios la posibilidad de estudiar en las copias de obras árabes sobre astronomía, geometría y aritmética, realizadas en sus scriptoria[8]. Fue una primera influencia de la cultura musulmana en el ámbito cristiano, que revolucionó en cierta manera la Filosofía y la Ciencia de la época, fundamentalmente la Geometría y la Astronomía, áreas que se habían estancado en la tradición del quadrivium y que estaban aún sometidas a la lectura y comprensión de los Libros Sagrados, como ya estableciera San Agustín en su De doctrina christiana, según apuntó mi maestro J. A. Garcia-Junceda[9]. Comenzaron así a introducirse en el mundo cristiano medieval los decisivos progresos que los árabes habían realizado en estos campos, sobre todo los referentes al astrolabio, las tablas astronómicas y el uso de las cifras llamadas «árabes».

Pero este inicio de diálogo del Cristianismo medieval con la cultura musulmana sufrió un hiato que duró aproximadamente una centuria:

el siglo XI. Hiato que pudo haber estado producido bien por una pérdida de curiosidad por parte del mundo cristiano hacia las riquezas científico-filosóficas del mundo árabe, o bien por una supuesta decadencia de la cultura hispano-árabe. Por lo que se refiere a este segundo aspecto, la decadencia no es admisible, puesto que sabemos con certeza que las mayores realizaciones científico-filosóficas tuvieron lugar en al-Andalus a lo largo de los siglos XI y XII. Y, en cuanto a la primera hipótesis, hay que decir que hubo un cambio de actitud de los cristianos respecto al mundo hispano-musulmán — y menciono directamente a éste porque fue el más cercano a la Europa cristiana — a raíz de la caída del Califato: parece que fue entonces cuando surgió la agresividad mutua entre las dos entidades opuestas — Cristiandad e Islam — , que dio lugar a una radicalización de los sentimientos de ambas comunidades y que tuvo como consecuencia la paralización, al menos parcial, de los intercambios culturales[10].

Y digo parcial porque fue en la segunda mitad del siglo XI cuando aparecieron los que hablan de iniciar el gran movimiento de traducción que tendría lugar en el siglo siguiente, verdadero medio — la traducción — del diálogo filosófico-científico entre el Islam y la Cristiandad. Iniciadores a los que la gran especialista M.Th. d'Alverny llama los «precursores»: Constantino el Africano y Alfano de Salerno[11]. Pero fue ahora otra ciencia, la medicina, la que prevaleció: y al recuperar la medicina de Galeno, con ella se introdujeron también elementos filosóficos que comenzaron a ejercer su influencia sobre los primeros maestros del siglo XII, especialmente los vinculados a la Escuela de Chartres.

Como señala d'Alverny, estos signos preliminares fueron seguidos por un esfuerzo mucho más amplio por adquirir vastos conocimientos. Esfuerzo que se tradujo ya durante el siglo XII en la gran tarea de versión de obras del árabe (y del griego) al latín y que responde a tres tipos de preocupaciones tenidas por los cristianos medievales: inquietudes científicas, intereses religiosos y preocupaciones filosóficas.

En primer lugar, el interés científico. La Edad Media tuvo como programa de estudio el propuesto por San Agustín en De doctrina christiana: el saber sobre las artes liberales[12], encaminadas a la lectura y comprensión de los textos revelados, como he señalado antes. Desde la época carolingia, los latinos disponían de suficientes

materiales para el estudio, conocimiento y profundización de las artes del trivium; sin embargo, el quadrivium había de limitarse a lo poco que el mundo de la transición entre el período romano y el medieval había logrado acopiar: obras de Boecio, Casiodoro e Isidoro de Sevilla; era necesaria entonces una gran tarea de búsqueda y recopilación de obras que contribuyeran al desarrollo de las artes matemáticas. De ahí que obras de astronomía, aritmética, geometría, así como de otras disciplinas científicas como la óptica, alquimia, farmacología o medicina, fueran vertidas al latín desde finales del siglo XI y principios del XII. Y recordemos que la clásica estructura de las artes liberales comenzó a cambiar en los inicios del siglo XII, como lo prueba la obra de Pedro Alfonso, *Disciplina clericalis*, que establece las siguientes artes: dialéctica o lógica, aritmética, geometría, medicina (*physica*), música, astronomía y filosofía, según unos, o gramática, según otros[13]. Esta alteración en la consideración de las artes liberales trajo consigo, me parece, un interés por las divisiones de las ciencias, que se reflejaría en la propensión de los latinos por las clasificaciones de las ciencias establecidas por los autores árabes: El *De Scientiis* de Domingo Gundisalvo y su obra modelo, el *lshâ'al-'ulûm* de al-Fârâbî, podrían avalar esta sugerencia[14]. A la versión de estas obras científicas contribuyeron, entre otros, el ya citado Constantino el Africano, Adelardo de Bath, Juan de Sevilla, Hermann de Carinthia y Roberto de Ketton.

Una segunda preocupación fue la apologética, en la creencia de que un diálogo verbal podía ser más eficaz que el de las armas o el de la incompreensión, lo que les llevó a la traducción del Corán, primero al latín y luego a distintas lenguas romances, y de otros textos religiosos, como la apología del cristianismo compuesta por 'Abd al-Masîh al-Kindî[15]. El impulsor de este interés por la esfera religiosa fue el abad de Cluny, Pedro el Venerable, interesado en dar al cristiano, como dice J. Jolivet[16], un conocimiento de obras básicas sobre la religión musulmana, puesto que pensaba que los «sarracenos» son hombres inteligentes y doctos, cuyas bibliotecas están llenas de libros sobre las artes liberales y el estudio de la naturaleza, de cuyo saber los cristianos han de apropiarse. En el despertar de este interés por la religión musulmana parece, de nuevo, haber jugado un importante papel el ya citado Pedro Alfonso, en cuya obra hay referencias y citas coránicas[17].

Finalmente, la preocupación estrictamente filosófica, que no aparece

hasta la segunda mitad del siglo XII, puesto que, como ha tratado de poner de manifiesto M.Th. d'Alverny[18], hay que realizar un atento examen de los documentos publicados para comprobar que el período de traducciones en Toledo comenzó, contrariamente a cuanto se ha afirmado hasta ahora, con posterioridad al episcopado de Raimundo, esto es, bajo su sucesor el obispo Juan (1152-1166). Destacaron los nombres de Domingo Gundisalvo, cuyo floruit hay que situar hacia los años 1178-1181, y del más prolífico de los traductores, Gerardo de Cremona, muerto hacia el año 1187. Y fue entonces cuando se tradujeron las obras de los más importantes filósofos árabes, con la única excepción de Averroes, que por esas fechas todavía estaba componiendo sus textos y comentarios, y que no comenzaría a ser conocido en la Europa cristiana hasta el siglo siguiente[19].

Tal es, someramente descrito, el medio a través del cual se estableció la comunicación entre Islam y Cristiandad. No quiero, porque no es mi propósito aquí, entrar en la discusión y estudio de la llamada «Escuela de Traductores de Toledo », si existió o no como tal escuela, ni tampoco en el problema de en qué momento se inició la tarea de traducción. Otros se han ocupado de ello y a ellos me remito[20].

Lo que sí me provoca interés, aquello de lo que quiero ocuparme ahora, son las razones que movieron a los latinos a realizar traducciones de textos filosóficos. Es decir, me interesa saber por qué en un momento dado del siglo XII, y no antes, los cristianos medievales se vieron en la necesidad de traducir determinados escritos filosóficos y no otros. A primera vista puede verse rápidamente, e incluso comprenderse fácilmente, la necesidad de la versión de textos científicos y, por qué no, de escritos de tipo religioso. Pero me parece que ya no está tan clara la necesidad de las obras filosóficas. O, al menos, es más difícil ver con tanta claridad ese menester. Por otra parte, es también motivo de interés saber qué parte o aspecto de la filosofía despertó la atención de los latinos: ¿se trataba de temas vinculados con la ciencia? O, por el contrario, ¿eran cuestiones que tenían que ver con los de la religión? ¿Se interesaron los cristianos precisamente por ellas en la medida en que los musulmanes los habían resuelto más o menos satisfactoriamente, y esta solución les podía servir, porque era justamente lo que ellos andaban buscando?

Podría pensarse, en primer lugar, que los latinos, queriendo conocer más obras de Aristóteles — cuyos textos ya comenzaban a ser traducidos directamente del griego por Jacobo de Venecia — , veían en los árabes y en sus obras filosóficas meros comentarios a la doctrina del filósofo griego, presentadas, incluso, como textos del mismo Aristóteles[21]. Por otra parte, se podría sugerir que el fondo de pensamiento común, existente tanto en la reflexión latina como en la árabe, — a saber, el neoplatonismo — , pudo haber llevado a los latinos a la búsqueda de textos en que se expusieran más amplia y sutilmente esas doctrinas tenidas por comunes.

Sin negar esta doble posibilidad, y aun reconociendo que también debió desempeñar un extraordinario papel en el origen de las traducciones, creo que debemos indagar por otros caminos, poco desbrozados aún, para comprender la necesidad y el empeño que los cristianos de la segunda mitad del siglo XII tuvieron respecto a las traducciones de obras filosóficas de autores árabes. Y ese itinerario al que aludo no es otro que la búsqueda por los latinos del siglo XII del ámbito propio de la razón, de la región donde se da la verdad de la ciencia. Porque no hay que olvidar que, como he descrito antes, el interés por el aspecto filosófico aparece sólo después de la propensión hacia la ciencia. Y, una vez conocida y desarrollada ésta, la cristiandad medieval no podía dejar de plantearse la cuestión del fundamento de la racionalidad de la ciencia. En este punto es en el que hay que insistir, en mi opinión, para resaltar la verdadera originalidad del llamado Renacimiento del siglo XII: en que hubo una ruptura completamente radical con la actitud que ante la ciencia se había mantenido anteriormente, ruptura que tuvo como una de sus consecuencias más importantes la nueva manera de considerar y estudiar la naturaleza. De aquí ese interés por los textos en que se tratara la cuestión del conocimiento de la verdad — de esa verdad científica — , es decir, por los tratados sobre el alma y el intelecto, y de ahí también la importancia de las obras sobre cuestiones físicas y metafísicas, en las que se planteaba — y resolvía a su manera — el fundamento último de la realidad. Porque, y esto creo que es un dato que no puede ser descuidado aunque poco se ha tenido en cuenta, el hecho mismo de que se tradujeran determinados textos — los que interesaban — y no otros cualesquiera, implica por parte de los traductores — o de sus patrocinadores — un gran conocimiento de la cultura árabe y musulmana en general y de su filosofía en particular. Fue este conocimiento el que determinó el criterio de selección de textos a traducir.

Para comprender el inexcusable itinerario en el que se vieron adentrados los latinos del XII, preciso es remontarnos un poco en la historia del pensamiento medieval. Sabemos que la filosofía fue considerada en los primeros momentos del mundo medieval como el esfuerzo del pensamiento por entender y analizar un mundo visto desde y por la Palabra Divina Y ese esfuerzo fue creando unos vástagos, que enriquecidos posteriormente, pudieron separarse del tronco al que pertenecían. El trivium y el quadrivium, medios para ayudar a la comprensión de la doctrina sagrada, alcanzaron una indudable dignidad por sí mismos en siglo XI, como ha puesto de manifiesto J. A. García-Junceda[22]. Y, entre las diversas artes, la que primero se independizó, la que primero luchó por sus fueros, fue la Dialéctica, precisamente porque era la ciencia que representaba más estrictamente las exigencias de la razón. Y al cargarse de valor especulativo, la Dialéctica favoreció el conocimiento y el estudio de cuestiones gnoseológicas y ontológicas[23].

La independencia y estructuración como saber autónomo de la Dialéctica en el siglo XI significó un paso importante en uno de los pilares del pensamiento medieval: el de las relaciones entre fe y razón, que, consideradas hasta ese siglo como dos sabores parejos y complementarios, comenzaron a partir de ahora a ser vistos como dos campos distintos del saber. La Dialéctica se fue asentando como una sabiduría racional que podía llegar a situarse junto al saber basado en la autoridad de las Escrituras y de los Padres, incluso a enfrentarse con él. Sus exponentes, los dialécticos, estuvieron animados, en la mayoría de los casos, por una verdadera preocupación científica, adoptando una actitud nueva en la que enraizaría la nueva filosofía y la nueva ciencia. La Dialéctica, en suma, habría de ser la que prepararía la recepción de la ratio, tal como ésta había sido apreciada en el mundo árabe musulmán y la que permitiría que el término philosophia, como ha anotado F. Van Steenberghen[24], se hiciera corriente en el siglo XII para designar el conjunto del saber científico elaborado por el esfuerzo de la razón humana.

Hacia mediados del siglo XI es posible encontrar ya huellas evidentes de que en la sociedad latina se estaba produciendo una reflexión sobre la razón. Es bastante conocido el dato de que Berengario de Tours (1000-1088) proclamó que la razón vale más que la fe. Cuando Lanfranco de Pavía, un dialéctico moderado,

reprochó a Berengario en su *De corpore et sanguine Domini adversus Berengarii Turonensis Opera*[25] que, abandonando las autoridades sagradas, recurría a la dialéctica, Berengario le contestó en su *De Sacra Coena* diciéndole: «*Ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse, quia in evidenti res est, sine vecordiae cecitate nullus negaverit*»[26]. La razón es lo que hace al hombre semejante a Dios, y la dialéctica es el arte de la razón. Por ello, — dice Berengario — el hombre ha de recurrir a la Dialéctica, porque ella se presenta como el ámbito de la verdad: «*Maximi plane cordis est per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere* »[27].

Cuando Berengario propuso su interpretación del dogma eucarístico, se le recriminó ser y pensar como filósofo, por su declaración de atenerse a la evidencia racional en detrimento del misterio, lo que implicó el descrédito de la filosofía y la condena de «*tous les libres raisonneurs*», como dijo B. Hauréau en su *Histoire de la Philosophie Scolastique*[28], quien ya antes había afirmado que la opinión condenada bajo el nombre de este famoso sectario — Berengario — no era simplemente una asección paradójica enunciada por un teólogo, sino una conclusión filosófica rigurosamente deducida de premisas nominalistas[29]. Los ataques contra el uso de la razón, contra los philosophantes — entendiendo a éstos como aquellos que en el siglo XI adoptaron una nueva actitud ante los saberes profanos — , menudearon en el ámbito de los llamados « teólogos »[30]. « Esforcémonos en probar, con la ayuda de la gracia divina, que ninguna facultad humana es suficiente, por lejos que se extienda, para comprender la sublime grandeza de los sacramentos », decía Adelmán de Lieja[31], condiscípulo de Berengario en Chartres y Tours.

Pero es que la propia actitud de los antidialécticos anunciaba la preocupación que había en el siglo XI por la razón. El mismo Adelmán dio muestras de su preocupación por el alcance de la razón cuando escribía en su carta a Berengario: « Hay muchas cosas que sólo podemos hacer por el sentido, como oír y ver ; hay otras, como leer y escribir, que requieren del concurso común del sentido y del intelecto; a la mayoría, en cambio, no puede acercarse nadie por medio del sentido, como la razón de los números, las proporciones de los sonidos y todas aquellas nociones de las cosas incorpóreas, que cualquier intelecto, puro y perfeccionado por el uso, merece percibir... Propongamos como ejemplo el mismo bautismo. Veamos

qué puede descubrir ahí el sentido y qué la razón. Preguntado el sentido del tacto, responde que hay algo en estado líquido; si por casualidad está en una vasija, la vista no duda qué clase de líquido es; pero el gusto, aplicado como un tercer testigo, muestra sin titubear que es agua. Posteriormente, a no ser que me equivoque, el sentido no puede cumplir en este asunto su misión. Pero la razón penetra profundamente en el interior y mira atenta y perspicazmente la naturaleza no sensible, esto es, que es móvil y confusa, húmeda substancialmente, fría por naturaleza y que puede convertirse en aire o en tierra, y si acerca de la naturaleza de las aguas puede indagarse alguna otra cosa que conozcamos o ignoramos. Sin embargo, de qué modo el alma es regenerada por el agua y por el espíritu y es otorgado el perdón de los pecados <es algo que la razón no puede saber> : de la misma manera que hace poco se enseñaba que el sentido de la carne no puede elevarse a la excelencia de la razón, así ciertamente la razón tampoco puede aspirar a este inescrutable arcano »[32]. Hay un reconocimiento del poder de la razón; pero hay también, como vemos, un aceptar y afirmar que esta razón tiene unos límites naturales. Se trata, por tanto, de algo que permanece en la naturaleza de las cosas y que no puede alcanzar a lo sobrenatural, al ámbito propio del misterio, de los sacramentos.

El valor y la capacidad de la razón fueron reconocidos por todos. Cuando el más famoso de los antidialécticos, Pedro Damiano, denunciaba una situación factual de la época en que vivía y que le atemorizaba, era porque él mismo se sentía arrastrado por ella: su conciencia le reprochaba la atracción que sobre él ejercía el racionalismo[33]. Hubo, pues, reflexión sobre la razón; una reflexión que se manifestó en la exigencia por parte de algunos autores de que las fuerzas de la razón se probaran en el ámbito del estudio sagrado. Como ha apuntado A. Cantin, esto es un indicio de que en los años en que se formaba San Anselmo se estaba originando un giro del pensamiento, se estaba preparando una nueva edad de la razón[34]. Y son justamente estos años los que constituyen el preludio del renacimiento del siglo XII, durante el cual, como ya he dicho, la cristiandad se volvería, en búsqueda de un fructífero diálogo sobre la razón, hacia el Islam.

La realidad de este giro, difícil de captar, puede apreciarse, en cierta medida en la visión que sobre el Islam ofrecen los pensadores de los siglos XI y XII de que se ha ocupado J. Jolivet en uno de sus



artículos ya citado[35]: San Anselmo, Adelardo de Bath, Pedro Abelardo y Pedro el Venerable. En los cuatro está presente, implícita o explícitamente, la idea de que entre los árabes la razón es considerada como algo cuyos derechos son superiores a los de la autoridad. San Anselmo, en el *Cur Deus homo*, obra dirigida a judíos y pagani (= musulmanes), no quiere apelar a las autoridades de la Escritura y la expone siguiendo un método que se atiene al más puro uso de la razón. Adelardo de Bath transmite la idea de que de los árabes se aprende la ciencia moderna bajo la guía de la razón. Pedro Abelardo, en su *Dialogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, establece la idea de la íntima conexión entre ley natural y ley cristiana, entre la razón filosófica y la revelación, siendo el «Filósofo» un personaje imaginado por Abelardo como nacido en tierras del Islam[36]. Pedro el Venerable, en fin, reconoce en los musulmanes no sólo su carácter de racionales, sino también el de ser capaces de razonar (*non solum racionales, sed rationabiles*). Concluye su artículo J. Jolivet señalando la variedad de estos cuatro autores, pero recordando su proximidad histórica.

Parece oportuno, por consiguiente, hablar de la aparición de una nueva conciencia de la razón, cuyas primeras señales de fecundidad están en los dialécticos del XI, que se apuntalan poco a poco en las obras de San Anselmo y Pedro Abelardo, en el ámbito filosófico, y de Adelardo de Bath y Pedro el Venerable en los ámbitos científico y religioso, y fraguan definitivamente en la segunda mitad del siglo XII, cuando la razón dialéctica, fortalecida por la razón científica, quiere hallar en la filosofía árabe no sólo fundamento y consolidación, sino también punto de apoyo para alcanzar su pleno desarrollo. Se trata, en definitiva, de una nueva forma de hacer y pensar, que tiene como personaje central al « intelectual », figura que será a partir de ahora el representante de la cultura y del que nacerá la institución universitaria[37].

Los latinos, pues, se vieron obligados a buscar una fundamentación de la racionalidad a la que necesariamente se veían expuestos, tanto por la creciente importancia concedida a la razón, tal como se deducía de la Dialéctica, como por la exigencia de la verdad científica, poco ha descubierta. Y se volcaron hacia el mundo árabe, donde se habían dado tres líneas de interpretación de la razón: la de los zanâiq, que consideraban que la razón era la única vía por la que el hombre accede a la verdad; la de los teólogos mu'tazilíes, que, en parte como respuesta a la anterior, entendían que la razón era un medio para hacer explícito el dato coránico y cuanto hiciera

referencia a Dios; y, en fin, la lectura hecha por los falásifa: la vía de la razón es paralela, pero independiente, del camino de la revelación [38].

De estas tres corrientes, dos fueron conocidas por la Cristiandad medieval: la teológica, a través, sobre todo, de La guía de perplejos de Maimónides; la otra, la de los filósofos, por las obras que de éstos fueron traducidas. Ambas, independientemente del valor que en su propia cultura tuvieron, contribuyeron a la idea de que las verdades de la fe pueden ser expuestas con ayuda de la Dialéctica y sometiéndose a las reglas de esta disciplina. Pero, a la vez, aportaron un nuevo espíritu de independencia de los ámbitos de la razón y de la fe, que fraguaría en la secularización del saber filosófico, independizándose éste del saber teológico. Así, un primer ámbito de influencia y de diálogo entre el Islam y la Cristiandad medieval se ejerció sobre las relaciones entre fe y razón, de larga tradición en las distintas filosofías medievales. Y si interesó a los cristianos fue, en parte, porque los musulmanes ya habían hallado una solución que de alguna manera podía inspirarles.

Pero, a su vez, el problema de la razón llevó a los latinos medievales a plantearse el problema del conocimiento de la verdad. Si la razón era considerada por los filósofos árabes como la fuente del conocimiento de la verdad, en una línea que, platónica en el fondo, sin embargo tenía mucho que ver con la doctrina aristotélica, ¿cómo compaginar su lectura con la interpretación de la iluminación agustiniana, de raíz estrictamente platónica? Surgió así el empeño por los tratados sobre el alma y el intelecto, donde los filósofos árabes exponían sus doctrinas, tratando de dilucidar las teorías aristotélicas del De anima. Empeño en el que concurrieron también dos hechos: los conocimientos que los médicos latinos tuvieron del Canon aviceniano y su interés por el Liber de anima seu sextus de naturalibus del filósofo musulmán, y el predominio del pensamiento platónico-agustiniano en los círculos filosóficos del XII, como ya señaló hace cuarenta años M.Th. d'Alverny[39], dando lugar al llamado por Gilson « agustinismo avicenizante », movimiento de síntesis de las doctrinas de S. Agustín, el Pseudo Dionisio y Avicena [40], cuyo origen hay que establecer en la obra original del traductor Domingo Gundisalvo[41].

Hay que señalar en este punto, para que pueda tener una perfecta comprensión el hecho del interés de los latinos por la teoría del

conocimiento expuesta por los árabes — que habría de incorporarse y explicitar la teoría platónica-agustiniana — ,que ya desde comienzos del siglo XII había elementos que permitían sospechar la existencia de otra doctrina del conocimiento: la aristotélica, que, expuesta de alguna manera por Boecio, había sido desarrollada hasta donde pudo — porque no tuvo opción al conocimiento de los textos de Aristóteles — por Pedro Abelardo, al hablar de la teoría de la abstracción en sus tratados de lógica. Supongo que esto llamó también la atención hacia aquellos textos donde se sospechaba que esta doctrina estaba explicada y analizada.

Vinculado al problema del conocimiento está el del ser. El mundo medieval, hasta el siglo XII, carecía de un bagaje intelectual completo sobre la doctrina metafísica. Las escasas especulaciones que sobre esta parte de la filosofía habían desarrollado no eran más que ecos lejanos del neoplatonismo. El desconocimiento de la obra aristotélica impidió una reflexión profunda sobre la estructura misma de lo real. Y, sin embargo, la indagación metafísica se había ejercido a la sombra del problema de los universales y también planteada por la cuestión de las relaciones entre Creador y criatura. Como ha mostrado — y permítaseme citarlo una vez más — Jolivet en uno de sus estudios sobre Pedro Abelardo[42], el problema enunciado por Profirio establece, por una parte, una cuestión de lenguaje, semántica, y, por otra, al evocar la oposición entre Platón y Aristóteles y al estudiar la correspondencia entre la estructura del lenguaje y la de lo real, favorecía la especulación metafísica.

La reflexión metafísica realizada por Gilberto Porreta, a partir de la meditación boeciana y del planteamiento del problema de los universales en su vertiente semántica[43], preparó el camino para recibir las doctrinas metafísicas elaboradas en el mundo musulmán. Se añadió a ello el conocimiento de la Física y la Metafísica de Aristóteles, que ofrecieron nuevos planteamientos a las cuestiones del fundamento último y del origen de la realidad. Sin embargo, la solución propuesta por Aristóteles, divergente y aun contraria a la doctrina religiosa, hizo que se necesitaran de forma más acuciante unas interpretaciones que permitieran explicar y desentrañar el sentido del texto aristotélico de manera más o menos acorde con el dogma religioso.

El reconocimiento por parte de los filósofos árabes — al-Fârâbî y

Avicena — de la existencia como un aspecto constituyente del ser, distinto de la esencia y concebido aparte de ella, favoreció la explicación del relato de la creación, como puso de relieve E. Gilson [44], y permitió que las doctrinas físicas y metafísicas del filósofo griego fueran estudiadas y aceptadas, modificadas o rechazadas por los latinos, dando lugar a la elaboración y desenvolvimiento de nuevas formas del pensar filosófico, que fructificarían, como he apuntado ya, a lo largo del siglo XIII.

Acabe ya. He querido poner de manifiesto en las páginas que anteceden que el diálogo entre el Islam y el Cristianismo latino medieval en el ámbito filosófico no surgió de la nada. El terreno europeo estaba previamente abonado, primero por los iniciales contactos científicos a partir del siglo X; segundo, por el propio desarrollo interno del pensamiento latino, con el creciente interés por la razón y su independencia de la autoridad; tercero, por las versiones de textos científicos y religiosos árabes, que pusieron de relieve un modo distinto de entender la razón. El pensamiento latino medieval, pues, había de entrar en un productivo diálogo con el pensamiento filosófico árabe. Y los campos en que este diálogo se desarrolló fueron los referentes a la razón, al conocimiento y al ser. Las obras de Domingo Gundisalvo, Guillermo de Auvergne y, en fin, Tomás de Aquino, nos han dejado un claro testimonio de ello.

Universidad Complutense, Madrid

---

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)



## RESUMEN - RÉSUMÉ - SUMMARY

Aunque el contacto de la cristiandad occidental con el Islam, comenzó pronto, sin embargo las relaciones no fructificaron hasta el siglo XII, en el que, primero en el ámbito del quadrivium y de algunas artes mecánicas, después en el de la religión y, finalmente, en el campo de la filosofía, se obtuvieron resultados beneficiosos y duraderos. En este último ámbito, el de la filosofía, la principal influencia de la cultura musulmana sobre la latina se dejó sentir principalmente en dos áreas de conocimiento: en el de la razón, por la necesidad de dar fundamento racional a la verdad de la ciencia. y en el del ser, por la necesidad de hallar el fundamento último de toda la realidad.

Bien que tôt engagées, les relations entre la chrétienté occidentale et l'Islam ne se développèrent pas avant le XIIe siècle où, d'abord dans le domaine du quadrivium et de certains arts mécaniques, puis dans celui de la religion et, enfin, dans celui de la philosophie, il s'en suivit des résultats avantageux et durables. Dans ce dernier domaine, celui de la philosophie, la grande influence de la culture musulmane sur la culture latine se fit surtout sentir dans deux champs de connaissance: celui de la raison, vu la nécessité de donner un fondement rationnel à la vérité de la science, et celui de l'être, vu la nécessité de trouver le fondement ultime de toute la réalité.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## NOTAS

[1] Cf. B. Altaner, R. Lullus und der Sprachenkanon des Konzils von Vienne, en *Hist. Jahrbuch*, 53(1933), p. 190-219. F. Dvornik, *The Ecumenical Councils*, New York, 1961, p. 65-66.

[2] Expresión de G.C. Anawati, La rencontre de deux Cultures en Occident au Moyen Age: Dialogue Islamo-Chrétien et activité missionnaire, en *Estudios Lulianos*, 29 (1989), p. 159.

[3] L'islam et la raison, d'après quelques auteurs latins des IXe (sic) et Xlle siècles, en *L'arts des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, publiés sous la direction de A. Cazenave et J.-F. Lyotard, Paris, 1985, p. 153-165.

[4] Cf. J. F. Rivera, *Elipando de Toledo. Nueva aportación a los estudios mozárabes*, Toledo, 1940, especialmente, p. 29-40.

[5] Testimonios recogidos por J. F. Rivera Recio, ob. cit., p. 34, notas 79 y 80. Testimonio de Álvaro citado también por J. Vernet, *El Islam y Europa*, Barcelona, 1982, p. 23-24: « Muchos de mis correligionarios leen las poesías y los cuentos de los árabes y estudian los escritos de los teólogos y filósofos mahometanos, no para refutarlos, sino para aprender cómo han de expresarse en lengua arábiga con más corrección y elegancia. ¡Ah! todos los jóvenes cristianos que se hacen notables por su talento, sólo saben la lengua y literatura de los árabes, leen y estudian celosamente libros arábigos, a costa de enormes sumas forman con ellos grandes bibliotecas y por dondequiera proclaman en alta voz que es digna de admiración esta literatura ».

[6] Cf. J. Vernet, O c., pp. 20-28.

[7] Cf. P. Riché, *Gerbert d'Aurillac. Le Pape de l'an mil*, París, 1987, p. 23-27

[8] Cf. P. Bonnassie, *La Catalogne du milieu du X e siècle a la fin du XIe siècle*, Toulouse, 1975, vol. I, p. 34-34 1.

[9] El problema de las fuentes de la influencia árabe en España,

desde los manuscritos de Ripoll al inicio de la Escuela de Traductores de Toledo, en *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*, 1978, Madrid, 1980, p. 319-325.

[10] Cf. J. A. Garcia- Junceda, Art. cit. p. 323-325. J. Vernet, Las traducciones científicas del siglo X, en *Cahiers de Tunisie*, 18(1970), p. 47-59.

[11] *Translations and Translators, en Renaissance and Renewal in the Twelfth*

*Century*, edited by B. R. Benson & G. Constable with C. D. Lanham, Cambridge (Mass), 1982. p. 421-462.

[12] Sobre las artes liberales en la Edad Media, cf. *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, en *Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiéval*, Montréal, 27 août - 2 septembre 1967, Montréal - París, 1969. También: *The Seven liberal Arts in the Middle Ages*, edited by D.L. Wagner, Bloomington, 1986

[13] Pedro Alfonso, *Disciplina clericalis*, introducción y notas de M. J. Lacarra, traducción de E. Ducay, versión española con texto latino, Zaragoza, 1980,

trad. en p. 54, texto latino en p.117.

[14] Sin embargo, no todas las clasificaciones de las ciencias procedían del mundo árabe. Cf. G. DAHAN, *Une introduction à la philosophie au XIIe siècle: Le Tractatus de Philosophia et partibus eius*, en *AHDLMA*, 49 (1982), p. 155-193.

[15] Cf. J. MUÑOZ SENDINO, *Apología de al-Kindî*, en *Miscelánea Comillas*, 11 y 12 (1942), p. 1-40 y 339-460.

[16] *The Arabic Inheritance*, en *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. P. DRONKE, Cambridge, 1988, p. 115. Sobre Pedro el Venerable y su actitud hacia el Islam, cf. la clásica obra de J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, 1964.

[17] Cf. G. MONNOT, *Les citations coraniques dans le Dialogue de Pierre Alfonse, Islam et chrétiens du Midi (XIIe - XIVe siècles)*,

Toulouse, 1983, p. 261-277.

[18] Art. cit., p. 444-446.

[19] Cf. M. CRUZ HERNÁNDEZ, El problema cronológico de las primeras citas de Averroes por los escolásticos latinos, en Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario, Granada, 1987, p. 253-270, artículo donde se hallarán también unas interesantes páginas sobre Toledo y el origen de las traducciones.

[20] Además de los trabajos ya clásicos de M. ALONSO, M. Th. D'ALVERNY, A. GONZÁLEZ PALENCIA, Ch. H. HASKINS, J.M. MILLÁS VALLICROSA, J. F. RIVERA RECIO, M. STEINSCHNEIDER, G. THERY y J. VERNET, pueden consultarse los de J.A. GARCÍA-JUNCEDA, La filosofía hispano-árabe y los manuscritos de Toledo. Una meditación sobre el origen de la Escuela de Traductores, en Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 3 (1982-1983), p. 65-93, y J. S. GIL, La Escuela de Traductores de Toledo y los colaboradores judíos. Toledo, 1985.

[21] Cf. D'ALVERNY. Art. cit., p. 451-452.

[22] El siglo XI y la filosofía. El quiebro de la filosofía occidental en la Edad Media, en Fragua, 12 (1980) p. 13.

[23] Cf. J.A. GARCIA-JUNCEDA, Dialécticos y teólogos. Ámbitos de suficiencia de la razón en el siglo XI, en Anales del seminario de Historia de la Filosofía, 5 (1985) p. 173-238.

[24] Introduction à l'étude de la philosophie médiévale, Louvain, Paris, 1974, p. 477.

[25] Ed. MIGNE, P. L. 150, cap. VII, col. 416D.

[26] BERENGARII TURONENSIS, De Sacra Coena adversus Lanfrancum, ad fidem codicis Guelferbytani edidit et notis instruxit Dr. W. H. BEEKENKAMP, Hagae Comitum, 1941, XXIII, p. 47.

[27] Ibidem.



**[28]** Histoire de la Philosophie Scolastique, Première partie, París, 1872, p. 234.

**[29]** B. HAURÉAU, De la Philosophie Scolastique, Paris, 1850, Tome premier, p. 159-160.

**[30]** Sobre la denominación del movimiento de los Teólogos, cf. el artículo ya

citado de J. A. GARCIA-JUNCEDA, Dialécticos y Teólogos..., en las páginas 209-213.

**[31]** Adelmani ad Berengarium Epistola, MIGNE, P. L., I. CXLIII, col. 1294 D: «conamur enim, adjuvante divina gratia, ostender quod nulla facultas humana... nequaquam tamen sufficiens sit (quamlibet se extendat) ad comprehendendam altitudinem sacramentorum».

**[32]** Ibidem, cols. 1294 D - 1296 A: « Sum namque multa quae solo sensu corporis agimus, sicut audire et videre: pleraque, sicut legere et scribere, quae communiter sensu cum intellectu administrat: plurima vero, ad quae sensui nullus prorsus accessus esse potest, sicut at rationem numerorum, ad proportionem sonorum, et omnino ad notiones rerum incorporearum, quae omnia quae omnia quilibet intellectus, sed purus atque etiam usu limatus percipere meretur... Proponamus itaque baptismum ipsum, et quid ibi ibi sensus, quid ratio deprehendat, videamus. Liquorem esse aliquem, interrogatus tactus pronuntiat; visus, si forte in vase est, quisnam liquor sit adubitat; sed gustus, tantquam tertius testis ahibitus, aquam esse incunctanter explorat. Ulterius, nisi fallor, hac in re officium suum sensus non pollicetur. At ratio longe lateque penetrat interius, naturamque insensibilem perspicaciter intuetur, hoc est, mobilem atque obtusam esse, humidam substantialiter, frigidam naturaliter, in aera sive in terram converti eam possibile esse: et si quid adhuc aliud, quod novimus aut ignoramus, de natura aquarum indagari potest. Quomodo autem per aquam et spiritum anima regeneretur, peccatorumque remissio tribuatur: sicut sensus carnis paulo ante docebatur non posse ad rationis excellentiam ascendere, ita profecto et minus forsitan valet ratio ad hoc inscrutabile arcanum aspirare ».

**[33]** Cf. J. A. GARCIA-JUNCEDA, Dialécticos y teólogos, p. 218-219.

**J. GONSETTE, Pierre Damien et la culture profane, Louvain - París, 1956, p. 16 -37, pone de manifiesto algunos textos en los que la insistencia de Pedro Damiano en despreciar la cultura profana parece muy sospechosa.**

**[34] Saint Anselme au départ de l'aventure européenne de la raison, Les Mutations socio-culturelles au tournant des Xie - XII e siècles, en Colloque organisé par le CNRS, Le Bec-Hellouin, 11-16 juillet 1982, París, 1984, p. 611- 612.**

**[35] L'Islam et la raison...**

**[36] Del mismo J. JOLIVET puede verse su Abélard et le Philosophe (Occident et Islam au Xlle siècle), en Revue de l'Histoire des Religions, 164 (1963), p. 181-189; reimpresso en: Aspects de la pensée rnédiévale : Abélard. Doctrines du Langage, París, 1987, p. 53- 61.**

**[37] Cf. H. SANTIAGO-OTERO, Fe y cultura en la Edad Media, Madrid, 1988, apartados 2: Maestros y Centros intelectuales, y 3: Enseñanza y vida intelectual, p. 77-239.**

**[38] Cf. R. RAMÓN GUERRERO, La filosofía árabe medieval, en Los límites de la Razón en la Edad Media, Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Zaragoza 12-14 diciembre 1990, Zaragoza, 1992, p. 129-157.**

**[39] En su L'introduction d'Avicenne en Occident, en La Révue du Caire, 27 (1951), p. 130 - 139. Cf. también A. BIRKENMAIER, Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au Xlle siècles, Varsovia, 1930.**

**[40] Cf. E. GILSON, Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, en AHDLMMA, 1 (1926-27), p. 5-149. Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, en AHDLMMA, 4 (1929), p. 5-107.**

**[41] Cf. N. KINOSHITA, El pensamiento filosófico de Domingo Gudisalvo, Salamanca, 1988; prólogo de M. CRUZ HERNÁNDEZ, Una introducción a Domingo Gundisalvo, p. 9-21.**

**[42] Non-réalisme et platonisme chez Abélard. Essa d'interprétation,**

**Abélard et son temps, en Actes du Colloque international organisé à l'occasion du 9e centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14 - 19 mai 1979), Paris, 1981. p. 176-177.**

**[43] Cf. L. M. DE RIJK, Gilbert de Poitiers. Ses vues sémantiques et métaphysiques, Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la Logica Modernorum, en Actes du VIIe symposium européen d'histoire de la logique et de la sémantique médiévales, édité par J. JOLIVET et A. DE LIBERA, Nápoles, 1987, p. 147-171.**

**[44] La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne, AHDLMA, 15 (1946) p. 55-56.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



**Tradução de: FLASCH, Kurt, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli.**

**[O pensamento filosófico na Idade Média. De Agostinho a Maquiavel.] Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1988, p. 381-394.**

**Tradutor: Edson Dognaldo Gil**

## ***RAIMUNDO LÚLIO***

Enquanto OLIVI censurava aos filósofos seu saber praticamente sem utilidade, Roger BACON (+ 1292) punha mãos à obra para reformar a ciência, a fim de que ela, finalmente, viesse a ser útil. Raimundo LÚLIO (+ 1316) seguiu-o. Mas tudo o que fez foi original. Carl PRANTL denominava-o "talentoso cabeça-dura" [1] ou, mais brevemente, "semilouco" [2]; o próprio LÚLIO denominava-se o "louco": "Jo sóc Ramon lo foll" (Blanquerna c. 79). Caracterizava-se como "vir phantasticus" para demonstrar, então, que a verdadeira compreensão é considerada fantasia. LÚLIO foi um outsider; sua obra demonstra a riqueza da paisagem histórica no começo do século XIV. Os juízos sobre ele estendem-se do "semilouco" de PRANTL ao elogio segundo o qual LÚLIO seria o mais conseqüente e homogêneo de todos os filósofos cristãos (E. W. PLATZECK). Em muitas exposições do pensamento medieval - p. ex., no opúsculo de Josef PIEPER sobre a escolástica [3] - procura-se em vão pelo nome de LÚLIO. Esse silêncio é, em todo caso, injustificado, quando se fez uma avaliação histórica ou de examinar a conexão entre as Idades Média e Moderna: LÚLIO foi uma fonte essencial para Giordano BRUNO; Nicolau de CUSA não possuía tantos textos de nenhum outro pensador quanto de LÚLIO; DESCARTES polemizava contra ele; LEIBNIZ e LESSING estudaram-no. Não se pode prescindir do Lulismo nas discussões sobre o método científico do início da Idade Moderna. No século XIV ele foi ao encontro dos movimentos de reforma joaquimitas. A ciência escolástica de Paris encarava-o de modo preconceituoso, se bem tenha havido lá tentativas regulares de elucidar de forma sistemática a doutrina de LÚLIO. Em 1376, chegou-se a uma condenação papal de teses lulianas que, porém, seria suspensa em 1419. A repercussão de LÚLIO associou-se, freqüentemente, a experimentos de alquimia. Contudo, ele próprio

nada tinha que ver com isso, sim, porém, com a astrologia e uma reforma da medicina.

Na investigação científica, a imagem de LÚLIO é oscilante, e é difícil informar-se sobre ele com base nas próprias fontes - a envergadura de seus escritos já assusta: o catálogo de suas obras conta, segundo PLATZECK, 292 títulos. Foram escritas parte em latim, parte em catalão. LÚLIO também escreveu em árabe, mas esses textos se perderam ou foram preservados apenas em traduções. Essa massa enorme é difícil de dominar; ajuizá-la exigiria a competência não apenas de um historiador da filosofia, mas também a de um romanista - LÚLIO é tido como o pai da literatura catalã - e a de um historiador da ciência. Vários textos ainda não foram editados. Mas o estudo de LÚLIO tem-se tornado mais fácil nos últimos decênios: a grande edição de Mogúncia,[4] que era rara, está novamente disponível desde 1965, numa reimpressão em 8 volumes. As obras tardias de LÚLIO aparecem, ininterruptamente, nos marcos da Opera Latina,[5] e também seus escritos catalães podem ser estudados.[6] Uma introdução à vida e ao pensamento de LÚLIO encontra-se no esboço de autobiografia (Vita coetanea), publicado em alemão, em 1964, em Düsseldorf (E. W. PLATZECK), e cujo texto crítico em latim está disponível, desde 1980[7] . Quem quiser iniciar-se no pensamento de LÚLIO, pode agora utilizar os excertos de seus escritos que Nicolau de CUSA compilou para si mesmo[8] . A elucidação do conteúdo do pensamento de LÚLIO também fez alguns progressos[9] .

---

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)



## DEFINIÇÃO LULIANA DE HOMEM

LÚLIO foi um espírito inquieto. Da tradição, não deixou quase nada intocado; queria renovar tudo - a cristandade, a coexistência das religiões, a lógica e a medicina, a filosofia e a teologia; antes de tudo, porém, a linguagem. Procurava a variação; repugnava-lhe a linguagem vulgar das escolas. Sua mania de inovar na terminologia foi criticada já na Idade Média (J. GERSON), ao passo que de CUSA a imitava. Tomemos um simples exemplo: desde a antigüidade, tem-se definido o homem como animal rationale. LÚLIO não se dava por satisfeito com isso. O homem, segundo LÚLIO, deve ser definido como ser vivo humanizante, homificante (animal homificans) [10]. Pode-se objetar, contra isso, que em "homificar" (homificare) já estaria contido "homem" (homo), portanto, justamente o que se queria definir. Em todo caso, trata-se de um incômodo novo vocábulo. Mas esse incômodo foi intencional: o que o homem é, devia ser depreendido de sua atividade, de sua realização integral, do processo humano em seu todo; "ser vivo" e "racionalidade", animalitas e rationalitas, seriam determinações demasiadamente genéricas.

A composição desses termos na definição usual do homem enquanto "ser vivo dotado de razão" (animal rationale) não evita o dualismo, mesmo quando se acentua posteriormente sua unidade. Um leão, segundo LÚLIO, é um "ente leonificante" (ens leonans), Deus um "ente deificante" (ens deificans). A inovação terminológica de LÚLIO não revela apenas obstinação e volubilidade lingüísticas; aponta para uma concepção própria da realidade enquanto atividade, uma concepção que o formalismo lógico tradicional e o dualismo convencional perderam. Quem ouve a definição luliana do homem, não sabe ainda o que significa homificare. Mas aprende a atentar para a atividade vital humana integral; não se dá por satisfeito com uma subsunção exterior; começa a pensar o homem enquanto desconhecida atividade essencial abrangente, para além dos limites tradicionais de animalidade e racionalidade.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **NO PONTO DE INTERSEÇÃO DOS MUNDOS**

Já foi indicado que, para a filosofia da Idade Média, Paris não era o único centro; apenas em nossas exposições é que passou a sê-lo. Maiorca aparece, então, como uma zona periférica. Mas lancemos um olhar sobre o atlas histórico; as Baleares foram, desde 1229, a região preferencial de expansão do Reino de Aragão/Catalunha. O rei Jaime I estava diante da missão de integrar grandes regiões de população islâmica em um estado e em uma civilização, para os quais o cristianismo ainda determinava a forma de vida social e política. O problema da "conversão" não se referia apenas à religiosidade individual, e não se podia tratar os habitantes islâmicos de Maiorca como Carlos Magno "convertera" os saxões. Ao lado do Islã, havia o Judaísmo, imenso nas suas finanças e na sua cultura, sem o qual não se poderia assegurar nem a administração econômica das regiões conquistadas, nem o fornecimento de medicamentos. Uma filosofia da religião instruída na filosofia árabe e no neoplatonismo tornaram os líderes das comunidades judaicas aptos a formarem uma vanguarda econômica, política e cultural (Moses Maimônides; Cabala). Em meio a essa situação, entre 1232 e 1235, nasce LÚLIO. Sendo filho de um companheiro de armas do rei, cresce nos altos escalões; podemos representá-lo como ministro (senescal). As grandes realidades políticas encontravam-se, pois, à sua frente: a filosofia tinha de ser útil para a conversão dos árabes e dos judeus, a fim de promover a paz e a unidade da humanidade.

LÚLIO, que falava com prazer de si mesmo, assim se descrevia ao alcançar idade avançada: "Fui casado, tive filhos, era razoavelmente rico, voluptuoso e mundano. Abdiquei de tudo, de livre e espontânea vontade, para cuidar da glória de Deus e do bem comum (bonum publicum) e promover a fé cristã. Aprendi árabe; mudei-me várias vezes, para pregar aos sarracenos; por causa da fé, fui detido, encarcerado, espancado. Durante 45 anos, empenhei-me por persuadir a igreja e os príncipes cristãos em favor do bem comum (bonum publicum). Agora estou velho, agora sou pobre, mas ainda vivo na mesma intenção."[\[11\]](#)

O bonum publicum foi o Leitmotiv de uma inquieta vida de andarilho entre Maiorca, Paris e Montpellier, entre a África (especialmente Tunísia) e Jerusalém. Uma "conversão" como a de um monge, mas

para um caminho individual. Reforma da vida, da filosofia e da ciência em seu todo, com vista às divergências existentes nas bases religiosas da civilização medieval. A *Vita coetanea*, ditada pelo quase octogenário LÚLIO, informa-nos sobre essas particularidades, embora não se trate de uma autobiografia moderna mas do estilo tradicional de uma história de conversão (*conversio*).[\[12\]](#)

Trata-se de um valioso documento sobre a atmosfera espiritual, em torno de 1310, sobre a personalidade de LÚLIO e sobre a situação de Maiorca, entre sarracenos e antigas regiões cristãs. Mostra o fim prático-político da filosofia de LÚLIO. Além disso, o próprio LÚLIO acentua que sua *Ars* teria origem divina e estava destinada a superar a miséria de seu tempo. Ele estiliza os seguintes episódios como especialmente importantes: sua hesitação entre a forma de vida trovadoresca e a vocação cristã; a origem divina da *Ars*; a baldada tentativa de convencer a cúria; seu medo ante a viagem à Tunísia [\[13\]](#) ; suas ponderações sobre se devia ingressar na Ordem Terceira dos franciscanos ou na dos dominicanos [\[14\]](#) ; sua missão na Tunísia, no alto verão de 1292 [\[15\]](#) . A *Vita* mostra um LÚLIO mundano, apaixonado que, como os trovadores, escreve poemas de amor, mas que, aos 31 anos, experimenta dramaticamente a contradição entre o estilo de vida palaciano e a ética monástico-cristã, "aterroriza-se" com isso e decide deixar o "mundo", isto é, abandonar poder, casamento e riqueza. Mas o objetivo de LÚLIO não era meramente individual: queria converter os sarracenos, que, "em sua multiplicidade, cercam os cristãos por todos os lados" [\[16\]](#) . Mesmo sem saber como devia concebê-lo, LÚLIO decide escrever "o melhor livro do mundo contra os erros dos infiéis" [\[17\]](#) . Antes de tudo, percebe que tinha primeiro de aprender árabe, mas também aqui não pensou apenas em uma solução individual. Já em sua "conversão" ocorrera-lhe a idéia de que tinha de persuadir Papas e príncipes a instituírem escolas de idiomas, nas quais fossem ensinadas as línguas dos infiéis [\[18\]](#) . Estes seriam, daí em diante, seus três objetivos, que perseguiria nos cinquenta anos seguintes de sua vida: 1. não temer nem mesmo a morte, a fim de converter os infiéis; 2. escrever um livro que conduzisse os infiéis ao cristianismo; 3. persuadir autoridades eclesiásticas e seculares a fundar escolas de línguas.

Primeiro, LÚLIO lançou-se ao estudo: aprendeu a "gramática"; comprou um sarraceno, para que lhe ensinasse árabe. Queria ir para Paris a fim de estudar, mas Raimundo de PENYAFORT o convenceu



de que devia permanecer em Maiorca. Um passo difícil: a pátria intelectual de LÚLIO foi a zona de miscigenação arábico-catalã, não a cultura escolástica parisiense. Apesar de todas as tentativas de aproximação, LÚLIO continuou sendo para a escolástica parisiense um outsider. LÚLIO vinha dedicando-se há nove anos a seus estudos privados - estava, agora, com 40 anos -, quando lhe ocorreu a idéia de sua Ars. A Vita descreve esse processo, ocorrido sobre o monte Randa, como uma iluminação religiosa [19]. Segue-se um intenso desdobramento da Ars; contínuas viagens para conquistar papas e príncipes para as escolas de idiomas; visitas a Paris, que LÚLIO sinteticamente caracteriza dizendo que lá teria experimentado "a fragilidade do intelecto humano". [20] Por causa disso, simplificou sua Ars.

Resultam, então, as seguintes fases:

Os últimos  
dos nove  
anos de  
estudo  
privado, antes  
da descoberta  
da Ars,  
portanto  
cerca de 1272-  
74. Estudo  
intensivo da  
lógica,  
especialmente  
a de Al-  
Gazali. Surge,  
nessa época,  
o Libre de  
contemplació  
en Déu  
(catalão);  
neoplatonismo  
agostiniano  
como pano de  
fundo.

Concepção

**da Ars e primeiras desilusões em Paris. A Ars tinha, então, 16 princípios; a apresentação matemática era essencial. A partir de mais ou menos 1274, LÚLIO modificaria essa concepção várias vezes.**

**Por causa das "fraquezas do intelecto humano", LÚLIO simplifica a Ars e reduz o número dos princípios e figuras. A algebrização das relações dos pensamentos fica para trás. Essa terceira fase dura de mais ou menos 1290 até 1308. Obras importantes: Ars inventiva veritatis (1290), Ars brevis e Ars ultima (1308-15). A desilusão com a filosofia universitária expressa-se no Arbre de Filosofia D'Amor. O interesse na própria pessoa e o exercício de crescente resignação evidenciam-se no Cant de Ramon e no Desconhort.**

**As obras da maturidade, 1308-15, servem, em parte, para influenciar o Concílio de Vienne (1311), no qual LÚLIO obtém um sucesso parcial (aprovação das escolas de idiomas). Em Paris polemiza contra o averroísmo. Este representava, sem dúvida, um poderoso movimento. Seu programa de separar a fé e o saber ia de encontro ao empenho de LÚLIO por sua unificação. Pertencem também aos últimos anos a Vita coetanea e a Disputatio Petri et Raymundi phantastici, que servem à defesa da Ars e à interpretação da obra de sua vida.**

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)



## **AS INOVAÇÕES FILOSÓFICAS DE LÚLIO**

**A fim de caracterizar a significação filosófica de LÚLIO, menciono seis aspectos:**

**As inovações de LÚLIO repousavam sobre uma nova concepção metodológica. Ele procurava a Ars, a qual deveria possibilitar uma nova versão unitária de todas as ciências - da lógica, passando pela retórica, até a jurisprudência e a medicina. Até então, não tinha havido na Idade Média uma concepção científica tão unitária e, simultaneamente, tão pragmática. LÚLIO queria uma metodologia geral, uma via ad sciendum omnia [21] , que, de modo fundamental, provasse e facilitasse todas as ciências. Além disso, LÚLIO articulou um novo interesse no progresso; sua Ars, enfatiza ele, em pouco tempo traria progressos, ampliaria nosso saber ao infinito, tornaria "fácil" o que agora ainda parece "difícil" [22] . O verdadeiro saber ou, até mesmo, a sua perfeição, portanto, ainda não tinha sido alcançado, nem estava na posse dos padres da igreja, mas representaria uma tarefa que, em curto tempo, seria alcançável - esses pontos de vista constituíram uma ruptura com a concepção clerical das ciências. Uma nova racionalidade, quase mercantil, anuncia-se, antes de tudo, pela ênfase na utilidade e perfectibilidade da nova Ars. "Novidade", para LÚLIO, era uma recomendação, não mais uma objeção; sem cessar acentua, antitradicionalmente, o "novo" de sua Ars.**

**LÚLIO procura uma filosofia fundamental que deveria ter seu lugar antes da bifurcação da lógica e da metafísica. Na tradição aristotélica, conceitos originários, ou "categorias", foram tratados tanto na lógica quanto na metafísica. A vizinhança dessas ciências permanece pouco clara, se bem que a "metafísica" também se chamasse "primeira filosofia". A Ars de LÚLIO consistia na unificação da lógica e da metafísica. Pretendia analisar categorias, como a de "bondade" ou a de "ente", de modo mais completo do que até então se fizera, e mais conseqüente no que diz respeito a sua conexão interna. Os conceitos fundamentais de "bondade", "ente", "um" foram, desde a antigüidade, simultaneamente nomes de Deus. Assim os trata LÚLIO; salienta, contudo, que seriam completamente conversíveis e constituiriam, a um tempo, o conteúdo do conhecimento de Deus bem como o do conhecimento do mundo e, além disso, seriam ao mesmo tempo as formas**

fundamentais do conhecimento humano. Ou seja: nossa penetração compreensiva nos nomes divinos revela-nos estruturas fundamentais do mundo e do conhecimento humano. A lógica tradicional não queria ter nada que ver com o Logos do mundo. Mas, dessa forma, a racionalidade do mundo não poderia ser afirmada: as mesmas estruturas que, em Deus, LÚLIO denomina "virtudes fundamentais" (dignitates), têm de determinar a construção do mundo. A reforma da lógica que LÚLIO empreende, para além de todas as diferenças históricas no detalhe, redundava em que a lógica, como em Hegel, consistiria na "apresentação de Deus tal como ele é em seu ser eterno, antes da criação da natureza e de um espírito finito".[23]

Um aspecto especial da modernidade da Ars Iuliana reside na matematização e mecanização das relações conceituais. LÚLIO apresentou graficamente as relações das dignitates e também de outros conceitos fundamentais; por exemplo, filosófico-naturais e psicológicos, e inventou métodos para decidir sobre a verdade e a falsidade de proposições, com auxílio de triângulos e quadrados giratórios. Não o fez por mera brincadeira; via nisso um instrumento para sua filosófica idéia missionária: a verdade da Trindade e da Encarnação devia ser apresentada aos sarracenos com auxílio de pequenas máquinas de pensar. Essa técnica não era filosoficamente "neutra"; pressupunha a análise das dignitates e o neoplatonismo a ela subjacente. Não se pode abstrair o novo procedimento de LÚLIO desse contexto, aproximando-o demasiadamente do moderno mundo da informática. Está fora de questão que sua "calculatória" matematizava e operacionalizava relações de pensamentos, embora tivesse caráter utilitário e já não encontrasse mais aplicação nas obras do último período criativo de LÚLIO. Não queria uma lógica puramente formal, mas material = metafísica. Para sua calculatória, porém, criou uma linguagem artificial, um sistema secundário de signos, no interior do qual se devia proceder de modo puramente formal. LÚLIO excogitou figuras móveis que, com razão, podem ser designadas como máquinas de calcular e de pensar [24]. Em sua Dissertatio de arte combinatoria, Leibniz partiu conscientemente de LÚLIO.

LÚLIO tematiza, sob nova forma, a relacionalidade da realidade. A filosofia européia, desde ARISTÓTELES, tinha interpretado a "relação" como sendo algo insignificante junto à substância. Na doutrina especulativa da Trindade, contrariamente, AGOSTINHO e João ERIÚGENA deixaram para trás essa minimização da "relação".

**LÚLIO criou a doutrina dos assim chamados "correlativos" e inventou uma terminologia pertinente a ela: a bondade perfeita não é uma coisa estática, mas a unidade dos seguintes três momentos: a essência, que é capaz de tornar o outro bom - bonificativum; o outro (objeto), que pode ser tornado bom - bonificabile; a união ativa de ambos os momentos - bonificare. Nenhum momento pode ser pensado isoladamente, nem - para usar nossa linguagem - o sujeito nem o objeto nem a ação. Nenhum momento é secundário; isolando-os do contexto criam-se problemas insolúveis; a filosofia torna-se, por sua própria culpa, "difícil". O originário é a unidade. Não precisamos procurar transição alguma; a transição é a realidade. A realidade é, em si, essencialmente (não acidentalmente) relacional. Mas não devemos atualizar essa teoria de LÚLIO: ela devia fornecer o lastro comprovativo para a Trindade. Contudo, não devia possuir apenas uma significação teológica interna. A memória, o entendimento e a vontade deviam apresentar essa estrutura (como em AGOSTINHO), mas também o conhecimento sensível. A doutrina dos correlativos luliana consistiu, assim, em um novo olhar sobre o mundo, não apenas em uma peça apologética de gabinete.**

**A Ars deveria conduzir à paz religiosa. Várias vezes, LÚLIO elaborou literariamente o motivo do diálogo filosófico entre religiões, fazendo falar os representantes de diferentes religiões sobre a verdade de sua fé. Considerava a fanática autoconfiança dos crentes o principal obstáculo ao entendimento. Esse motivo chegaria ao mundo do humanismo e a LESSING por meio da obra De pace fidei, de Nicolau de CUSA (1453). Mas, também aqui, nos devemos proteger de modernizações: o "ecumenismo" de LÚLIO consiste na argumentativa conversão dos outros a um cristianismo conciliado com a razão. Nos últimos anos de vida, de fato, LÚLIO falou em favor das cruzadas; advertindo apenas que, antes, se deveriam fazer tentativas intelectuais de convencimento, por intermédio de cristãos abnegados e isentos de violência, formados na Ars e familiarizados com as línguas e livros dos não-cristãos. Nessa medida, LÚLIO permanece um inovador e um pensador que esperava da filosofia um proveito real e geral, ou seja, o entendimento acerca da religião. Nesse entendimento, LÚLIO queria demonstrar a verdade do cristianismo; queria tornar compreensíveis, enquanto verdades racionais, a Trindade e a Encarnação, doutrinas centrais do cristianismo. Queria uma filosofia do cristianismo, o que, tanto segundo o ponto de vista dos averroístas quanto do de Tomás de Aquino, era impossível. A fé, para os averroístas, nada tinha que ver com a ciência; segundo Tomás, a fé era suscetível de uma**

plausibilidade ulterior e uma sistematização secundária, mas não admitia nenhuma prova. Contudo, João ERIUGENA e ANSELMO de Canterbury, do mesmo modo que LÚLIO, queriam fornecer provas estritas. A fé, para eles, tinha uma prioridade psicológico-factual, mas não argumentativa (lógica). É importante ver com que argumentos LÚLIO pensava demonstrar os Mistérios que, segundo o ponto de vista de outros, deviam ser indemonstráveis ou, mesmo, irracionais. Os argumentos para a Trindade resultaram-se da doutrina dos correlativos, mas não apenas dela; em todo caso, não em todos os estágios da evolução de LÚLIO. Seu discurso proferido na Tunísia, no outono de 1292, diante de eruditos islâmicos,[25] nos fornece um primeiro lance de olhos sobre suas razões probatórias.

Um sábio não aceita toda fé casual e autoritariamente transmitida, mas apenas a que atribui à Deus a maior bondade, sabedoria, força, verdade e perfeição. Aceitável é a fé que contenha o conceito mais puro e rico de Deus.

Os atributos mencionados não têm apenas de ser atribuídos a Deus, mas têm de ser pensados no modo mais conseqüente possível, como objetivamente equivalentes: o bem de Deus não pode, portanto, de nenhuma forma vir a ser representado, por exemplo, sem sua força ou sem sua sabedoria. Todos os atributos devem ser pensados em plena concordância (concordia).

Todo atributo deve ser pensado em seus três momentos essencialmente necessários, ou seja, a bondade como a unidade de bonificativum - bonificabile - bonificare. LÚLIO exprime-se assim: nenhum desses atributos pode vir a ser pensado como otiose, ocioso, gratuito, vazio [26] ; se assim se fizesse, resultaria uma desigualdade, uma desarmonia entre eles. Na realidade, Deus tem de ser assim, como o pensamento conseqüente o postula. A Trindade significa que a deidade realiza, eternamente e em plena igualdade, esses momentos interiores.

Mais notável é o argumento de LÚLIO para a Encarnação: entre o fundamento do mundo (Deus) e o fundamentado (mundo) tem de existir a máxima união possível. Verdadeira é a religião que não abandone criador e criatura, dualisticamente, frente a frente, mas que conceba Deus também como a união desses opostos. A Encarnação é a suprema união da causa com o efeito; somente ela completa, como terceiro passo, o que a criação do mundo começa.

**LÚLIO, então, teve de atribuir ao homem um papel determinante para o universo e para a relação de Deus com o mundo. Se Deus não se tivesse tornado homem, não realizaria o mais perfeito, mais rico conceito de Deus. Deus "tinha" de vir a ser homem, se é que o mundo devesse caminhar, em supremo grau, de modo razoável. A Encarnação é racional, segundo LÚLIO, porque Deus não se decidiu por ela por acaso - por exemplo, para reparar os pecados -, mas, se cabe exprimir-se assim, para expressar, tão harmoniosamente quanto possível, sua própria natureza correlativa. O fato de Deus tornar-se homem é, segundo LÚLIO, nesse sentido, uma correspondência "racional em supremo grau" de fundamento e fundamentado, uma enorme promoção do homem. Por meio da Encarnação, ele vem a ser o cumprimento do sentido da constituição do mundo, a consumação da natureza interior da deidade ou, decerto, dos sinais dessa completude; na dicção de LÚLIO: Est ergo incarnatio, in qua natura humana est maximata et plenissimata, existens signum maximitatis et plenissimitatis naturae divinae [27] .**

**Recentemente, passou-se a acentuar o aspecto religioso, o teológico e, também freqüentemente, o aspecto místico de LÚLIO. Com isso, ignora-se com freqüência sua nova consciência metodológica e o interesse pelo empírico, pela reforma da filosofia e das ciências. Considera-se sua polêmica contra ARISTÓTELES e AVERRÓIS uma decisão teológica, enquanto, de fato, LÚLIO censurava em ARISTÓTELES uma falta do intellectus, a qual se via na obrigação de demonstrar [28] . Ignora-se seu novo conceito de natureza: segundo ele, a natureza é uma penetração recíproca dos "princípios relativos"**

**diferença - concordância - contrariedade**

**origem (principium) - meio - fim (finis)**

**ser-maior (maioritas) - igualdade (aequalitas) - ser-menor (minoritas).**

**Natureza como sobreposição ou penetração gradativa da trama de relações.**



▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)



## NOTAS

- [1] PRANTL, C., *Geschichte der Logik im Abendlande* [História da lógica no ocidente], v. 3, Munique, 1867, p. 146, nota 1.
- [2] *ibidem*, p. 156, nota 77.
- [3] PIEPER, J., *Scholastik* [Escolástica], Munique, 1960.
- [4] *Editio Moguntina* [Mog.], Mainz, 1721 ss.
- [5] LULLUS, R., *Opera Latina* [ROL], Palma de Mallorca, 1959 ss., agora in: *CC Cont. Med.*, 1966. A *Logica Nova* foi editada por Ch. LOHR, com uma introdução de V. HÖSLE, Hamburgo, 1985.
- [6] BATTLORI, M. (org.), *Obras essenciais*, 2 vv., Barcelona, 1957-60.
- [7] *Opera Latina*, v. 8, ed. H. HARADA (*CC Cont. Med.*, 34, 1980).
- [8] Cf. COLOMER, E., *Nicolaus von Kues und Raimund Lull* [Nicolau de Cusa e Raimundo LÚLIO], Berlim, 1961; --, *Da la Edad media al Renacimiento. Ramòn Llull - Nicolás de Cusa - Juan Pico della Mirandola*, Barcelona, 1975.
- [9] Fundamental: CARRERAS y ARTAU, R. & J., *Historia de la Filosofia Española. Filosofia cristiana de los siglos XIII al XIV*, Madri, 1939; PRING-MILL, R., *El Microcosmos Lullia*, Palma de Mallorca, 1961; PLATZECK, E. W., R. Lull: *Sein Leben. Seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens* [R. LÚLIO: Sua vida. Suas obras. As bases de seu pensamento], 2 vv., Düsseldorf, 1964; HILLGARTH, N., *R. Lull and Lullism in Forteenth-Century France*, Oxford, 1971; MADRE, A., *Die theologische Polemik gegen R. Lull* [A polêmica teológica contra R. LÚLIO], Münster, 1973 (*Contribuição N. F.*, 8). Para literatura suplementar, cf. Totok II, p. 467-476; *Stor. Della Filos.* VI, S. 476-480.
- [10] LULLUS, *Logica Nova*, dist. 1 c 5, Palma de Mallorca, 1744, p. 10.
- [11] LULLUS, R., *Disputatio Petri Clerici et Raimundi phantastici*, ed.

**M. MÜLLER, in: Wissenschaft und Weisheit [Ciência e sabedoria], 2 (1935), p. 312.**

**[12] Texto agora in: LULLUS, ROL VIII (CC Cont. Med., 34, 1980), p. 272-309. Tradução alemã de E. W. PLATZECK, Das Leben des seligen R. Lull [A vida do beato R. LÚLIO], Düsseldorf, 1964.**

**[13] ROL IV, 20, 239, CC Cont. Med., 34, 284-285.**

**[14] ROL V, 21-25, CC Cont. Med., 34, 286-289.**

**[15] ROL VI, 25-27, CC Cont. Med., 34, 289-291.**

**[16] ROL I, 5, CC Cont. Med., 34, 275.**

**[17] ROL I, 6, CC Cont. Med., 34, 275.**

**[18] ROL I, 7, CC Cont. Med., 34, 276.**

**[19] ROL III, 13, CC Cont. Med., 34, 280-281.**

**[20] ROL IV, 19, CC Cont. Med., 34, 283.**

**[21] Ed. Mog. 3,2.**

**[22] Ibidem 3, 14 c. 24,3.**

**[23] Wissenschaft der Logik, in: ibd. 4, 46, GLOCKNER.**

**[24] Cf. COLOMER, E., "De Ramòn Llull a la moderna informatica", in: Estudios Lullianos, 23 (1979), p. 113-135.**

**[25] LULLUS, Vita coetanea, in: ROL VI, 26-27, CC Cont. Med., 34, 290-291.**

**[26] ibd., CC Cont. Med., 34, 290, 399.**

**[27] Liber de quaestione alta et profunda, II, 4, ROL 8, 167.**

[28] Liber de ente, VI, 4, ROL 8, 221.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## V. RAMÓN LLULL (1235 - 1315) E O MODELO CAVALEIRESCO IBÉRICO INSERIDO NA MENTALIDADE CRUZADÍSTICA

### *V. RAMÓN LLULL (1235 - 1315) E O MODELO CAVALEIRESCO IBÉRICO INSERIDO NA MENTALIDADE CRUZADÍSTICA*

O pensamento e a obra de Ramón Llull nos permitem analisar a visão cristã da cavalaria peninsular diretamente envolvida no contato direto com o "outro": o muçulmano. Ao inserir-se numa proposta missionária de conversão - e portanto muito mais próximo do "inimigo" - Llull trouxe importantes contribuições à visão cristã da cavalaria. Sua obra *Libro del Orden de Caballería* foi fruto desse envolvimento. Embora contra as cruzadas desde o começo - era considerado um pacifista[1] - Ramón Llull no fim de sua vida aceitou a luta armada contra o infiel como uma forma de impor o diálogo.

Ramón Llull nasceu entre os anos 1232 e 1235, em Maiorca. De família nobre, foi pajem e cavaleiro de Jaime I, o Conquistador[2], e senescal e mordomo de seu filho, o infante D. Jaime de Maiorca[3]. Casou-se antes de 1257 com Blanca Picany, tendo dois filhos, Domingos e Madalena[4]. Ao contrário do que se costuma pensar, não existe nenhuma prova documental que Llull tenha aderido a qualquer ordem religiosa. Na verdade, Llull foi um pensador leigo. Contudo, a iconografia posterior o franciscanizou[5].

A forte presença moura e judia em Maiorca contribuiu para o sentido missionário de sua obra. Em 1265, aos trinta anos, quatro aparições de Jesus crucificado levaram-no a dedicar-se à conversão de todos os infiéis. Até então, sua vida era voltada para a corte, as poesias trovadorescas e a vida mundana: "Apesar da ajuda que recebi dos anjos e das pregações dos religiosos (...) cheguei a ser o pior dos homens e o maior pecador desta cidade e de todas as redondezas." [6]

Ramón Llull nasceu quando Maiorca estava sendo conquistada aos mouros por Jaime I. A presença da Ordem do Hospital em Maiorca - auxiliou a campanha de Reconquista cristã, recebendo como prêmio

a repartição da ilha[7]- provavelmente influenciou o espírito de conversão expansionista do pensamento de Llull. Em sua obra *Disputatio clerici et Raymundi phantastici*, ele nos conta:

"Fui um homem casado, pai de família, numa boa situação de fortuna, lascivo e mundano. A tudo isso renunciei de bom grado, a fim de poder honrar a Deus, servir ao bem público e exaltar nossa santa fé. Aprendi árabe; fui várias vezes pregar entre os sarracenos. Detido, encarcerado e flagelado pela fé, trabalhei cinco anos para comover os chefes da Igreja e os príncipes cristãos em favor do bem público. Agora estou velho, agora estou pobre, mas não mudei de idéia e perseverarei na mesma, se o Senhor me permitir, até a morte." [8]

Seus esforços resultaram na fundação, por Jaime II, de um colégio em Miramar, em 1276, onde os missionários cristãos podiam enfronhar-se nos mistérios da língua árabe. Não se sabe a duração do Colégio de Miramar. Especialistas especulam que a crise espiritual sofrida pelo filósofo em 1293 foi devida ao fechamento do Colégio. De qualquer forma, a partir de então, aos sessenta anos, Llull fez viagens à África e Ásia para pregar (esteve na Berberia, Tartária, Abissínia, Chipre e Rodes - sede internacional da Ordem do Hospital desde 1308).

Pregou ainda na Universidade de Paris e no Concílio de Vienne (no Delphinado, na França) de 1311 - 1312, onde foi decidida a supressão da Ordem do Templo. Morreu em 1315, apedrejado até a morte por muçulmanos em Bougie (norte da África) [9]. Mais tarde, difundiu-se uma lenda que dizia que teria expirado numa barca de mercadores catalães que o haviam pegado em Túnis para reconduzi-lo à terra natal. A lenda também propagou sua imagem como a de um alquimista e mago, o que não se confirma com o estudo de suas obras[10].

Ramón Llull foi um escritor prolífico. Sobreviveram quase trezentas de suas obras; poesia, misticismo, filosofia e teologia[11]. Boa parte de seus escritos do final de sua vida inserem-se dentro da perspectiva da ideologia cruzadística cristã (*Liber de fine*, 1305 e *Liber de acquisitione terrae sanctae*, 1309) e suas conexões com o maravilhoso (*Libre des meravelles* - ca. 1288) [12].

No entanto, a filosofia luliana num todo é realista, não-aristotélica

(por esse motivo aproveitada no Renascimento) e progressista - por exemplo, Llull foi um pioneiro na tentativa de organizar um sistema de arbitragem nas discussões internacionais[13]. Em sua época, alguns filósofos (Duns Scott, Guilherme de Ockham e os averroístas) tentavam libertar-se dos estreitos vínculos da metafísica e da teologia. Llull colocou não só a lógica, mas toda sua filosofia novamente a serviço da religião.

Declarando-se imaginativo (*phantasticus*) e iluminado (*doctor illuminatus*), Llull propagou um método apologético que deveria difundir a conversão dos infiéis[14]. Sua obra mais famosa, *Ars Generalis sive Magnis* (1308), descreve como estabelecer a verdade essencial[15]. Dessa forma, Llull considerava-se um procurador dos infiéis. Sua arte deveria ser um instrumento argumentativo de conversão para judeus e muçulmanos[16].

Podemos dividir seu pensamento nesta questão em duas fases. Na primeira, que compreende quase toda sua vida, Llull defendia a evangelização dos infiéis através do amor e do diálogo. Uma realização da inteligência a partir dos homens cultos de outras religiões. A partir do século XIV, no fim de sua vida, o fracasso do esforço missionário pacífico levou-o a defender o uso da força[17]. Esta perspectiva se insere no quadro histórico ibérico da época, de expansão e conquista militar cristã, fase final da Reconquista. Logo, possui um espírito de cruzada ibérica (tardio em relação ao resto da Europa), expansão ultramarina (idéia que precede em quase um século as navegações portuguesas) e sentido civilizacional cristão (que permeia toda sua obra).

No tratado *Liber de fine* (1305), preocupado com possíveis fracassos militares na dispersão das forças cruzadas em várias frentes de batalha, propôs que a cristandade concentrasse seus efetivos na expulsão dos mouros de Granada e num bloqueio econômico e militar ao Egito. No *Liber de acquisitione terrae sanctae* (1309) retornou à pregação da cruzada, considerando a viabilidade da tomada de Constantinopla simultaneamente a uma operação contra Granada[18].

Em sua estratégia cruzadística, o papel desempenhado pelas ordens militares era fundamental. A grande questão de seu tempo a respeito das ordens foi a supressão do Templo decidida por Clemente V, e o destino dos bens templários espalhados por toda Europa. Llull

sugeriu ao papa a fusão das ordens numa só, a exemplo de Pedro Dubois[19]. Na idéia de um controle maior sobre as ordens, também pensou numa espécie de "independência restrita" no mediterrâneo leste, área de maior atrito entre templários e hospitalários, principalmente[20].

De qualquer forma, para Ramón Llull o papel dos monges guerreiros era o de protagonista do teatro da guerra cruzada na Península. Os atributos considerados por Llull essenciais para a consecução da cruzada eram a caridade (caritas) e o poder (potestas)[21], ambos intrinsecamente ligados à ideologia cruzadística monástico-militar [22].

\*

O conteúdo de sua Ars é, basicamente, a exposição deste método argumentativo[23]. O sistema combinatório de que Llull faz uso utiliza um simbolismo visual (esquemas, letras, cores, figuras geométricas), em que foi dado um importante passo a caminho das operações intelectuais baseadas num mecanicismo de fundo matemático[24]. Além disso, Llull inaugurou o catalão literário, fazendo um pioneiro uso do vernáculo românico para seus escritos [25]. Sua obra teve grande repercussão até meados do século XVIII, e o lulismo penetrou também em Portugal, juntamente com outras correntes filosóficas, como o averroísmo e o escotismo[26].

Registramos algumas obras de Llull na biblioteca alcobacense, em letra gótica miúda do século XV, além de referências no Leal Conselheiro de D. Duarte[27]. Todavia, não teve o mesmo eco entre os filósofos[28].

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **V.1. O LIBRO DEL ORDEN DE CABALLERÍA E O SIMBOLISMO DAS ARMAS DO CAVALEIRO: A ESPADA E O ESCUDO**

- 1- Crer em um Deus;**
- 2- Crer no Pai;**
- 3- Crer no Filho;**
- 4- Crer no Espírito Santo; que Pai, Filho e Espírito Santo são eternamente um Deus, sem fim nem princípio;**
- 5- Crer que Deus é o Criador de tudo;**
- 6- Crer que Deus redimiu o homem do Pecado Original;**
- 7- Crer que Deus dá a glória aos que estão no paraíso;**

**Artigos para a Humanidade:**

- 1- Crer que Jesus foi concebido do Espírito Santo;
- 2- Crer que Jesus nasceu;
- 3- Crer que Jesus foi crucificado e morto para nos salvar;
- 4- Crer que Jesus baixou ao inferno para libertar Adão, Abraão e os demais profetas que creram Nele antes de morrer;
- 5- Crer que Jesus ressuscitou;
- 6- Crer que Jesus subiu aos céus, no dia da Ascensão;
- 7- Crer que chegará o dia do Juízo Final, quando todos serão julgados

**[45]**

Com os dez mandamentos e os sete sacramentos da Igreja, todos eles jurados pelo cavaleiro na missa solene da sagração[46], a Igreja reveste o cerimonial militar de uma auréola sagrada indissolúvel. O ideal cavaleiresco luliano - quase sempre quebrado na prática - tinha assim um propósito firme de entrelaçar a filosofia da Igreja com a prática guerreira das ordens de cavalaria. Tal meta visava, como vimos, ao restabelecimento de um passado mítico glorioso, ligado diretamente aos maiores reis guerreiros "alargadores do espaço cristão" [47].

Para nossa perspectiva da mentalidade de cruzada presente na cavalaria ibérica, os artigos do Libro de Ramón Llull que mais nos interessam dizem respeito ao significado das armas do cavaleiro. Portanto, descreveremos e analisaremos sua simbologia ligada às armas. Consideramos este o melhor exemplo da mentalidade cruzadística inserida no pensamento do autor catalão, que à sua época traduzia a ortodoxia da Igreja neste terreno filosófico.

A corrente mais conservadora liga-se diretamente à concepção belicista e dicotômica das ordens militares, entendidas como o braço armado da Igreja. Como nos outros artigos lulianos, o elo de ligação que estabelece a simbologia das armas procede da relação direta entre clérigos e cavaleiros ("Y como el oficio de clérigo y el oficio de caballero se convienen...") [48]. Ramón Llull trata de dezoito objetos materiais que nas mãos do cavaleiro cristão se tornam símbolos da cruzada contra o inimigo. São eles, em ordem:

## Simbologia cristã-cruzada luliana das armas do cavaleiro

### Espada

Feita à  
semelhança  
da cruz,  
para  
manter a  
justiça e a  
cavalaria

### Lança

**Verdade,  
apoio da  
esperança;  
força  
sobre a  
falsidade**

**Elmo**

**Vergonha,  
para que  
o  
cavaleiro  
não faça  
coisas  
vis**

**Loriga**

**Castelo  
e muro  
contra  
os  
vícios  
e  
faltas**

**Calças de ferro**

**Com  
suas  
armas,  
o  
cavaleiro  
deve  
manter  
os  
caminho  
seguros**

**Esporas**

**Cuidado  
para não ser  
surpreendido**

**Gorjal**

**Obediência;  
proteção  
contra os  
vícios**

**Maça**

**Força  
da  
coragem**

**Punhal**

**O golpe de  
misericórdia;  
a esperança  
em Deus**

## **Escudo**

**O seu  
próprio  
ofício;  
como o  
escudo,  
o  
cavaleiro  
se  
interpõe  
entre o  
rei e seu  
povo**

## **Sela**

**Seguridade  
de ânimo  
que  
menospreza  
a covardia**

## **Cavalo**

**A  
nobreza  
de seu  
valor;  
para  
que  
cavalgue  
mais  
alto que  
os  
demais  
homens**

### **Freio (para o cavalo)**

**O  
cavaleiro  
deve frear  
sua boca  
de  
palavras  
mentirosas  
e suas  
mãos de  
gestos  
vis; deve  
deixar  
levar-se a  
todos os  
reinos**

### **Testeira (para o cavalo)**

**Não deve  
fazer uso  
de suas  
armas  
sem  
motivo; a  
razão  
defende  
o  
cavaleiro  
de  
vitupérios  
e  
vergonha**

### **Guarnimientos (proteção para o cavalo)**

**O  
cavaleiro  
deve  
guardar  
seus  
bens  
para que  
mantenha  
a honra  
da  
cavalaria**

### **Túnica**



**Os  
grandes  
trabalhos  
que  
sofrerá  
em  
nome da  
cavalaria**

## **Divisa**

**Para que  
seja  
reconhecido  
e lembrado  
por seus  
feitos**

## **Estandarte (para rei e nobres)**

**Para  
significar  
que os  
cavaleiros  
estão  
com o  
dever de  
manter a  
honra e a  
herdade  
de seu  
senhor  
[49]**

**Esta lista idealizada pelo autor inclui uma série de acessórios que até meados do século XIV eram inacessíveis economicamente para boa parte dos cavaleiros nobres portugueses (por exemplo as calças de ferro e a proteção para o cavalo), mais pobres do que seus colegas armados de além-Pireneus[50]. Conjeturamos, portanto, que sua**

preocupação foi a de acrescentar todo o conjunto de armas já inventado até então, independentemente de sua acessibilidade material.

De nosso especial interesse é o grupo de armas que mais significado tiveram para a cavalaria portuguesa: a espada e o escudo. Desde a segunda metade do século XI, a função guerreira era atributo e fundamento da realeza peninsular. Ao falarem da nobreza real, os cronistas ressaltavam sua strenuitas (valentia, sucessos guerreiros) [51]. Especificamente no caso português, a espada e o escudo revestiram-se da mesma importância que a coroa em outras regiões da Europa.

A espada é o símbolo da força e do sol[52]. Na tradição cristã, representa o momento da decisão. Quando Adão e Eva foram expulsos do Paraíso, Deus colocou em sua entrada querubins com uma espada flamejante: "Ele baniu o homem e colocou, diante do jardim do Éden, os querubins e a chama da espada fulgurante para guardar o caminho da árvore da vida." (Gn,3,24) [53] No ideal cavaleiresco luliano, ela é o símbolo da luta contra os inimigos da cruz. Neste imaginário, ela é forjada à semelhança da cruz, e significa que "...así como nuestro Señor Jesucristo venció a la muerte en la cruz (...) de esta manera el caballero debe vencer con la espada, y destruir los enemigos de la Cruz." [54]

A concepção simbólica luliana da espada, como um paradigma da luta contra as forças inimigas da cruz, apóia-se numa antiga tradição medieval que remonta à La Chanson de Roland. Nele, um anjo do Senhor presenteia Carlos Magno com uma espada. O rei então a entrega a Rolando, para combater os muçulmanos. Portanto, o cavaleiro portava um símbolo cruzado de força e decisão. A imagem da cruz estava dimensionada na forma da espada. Segundo os próprios cruzados, ela é um fragmento da Cruz de Luz[55]. Seu duplo fio corresponde à justiça e à cavalaria: "Y como la espada que se entrega al nuevo caballero tiene filo en cada parte (...) significa que el caballero debe mantener con la espada a la caballería y a la justicia." [56].

No caso real ibérico, estas duas concepções estão bem definidas. Na realeza ibérica, a espada real representa a justiça régia (Iustitia Regis) e o Propugnator Ecclesiae, a missão de proteger a Igreja e a humanidade - leia-se cristandade - ameaçada pelas forças do mal - leia-se islamismo[57]. Em Portugal, a espada revestiu-se de um caráter mágico e simbólico enquanto insígnia régia desde Afonso Henriques. Isto indica que a monarquia borgonhesa recebeu o direito real através da "guerra contra os inimigos da fé" [58]. Fica claro que a espada na Península teve papel fundamental no imaginário cavaleiresco e real, como símbolo da Reconquista, sinal de que seu portador era dotado de um conceito de missão divina.

O escudo possui caráter distinto da espada[59]. Ele é colocado entre o cavaleiro e seu

inimigo, "de la misma manera el caballero se interpone entre el rey y su pueblo" [60]. Sua utilização como símbolo de proteção e defesa é atributo sobretudo dos santos soldados, por exemplo, S. Adriano, S. Floriano, S. Jorge, S. Longino e S. Teodoro[61]. Neste aspecto, associa-se ao passivo, defensivo, protetor, embora também mortal. Numa perspectiva universal, o escudo é uma representação do universo; o guerreiro portador dele opõe forças cósmicas ao adversário[62]. Este sentido não deixa de ser um complemento da idéia de cruzada, que é em si dicotômica. A tradição cristã pauliniana associa o escudo à própria fé; ele deve ser usado contra as tentações da heresia (outra associação com a cruzada). "A fé (escudo) extinguirá os dardos inflamados do Maligno" [63].

Em contrapartida, a cultura medieval europeia igualmente associou o escudo às forças malélicas. Em La Chanson de Roland, um anjo do Senhor presenteia Carlos Magno com uma espada; em contrapartida, um demônio dá ao emir muçulmano um escudo ornado de pedras preciosas[64]. Também na realeza ibérica, o escudo possui valor semântico diferente da espada, representa o monarca em sua dimensão mais humana, contrapondo a figura real à instituição monárquica, simbolizada pelos pendões. O escudo tem reduzida utilização cerimonial, e em Castela está presente nas exéquias reais, como manifestação do rei-morto, passageiro e transitório[65].

Em Portugal, o escudo real identifica-se com os feitos guerreiros e a glória do combate, além de possuir origem divina[66]. Desde a década de 1190, o uso das armas régias esteve presente nos sinais de validação (selos e moedas). Os motivos que ilustram a representação do escudo português[67] provavelmente sugerem motivos militares, tais como a formação do exército e a participação dos chefes e cavaleiros, "ao mesmo tempo que apontavam o motivo religioso impulsionador da luta contra os Mouros" [68].

A importância do escudo em Portugal remonta também ao primeiro rei, Afonso Henriques. Seu epitáfio (hoje desaparecido) dizia que "Quod crucis hic tutor fuerit, necnon cruce tutus. Ipsi clipeo crux clipeata docet. (bem mostra que foi defensor da cruz de Cristo defendida por ele o seu escudo real, no qual se vê a mesma cruz repartida em escudos menores - ML, III, f. 267)" [69] Como em Castela, também em Portugal encontramos vestígios da associação entre o escudo e a manifestação de luto. Além disso, existe a hipótese de a veneração ao escudo de Afonso Henriques estar ligada a uma cerimônia de aclamação, "de pé sobre o pavês, levantado aos ombros de seus homens." [70]

\*

Através da obra Libro del Orden de Caballería, procuramos estabelecer os vínculos

mentais existentes entre o modelo cruzadístico propagado pelas ordens militares e a simbologia cavaleiresca contida na obra de Ramón Llull. O imaginário cavaleiresco descrito no ritual iniciático do noviço pretendente e na sociedade idealizada por Llull moldaram as articulações mentais entre mundo real e imaginário. Ajudaram a definir mais claramente as relações sociais medievais peninsulares, isto é, como e por que as "gentes" submetiam-se a uma ordem militar cavaleiresca preestabelecida. Portanto, fazem parte da ideologia cavaleiresca e cruzada difundida na Península pelas ordens militares e apoiada por Ramón Llull no final de sua vida.

## Capítulos

*O Libro del Orden de Caballería*

*Os fundamentos da cavalaria*

*O ofício do cavaleiro*

*O exame para o escudeiro ingressar na ordem*

*O ensino para o recebimento da ordem*

*O significado das armas*

*Os costumes dos cavaleiros*

*A honra que convêm tributar ao cavaleiro*

Parte integrante da primeira fase literária de Ramón Llull, o Libro del Orden de Caballería é, antes de tudo, uma obra com propósitos artísticos, isto é, uma aplicação prática de sua Arte. Apologética e doutrinária, seu conteúdo é de forte tendência missional[29]. O livro pretende ocupar um espaço vazio na formação dos novos pretendentes à qualquer ordem de cavalaria, tentando dar a estes noviços um caminho que os ilumine numa série de preceitos e valores espirituais, morais e éticos. Aproximando-se da arte da astronomia, Llull divide sua obra em sete partes, "a semejanza de los siete planetas que son los celestiales Corsos que gobiernan y ordenan las cosas terrenales" [30].

Para explicar o surgimento e o propósito da obra, Llull fez um pequeno prólogo, no qual conta uma história. Nela, um velho cavaleiro escolheu a vida eremita da floresta e um dia encontrou um escudeiro desejoso de ser feito cavaleiro. Este viajava para cortes reunidas por um grande rei. Eles então conversaram, maravilhados um com o outro[31]. Quando o escudeiro disse não conhecer as regras da cavalaria, o velho eremita repreendeu-o e deu-lhe um livro escrito para restaurar a honra, a lealdade e a ordem que o cavaleiro deveria ter. O jovem, agradecido, disse: "Ah, Señor Dios! Bendito seáis, porque me habéis guiado a un lugar y a tiempo para que pueda tener

el conocimiento de caballería" [32]. Quando chegou à corte do prestigioso rei, o escudeiro presenteou-o com o livro dado pelo eremita, para que todos pudessem lê-lo com freqüência e tivessem sempre presente em suas almas os ideais da cavalaria.

Neste prólogo encontramos os propósitos da obra. Como a cavalaria e o povo cristão se perderam, cabe à Igreja trazer seu rebanho de volta, iluminando o caminho com os beatos letrados como Llull. O autor chega a enumerar os pecados nos quais a cristandade caiu:

*"Disminuyeron  
la caridad, la  
lealdad, la  
justicia y la  
verdad en el  
mundo. Y  
comenzaron  
la enemistad,  
la deslealdad,  
la injuria y la  
falsedad; y  
por esto  
cundió el  
terror y la  
perturbación  
en el pueblo  
de Dios..." (os  
grifos são  
meus) [33].*

Os pecados do povo cristão são expiados com a praga de Deus. Se não, como explicar a permanência do Islã por tanto tempo na Península? A obra possui, portanto, um sentimento de nostalgia de tempos gloriosos. Para trazer esse tempo de volta, segundo Llull, seria necessário fazer-se o soerguimento da instituição da cavalaria. Quais seriam os sentimentos que preencheriam este retorno? Primeiro, a volta da justiça através do temor. Com ele, o cavaleiro exerceria sua autoridade, para que fosse "amado e temido pelas gentes" e com isso, desse "verdade e justiça" [34].

Para que exercesse a justiça, o cavaleiro deveria possuir sete virtudes que o destacassem dentre os demais: 1-) amabilidade, 2-) sabedoria, 3-) lealdade,

4-) força, 5-) nobre ânimo, 6-) melhor instrução e 7-) melhores costumes. Estas qualidades mostram a visão do clérigo catalão acerca da cavalaria. Roubo, destruição, violência contra pobres, estupro de viúvas, tudo isso está presente nas críticas de Ramón Llull[35].

O quadro é absolutamente decadente: cavaleiros que cometiam perjúrio, luxúria - o vício mais abominável -, ladrões e traidores de sua causa, reis e príncipes malvados. Na verdade, para Llull, as duas maiores missões do cavaleiro são: pacificar os homens (leia-se cristãos), manter e defender o cristianismo, vencendo os infiéis que a cada dia "se afanam em destruir la Santa Iglesia" [36]. Portanto, sua perspectiva é cruzadística, expansionista e guerreira. A cavalaria deveria estar a serviço da fé cristã, para se impor perante o Islã. Para isso, o cavaleiro deveria estar imbuído dos mais nobres ideais, pois esta era uma missão divina, e só os puros de coração deveriam ter acesso a ela. Assim, para que a cavalaria tivesse a elite dos homens, de onde ela deveria tirar seus combatentes? Ramón Llull é bastante claro: entre os nobres. O autor chega a propor uma hierarquia idealizada para a cristandade (ver quadro seguinte).

Na primeira linha, e acima de todos, o imperador. Este título povoou o imaginário nobiliárquico ibérico praticamente desde que Afonso X, o Sábio, de Leão e Castela, pleiteou-o para si (Sacro Império Romano Germânico), nos anos 1256 - 1275, sem sucesso[37]. Colocando o imperador acima dos reis, Llull estabelece para toda a cristandade europeia uma conexão com o distante passado de Carlos Magno (742 - 814), paradigma e mito do monarca guerreiro, unificador. Mais uma vez, a glória de tempos idos é idealizada como um lugar-em-si cavaleiresco.

Para auxiliar o imperador Iuliano, que o ajudassem reis-cavaleiros a manter a ordem de cavalaria, base de seu poder. Esta é uma concepção tipicamente feudal de divisão administrativa-governamental. Abaixo do imperador e dos reis, todo o corpo da nobreza, auxiliado por seus cavaleiros e diversas ordens de cavalaria. Provavelmente pela ascensão das camadas não nobres da população ibérica aos postos da cavalaria (em Portugal, os chamados cavaleiros-vilãos), Ramón Llull afirma ser necessário converter todos os cavaleiros em senhores de gentes (nobres), que devem trabalhar (arar, limar e cavar a terra) para que o cavaleiro possa guardar os caminhos, defender os lavradores e "reger as gentes" [38].

**A  
hierarquia  
social  
luliana**

***Imperador  
Reis-cavaleiros  
Nobres  
Condes - Comodoros - "Varvesores"  
Cavaleiros de um escudo (ordem)***

O autor limita o número de cavaleiros ("caballería no aprecia multitud de número") e afirma que os pretendentes devem ser ricos, para poderem possuir todo o armamento necessário ao seu ofício[39]. Isto fica ainda mais claro quando da festa que acontece após a sagração do cavaleiro: o nobre que irá armar o cavaleiro noviço deve dar presentes aos convidados, e o novo cavaleiro também[40].

Na concepção cavaleiresca luliana, estas obrigações materiais restringem consideravelmente os nobres que desejam ingressar na cavalaria, tornando-a quase que um corpo de elite. A Igreja deve cercar a cavalaria com seus ideais para que não se perca nos pecados mundanos. Isto está bem claro quando Llull afirma que a maior amizade existente deve se dar entre clérigos e cavaleiros[41]. Isso é um forte elo de ligação entre a filosofia luliana e a concepção das ordens militares da guerra como missão.

Na filosofia luliana, o monge guerreiro pode ser visto como um trio unitário, que abrange os três ideais em uma só pessoa[42]. O monge cavaleiro reza, trabalha em seus senhorios e combate o inimigo de sua fé. Assim, a trifuncionalidade é projetada idealmente nas instituições monástico-militares, transportando a simbologia católica do número três (Pai, Filho e Espírito Santo - começo, meio e fim), e compactando o triângulo para harmonizar a irracionalidade do mundo carnal - os que rezam, os que combatem e os que trabalham - como um microcosmo da sociedade feudal em forma de combate ao infiel[43]. Este é um ponto crucial para se entender a concepção cruzadística e sua difusão na Península realizada pelas ordens militares.

O cerimonial antecedente à sagração do noviço é outro ponto que une as duas instituições. A confissão e a data para a entronização (qualquer festa

honrada do ano cristão) do cavaleiro indicam que se trata de uma cerimônia de ordem religiosa. O jejum em honra do santo do dia, a observância de não participar da festa em si (o cavaleiro não deve ouvir jograis, considerados transmissores do pecado), são sinais do sagrado totalmente inserido neste universo bélico:

*"Si escucha a  
juglares que  
cantan o  
hablan de  
cosas  
descompuestas,  
indecencias o  
pecado, ya en  
el principio y  
en el primer  
momento en  
que ingresa en  
caballería  
comienza a  
deshonrarla y a  
menospreciar  
este orden (os  
grifos são  
meus)." [44].*

As ordens militares seriam a perfeita conjugação desta concepção guerreira-cristã. O ideal cavaleiresco luliano, que une Igreja e Cavalaria num só corpo, também estava claro na concepção litúrgica que envolve o noviço. Após a missa solene, este deveria então estar em afinidade com catorze artigos proferidos pelo padre num sermão que fundamenta a fé que o cavaleiro levaria consigo para os campos de batalha. Divididos em dois grupos (sete artigos para a deidade e sete para a humanidade que Jesus tomou em Nossa Senhora), são eles:

**Artigos para a Deidade:**



▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## NOTAS

[1] - SUGRANYES, Ramón. "Raymond Lulle: philosophe et missionnaire". In: Raymond Lulle. Christianisme, Judaïsme, Islam. Les Actes du Colloque sur R. Lulle Université de Fribourg, 1984. Éditions Universitaires Fribourg Suisse 1986, Collection "Interdisciplinaire", vol. 12, pp. 09-27.

[2] - "Jaime I, o Conquistador, rei de Aragão 1213-1276, nascido em 1208. Figura proeminente na reconquista da Espanha aos muçulmanos, Jaime ampliou a autoridade de Aragão em três direções. Após a derrota moura de 1212 (batalha de Las Navas de Tolosa), ele conquistou Maiorca e as ilhas Baleares (1229-1235), (com a ajuda da ordem do Hospital, que aí recebeu terras e se estabeleceu). Para o sul, tomou Valência (1238). Pelo tratado com Luís IX da França, libertou a Catalunha da suserania francesa (1258), renunciando, em troca, às suas pretensões de suserania no Languedoc." - LOYN, H. R. (org.). Dicionário da Idade Média, p. 220.

[3] - Mais tarde, Jaime II, o Bom, rei das Maiorcas e senhor de Montpellier, Conflent e Colliure.

[4] - JAULENT, Esteve (introd., trad. e estudos). Livro do Amigo e do Amado. São Paulo: Edições Loyola, 1989, p. 19.

[5] - JAULENT, Esteve. Entrevista concedida em 18.01.1998.

[6] - LLULL, Ramón. Obres essencials. Barcelona: Ed. Selecta, 1960, vol. II (Libre de contemplació), cap. XXXVII, n.º 26, p. 177. In: JAULENT, Esteve (introd., trad. e estudos). Livro do Amigo e do Amado, 21.

[7] - SALVÁ, Jaime. La Orden de Malta - y las acciones navales españolas contra turcos y berberiscos en los siglos XVI y XVII, p. 15.

[8] - GILSON, Etienne. A Filosofia na Idade Média, p. 572-573.

[9] - LOYN, H. R. (org.). Dicionário da Idade Média, p. 244.

**[10]** - GILSON, Etienne. Op. cit., p. 573.

**[11]** - LOYN, H. R. (org.).Op. cit., p. 244.

**[12]** - LE GOFF, Jacques. O imaginário medieval. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 56.

**[13]** - JAULENT, Esteve. Entrevista concedida em 18.01.1998.

**[14]** - GILSON, Etienne. Op. cit., p. 573.

**[15]** - LOYN, H. R. (org.). Op. cit. p. 244.

**[16]** - REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. História da Filosofia, p. 661.

**[17]** - JAULENT, Esteve (introd., trad. e estudos). Livro do Amigo e do Amado, p. 30.

**[18]** - HOUSLEY, Norman. The Later Crusades - from Lyons to Alcazar (1274-1580), p. 29.

**[19]** - Jurista e escritor político francês, Pedro Dubois (c. 1250 - c. 1320) foi um eminente panfletista político. Seu mais famoso tratado foi De Recuperatione Terre Sanctae (c. 1306), onde expressa a tese da coroa francesa como líder europeia para as questões de paz interna e externa. Ver LOYN, H. R. (org.). Dicionário da Idade Média, p. 122.

**[20]** - FOREY, Alan. "The Military Orders (1120-1312)". In: RILEY-SMITH, Jonathan (ed.). The Oxford Illustrated History of the Crusades. New York: Oxford University Press, 1995, p. 212.

**[21]** - HOUSLEY, Norman. "The Crusading Movement (1274-1700)". In: RILEY-SMITH, Jonathan (ed.). The Oxford Illustrated History of the Crusades, p. 261.

**[22]** - "Que contradição há entre o amor e a força? Nenhuma. Deus é amor e é todo o poder. Isto está claro em Llull, que considera o poder e o amor dois atributos conversíveis à essência humana" -

**JAULENT, Esteve. Entrevista concedida em 30.03.1998.**

**[23] - "Ela consiste essencialmente em tabelas em que estão inscritos os conceitos fundamentais, de tal maneira que, combinando as diversas posições possíveis dessas tabelas umas com as outras, se possa obter mecanicamente todas as relações de conceitos correspondentes às verdades essenciais da religião." - GILSON, Etienne. Opus. cit.**

**[24] - REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. História da Filosofia, p. 663.**

**[25] - LOYN, H. R. (org.). Dicionário da Idade Média, p. 244.**

**[26] - MARQUES, A. H. de Oliveira. Portugal na crise dos séculos XIV e XV, p. 427-428.**

**[27] - "Além disso, Gil Vicente está profundamente impregnado pela teoria luliana das dignidades. O seu mais importante vestígio é, porém, constituído por uma obra de apologética e polémica antimuçulmana e antijudaica do século XV: a Corte Imperial." - SARAIVA, António José. O crepúsculo da Idade Média em Portugal, p. 140.**

**[28] - A respeito de Llull, Leibniz (1646-1716) disse que sua maior obra, a Ars magna, "é apenas uma sombra da verdadeira arte combinatória..." - REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. História da Filosofia, p. 663.**

**[29] - LULIO, Raimundo. Libro del Orden de Caballería - Príncipes y juglares. México: Espasa-Calpe Argentina S. A., 1949. Trabalhamos com esta edição que é a versão castelhana realizada por F. Sureda Blanes do Código Quatrocentista G. Lull.**

**[30] - LULIO, Raimundo, Opus. cit., p. 13.**

**[31] - LULIO, Raimundo, Opus. cit., p. 16.**

**[32] - LULIO, Raimundo, Opus. cit., p. 19.**

**[33]** - LULIO, Raimundo, Opus. cit., I, 1, p. 21.

**[34]** - LULIO, Raimundo, Opus. cit., I, 5, p. 23 e I, 10, p. 25.

**[35]** - LULIO, Raimundo, Opus. cit., II, 14, 21, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, p. 35-44.

**[36]** - LULIO, Raimundo, Opus. cit., II, 2, p. 29.

**[37]** - Afonso X "foi eleito imperador em 1257, mas um veto papal desfez todo o seu trabalho (...) Não obstante, persistiu por mais dezoito anos, e somente uma revolta da nobreza castelhana o forçou a renunciar a suas pretensões." - LOYN, H. R. (org.). Dicionário da Idade Média, p. 06.

**[38]** - LULIO, Raimundo, Opus. cit., II, 10, p. 24 e III, 22, p. 40.

**[39]** - LULIO, Raimundo, Opus. cit., III, 16, p. 55.

**[40]** - LULIO, Raimundo, Opus. cit., IV, 13, p. 63-64.

**[41]** - LULIO, Raimundo, Opus. cit., II, 4, p. 29-30.

**[42]** - A consolidação do ideal cristão das três ordens como representante dos desígnios da Providência, foi anunciada numa declaração, em 1335, de Filipe Vitry, secretário de Filipe VI de Valois: "...o povo, para melhor evitar os males que vê aproximarem-se, fez de si a terceira parte. Uma fez-se para rezar a Deus; para comerciar e trabalhar fez-se a segunda; e depois, para proteger ambas de prejuízos e vilanias, foram postos no mundo os cavaleiros." - FOURQUIN, Guy. Senhorio e Feudalidade na Idade Média. Lisboa: 1987, p. 220.

**[43]** - "Triângulo: uma base, um vértice e, sobretudo, essa ternaridade que, misteriosamente, procura o sentido de equilíbrio (...) o importante é determinar, entre o emaranhado, entre a desordem do universo sublunar, quais os eixos de uma construção harmoniosa e racional que pareça corresponder aos desígnios do Criador." - DUBY, George. As três ordens ou o imaginário do feudalismo. Lisboa: 1982, p. 13.

**[44]** - LULIO, Raimundo, Opus. cit., IV, 3, p. 59.

**[45]** - LULIO, Raimundo, Opus. cit., IV, 5, p. 60.

**[46]** - LULIO, Raimundo, Opus. cit., IV, 5, 6, 7, p. 60-61.

**[47]** - FRANCO JR., Hilário. Peregrinos, monges e guerreiros - Feudoclericalismo e religiosidade em Castela Medieval. São Paulo: Hucitec, 1990, p. 155.

**[48]** - LULIO, Raimundo, Opus. cit., V, 1, p. 65.

**[49]** - LULIO, Raimundo, Opus. cit., V, 2-19, p. 65-74.

**[50]** - MARQUES, A. H. de Oliveira. Ensaio da História Medieval Portuguesa, p. 99-107.

**[51]** - MATTOSO, José. Fragmentos de uma composição medieval. Lisboa: Editorial Estampa, 1987, p. 219.

**[52]** - HEINZ-MOHR, Gerd. Dicionário dos símbolos - Imagens e sinais da arte cristã. São Paulo: Paulus, 1994, p. 148.

**[53]** - A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1991, p. 36.

**[54]** - LULIO, Raimundo, Opus. cit., V, 2, p. 65.

**[55]** - CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain. Dicionário de Símbolos - Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1995, p. 392.

**[56]** - LULIO, Raimundo, Opus. cit., p. 65-66.

**[57]** - Além da justiça e pugna, a espada real ainda tem a missão da paz, na filosofia luliana também uma missão do cavaleiro. Ver SORIA, Jose Manuel Nieto. Ceremonias de la realeza - Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara. Madrid: NEREA, 1993, p. 188.

- [58] - MATTOSO, José. Fragmentos de uma composição medieval, p. 226.
- [59] - Não analisaremos os aspectos honoríficos do escudo medieval, o brasão e as normas da heráldica.
- [60] - LULIO, Raimundo, Opus. cit., V, 11, p. 69.
- [61] - HEINZ-MOHR, Gerd. Dicionário dos símbolos, p. 147.
- [62] - CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain. Dicionário de Símbolos, p. 387.
- [63] - Ibid., p. 388.
- [64] - FRANCO JR., Hilário. A Eva Barbada, p. 169.
- [65] - SORIA, Jose Manuel Nieto. Ceremonias de la realeza, p. 191.
- [66] - MATTOSO, José. Fragmentos de uma composição medieval, p. 226.
- [67] - Cinco escudetes azuis em cruz em fundo branco, cada um carregados de cinco besantes brancos, e circundados por sete castelos em fundo vermelho.
- [68] - MATTOSO, José. Identificação de um país, vol. II, p. 200.
- [69] - MATTOSO, José. Fragmentos de uma composição medieval, p. 227.
- [70] - Ibid., p. 227.

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)



# OS PROBLEMAS ENFRENTADOS POR LÚLIO EM PARIS: A CRUZADA E A LUTA CONTRA O AVERROÍSMO

Esteve Jaulent

## *A CRUZADA E A LUTA CONTRA O AVERROÍSMO*

As duas obras que o leitor tem nas mãos, o *Liber natalis pueri parvuli Chresi Iesu* e o *Liber lamentationis Philosophiae*, foram escritas por Lúlio durante a sua última estada em Paris — do outono de 1309 até o fim de setembro de 1311. Além dessas duas, escreveu outras vinte e oito obras de diferentes dimensões. Se sempre fora um autor prolífero, nessa época o filósofo maiorquino se encontrava num dos melhores períodos da sua vida.

Lúlio já tinha estado na capital da intelectualidade europeia em três ocasiões: a primeira, entre 1287 e 1289. Como observa o historiador canadense Hillgarth<sup>[1]</sup>, essa foi a sua primeira aparição no cenário político europeu. Isso porque, desde a sua conversão vinte anos antes, a atividade de Lúlio limitara-se ao Reino de Maiorca, ou seja, a ilha de Maiorca e as cidades continentais de Montpellier e Perpignan.

A segunda estada teve lugar dez anos depois, em 1297, estendendo-se até 1299. Houve também uma curta passagem por Paris, considerada duvidosa por alguns historiadores, em 1306.

Sua última estadia em Paris terminou em 1311. Lúlio dirigiu-se a Vienne do Delfinado a fim de participar do Concílio Ecumênico que generosamente<sup>[2]</sup> aprovaria algumas de suas pedidos. Nunca mais voltou à capital da França.

Mas o que teria levado o nosso autor a Paris? Quais eram as preocupações e os projetos que ocupavam a sua mente ao longo desses quase vinte e cinco anos em que, em quatro ocasiões distintas, viveu no Reino da França? Sem dúvida, Lúlio continuava interessado em conseguir de reis e Papas a fundação de escolas de idiomas. Nelas, o árabe e outras línguas orientais seriam ensinadas



**a futuros missionários leigos que, com a ajuda de sua Arte, deveriam convencer mestres e doutores das outras religiões.**

**Preocupava-lhe também a organização da cruzada para a reconquista dos lugares santos que tinham sido dominados pelos muçulmanos. A unificação das Ordens militares — a dos Templários, a dos Teutônicos e a Ordem do Hospital —, que facilitaria essa cruzada, era também outro desejo de Lúlio.**

**Por outro lado, não se pode esquecer o problema do averroísmo que, sobretudo no tempo da sua última estada na capital francesa, começava a dominar a Universidade de Paris.**

**Finalmente, sua obsessão permanente: voltar a apresentar aos mestres parisienses a sua Arte, o novo sistema lógico, recebido numa inspiração divina, que permite a quem está pensando manter-se em permanente contato com a realidade. Na sua opinião, a Arte era o único método capaz de retificar os novos rumos tomados pela reflexão filosófica.**

**Lúlio tinha abandonado definitivamente a vida frívola e mundana em 1263, aos trinta anos de idade, quando já era homem casado e com dois filhos. Naquela ocasião, formulou três importantes propósitos: devotar a sua vida à conversão dos infiéis, sofrer o martírio pelo amor de Cristo e escrever o melhor livro do mundo contra os erros das outras religiões.**

**Como se vê, esses três propósitos constituem as linhas de ação de uma só determinação: o abandono definitivo do mundo para consagrar-se exclusivamente ao serviço do Senhor. Assim o resume o autor da Vida coetânea: "a sua consciência dizia-lhe que aquelas aparições não pretendiam outra coisa a não ser que abandonasse de imediato o mundo a fim de dedicar-se integralmente ao serviço do Senhor Jesus Cristo"<sup>[3]</sup>. Esses propósitos, que o acompanhariam a vida toda, também estavam presentes nos seus tempos de Paris.**

**Contudo, motivos mais circunstanciais também pesaram nestas viagens. Em 1285, Jaime II (1243-1311), rei de Maiorca e amigo de Lúlio, como resultado de uma aliança com Felipe IV, o Belo, contra o próprio irmão Pedro III, de Catalunha e Aragão, perdeu o domínio das ilhas Baleares. É possível que Lúlio, sempre à procura de um protetor poderoso que o pudesse ajudar na consecução de seus**

objetivos, preferisse Felipe IV, da França, a Alfonso III, que foi rei de Aragão de 1285, ano da morte do seu pai, Pedro III, até 1291. Alfonso III era inimigo político do seu irmão, rei de Sicília desde 1285, também chamado Jaime II, o grande protetor de Lúlio, que devolveu o reinado de Maiorca ao seu tio Jaime II em 1295.

Porém, o certo é que Lúlio se viu forçado a abandonar a sua ilha e a viver viajando pelo continente, sobretudo a Montpelier, no sul da França, cidade onde Jaime II fixara sua corte. Nas suas idas a Paris, Lúlio procurou cativar o interesse da corte francesa para seus projetos práticos, em primeiro lugar o da fundação das escolas de línguas orientais. De fato, Felipe IV recebeu-o em cada uma das suas três visitas principais, além de se terem encontrado em outras ocasiões, por exemplo em Lião, quando ambos assistiram à coroação do Papa Clemente V, e em Poitiers três anos depois.[4]

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **A CRUZADA: TEORIA E PRÁTICA**

Num primeiro momento, Lúlio não alimentava nenhum projeto a respeito da cruzada. Sua primeira obra sobre o tema, o *Tractatus de modo convertendi infideles*, fora escrito pouco depois de 1291, após a queda de São João de Acre sob o poder dos egípcios<sup>[5]</sup>. A conquista de São João de Acre foi uma hecatombe para o Ocidente. Nos anos seguintes, caíram os últimos baluartes do reino de Jerusalém: Tiro, Sidão, Tortosa, Beirute e os mosteiros de Monte Carmelo e Haifa. Somente a pequena ilha fortificada de Ruad permaneceu nas mãos dos Templários.

Depois desses acontecimentos de graves conseqüências para a cristandade, Lúlio dedicou o *Tractatus* ao Papa Nicolau IV, então empenhado na convocação da cruzada, dando-lhe a conhecer os seus planos estratégicos. Todavia, assim como no *Liber de fine* (1305), no *Liber acquisitione Terrae Sanctae* (1309) e em outros pedidos dirigidos aos papas posteriores — Celestino V, Bonifácio VIII e ao próprio Concílio de Vienne —, nessa obra Lúlio encara as cruzadas apenas como um meio para atingir o principal objetivo que guiava a sua frenética atividade: a conversão dos infiéis. Admitia o domínio pela força apenas como meio de possibilitar o diálogo. Somente o diálogo seria capaz de levar à conversão. Lúlio sempre defendeu a capacidade da razão humana de destruir os erros e de alcançar a verdade da fé cristã.

Lúlio defendia o bloqueio marítimo do Egito e a conquista de Granada, ao sul da Espanha. Sem dúvida, eram estas e outras idéias estratégicas semelhantes que interessava a Felipe IV, e não as suas teorias sobre a conversão dos infiéis. O rei francês, de personalidade enigmática, esperava poder utilizar o papado — transferido após o acontecimento de Agnani (1302) para a França — como um instrumento político. No começo do século XIV, a coroa francesa já era a mais forte da cristandade e, com a eleição de Clemente V para o papado em 1305, a política francesa tornou-se ainda mais ousada. Assim, entre 1309 e 1311, o prestígio de Felipe IV alcança o seu ponto mais alto.

Entre 1270 e 1365, embora desejada em toda a Europa, não houve nenhuma cruzada de importância. Assim, a cruzada era uma das principais preocupações de quase todos os papas e monarcas da

época. A organização de uma cruzada era um empreendimento de imenso prestígio. Por ocasião do Concílio de Vienne, em 1311, tanto o papa Clemente V como Felipe IV já eram totalmente a favor de uma cruzada geral. O próprio Felipe IV chegou a prometer durante o Concílio que a empreenderia. Além do mais, a partir de 1299 e até 1308, com freqüência chegavam à França notícias das vitórias dos tártaros sobre os muçulmanos que então ocupavam a Síria e a Palestina. Até os khans tártaros chegaram ao extremo de escrever a Felipe IV propondo-lhe alianças contra os muçulmanos. Por tudo isso, Lúlio foi aderindo cada vez mais à política francesa e mudando os seus planos estratégicos sobre a cruzada.

Já em 1309, no seu *Liber acquisitione Terrae Sanctae*, considerava como primeiro objetivo a conquista de Constantinopla, antes mesmo da de Granada. Escreve assim o maiorquino: “É necessário que ambos os impérios, o do Oriente e o do Ocidente, se unifiquem para a conquista da Terra Santa, de tal modo que a cidade de Constantinopla se submeta à Igreja romana, como uma filha à sua mãe, e o cisma grego seja destruído. Destruído pela ciência, pela inteligência e pela força da espada, tanto do venerável senhor Carlos (de Valois) como do reverendo mestre do Hospital. Isso será ainda mais fácil com os bens da Igreja, que dispõe com sabedoria seus recursos... Com a conquista de Constantinopla, a conquista da Terra Santa será mais fácil e cômoda, mas sem a conquista da primeira, a da segunda será mais difícil e demorada.”<sup>[6]</sup> Com a conquista de Constantinopla, seria cortado o provimento de escravos que integram os exércitos do sultão egípcio, e aberto o caminho por terra até a Armênia, a Antióquia e a Síria. Caso o sultão o atacasse na costa Síria, as galeras cristãs poderiam hostilizá-lo em Alexandria. Uma vez tomada a Síria, o Egito cairia facilmente nas mãos dos cristãos.<sup>[7]</sup>

No *Liber*, Lúlio refere-se ao príncipe Carlos de Valois, irmão menor de Felipe IV, que apoiava as aspirações deste último sobre o império latino de Constantinopla. Além disso, Carlos tinha feito diversas alianças com príncipes gregos, com o duque latino de Atenas e com o rei da Armênia. Pactuou também, em 1308, com o rei da Sérvia e contava com o apoio de Nápoles e, sobretudo, de Veneza.

Como foi dito mais acima, eram os planos estratégicos de Lúlio o que empolgava o rei francês. Mas também é verdade que Lúlio sabia que, sem a cooperação dos príncipes cristãos, nenhuma cruzada

**seria possível. Por este motivo, e dado o fortalecimento da política francesa, será em Felipe IV que irá depositar cada vez mais as suas esperanças. Mesmo assim, Lúlio nunca descartou o apoio da confederação catalano-aragonesa, o único poder capaz de ameaçar seriamente a França. Lúlio tinha boas e antigas relações com os reis da Catalunha e de Aragão e podia dirigir-se a eles em catalão.[8]**

**Portanto, esta aproximação de Lúlio a Felipe não surpreende nem um pouco. Mas mesmo do ponto de vista do mais elementar senso comum, conforme observa Hillgarth, Lúlio também tinha de pedir ajuda ao rei francês. O que realmente pode causar admiração ao leitor menos avisado, é o extremo realismo que o filósofo maiorquino revela nesse afaire. O historiador canadense demonstra a falta de fundamento da fama de utópico com que às vezes se tem censurado o nosso autor.**

**Além do realismo dos planos estratégicos, os projetos de Lúlio sobre a cruzada eram bem mais exeqüíveis do que os de P. Dubois, o mais famoso advogado e propagandista da França daquele tempo. Hillgarth explica que Dubois nunca morou fora da França, enquanto Lúlio, em virtude de suas contínuas viagens, chegou a possuir um bom conhecimento não só das possibilidades de uma cruzada na península ibérica, mas também da situação no Oriente Próximo, sobretudo depois da viagem ao Chipre e à Armênia em 1301-2. Além disso, Lúlio mostrou-se extremamente prático na escolha dos monarcas. Sem conceder fidelidade exclusiva a nenhum deles, dirigiu-se em primeiro lugar aos reis da França e de Aragão e, depois, aos das repúblicas marítimas de Veneza, de Pisa e de Gênova e, certa vez, ao rei de Chipre. Nunca pediu patrocínio a um rei romano, reconhecendo assim implicitamente a desintegração do Império.**

**Admirável também é a flexibilidade com que o maiorquino soube adaptar-se às sucessivas mudanças dos acontecimentos. Como vimos, o desejo de uma cruzada contra Granada passou a interessar-lhe bem menos assim que soube dos planos imperialistas do rei francês. Mas nessa mudança também influiu o fato de que, em 1311, Jaime II, de Aragão, ainda interessado na cruzada contra Granada, quase desistiu da cruzada geral.**

**Sem dúvida alguma, deve-se atribuir o realismo do mestre maiorquino ao seu modo prático de compreender a realidade. Como**

**veremos, a Arte teve grande influência na criação dos hábitos mentais que guiavam as suas atitudes práticas.**

**Com relação à unificação das ordens militares, observa-se um comportamento similar por parte do criador da Arte. Depois da queda de São João de Acre, as crônicas da época e até algumas cartas do papa Nicolau IV davam a entender que esse desastre se devia à inimizade entre as ordens militares. “Muitos eram da opinião que, se tivesse havido um bom entendimento entre os irmãos das casas do Hospital, do Templo e os Teutônicos, e entre toda a gente, a cidade não teria sido tomada. Por isso, o papa Nicolau IV convocou diversos concílios provinciais a fim de deliberarem de que modo se poderia ajudar aquela terra. Num concílio realizado em Salzburg, elaborou-se uma mensagem endereçada ao papa sugerindo-lhe que decretasse a unificação daquelas três ordens numa só, e o rei dos romanos fosse chamado em socorro da Terra Santa.”[9]**

**A partir de então, essa idéia começa a aparecer nos escritos da época e, como é natural, também nos de Lúlio. No seu Liber de fine (1305), ele nos fala de um bellator rex, o rei que governaria a nova ordem militar. É possível que Lúlio estivesse pensando em Jaime II, de Aragão, pois, naquele encontro que teve nesse mesmo ano com o papa Clemente e o rei Jaime, Lúlio pôde presenciar como o rei oferecia incondicionalmente ao papa “a sua pessoa, as suas terras e o seu tesouro”, para a organização de uma cruzada contra os muçulmanos[10]. Com efeito, Lúlio ofereceu o Liber a Jaime II e, depois, convenceu o rei a que o entregasse ao papa.**

**Contudo, a verdadeira disposição do rei, bem como a sua oposição à dissolução da ordem dos Templários, ficariam mais claras posteriormente. Mesmo depois de o concílio de Vienne tê-la suprimido e ter destinado os seus bens à ordem do Hospital, Jaime II opôs-se obstinadamente a essa transferência. Por outro lado, nessa época Felipe IV sonhava em renunciar ao seu reino a fim de dirigir uma ordem militar e tornar-se rei de Jerusalém.[11]**

**Naturalmente, os Templários sempre se opuseram à sua dissolução. Este conjunto de forças teve como resultado uma luta feroz do rei francês contra a ordem. Essa luta, alimentada ainda pela contrapropaganda organizada pelo monarca, culminaria no surpreendente ataque armado de 13 de outubro de 1307, efetuado, é claro, sem o conhecimento nem o consentimento do papa.**

Contudo, Lúlio não interveio diretamente nem na perseguição nem na supressão dos Templários e, embora desejasse a unificação das ordens — fato que sem dúvida contribuiu para distanciá-lo de Jaime II, de Aragão —, soube manter-se o mais tempo possível à margem das controvérsias. Além disso, quando ouviu falar pela primeira vez da detenção dos templários, encontrava-se em Pisa, aonde se recuperava de um naufrágio que sofreu após ter sido expulso de território muçulmano. Portanto, demorou a tomar conhecimento dos acontecimentos.

Todavia, a propaganda urdida pelo rei francês contra a ordem ia surtindo efeito e até os cronistas estrangeiros da época, com raras exceções, convenceram-se de que as acusações propaladas contra os templários eram verdadeiras. Lúlio acabou acreditando sinceramente nos crimes da ordem[12] e, no Liber de acquisitione Terrae Sanctae (1309), devido a uma “*orribilis revelatio*” a causa da qual “*periclitatur navicula sancti Petri*”, acabou aceitando a sua destruição. Até hoje, ninguém investigou a fundo essa “*horrível revelação*” que teria posto a Igreja em perigo.

Lúlio jamais abandonou o ideal de converter os infiéis. No fim de sua vida, concentrou-se ainda mais nos mesmos temas que caracterizaram os seus primeiros escritos: o diálogo e a controvérsia. No Liber de participatione christianorum et saracenorum, escrito em Maiorca em julho de 1312, já não se refere em nenhum momento à cruzada. Solicita, isto sim, que o rei cristão de Sicília e o rei muçulmano da Tunísia organizem a ida de cristãos instruídos e conhecedores do árabe ao norte da África e de sábios muçulmanos à Sicília para debaterem o tema da fé. Abrindo certa vez o seu coração, declara: “Divulgando esse modo de agir por todo o mundo, talvez possa haver paz entre cristãos e sarracenos, em vez de os cristãos destruírem os sarracenos e estes os cristãos.”[13]

Inúmeras vezes, Lúlio deu a entender a sua disposição de ir pessoalmente em missão ao mundo islâmico. Com efeito, contava-se entre aqueles “*cristãos instruídos e conhecedores da língua árabe*” a que se referia no Liber. Apesar do pouco sucesso que teve nas duas ocasiões anteriores — na Tunísia em 1292 e em Bugia em 1307 —, agora, em 1313, com quase oitenta e dois anos de idade e após ter lavrado o seu testamento em 26 de abril, em Maiorca, Lúlio parte para Messina onde ficará um ano e escreverá outros trinta e oito opúsculos. Em 4 de novembro de 1314, já se encontrava na

**Tunísia. Sua última obra escrita nesta cidade, o Liber de maiori fine intellectus, amoris et honoris, traz a data de dezembro de 1315. Nela, Lúlio continua discutindo racionalmente com os muçulmanos acerca da Santíssima Trindade.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **LÚLIO MÁRTIR?**

A morte, tão desejada por Lúlio desde a sua conversão, alcançou-o entre dezembro de 1315 e março de 1316, por volta dos oitenta e quatro anos. Alguns autores contam que morreu num navio, de volta à sua amada ilha. Todavia, a única coisa que se pode afirmar com certeza é que seu corpo está enterrado na igreja de São Francisco, na cidade de Palma de Maiorca.

No século XV, quase duzentos anos depois, Lúlio começou a ser considerado um mártir. Por volta de 1500, a fama de mártir igualou-se à de sábio, mas sem eclipsá-la. Até o momento, porém, não foi encontrado nenhum documento que testemunhasse uma morte imediata, merecida ao defender a fé. Mateu Malferit, o primeiro autor do século XV a escrever sobre o martírio de Lúlio, parece ter confundido a sua última missão africana com a que teve lugar em 1307 em Bugia, onde o nosso filósofo quase morreu apedrejado.[\[14\]](#)

Tendo em conta que o martírio supõe sempre um ato da própria vontade, pode-se realmente considerar Lúlio um mártir? Torna-se mais fácil responder à essa pergunta, quando se leva em conta o que diz S. Bernardo em seu sermão[\[15\]](#) sobre as três solenidades que se seguem ao Natal: S. Estêvão, que morreu apedrejado; S. João Evangelista, que foi exilado na ilha de Patmos e que, embora não tenha sofrido crueldades no próprio corpo, tornou-se verdadeiro mártir, e os Santos Inocentes, as crianças que Herodes mandou matar.

S. Bernardo esclarece que cada um desses casos corresponde a uma espécie de martírio: no de S. Estêvão, concorrem o ato e a vontade; no do apóstolo S. João, apenas a vontade, ou seja, o consentimento sem que se tenha consumado o martírio; e no dos Inocentes, o ato sem a vontade. Acrescenta ainda que Estêvão é mártir reconhecido como tal pelos homens; João, mártir aos olhos dos anjos, que podem contemplar as secretas aspirações de sua alma. E os Inocentes? Responde S. Bernardo: “São vossos mártires, meu Deus, pois vossa graça lhes deu essa singular prerrogativa, cujo mérito e razão nem os anjos nem os homens conseguem descobrir.”

**A antropologia luliana enfatiza a unificação das capacidades**

**cognoscitivas e volitivas — a ponto de afirmar que o homem se constitui por meio de um ato comum de suas potências —, concluindo ser tanto mais perfeito um ato de conhecimento quanto mais se combinar com atos de confiança e de amor à verdade conhecida. Lúlio fundamentou muito bem a união entre pensamento e vida, e o fato de o homem pensar sempre em consequência do que ele é, aparece com muita clareza nos seus textos.**

**O martírio não é um ato isolado na vida da pessoa. No martírio, o mártir nada mais faz que pôr em evidência um conhecimento e um amor a uma verdade que já se encontram no íntimo da sua alma. Conhecimento e amor que falam muito alto e que, no martírio, sem necessidade de argumentações discursivas, revelam-se verdadeiros e convincentes. Um conhecimento e um amor que deram sentido à vida e à obra do mártir.**

**Portanto, se examinarmos à luz destas idéias a vida e obra de Lúlio, sem dúvida alguma concluiremos que nosso mestre merece ser incluído no segundo grupo de mártires de que fala S. Bernardo.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **A LUTA CONTRA O AVERROÍSMO**

**Costuma-se chamar de “realismo” à postura filosófica que tenta explicar as coisas com base no real, em oposição ao “idealismo”, cujo ponto de partida é o pensamento do real. Com toda a certeza, Lúlio deveria ser chamado não só de “realista” mas de “filósofo da realidade”, pois o seu realismo não se esgota no ponto de partida, mas mantém-se ao longo de todo o desenvolvimento da reflexão.**

**Como é sabido, Aristóteles percebeu o caráter ativo da realidade. Sua noção de substância incorpora esta importante descoberta: ser substância é ser em ato. O ato é o primordial na substância; o que a unifica. Por isso, a substância — representada no juízo pelo sujeito — tem mais atualidade que o predicado, o qual significa a essência, ou seja, o que a substância é. Contudo, prosseguindo a sua reflexão a fim de lançar luz sobre os constitutivos da substância real, concreta, o Estagirita não se manteve na observação atenta da realidade e, aferrando-se ao pensado, encontrou os constitutivos do real na matéria e na forma da essência, significadas na proposição judicativa. Ocorre, porém, que a essência expressa no juízo é a essência pensada, abstrata, e, portanto, também serão abstratas, e não reais, as noções de matéria e de forma que para Aristóteles constituem a substância. Em outras palavras, a atenção foi deslocada da atualidade da substância concreta para a menor atualidade do pensamento.[16]**

**Esse desvio impedirá que se veja a prioridade do ato na substância; pois, quando aparece constituída pela matéria e pela forma, a substância resulta já algo derivado. Se não se leva isso em conta, o aristotelismo pode dar margem a que se entenda a realidade a partir do pensamento, ou seja, a partir das idéias ou dos conceitos, o que no fundo seria aproximá-lo do platonismo. O objeto dos conceitos é sempre algo cristalizado pelo pensamento e, por isso, não é capaz de modo algum de revelar a atualidade, bem mais profunda, do ente concreto fora da mente. O racionalismo que impregnou boa parte da filosofia moderna é fruto desse equívoco.**

**Lúlio é, sem dúvida, aristotélico. Na Pars antecedens do compêndio de filosofia luliana que redigiu em 1325, Le Myésier relacionou diversas obras, de autoridades bem conhecidas na época, sobre lógica, física, metafísica e ética. Dentre outras, menciona a**

**Metafísica, os Tópicos e o De anima de Aristóteles, além da Abbreiviatio de João Quidort, um resumo dos oito livros da Física do Estagirita, explicando ter incluído esse conjunto de textos no compêndio porque “são pressupostos da Arte de Raimundo; pois tendo um bom conhecimento do filósofo (Aristóteles) e nele se baseando, se alguém for inteligente e diligente, poderá com muita rapidez dominar a Arte de Raimundo”.<sup>[17]</sup> Entretanto, o pensamento luliano evita o equívoco a que nos acabamos de referir, isto é, de interpretar o real a partir do pensamento. Isso porque procura manter-se na consideração observação do ato de ser, que é o verdadeiro constitutivo das coisas.**

**A Arte luliana nada mais é do que um método para transcendermos o objeto do conhecimento e, assim, distanciarmo-nos do nosso próprio ato de entender, atingindo dessa maneira o que está apenas implícito nele, ou seja, o real. Com efeito, na realidade de qualquer coisa há muito mais do que o nosso ato de conhecimento pode encontrar, pois em nosso pensamento se encontra apenas a espécie da coisa e não a coisa mesma. Quem utiliza a Arte, sempre se mantém no real, atingido de modo indireto, e julga com base nele todos os outros atos de conhecimento.**

**Aqui, não cabe tentar explicar em que consiste esse modo indireto de atingirmos o real. Por ora, basta dizer que Lúlio vincula o ser do homem a uma forma de entender habitual que, ajudado por um lembrar e por um amar também habituais, obtém uma notícia de si mesmo e do ser dos outros entes — inclusive do ser divino. Isso lhe permite transcender os seus outros atos de conhecimento objetivo, e aceitá-los ou rejeitá-los.**

**Com a ajuda da Arte, o artista — assim se chama quem emprega a Arte — critica as proposições com as quais nossa razão expressa as verdades conhecidas. Contudo, não perde o seu vínculo com o entendimento que se tem por verdadeiro, em razão do cumprimento de certas precondições estabelecidas previamente ao relacioná-lo com as outras faculdades. O objetivo da Arte? Manter-se sempre em contato com a realidade atual da coisa conhecida, evitando perder-se entre os argumentos vazios de uma razão desligada do entendimento, ou seja, desligada da verdade. Afinal de contas, é no entendimento que a verdade se encontra.**

**Portanto, a gnoseologia luliana afirma claramente que a verdade das**

**coisas não só existe, mas também pode ser encontrada pelo homem com ajuda de seu entendimento. E a explicação disso é a verdade ser uma propriedade do real. O ente é inteligível e, portanto, verdadeiro.**

**Ora, recém-chegado a Paris, em novembro de 1309, Lúlio dá-se conta da dimensão alcançada por uma nova corrente filosófica que se tinha instalado na universidade parisiense, sobretudo na Faculdade das Artes. A bem dizer, Lúlio intuiu o racionalismo que iria envolver a reflexão filosófica nos séculos posteriores. Com efeito, a filosofia moderna começou nesse início do século XIV com a vulgarização de uma nova concepção sobre o conhecimento humano, que desvincula a razão do entendimento verdadeiro. No fundo, trata-se de uma maneira perversa de entender o ente.**

**Preocupado com isso, um mês após a sua chegada, Lúlio escreve em dezembro de 1309 o Liber de perversione entis removenda, justamente sobre o ente inteligível. Nessa obra, ensina como eliminar do ente inteligível toda interpretação inconveniente segundo a qual o inteligível possa não ser verdadeiro e, vice-versa, que o verdadeiro possa não ser inteligível.[18] Em outras palavras, o erro é incompatível com a realidade. Se algo é de uma determinada maneira, não se pode demonstrar filosoficamente que não o seja. É claro que isso tinha uma aplicação bem definida em teologia. Alguns mestres da Faculdade das Artes diziam que, por serem crentes, acreditavam nas verdades da fé católica, embora não fosse possível aceitá-las segundo o modo natural de entender. Dessa forma, separavam o conteúdo da fé e o do entendimento em duas instâncias distintas.[19]**

**Logo a seguir, Lúlio desencadeará uma agressiva e infatigável campanha, ensinando a sua Arte, discutindo com mestres e alunos em sua casa e nas ruas da cidade e, sobretudo, escrevendo diversos opúsculos sobre o tema. Em maio de 1310, o Liber de modo naturali intelligendi; em julho, o Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois; em outubro, o Liber de possibili et impossibili; em novembro, o Liber de fallacias, quas non credunt facere aliqui, qui credunt esse philosophantes, contra purissimum actum Dei e a famosa Disputatio Raimundi et Averroistae, em que, pela primeira vez, chama de averroístas aos partidários dessas idéias. No ano seguinte, Lúlio escreverá as duas obras que constam deste volume, o Liber natalis pueri parvuli Christi lesu, em janeiro, e o Liber**

**lamentationis philosophiae, em fevereiro, além de redigir os opúsculos Liber de divina unitate et pluralitate, o Liber contradictionis, o Liber de syllogismis contradictionis, os Sermones contra errores Averrois, o Liber de efficiente et effectu e o Liber de ente, quod simpliciter est per se et propter se existens et agens. Atividade espantosa, que assusta mais ainda se nos lembrarmos de que o nosso filósofo beirava então os oitenta anos de idade.**

**Além disso, dedicará sete dessas obras ao rei Felipe IV, e o Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois, simultaneamente a Felipe IV e ao papa Clemente V, pedindo a ambos que façam cópias do livro “a fim de que, dado serem doutores da fé cristã, possam com este livro extirpar pela raiz os erros contra a santa fé católica”.[20] Como se vê, Lúlio apelou ao poder constituído, solicitando-lhe apoio para a sua luta contra o averroísmo. Em junho de 1310, também dirigiu a sua Supplicatio à Faculdade de Teologia, advertindo-a do perigo dessas doutrinas. No Liber de ente, Lúlio dirigiu-se diretamente ao papa e aos padres do Concílio de Vienne.**

**Lúlio passou a utilizar a Arte no combate contra as doutrinas averroístas, o que revela quanto as considerava perniciosas. Se a princípio, a Arte tinha a finalidade de argumentar contra os erros dos judeus e dos muçulmanos, agora Lúlio vislumbra uma nova função para ela: um método apropriado para discutir com os seus adversários averroístas. A partir de então, Lúlio passará a relacionar os erros dos averroístas entre os dos judeus, muçulmanos e pagãos.**

**O núcleo de seu ataque consistia em demonstrar a contradição em que incorriam os que afirmavam a irracionalidade da fé cristã. Na Disputatio, Raimundo dispara contra o averroísta: “Tens de ser repreendido, pois ignoras e finges que és de fato inteligente, como mais acima falei. Contudo, digo-te que caíste em contradição, pois, se pela reflexão filosófica, verdadeiramente entendes que a fé católica é impossível, é necessário que ela o seja; e, portanto, não tens necessidade de acreditar que ela seja verdadeira. Mas se não o crês, não és nem católico nem cristão.”[21] Encontraremos muitos outros trechos onde se insiste nessa contradição.**

**Nos seus ataques, Lúlio baseava-se numa concepção particular de ente.[22] O seu modo de conceber a realidade acarreta uma noção de conhecimento que explica satisfatoriamente a maneira pela qual**

o homem alcança a verdade. Devido à união que existe entre a alma e o corpo, os averroístas acreditavam que a imaginação forçaria muitas vezes o entendimento, a memória e a vontade, respectivamente, a entender, a querer e a recordar o que sentimos ou imaginamos em detrimento da razão, e, por esse motivo, consideravam que as conclusões da razão não podem discordar daquilo que aparece aos sentidos. Contrariamente, Lúlio sempre insistirá na possibilidade de o homem, embora seja um ente finito, poder conhecer, pelo menos parcialmente, as verdades espirituais. Para tanto, bastará ter presente essa sua finitude e transcender seus atos de conhecimento. Assim, podem-se chegar a descobrir “verdades absolutas, conhecidas como veríssimas, e cuja verdade, por ser necessária, não pode ser refutada. Mediante essas verdades excelentes, obtêm-se outras, ocultas e ignotas, assim como o segredo de muitas coisas... como se prova na Arte”.[\[23\]](#)

A maior parte da obras dos principais averroístas daqueles anos, João de Jandum e Marsílio de Pádua, só foi publicada após a morte de Felipe IV[\[24\]](#), o que pode indicar que talvez o rei acolhesse os pedidos de Raimundo.

---

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)



## NOTAS`

**[1]** Cf. J. N. Hillgarth, *Ramon Llull i el naixement del Lul.lisme*, Curial Edicions Catalanes, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998, p. 74. Trata-se da versão catalã, revisada e atualizada, do livro em inglês *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (1971), que desde a sua aparição se tornou um marco indispensável para os estudos lulianos da modernidade. Nesta obra será baseada a maior parte deste trabalho.

**[2]** Na *Petitio* dirigida ao Concílio, Lúlio solicitou que se fundassem três escolas (*studia*) de línguas orientais — em Roma, Paris e Toledo —, para alunos destinados a serem missionários nas terras pagãs; pediu também a unificação das ordens militares, a promoção de uma cruzada e a eliminação do averroísmo. O Concílio aprovou a cruzada, transferiu os bens dos Templários à Ordem do Hospital e, no seu Cânon XI, ordenou que em cinco lugares, e não em três, como especificava a *Petitio* — nas universidades de Paris, Oxford, Bolonha, Salamanca e na Cúria Romana —, “dois católicos ensinassem o hebreu, dois o árabe e dois o siríaco”, e que fossem traduzidas ao latim algumas obras escritas nessas línguas. Cf. Hillgarth, *op. cit.*, p. 157.

**[3]** A *Vita coetanea*, cujo texto original é latino, parece que foi ditada por Lúlio a um monge da cartuxa de Vauvert, em Paris no ano de 1311. Embora contenha sérias lacunas com relação a alguns períodos da vida de Lúlio, a data em que foi escrita lhe confere grande autoridade.

**[4]** Cf. Hillgarth, *op. cit.*, pp. 75-76.

**[5]** Sobre o desastre de São João de Acre e outros temas orientais, cf. Jordi Gayà, *Ramon Llull en Oriente (1301): circunstancias de un viaje*, SL 37(1997), pp. 25-78.

**[6]** Cf. Hillgarth, *op. cit.*, p. 112, n.138.

**[7]** *id. id.*, p. 113.

**[8]** *id. id.*, pp. 91-93.



**[9]** Cf. *Continuatio Weichardi de Polheim*, citado em Jordi Gayà, *op. cit.*, pp. 53-54.

**[10]** Cf. Hillgarth, *op. cit.*, p. 94.

**[11]** *id. id.*, p. 105.

**[12]** Cf. Miquel Batllori, *Ramon Llull i el Lul.lisme*, *Obra completa*, vol. II, *Biblioteca d'estudis i investigacions*, València, 1993, p. 354.

**[13]** “Raimundus... proposuit venire ad nobilissimum virtuosissimum dominum Fredericum, regem Trinacriae, ut ipse, cum sit fons devotionis, ordinet cum altissimo et potentissimo rege Tunicii, quod christiani bene litterati et lingua arabica habituati vadant Tunicium ad ostendendum veritatem de fide, et quod saraceni bene litterati veniant ad regnum Siciliae disputatum cum sapientibus christianis de fide eorum.... Et forte per talem modum posset esse pax inter christianos et saracenos, habendo talem modum per universum mundum, non quod christiani vadant ad destruendum saracenos nec saraceni christianos.” ROL 16, p. 246, citado por Hillgarth, *op. cit.*, p. 159 e n. 351.

**[14]** Cf. Hillgarth, *op. cit.*, p. 163 n. 369.

**[15]** Cf. *Patrologia Latina de Migne*, tomo 183, col. 129-132. Sermão das quatro solenidades seguidas: Natividade e Santos Estêvão, João e Inocentes. Citado por José Pedro Galvão de Sousa, *Santa Luzia, virgem e mártir*, *Presença*, Rio de Janeiro, 1987, p. 8.

**[16]** Cf. Leonardo Polo, *El ser. La existencia extramental*, Eunsa, Pamplona, 1997, pp. 98-109.

**[17]** Cf. Hillgarth, *op. cit.*, p.249.

**[18]** “Subiectum autem huius libri est intelligibile, in quantum potest a perversione innaturali removeri. Quapropter facimus istum librum ad probandum, quod id, quod est intelligibile, est verum, et e converso; et quod id, quod non est intelligibile, non est verum, et e converso, ut removeamus entis innaturalem perversionem, ponendo, quod nullum ens naturalis est perversum.” *Liber de perversione*

entis removenda, ROL V, p. 474.

**[19]** Essa concepção pode ter-se originado com Filipe, Chanceler da Universidade de Paris, de 1218 a 1230. Foi ele que formulou o teorema do sobrenatural, que consistia em duas categorias de realidades com entidades distintas: por um lado, a ordem da graça, da fé e da caridade; por outro, a ordem da natureza, da razão e do amor natural a Deus.

**[20]** Citado por Hillgarth, op. cit., p. 143 e n. 282.

**[21]** “Et sic reprehendus es, et ignoras, et fingis te esse intelligentem vere, ut supra dictum est. Etiam dico, quod implicas contradictionem, quoniam si vere intelligis et philosophice, quod fides catholica est impossibilis, necessarium est quod sit impossibilis; ergo non oportet, quod tu credas, quod sit vera. Et sinon credis, non es catholicus neque christianus.” Cf. Disputatio Raimundi et averroistae, ROL VII, p. 12.

**[22]** Cf. Lulle face aux Averroïstes parisiens, Ruedi Imbach, Cahiers de Fanjeaux, 22, pp. 261-282.

**[23]** Cf. Breviculum, ROL, SL, p.182.

**[24]** Cf. Helmut Riedlinger, ROL V, Introductio Generalis, pp.133-134.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



# EL ARRANQUE FILOSÓFICO DEL ARS LULIANA [1]

Jordi Gayà (Palma de Mallorca)

## *EL ARRANQUE FILOSÓFICO DEL ARS LULIANA*

Ramon Llull figura en la historia de la Edad Media con un surtido grupo de adjetivos que intentan traducir su personalidad polifacética y su escritura desmedida. Cualquiera de los aspectos que en ellos se mencionan, puede servir de base para ponderar su importancia y aun entender su sistema. En realidad, posiblemente será gracias a la frecuentación de diversos aspectos cuando mejor se comprenderá el Arte de Llull, la que él pretendía universal.

La perspectiva que aquí escogemos sería sugerida por el hecho usual de contar a Ramon Llull entre los filósofos. La decisión para tal alineamiento debería tener claro qué significa dar con los fundamentos del pensamiento de un determinado personaje, de forma que le acrediten como filósofo. Dando por supuesto, además, que pueda obtenerse algún consenso en lo que atañe a la filosofía y a su definición.

El historiador necesita de todo este companage al acometer su labor. Ejerce él mismo de filósofo.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



/

**¿Sería muy arriesgado afirmar que la filosofía existió y existirá por necesidad? La necesidad que experimenta el hombre de ponerse en claro, de aclararse más hacia el futuro, que no sobre su pasado. La ética, el bene et beate vivere, es el término del preguntar filosófico. Sin olvidar que, antes y ahora, algunos, por mor del bene vivere, puedan convertir la filosofía en negocio.**

**A la necesidad de ponerse en claro, el hombre responde con la comprensión de la realidad que le atañe y con la fundamentación de los objetivos que propone a su acción. Por eso mismo la filosofía es plural y en gran parte biográfica. Y es en esta parte biográfica donde casi siempre se encuentra el tono de la reflexión filosófica.**

**Formulando concreta la pregunta: ¿qué necesidad experimentó Llull para dedicarse a la filosofía?, ¿por qué percibió a la filosofía como necesidad?**

**Podemos responder enseguida con unas palabras de la Vita coaetanea: "Christum integre deservire" (cf. ROL VIII, p. 274).**

**Es decir, Llull parte de la necesidad personal de restaurar la integridad de su fe.**

**La experiencia personal que es transmitida por el relato de la conversión y que resuena con insistencia en toda la obra de Llull, apunta a un sentimiento de frustración: la fe recibida se vió frustrada por la ocupación intelectual en otros temas y la dedicación de la vida a otros intereses.**

**La decisión por el cambio implica, en primer lugar, ocuparse intelectualmente de la fe. Inseparablemente es necesario, en segundo lugar, que esta ocupación norme el propio estado de vida. La contemplatio aúna ambos elementos: estilo de vida y ocupación intelectual.**

**Ahora bien, la integridad de la fe que con lo anterior pueda alcanzarse, topa con una realidad entorno que puede desbaratarla de raíz: el hecho de que esta integridad de fe no es compartida por todos. No lo es por los miembros de la cristiandad, ni lo es por los**

que permanecen en el error de otras religiones.

La gravedad de esta situación es tan claramente percibida por Llull, que se convierte en un condicionante esencial de la integridad de la fe incluso personal. Es decir, nadie puede pretender servir íntegro a Cristo, si no asume la misión de conseguir que los demás inicien su propio camino hacia la integridad de la fe.

El camino personal recorrido por el misionero es la cantera de donde extraer sus argumentos. Su camino personal: el de la comprensión de la fe y el de la actuación virtuosa.

Esa es la necesidad que experimenta Llull. Es una necesidad misionera, pero no la que sólo se siente por la eficacia de un método, sino la que cuestiona la propia posición. No es necesidad apologética, sino necesidad comprensiva.

Sería extemporáneo objetar si esta necesidad expresada por Llull puede considerarse filosófica o teológica. ¿Acaso esta distinción no es hija del olvido? Lo que constituye la necesidad filosófica no se constituye, como por su objeto, por un determinado segmento de la realidad. Es más bien la radicalidad de su postulado (ponerse el sujeto en claro), lo que determina la universalidad de su objeto.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



//

**Identificada -aproximadamente- la necesidad de la que nace la búsqueda, los lugares que se escogen para la respuesta señalan también el topos radicular de un pensamiento.**

**El lugar que Llull había escogido era París. Como es sabido, Ramon de Penyafort cerró este camino. ¿Deseaba realmente Llull ir a París?**

**La alternativa fue Mallorca, con sus peculiaridades de sociedad nueva. Demasiado lejano el tiempo de la expulsión del Islam, demasiada reciente la implantación de la cristiandad.**

**Posiblemente jamás sabremos qué tal lector fue Llull: qué escogió, cómo interpretó, qué desechó, qué transformó. A buen seguro, todo ello ayudaría a conocer su raigambre.**

**Nuestros recursos para responder son limitados. Por lo menos por lo que a la génesis se refiere. Pues el resultado -me refiero al Libre de contemplació (= LC)- nos resulta excesivo.**

**En la selva de esta obra primera surge -más bien para desorientación nuestra- una de las escasas referencias lulianas a un autor concreto: el filósofo -Aristóteles- en su De caelo et mundo (LC 331, 30).**

**¿Conocimiento de segunda mano? Seguramente. Pero, ¿cómo explicar las extensas y elaboradas teorías filosóficas que en el libro aparecen: la teoría sicológica, la teoría del conocimiento, los esquemas hilemórficos, el uso del esquema de las cuatro causas, la profundización en la ontología del ser creado, las reflexiones sobre los universales y los predicamentos... que de todo eso se trata -y no meramente de pasada- en el Libre de contemplació?**

**Con una condición -también es verdad- que todo ello parece subyugado por una primera intención: la comprensión de la fe a alcanzar a través de la "significació e demostració que les coses donen de son creador".**

**Hasta el punto que todo lo anterior, el cúmulo de filosofía mencionado, se diluye en el trasfondo de esa única preocupación:**

saber de qué se habla.

La traducción latina de la Lógica de Al-Gazâlî se abre con estas palabras: "Scientiarum, quamvis multi sunt rami, duae tamen sunt primae partes, imaginatio et credulitas. Imaginatio est apprehensio rerum, quas significant singulae dictiones ad intelligendum eas et certificandum. Sicut est apprehensio significationis huius nominis, `lapis', `arbor', `angelus', `spiritus' et similium. Credulitas vero est sicut hoc quod dicitur, quia `Mundus coepit', et `Obedientia remunerabitur'. Necesse est autem, ut omnem credulitatem praecedant ad minus duae imaginationes. Quisquis enim non intellexerit significationem huius dictionis per se quae est `mundus', et huius dictionis per se quae est `coepit', non intelliget credulitatem hanc quod `Mundus coepit'. Sed hoc nomen `mundus' non imaginanti eius significationem, erit nihil significans, ut `bundus'. Similiter et significatio huius verbi quod est `coepit', non intelligenti eam, erit velut significatio huius vocis quae est `cebit', quasi nulla. Et tunc si diceretur sibi: `bundus cebit', nec crederet nec contradiceret. Quod enim quis non intelligit, quomodo concedet vel negabit?" [2].

Los ejemplos que al-Gazâlî utiliza no están tomados al azar. Para el buen creyente, que él era, que se proponía reavivar la fe, lo fundamental era entender lo que se decía al repetir el texto sagrado, cada una de las palabras dictadas por el ángel. Y al-Gazâlî recurre a los filósofos resumiendo, para cribar después aquello que pueda serle útil para su empeño.

Para los creyentes en el libro, lo fundamental no es lo que se ve, sino lo que se ha escuchado.

En el caso del cristianismo -medieval- lo fundamental es lo que se dice. La verdad es la palabra que se repite, en voz alta.

La visión es, en todo caso, el más allá que premiará la perseverancia y la integridad del decir.

Nunca se mostró Llull partidario de adelantar la visio; como, podría decirse, fue el afán de tantos otros místicos cristianos. Por contra, nadie fue tan exigente como él en la comprensión de lo que se recita como artículo de fe.

Por esto, la gran empresa que acomete el Libre de contemplació es

la formulación de un modo e manera con que desentrañar la significación; cuestión no de palabras (oficio sería, luego, de auctoritates), sino apprehensio rerum (como definía al-Gazâlî), atribuyéndolo a la imaginatio y considerándolo instrumento al servicio de la credulitas.

La ascensio luliana precisa de dos escaleras: una representa el orden jerárquico de los seres; la segunda, escalona la búsqueda de la significación.

Son, con pequeños retoques, las dos escaleras del De ascensu et descensu intellectus (I; ROL IX, p. 22-23).

En Libre de contemplación la primera tiene poca importancia. Queda velada por el programa fundamental: "pujar de les sensualitats a les entel.lectualitats i per unes entel.lectualitats atrobar altres entel.lectualitats" (cf. LC 169, 170).

La visión de las cosas -al fin y al cabo necesaria para acceder a la comprehensio- es siempre una visión mediatizada: imaginatio.

En su compendio al De sensu et sensato, Averroes comenta un curioso símil: Sea, dice, una persona que se mira en un espejo de dos caras. Mientras se mira en una cara del espejo, ésta se refleja en el agua. Al mismo tiempo otra persona mira la segunda cara del espejo y ve en ella reflejada la cara reflejada en el agua. La primera persona -explica Averroes- es el objeto sensible, el espejo es el medio y el agua los ojos. La segunda cara del espejo es el sensus communis, y la segunda persona, la imaginación. La imaginación puede representarse la cara reflejada en el agua aún cuando la primera persona se haya retirado[3].

No voy a detenerme ahora en estos temas, que expondré en otra ocasión. Diré como resumen que el descubrimiento final del Libre de contemplación, el afigurar figures, es la formulación final de ver la realidad "en la segunda cara del espejo".

Si la visión directa en el espejo acontece a través de las formae spirituales o intenciones que causa la luz y el color en el medio, la figura/espejo luliana, forzando la teoría científica convencional, retiene las propietats e qualitats en que consiste la significación de las cosas.



**Aquello que -recurriendo de nuevo a al-Gazâlî- sirve a la credulitas, al decir, a la hipótesis -por referirnos a un término luliano más tardío.**

**La figura/espejo luliana, la que refiere proprietats e qualitats puede sobreescribirse con lo que se dice; al fin y al cabo, el decir transmite la forma espiritual de aquello que el decir dice. Affatus -baste la mención.**

**Así, llena la figura de proprietats e qualitats, puede reflejar en ella la escala de los seres, manifestar su ordonament, devenir demostració.**

**Quiero decir: el objetivo que Llull se señaló de devolver la integridad a su fe y, como medio central para ello, alcanzar la comprensión de la fe, le llevó a buscar una forma, un instrumento, un recurso lógica y metafísicamente justificable.**

**La "figura" fue la respuesta encontrada. Para justificarla Llull se apoya en estos principales fundamentos:**

**- Toda la realidad es ontológicamente constituida por el ordo/ ordonament del acto creador.**

**- El ordo es definido por unas proprietats e qualitats dadas por el acto creador.**

**- Cada ser en concreto se define en relación a estas proprietats e**

**qualitats; son su forma, su figura.**

**- El hombre - microcosmos- está abierto a la comprensión de la realidad porque le es posible percibir estas formas. Sus propietats e qualitats son básica y principalmente esto: recoger (de una manera activa) las figuras de las cosas (materiales y espirituales) definiéndolas según propietats e qualitats.**

**- La percepción de las figuras/ formas de las cosas le es, pues, posible al hombre a través de la sensibilidad, a través de las figuras/formas que le aporta la sensibilidad. Y concretamente: la sensibilidad corporal, por lo**

**que se refiere a  
los seres  
mundanos  
elementados; la  
sensibilidad  
espiritual, por  
lo que toca a  
los seres  
espirituales  
(alma y  
ángeles).**

**A lo que cabe anotar: en la sensibilidad espiritual se incluyen aquellas operaciones del alma por las que se recogen las aportaciones de la sensibilidad corporal.**

**- En cuanto  
a aquellas  
realidades  
que definen  
al Creador y  
a sus actos,  
el hombre  
las  
comprende  
gracias al  
don que  
Dios le ha  
hecho de la  
fe. Ahora  
bien, este  
don -de  
manera tan  
similar al  
don de lo  
creado- le  
llega al  
hombre  
también en  
su  
sensibilidad:**

en el decir  
la fe. Es  
decir, en  
una figura  
definible  
por sus  
proprietats  
e qualitats.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*

**III**

**La osadía de Llull consistió en hacer de este método de contemplación, un Arte universal.**

**Interpretando figuradamente la historia, su traslado a Montpellier hacia el año 1275, vino a ser, en sus consecuencias, el intentado viaje a París nueve años antes. Por lo menos en su adaptación al rigor y al lenguaje más académico, pues que las ideas fundamentales no cambian.**

**No es mi propósito extenderme en recordar las figuras del Arte y su evolución. Me gustaría, sin embargo, retomar un tema ya sugerido, para hacer algunas observaciones sobre una de las figuras del Ars de historia más apasionante.**

**He recordado que el objetivo de Llull, el primero y el permanente, era conseguir la integridad de la fe, ante todo en tanto que comprensión. He insistido en la fundamentalidad del decir la fe. Pues bien, pienso que la sistematización del Ars devuelve al ver parte de su relevancia tradicional -y se adapta así Llull a la cultura de su tiempo.**

**En la cultura finisecular, y en Montpellier muy particularmente, la comprensión de la realidad toma el camino de la visión y del experimento. Cualidades y propiedades pierden su "espiritualidad". (Recordemos que en la explicación convencional de la visión, como, por ejemplo, hace Enrique Bate, se habla de las formas espirituales de los objetos percibidos y que son transmitidas en el aire o en el espejo). Cualidades y propiedades pierden su "espiritualidad" en aras de la cuantificación. La realidad se vuelve mucho más elementada, topográfica.**

**Desde otras latitudes, Alberto Magno hablará del lugar como aquello que determina la forma elemental[4]. El lugar, pudo percibir Llull, es el fragmento concreto del ordonament en que un ser se halla situado. Y este lugar se define por propietats e qualitats.**

**Para hacerlo visible Llull accede a traducirlo en términos de la teoría elemental y coloca en el Arte la figura elementalis con una fuerza y una omnipresencia sorprendentes.**

**Las setze figures de los elementos son ya mencionadas, sin más aclaraciones, en el Libre de contemplació (304, 3). En la figura elementalis las dieciséis combinaciones determinan de una manera teórica cuatro lugares diferentes en cada esfera elemental. Según una relación teórica con su lugar propio, el elemento puede situarse en una escala de 4 a 1. Llull los llamará "grados". Así el cuarto grado coincidiría con el lugar propio del elemento.**

**Según la teoría aceptada -y exagerada por Llull- hay que considerar siempre la presencia de los cuatro elementos, de sus propietats e qualitats. La gradación establecida conduce así a fórmulas en las que el grado correspondiente determina, digamos, cualitativamente la presencia de los otros tres elementos. Así, si es el caso de la fórmula del cuarto grado de calor, a la tierra le corresponde un 3, al aire un 2 y al agua un 1 (cf. Liber principiorum medicinae).**

**El desarrollo y detalles de esta teoría de la gradación elemental no interesa exponerla ahora aquí. Su campo de aplicación es la medicina y la astronomía. Lo que sí interesa es comprender un poco más el papel artístico de la figura elementalis.**

**Para decirlo con pocas palabras: la figura elementalis releva de la construcción de figuras específicas para cada tema (como sucedía al final del Libre de contemplació). La figura elementalis es una figura universal no sólo porque sirve para comprender toda la realidad elementada, sino porque, construída sobre propietats e qualitats visibles, es el mejor paradigma de cualquier demostración por propietats e qualitats.**

**Pudiera ser que las dieciséis complexiones de la figura elemental de Llull derivaran de una indicación de al-Gazâlî (Philosophia, I. I, t. III, c. 2). Al-Gazâlî, al hablar de la primera commixtio de los elementos, indica expresamente que las esferas de la tierra y del aire se subdividen en cuatro tunicae cada una. El texto parece suponerlo también del agua, mientras lo niega en el caso del fuego.**

**Bien es verdad que la explicación de al-Gazâlî se hace en términos descriptivos tomados de la realidad empírica. Llull, en cambio, procede a una esquematización completamente teórica. Sin embargo, la aplicación de la tesis de que los elementos sólo existen realmente en la mixtio, en ningún otro sitio, que yo haya visto, aparecen en una formulación tan parecida.**

**Podrían añadirse muchas más cosas sobre la figura elementalis, como su desaparición en la revisión del Arte, su importancia decisiva para la formulación de la teoría de los correlativos, etc. En todo caso, su papel entre los fundamentos filosóficos del pensamiento luliano resulta incuestionable.**

**En una cosa parece haber influido de forma decisiva: en la universalización del Arte y en la definición de la inventio. Recordémoslo, el Libre de contemplació enseñaba a multiplicar las figuras. La figura elemental, por el contrario, señala todos los lugares posibles en que situar los elementos, o, lo que es lo mismo, todas las complexiones posibles que se puedan hallar en las cosas elementadas. Por eso Llull no dudará en declarar que va contra la verdad el mismo Avicena, cuando siguiendo la tradición y la experiencia, atribuye a una planta una complexio que no se incluye en las dieciséis teóricas de la figura elemental.**

**Parece suponer Llull que, con la figura elemental en la mano, se pueden hallar, invenire, todas las plantas posibles. Supongo que habría que decir: no que se puedan "inventar" plantas, sino que la explicación o demostración es previa al hallazgo empírico de una planta concreta.**

**Aplicándolo a la universalidad del Arte, podemos decir que ésta nos ayuda a encontrar la explicación/demostración de todo lo real antes de su aparición empírica, porque se funda no en la figura que de la cosa percibimos, sino en las proprietats e qualitats que necesariamente esta figura deberá incorporar. Lo primero es ciencia, lo segundo es Arte.**

**Pero bueno, ¿de qué proprietats e qualitats hemos venido hablando con tanta insistencia? Evidentemente se trata de los principios absolutos -dignidades en Dios- que constituyen todo lo real. De ellos se trata, en definitiva, en todas las figuras, incluida la figura elemental.**

**Con ellos -principios y dignidades- puede hallarse toda figura posible, más por reconstrucción que por invento. Pues, las figuras que con ellos -principios y dignidades- se forman, son reconstrucción del ars aeterna, del Ars Dei.**

La tarea filosófica, el ponerse el hombre en claro, fue siempre cuestión acerca del decir, del logos. Antes que la Modernidad, huérfana de una palabra pronunciada de antemano, acotara como tema principal el saber acerca del sujeto, la filosofía se preocupó de comprender lo que se afirmaba con la palabra prestada.

En este horizonte, la comprensión de la fe se convertía para Llull en sinónimo casi de su personal preocupación por restaurar la integridad de la fe. Para ello emprendió la búsqueda de un método y elaboró el recurso demostrativo de las figuras.

La figura luliana se forma a partir de las propietats e qualitats -en esto consiste la significació- según los principios que derivan del ordonament de la realidad/creación. Comprender la significació según estos principios constituye la demostració.

Después de la etapa inicial del Libre de contemplació, la figura elemental apunta la universalización de esta comprensión y la define como inventio.

Definitivamente los principios absolutos/dignidades aparecen como las propietats e qualitats de una figura universal.

Usar inventivamente esta figura universal es algo así como reconstruir el Ars Dei.

Indudablemente algo que tiene mucho que ver con la integridad de la fe. Es lo que marca el paso de la fe "a demostració de lurs pares", a la fe "per demostració de lur saviea e de lur enteniment" (LC 77, 1).

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## NOTAS

**[1]** Este texto reproduce básicamente el que fue leído en el Simposio de Trujillo. Era un texto muy circunstancial por dos razones: en primer lugar, se dirigía a unos oyentes unidos por el conocimiento bastante exhaustivo de las investigaciones respectivas en el campo del lulismo, y, en segundo lugar, el texto venía a señalar las motivaciones de donde procedían otros trabajos ya publicados o en vías de publicación, y que guardan una común referencia exegética al Libre de contemplació. Para su publicación en este volumen me sentía obligado a unas condiciones formales que por muy mínimas que fueran suponían la práctica nueva redacción del texto en su conjunto. Creo que con ello hubiera falseado el carácter de mi intervención original, que no era tanto el exponer los resultados de una investigación, cuanto el compartir sugerencias que para mí habían sido fecundas. Por todo ello me he limitado a corregir algunos pasajes, sin eliminar del todo el ductus oral de estas páginas. Algunos de los temas aquí apuntados han sido desarrollados en: "La força demostrativa de la virtut" (Simposi Ramon Llull, València 1993, en vías de publicación); "Significación y demostración en el Libre de contemplació de Ramon Llull".- In: F. Domínguez et al. (ed.), *Aristotelica et lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr dedicata* (Steenbrugge-The Hague, 1995) 477-99; "Introducción general" en ROL XX (1995), y en algunos otros de próxima publicación.

**[2]** Cf. Charles H. Lohr, "Logica Algazelis: Introduction and Critical Text".- In: *Traditio* 21 (1965) 223-290, p. 239. Cf. Algazel, *Intenciones de los filósofos*, I. III, sec. 3; tr. M. Alonso (Barcelona, 1963), p. 250s.

**[3]** *Averrois Cordubensis compendia librorum Aristotelis qui parva naturalia vocantur*, ed. A. L. Shields, CCAA, VII (Cambridge, Mass. 1949), p. 39-40.

**[4]** Albertus Magnus, *De natura loci*, I, 1; ed. P. Hossfeld, *Alberti Magni Opera Omnia* V, 2 (Münster, 1980), p. 1.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



# ARBOR SCIENTIAE: IMMANENZ UND TRANSZENDENZ IM DENKEN LLULLS[1]

Esteve Jaulent (São Paulo)

## **ARBOR SCIENTIAE: IMMANENZ UND TRANSZENDENZ IM DENKEN LLULLS**

Auf den letzten Seiten des *Arbor exemplificalis* schildert uns Llull einen Philosophen, der sich voller Enttäuschung über die dürftigen Ergebnisse seines Philosophierens gesenkten Hauptes von der Quelle entfernt, die er zuvor aufgesucht hatte, um sich an ihr zu laben. Noch im selben Wald jedoch begegnet er einem Ochsen, der fortwährend das Gras, das er gefressen hat, wiederkäut. Diese Szene führt den Philosophen zu dem Schluß, er selbst habe die von ihm scheinbar beherrschte Wissenschaft nicht recht verdaut, und es sei mithin nötig, sie erneut zu durchdenken.

Etwas ähnliches gilt für das Denken unseres Mallorquiners. Ich glaube, daß man den Sinn seines Werkes nur dann erfassen wird, wenn man, so wie der Ochse in der Geschichte, immer wieder zu ihm zurückkehrt, und zwar besonders heute, aus der aktuellen Perspektive heraus, nachdem das Tief des «pensiero debole», das die Moderne charakterisierte, endgültig überwunden ist.

Die folgenden Ausführungen sollen deutlich machen, daß Llull ein klassischer und zugleich moderner Autor ist und daß, sofern man ihn nur recht versteht, sein Denken dazu beitragen kann, die Moderne gleichsam von innen heraus zu retten.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **LLULL ALS AKTUELLER AUTOR?**

Mir scheint, ein Autor ist solange als aktuell zu betrachten, wie sein Denken dazu beiträgt, die Probleme, mit denen unser heutiges Philosophieren konfrontiert wird, zu formulieren und zumindest teilweise zu lösen. In diesem Zusammenhang kann man darauf hinweisen, daß man schon zu Zeiten Llulls große Hoffnungen in den Mallorquiner setzte. Le Myésier<sup>[2]</sup> z.B., der an der Sorbonne studierte, Llull 1287 kennenlernte und sein Schüler und Bewunderer wurde, war davon überzeugt, daß die Werke seines Meisters verbreitet und studiert werden müßten, da ihnen eine bedeutende Rolle bei der Lösung der großen Krise zukomme, die die Philosophie zu Beginn des 14. Jahrhunderts erschütterte. Aristoteles ist aktuell, weil die Antworten seiner Philosophie, die ebenfalls in einer Krise geboren wurde, für die gegenwärtige Krise der Philosophie von Nutzen sein können. Dasselbe kann man von Llull sagen.

Der Lullismus überwindet den Aristotelismus und setzt ihn zugleich fort.<sup>[3]</sup> Llull gelang damit etwas ähnliches wie Thomas, was in besonderem Maße zu würdigen ist, darf man doch nicht vergessen, daß der Thomismus während der letzten vierzig Jahre von Llulls Leben, d.h. fast vom Beginn seiner Schriftstellertätigkeit an -- das Compendium logicae Algazelis, nach Bonners Katalog Llulls erstes Werk, wurde 1271/72 verfaßt --, abgelehnt wurde, nachdem der Bischof von Paris 1277 verschiedene seiner Thesen öffentlich verurteilt hatte. Im folgenden will ich deutlich machen, daß der katalanische Philosoph das Denken des Aristoteles unter die Perspektive des Transzendenten bringt.

Welche Rolle schrieb Le Myésier Llull zu Beginn des 14. Jahrhunderts zu? Das philosophische Denken mit all seiner Kraft aufrechtzuerhalten, und zwar genau zu dem Zeitpunkt, da das «pensiero debole» der Moderne zu keimen begann und sich seinen Weg bahnte. Denn in eben diesen ersten Jahren des 14. Jahrhunderts wurde die Moderne gedacht; insbesondere durch Scotus und Ockham, zwei Franziskaner aus dem englischen Raum, die -- wie nahezu alle Franziskaner dieser Epoche -- allzu einseitig auf Aristoteles reagierten.

Warum mißfiel ihnen Aristoteles? Er mißfiel ihnen, weil die Offenbarung überflüssig zu werden schien, wenn die Realität so

erkannt werden könnte, wie der Stagirit behauptete. Bei Aristoteles, so scheint es, erschöpft das menschliche Erkennen das Sein.

Was wird Scotus daraufhin tun? Er wird die Vernunft zu einem rein rezeptiven Vermögen machen, zu einem einfachen Spiegel, und wird die Wirklichkeit außerhalb ihrer Grenzen belassen. Der Kontakt mit dem Realen vollzieht sich durch den spontanen Willen. Nach Scotus ist die Vernunft passiv, der Wille aktiv. Wenige Jahre später wird Ockham sagen, daß der Wille, insofern als er das einzig aktive Vermögen darstellt, nämlich reine und von allen Formen unabhängige Spontaneität, bloße Willkür bar aller Grenzen ist. Und so verschwinden die gedachten Formen, sie sind unnütz geworden: Dies ist der Nominalismus.

Im Grunde ist das, was zu Beginn des 14. Jahrhunderts eingeleitet wird, eine sehr eng geführte Interpretation des Aristoteles. Die Qualität des Denkens läßt nach. Man fürchtet Aristoteles wegen der Sprengkraft, die er zu besitzen scheint, obwohl man diese Kraft noch gar nicht kennt. Nach Ockham läßt sich nichts in seinem Innersten erkennen. Und insofern auch Gott nicht. Das ist der Verfall des Denkens, der den Auftakt der Moderne bildet: Man erklärt den Menschen für unfähig, Gott zu begreifen, weil er unfähig ist, das Sein zu erkennen.

Llull befindet sich außerhalb dieser Entwicklung. Er bleibt Realist. Er fürchtet sich nicht davor, daß die Vernunft so mächtig ist, daß sie das Sein erschöpfen könnte. Vielmehr will Llull es erschöpfen, und dies ist das Ziel seiner Ars.

---

▪ *Anterior*

▪ *Indico*

▪ *Posterior*



## **DER ARBOR SCIENTIAE**

**Wir wissen, daß der Arbor scientiae mit der eindeutigen Absicht verfaßt wurde, das Verständnis der Ars zu erleichtern. Der Mönch sprach zu Llull: «Ramon, fets aquest libre de què us he pregat, e fets-lo tal, per lo qual hom conega la vostra entenció.»[4] Und tatsächlich ist dieses umfangreiche Werk ein herausragender Beweis für das universelle Wissen, das sich mit dem System der Ars erreichen läßt.**

**Aber was ist letzten Endes Llulls Ars? Das Beste, was man zur Beantwortung dieser Frage tun kann, ist, sich den Erklärungen Le Myésiers anzuvertrauen.**

**Grosso modo läßt sich zunächst sagen, daß die Ars sich als ein relationales System allgemeiner Begriffe darstellt.[5] Ihre Struktur wird bestimmt durch eine Reihe von Prinzipien, ihre jeweiligen Definitionen und einige Funktionsbedingungen. Der erste Eindruck könnte dazu verleiten, sie mit einer rein formalen Logik gleichzusetzen; schon bald jedoch merkt man, daß ihre Reichweite erheblich größer ist, denn das gesamte System zielt auf die Erkenntnis des Realen. Und in der Tat beginnt Le Myésier seine Einleitung mit einer Beschreibung jener Figur, die späterhin als «Figur des Seienden»[6] bekannt wurde, die die Gesamtheit des Seins repräsentiert, so wie es der menschliche Geist erfaßt: Eine Sphäre, in deren Mitte sich der Mensch befindet, und von der aus in konzentrischen Kreisen zunächst das sensitiv Seiende, darauf das imaginativ Seiende und schließlich die geistige Welt zu sehen sind. Denn die Vernunft, so erklärt Le Myésier, erreicht die geistigen Substanzen, weil sie mehr Form, Akt, Natur und Sein hat als die körperhafte Natur.**

**Damit kann Llull bereits als moderner Autor gelten, denn schließlich ist die moderne Philosophie eine Philosophie, die vom Subjekt ausgeht.[7] Man kann zwar behaupten, daß es ein Fehler war, vom Subjekt auszugehen, und einige tun dies auch; aber dann gerät man in die absurde Lage, die gesamte moderne Philosophie beiseite lassen zu müssen. Die moderne Philosophie wollte ihren Ausgang vom Subjekt nehmen, vom Menschen; aber sie wurde aus einer metaphysischen Perspektive heraus entwickelt, in der man das Sein des Menschen mit Hilfe der Analogie untersuchte. Damit greift sie aber zu kurz.**

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)



## **DIE PERSPEKTIVE DES SEINSAKTES**

**Lull ist klassisch und modern zugleich. Modern, weil er in seiner Konzeption vom Subjekt ausgeht. Klassisch, weil er alles von der Perspektive des Seinsaktes aus betrachtet.**

**Gehen wir zurück zur «Figur des Seienden». Die «Materie» der Ars lulliana, wenn man so sagen darf, ist das gesamte verstehbare Sein. Ihre «Form» ist die reale Wahrheit. Damit impliziert die Ars, daß das Sein verstehbar ist und daß die menschliche Vernunft es begreifen kann. Le Myésier verdeutlicht: Wie ein gesundes Auge den Gegenstand vor ihm sieht, und ihn nicht nicht sehen kann, so wird die menschliche Vernunft, wenn sie in der rechten Verfassung ist, in einem ebenfalls recht verfaßten Körper, mit Notwendigkeit die Wahrheit ihres Gegenstandes -- die propositiones per se notae -- erkennen, sofern der Gegenstand in ihr gegenwärtig ist, und wird sie nicht nicht erkennen können. Die Ars lulliana trachtet also danach, wahre Aussagen abzuleiten. Le Myésier stellt überdies heraus, daß die Wahrheit der Aussagen von der realen Wahrheit des extramentalen[8] Gegenstandes abhängt und daß es letztlich diese Wahrheit des Seins ist, welche die Ars interessiert.**

**Die Erkenntnistheorie, die der Ars zugrunde liegt, ist somit realistischer Natur. Sie läßt sich in diesen wenigen Worten zusammenfassen: Was sich zunächst in der menschlichen Vernunft befindet, ist nicht der Gegenstand selbst, sondern sein Abbild oder eine intelligible Spezies. Darauf wird die Vernunft durch einen weiteren Akt -- den eigentlichen Akt des Verstehens oder Erkennens im engeren Sinne -- mit ihren Begriffen die res obiectata ausdrücken [9] bzw. manifestieren. Der ausgeprägte Begriff weist auf den Gegenstand zurück. Der Begriff ist ein zweites Zeichen, nämlich ein Zeichen für das erste Zeichen, welches die intelligible Spezies ist. Dieser Prozeß setzt voraus, daß das Denken, sofern die intelligible Spezies unmittelbar vom Gegenstand -- der res obiectata -- stammt, diesen Gegenstand erreichen kann.[10]**

**Zwei Dinge sind es, die bei der Betrachtung der «Figur des Seienden» ins Auge springen. An erster Stelle die Tatsache, daß sie ganz auf dem Sein aufbaut. Konkreter: auf dem Seinsakt. Die Geschöpfe gehen aus Gott hervor gemäß einem Ähnlichkeitsverhältnis vom Größeren zum Kleineren. Von den**



erhabensten, reinen und leuchtenden Geschöpfen bis zu den weniger erhabenen, reinen und leuchtenden, wie den Körpern. Llull baut kein Universum aus Wesenheiten auf. Wie jeder echte Philosoph verlangt er danach, das konkrete und empirische Seiende zu erkennen. Er betrachtet daher das esse mundi, in das er auch die möglichen Seienden einbettet.[11] Über dieses Universum realer Wahrheiten, die von Gott bis zu den geringsten Körpern reichen, ergießt sich die Wißbegierde des menschlichen Geistes. Was wundert es, daß der Mensch, ein vernunftbegabtes Geschöpf, diese Dinge eifrigst zu verstehen begehrt?[12]

An zweiter Stelle betont Llull das Erkennen als Akt. Wann immer wir erkennen, erkennen wir durch einen Akt, aber nicht immer erkennen wir durch Tätigkeiten.[13] Die Tätigkeit ist zwar auch ein Akt, aber der Mensch vollzieht auch solche Erkenntnisakte, die keine Tätigkeiten sind. Was erkennen wir durch geistige Tätigkeiten? Gegenstände. Das durch einen Akt in der geistigen Tätigkeit Verstandene ist der intentionale Gegenstand. Das ist das begrifflich faßbare Erkennen.

Das Erkennen, das ein Akt, aber keine Tätigkeit ist, d.h., das Erkennen, das die Tätigkeit übersteigt, übersteigt den Gegenstand. Verfügen wir über solche Erkenntnisse? Ja. Wie verwirklichen wir sie? Zunächst mit den erworbenen Fähigkeiten, den Habitus. Diese sind auch Akte, aber höherer Natur als die Tätigkeiten. Sie konstituieren eine Art habitueller Seinsweise.

Was erkennen wir mit den Habitus? Unser eigenes individuelles Sein und das Sein der anderen Dinge, welche wir durch die Tätigkeiten erkennen. Das Selbstbewußtsein unserer eigenen Existenz und die Existenz des Extramentalen sind also habituelle Erkenntnisse.

Unter die Erkenntnisse, die zwar Akte, aber keine Operationen sind, muß auch jene Erkenntnis eingereiht werden, die dem Seinsakt selbst innewohnt: Gott, ipsum esse subsistens, ist in sich bestehendes Erkennen. Und auch dem Seinsakt des Menschen, esse hominis, wohnt eine gewisse Erkenntnis inne, obwohl der Mensch den Seinsakt nicht von sich selbst her hat, wie etwa Gott.

Verglichen mit der Erkenntnis, die durch eine Tätigkeit verwirklicht wird, sind die nicht operativen Erkenntnisse einem höheren Niveau zuzurechnen. Die aus der Ars lulliana gewonnene Erkenntnis ist eine

Erkenntnis, die auf allgemeinsten Prinzipien beruht, womit sie auf einem habituellen Niveau liegt. Llull's Ars will ihren Benutzer zu einem überlegenen Habitus der Wissenschaft führen.

In den letzten Fragen des Arbor scientiae zu De fructibus arboris quaestionalis, genauer in De quaestionibus habitus huius scientiae, läßt Llull keinen Zweifel daran. Zunächst zum Habitus der Erkenntnis, den man aus den Prinzipien erhält:

Quaestio: Monachus a Raimundo quaesivit, utrum haec Arbor scientiae sit generalis. Solutio: Dixit Raimundus, quod haec Arbor scientiae generalis est, quia est de generalibus principiis, secundum quod in suis radicibus apparet, et est generalis, quia est de sexdecim arboribus, quae generales sunt ad omnem habitum scientiae.

Das gesamte Thema des Arbor ist nur darauf gerichtet, den Habitus der Wissenschaft zu erwerben:

Quaestio: Subiectum huius Arboris scientiae, quod est? Solutio: Subiectum huius arboris est illud, per quod humanus intellectus acquirit uniuersalem habitum sciendi.

Die Methode schließlich, um den Habitus zu bewahren, ist die folgende:

Quaestio: Habitus huius scientiae, cum quo conseruari potest? Solutio: Imaginando frequenter et recolendo arbores speciales huius arboris generalis conseruari potest generalis habitus scientiae, quam homo habere potest per ipsum.[14]

---

▪ *Anterior*

▪ *Indico*

▪ *Posterior*



## DIE ALLGEMEINEN PRINZIPIEN

Nach Llull ist alles Beschaffene von universalen Prinzipien her begründet und gebildet -- von Gutheit, Größe, Dauer, Macht, Weisheit, Wille, Tugend, Wahrheit und Herrlichkeit --, die sich in Gott auf göttliche Weise treffen und seinen reinen Seinsakt konstituieren. In jedem Fall ist es angebracht, Unterscheidungen vorzunehmen, nicht nur zwischen den einzelnen Prinzipien selbst, sondern auch zwischen ihnen und ihren innerlichen und natürlichen Akten.

Indem Llull den Unterschied zwischen dem Prinzip und seinem Akt bejaht, hebt er sich schon zu Beginn eindeutig von jenen Philosophien<sup>[15]</sup> ab, die mit der Identifizierung von Sein und Akt dem Dynamischen einen Primat über das Seinsmäßige einräumen, so daß sich das Sein gleichsam durch sein eigenes Tätigsein selbst verwirklichen würde. Einige dieser Positionen gehen soweit, das Absolute als Resultat des Werdens zu verstehen.

Weit entfernt von dieser Haltung befindet sich das llullsche Denken. Bei der Definition der Prinzipien beginnt Llull mit der Feststellung, daß das an sich Wertvolle die Vollendung jedes Prinzips sei. Dabei ist es gerade die Ergiebigkeit dieser aktuellen Vervollkommnung, die die Dynamik ihrer Verbindungen erklärt. Llull unterscheidet somit zwischen dem Prinzip und seinen Akten und läßt diese in jenem gründen.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **DIE KORRELATIVA DES AKTES**

Llull offenbart uns seine Ansicht über die innere Natur des Aktes, indem er die sogenannten Korrelativa des Aktes, d.h. seine dreifache [16] interne Konstitution beschreibt. Demzufolge kann es keinen Akt der Gutheit ohne das Gutes-Stiftende, das Gutes-Empfangende und das Gutes-Stiften geben.

Im Einklang hiermit hat alles Seiende am Sein Anteil durch die inneren und natürlichen Akte dieser Prinzipien, die in Gott Grundwürden oder Attribute heißen und durch deren Tätigsein alles, was ist, sich entweder im primären oder sekundären Akt befindet. [17]

Über diese allgemeinen Prinzipien hinaus führt Llull noch andere ebenfalls höchst allgemeine und notwendige Prinzipien ein, die ausnahmslos alles Seiende in sich begreifen und ohne welche nichts aktuell sein könnte. So kommt es, daß der Mallorquiner neben dem zuvor erwähnten «Unterschied», der zwischen den Prinzipien und ihren Tätigkeiten besteht, auch auf die «Übereinstimmung» aller Prinzipien untereinander, in ihrem wechselseitigen Einfluß und ihren gegenseitigen Akten hinweist. Ebenso verweist er auf die «Gegensätzlichkeit», die eintritt, sobald die Übereinstimmung zerstört ist; sowie auf den «Anfang», der allem vorausgehen muß, was nicht ewig ist, die «Mitte», durch die der Anfang sein Ende und seine Vollkommenheit erreicht, weshalb auch das Ende ein notwendiges Prinzip sein muß. Llull klassifiziert den Anfang, der auf ein noch nicht erreichtes Ende zielt, als einen geringeren Anfang. Deshalb auch bestehen in den Dingen die Prinzipien des «Größerseins», des «Geringerseins» und der «Gleichheit», ohne welche es weder Ordnung, Frieden oder Ruhe, noch etwas vom Geringeren zum Größeren bewegtes geben könnte, sondern nur Verwirrung und Trennung und folglich Abwesenheit von Erkenntnis und Tätigkeit.[18]

Das System der Ars umfaßt damit eine Konstellation aktuell Seiender, die allesamt aus den eben genannten Prinzipien hervorgehen, seien sie nun substanzielle, akzidenzielle oder Vernunftentitäten, instrumentelle, künstliche oder mögliche Entitäten mit ihren jeweiligen immanenten und transzendenten Tätigkeiten, die ihnen zustehen, und alle bestimmt durch die erwähnten Prinzipien.

Dieser erkenntnistheoretische Realismus ist in der Funktionsweise des Mechanismus der Ars stets gegenwärtig: Bezeichnung setzt Verstehen voraus, und das Verstehen setzt immer schon das Sein voraus. Mit anderen Worten, das Erkennen hängt vom Gegenstand ab, und das Bezeichnen von der Erkenntnis und vom Erkennen. Es ist unbedingt nötig, daß die Begriffe des Geistes mit Worten ausgesprochen werden, die die innerste Realität des Objektes zum Ausdruck bringen, und natürlich zugleich zu wissen, was wir mit den Worten sagen.

Es folgen die neun Gruppen oder Bereiche, auf die sich jedes menschliche Fragen beziehen kann: Gott, Engel, Himmel, Mensch, die Welt der Phantasie, die sensitive Welt, die vegetative Welt, die Welt der Elemente und die des Künstlichen. Diese Bereiche umfassen alle Möglichkeiten des menschlichen Fehlens und Handelns.[19] Schließlich sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß sich in bezug auf die in diesen Bereichen enthaltenen Seienden auf neun Arten Fragen stellen lassen: ob es etwas ist, was es ist, woraus es ist, warum es ist, wieviel es ist, wie es beschaffen ist, wo es ist, wann es ist, auf welche Weise und womit es ist. Mit Hilfe dieser Fragen und mit ständigem Bezug auf die Definitionen, Regeln und Bedingungen, wie sie in der Ars niedergelegt sind, bietet Llull ein zuverlässiges System zur Unterstützung des menschlichen Denkens.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **ZWEI BEMERKUNGEN**

Nach dieser kurzen Darlegung der Ars sind zwei kleine Bemerkungen am Platz, bevor wir mit der Beschreibung ihrer Funktionsweise fortfahren.

Zunächst muß gesagt werden, daß die Ars lulliana keine Logik ist, sondern die Zusammenfassung aller Logiken. Indem nämlich Llull alles Seiende vom Blickwinkel des Seinsaktes aus betrachtet, gelingt es ihm, zur Einheit zu gelangen. Allein diese Perspektive ermöglicht eine transzendente Einheit. Man beachte, daß nicht bloß die körperlichen und metaphysischen Formen Akte sind, auch die Begriffe und Worte sind es. Nun ist jeder Akt, insofern er ein Akt ist, erkennbar und somit logisch. So wird es also neben der Logik der Begriffe eine Logik der Worte sowie eine Logik für jedes körperlich oder metaphysisch Seiende geben. Die eine ist die Logik Gottes, die andere die der Menschen, wieder eine andere die der Tiere usw. Dies folgt aus der Tatsache, daß es verschiedene Stufen der Aktualität im Universum des Seienden gibt. Aristoteles, der der Substanz eine größere Aktualität als den Akzidenzien zuschrieb, war sich dessen bewußt; deshalb legte er die Einheit der Kategorien[20] in einen Akt außerhalb ihrer selbst, nämlich in den Akt des Urteilens. Im Urteil denken wir Subjekt und Prädikat in einem.[21] Im Aristotelismus ist es also letztlich das Sein des Denkens, das die Einheit stiftet.

Llull dagegen gelangt zur Einheit alles Seienden, indem er es unter die Perspektive des Seinsaktes stellt, zumal der eigentliche Sinn des Seins dem Akt entspricht. Aristoteles wußte nur allzu gut, daß das Sein des Urteils sich auf einen anderen Sinn von Sein bezieht, einen Sinn, der nicht erkennen läßt, «daß irgendeine Art von Seiendem sich außerhalb des Denkens befinden kann».[22] Deshalb erlaubt es das Sein des Urteils nicht, «die Ursachen und Prinzipien des Seienden als Seiendes zu betrachten».[23] Eben dieses Hindernis überwindet Llull, indem er eine Logik des Aktes konstruiert, die das Seiende ausgehend von seinen Prinzipien betrachtet.[24]

Mit der Situierung der Erkenntnis unter die Perspektive des Aktes und nicht etwa der Tätigkeit bahnt sich Llull einen Weg in Richtung auf eine umfassende Koordinierung und Integration des Wissens, ein einheitsstiftendes Denken der Vielheit, das ihn seit jeher charakterisiert hat.

**Alle Wissensbereiche finden in der Ars lulliana Platz: Gott, das Leben, die Kunst, der Mensch, die Technik, die Wissenschaft -- einfach alles.[25]**

**In ihrem Bemühen, vom Seinsakt aus die Vereinigung zu vollziehen, muß sich die Ars auf die intentiones primae bzw. auf die geistigen Zeichen der äußeren Realität stützen und ist schließlich gleichermaßen Logik und Metaphysik. Llull bestätigt dies in der Introductoria Artis demonstrativae[26] folgendermaßen:**

**Die Metaphysik betrachtet die Dinge außerhalb der Seele unter der Rücksicht ihres Seins. Die Logik hingegen betrachtet diese Dinge hinsichtlich ihres Seins, das sie in der Seele haben, denn sie handelt von bestimmten Intentionen, die wir von den intelligiblen Dingen erhalten, etwa von der Art, der Gattung u.ä., und auch von jenen anderen, die in Vernunftakten, wie etwa dem Syllogismus, der Folgerung u.ä., bestehen. Diese Ars hingegen als die höchste der menschlichen Wissenschaften betrachtet das Sein unabhängig davon auf beide Weisen.[27]**

**Die Ars ist somit eine Logik der Logiken, eine Logik vorwiegend der Akte, ein Logos, der das ganze Sein umschließt, da das Sein, eben weil es Akt ist, erkennbar ist.[28]**

**Darüber hinaus muß darauf hingewiesen werden, daß der Mechanismus der Ars zugleich inventiv und beweisend ist. So lautete denn auch der erste Titel der Ars: Ars compendiosa inveniendi veritatem (ca. 1274), wobei eine Logik zu jener Zeit als inventiv galt, wenn sie auf der Topik des Aristoteles gründete, d.h. eine Probabilitätslogik war mit wahrscheinlichen und nicht beweisenden Argumenten.[29] Der Logos, von dem wir zuvor sprachen, ist folglich die Vereinigung einer Dialektik. Die Methode der Ars ist in der Tat dialektisch, denn sie lehrt, Fragen zu entwickeln, und diese dann durch die Entdeckung verschiedener zusammengesetzter Behauptungen -- den consequentiae materiales bonae simpliciter -- zu lösen, unter denen der Benutzer der Ars gemäß den Schlußregeln der Aussagenlogik eine auswählen muß. Gleichwohl gründet die Ars, wie bereits erwähnt, auf den ersten Intentionen -- den intentiones primae --, und gerade hierin besteht der signifikanteste Unterschied zwischen ihr und der Topik.**

Die Ars ermöglicht eine Analyse des Seienden ausgehend von seinen Prinzipien. Die Materie ihrer Argumente bilden dabei die Grundwürden Gottes bzw. die verschiedenen Ebenen ihrer Kombinationen in den Geschöpfen, so daß die Ars alle Inhalte des Denkens umfaßt, sogar die Glaubensfragen.[30] Die Form, mit der diese Materie bearbeitet wird, liefert die zweite Gruppe der Prinzipien -- Unterschied, Übereinstimmung, Gegensätzlichkeit, Anfang, Mitte, Ziel und Gleichheit, Größersein, Geringersein --, welche als Bedingungen der Wahrheit fungieren. Die Methode ist somit dialektisch. Weil darüber hinaus die gesamte Ars im Seinsakt des Realen konvergiert, endet sie nicht, wie die des Aristoteles, bei den Beziehungen zwischen den Prädikabilien -- Art, Gattung, Akzidenzien und Eigenschaften --, sondern reicht bis zu den ersten Intentionen, den intentiones primae.

Zwei wichtige Konsequenzen leiten sich hiervon ab: Zum einen sind die Aussagen, die der Benutzer der Ars ableiten kann, unendlich. In diesem Sinne sagt der Mallorquiner: «So können wir also mittels dieser Ars unendlich viele Beziehungen finden und im Einklang mit ihnen verschiedene Aussagen bilden.»[31]

Zum anderen muß festgestellt werden, daß die mit Hilfe der Ars entdeckten Beziehungen reale Beziehungen zwischen existierenden Dingen sind und daß sie somit den Schlüssen reale Wahrheit verleihen, was für die Topoi des Aristoteles nicht gilt, weil diese auf den zweiten Intentionen -- den intentiones secundae -- basieren und sich somit auf nicht notwendige Dinge beziehen, die unter sich keine reale Beziehung haben müssen. Da die lullische Topik von ersten Intentionen handelt, besitzt sie einen höheren epistemologischen Rang; ihre Argumente sind notwendig und folglich beweisend.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## ***DIE DEMONSTRATIO PER AEQUIPARANTIAM***

In seinen ersten Fassungen der Ars untermauerte Llull seine dialektischen Argumente mit Analogien aus der zeitgenössischen Physik -- den Beispielen, semblances oder exemplia. Jedoch in dem Maße, wie er sich der Beweiskraft seiner Dialektik bewußt wurde, gab er diese Technik auf, denn er wußte, daß die Akte im Bereich der Körperwelt nur Abbilder der metaphysischen sind. Die Analogie erzeugt keine Gewißheit. Ganz anders seine Ars, denn sie untersucht die Akte auf der Grundlage ihrer Prinzipien. Deshalb behält Llull die klassischen Beweise, die demonstratio propter quid und quia, bei und entwickelt neben diesen seine bekannte demonstratio per aequiparantiam. Diese war in seinen Augen die beweiskräftigste, denn sie beruhte auf Kongruenzargumenten, welche auf den für die Realität konstitutiven Prinzipien basieren. Demgegenüber sind die Ausgangsprinzipien der beiden aristotelischen Beweisarten die universalen Begriffe des Erkennens aus der Ursache im ersten und aus der Wirkung im zweiten Fall.

Schon Le Myésier behauptete, daß es in jedem Beweis ein Beweismittel und das Beweisbare geben müsse. Beide können die gleichen oder aber verschiedene Erkenntnisbedingungen haben, d. h., die gleiche oder eine verschiedene Aktualität besitzen. Haben sie eine verschiedene Aktualität, kann man das Höhere durch das Geringere oder das Geringere durch das Höhere erkennen. Im ersten Fall liegt die demonstratio quia, im zweiten diejenige propter quid vor.

Wenn das Beweismittel und das zu Beweisende die gleiche Aktualität besitzen, tritt der Fall der demonstratio per aequiparantiam ein. Seit Aristoteles ist es bekannt, daß unsere Vernunft erkennt, indem sie gestaltet und gestaltend erkennt. Wenn nun die Form dem Akt, der sie erreicht, entspricht, so kann es keinen Irrtum geben. Kommt es zu einem Überschuß an Form wegen der Unzulänglichkeit des Aktes, so erscheint die Inkongruenz, der Irrtum.[32] Dies ist der Beweis per aequiparantiam Llulls, dem ein höherer Stellenwert als den Beweisen des Aristoteles zukommt, sofern diese Sonderfälle oder Seitenwege des llullischen Beweises darstellen.[33]

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **DIE FUNKTIONSWEISE DER ARS LULLIANA**

Nachdem die Ars im Jahre 1308 in ihrer endgültigen Version, der Ars generalis et ultima, vollendet war, verfaßte Llull eine Reihe kleinerer Werke, in denen er sich mit der Anwendung der Ars beschäftigte. Besonders zu erwähnen sind unter ihnen das Liber de lumine, das Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis, die Ars de iure, das Liber de intellectu, das Liber de voluntate und das Liber de memoria. In seiner Lectura Artis, quae intitulata est brevis practica tabulae generalis[34] schließlich demonstriert er, wie das von ihm entwickelte System der Ars sich auf alle Bereiche des Wissens anwenden läßt.[35]

Als Beispiel möge die Untersuchung des Erkennens dienen, die Llull im Liber de intellectu durchführt. Im ersten Abschnitt führt er die begrifflichen Werkzeuge ein, welche der Benutzer der Ars handhaben muß. Er beginnt mit einer Beschreibung von neun Gruppen von Kombinationen der allgemeinsten Seinsprinzipien, die die Vernunft konstituieren. Daraufhin legt er die Bedingungen dar, die aus dem Vergleich dieser Gruppen untereinander hervorgehen. Es erscheinen zunächst die Bedingungen, die der Wille und das Erinnerungsvermögen dem Erkennen auferlegen, gefolgt von der in ihrer Natur verankerten Bedingung, stets zu forschen. Weitere Bedingungen der Erkenntnisakte sind gegeben durch die Notwendigkeit, auch die implizierten Eigenschaften ihrer Gegenstände auf eine Erklärung durch die Prinzipien zurückzuführen, so etwa die Wirk- und Formursache auf den Anfang und das Ziel, die Sünde auf die Privation, das Nichts auf das Geringersein, die Bosheit auf das Gegenteil der Gutheit, die Kleinheit auf das Gegenteil der Größe, Gott auf die Ewigkeit, das Licht auf die Weisheit usw.

Die Ars funktioniert nicht allein, sondern ist lediglich eine Hilfe für den Benutzer, der selbst die Fragen formulieren und lösen muß. Es ist somit unerläßlich, die Definitionen der Prinzipien zu lernen. Hat der Benutzer der Ars diese gelernt, so verfügt er außerdem noch über zehn Regeln, welche sämtliche möglichen Zweifel zusammenfassen, nämlich ob etwas ist, was es ist, woraus es ist, warum es ist, wieviel es ist, wie es beschaffen ist, wo es ist, wann es ist, auf welche Art und Weise und womit es ist. Einige dieser Fragen können diverse Unterarten besitzen. So kann z.B. die Frage «Woraus

**ist die Vernunft?» zwei verschiedene Bedeutungen haben. Auf die erste Unterart wird man antworten, daß sie von nichts anderem herkommt. Die zweite bezieht sich auf die Konstituierung durch ihre gleichwesentlichen Prinzipien -- die Korrelativa --, und darauf wird man antworten, daß die Vernunft konstituiert wird durch das Erkenntnisvermögen, das Erkennbare und das Erkennen.**

**Im zweiten Abschnitt kombiniert Llull jeweils unter Beachtung ihrer Definitionen vier Prinzipien, wobei sie stets zwei verschiedenen Gruppen angehören. Auf diese Weise bildet er die allgemeinsten und notwendigen Aussagen, auf welche er dann die Regeln bzw. Fragen anwendet. So bildet er z.B. durch die Kombination aus der ersten und vierten Gruppe die folgende Aussage:**

**Wenn die Gutheit dasjenige ist, aufgrund dessen das Gute gut handelt, und der Wille dasjenige, aufgrund dessen ein solches Handeln wünschenswert ist, und Handeln ohne Unterscheiden unmöglich ist und auch der gute Wille ohne ein solches Handeln nicht zur Ruhe käme, so folgt daraus, daß das Gute das gewünschte Gut erwirkt, sofern es nicht verhindert wird. Und die Vernunft ist mit Notwendigkeit dazu gezwungen, dies zu verstehen, und etwas anderes als dies kann sie nicht verstehen.[36]**

**Diese und weitere ähnliche Schlüsse müssen den zehn Charakteristika der Vernunft gegenübergestellt werden: Die Vernunft ist ein diffusives Vermögen, denn sie vervielfältigt ihr eigenes Bild, indem sie die Dinge erkennbar macht; sie ist zusammensetzend, denn sie setzt Art mit Art zusammen; sie ist verursachend, weil sie die Arten bildet; sie disponiert, weil sie den Willen disponiert zu lieben und die Erinnerung zu erinnern usw. Durch die Verbindung der Schlüsse mit den spezifischen Eigenschaften der Vernunft und den Prinzipien ist der Benutzer der Ars bereits in der Lage, die zehn Regeln bzw. Fragen zur Anwendung zu bringen und damit unzählige darin vorhandene Aussagen zu generieren. Jene Aussagen, die die Schlüsse und die spezifischen Eigenschaften beachten, müssen als wahr angenommen werden, alle anderen sind zu eliminieren.**

**Die Anwendung der Regeln wird ausführlich und sehr detailliert beschrieben, da sie alle Begebenheiten der Vernunft berücksichtigt. So stellt Llull z.B. heraus, daß man bei der Frage nach der «Möglichkeit» des Erkenntnisaktes stets die Größe des Verstehensaktes im Hinblick auf die größere Verständlichkeit, die**

größere Erinnerung und die größere Liebe des Willens analysieren muß. Dasselbe sagt er für die Wahrheit des Aktes sowie in bezug auf die anderen Prinzipien. Darüber hinaus lassen sich auch die Fragen miteinander kombinieren, so daß schließlich eine gewaltige Zahl an möglichen Wegen zur Lösung der unterschiedlichsten Fragen führt. Einige dieser Fragen sind: «In welche Verfassung bringt sich die Vernunft, um das Wahre und das Falsche zu erkennen?», «Warum ist die Vernunft formal?», «Sind der Wille und die Erinnerung der Vernunft unterworfen?», «Warum erreicht die Vernunft Gott?». So werden im Schlußteil des Liber de intellectu etwa 275 Fragen behandelt und gelöst.

Die Komplexität der Ars Iulliana kann nicht verwundern. In seinem Bemühen, die Unterschiede des Seins im Bereich des Realen selbst zu erfassen, bescheidet sich Llull nicht damit, die konzeptionellen Unterschiede und begrifflichen Ordnungen des gedachten Seins wahrzunehmen, worauf sich die aristotelische Logik letztlich reduziert. Mit anderen Worten, obwohl die aristotelische Logik und Lulls Ars in einer ähnlichen Psychologie[37] gründen, versucht letzterer, sich immer mehr dem realen Sein mit Hilfe der Prinzipien und der Ursachen seines Aktes -- den Korrelativa des Aktes -- zu nähern.[38]

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **IMMANENZ UND TRANSZENDENZ IN LLULLS ARS**

**An diesem Punkt der Untersuchung der Ars lulliana angelangt, ist es an der Zeit, in das verwickelte Problem der Beziehung zwischen Sein und Denken vorzudringen. Da die Ars eine Universallogik bildet, die auf dem Seinsakt des Seienden basiert, bildet die in diesem Akt implizierte Bewegung ein wichtiges Problem. Gründet das Denken in Llulls Ars sich auf das Sein, oder ist es umgekehrt das Sein, das sein Fundament im Denken hat, wie es alle Spielarten des Immanentismus behaupten?**

**Um auf diese Überlegung zu antworten, scheint es nützlich, daran zu erinnern, daß die zentrale These des Immanentismus nicht nur wie schon Parmenides Sein und Denken miteinander identifiziert, sondern darüber hinaus von einem leeren Denken ausgeht. Der Eleate war sich der Unmöglichkeit eines Denkens ohne Objekt in vollem Umfang bewußt. Gleichwohl schloß er aufgrund der Schwierigkeit, die ihm die Annahme der realen Möglichkeit bereitete, daß das aktuelle Sein entweder aktuell oder aber gar nicht sei. Als Folge dieses Schlusses richtete er seine Aufmerksamkeit nunmehr auf die Tätigkeit des Denkens und nahm dem gedachten Objekt zugleich seine Bedeutung, womit er dem späteren Immanentismus den Weg bahnte.**

**Mit Descartes wird diese Identifizierung von Denken und Sein ihren Kern, der eventuell eine Lösung des Problems der Beziehung von Denken und Sein ermöglicht hätte, verlieren, weil der cartesische Immanentismus in einem inhaltsleeren Denken gründet. Damit wurde zum ersten Mal ein Akt des Denkens ohne irgendeinen Gegenstand gedacht, und diese Haltung führte zunächst mit einiger Notwendigkeit zu der Behauptung, das Sein sei vom Denken gesetzt, und schließlich sogar dazu, daß nichts einen Wert besitze, -- was durchaus kohärent erscheint, da man doch vom Nichts ausgegangen war.**

**Ganz anders die llullsche Metaphysik. Für Llull ist das Denken immer im Sein aufgehoben und hat stets einen Inhalt. Das Denken ist die eigentümliche Tätigkeit des vernunftbegabten Wesens. An dieser Stelle sei erneut daran erinnert, daß nach Llull nichts aktuell wäre, wenn nicht durch die Akte der allgemeinsten Prinzipien; und eben diesen Weg der Prinzipien verfolgt Llulls Untersuchung. Was die**

**Dinge wirklich sind und welchen Wert sie haben, wird durch ihre konstitutiven Prinzipien bestimmt, wie die Ars darlegt. Wir erkennen den Wert der Seienden durch einen Akt, in dem Maße wie wir ihre Beziehungen zum Ganzen entdecken, insbesondere mit den personalen Wesen, an erster Stelle Gott, in dem die Prinzipien unendlich aktuell sind und mit seinem Wesen selbst zusammenfallen. [39] Folglich ist alles aktuell, und das Denken selbst ist ein Akt. Llulls Metaphysik ist eine Metaphysik der Akte und der Mitaktualitäten. Da nun auch das menschliche Denken für Llull ein Akt ist, nämlich der Akt eines vernunftbegabten Wesens, wird es dem konkreten Seienden stets unterstützend beigeordnet sein.**

**In den verschiedenen historischen Ausprägungen des Immanentismus ist das verum das Fundament des ens, während im Realismus das ens das verum und das bonum begründet. Was sagt Llull hierzu? Im Sommer des Jahres 1300 vollendete der katalanische Philosoph in seiner mallorquinischen Heimat die Principia philosophiae, [40] welche die Darlegung aller philosophischen Prinzipien, die sich mit der Ars herleiten lassen, zum Ziel hatte. Seine wie gewöhnlich sehr systematische Untersuchung besteht in einer ausführlichen Analyse des Seienden. Er beginnt mit einer Überlegung zum Seienden als Seiendes und erhält mit Hilfe der Ars unzählige wahre und notwendige Schlüsse. In der Folge untersucht er das Seiende mittels binärer Oppositionen des Typs Seiendes/Nicht-Seiendes, möglich/unmöglich, wahr/falsch usw. Der Realismus der Argumente ist offensichtlich. Nicht bloß implizit, sondern auch explizit. Wenn er z.B. nach der Möglichkeit fragt, daß ein Nicht-Seiendes auf irgendeine Weise ein real Seiendes sei, antwortet er sogleich mit nein, da kein Nicht-Seiendes außerhalb des Denkens Seiendes ist, da das Nicht-Seiende, das sich im Denken befindet, nur ein Abbild des real Seienden ist. Er behauptet damit eindeutig die Realität des extramentalen Seins und versteht das Nicht-Seiende als allein durch das Denken konstruiert. [41]**

**Auf jeden Fall gilt es, den grundlegenden Realismus der Ars richtig zu verstehen. Die Ars ist eine Methode der Annäherung an die Akte, die das Seiende begründen und die, weil sie Akte sind, erkennbar sind. Unter «erkennbar» darf dabei nicht bloß «begrifflich faßbar» verstanden werden. Unser Denken kann die Akte des Seienden erreichen, wiewohl es sie nicht besitzt. Das Denken bemächtigt sich lediglich der Formen, durch die der Akt sich stets manifestiert. Aber diese gedachten Formen befinden sich im Denken aufgrund seines eigenen Erkenntnisaktes: Das Sein des Gedachten, sofern es**

gedacht wird, ist das Sein des Denkens. Das Seiende zu erkennen, reduziert sich jedoch nicht darauf, seine Formen zu erkennen, vielmehr ist es auch nötig, sein Sein zu erkennen, und hierauf richtet sich die Ars. Aber halten wir daran fest: das Sein ist nicht begrifflich faßbar. Die Formen umfassen das Seiende, aber sie umfassen nicht das Sein. Trotzdem erhält das Seiende seine Identität nicht von den Formen, sondern vom Sein. Llull weiß dies und weiß zugleich, daß der Mechanismus der Ars sich dieser Seinsidentität nur nähern kann, ohne sie jemals in ihrem ganzen Reichtum einzuholen, denn das Sein des konkret Seienden ist Aktivität. Gleichwohl kennen wir das Sein des konkret Seienden durch eine höhere Erkenntnisform als die der Erkenntnis von Gegenständen.

Man muß also sagen, daß die gedachten Formen, indem sie den aktiven Charakter des Seins verbergen, dem Denken Begrenzungen auferlegen. Vor diesem Hintergrund erscheint die Ars als Hilfsmittel des Denkens, um sich der realen Wahrheit des konkret Seienden über seine Akte zu nähern.

Llulls Ars stellt mithin ein effizientes Werkzeug dar, mit dessen Hilfe man in den Akt des konkret Seienden vordringen kann. Wie soeben gezeigt, setzt der Mechanismus der Ars die Realität voraus und geht stets vom Realen aus. Dennoch haben einige Autoren[42] in Llulls «Figur des Seienden» und in der Ars ein dem Idealismus nahestehendes System erblicken wollen, womit sie aus einer Perspektive, die Llulls Absichten fremd bleibt, sein wahres Denken stark verzerren. Falsch scheint auch eine Interpretation, die die allgemeinsten Prinzipien zu apriorischen Begriffen des Denkens macht, mit denen wir nach Art der kantischen transzendentalen Analytik die Gegenstände denken. Es kann nur wiederholt werden, daß Llull stets vom konkreten wirklichen Sein ausgeht. Und wenn er vom Realen ausgeht, so wird er notwendig auch bei einem solchen ankommen. Die Llullsche Metaphysik ist mithin kein Ontologismus, der die Dinge in Gott schaut, im Gegenteil, sie gelangt über die Dinge zu Gott.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **NOCH EINMAL DER ARBOR SCIENTIAE**

**Vielleicht dient es am besten der Unterstützung der aufgestellten Behauptung, Llulls Beweis der Existenz eines einzigen Gottes im Arbor scientiae vorzustellen. Seine Argumente veranschaulichen die Funktionsweise der für den Akt konstitutiven allgemeinen Prinzipien, auf die sich Llull immer wieder bezieht. An erster Stelle der Ausgangspunkt vom Realen:**

**Es existiert die reale und endliche Gutheit. Folglich muß es eine Gutheit geben, die durch sich selbst existiert. Und diese Gutheit besitzt den höchsten Rang, da keine andere Gutheit derselben Gattung über ihr existiert und weil sie alle anderen Gutheiten bewirkt, die nicht durch sich selbst sind.**

**Auf diese Weise gelangt Llull in einem einzigen Schritt von der unvollkommenen Gutheit, jener, die nicht durch sich selbst sein kann, zur Realität einer vollendeten Gutheit, die durch sich selbst existiert.**

**Es ist offensichtlich, daß Llull die Existenz Gottes nicht aus dessen Essenz herleitet, so als sei jene nur eine weitere, notwendige und seinem Wesen angemessene Vervollkommnung, wie man es bei den Ontologen und den immanentistischen Rationalisten findet. Llull macht sich hier vielmehr ein Verfahren Avicennas[43] zu eigen, das von der begrenzten Vollkommenheit direkt zu ihrer Ursache führt und auf folgendem Prinzip beruht: Jede wesenhafte Vollkommenheit oder Eigenschaft, die in nur geringem Maße oder in defizienter Ausprägung vorliegt, d.h. nicht in ihrem vollen Umfang verwirklicht ist, wird notwendigerweise ab extrinseco von etwas anderem verursacht, als diese Vollkommenheit durch sich selbst ist.[44] Deshalb also muß es, «eine Gutheit geben, die durch sich selbst ist». Llull beweist daraufhin die Unmöglichkeit der Nichtexistenz dieser obersten Gutheit:**

**Gäbe es eine solche Gutheit von höchstem Rang nicht, so würde immer noch ihr Gegenteil existieren; und ohne sie sind alle anderen Gutheiten unvollkommen. Weil dies aber unmöglich ist, ist die höchste Gutheit wirklich.**

**Und schließlich erklärt er:**

**Der Grund hierfür liegt im besten Seienden selbst, das das Beste hervorbringt. Ohne dieses wäre die Gutheit nicht die größte, noch würde sie den höchsten Rang beibehalten.[45]**

**Es ist somit das beste Sein, das Sein durch sich selbst, das es uns erlaubt, den Sprung von der unvollkommenen zur vollkommenen Gutheit zu wagen.**

**In diesem Argument offenbart sich auch die These von der Gutheit des Seins, die Llulls gesamtes Werk durchzieht. Man betrachte die folgenden Worte des Mallorquiners:**

**Si Déus és, lo seu ésser és bo e gran e eternal [...] Si Déus és, veritat està en major realitat de bonea, granea e eternitat [...] La bonea de Déu cové que sia gran e tan gran que no pusca ésser major; car si podia ésser major, seria gran en potència e poca en actu.»[46]**

**Man beachte, daß dieses Argument auf dem Einklang der Prinzipien miteinander aufbaut. Auf ähnliche Weise wird Llull unter Zuhilfenahme der Gutheit Gottes dessen Einheit und Insichruhen in seiner einfachen Vollendung beweisen:[47]**

**Nachdem er gezeigt hat, daß Gottes Gutheit so groß ist, «que no pusca ésser major; car si podia ésser major, seria gran en potència e poca en actu», fährt er damit fort, daß diese poquea sería contra granea e contra la bonea e contre les altres formes la qual contrarietat es impossible. Es, doncs, la bonea de Déu tan gran que no pot ésser major, e la major bonea que pot ésser és ésser una qui sia Deu, enxí que altre deu no haja altra bonea, per ço que la bonea sia infinida en granea, la infinitat de la qual es que sia una e no moltes.**

**Si eren molts deus, no poría bastar un per sí meteix a ésser fi de les sues formes, axí com la bonea dun deu, qui no poría haver repòs en la sua granea, qui sería terminada e fenida en ço que sería altra granea qui sería deu altre; açò meteix de la granea qui no poría haver repòs en bonea, pus que fos altra bonea qui fos deu, e axí negún deu no hauría la sua fi a sí meteix ni en altre, car si lavia en altre no sería deus. Serien, doncs, les formes de cascún dey buydes de fi, lo qual buydament es impossible. Es, doncs, un Deu e no molts, en lo qual cascuna de ses formes han repòs estant en**

**ellcascuna de les sues formes infinida e ell infinit e complit sens defalliment.[48]**

**Man beachte, daß Llull verschiedene Formen in Gott unterscheidet, obwohl er allenthalben behauptet, Gott sei reiner Seinsakt. Der Grund hierfür liegt darin, daß der Akt, wie bereits zuvor erwähnt,[49] Unterschiede beinhaltet, und eben diese will die Ars deutlich machen.**

**Dieses ausführliche Zitat belegt nicht nur Llulls Realismus, sondern macht zugleich deutlich, daß Llulls Metaphysik keine Ontotheologie ist, da sie weder Gott noch den Glauben wie der Immanentismus in der Wirklichkeit des Menschen aufgehen läßt. Weit entfernt davon, Gott in einen Begriff zu sperren, etwa den a priori vom menschlichen Denken konstituierten Begriff eines höchsten Seienden, ist Llulls Gott das transzendente Sein. Die Ontotheologie überwindet das Seiende nicht,[50] Llull hingegen macht nicht nur den Seinsakt zur Grundlage des Seienden, sondern dringt auch bis zu dessen Wurzeln vor, indem er den reinen Seinsakt erreicht.**

**Also keine Spur von Immanenz bei Llull. Man sollte dabei auch berücksichtigen, daß der Terminus «Immanenz» vom theologischen Modernismus ausgehend von dem sogenannten «Prinzip der Immanenz» eingeführt wurde, das sich auf die Inexistenz rein externer Daten im menschlichen Denken bezieht. In diesem jüngsten Sinn des Wortes stellt «Immanenz» einen abstrakten Begriff dar, der das bereits im Mittelalter gebrauchte Adjektiv «immanent» ersetzt, das zur Charakterisierung von Bewegungsabläufen und sogar des Lebens selbst verwandt wurde. Ebenfalls jüngeren Datums ist der Gegenbegriff «Transzendenz», der alles bezeichnet, was sich außerhalb der Immanenz befindet.[51] Wenn man sein Augenmerk, wie Llull, auf die realen Aktivitäten richtet und danach trachtet, die transzendente Wirklichkeit zu erreichen, gibt es keinen Grund, das Transzendente dem Immanenten entgegenzusetzen. In Wahrheit vermag nur das Immanente zu transzendieren. Wenn dies für alle immanenten Akte gilt, so gilt es a fortiori für das Denken, die immanenteste Fähigkeit des Menschen. Wenn der Mensch als ganzer, d.h. als denkender, wollender und erinnernder, mit Hilfe der Ars das Transzendente erreicht, muß er in keiner Weise aus sich herausgehen, denn die transzendente Wahrheit liegt in ihm selbst.**

**In der Ars lulliana trifft man folglich nicht auf die Immanenz, sondern**

auf das Transzendente. Das Transzendente wird begriffen, weil der höchste Seinsakt, weil er ein Akt ist, vom menschlichen Denken erreicht, wenn auch nicht besessen werden kann. Versteht man unter «immanent» all jene Akte, deren Wirkung oder Ziel dem handelnden Subjekt innewohnt, so zeigt die Ars: Die Akte und Operationen des Menschen sind um so immanenter, je mehr er auf dem Sein und der Ursache des Seins gegründet ist, da das Sein die Grundlage des Denkens bildet. D.h., seine Akte der Erkenntnis und Liebe nähern sich immer mehr ihrem Ziel. Dann aber würde man schon von der authentischen Immanenz sprechen, jener, in der das Ich, nachdem es sich in Gott versetzt hat -- dies ist das ständige «Sein in Gott», das die ganze Llullsche Moral prägt --, ein immer größeres Verantwortungsbewußtsein für seine Entscheidungen gewinnt und so zum Anfang, zur Mitte und zum Ziel seiner Akte wird. **[52]**

Das Llullsche Denken bringt sich mit seiner Reflexion auf den Seinsakt in die Lage des Transzendierens. In seiner Ars vereint Llull alles Seiende unter der Perspektive des Aktes und gelangt so zum Transzendenten, zu Gott, dem reinen Seinsakt. Deswegen vereint sie auch alles Wissen. Ein Beispiel dieser Vereinigung ist der Arbor scientiae.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## ZUSAMMENFASSUNGEN / RESUM

### ARBOR SCIENTIAE: IMMANENZ UND TRANSZENDENZ IM DENKEN LLULLS

Esteve  
Jaulent

Aquest treball pretén demostrar que Llull és un autor a la vegada clàssic i modern i que, per tant, el seu pensament ens pot servir per rescatar la modernitat des de dins, aprofitant la seva legítima efectivitat. L'Art lul·liana ve a ser un Logos, el conjunt de totes les lògiques, doncs ho considera tot sota la perspectiva del acte de ser, i no de la operació cognoscitiva. Surt així a camí cap a una completa unificació e integració dels coneixements. Té com a suport la funció més alta de la intel·ligència: el trobar. Però també es demostrativa, doncs, al examinar també les «primeres intencions», les relacions que descobreix entre les coses són reals i necessàries. Finalment, s'ha de dir que, com, segons Llull, tot està en acte, inclús el pensar, la metafísica lul·liana, mitjançant l'Art, permet relacionar-ho tot amb tot -- principalment amb els ésser personals, el primer dels quals és Déu -- des d'un únic punt de vista. Amb Llull ens col·loquem en l'òptica de les activitats reals i ho expliquem tot a partir de les realitats transcendent; degut a això, no hi ha per què oposar el que és transcendent i el que és immanent. Quan, amb l'ajut de l'Art, arribem a el que ho transcendeix tot, no ens cal pas sortir de nosaltres mateixos, doncs la veritat transcendent ja es troba en nosaltres.

Zu bestellen in Ihrer Buchhandlung

oder direkt bei:

GSV

**Sudermannstr. 16**

**D-60431 Frankfurt am Main**

**Fax: 0 69 / 95 29 77 57**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## NOTES

**[1]** Dieser Aufsatz wurde von Alexander Fidora ins Deutsche übersetzt.

**[2]** Neun Jahre nach dem Tode Llulls, also 1325, verfaßte Thomas Le Myésier, Kanonikus von Arras, das Electorium, die erste uns bekannte Synthese des Llullischen Denkens. Le Myésier vermachte das Electorium der Sorbonne in Paris.

**[3]** Antonio Oliver macht in seiner Rezension des umstrittenen Buches von J. Sáiz de Barberá, Raimundo Lulio, genio de la filosofía y mística española, deutlich, wieviel Llulls Philosophie Aristoteles verdankt, indem er auf einige Themen Llulls hinweist, in denen der Einfluß der aristotelischen Philosophie sehr weit geht: der Wert und die Bedeutung der Elemente, die Stellung des Menschen als Mikrokosmos im Universum, die Theologie der Grundwürden, d.h. der göttlichen Tugenden, die Politik, die Form sowie häufig auch die dichterische Inspiration, das Vertrauen in die Kraft der Vernunft und vor allem die solide apologetische Methode, die darin besteht, von einer allen Gesprächspartnern gemeinsamen Basis auszugehen. Vgl. Estudios Lulianos, IX (1965), S. 255-276.

**[4]** Vgl. Arbre de Ciència, Del Pròleg, Obres Essencials, Editorial Selecta, 1957, Bd. I, S. 555.

**[5]** Die Bibliographie zur Ars ist bereits recht umfangreich. Hilfreich sind u.a. die folgenden Artikel: Robert Pring-Mill, «The lullian "Art of Finding Truth": A Medieval System of Enquiry», in: Catalan Review, IV (1990), S. 55-74; Armand Llinarès, «Les préliminaires de l'Art lullien dans le Libre de contemplació» in: Zeitschrift für Katalanistik, 1 (1988), S. 176-186; id., «Sens et portée de l'Ars generalis ultima de Lulle, in: Studia Historica et Philologica in Honorem M. Batllori, Rom, 1984, S. 851-866.

**[6]** Vgl. Breviculum, Pars dispositiva, S. 53-54. Le Myésiers Electorium wurde in vier verschiedenen Versionen verfaßt -- magnum, medium, parvum und minimum --, von denen die zweite und vierte verloren gingen. Die erste, allgemein als Electorium bezeichnet, ist ein umfangreiches Werk von 500 Folien. Die Version

minimum, auch Breviculum genannt, wurde von Le Myésier der Königin von Frankreich und Navarra, Johanna von Burgund-Artois, der Gemahlin Philipps V., geschenkt. Die kritische Edition des Breviculum erschien 1990 in der Reihe Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, Bd. 77, als Supplement Nr. 1 der Raimundi Lulli Opera Latina. Ich zitiere nach dem Breviculum.

**[7]** Hinter dem Anspruch, die gesamte Philosophie vom Subjekt her aufzubauen, verbirgt sich die Idee, daß das Sein des Menschen nicht auf derselben Ebene steht wie das Universum. Dem Sein des Menschen kommt eine höhere Würde zu. Dies ist bereits ein Fortschritt. Das Sein des Universums ist jenes Sein, das die Metaphysik untersucht. Aber die Metaphysik untersucht das Sein als Prinzip, als Fundament für alles andere. Das Sein des Menschen entgleitet dieser auf das Fundament ausgerichteten Perspektive, da es zugleich Freiheit ist. Von der Metaphysik aus stellt sich die Freiheit als ein Thema der Kategorien dar, nämlich als eine Eigenschaft der willentlichen Akte des Menschen. Aber das ist zu wenig für die Freiheit. Man muß die Freiheit aus der Perspektive des Seins betrachten, nicht bloß von der Tätigkeit her. Aus der Perspektive des Seins heraus nimmt die Freiheit einen transzendentalen Wert an und erlaubt uns, eine transzendente Anthropologie zu entwickeln. In einer unter dem Blickwinkel der Prädikamente stehenden Betrachtung des Menschen ist die Anthropologie keine transzendente, sondern eine sekundäre Philosophie. Diese Einsichten verdanke ich Leonardo Polo, der mir geholfen hat, den katalanischen Philosophen besser zu verstehen. Vgl. Leonardo Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, 1993, passim. Llull räumt dem Willen und der Freiheit einen besonderen Status ein, da er sie als allgemeinste Prinzipien bzw. Grundwürden betrachtet.

**[8]** Vgl. Breviculum, Pars dispositiva, S. 56, Z. 257-260.

**[9]** Zur Lehre der Erkenntnis als eines expressiven und sprachlichen Aktes vgl. die sehr bedeutende Untersuchung von Francesc Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1987.

**[10]** Vgl. Breviculum, Pars dispositiva, S. 56, Z. 274-275.

**[11]** Vgl. id., id., S. 57, Z. 417-428 und S. 60, Z. 626. Mithin



**unterscheidet sich der Katalane von Parmenides, für den das mögliche Sein nicht wirklich ist. Llull ist auch in diesem Punkt Aristoteliker.**

**[12]** Vgl. id., id., S. 60, Z. 614-616.

**[13]** Vgl. L. Polo, op. cit., S. 149-150.

**[14]** Diese drei Zitate aus dem Arbor scientiae wurden dem noch unveröffentlichten lateinischen Text der kritischen Ausgabe entnommen, die Pere Villalba für die Raimundi Lulli Opera Latina vorbereitet.

**[15]** Darunter sollen auch sämtliche Philosophien der Aktion sowie der deutsche Idealismus und der Personalismus von Mounier einbegriffen werden.

**[16]** Le Myésier stellt fest, daß schon Aristoteles behauptete, alle Dinge seien dreifach und teilten sich in drei Dimensionen (vgl. De Caelo et Mundo, I, i, 268a 7-15), und daß die Pythagoreer postulierten, allem liege eine dreifache Zusammensetzung zugrunde, nämlich Anfang, Mitte und Ende. Vgl. Breviculum, Pars dispositiva, S. 60, Z. 654-665.

**[17]** Vgl. id., id., S. 65, Z. 1070-1074.

**[18]** Vgl. id., id., S. 66, Z. 1086-1137.

**[19]** Vgl. id., id., S. 66-67, Z. 1153-1161.

**[20]** Aristoteles' Kategorien, die das Seiende in Gruppen oder Gattungen klassifizieren, wurden auf der Grundlage der prädikativen Struktur der Sprache entwickelt. Zu diesem Aspekt der aristotelischen Kategorien und zu ihrer Vereinheitlichung vgl. das hervorragende Buch von Jesús de Garay, Los sentidos de la forma en Aristóteles, Pamplona, 1987, S. 101.

**[21]** In dem Urteil «der Apfel ist grün» ist die Aktualität von «Apfel» größer als die von «grün», obwohl wir sie im Urteil vereinheitlichen. In bestimmter Weise hängt die Wahrheit der Aussage von der Wahrheit des real Seienden ab, die seinem Seinsakt entspringt.

**Diese reale Wahrheit will der katalanische Philosoph mit den Mechanismen seiner Ars aufdecken.**

**[22]** Vgl. Met., VI-4, 1028a 1-2: «Causa enim huius quidem indefinita, illius vero mentis aliqua passio, et utraque circa reliquum genus entis, et non extra ostendunt entem aliquam naturam entis.»

**[23]** Vgl. Met., XI-8, 1065a 23-24: «Quod autem ut vere ens, et secundum accidens, hoc quidem est in complexione mentis et passio in hac: propter quod circa sic quidem ens, non quaeruntur principia.»; id., VI-4, 1028a 3-4: «Perscrutanda vero sunt ipsius entis causae et principia, inquantum ens.»

**[24]** Vgl. hierzu Jesús de Garay, op. cit., S. 150-152 und Thomas von Aquin, In Met., lib. III, lec. 10, n. 463-465: «Scientia autem est de his, non quia sint unum numero in omnibus, sed quia est unum in multis secundum rationem.»

**[25]** Ein weiteres Problem wäre die Untersuchung der Kompatibilität der aristotelischen Logik mit Llulls Ars. Prima vista scheint es, daß sie nicht kompatibel sind, denn jene sucht die Unterschiede zwischen den Formen, die, sofern mehrere Seiende an ihnen teilhaben, vom Denken im Begriff vereint werden. Diese hingegen ist um die Unterschiede und Bestimmungen der Akte bemüht, die sich von den Unterschieden zwischen den Ideen unterscheiden. Die Ideen sind die gedachten Formen und erscheinen stets gleich. Die Unterschiede, die sich in der extramentalen Wirklichkeit finden lassen, sind Unterschiede zwischen Bewegungen und Akten. Folglich fallen beide nicht zusammen. Man hat Llull des Avicbronismus beschuldigt und ihm vorgeworfen, er identifiziere die reale Zusammensetzung des Seienden mit der Zusammensetzung der Ideen, mit deren Hilfe wir dieses erkennen. Man muß dabei allerdings beachten, daß diese Kritik nur aus einer aristotelischen Haltung heraus Sinn macht, die Llulls Ars für sich vereinnahmen will. Llull selbst war nicht um die Kompatibilität seiner Ars mit der aristotelischen Logik besorgt, denn er war überzeugt, daß seine Ars diese übertreffe und bessere Resultate erziele. Alles deutet darauf hin, daß die Ars Aristoteles' Logik einschließt.

**[26]** Vgl. MOG III, ii, 1 (55), zitiert nach J. M. Ruiz Simon, «Quomodo est haec ars inventiva» (L'art de Llull i la dialèctica escolàstica)», in: *Studia Lulliana*, 33 (1993), S. 77-98.

**[27]** «Metaphysica enim considerat res, quae sunt extra animam, prout conveniunt in ratione entis: Logica autem considerat res secundum esse, quod habent in anima, quia tractat de quibusdam intentionibus, quae consequuntur esse rerum intelligibilium, scilicet de genere, specie & talibus, & de iis, quae consistunt in actu rationes, scilicet de syllogismo, consequentia & talibus; sed haec Ars tanquam suprema omnium humanarum Scientiarum indifferenter respicit ens secundum istum modum & secundum illum.»  
Introductoria Artis demonstrativae, MOG III, ii, 1 (55), zitiert nach Ruiz Simon, op. cit., S. 95.

**[28]** Der Akt ist nicht Form, vielmehr ist die Form kraft des Aktes Form. Die Formen, die sich im Seienden befinden, konstituieren die Bestimmungen, die im Seienden gegenwärtig sind. Sie sind erkennbar, weil der Akt, der sie konstituiert, es ebenfalls ist: «El ser es lo innumerable, lo inconceptualizable; pero no porque sea irracional, sino porque el nombre o la idea no son lo único inteligible. La lógica de las palabras o la lógica de ideas no son las únicas lógicas. La lógica de los actos humanos, p. ej., no es lógica de nombres ni de ideas, pero es lógica. El ser no es actividad informal e indiferenciada. Todo acto posee una forma, en tanto que está internamente diferenciado. El acto de ver no es el acto de pensar, aunque ambos sean acto. Hay que rechazar la visión imaginativa del acto que lo supone como una energía absolutamente indeterminada que puede recibir formas diversas. Los actos, por el contrario, se diferencian. Lo pensado posee una unidad aun cuando las ideas o las proposiciones sean distintas; lo mismo pasa con las palabras: pues bien, también el mundo del acto (esto es, el mundo real) está diferenciado: lo que sucede es que sus diferencias no son como las diferencias entre las ideas o entre las palabras.» Jesús de Garay, op. cit., S. 150.

**[29]** Aristoteles legt seine beweisende Logik in seiner Analytik dar, genauer in der Ersten und Zweiten Analytik.

**[30]** Die Ars erlaubt es auch, sich Fragen des Glaubens zu nähern, wenn ihr Benutzer dies wünscht. Dabei werden sie stets mit inhaltlichen, niemals aber mit Autoritätsargumenten diskutiert. Einer der originellsten Züge Lullus besteht gerade im Fehlen jeglicher Autoritätsargumente, selbst solcher aus der Heiligen Schrift. Vgl. hierzu Anthony Bonner, «A "arte" luliana como autoridade

alternativa», in: *Veritas*, v. 41, 163 (1996), S. 457-472.

[31] «Igitur per hanc Artem possumus invenire infinitas habitudines, & secundum eas formare diversas propositiones.», *Introductoria Artis demonstrative*, MOG III, ii, 33 (87), zitiert nach Ruiz Simon, op. cit., S. 85.

[32] L. Polo erklärt, daß sich in der Erkenntnistheorie nachweisbar alle Fehler auf Inkongruenzen zurückführen lassen, dabei versteht er unter kongruent «al acto que no es menos que la forma por él alcanzada».

[33] Obwohl Llull die *demonstratio per aequiparantiam* explizit bei der Behandlung der Dreifaltigkeit verwendet, glauben wir, daß sie Llulls ganzes Werk durchzieht, zumal sie die Grundlage aller Konvenienzbeweise bildet.

[34] Die kritische Edition dieser Werke ist erschienen im Bd. XX der *Raimundi Lulli Opera Latina*, in der Reihe *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, Bd. CXIII, Tunhout, 1995.

[35] Es war dieser Llull der letzten Phase, der Nikolaus von Kues so sehr begeisterte, daß er über 80 Bücher des Mallorquiners in seiner Bibliothek gesammelt hatte.

[36] *Liber de intellectu*, II, i , S. 200, Z. 44-50.

[37] In der aristotelisch-thomistischen Logik erhebt uns bereits die Anschauung auf die Stufe des Seins. Durch die Abstraktion erhalten wir das Wesen, das wir in dem uns bekannten Seienden verwirklicht finden. Daraufhin schreiben wir ihm durch zahlreiche Urteile verschiedene formale Eigenschaften zu. Llull behält dieses Prinzip -- Abstraktion von der intelligiblen Spezies, Aktivität des *intellectus agens* usw. -- bei, zugleich versucht er jedoch, direkt den Seinsakt des Seienden einzuholen, und zwar mit Hilfe einer detaillierten Untersuchung der Übereinstimmung der Prinzipien des Aktes.

[38] Ich zitiere wieder Jesús de Garay: «Las diferencias del logos son insolubles del ser como acto. No cabe pensar -- aunque sí imaginar -- un ser enteramente indiferenciado. El ser de lo real en cuanto real no es el género máximamente indeterminado carente de

formalidad. De acuerdo: el ser no es una determinación más, sino algo que trasciende las determinaciones; pero tal determinación no comporta ausencia de diferencias. Si ser no es "algo", ser no es nada. Hay que ser sin embargo prudente con la interpretación del "algo": "algo" aquí no es sólo una palabra o idea, sino también, y ante todo movimiento y actividad: por eso, las diferencias de la realidad no son tampoco primariamente diferencias de palabras o de ideas, sino en primer lugar de movimientos y actividades.» Jesús de Garay, op. cit., S. 151, s.o. FN 25.

**[39]** «Lo que vale en las criaturas o fuera de ellas no tiene nada que ver con la psicología. Porque valor no es valorar. El juicio o la inteligencia valoran; pero esta palabra es analógica, porque lo que realmente hace el juicio es estimar. Pero el valor en sí mismo es una perfección divina en sentido luliano. De aquí que una cosa vale, prescindiendo de que se le reconozca o no este valor, porque en cada ser urgen las ordenaciones eternas, que no pueden dejar de estar en concordancia con las perfecciones divinas. De aquí que cuando el bienaventurado maestro aprecia el valor esencial de las Emperatrices divinas en el seno de la Divinidad y en sus semejanzas, no trata de motivos psicológicos, sino que designa, con un sentido realista, unas formas determinadas e inconfundibles de realidad. Así, dice: "Divina Bondad y creada bondad participan en semejanza", "Cuanto vale, vale en Dios". Y "los valores valen más en sí mismos que fuera"; "toda belleza vale más dentro que fuera."», Francisco Sureda Blanes, «La simbología en el pensamiento filosófico luliano», in: Revista de Teología, III (1944), Nr. 10-11, S. 499. Llull hat als erster den Begriff «Wert» in unserem heutigen Sinn verwandt. Zur Frage des Wertes bei Llull vgl. P. Erhardus W. Platzeck, «De valore ad mentem Beati Raimundi Lulli», in: Antonianum, XXX (1955), Fasc. 2, S. 151-184.

**[40]** Llull wollte mit dieser Arbeit die Übereinstimmung von Philosophie und Theologie verteidigen. Vgl. Principia philosophiae, Raimundi Lulli Opera Latina XIX, op. 86, Einleitung von Fernando Domínguez Reboiras, Turnhout, 1993, S. 5.

**[41]** «Utrum aliquod non ens possit esse per aliquem modum ens reale? Resp. Si non ens est in anima similitudo entis realis, omne ens, quod est extra animam, est ens reale. -- Supposito, quod non esset intellectus: utrum non ens foret possibile? Resp. Si extra intellectum nullum non ens est ens, solus intellectus facit non ens.»

**Principia philosophiae, S. 161-2 und S. 241. Der Primat des Realen über das ideelle Seiende -- das im Denken erzeugte Nicht-Seiende --, der aus diesen Zeilen spricht, setzt den mallorquinischen Philosophen in direkten Gegensatz zu Hegel, für den das Sein als Idee absolute Priorität hatte.**

**[42] Eusebi Colomer behauptet, daß «pocos sistemas medievales se han acercado tanto como el de Llull al ideal platónico y hegeliano de una lógica que sea a la vez ontología». Vgl. Miscellanea Mediaevalia, Bd. 2, Berlin 1963, S. 582-588, hier S. 582., zitiert nach Fernando Domínguez Reboiras, Raimundi Lulli Opera Latina XIX, Turnhout, 1993, Einleitung zu Principia philosophiae, S. 14, A. 25.**

**[43] Thomas von Aquin verwendet zum Beweis der Existenz Gottes über das platonische Verfahren (die Vielheit wird durch die Einheit verursacht) und das aristotelische (eine Vollkommenheit ist in verschiedenen Stufen hinsichtlich eines Höchsten verwirklicht) hinaus den vierten Weg. Vgl. Francisco P. Muñiz, «La "cuarta vía" de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios», in: Revista de Filosofía, 10-11 (1944), S. 417-422.**

**[44] Vgl. Esteve Jaulent, «A demonstração por equiparação de Raimundo Lúlio (Ramon Llull)», in: Lógica e Linguagem na Idade Média, org. Luis A. De Boni, Rio Grande do Sul, 1995, S. 157-158.**

**[45] Vgl. «Bonitas est. Et quaedam bonitas est propter se ipsam. Et talis bonitas est in superlativo gradu, eo quod non habet aliquid, quod sit de suo genere, supra se, et quia etiam perficit omnes alias bonitates, quarum nulla propter se ipsam est. Et si talis bonitas non est, suum oppositum est; et ipsa privata, omnes aliae bonitates sunt imperfectae. Et quia hoc est impossibile, idcirco ipsa summa bonitas est. Quae est ratio ipsi enti optimo, quod producat optimum. Aliter ipsa bonitas non esset summa et in superlativo gradu permanens.» Metaphysica nova et compendiosa, III dist., Raimundi Lulli Opera Latina VI, op. 156, S. 11.**

**[46] Arbre de Ciència, De les flors del Arbre apostolical, 1 und 2, Obres de Ramon Llull, XII, S. 42f. und S. 47, zitiert nach Francesc Canals Vidal, «La demostración de la Trinidad en Ramon Llull», in: Estudios Lulianos, 25 (1980), S. 8.**

**[47] Vgl. id., id., S. 12-13.**

[48] **Arbre de Ciència, De les flors del Arbre apostolical, 2. De la unitat de Déu, Obres de Ramon Llull, XII, S. 46 und S. 47-8, zitiert nach id., id., S.13.**

[49] **Vgl. FN 38.**

[50] **Wie Eudald Forment sehr gut herausgestellt hat, konzentriert sich die Ontotheologie auf das Seiende und vergißt darüber das Sein, vgl. E. Forment, El problema de Dios en la metafísica, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1986, S. 195.**

[51] **Vgl. Ignacio Falgueras, «Esbozo de una filosofía trascendental: Introducción», in: Anuario Filosófico, XXIX/2, 1996, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra, S. 496-7.**

[52] **Vgl. Andrea Dalledonne, «Cenni sul pensiero e sull'opera del padre Cornelio Fabro», in: Cornelio Fabro pensatore universale, Andrea Dalledonne und Rosa Goglia, Frosinone, 1996, S. 48: «All'immanentismo progressistico si deve, allora, opporre l'"autentica immanenza" la quale "é [...] nel possesso inalienabile della liberta dell'io che opera il movimento doppio quello dell'immanenza nella fondazione sull'assoluto e quello dell'immanenza nella crescente consapevolezza che l'io ha nella responsabilità delle proprie scelte. Una immanenza in cui l'io é principio, medio e fine, perché collocato nell'infinito".»**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



# ARBOR SCIENTIAE: INMANENCIA O TRASCENDENCIA EN EL PENSAMIENTO LULIANO

Esteve Jaulent

## **ARBOR SCIENTIAE: INMANENCIA O TRASCENDENCIA EN EL PENSAMIENTO LULIANO**

Al final del **Árbol de los ejemplos**, Lull nos presenta un filósofo que, desanimado con los resultados obtenidos con su filosofar, se aleja cabizbajo de la fuente a la que había acudido para solazarse. Aún dentro del bosque, se encuentra con un buey que ruminaba constantemente la hierba que había comido. Esta escena lleva al filósofo a concluir que no había digerido bien la ciencia que sabía y por tanto era necesario repensarla otra vez.

Algo análogo sucede con el pensamiento de nuestro mallorquín. Creo que solamente se podrá captar el sentido de su obra si, como el buey de la historia, volvemos a ella una y otra vez; hoy, sobre todo, desde la perspectiva actual, una vez agotado el bajón del “pensiero debole” que caracterizó la modernidad. Estas líneas pretenden demostrar suficientemente que Lull es al mismo tiempo un autor clásico y moderno, y que por lo tanto, si se le entiende bien, su pensamiento puede ayudar a rescatar la modernidad desde dentro, aprovechando su legítima virtualidad.

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





## **LLULL AUTOR ACTUAL?**

Pienso que se debe continuar considerando actual a un autor, cuando la vitalidad de su pensamiento ayuda a plantear y a resolver, aunque sea parcialmente, las dificultades que hoy amenazan nuestro filosofar. En este sentido, cabe señalar que ya en los tiempos de Llull, algunos depositaban en el mallorquín sus esperanzas. Le Myésier[1], por ejemplo, que fue educado en la Sorbona, conoció Llull en 1287 y se tornó su discípulo y admirador, creía que las obras de su maestro debían ser divulgadas y conocidas, pues tendrían un papel importante en la solución de la fuerte crisis que sacudía la filosofía en los comienzos del siglo XIV. Aristóteles es actual porque las soluciones de su filosofía, nacida en medio de una crisis, pueden servir para la crisis contemporánea de la filosofía. Lo mismo se puede pensar de Llull.

El lulismo supera y prolonga el aristotelismo[2]. Llull realizó algo semejante a lo que hizo Tomás, lo que tiene un mérito peculiar, pues no se puede olvidar que durante los últimos cuarenta años de su vida, es decir, casi desde que empezó a escribir —el *Compendium Logicae Algazelis*, la primera obra de Llull según el catálogo de Bonner, fue escrita en 1271/2—, el tomismo permaneció condenado. Pienso dejar claro con estas líneas que Llull situó el pensamiento de Aristóteles bajo la perspectiva de lo trascendente.

Cual era el papel que Le Méysier atribuía a Llull a los comienzos del siglo XIV? Mantener en todo su vigor la inteligencia, exactamente en el momento en que nacía y se abría paso el “pensiero debole” de la modernidad. Porque en aquellos primeros años del mil trescientos se pensó la modernidad; sobre todo por Escoto y Ockham, dos franciscanos del área inglesa que reaccionaron mal —como casi todos los franciscanos de aquella época—, frente a Aristóteles.

Por que les caía mal Aristóteles? Porque les parecía que la revelación se tornaría superflua si se pudiese conocer la realidad como el estagirita proponía. En Aristóteles, parece que el conocimiento humano agota el ser.

Que hará entonces Escoto? Transformará la inteligencia en facultad puramente receptora, en un simple espejo, y dejará la realidad fuera de ella. El contacto con lo real se hará mediante la voluntad

espontánea. Según Escoto, la inteligencia es pasiva y la voluntad activa. Pocos años después, Ockham dirá que si la voluntad es lo único activo, pura espontaneidad independiente de las formalidades, será pura arbitrariedad sin límite. Y así, las formas pensadas se desvanecen, no sirven para nada: es el nominalismo.

A fin de cuentas, lo que se inaugura al comienzo de siglo XIV es una interpretación estrecha de Aristóteles. Hay un descenso en el nivel del pensar. Se le tiene miedo por la fuerza que aparenta tener, aunque de hecho se desconoce esa fuerza. Según Ockham no se puede conocer nada desde su fundamento intrínseco. Desde luego, a Dios no. Este es el declive que inaugura la edad Moderna: se declara al hombre incapaz de Dios, porque es incapaz del Ser.

Llull está fuera de esto. Continúa realista. No teme aceptar que la inteligencia sea tan potente que pueda agotar el ser. Llull quiere agotarlo, y su Arte tiene esta finalidad.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **EL ARBOR SCIENTIAE**

**Sabemos que el Arbor scientiae fue escrito con la clara intención de posibilitar el entendimiento del Ars. Le dijo el monje: “Ramon, fèts aquest libre de què.us he pregat, e fèt-lo tal, per lo qual hom conega la vostra entenció”[3]. De hecho, esta voluminosa obra es una prueba cabal del saber universal que se puede alcanzar con el sistema del Arte.**

**En definitiva, qué viene a ser el Arte de Llull? Nada mejor para responder a esta pregunta que seguir las explicaciones del propio Le Myésier.**

**Empecemos por decir, grosso modo, que el Ars se presenta como un sistema relacional de conceptos con carácter universal[4]. Su estructura viene dada por un conjunto de principios, sus definiciones y unas condiciones de funcionamiento. La primera impresión que se tiene nos llevaría a asimilarla a una lógica exclusivamente formal, pero luego nos damos cuenta de que su alcance es superior, pues todo el sistema está dirigido al conocimiento de lo real. De hecho, Le Myésier empieza su introducción describiendo lo que acabó siendo conocido como la “figura del ente”[5], que en rigor representa la totalidad del Ser, tal como lo alcanza el espíritu humano: una esfera en cuyo centro se sitúa el hombre y a partir del cual, en círculos concéntricos, se deja ver, en primer lugar, el ente real sensible; después, una zona que representa todo lo que se alcanza con la imaginación y finalmente el mundo espiritual; pues el entendimiento, confirma Le Myésier, por tener más forma, acto, naturaleza y ser que la naturaleza corporal, alcanza las substancias espirituales.**

**Por este comienzo, Llull ya puede ser considerado un autor moderno, ya que la filosofía moderna es una filosofía hecha a partir del sujeto[6]. Se puede considerar que querer partir del sujeto fue un error, y algunos así piensan, pero entonces se tendría que caer en el absurdo de dejar toda la filosofía moderna de lado. La filosofía moderna ha querido hacerse a partir del sujeto, del hombre, pero se ha hecho desde una óptica metafísica, estudiando el ser del hombre con la analogía. Así se quedó corta.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **LA PERSPECTIVA DEL ACTO DE SER**

**Llull es clásico y moderno al mismo tiempo. Moderno porque empieza su construcción a partir del sujeto; clásico porque lo ve todo desde la perspectiva del acto de ser.**

**Volvamos a la figura del “ente”. La, digamos, “materia” del Ars luliano será todo el Ser inteligible. Su “forma”, la verdad real. Está pues implícito en el funcionamiento del Ars que el Ser es inteligible y que el entendimiento humano puede alcanzarlo. Así como un ojo sano necesariamente ve el cuerpo situado en frente, aclara Le Myésier, un entendimiento bien dispuesto, en un cuerpo bien dispuesto, necesariamente entenderá, y no podrá no entender, la verdad de su objeto —las proposiciones per se notae—, si ese objeto estuviere presente en él. El Ars luliano busca pues concluir proposiciones verdaderas. Le Myésier destaca todavía que la verdad de las proposiciones depende de la verdad real del objeto extramental[7] y que es esta última —la verdad del ser—, la que interesa al Arte.**

**La teoría del conocimiento que subyace en la Ars es, pues, realista. Podría resumirse con estas pocas palabras: lo que se encuentra en el entendimiento humano no es la cosa, sino una semejanza suya, o especie inteligible. A continuación, por otro acto —el acto de conocer o entender propiamente dicho— el entendimiento expresará [8] o manifestará, mediante el concepto, la re obiectata. El concepto expresado remite a la cosa. Voz significativa, el concepto es, pues, un signo segundo, por ser signo del primer signo que es la especie inteligible. Lo que está sobreentendido en este proceso es que si la especie inteligible proviene directamente de la cosa conocida —la re obiectata—, el entendimiento podrá alcanzar la cosa[9] .**

**Dos cosas llaman la atención en la “figura del ente”. En primer lugar, el hecho de estar toda ella montada sobre el Ser. Más concretamente, sobre el acto de Ser. Las criaturas descienden de Dios según un orden de semejanza de mayor a menor. De las más sutiles, puras y luminosas, hasta las menos sutiles, puras y luminosas, como los cuerpos. Llull, no monta un universo de esencias. Como todo auténtico filósofo, desea conocer el ente concreto empírico. Contempla, pues, el esse mundi, en el que introduce también los entes posibles[10] . Sobre este universo de**

**verdades reales, que se extienden de Dios hasta los cuerpos más ínfimos, se derramará el ansia de saber del espíritu humano. Por qué admirarse de que el hombre, criatura racional, desee conocer estas cosas con el máximo fervor?[11]**

**En segundo lugar, Llull enfatiza el conocer como acto. Siempre que conocemos, conocemos por un acto, pero no necesariamente conocemos siempre mediante una operación[12]. La operación es también acto, pero el hombre realiza otros actos de conocimiento que no son operaciones. Qué conocemos con las operaciones intelectuales? Objetos. Lo inteligido en acto en una operación intelectual es lo intencional. Es el conocimiento conceptualizable.**

**Ahora bien, el conocimiento que es acto pero no operación, es decir, el conocimiento que trasciende la operación, trasciende el objeto. Tenemos esos conocimientos? Sí. Cómo los realizamos? Primero, con los hábitos. Los hábitos son también actos, pero superiores a las operaciones. Constituyen como un modo de ser habitual.**

**Que conocemos con los hábitos? Nuestro propio ser individual y el ser de las otras cosas, aquellas que conocemos mediante las operaciones. La autoconciencia de nuestro existir y la existencia, el ser, de lo extra-mental son, pues, conocimientos habituales.**

**Entre los conocimientos que son acto pero no operación hay que situar también el conocimiento inherente al propio acto de ser: Dios, ipsum Esse subsistens, es conocimiento subsistente. Y en el acto de ser del hombre, esse hominis —aunque ese acto no lo tenga el hombre por sí mismo, como ocurre con Dios —, hay inherente también un cierto conocimiento.**

**Comparado con el conocimiento que se realiza mediante una operación, los conocimientos no operativos son de un nivel superior. El conocimiento obtenido mediante el Arte luliano es un conocimiento a partir de principios universalísimos y que por lo tanto se sitúa en un nivel habitual. El Arte de Llull quiere conducir al artista a un hábito de ciencia superior.**

**En las últimas cuestiones del Arbor scientiae, las De fructibus Arboris Quaestionalis, concretamente en De Quaestionibus habitus huius scientiae, Llull lo deja bien claro. Primero, el hábito de conocimiento que se obtiene a partir de los principios: Quaestio:**

**Monachus a Raimundo quaesiuit, utrum haec Arbor scientiae sit generalis. Solutio: Dixit Raimundus, quod haec Arbor scientiae generalis est, quia est de generalibus principiis, secundum quod in suis radicibus apparet, et est generalis, quia est de sexdecim arboribus, quae generales sunt ad omnem habitum scientiae.**

**Todo el tema del Arbor no tiene otra finalidad que la de adquirir el hábito de la ciencia: Quaestio: Subiectum huius Arboris scientiae, quod est? Solutio: Subiectum huius arboris est illud, per quod humanus intellectus acquirit uniuersalem habitum sciendi.**

**Finalmente, el método para mantener actual el hábito: Quaestio: Habitus huius scientiae, cum quo conseruari potest? Solutio: Imaginando frequenter et recolendo arbores speciales huius arboris generalis conseruari potest generalis habitus scientiae, quam homo habere potest per ipsum.[13]**

---

▪ *Aterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## LOS PRINCIPIOS UNIVERSALÍSIMOS

Según Llull, todo lo creado es principiado y hecho a partir de unos principios universalísimos —bondad, grandeza, duración, poder, sabiduría, voluntad, virtud, verdad y gloria— que en Dios se encuentran con una modalidad divina, constituyendo su Acto puro de Ser. De todas maneras, cabe distinguir diferencias, no sólo entre cada uno de esos principios entre sí, sino también entre ellos y sus actos intrínsecos y naturales.

Afirmando la diferencia entre el principio y su acto, Llull se separa definitivamente, ya de entrada, de todas aquellas filosofías<sup>[14]</sup> que, identificando ser y acción, conceden primacía a lo dinámico sobre lo entitativo, de tal modo que de alguna manera el ente se autorrealizaría mediante su propia actividad. Algunas de estas posturas llegan al extremo de concebir lo absoluto como resultado del devenir.

Muy lejos se sitúa de esta actitud el pensamiento luliano. Cuando define los principios universales, Llull empieza por afirmar que lo valioso en sí es la perfección propia de cada principio, y es precisamente por la fecundidad de esta perfección actual que se explica el dinamismo de su comunicación. Llull distingue, por tanto, entre el principio y sus actos, y fundamenta estos últimos en el primero.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **LOS CORRELATIVOS DEL ACTO**

Llull nos revela su reflexión sobre la naturaleza intrínseca del acto al describir los llamados correlativos, del acto, o triple[15] constitución interna del mismo. Así, no se podrá dar un acto de bondad sin lo bonificativo, lo bonificable y el bonificar.

De acuerdo con esto, todo ente creado participa del Ser por los actos intrínsecos y naturales de estos principios —que en Dios son llamados Dignidades, o atributos—, por cuya acción todo lo que es se encuentra en acto primero o segundo[16] .

Además de estos principios universales, Llull introduce otros, también universalísimos y necesarios, que integrarán todos los entes sin excepción, sin los cuales nada podría estar en acto. Así, sobre la “diferencia” existente entre los principios y sus operaciones, a la que me he referido antes, el mallorquín indica también la “concordancia” de todos los principios entre sí, con sus actos mutuos e influencias respectivas; la “contrariedad” que surge una vez destruida la concordancia; el propio “principio”, que debe necesariamente principiar todo lo que es principiado; el “medio”, a través del cual el principio alcanza su fin y perfección, por lo que la razón de fin tiene que ser también un principio necesario. Llull clasifica el principio que tiende a un fin aún no poseído, como principio menor. Por eso, habrá en las cosas los principios de “mayoridad”, “igualdad” y “minoridad”, sin los cuales no podría haber orden, paz o tranquilidad, ni nada movido de menor a mayor, sino sólo confusión y separación y por consiguiente ausencia de conocimiento y operación[17] .

El sistema del Ars abraza pues una constelación de entes en acto, sean substanciales, o accidentales, o entes de razón, entes instrumentales, artificiales o posibles, con todas las operaciones inmanentes y transeúntes a que tengan derecho, y todos ellos principiado por los principios acabados de mencionar.

Este realismo cognoscitivo estará siempre presente en el funcionamiento del mecanismo del Arte: significar presupone entender, y entender presupone siempre el ser. Con otras palabras, el entender depende de la cosa, y el significar depende del entendimiento y del entender. Será necesario también expresar

siempre los conceptos de la mente por voces que expresen la realidad más íntima del objeto y, al mismo tiempo, claro está, saber lo que decimos con los nombres.

A continuación se definen nueve grupos, o ámbitos, sobre los cuales se puede dirigir cualquier duda humana: Dios, ángel, cielos, hombre, el mundo de la imaginación, el mundo sensible, el mundo vegetal, el mundo de lo elemental, y el de lo artificial. Estos dominios abrazan todas las posibilidades del errar y del actuar humano[18] . Finalmente, adviértase que con relación a los entes implicados en estos dominios, cabe dudar de nueve maneras diferentes: si es, lo que es, de qué se es, por qué es, cuánto es, cuál es, dónde está, cuándo es, de qué modo es y con qué es. Mediante estas preguntas, y siempre respetando las definiciones, las reglas y las condiciones descritas en el Ars, Llull ofrece un sólido sistema de apoyo al pensamiento humano.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **DOS OBSERVACIONES**

**Después de esta sucinta presentación del Ars, y antes de entrar en la descripción de su funcionamiento, cabe hacer dos rápidas observaciones.**

**En primer lugar, digamos que el Ars luliano no constituye una lógica, sino el conjunto de todas las lógicas. De hecho, al considerar todos los entes del punto de vista del acto de ser, Llull consigue obtener su unidad. Solamente esta perspectiva, la perspectiva del acto, torna posible una unidad trascendental. Obsérvese que no sólo las formas físicas y metafísicas son actos; los conceptos y las palabras también lo son. Ahora bien, cualquier acto, en la medida en que lo es, es inteligible y por consiguiente lógico. Por tanto, además de la lógica de los conceptos, habrá una lógica de las palabras y una lógica para cada ente físico y metafísico. Una es la lógica de Dios y otra la de los hombres; otra la de los animales, etc. Esto se debe al hecho de que existen diferentes niveles de actualidad en el universo de los entes. Aristóteles, que atribuyó a la substancia una mayor actualidad que al accidente, lo sabía, y por este motivo situaba la unidad de las categorías[19] en otro acto exterior a ellas: el acto del juicio. En el juicio pensamos simultáneamente el sujeto con el predicado[20]. En el aristotelismo, por consiguiente, es el ser del pensamiento el que en definitiva unifica.**

**Llull, al contrario, unifica todos los entes considerándolos bajo la perspectiva del acto de ser, pues de hecho el sentido propio del ser corresponde al acto. Aristóteles sabía perfectamente que el ser del juicio se refiere a otro sentido del ser, un sentido incapaz de “manifestar que cualquier naturaleza de ente se encuentra fuera de la mente”[21]. Por este motivo el ser del juicio “no permite considerar las causas y principios del ente en cuanto ente”[22]. Este es precisamente el obstáculo que Llull supera al construir una lógica del acto que considera el ente a partir de sus principios[23].**

**Al situar el conocer en la perspectiva del acto y no en la de la operación, Llull se abre camino para la consecución de una completa coordinación de los conocimientos, una integración, un pensar unificador de la multiplicidad, que ha sido la nota que desde siempre lo ha caracterizado.**

**Todas las regiones del ser caben en el Ars luliano: Dios, la vida, el arte, el hombre, la técnica, la ciencia: todo[24] .**

**Al pretender unificar a partir del acto de ser, el Ars tendrá que fundamentarse en las intenciones primae o signos mentales de las realidades exteriores, y acabará siendo tanto una Lógica como una Metafísica. En el primer capítulo de la Introdutoria Artis demonstrativae[25] Llull así lo confirma: “La metafísica considera las cosas que están fuera del alma, en cuanto convienen en la razón de ente. La lógica sin embargo las considera según el ser que estas cosas tienen en el alma, pues trata de ciertas intenciones que obtenemos de las cosas inteligibles, a saber, del género, de la especie y otras semejantes, y también de aquellas otras que consisten en actos de la razón, como el silogismo, la consecuencia y otras tales. No obstante, esta Arte, como suprema de todas las ciencias humanas, considera indiferentemente el ente según éste o aquel modo.”[26] El Ars es pues una lógica de las lógicas, una lógica primera de actos, un Logos, que abraza todo el Ser, porque el Ser, siendo acto, es inteligible[27] .**

**En segundo lugar, cabe indicar que el mecanismo del Ars es al mismo tiempo inventivo y demostrativo. Recuérdense que la primera denominación que tuvo el Ars era Ars compendiosa inveniendi veritatem (ca. 1274) y entonces se entendía por “inventiva” una lógica calcada sobre los Tópicos de Aristóteles, esto es, una lógica de lo verosímil, con argumentos probables y no demostrativos[28] . El Logos de que hablábamos antes es pues la unificación de una dialéctica. De hecho, el método de la Arte es dialéctico; enseña a formular preguntas y a solucionarlas por medio del descubrimiento de diversas proposiciones compuestas —las consequentiae materiales bonae simpliciter— de diversos tipos, entre las cuales el artista deberá optar por una de ellas, apoyándose en las reglas de inferencia de la lógica proposicional. Sin embargo, el conjunto argumentativo del Ars se fundamenta, como ya se indicó, sobre las primeras intenciones, y ésta es la principal diferencia entre ella y los Tópicos de Aristóteles.**

**El Ars permite analizar el ente a partir de sus principios. La materia de sus argumentos son los principios en Dios, o los diversos niveles de sus combinaciones en las criaturas, de tal modo que abraza todos los contenidos del pensamiento, pudiendo incluir hasta una temática de fe[29] . La forma mediante la cual esta materia se trabaja**

viene dada por el segundo grupo de principios —diferencia, concordancia, contrariedad, principio, medio y fin, e igualdad, mayoría y minoridad— actuando como condiciones de veracidad. El método es pues dialéctico. Además, como todo el Arte converge en el acto de ser de lo real, su aplicación no termina, como hacía Aristóteles, en las relaciones entre los predicables —géneros, especies, accidentes y propiedades—, sino que se prolonga hasta las primeras intenciones.

Dos consecuencias importantes se derivan de esto: en primer lugar, las proposiciones que el artista podrá extraer son infinitas. Así lo recuerda el mallorquín: “Por tanto, mediante esta Arte podemos encontrar infinitas relaciones, y de acuerdo con ellas formar diversas proposiciones” [30] .

En segundo lugar, habrá que decir que las relaciones descubiertas con la ayuda del Arte son relaciones reales entre cosas existentes y por tanto pueden dar veracidad real a las inferencias, lo que no sucede con los tópicos aristotélicos que, al ser procedimientos elaborados sobre segundas intenciones, se aplican a cosas no necesarias, que pueden no tener entre si ninguna relación real. La tópica luliana, por ser de primeras intenciones, posee una dignidad epistemológica superior; sus argumentos son necesarios, y por tanto demostrativos.

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)



## **LA DEMOSTRACIÓN PER AEQUIPARANTIAM**

En sus primeras Artes, Llull reforzaba sus argumentos dialécticos con analogías sacadas sobre todo de la física de su tiempo —los ejemplos, semblances o exemplis—, pero, a medida que se percató del poder demostrativo de su dialéctica, abandonó esa práctica, consciente de que los actos a nivel corporal son sólo figura de los actos metafísicos. La analogía no produce certeza. Su Arte sí, pues examina los actos a nivel de sus principios. Por eso mantendrá las demostraciones clásicas, la propter quid y la quia y además desarrollará su conocida demostración per aequiparantiam, en su opinión la más demostrativa de todas ellas, por fundamentarse en argumentos de congruencia a partir de los principios constitutivos de lo real, mientras que los principios de donde parten las otras dos demostraciones aristotélicas son las nociones universales de lo que es conocido como causa, en el primer caso, y como efecto, en el segundo.

Le Myésier ya afirmaba que en toda demostración tiene que haber un medio demostrativo y lo demostrable. Ambos podrán tener las mismas o diferentes condiciones de conocimiento, esto es, la misma o diferente actualidad. Si tienen diferente actualidad, se podrá conocer lo superior por lo inferior, o lo inferior por lo superior. En el primer caso, se tiene la demostración quia, en el segundo la propter quid.

Cuando el medio demostrativo y lo demostrable tienen la misma actualidad, entonces estamos ante la demostración per aequiparantiam. Desde Aristóteles se sabe que nuestro entendimiento entiende formando, y formando entiende; pues bien, cuando la forma viene conmensurada con el acto que la alcanza, no puede haber error. Si hay exceso de forma, por deficiencia del acto, aparece la incongruencia[31], el error. Esto es la demostración per aequiparantiam de Llull, que tiene un rango superior a las aristotélicas al ser éstas casos especiales, o desvíos de la demostración luliana[32].

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **EL FUNCIONAMIENTO DEL ARS LULIANO**

Una vez terminada en 1308 la versión definitiva del Arte, la *Ars generalis et ultima*, Llull compuso una serie de opúsculos dedicados a la aplicación del Arte. Cabe destacar entre ellos el *Liber de lumine*, el *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis*, la *Ars de iure*, el *Liber de intellectu*, el *Liber de voluntate* y el *Liber de memoria*. Finalmente, en su *Lectura Artis, quae intitulata est brevis practica tabulae generalis*<sup>[33]</sup> , muestra como el sistema artístico que desarrolló se puede aplicar a todas las ramas del saber<sup>[34]</sup> .

Tomemos como ejemplo la investigación que Llull realiza sobre el entendimiento, en su *Liber de intellectu*. En la primera distinción, presenta las herramientas conceptuales con las que el artista deberá trabajar. Empieza describiendo nueve grupos de combinaciones de los principios generalísimos constitutivos del ente entendimiento y luego expone las condiciones que resultan de la comparación de estos grupos entre sí. Surgen inmediatamente las condiciones que la voluntad y la memoria ejercen sobre el entendimiento, además de lo impuesto por su propia naturaleza, que consiste en ser siempre indagador. Otras condiciones de los actos intelectivos vienen dados por la necesidad de reducir también a una explicación por los principios los aspectos implicados en sus objetos: la causa eficiente y formal a su principio y a su fin, la nada a la minoridad, el pecado a la privación, la malicia al contrario de la bondad, la parvedad al contrario de la grandeza, Dios a la eternidad, la luz a la sabiduría, etc.

El Arte no funciona solo; únicamente es una ayuda para el artista que es el que debe formular las preguntas y resolverlas. Por tanto, es necesario aprender las definiciones de los principios. Con las definiciones ya aprendidas, el artista tiene además a su disposición diez reglas que resumen todas las razones de las dudas que se nos pueden ocurrir, y que fueron enumeradas más arriba —si es, el que se es, de qué es, por qué es, cuánto es, cuál es, dónde está, cuándo es, de qué modo es y con qué es—. Algunas de estas preguntas podrán tener diversas subespecies; por ejemplo, la pregunta “de qué es el entendimiento” puede tener dos sentidos: al primero se responde diciendo que no es hecho de otro; la segunda subespecie se refiere a su constitución por los principios co-esenciales —los correlativos—, y a ella se responde diciendo que el entendimiento



**está constituido por su intelectivo, su inteligible y su entender.**

**En la segunda distinción, Llull, obedeciendo a las definiciones de los principios, combina cuatro de ellos, tomados siempre de dos grupos diferentes, y construye de esta manera las máximas universales y necesarias a las cuales aplicará después las reglas o preguntas. Así por ejemplo, combinando el primero y el cuarto grupo, deduce la siguiente máxima: “Si la bondad es el ente en razón del cual lo bueno actúa el bien; y la voluntad es el ente en razón del cual tal actuar es deseable; y actuar sin distinguir es imposible; ni la voluntad buena sin tal actuar podría sosegar; síguese de esto que lo bueno actúa el bien deseado y sosegado, supuesto todavía que no sea impedido. Y el entendimiento necesariamente es compelido a entender esto, y contra esto no puede entender.”[35]**

**Esta máxima, y otras semejantes, deben ser contrastadas con las condiciones del entendimiento, que en este caso son diez. El entendimiento es difusivo, pues multiplica su semejanza tornando las cosas inteligibles; es componedor, pues compone especie con especie; es causativo, porque crea las especies; es dispositivo, pues dispone a la voluntad a amar y a la memoria a recordar; etc. etc. Juntando las máximas, las condiciones propias del entendimiento y los principios, el artista estará ya en condiciones de aplicar las reglas o preguntas y construir, a partir de este conjunto, innumerables proposiciones contenidas en el mismo. Las proposiciones que respeten las máximas y las condiciones deberán ser aceptadas como verdaderas; las que no lo hagan, deben ser eliminadas.**

**La aplicación de las reglas es larga y pormenorizada, pues contempla todos los casos o condiciones del entendimiento. Por ejemplo, cuando se pregunta por la “posibilidad” del acto del entendimiento, aclara que se debe analizar siempre la grandeza de su acto inteligible en función de la mayor inteligibilidad, de la mayor memoria y del mayor amor de la voluntad. Y hace lo mismo con relación a la verdad de su acto y con relación a los otros principios. Además, es posible también combinar preguntas, de modo que al final resulta un conjunto enorme de caminos para encontrar soluciones a las más variadas cuestiones, del tipo “cómo se dispone el entendimiento para entender lo verdadero y lo falso?”, “por qué el entendimiento es formal?”, “la voluntad y la memoria son súbditas del entendimiento?”, “por qué el entendimiento alcanza Dios?”, y así hasta 275 cuestiones relacionadas y resueltas todas ellas en la parte**

final del Liber de intellectu.

No nos puede extrañar la complejidad del Ars Iuliano. Al pretender captar las diferencias del ser a nivel real, Llull no se contenta con aprehender las diferencias y ordenaciones conceptuales del ser pensado, que es a lo que se reduce la lógica aristotélica. En otras palabras, podríamos decir que aunque la lógica aristotélica y el Ars Iuliano se fundamenten en una psicología semejante[36] , el último intenta aproximarse cada vez más del ser real a partir de los principios y causas de su acto[37] , los correlativos del acto.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **TRASCENDENCIA O INMANENCIA EN LA ARTE LULIANA**

**Llegados a este punto en el examen sobre el Ars Iuliano será preciso penetrar en el intrincado problema de las relaciones entre ser y pensar. Siendo el Ars una lógica universal, basada en el acto de ser de los entes, el movimiento implícito en este acto levanta una importante pregunta. En el Ars Iuliano, el pensar se fundamenta en el ser, o es el ser el que encuentra su fundamento en el pensar, como defienden todos los inmanentismos?**

**Para responder a esta indagación, parece útil recordar que la principal tesis inmanentista no sólo identifica ser y pensar, como hizo Parménides, sino que parte de un pensamiento vacío. El eleata tenía completa conciencia de la imposibilidad de un acto de pensar sin objeto pensado; sin embargo, dada la dificultad que encontró en admitir la posibilidad real, concluyó que el ser actual o es actual o no es; y a partir de esta conclusión condujo su atención hacia la actividad de pensar, quitando importancia al objeto pensado, y abriendo así las puertas para el inmanentismo posterior.**

**A partir de Descartes, esa identificación entre pensar y ser llegará a perder su núcleo interior —aquél que permitiría llegar a una solución para el problema de las relaciones entre pensamiento y realidad—, por originarse el inmanentismo cartesiano en un pensamiento vacío de contenido. Concebíase así, por primera vez, una actividad de pensar sin cualquier objeto, y esta postura llevará necesariamente a afirmar, en un primer momento, que el ser es puesto por el pensar, y finalmente, que nada tiene valor, lo que es coherente pues de la nada se partió.**

**Bien diferente es la metafísica Iuliana. Para Llull, el pensar estará siempre incluido en el ser y tendrá siempre contenido. El pensamiento es el acto propio del ser inteligente. Recordemos aquí de nuevo que Llull dice que nada estaría en acto si no fuese por los actos de los principios universalísimos y es por ese camino de los principios que anda la investigación Iuliana. Lo que las cosas son realmente, el valor de las cosas, vendrá dado —y descubierto mediante el Ars—, por sus principios constitutivos. Y conoceremos, mediante un acto, el valor de los entes en la medida en que descubramos sus relaciones con el todo, principalmente sus relaciones con los seres personales, Dios el primero de ellos, en el**

**cual esos principios son infinitamente actuales y se identifican con su Esencia[38] . Por consiguiente, todo está en acto y el pensamiento a su vez es un acto. La metafísica luliana es una metafísica de actos y de co-actualidades, y en Llull el pensamiento humano, siendo también un acto —el acto de un ser inteligente—, será siempre subsidiario del ente concreto.**

**En los diversos inmanentismos históricos el verum es el fundamento del ens, mientras que en los realismos, el ens fundamenta el verum y el bonum. Qué dice Llull sobre este punto? En el verano de 1300, en su tierra natal de Mallorca, el filósofo catalán terminó su Principia Philosophie que tenía como objetivo exponer los principios filosóficos[39] que se podrían extraer con el método de su Ars. Su discurso, como siempre extremadamente sistemático, consiste en un extenso análisis del ente. Empieza con una reflexión sobre el ente en cuanto ente, y con ayuda del Ars, obtiene innúmeras conclusiones verdaderas y necesarias. A continuación, su método le lleva a investigar el ente mediante indagaciones binarias, del tipo ente/no-ente, posible/imposible, verdadero/falso, ente bueno/malo, etc. etc. El realismo de las argumentaciones es patente. No sólo implícito, sino también explícito. Cuando se pregunta, por ejemplo, por la posibilidad de que algún no-ente sea de algún modo ente real, responde diciendo que no, pues ningún no-ente es ente fuera del entendimiento, siendo el no-ente que se encuentra en el alma sólo una semejanza del ente real. A2firma claramente la realidad del ente extra-mental, y dice que el no-ente es construido exclusivamente por el entendimiento[40] .**

**De todos modos, el realismo básico del Ars debe ser bien comprendido. El Ars consiste en un método de aproximación a los actos que fundamentan los entes, los cuales, por ser actos, son inteligibles. Pero por inteligible no se debe entender sólo conceptualizable. Nuestro entendimiento puede alcanzar los actos de los entes, no obstante no los posee. El entendimiento sólo se enseorea con las formas por las cuales el acto siempre se manifiesta; pero estas formas pensadas se encuentran en el entendimiento por su propio acto de conocer: el ser de lo conocido, en cuanto conocido, es el ser del conocimiento. Ahora bien, conocer entes no se reduce a conocer sus formas; es necesario conocer también su ser, y a esto se destinará el Ars. Pero el ser, insistimos, no es conceptualizable. Las formas encierran el ente, pero no encierran el ser. A pesar de esto, la identidad del ente no proviene de la forma, sino del ser. Llull lo sabe, y sabe también que el**

mecanismo del Ars sólo aproxima hacia esa identidad del ser en sí, sin obviamente llegar a poseerla nunca en toda su riqueza, dado que el ser de los entes concretos es actividad. Sin embargo, conocemos el ser de los entes por un conocimiento habitual, de un rango superior al conocimiento con objetos.

Cabe decir, pues, que las formas pensadas, escondiendo el carácter activo del ser, ejercen un papel limitador del conocimiento, y delante de esto, el mecanismo del Ars aparece como subsidiario del conocimiento, al intentar aproximarse de la verdad real del ente concreto, mediante el conocimiento de su acto.

Llull, por tanto, con su Ars, nos ofrece una herramienta poderosa que nos ayuda a penetrar en el acto del ente concreto. Como acabamos de ver, el mecanismo del Ars supone el realismo y parte siempre de lo real. No obstante, algunos autores[41] llegaron a ver en la “figura del ente” luliana, y en el Ars, un sistema próximo al idealismo, deformando así —sin duda alguna desde una perspectiva extrínseca a la intención de Llull y a lo que realmente se proponía—, su pensamiento. Tampoco parece correcta una interpretación tal que considerase los principios universalísimos como conceptos a priori del entendimiento, con los cuales, a semejanza de una analítica trascendental en sentido kantiano, pensaríamos los objetos. Repetimos que Llull parte siempre del ente real concreto. Y si parte del real, a algo también real llegará necesariamente. La metafísica luliana no es por tanto un ontologismo, que ve las cosas en Dios, sino que al contrario, llega a Dios a partir de las cosas.

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)



## **OTRA VEZ EL ARBOR SCIENTIAE**

Tal vez la mejor manera de demostrar lo que se está afirmando es presentar la demostración luliana de la existencia de un único Dios recogida en el Arbor scientiae. Sus argumentos nos servirán como ejemplo del funcionamiento de los principios universales constitutivos del acto, en lo que siempre se apoya el maestro mallorquín.

Primero, el punto de arranque a partir de lo real: “Existe la bondad real finita. Por tanto, alguna bondad deberá ser por sí propia. Y tal bondad estará en el grado superlativo, por no haber otra, que sea de su género encima de ella, y también porque actúa todas las otras bondades que no son por sí mismas.” De esta manera, en un único paso, Llull se levanta directamente de la bondad imperfecta, aquella bondad que no puede ser por sí, hacia la realidad de una bondad perfectísima, la bondad subsistente.

Resulta patente, pues, que el maestro catalán no extrae la existencia de Dios a partir de su esencia, como si aquella fuese una perfección más, necesaria, de su esencia infinita, que es el procedimiento seguido por los ontologistas y los racionalistas inmanentistas. Llull, al contrario, sigue aquí el procedimiento aviceniano[42] que conduce directamente de la perfección limitada a su causa, y que se basa en el siguiente principio: toda perfección esencial o propiedad que se encuentre en minoridad o de un modo deficiente, esto es, realizada no según toda la amplitud de que sea capaz, es necesariamente causada ab extrínseco por otro que es esa perfección por sí mismo [43]. Por tanto, “alguna bondad deberá ser por sí propia.”

Llull demuestra a continuación la imposibilidad de la no-existencia de esa bondad suprema: “si tal bondad en superlativo grado no existiese, todavía, su opuesta sería; y privadas de aquella, todas las otras bondades son imperfectas. Como esto es imposible, la suprema bondad es real.” Y finalmente explica que “la razón de esto se encuentra en el mismo ente óptimo, que produce lo óptimo. Sin él, la bondad no sería suma, ni permanecería en el grado superlativo”[44]. Es, pues, el ente óptimo, aquél que es el Ser por sí, quien nos permite efectuar el salto desde la bondad imperfecta hacia la perfecta.

En este argumento se patentiza también la tesis de la bondad del ser, que impregna toda la obra luliana. Véanse estas otras palabras del mallorquín: “si Dios es, su ser es bueno grande y eterno. Si Dios es la verdad, se encuentra en mayor realidad de bondad, grandeza y eternidad... Conviene pues que la bondad de Dios sea grande, tan grande que no pueda ser mayor, pues si pudiese serlo, sería grande en potencia y pequeña en acto.”[45] Obsérvese que el argumento está calcado sobre la conveniencia de los principios entre sí. De modo semejante, apoyándose en la bondad de Dios, probará su unidad y su reposo en la simplicidad de su perfección[46] :

Acaba de mostrar la conveniencia de que la bondad de Dios sea “tan grande que no pueda ser mayor, pues si pudiese serlo, sería grande en potencia y pequeña en acto” y continua “la cual poquedad sería contra la grandeza y contra la bondad y contra las otras formas, y esa contrariedad es imposible. La bondad de Dios es, pues, tan grande que no puede ser mayor; pero la mayor bondad que puede existir es ser tal que sea un único Dios, de tal modo que otro dios no tenga otra bondad, y así la bondad sea infinita en grandeza, infinidad que consiste en ser una y no muchas.

Si hubiese muchos dioses, no sería suficiente uno de ellos para ser fin por sí mismo de sus formas. La bondad de un dios, completa y finalizada, no tendría reposo en su grandeza, pues habría otra grandeza: la del otro dios. Esto mismo pasaría con la grandeza, que no reposaría en la bondad, pues habría otra bondad divina; y así ningún dios tendría su fin en sí mismo ni en otro, pues, teniéndolo en otro, no sería dios. Las formas, pues, de cada uno de estos dioses se encontrarían vacías de finalidad, vacío que es imposible. Existe, pues, un Dios, y no muchos, en el cual cada una de sus formas obtiene reposo, estando cada una de ellas en él de un modo infinito y siendo él propio infinito y sin defecto.”[47]

Nótese que Llull diferencia formas en Dios, a pesar de afirmar constantemente que Dios es acto puro de ser. El motivo de esto es que el acto, como ya se dijo antes,[48] comporta diferencias, y son precisamente estas diferencias las que el Ars pretende tornar patentes.

Esta larga cita, sobre evidenciar el realismo luliano, muestra que la metafísica luliana no es una onto-teo-logía, porque no sumerge a Dios y la fe en las realidades humanas, tal como hacen todos los

**inmanentismos. Lejos de encerrar a Dios en el concepto —en el concepto de un ente supremo, establecido a priori por el pensamiento humano—, el Dios que Lull alcanza es el del Ser trascendente. La onto-teo-logía no supera el ente[49] ; Lull, además de situar el acto de ser como fundamento del ente, alcanza el fundamento de este acto al alcanzar el Acto puro de Ser.**

**Ni sombra pues de inmanencia en el Ars Iuliano. Téngase en cuenta además que la voz inmanencia fue introducido por el modernismo a raíz del llamado “principio de la inmanencia” que se refiere a la inexistencia de cualquier dato puramente externo en el conocer humano. En este sentido más reciente, inmanencia es un término abstracto que viene a substituir el adjetivo “inmanente” que ya se utilizaba en la edad media para designar la actividad de un movimiento, o de la vida. Igualmente reciente es su opuesto transcendencia, que viene a significar todo lo que está fuera de la inmanencia[50] . Cuando, como es el caso de Lull, se está en la óptica de las actividades reales y se busca alcanzar las realidades trascendentes, no hay por qué oponer lo trascendente a lo inmanente. En realidad, sólo puede trascender lo inmanente. Y si esto vale para todos los actos inmanentes, por tanto también lo será, y con mayor razón, para la inteligencia, que es la facultad más inmanente. Cuando el hombre como un todo —inteligencia, voluntad y memoria juntas— con la ayuda del Ars encuentra lo trascendente, de ningún modo necesita salir de sí mismo, pues la verdad trascendente habita en él.**

**En el Arte Iuliano, por lo tanto, no se encuentra la inmanencia, sino lo trascendente. Se capta lo trascendente, porque el Acto Supremo de Ser, por ser acto, puede ser alcanzado por el entendimiento humano, aunque no poseído. En todo caso, si llamamos inmanente al acto cuyo efecto o término es interior al sujeto que actúa, el Ars Iuliano enseña que, como el ser es el fundamento del conocer, cuanto más el hombre estuviere radicado en el Ser y en la causa del Ser, más inmanentes serán sus actos y operaciones; esto es, sus actos de conocimiento y de amor se aproximarán más a su fin. Pero entonces ya se estaría hablando de la auténtica inmanencia, aquella en que el yo, habiéndose puesto en Dios — el siempre presente ser en Dios, que impregna toda la moral Iuliana—, pasa a tener una consciencia cada vez mayor de la responsabilidad de sus elecciones, tornándose principio, medio y fin de sus actos[51] .**



El pensamiento luliano, pues, al centrarse sobre el acto de ser, se coloca en condiciones de trascender. En su Ars, Llull unifica todos los entes bajo la perspectiva del acto, y así llega a lo trascendente, a Dios, acto puro de Ser. Por esto también unifica todo el saber. Ejemplo de tal unificación es el Arbor scientiae.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## NOTAS

**[1]** Nueve años después de la muerte de Ramon Llull, en 1325, Tomás le Myésier, canónigo de Arras, escribía el *Electorium*, la primera síntesis conocida del pensamiento luliano. Le Myésier legó el *Electorium* al Colegio de la Sorbona de París.

**[2]** Antonio Oliver, en la reseña que hizo del discutido libro de J. Sáiz de Barberá, Raimundo Lulio, genio de la filosofía y mística española, deja bien claro cuánto debe Llull a la filosofía aristotélica al indicar algunos temas lulianos en los que la influencia aristotélica es muy profunda: el valor y significación de los elementos; la posición del hombre, microcosmos, en el universo; la teología de las dignidades; la política; la forma e incluso, a menudo, la inspiración poética; el optimismo sobre el poder de la razón; y, sobre todo, el sólido método apologético que consiste en partir de una base común a los interlocutores. Cf. *EL*, IX (1965), p. 255-276.

**[3]** Cf. *Arbre de Ciència, Del Pròleg, Obres Essencials*, Editorial Selecta, 1957, vol. I, p. 555

**[4]** La bibliografía sobre el *Ars luliano* es ya bastante extensa. Entre otros, se pueden consultar con provecho los siguientes artículos Robert Pring-Mill, *The Lullina 'Art of Finding Truth': A Medieval System of Enquiry*, *Catalan Review*, IV (1990) 55-74; Armand Llinarès, *Sens et portée de l'Ars Generalis ultima de Lulle*, in "*Studia Historica et Philologica in honorem M. Batllori*", Roma 1984, 851-866.

**[5]** Cf. *Breviculum, Pars Dispositiva*, p. 53-54. El *Electorium* de Le Myésier fue redactada en cuatro versiones — *magnum*, *medium*, *parvum* y *minimum* — de las cuales se han perdido la segunda y la cuarta. La primera, conocida como *Electorium*, es un manuscrito enorme de más de 500 folios. La versión *minimum*, llamada también de *Breviculum*, fue donada por el propio Le Myésier a la reina de Francia y Navarra, Da. Juana de Borghona-Artois, esposa de Felipe V. La versión crítica del *Breviculum* fue editada en 1990, en la colección "*Corpus Cristianorum Continuatio Medievalis*" vol. 77, como *Suplemento Luliano n. 1* das ROL . Citaré por el *Breviculum*.

**[6]** En la pretensión de construir toda la filosofía desde el sujeto hay

algo interesante. La sospecha de que el ser del hombre no tiene el mismo rango que el ser del universo; el ser del hombre tiene mayor dignidad. Y esto es ya un avance. De hecho, el ser del universo es el ser que estudia la metafísica. Pero el ser que estudia la metafísica es el ser como principio, como fundamento de todo. Al estudiar el ser del hombre no se lo coloca bajo esta perspectiva de fundamento. El ser del hombre escapa a este planteamiento del fundamento porque incluye la libertad. La libertad, vista desde la metafísica, se considera un tema de las categorías: una propiedad de los actos voluntarios humanos. Pero esto es poco para la libertad. Hay que ver la libertad desde la perspectiva del ser, no basta verla desde la operación. Desde la perspectiva del ser la libertad gana un valor trascendental, y nos permite construir una antropología trascendental. En una consideración predicamental del hombre, la antropología no es una filosofía trascendental, sino una filosofía segunda. Debo estas ideas a Leonardo Polo, que me ha ayudado a comprender el pensamiento de Llull. Cf. Leonardo Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, 1993, *passim*. Llull concede un estatuto superior a la voluntad y a la libertad, al considerarlas como principios universalísimos o dignidades.

[7] Cf. *Breviculum, Pars Dispositiva*, p. 56, líneas 257-260.

[8] Sobre la doctrina del conocimiento como acto expresivo y locutivo consúltese la obra de excepcional valor y significado de Francesa Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona 1987.

[9] Cf. *Breviculum, Pars Dispositiva*, p. 56, líneas 274-275.

[10] Cf. *id, id.*, p. 57, líneas 417-428 y p. 60, línea 626. Portanto Lúlio separa-se de Parménides para quien el ser posible no es real. Lúlio, en este punto es también aristotélico.

[11] Cf. *id, id.*, p. 60, líneas 614-616.

[12] Cf. L. Polo, *op. cit.*, p. 149-150.

[13] Estas tres citas del *Arbor scientiae* fueron extraídas del texto crítico latino aún inédito que está siendo preparado por Pere Villalba para la colección de las ROL.

**[14]** Incluimos también en ellas todas las filosofías de la acción, el idealismo alemán y el personalismo de Mounier..

**[15]** Le Myésier aclara que Aristóteles ya afirmaba que todas las cosas eran tres y se dividían en tres dimensiones, Cf. De Caelo et Mundo, I i, (268a 7-15) y que los pitagóricos alegaban que todo insinuaba una tríplice composición: el fin, el medio y el principio. Cf. Breviculum, Pars Dispositiva, p. 60, líneas 654-665.

**[16]** Cf. id, id., p. 65, líneas 1070-1074.

**[17]** Cf. id, id., p. 66, líneas 1086-1137.

**[18]** Cf. id, id., p. 66-67, líneas 1153-1161.

**[19]** Las categorías aristotélicas, que clasifican los entes en diversos grupos o géneros, fueron establecidas a partir de la estructura predicativa del lenguaje. Para esta parte de las categorías aristotélicas y su unificación, véase, el excelente libro de Jesús de Garay, Los sentidos de la forma en Aristóteles, Eunsa, Pamplona 1987, p.101.

**[20]** En el juicio “la manzana es verde” la actualidad de la “manzana” es mayor que la de “verde” , no obstante en el juicio las unifiquemos. De cualquier modo la verdad de la proposición depende de la verdad del ente real, que se origina en su acto de ser. Esa verdad real es la que pretende desvelar Llull con los mecanismos del Arte.

**[21]** Cf. Met., VI-4, 1028a 1-2: “Causa enim huius quidem indefinita, illius vero mentis aliqua passio, et utraque circa reliquum genus entis, et non extra ostendunt entem aliquam naturam entis.”

**[22]** Cf. Met., XI-8, 1065a 23-24: “Quod autem ut vere ens, et secundum accidens, hoc quidem est in complexione mentis et passio in hac: propter quod circa sic quidem ens, non quaeruntur principia.”; Id., VI-4, 1028a 3-4: “Perscrutanda vero sunt ipsius entis causae et principia, in quantum ens”.

**[23]** Para ese tema consúltese Jesús de Garay, Los sentidos de la

forma en Aristóteles, Eunsa 1987, p.150-152 y Tomás de Aquino, In Met., lib. III, lec. 10, n. 463 - 465: "Scientia autem est de his, non quia sint unum numero in omnibus, sed quia est unum in multis secundum rationem".

**[24]** Otro problema sería examinar la compatibilidad entre la lógica aristotélica y el Ars luliano. De hecho, no parecen compatibles, pues la primera busca las diferencias entre formas que, al ser participadas por entes diversos, son unificadas por el entendimiento en el concepto; mientras que la última intenta alcanzar las diferencias y determinaciones de actos, que son distintas de las diferencias que ocurren entre las ideas. Las ideas son las formas pensadas, y siempre se presentan iguales. Las diferencias que se encuentran en la realidad extra-mental son diferencias de movimientos y actividades. Por tanto unas no coinciden con las otras.

Algunos acusaron a Llull de avicebronismo, esto es, de querer identificar la composición real de los entes con la composición de las ideas con las cuales los conocemos, pero es necesario tener en cuenta que tal crítica sólo tiene sentido desde una postura aristotélica que quisiera acoger para sí el Ars luliano. Todavía, Llull no estaba preocupado con la compatibilidad entre la lógica aristotélica y su Ars porque estaba convencido de que el Ars era superior y alcanzaba resultados más completos. Todo parece indicar que el Ars incluye la lógica aristotélica.

**[25]** Cf. MOG III, ii, 1 (55), citado por J. M. Ruiz Simon, "Quomodo est haec ars inventiva"(L'art de Llull i la dialèctica escolàstica), Studia Luliana 33 (1993), 77-98

**[26]** "Metaphysica enim considerat res, quae sunt extra animam, prout conveniunt in ratione entis: Logica autem considerat res secundum esse, quod habet in anima, quia tractat de quibusdam intentionibus, quae consequuntur esse rerum intelligibilium, scilicet de genere, specie & talibus, & de iis, quae consistunt in actu rationes, scilicet de syllogismo, consequentia & talibus; sed haec Ars tanquam suprema omnium humanarum Scientiarum indifferenter respicit ens secundum istum modum & secundum illum." Introductio Artis demonstrative, MOG III, ii, 1 (55), citado por Simon, op. cit. p. 95.

**[27]** El acto no es la forma; es mejor decir que la forma es forma por

el acto. Las formas que se encuentran en los entes constituyen las determinaciones que están presentes en ellos. Son inteligibles, pero el acto que las constituye también lo es: "El ser es lo innombrable, lo inconceptualizable; pero no porque sea irracional, sino porque el nombre o la idea no son lo único inteligible. La lógica de las palabras o la lógica de ideas no son las únicas lógicas. La lógica de los actos humanos, p. ej., no es lógica de nombres ni de ideas, pero es lógica.

El ser no es actividad informal e indiferenciada. Todo acto posee una forma, en tanto que está internamente diferenciado. El acto de ver no es el acto de pensar, aunque ambos sean acto. Hay que rechazar la visión imaginativa del acto que lo supone como una energía absolutamente indeterminada que puede recibir formas diversas. Los actos, por el contrario, se diferencian. Lo pensado posee una unidad aun cuando las ideas o las proposiciones sean distintas; lo mismo pasa con las palabras: pues bien, también el mundo del acto (esto es, el mundo real) está diferenciado: lo que sucede es que sus diferencias no son como las diferencias entre las ideas o entre las palabras". Jesús de Garay, op. cit., p.150.

**[28]** Aristóteles presenta su lógica demostrativa en su Analítica, en los Primeros y Segundos Analíticos.

**[29]** Con el Arte se pueden abordar temas de fe, se así lo desea el artista; pero al ser contemplados por ella, estos temas entrarán siempre a título de contenido, nunca de argumento. Una de las características más originales de la obra luliana consiste en la ausencia casi que total de argumentos de autoridad, incluidas las Sagradas Escrituras. Sobre esa cuestión, cf. Anthony Bonner, A "arte" luliana como autoridad alternativa, VERITAS v. 41, 163 (1996) 457-472.

**[30]** "Igitur per hanc Artem possumus invenire infinitas habitudines, & secundum eas formare diversas propositiones", *Introductio Artis demonstrative*, MOG III, ii, 33 (87), citado por Simon, op. cit. p. 85.

**[31]** L. Polo dice que en Teoría del Conocimiento se puede demostrar que todos los errores son incongruencias, y llama congruente al acto que no es menos que la forma por él alcanzada.

**[32]** Aunque Llull utiliza explícitamente la demostración per

**aequiparantiam sobre todo al tratar de la Trinidad, pensamos que ella impregna toda la obra luliana, pues se encuentra en la base de todos sus argumentos de conveniencia.**

**[33]** La edición crítica de todas ellas fue publicada en el vol. XX de las ROL, en la colección Corpus Cristianorum Continuatio Mediaevalis, vol. CXIII, Brepols. 1995.

**[34]** Fue este Lull de la última fase, que entusiasmó a Nicolás de Cusa, al punto de mantener en su biblioteca particular más de ochenta obras del mallorquino.

**[35]** Liber de intellectu, II, i , p. 200 líneas 44- 50.

**[36]** En lógica aristotélico-tomista la simple aprensión ya nos levanta al nivel del ser. En la abstracción obtenemos una esencia que vemos realizada por el ente que conocemos. Después, a través de muchos juicios, vamos atribuyéndole diferentes formalidades. Lull mantiene el mismo mecanismo — abstracción de la especie inteligible, actividad del entendimiento agente, etc. — pero al mismo tiempo intenta captar directamente el acto de ser del ente conocido a través de un examen meticulado de la concordancia de los principios del acto.

**[37]** Y de nuevo cito a Jesús de Garay: “Las diferencias del logos son indisolubles del ser como acto. No cabe pensar — aunque sí imaginar — un ser enteramente indiferenciado. El ser de lo real en cuanto real no es el género máximamente indeterminado carente de formalidad. De acuerdo: el ser no es una determinación más, sino algo que trasciende las determinaciones; pero tal determinación no comporta ausencia de diferencias. Si ser no es “algo” , ser no es nada. Hay que ser sin embargo prudente con la interpretación del “algo”: “algo” aquí no es sólo una palabra o idea, sino también, y ante todo movimiento y actividad: por eso, las diferencias de la realidad no son tampoco primariamente diferencias de palabras o de ideas, sino en primer lugar de movimientos y actividades.” Jesús de Garay, op.cit, p.151 y vuélvase a leer la nota 24 de este trabajo.

**[38]** “Lo que vale en las criaturas o fuera de ellas no tiene nada que ver con la psicología. Porque valor no es valorar. El juicio o la inteligencia valoran; pero esta palabra es analógica, porque lo que realmente hace el juicio es estimar. Pero el valor en sí mismo es una

perfección divina en sentido luliano. De aquí que una cosa vale, prescindiendo de que se le reconozca o no este valor, porque en cada ser urgen las ordenaciones eternas, que no pueden dejar de estar en concordancia con las perfecciones divinas. De aquí que cuando el bienaventurado maestro aprecia el valor esencial de las Emperatrices divinas en el seno de la Divinidad y en sus semejanzas, no trata de motivos psicológicos, sino que designa, con un sentido realista, unas formas determinadas e inconfundibles de realidad. Así, dice: “Divina Bondad y creada bondad participan en semejanza”, “Cuanto vale, vale en Dios”. Y “los valores valen más en sí mismos que fuera”; “toda belleza vale más dentro que fuera.”, en Francisco Sureda Blanes, La simbología en el pensamiento filosófico luliano, Revista de Teología, III (1944) ns. 10-11, p. 499. Llull fue el primero a utilizar el término valor en el sentido que lo utilizamos hoy en día. Para el tema del valor en Llull, cf. P. Erhardus W. Platzeck, De valore ad mentem Beati Raimundi Lulli, Antonianum, XXX (1955) Fasc. 2, p. 151-184.

[39] Llull con este trabajo pretendía defender la concordancia entre filosofía y teología, cf. Principia Philosophiae, ROL XIX, opus 86, Introducción de Fernando Domínguez Reboiras, Brepols 1993, p. 5.

[40] “Utrum aliquod non ens possit esse per aliquem modum ens reale? Resp. Si non ens est in anima similitudo entis realis, omne ens, quod est extra animam, est ens reale. - Supposito, quod non esset intellectus: utrum non ens foret possibile? Resp. Si extra intellectum nullum non ens est ens, solus intellectus facit non ens”, Principia Philosophiae, p. 161-2 y 241. El primado del ente real sobre el ideal — el no-ente, o la nada, construída por la mente — que se revela en estas breves citas situa Llull en plena oposición a Hegel, para quien el ser como idea, o el ser en su estado de reflexión con el no-ser, tenía absoluta prioridad.

[41] E. Colomer afirma que “pocos sistemas medievales se han acercado tanto como el de Llull al ideal platónico y hegeliano de una lógica que sea a la vez ontología.” cf. Miscellanea Mediaevalia, t. 2, Berlín 1963, 582-588, p. 582. citado por Fernando Domínguez Reboiras, ROL XIX, Brepols 1993, Introducción a Principia Philosophiae, p. 14 nota 25.

[42] Tomás de Aquino, utilizó además de este procedimiento, el platónico (la multiplicidad es causada por la unidad) y el aristotélico



(una perfección se encuentra realizada en diversos grados por referencia a un máximo), para demostrar la existencia de Dios por la cuarta vía. Cf. Francisco P. Muñiz, La <<cuarta vía>> de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios, Revista de Filosofía, 10-11 (1944), p.417-422.

[43] Cf. Esteve Jaulent, A demonstração por equiparação de Raimundo Lúlio (Ramon Llull), em “Lógica e Linguagem na Idade Média”, org. Luis A. De Boni, Edipucrs 1995, p. 157-158

[44] Cf. “Bonitas est. Et quaedam bonitas est propter se ipsam. Et talis bonitas est in superlativo gradu, eo quod non habet aliquid, quod sit de suo genere, supra se, et quia etiam perficit omnes alias bonitates, quarum nulla propter se ipsam est. Et si talis bonitas non est, suum oppositum est; et ipsa privata, omnes aliae bonitates sunt imperfectae. Et quia hoc est impossibile, idcirco ipsa summa bonitas est. Quae est ratio ipsi enti optimo, quod producat optimum. Aliter ipsa bonitas non esset summa et in superlativo gradu permanens.” Metaphysica nova et compendiosa, III dist., in ROL VI, op. 156, p.11.

[45] De les flors del Arbre apostolical, 1 y 2, ORL, XII, p. 42s. re 47, citado por Francesc Canals Vidal, La demostración de la Trinidad en Ramon Llull, Estudios Lulianos, 25 (1980) p.8

[46] Cf. Francesc Canals Vidal, id. p.12-13

[47] Arbre de Ciència, De les flors del Arbre Apostolical, 2. De la unitat de Déu, XII ORL, p. 46 y 47-8, citado por Francesc Canals Vidal, id. p.13

[48] Véase la nota n. 37.

[49] Como muy bien dice Eudald Forment, la onto-teo-logía se instala en el ente y se olvida del ser, cf. E. Forment, El problema de Dios en la metafísica, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona 1986, p. 195.

[50] Cf. Ignacio Falgueras, Esbozo de una filosofía trascendental: Introducción, Anuario Filosófico, XXIX/2-1996, Serv. de Publicaciones de la Univ. de Navarra, pp. 496-7.

[51] Cf. Andrea Dalledonne, Cenni sul pensiero e sull'opera del padre Cornelio Fabro, in "Cornelio Fabro pensatore universale", Andrea Dalledonne i Rosa Goglia, Frosinone, 1996, p. 48. "All'immanentismo progressistico si deve, allora, opporre l' <autentica immanenza> la quale 'é ... nel possesso inalienabile della liberta dell'io che opera il movimento doppio quello dell'immanenza nella fondazione sull'assoluto e quello dell'immanenza nella crescente consapevolezza che l'io ha nella responsabilità delle proprie scelte. Una immanenza in cui l'io é principio, medio e fine, perché collocato nell'infinito''".

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



# **DEL HORROR AL OCIO EN EL ARS LULIANO Y EL PROBLEMA DEL VACÍO EN LA DISCUSIÓN LEIBNIZ-CLARKE PRINCIPIOS TEOLÓGICOS EN LA EPISTEMOLOGÍA DE LAS CIENCIAS**

**José G. Higuera Rubió**

**Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, Salvador**

## ***0. PROEMIO***

**La biotecnología y en especial sus animados mecenas dicen haber descubierto el ‘lenguaje de Dios’ representado en el genoma. De cualquier forma el ‘texto divino’ carece para nosotros de un sentido integral. Esperamos, optimistas, el avance en la investigación que descifra los familiares términos del lenguaje de la vida. Con ello el conocimiento sobre el desarrollo y las funciones de cualquier criatura estarán disponibles para el hombre.**

**En este hecho científico encontramos el eco de una antigua relación entre el conocimiento de la naturaleza y el conocimiento de Dios. Cada vez que un saber cambia de forma drástica el panorama del conocimiento la humanidad dice haber ganado algo de las virtudes de Dios. En el caso del descubrimiento del genoma la capacidad para recrear seres vivos más allá del plan natural –eugenia–.**

**En filosofía este affaire podría empezar con Platón. Cuando propone que los elementos utilizados por el demiurgo para crear el orden del cosmos son los cinco sólidos regulares. Kepler sigue esta idea y su cosmógrafo representa el orden de las órbitas del sistema solar según los sólidos platónicos.**

**Fue Galileo quién decía leer en la naturaleza los caracteres de la matemática puestos por Dios en ella. Lectura que mejoraría después Newton. La escuela de Chartres y Roger Bacon consideraban a la naturaleza el gran taller del máximo Artífice. El universo por el orden y la variedad de sus hechos fue considerado una noble máquina.**

**Siguiendo a Dios el hombre crea máquinas que le ayudan a superar sus límites.**

**Estas ideas descansan sobre las atribuciones o virtudes que concebimos de Dios. Cuando el hombre cree rozar alguna de estas atribuciones el conocimiento y la naturaleza parecen revelarse como un libro escrito por Dios al que tenemos, por fin, acceso. La realidad del conocimiento parece depender aquí de la realidad máxima de Dios representada en sus atributos –Poder, Sabiduría, Voluntad, Justicia, Eternidad, Gloria, Bondad, Verdad, Perfección, Grandeza–.**

**Las páginas de la ciencia escritas por el creador actúan en la eternidad, aunque nos importan más las páginas escritas en nombre de Dios por matemáticos, físicos, biólogos, astrónomos sin dejar de lado a los teólogos. Que versados en el conocimiento universal veían crecer la Gloria de Dios en las experiencias y conclusiones de la ciencia. En esos célebres libelos, impulsados por la inspiración de la providencia, encontramos la presencia de los atributos de Dios. Guiando al conocimiento hacia la participación que las criaturas y los fenómenos tienen en las potestades divinas.**

**Leibniz y Llull tenían como proyecto construir un modelo de conocimiento general basado en principios fundamentales, los atributos de Dios. El Ars Magna y la Mathesis Universalis subordinan los principios de las ciencias particulares y las causas que operan en el mundo a un conocimiento global de la realidad construido por razones primeras.**

**La discusión entre Llull y los Maestros de artes, en París, llamados ‘averroístas’; la disputa entre Samuel Clarke y Leibniz, aparecen porque aquellos oponentes interpretaban a los atributos divinos de una forma que confundía los primeros principios con la acción de las causas en la naturaleza generando contradicciones en la concepción humana de la divinidad y en el conocimiento de la realidad.**

**El resultado podría verse en la concepción de una naturaleza imperfecta en sus procesos, insuficiente de razones para ser explicada y lejana de la realidad máxima del Ser primero. Estas limitaciones crean una incompatibilidad entre los atributos divinos y las causas que operan en el mundo, frustrando el proyecto de una ciencia general que estudie lo real.**

**Las discusiones en torno a la existencia del vacío en el espacio – Leibniz– y el ocio en la naturaleza –Lull– son los casos más prominentes en el siguiente estudio sobre las relaciones entre los atributos de Dios, el orden de la naturaleza y el conocimiento humano.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## 1. HORROR AL OCIO

En la correspondencia entre Samuel Clarke y Gottfried Leibniz, este último dice: que es imposible suponer un Dios que admita la existencia del vacío en la naturaleza, porque tendríamos por lo menos una ley natural creada como un decreto excepcional de la Voluntad divina y no establecida por su Sabiduría. Esta contradicción entre la Voluntad y la Sabiduría implica que Dios actúa sin orden, o peor, que lo hace para corregir la creación[1]. En algún momento Dios sufrió un descuido o fue en exceso 'ocioso'.

La contradicción entre Dios y las leyes de la naturaleza sería una implícita venganza del sentido común en nuestra metafísica, dado que cualquier fenómeno podría ser 'improvisado' sin cumplir con una regla y menos aún con ciertas condiciones sensibles que el conocimiento requiere. El vacío a pesar de los experimentos de Torricelli y el acuerdo cartesiano no es verificable experimentalmente, según Leibniz. No existe una ley natural que lo explique. Por lo tanto pensar que Dios admite el vacío, como lo defendían los seguidores de Newton, significa inventar por ocurrencia una ley. De paso creando una confusión entre los atributos divinos que competirían entre sí en su potestad.

Esta incompatibilidad entre la ciencia del Ser –generalísima– y las ciencias particulares que contienen las reglas para los fenómenos naturales sería rebatida por Ramon Llull. Cuando explica para sus contemporáneos de París la actividad infinita y continua de Dios frente a la idea de una materia –pasiva– presente desde siempre. Tal materia pasiva es una contradicción frente a la existencia del Ser supremo y delante de las leyes naturales que son también decretos divinos. Porque la acción de estas leyes –naturales y divinas– sería precedida de una ley pasiva: la existencia de una materia que no actúa. Tendríamos un 'acto-ocioso' –pasivo– que no está dentro de ninguna ley activa en la naturaleza. Esta ley de la materia regiría –de forma sorprendente– después de ser principiada por la acción de Dios. Tendríamos una ley que no rige desde su principio que es lo mismo que no tener ninguna ley. La creación no es un acto nacido de lo pasivo, pues supondríamos que la virtud creadora no actuó antes de la existencia de la materia.

Para la concepción de naturaleza que se tenía en la Edad Media la

materia era el centro de una discusión sobre el origen del mundo y la acción de Dios en los fenómenos. Si la materia es una regla fuera de las reglas de la naturaleza para qué las leyes divinas? La materia es una contradicción entre la ciencia generalísima del Ser y las ciencias particulares. En este caso la cosmología discute con la teología, como en la disputa Leibniz-Clarke la física discute frente a la ciencia del Ser.

Lo anterior respecto a las contradicciones entre leyes ‘pasivas’ en la naturaleza tales como la existencia del vacío o la permanencia de la materia.

Lo que sigue a estas discusiones es cómo mantener las leyes naturales en concordancia con la actividad continua del creador sin poner en riesgo la naturaleza divina y el conocimiento de la naturaleza. Para lograr un acuerdo entre la ciencia general –del Ser– y ciencias particulares –de la naturaleza–.

Al existir el ‘ocio’ en los decretos divinos la concepción sobre el Ser está fallando. Las siguientes son algunas de las concepciones que surgen al aceptar un lapso de inactividad en el creador y la naturaleza. Estas posiciones tienen una larga trayectoria en la historia del pensamiento: i) Dios actúa según el día, es decir hace lo que puede por deshacer lo hecho el día anterior. De forma que las leyes naturales son ‘milagros’. Permanentes decretos divinos. Se defiende con ello la identidad entre Dios y el universo; ii) Dios actúa cuando alguna ley necesita de un hecho excepcional para ser cumplida. Asunto que concilia los fenómenos y los milagros, pues ambos son decretos de la voluntad divina; iii) Dios trabaja de acuerdo a sus propios decretos que ni el mismo puede romper. De forma que los milagros ya están dictados tanto como las leyes. Dios se obedece a sí mismo hasta en las excepciones.

El primero es el Dios ‘improvisador’ –sociniano[2] – que no se ajusta a un orden fijo y debe crear reglas nuevas a cada día. El segundo es el Dios ‘relojero’ que debe darle cuerda al mundo para que la máquina marche de acuerdo a su diseño. El tercero es el ‘Artífice’, el divino arquitecto[3] . En el primer caso observamos un Dios que actúa siempre pero sin orden; en el segundo, otro que actúa cuando el orden que creó se desajusta; y en el último caso, uno que actúa según el plan establecido por su sabiduría[4] .

En los dos primeros la voluntad y el poder divinos gobiernan la creación y parecen dejar de lado a la sabiduría. En el último la voluntad y el poder están al servicio o mejor son compatibles con la sabiduría divina que dispuso el orden de las cosas.

En las discusiones con sus contemporáneos, Llull y Leibniz defienden este último Dios de principios frente a un Dios de voluntad y reglas caprichosas. Esto modifica las nociones de ciencia general del Ser frente a las ciencias particulares. Quiere establecer una dependencia entre los principios metafísicos del Ser – concebidos como los más generales: las virtudes de Dios– y los principios del conocimiento humano. En especial, los principios de las ciencias que conllevan algún nivel de probabilidad. Dado que para las ciencias particulares la fuente del conocimiento son los hechos del mundo y de la elección cuidadosa de un método demostrativo, que use principios generales, depende el conocimiento de los fenómenos y las pruebas sobre la realidad del Ser en el orden universal de la naturaleza.

La discusión gira en torno del: ‘horror al ocio’<sup>[5]</sup>. Los argumentos que sustentan la existencia del ocio en la naturaleza suponen la inactividad de una ley natural, que nos lleva a una contradicción – aparente– entre Dios y la naturaleza. Dios tendría el Poder para restringir o modificar la acción de las leyes naturales o podría inventar excepciones. La posición de Llull y Leibniz dice que Dios no crea en sí contradicciones, pues el Poder y la Voluntad no se oponen a la Sabiduría y la Perfección, en Dios, para modificar el orden de la creación. Lo anterior corresponde a una exigencia sistemática no contradictoria que las Virtudes de Dios respetan.

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





## 2. LAS VIRTUDES DIVINAS

El Poder y la Sabiduría divinos no son contradictorios. Son virtudes supuestas como compatibles. Enunciados del tipo: “La sabiduría es poderosa”; “El poder es sabio” son tomadas como afirmaciones positivas sobre la existencia divina por Llull y Leibniz. Construir estos enunciados usando las demás virtudes divinas demuestra formalmente que no existen limitaciones en Dios. No puede suceder que las leyes de la naturaleza o el mismo Dios cree para sí mismo límites como el vacío o la falta de actividad en su creación. Por tanto será un error decir que Dios obedece a su Sabiduría o que la Sabiduría obedece a la Voluntad. Una virtud como la otra son planteadas como ilimitadas y no contradictorias[6] .

Desde el punto de vista luliano y leibniziano las Virtudes de Dios satisfacen la posibilidad de la existencia del sujeto de máxima perfección. Demostrada, para Llull, en los enunciados no contradictorios sobre sus Virtudes[7] . En los enunciados las virtudes se sustituyen unas a otras de la siguiente forma: La Bondad es Grande, La Justicia es Poderosa, La Sabiduría es Verdadera, La Grandeza es Buena, El Poder es Justo, La Verdad es Sabia, La Justicia es Grande, El Poder es sabio, La Bondad es Verdadera, La Justicia es Sabia... En estos enunciados las virtudes están definidas como no contradictorias y por ello unas se convierten con las otras, así como cada virtud y enunciado se convierte con la esencia del Ser que es su identidad ilimitada. La determinación no contradictoria de las Virtudes como su conversión entre sí y con la esencia divina demuestran para el intelecto la posibilidad de la existencia del Ser primero.

Las Virtudes en la naturaleza demuestran la existencia divina no sólo como posibilidad, sino como la realidad ostensible de un orden, de criaturas y acontecimientos, que se regula a sí mismo. Este juicio que nos lleva de la Obra –la naturaleza– al Máximo Artífice –Dios– hace parte del Ejemplarismo Medieval seguido por Llull y que Leibniz apreciaba, por la riqueza de consecuencias que se siguen de asumir la ostentación de la existencia divina en la participación de las criaturas, y de nosotros mismos, en las Virtudes de Dios.

En medio de la ostentación de las Virtudes de Dios y la posibilidad intelectual de su existencia encontramos la necesidad del orden

natural. Esto implica que las leyes que regulan la naturaleza deben expresar la participación y la posibilidad de las virtudes de Dios en los fenómenos del mundo. Lo que las Virtudes establecen es una compatibilidad entre la posibilidad lógica y la realidad del ser que pasa por la necesidad de las leyes naturales. Por ello los argumentos de Llull y Leibniz contra la existencia del ocio o del vacío en la naturaleza sostienen la compatibilidad de las Virtudes de Dios como principios lógicos, naturales y metafísicos.

El conocimiento de Dios se obtiene através de los mismos principios –las virtudes– que se utilizan en el conocimiento de la naturaleza y del hombre. Esto crea una dependencia de orden ‘superior’ entre el conjunto de virtudes –principios primeros y fundamentales– los fenómenos naturales y el conocimiento humano. Cada vez que algún hecho en particular quiera demostrarse la demostración debe hacerse recurriendo a aquellos principios, si al explicar un fenómeno el recurso a las virtudes crea contradicciones entre ellas, como sucede para el vacío y el ocio en la naturaleza, la demostración es inválida y no corresponde a la realidad de los hechos como a la realidad del Ser divino.

Lo anterior, establece que un conocimiento general de Dios y la naturaleza requiere un conjunto de principios simples y universales no contradictorios. Sabemos que esto no sucede sólo en la metafísica sino para los sistemas formales en general.

El conocimiento humano necesita de un conjunto de principios que satisfagan su conocimiento del mundo y de Dios. Estos principios son las virtudes, que al mismo tiempo son fundamento ontológico y cognitivo: “Principios essendi[8] et cognoscendi”. Estas virtudes demuestran la posibilidad real del sujeto de máxima perfección y la existencia del primer Artífice. La Bondad, el Poder, la Gloria, la Eternidad, la Justicia, la Sabiduría, la Verdad, la Perfección, la Voluntad, forman un conjunto no contradictorio de principios simples en sí mismos[9], que reúnen lo que el hombre puede demostrar y conocer de Dios.

Para Llull estos principios cumplen diversas funciones de acuerdo a la obra –lógica, apologética, didáctica– y al término que usa para nombrar las virtudes divinas[10]. Estos principios simples y generales se pueden concebir desde diversos puntos de vista. Tenemos tres funciones para las virtudes de Dios, que son:

## **Dignidad, Atributo, Potestad.**

**Dignidad es principio lógico: la forma en que Dios se muestra al intelecto según principios generales. En términos escolásticos, Dignidad es la palabra latina para el griego axioma[11] . Estos principios no dependen de otros[12] . Son el punto más alto de la cadena analítica y el primer recurso para el conocimiento. En diversos contextos Llull muestra el uso lógico de Dignidad. Un principio que reúne en sí lo más general del conocimiento.**

**Por Atributos se entienden aquellas perfecciones divinas que pueden ser participadas por las criaturas[13] . Desde este punto de vista los Atributos son causa de la forma de ser de las cosas. El atributo es la referencia a un sujeto que tiene una cualidad o que la incluye porque actúa según ella. Podría pensarse que equivale a la esencia en tanto que nos muestra lo que la cosa es en medio de sus actos. Vemos porque es tan importante para Llull conservar la forma sujeto-predicado de los entimemas clásicos. En ellos se enuncian las relaciones de atribución, de cualidad y esencia propia de las cosas.**

**Desde el punto de vista de la Potestad, los principios revelan la finalidad de toda la creación. Las cosas son y perseveran en su ser gracias a ellos. Constituyen la propiedad de las personas de la Trinidad y su acción en el mundo al transmitir su fuerza perfeccionadora a la creación. La potestad tiene un carácter meramente metafísico.**

**Los tres puntos de vista sobre las virtudes divinas son el fundamento para la construcción de un modo universal del saber. De este fundamento provienen el Ars Magna de Llull y posteriormente la Mathesis Universalis de Leibniz. Porque las Dignidades son los principios generales del conocimiento, los Atributos las causas de las cosas en su forma de ser y las Potestades la acción continua en la naturaleza de la perfección divina.**

**Las virtudes ‘gobiernan’ todos los planos del universo. Son los universales ante rem, in re y post rem. Universales anteriores a las cosas debido a su identificación con el ser de Dios antes de su existencia. Universales en las cosas, porque ellas constituyen las cualidades y las operaciones de las criaturas. Universales posteriores, porque el hombre conoce por ellas las criaturas y con su conocimiento las orienta hacia la perfección de Dios.**

**Al conocer, el hombre explica el perfeccionamiento del mundo y su forma de ser con las Virtudes del creador. El principio demostrativo – dignidad– es al mismo tiempo la finalidad –potestad– de las cosas y la razón de su forma de ser –atributo–. Esta cadena deductiva que va de los primeros principios, más simples, a razones más complejas y que regresa nuevamente a los primeros principios, puede encontrarse también en la demostración geométrica. El procedimiento es similar porque el punto de partida es un conjunto de definiciones, con ellas se explica un problema cuya resolución es admitida porque usa las definiciones propuestas. En estas demostraciones encontramos un círculo que parte de las definiciones y pasa por el problema, que para ser solucionado indica las definiciones del principio. Por circular a este tipo de demostraciones se les denomina: autoreferenciales.**

**Lo anterior nos ayuda a iluminar la posición de Leibniz frente a las virtudes divinas.**

**En un fragmento de 1679[14] Leibniz reúne lo que para él son los principios más generales del conocimiento y los principios de algunas ciencias particulares. En los principios más generales toma las virtudes divinas y escoge algunos términos que pueden relacionarse con ellas. En el fragmento no queda claro, ni está explicado el porqué de esta búsqueda por sinonimias para los nombres de las virtudes de Dios:**

**Bonitas (Honestas, decus, commoditas, salus, benignitas, utilitas...)**

**Duratio (Constantia, stabilitas, perseverantia, firmitudo...)**

**Cabe preguntarse si Leibniz establecía ciertas precisiones en los principios para encontrar su generalidad en ciertos rasgos o cualidades. Podría compararse este fragmento con el Discurso de Metafísica donde en numerosos apartes encontramos que la naturaleza y sus criaturas poseen en diversos grados las Virtudes o como las llama Leibniz las Perfecciones de Dios. Acaso esta búsqueda de significados para las Virtudes no trata de precisar la participación de diversos estados del mundo en las Perfecciones divinas?**

**En el fragmento de 1676 –Si el ser perfectísimo existe[15] – Leibniz**

deja las sinonimias para establecer una definición de los principios. Define 'perfección' como un principio simple o no complejo. Para demostrar esta determinación de los principios presenta el siguiente problema: No se puede establecer la falsedad de la afirmación: A se contradice con B, porque ni A, ni B –al ser perfecciones– pueden descomponerse para hallar una contradicción. Por tanto lo que se define como perfección no es contradictorio, y así podemos concebir un sujeto que reúna todas las perfecciones sin cualquier límite: Dios.

Esta determinación de las Perfecciones de Dios, independiente del número o de los nombres que ellas tengan, establece la prioridad lógica de las Virtudes de Dios como el primer conjunto no contradictorio de principios generales para el pensamiento. La tarea intelectual de Leibniz entre 1666 y 1686 se dedicó en gran parte a la definición de un conjunto de principios primitivos para el pensamiento que sirvieran de base para todo conocimiento. Los Specimina o el Alfabeto de los Pensamientos Humanos representarían en complejas fórmulas o algoritmos cualquier conocimiento lo que llevaría a una reforma de todas las ciencias a la luz de estos primeros fundamentos: Las perfecciones divinas[16] .

En El Discurso de Metafísica de 1686 vemos que las Virtudes de Dios se consideran en su relación con el mundo y la manera en que su máxima perfección guía el plan divino para el mundo y el hombre [17] . El Discurso es una obra póstuma escrita para rebatir a los cartesianos en especial Arnauld.

Los cartesianos atribuyen, según Leibniz, el origen de los primeros principios a la voluntad divina y por tanto la existencia de ellos depende de este arbitrio supremo. Leibniz argumenta que los primeros principios no pueden ser más que originados por la máxima sabiduría del creador que escoge los principios más perfectos para obtener el mayor número de consecuencias de ellos. La riqueza del mundo y su variedad de fenómenos obedecen a esta simplicidad y perfección que reside en las Perfecciones divinas. Leibniz quiere demostrar que las causas finales y las causas eficientes no son contradictorias en la naturaleza.

Hemos reunido en Leibniz tres puntos de vista similares a los de Llull sobre las virtudes de Dios[18] . Son los axiomas o principios más simples. Los atributos que, como la Bondad, identifican

**diferentes cualidades en las cosas y las Potestades que actúan según un orden de máxima perfección.**

**La discusión de Leibniz con Llull sobre el número de las perfecciones o si la virtud Gloria está primero que las demás, puede quedar de lado al limitarnos, en estas líneas, al examen del uso de estos tres puntos de vista: axiomático, cualitativo-causal y metafísico.**

**Es notorio el énfasis que tanto Llull como Leibniz[19] hacen en las causas finales –las Potestades–. El sentido teleológico de las Potestades subordina los actos de las criaturas –debidos a los Atributos– y los actos de conocimiento –debidos a las Dignidades–, ya que lo que sucede en el mundo y lo que conocemos sólo es posible por la existencia de una finalidad. La finalidad es un perfeccionamiento constante que reside en Dios y sus virtudes que principiaron a las criaturas y con ello al saber. Sorprende que un mismo conjunto de principios –en este caso las Virtudes– sean en sí mismas un ciclo de actos: de Dios, del mundo, del conocimiento. Actos cuya finalidad es su principio y su transcurso se da en razón de estos aparentes extremos, la naturaleza y el conocimiento, que son lo mismo en la unidad del Ser supremo.**

**Las llamadas causas eficientes –atributos de las cosas– no están subordinadas a las causas formales –principios del conocimiento– dado que son parte de las causas finales, como instancias de un acto que transcurre en el mundo según la finalidad[20]. Por ello las contradicciones aparentes del tipo: existe el ocio en la naturaleza. Donde una causa eficiente es identificada a una causa formal creando la incompatibilidad en las causas finales, se disuelven en las demostraciones elaboradas desde las Virtudes, que contienen –virtualmente– estos tres modos. Porque en Dios la contradicción esta disuelta en su ilimitada compatibilidad.**

**De estas tres perspectivas sobre las virtudes de Dios y su compatibilidad[21] ambos autores quieren construir una Ciencia General. En que la no contradicción de los puntos de vista sobre las virtudes y la continuidad de sus actos une el conocimiento de la naturaleza y los decretos de Dios.**

**Si Dios es la fuente de los principios rectores del conocimiento, como de las causas de las cualidades de las cosas y del**

perfeccionamiento de las almas, ningún acto de Dios tiene un termino o un momento pasivo. Esta concepción de las virtudes nos habla de una acción continua. Un constante actuar de las virtudes en sus diferentes puntos de vista. Por tanto cuando se encuentre una contradicción en el uso de alguna de ellas, se transmitirá a la forma de concebir los fenómenos y a los principios del conocimiento como se verá a continuación.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*



### **3. LA NATURALEZA**

**Una contradicción entre los puntos de vista sobre las virtudes de Dios genera una incompatibilidad de Dios con su creación. Esta contradicción es solo aparente, pues no se encuentra en la realidad, ni en la realidad de la naturaleza ni en la de Dios. Tanto Llull como Leibniz recurren a esta apariencia contradictoria para construir sus argumentos contra el vacío y el ocio que modifican la concepción de la naturaleza y de la acción de Dios en el mundo.**

**Platzeck en su artículo sobre estos filósofos alude al conocimiento que tenía la filosofía natural[22] sobre el horror que tiene la naturaleza por el ocio y el vacío. Leibniz escribió para la princesa Sofia que el vacío aceptado por la física de Newton y los cartesianos contradice a las virtudes divinas. Para Llull, desde la naturaleza divina es imposible pensar que los actos propios de las virtudes de Dios hayan dejado de suceder, antes, en el momento y después de la creación.**

**La naturaleza no tiene instantes de absoluta pasividad ni contiene una relación absoluta entre vacío y materia. Es el intelecto quién desea limitar tanto a la naturaleza como a Dios. Desde el pensamiento luliano y leibniziano defender el ocio o el vacío genera una contradicción entre las virtudes de Dios porque se pretende inferir de una forma particular de conocimiento una ley de la naturaleza. Por ello se genera una paradoja en los principios que rigen el conocimiento y el ser.**

**Decimos que la contradicción es aparente por la inherente limitación del conocimiento humano. Como lo dice Leibniz, queremos que el mundo y hasta Dios se comporte como nuestro fragmentario conocimiento lo dicta. Llull diría que las concepciones humanas no pueden determinar lo que ellas mismas no pueden concebir, las virtudes divinas. Cuando el intelecto humano se depara con una contradicción es por sus propias limitaciones y no porque la naturaleza carezca de razón.**

**Siguiendo el camino de la contradicción aparente Llull y Leibniz reducen al absurdo tanto el vacío como el ocio en la naturaleza. Las virtudes de Dios como principios primeros no pueden generar contradicción.**



## **El libro de la posibilidad**

**En las innúmeras discusiones de Llull con los musulmanes y los maestros de Artes de la Universidad de París se trataron las siguientes cuestiones:**

**a) La acción conjunta de las virtudes de Dios.**

**b) La imposibilidad que tiene el hombre de percibir y conocer las virtudes de Dios.**

**En el primer caso, la acción conjunta de la Bondad, la Sabiduría, el Poder, la Justicia, la Perfección... debía ser mostrada tanto para el origen del mundo como para los estados subsecuentes de la naturaleza. La pregunta a la que debía responder Llull es como un mismo Dios actúa y crea el mundo a partir de sus virtudes sin que ellas sustituyan al mismo Dios o que Dios actúe independiente de ellas. En este caso Llull enfrenta argumentos del tipo: la Bondad no es una virtud divina. O este otro: Dios no puede tener virtudes que nos hagan pensar en una acción múltiple cuando se le concibe como la unidad. Este último es un típico argumento islámico. Llull podía responder según los diferentes puntos de vista que tiene sobre las virtudes de Dios. En este caso utiliza la perspectiva del Atributo y la Potestad.**

**Como ya vimos, las virtudes como Atributos son la causa de la cualificación de las cosas y la Potestad la vía que determina Dios para la realización de esas cualidades.**

**La Bondad es Atributo en tanto las cosas poseen esa cualidad y tienden hacia ella, perfeccionándose cada día. Como Potestad, la**

**Bondad es el fin de perfeccionamiento que las cosas tienen en sí mismas y a donde conducen sus actos particulares. Si se negara la Bondad en estos dos aspectos se negaría la acción de Dios en las cosas.**

**La Bondad como atributo nos recuerda el ejemplarismo luliano, recurso que nos ayuda a encontrar los trazos del creador en las criaturas. O como dice Goethe preguntándose respecto de la luz: acaso sin su presencia en nuestros ojos podríamos percibirla? Lo mismo sucede con la Bondad: sin la definición de este Atributo, como demostraríamos su presencia en las cosas. Podríamos conocerla?**

**Por tanto la acción de la Bondad es un acto propio de Dios y de sus virtudes. De ahí los enunciados: La Bondad es Grande, la Justicia es Buena, la Verdad es Buena.**

**En el segundo caso Llull tiene que enfrentar el intelectualismo de la ciencia lógica que elimina la posibilidad de concebir lo múltiple como no contradictorio. Es decir que si Dios posee virtudes el hombre debe explicar satisfactoriamente por qué Él es Bueno y Magnifico, Justo y Verdadero, sin dejar de ser Dios; o como entender lo Justo y lo Magnifico en las cosas cuando de ellas sólo conocemos estados cambiantes y contradictorios. Es decir, que un A no puede ser al mismo tiempo Justo y Magnifico por principio lógico.**

**Llull recurre a las Virtudes tomadas desde el punto de vista lógico como Dignidades, o sea, los principios más generales y simples del conocimiento. El argumento luliano explica que los caracteres más universales no son contradictorios en sí mismos y por tanto explican la existencia de su unidad en Dios. De la misma forma los conocemos en las cosas. Por tanto, un A que es bondadoso puede ser justo porque según la definición de Dignidad, no son contradictorios. El argumento luliano posee una estructura sutilmente analítica pues debemos aceptar ciertas definiciones para confirmar el resultado del argumento.**

**La natural limitación del intelecto humano impide percibir en un solo acto de conocimiento los actos del creador en sus diferentes puntos de vista. Por ello para cada acto ilimitado del Ser existen otras posibles acciones discretas del intelecto. Así, el Ars Magna es un**

**método de conocimiento en que el intelecto recoge y demuestra los actos de las virtudes de Dios en las diversas formas en que aparecen para el conocimiento.**

**El mundo deviene un libro de posibilidades, pues, la posibilidad pura para el intelecto esta en los principios activos del Ser: las Virtudes. Si Dios es la acción axiomática, cualitativa y perfeccionadora, el hombre argumenta según estos puntos de vista sobre los actos de Dios y demuestra que la posibilidad de estos actos es ilimitada para el conocimiento y para la naturaleza.**

**Los argumentos lulianos disuelven el “horror al ocio” al ser virtualmente activos. Cada argumento demuestra un punto de vista sobre los actos del Ser y deja otros por demostrar, ya que cada acto del Ser contiene diversos puntos de vista sobre la acción de las virtudes.**

**Con un uso similar de las virtudes de Dios Leibniz enfrentará la física de su tiempo en contradicción con su ciencia general del ser y el plan divino de la Théodicée.**

### **Máquina dentro de máquinas**

**Leibniz no se convencía de la existencia de una ley natural de movimiento –la gravedad– que podría actuar a distancia entre los cuerpos. La mecánica newtoniana funcionaba, como un conjunto de leyes sobre el movimiento, porque existen en el espacio vacíos que permiten la acción de las fuerzas en los fenómenos físicos.**

**El espacio, aunque absoluto y real para los cuerpos, es discontinuo para los fenómenos del movimiento. Leibniz pensaba que si el espacio es una realidad para los cuerpos y el movimiento un accidente de los mismos, desde el punto de vista de Newton no tendríamos como distinguir sustancias de accidentes. El vacío sería una propiedad del espacio sin ser propia de los cuerpos, a pesar de permitir que ellos se muevan en el espacio. Las cosas y sus afecciones tendrían una relación como la que tiene un grupo de personas con un solo abrigo; lo intercambian entre sí e ignoran a quién pertenece[23] .**

**Esta indefinición de los accidentes respecto de las sustancias crea otro problema. Mientras el abrigo es usado por una sola persona las**

otras deben aguardar por un turno para usarlo. Por este motivo en la física de Newton los accidentes ocurren porque una voluntad lo quiere así. Es necesario pensar en un agente mecánico –primero– que elige a quién le corresponde el abrigo. En palabras de Leibniz el ‘reloj’ –la naturaleza– necesita del ‘relojero’[24] –Dios– porque la máquina necesita de vez en cuando cuerda –‘voluntad’[25] – para funcionar.

A la indiferencia entre accidentes y sustancias se suma la afirmación de Newton que dice que el espacio es: ‘sensorium Dei’[26] . Dios tiene como propiedad el espacio y por eso el espacio es absoluto. En las criaturas, en cambio, el espacio es un accidente y por ello Dios debe verificar que los accidentes de los cuerpos se realicen en los fenómenos. Opera, de esta forma, como el primer mecánico de la creación. También se cumple para Él la incapacidad de distinguir qué es accidente y qué sustancia. Por ello la naturaleza se lentifica o está ‘ociosa’ porque espera a que Dios redistribuya en su ‘sensorium’ las fuerzas, los vacíos y los cuerpos para que los fenómenos ocurran.

Estas paradojas las atribuye Leibniz a la elección de ‘causas ociosas’[27] para explicar las operaciones de Dios y las criaturas. Una de estas causas ociosas sería afirmar que el espacio es absoluto porque es una propiedad divina[28] –el sensorium–. Como bien lo demuestra Leibniz, bajo esta idea no se llega a explicar una cantidad suficiente de fenómenos. Otro problema es que si el espacio es una propiedad de Dios, implica que Dios actúa sólo por Voluntad en contradicción con su Sabiduría[29] y Perfección, puesto que la máquina natural necesita de ‘cuerda’ para funcionar. Finalmente la compatibilidad entre causa primera y causas secundarias simplemente estaría confundida en la Voluntad del Creador sin ninguna explicación o razón que demuestre esta misteriosa unión: la causa primera mezclada con las causas segundas sin ninguna razón que las explique ni las relacione.

Cuando este debate sucedió Leibniz estaba cerca de fallecer. La última carta de Samuel Clarke esta fechada días antes de la muerte del célebre bibliotecario. Entiendo que la madurez del pensamiento leibniziano permite afirmar que en esta disputa con el traductor de los Principia estan reflejadas las ideas matrices de Leibniz.

Desde su juventud a Leibniz le inquietaron las categorías más

generales del conocimiento humano. En los géneros generalísimos clásicos no encontró la universalidad que buscaba. En el *Ars combinatoria*[30] plantea que es el orden relacional de estos principios lo que modifica nuestra comprensión de ellos. El problema no será hallarlos porque, como el mismo Leibniz dirá, es imposible encontrarlos en el mundo pues en él son tan rudimentarios que decepcionan nuestras búsquedas. El problema es demostrar que estos principios simples y primitivos se encuentran relacionados e implicados en razones más complejas y están presentes en los fenómenos del mundo. El término clave es orden, porque se quiere demostrar que principios más complejos se explican y se relacionan con otros no complejos y más generales.

Una vez más, lo que contradice el orden de las causas secundarias afecta a la causa primera por la forma en que se concibe la realidad de esta relación dentro de lo que suponemos orden natural. La discusión con los newtonianos es sobre el orden de lo que concebimos como realidad y lo que es.

Leibniz considera, como Llull, que el orden real y la realidad de las cosas es superior a ellas mismas. Es el orden de Dios y sus virtudes que son los principios simples y primitivos de todo saber. También existen leyes naturales, demostrables por principios. Leibniz da como ejemplo que un cuerpo que se mueve circularmente alrededor de un centro terminará escapando de su trayectoria por la tangente del círculo. Esta ley no la puede ir respetar Dios. Por tanto, pregunta, cómo se puede pensar que Dios ordene su creación para romper Él mismo con ese orden?

La coincidencia de nuestro pensamiento con la realidad de las cosas, es decir, la demostración del orden de los primeros principios y de las causas secundarias según lo que concebimos en el intelecto y comprendemos en los fenómenos es lo que Leibniz muestra en los principios de razón suficiente y de indiscernibles.

Desde los primeros principios y el orden complejo en el que se encuentran, cada criatura o hecho tiene una razón para ser determinada así y no de otra manera –principio de razón suficiente [31] –. Por ello en el *Arte Luliano* cada Virtud opera como la posibilidad de concebir, de dar una razón para cada acontecimiento del mundo y del conocimiento.

De lo anterior se deriva que cada cosa o hecho es concebible según las razones que lo explican en su propio estado o circunstancia. Cada estado es indiscernible en sí mismo de otro que le siga porque se explica según sus propias razones que también son los primeros principios. Por tanto para cada principio o razón existe una serie posible de estados donde se muestra de forma diversa o bajo diversos puntos de vista. Esto nos recuerda que en el Ars luliano para cada acto de las virtudes divinas –razones primeras– hay diversos puntos de vista para el conocimiento. Ejemplo de ello es la Escala del Entendimiento Humano en la cual se encuentran diversos grados de participación de las criaturas en las virtudes de Dios desde el fuego hasta el cielo. Cada grado de la escala expresa desde su punto de vista el orden de las razones primeras.

Sin estos principios: razón suficiente y de indiscernibles ignoramos cuál es el orden real y a la vez concebible de las cosas.

Estos dos principios tienen como supuesto la compatibilidad de las razones primeras: las virtudes de Dios. En la discusión con Clarke la contradicción entre Voluntad, Sabiduría y Perfección no permite distinguir en los hechos del mundo qué corresponde a los accidentes y qué es lo concebible de las sustancias.

La posición de Clarke excluye el principio de razón[32] porque con una contradicción –Voluntad contra Perfección– queremos explicar fenómenos concebidos como indiferenciados: el vacío, el espacio, el movimiento y los cuerpos.

He llamado a este capítulo ‘máquina dentro de máquinas’ porque los principios primeros –las virtudes– se comportan activamente sin ser ‘mecánicos’ es decir sin precisar de generadores de fuerza. En el Ars combinatoria Leibniz pensó un cálculo que permite determinar los diversos ordenes o complejizaciones en que los principios se disponen: un sistema de posibilidades donde podríamos encontrar tanto las razones como los estados complejos que ellas explican.

Tenemos así, en los primeros principios, una máquina que incluye virtualmente todas las máquinas posibles. El mundo natural es una máquina de máquinas. Al observar las criaturas y los fenómenos encontramos la inclusión continua de máquinas sin llegar a percibir un mecánico que las hace andar. Por ello diría Leibniz que Dios no es intramundano –no es el relojero de la creación– sino

supramundano. Trasciende la cadena virtualmente ilimitada de sus máquinas.

Cada máquina de la naturaleza lleva en sí las razones suficientes que la explican en sus posibilidades y que en la naturaleza están determinadas necesariamente por las leyes que rigen los fenómenos. El conocimiento humano demuestra la necesidad de las leyes desde la posibilidad de sus razones primeras que trascienden a toda máquina natural y a todo acto de conocimiento. Por ello el intelecto se ocupa del trabajo de establecer, para las leyes, su conveniencia con los primeros principios y, respecto de los hechos del mundo, la necesidad de unas leyes que los expliquen. La conveniencia[33] es la relación compatible entre causa primera y causas secundarias en los fenómenos. La necesidad es la relación no contradictoria entre las leyes que rigen los hechos y el conocimiento que tenemos de ellas gracias a los primeros principios. La conveniencia es la profesión de fe del filósofo que observa las causas secundarias desde los primeros principios. La necesidad es la base de la ciencia general de las leyes de la naturaleza construida desde nuestro conocimiento del mundo y su relación con los primeros principios.

El principio de razón suficiente lleva en sí mismo la coincidencia entre los estados del mundo y las razones que los determinan. Porque cada posibilidad de hechos es demostrable y determinable por el principio de indiscernibles. Según esto es posible encontrar la razón de cada hecho y saber por qué se cumple necesariamente en la naturaleza. Las leyes naturales rigen en cada fenómeno de esta forma y por ello son necesarias. Lo que sigue entonces es un recuento del orden de las razones y los hechos para establecer las leyes que se cumplen necesariamente y la conveniencia que existe entre ellas y los primeros principios.

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)



#### **4. HABITUS REGENS: CONVENIENCIA Y NECESIDAD**

Como lo hemos visto, el horror otiositatis y el horror vacui aparecen en las discusiones de los filósofos Lull y Leibniz alrededor de las posiciones que suscitan los siguientes puntos:

a) La identidad de los primeros principios. La multiplicidad no-contradictoria de las virtudes en la unidad de Dios. Las acciones de Dios en el mundo son virtuosas y comunican sus virtudes a las cosas.

b) la subordinación por esta relación de identidad de las causas segundas que operan en los fenómenos. Tal subordinación se demuestra en la necesidad con que las



**leyes del mundo ocurren en las cosas.**

**c) Establecer la Ciencia General –Ars o Mathesis– basada en a) y b) que contiene la necesidad formal de las razones segundas sostenida por la posibilidad de los primeros principios en la unidad del Ser supremo que los comunica al mundo y al conocimiento.**

**Sin a) o b) el punto c) no es factible. Pero si seleccionamos alguno de los puntos y lo eliminamos obtendremos interesantes consecuencias.**

**Si negamos a) tendremos un Dios limitado por sí mismo. Sus cualidades no serían positivas sino meros nombres, abstracciones o etiquetas que el hombre crea para la poca generalidad que alcanza su percepción de las cosas. El gobierno de las leyes de la naturaleza no tendrá comunicación con la divinidad y por ello es puramente nominal; sin principios primeros o evidentes por sí mismos la naturaleza tendrá un orden concebible pero no real, pues el arbitrio del conocimiento humano establece sólo probabilidades. Dios es pasivo y sus ideas descansan –literalmente– en su intelecto y no**

intervienen en el reino nominal de la naturaleza. Esta separación entre los reinos natural y divino alienta el debate político europeo del finales de la baja Edad Media. Precizando un poco, la necesidad es para las leyes de la naturaleza sólo probable y la conveniencia entre la naturaleza, el Creador y el conocimiento un sueño de la fe.

Si negamos b) los primeros principios no se articulan con las causas segundas: se consideran iguales a ellas y se confunden en la naturaleza. Es la solución panteísta que considera a Dios: L'Âme du Monde. Dios se identifica con la naturaleza. Para los newtonianos el creador interviene de forma directa en las leyes de la naturaleza cuando una suspensión de su eficacia lo requiere. Dios ayuda con su voluntad a que la naturaleza funcione según las leyes que los fenómenos ostentan. Es un Dios intramundano que aparece ocasionalmente para reparar lo que no funciona. Aquí el problema de la comunicación entre razones primeras y causas segundas se elimina al ser confundidas por el orden que supone el hombre en la naturaleza. La necesidad de las leyes resulta de la verificación que el intelecto humano hace de ellas y porque Dios ayuda a la naturaleza en los momentos en que la verificación lo requiere. La conveniencia entre primeros principios y causas mundanas, se convierte en la conveniencia entre leyes y constatación experimental de hechos según aquel 'relojero' que da cuerda a la creación. Sin principios primeros a los cuales se remiten las dos anteriores.

Sólo con a) tenemos una Ciencia hecha por las facultades del entendimiento según los hábitos del sentido común. Los intentos por generalizar son sólo una convención provisional a la que el hombre llega cuando concibe ciertas coincidencias entre lo intelectual y lo fenoménico. Sólo con b) tenemos una Ciencia de causas segundas identificadas como causas primeras. Lo general de los fenómenos se supone como una de las propiedades del Ser.

En estas dos ciencias tenemos el desarrollo de una hipótesis sobre la necesidad de las leyes de la naturaleza sin llegar a una conveniencia. Al no tener primeros principios, ni las causas segundas, ni el conocimiento poseen algo con lo cual convenir. Se debe advertir que tal conveniencia es un acto de comprensión limitado para el hombre e ilimitado para Dios. Como ya se dijo, es la base de una profesión de fe –filosófica–.

El mundo concebido bajo leyes necesarias es una especie de gobierno. El reino de un divino soberano o de sus pretensiosos

subditos. Las posiciones, ya apreciadas, quieren sustentar la necesidad de este gobierno que confunde al soberano con las leyes en favor de los obedientes subditos o al soberano con su reino en perjuicio de las leyes.

Leibniz y Llull encuentran la conveniencia entre el Soberano y sus Virtudes[34] aplicada a las leyes del reino y al conocimiento que los subditos adquieren de ella. Por tanto es posible que las virtudes del soberano se comuniquen al reino y a sus gobernados. Lo anterior muestra y establece un Habitus regens[35] propio no sólo de la necesidad formal de las leyes sino de la conveniencia entre las virtudes del soberano comunicadas a los súbditos en su conocimiento y ejemplificadas en el reino por los acontecimientos que en él ocurren.

En ningún momento las leyes o el reino sustituyen la acción del soberano. Esta conveniencia entre virtudes, leyes y reino alude a la acción continua de Dios en la naturaleza. Los debates leibnizianos y lulianos quieren desmentir la supuesta holgazanería del soberano en su reino. La conveniencia abre camino a una ciencia general construída por nobles subditos que tienen como profesión de fe esta compatibilidad entre virtudes del soberano, leyes de gobierno y reino. Leibniz piensa la conveniencia como una república universal de las almas[36] .

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **BIBLIOGRAFIA**

**Clarke, Samuel; Leibniz, Gottfried Wilhelm, La Polémica Leibniz-Clarke, Madrid, Taurus, 1980.**

**Couturat, Louis, La Logique de Leibniz et Fragments Inédits, reimpr. Hildesheim, 1961.**

**Garay, L. Eijo, “Las dignidades lulianas”, en: Estudios Lulianos. 18 (1974), pág. 26-46.**

**Leibniz, G.W., Discurso de Metafísica (1686), Lisboa, Edições 70, 1985.**

**Leibniz, G.W., Nuevo Sistema de la Naturaleza (1695), Tratados fundamentales, Madrid, Ed. Losada, BA, 1946.**

**Leibniz, G.W., Discurso sobre a teologia natural dos Chineses, Lisboa, Colibri/Universalisa, 1991.**

**Leibniz, G.W., Sämtliche Schriften und Briefe, Sechste Reihe, Vierter Band, Teil B, 1677-Juni 1690, Berlín, Akademie Verlag, 1999.**

**Llull, Ramon, A Ramon Llull Reader. Doctor Illuminatus, ed. y trad. Anthony Bonner, Princeton, University Press, 1993.**

**Lullus, Raimundus, Ars brevis (lateinisch-deutsch), ed. y trad. Alexander Fidora, Hamburg, Meiner, 1999.**

**Le Myésier, Thomas, Breviculum seu electorium parvum Thomae Migerii, (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis LXXVII), Turnhout, Brepols, 1990.**

**Newton, Isaac, The Correspondence of Isaac Newton, vol. VI, 1713-1718, Cambridge, University Press/Royal Society, 1976.**

**Platzeck, E.W., “Gottfried Wilhelm Leibniz y Raimundo Llull”, en: Estudios Lulianos 16 (1972), pág. 129-193.**

**Ruiz Simon, Josep M, L’Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de**

## la ciència, Barcelona, Quaderns Crema, Assaig, 1999.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## NOTAS

**[1]** “[...] los toma para sí como directivas de sus propias meditaciones. Si no fuese así, no hubiera escrito todavía en el año 1716 a la reina de Inglaterra: ‘Yo no hubiera tocado por nada esta cuestión del vacío, si no hubiese observado que la opinión del vacío perjudica a las perfecciones de Dios (déroge aus perfections de Dieu) como casi todas las demás opiniones que son contrarias a las mías. Pues las mías son ligadas casi todas con el gran principio de la suprema razón y perfección de Dios.’ E.W. Platzeck, “Gottfried Wilhelm Leibniz y Raimundo Llull”, en: Estudios Lulianos 16 (1972), pág. 129-193, aquí pág. 179.

**[2]** Nombre adoptado por el panteísta inglés John Toland (1705) . Inspirado por el pensamiento de Laelius (1525-1562) y Faustus (1539-1604) Socinus. Toland admitía estas tres concepciones: i) el universo cambia continuamente; ii) el universo no tiene centro ni periferia; iii) Dios es intramundano. Tanto Miguel Servetius (1511-1553) como Giordano Bruno defendieron estas posiciones. En la actualidad algunos científicos adhieren a estas ideas. Ver: [www.home.swbell.net/noam/index.htm](http://www.home.swbell.net/noam/index.htm)

**[3]** “[...] la naturaleza es dependiente de un artesano demasiado perfecto para hacer una obra que tenga necesidad de ser reparada.” Clarke, Samuel; Leibniz, Gottfried Wilhelm, La Polémica Leibniz-Clarke, Madrid, Taurus, 1980, pág. 83.

**[4]** “[...] reconheço e exalto a habilidade de um artifice, não só ao mostrar quais os desígnios que teve ao fazer as peças da sua máquina, mas ainda ao explicar os instrumentos de que se serviu para construir cada peça, sobretudo quando estes instrumentos são simples e engenhosamente inventados” (“§22 [...] reconozco y exalto la destreza de un obrero, no sólo mostrando que designios há tenido al hacer las piezas de su máquina, sino también explicando los instrumentos de los que se há servido para hacer cada pieza; sobre todo cuando estos instrumentos son simples e ingeniosamente inventados [...]”) G.W. Leibniz, Discurso de Metafísica (1686), Lisboa, Edições 70, 1985, pág. 56.

**[5]** Tanto Llull como Leibniz debaten la existencia del ocio y el vacío en la naturaleza. Para la época el problema se denominó “horror

vacui” y “horror otiositatis”. Conservo la expresión completa porque el “horror”, el vacío y el ocio son objeto del debate. No hay tal “horror” si se explica porque no hay vacío u ocio.

[6]

Et en totes  
ses  
dignitas  
Sens que  
ociós foe  
‘stats  
Eternalment  
et infinida,  
E non  
pogra ser  
complida  
Neguna de  
ses  
dignitats,  
Pus hi fos  
ociositas.

Aplicació de Art general – De teologia, I y II, en: Obras rimadas de Ramon Llull, ed. Rosselló, Palma, 1859, pág. 387-388. L. Eijo Garay, “Las dignidades lulianas”, en: Estudios Lulianos 18 (1974), pág. 26-46.

[7] En la figura A del Ars Magna encontramos la representación de los enunciados no-contradictorios de las virtudes divinas. Para Llull cada virtud se convierte con las demás y cada enunciado se convierte con la esencia del Ser primero. Las virtudes se postulan como no-contradictorias y la convertibilidad de las virtudes en los enunciados demuestra la realidad del Ser primero en sus virtudes. Ver nota 9.

[8] “Lulio, como base y arranque de toda su Arte fija esas cualidades bondad, grandeza, eternidad, poder, sabiduría, etc. como ‘principios primitivos verdaderos y necesarios, sin los cuales nada hay, y por los cuales cuanto existe se aleja del no ser’; pero al tratarse de Dios,

es decir del Supremo ser, cuyos atributos y perfecciones son verdaderos principios de toda perfección creada, los llama dignidades.” L. Eijo Garay, art. cit., pág. 27.

**[9]** “Raimunde, advertas, quod principia primae figurae sunt in Deo dignitates reales, quae sine confusione invicem convertuntur simpliciter in una simplicissima essentia deitatis, ut bonitas Dei sit magna de se et per se et propter se, ne in Deo sit compositio et accidens. Oportet etiam quod quaelibet dignitas habeat actum suum intrinsecum, essentialem, naturalem, substantialem, et quod omnes actus convertantur et sint unus actus numero simpliciter infinitus et aeternus, ne inde vacuitas, otiositas et defectus.” Thomas Le Myésier, *Breviculum seu electorium parvum Thomae Migerii*, (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis LXXVII), Turnhout, Brepols, 1990. Figura IV, parágrafo 2, línea 10-19.

**[10]** “[...] usa Lulio de las palabras: Dignidades, Atributos, Virtudes, Propiedades, Cualidades y Perfecciones, unas veces poniendo una sola de estas palabras, otras poniendo dos o más, para expresar las divinas perfecciones; pero no indistintamente; ni llama dignidades a todas las perfecciones, ni a las que da ese nombre, se lo da siempre, sino sólo en determinados tratados.” L. Eijo Garay, art. cit., pág. 26.

**[11]** “Este tecnicismo no es hoy extraño porque hemos dado carta de naturaleza a la palabra griega, y decimos axioma; axioma en griego se traduce en latín dignitas (de axios digno) [...]” L. Eijo Garay, art. cit., pág. 30.

**[12]** “Para extirpar equivocaciones y dudas llamamos estos principios simple y absolutamente primeros, no precisamente porque ellos descienden de otros, sino porque ellos no descienden de otros; y en esto se ve que tal primitividad más retiene la naturaleza de la primitividad que la primitividad de la causa y el efecto; porque la primera es absoluta mientras la otra es respectiva.” *De demonstratione per aequiparantiam*. Prólogo. Citado por L. Eijo Garay, art. cit., pág. 31.

**[13]** “[...] Dignidades, que son las perfecciones, atributos y virtudes de Dios de que son participación y semejanza cuantas perfecciones y virtudes en mayor o menor grado haya en las criaturas; de suerte que por el conocimiento de ellas, racionando, se eleva nuestra inteligencia al de las de Dios.” L. Eijo Garay, art. cit., pág. 25.



**[14]** G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe, Sechste Reihe, Vierter Band, Teil B, 1677 – Juni 1690*, Berlín, Akademie Verlag, 1999, pág. 1021, Frag. 215, “Cyclognomica” (1677-1679).

**[15]** “Todas las perfecciones son compatibles entre sí, es decir pueden tenerse en el mismo sujeto. Llamo perfección (de Dios) cada cualidad simple que es positiva y absoluta o sea que exprime sin algunos límites por más que exprime.” E.W. Platzeck, “Gottfried Wilhelm Leibniz y Raimundo Llull”, en: *Estudios Lulianos* 16 (1972), pág. 129-193, aquí pág. 168-169.

**[16]** “No oso definir por ahora, si jamás pueda ser establecido por los hombres un perfecto análisis de las nociones o sea si [los hombres] puedan reducir sus pensamientos a ciertos ‘prima possibilia’ y a nociones en si irresolubles o, lo que da lo mismo, a los atributos absolutos divinos, como a las causas primeras y a la última razón de las cosas.” Cita de *Meditationes de cognitiones, veritate et ideis* (1684) en E.W. Platzeck, art. cit., pág. 167.

**[17]** “[...] Deus é um ser absolutamente perfeito; mas não se consideram suficientemente as consequências disto; e para nelas penetrar mais profundamente, vem a proposito observar que há na natureza muitas perfeições, todas diferentes, que Deus possui todas em conjunto, e que cada uma lhe pertence no mais alto grau.” G.W. Leibniz, *Discurso de Metafísica* (1686), Lisboa, Edições 70, 1985, pág. 11-12.

**[18]** “[...] La multiplicidad no puede tener su realidad sino de las unidades verdaderas, las cuales proceden de otro lugar y son otra cosa que los puntos de los cuales es patente [...]” *Nuevo Sistema de la Naturaleza* (1695), *Tratados fundamentales*, Madrid, Ed. Losada, BA, 1946.

**[19]** “Raymond Lulle encor fit le mathematicies et s’avisa en quelque façon de l’art des combinaisons. Ce seroit sans doute une belle chose, que l’art de Lulle si ces termes fondamentaux [Unum, Verum, Bomun] Bonitas, Magnitudo, Duratio, Potentia, sapientia, Voluntas, Virtus, Gloria n’estoient pas vagues et par consequent servoient seulement à parler et point du tout a decouvrir la verité.” *Projet et essais pour arriver à quelque certitude pour finir une bonne partie des disputes et pour avancer l’art d’inventer* (1686), en: Couturat,

Fragments Inédits, reimpr. Hildesheim, 1961, pág. 177.

**[20]** “Este postulado de no considera las causas efectivas sin las causas finales –es decir, sin rehusar el punto de vista teleológico en la metafísica– puede todavía juzgarse como consecuencia de las tesis de los dos pensadores Llull y Leibniz, según la cual los principios absolutos en sumo grado se exigen mutuamente, sobre todo el poder, la sabiduría, la perfección y la gloria de Dios.” E.W. Platzeck, “Gottfried Wilhelm Leibniz y Raimundo Llull”, en: Estudios Lulianos 16 (1972), pág. 129-193, aquí pág. 155.

**[21]** “A causa de la coincidencia de todos los atributos divinos en la esencia de Dios –y esta coincidencia es un postulado absolutamente necesario, si se acepta la existencia de Dios–, valen las proposiciones siguientes: La sabiduría divina es su bondad, y su bondad es su poder; consecuentemente la sabiduría divina es el poder de Dios. De modo semejante declara Leibniz en su Specimen calculi universalis: Dios es sabio, el sabio es justo, luego Dios es justo.” E.W. Platzeck, art. cit., pág. 178.

**[22]** Leibniz recuerda el debate medieval en filosofía natural (la eternidad del mundo, la permanencia de la materia) con los averroístas y su prolongación hasta Socinus y Bruno. No se puede afirmar si Leibniz conoció los argumentos lulianos contra el ocio en la naturaleza, aunque en el siguiente fragmento se refiere a la influencia averroísta en la primera época de la nueva ciencia: “[...] houve um tempo em que o averroísmo quase prevaleceu entre os filósofos da Italia [...]” Discurso sobre a teologia natural dos Chineses, Lisboa, Colibri/Universalia, 1991, pág 44.

**[23]** “Si el espacio es propiedad o afección de una sustancia que está en el espacio [...] he ahí una extraña propiedad o afección que pasa de sujeto a sujeto. Los sujetos dejarán así sus accidentes como un vestido com el fin de que otros sujetos se puedan revestir. Después de eso cómo se distinguiran los accidentes de las sustancias?” Clarke, Samuel; Leibniz, Gottfried Wilhelm, La Polémica Leibniz-Clarke, Madrid, Taurus, 1980, pág. 110.

**[24]** “Según ellos, Dios tiene necesidad de poner a punto de vez en cuando su reloj [...] Esta máquina de Dios es tan imperfecta que está obligado a ponerla en orden de vez en cuando [...]” Clarke, Samuel; Leibniz, Gottfried Wilhelm, ob. cit., pág. 51.

**[25]** “Improbat illa quod Newtonus cum suis vult, Deum subinde opus habere correctione suae machinae et reanimatione.” Leibniz to Wolff 12, dec/175.258, en: *The Correspondence of Isaac Newton*, vol. VI, 1713-1718, Cambridge, University Press/Royal Society 1976.

**[26]** “El espacio es el organo del que se sirve Dios para conocer las cosas.” Clarke, Samuel; Leibniz, Gottfried Wilhelm, ob. cit., pág. 33.

**[27]** “Leibniz habla a veces frente a una actitud fatalística de ciertas ‘raisons paresseuses’ y dice en su *Théodicée*: ‘la razón ociosa es un verdadero sofisma’, rechaza también el ‘Sabbat des Quiètes’ en Dios, es decir ‘el estado de holgazanería y de inutilidad’”. E.W. Platzeck, art. cit., pág. 155.

**[28]** “M. Clark dispute contre le sentiment des Cartesiens qui croient que Dieu ne sauroit destrire une partie de la matiere pour faire une viude, mais je m’etonne qu’il ne voye point que si l’Espace est une substance different de Dieu, la même difficulté s’y trouve. Or de dire que Dieu est l’Éspace, c’est luy donner des parties.” *The Correspondence of Isaac Newton*, vol. VI, 1713-1718, Cambridge, University Press/Royal Society, 1976, pág. 252.

**[29]** “Dios no hace nada por casualidad, no es un Dios arbitrario. No es el Dios del poder absoluto en el sentido de que este concepto pueda prescindir de la sabiduría divina.” E.W. Platzeck, art. cit., pág. 146.

**[30]** “El método combinatorio se justifica para él por el hecho, supuesto por la fe, de que los atributos de Dios como su bondad, su grandeza, su poder, su sabiduría, su voluntad etc, se conciben como valores absolutamente equivalentes, pues coinciden en plena identidad con la esencia divina. Por consiguiente son la base óptica del cálculo generalísimo de la combinatoria.” E.W. Platzeck, art. cit., pág. 133.

**[31]** “El principi de raó suficient, tal com és descrit per Leibniz a la *Monadologia* afirma que un fet no pot ser veritable o existent ni cap enunciat pot ser veritable sense que hi hagi una raó suficient perquè sigui així i no d’una altra manera. L’Art de Lull actua d’acord amb aquest principi.” Josep M. Ruiz Simon, *L’Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, Barcelona, Quaderns Crema, Assaig,

1999, pág. 206, nota 214.

**[32]** “En una carta del 19 de octubre de 1716, es decir tres semanas antes de morir, Leibniz escribe para Pierre Remond de Montmort: “He reducido el estado de nuestra disputa a este gran axioma que nada existe o sucede sin que haya una razón suficiente, por la cual algo más bien así [como es] que de otra manera.” Cuando cuatro días más tarde comunica todavía a J. Bernoulli el mismo principio añade, que “Clarke se ve obligado a recurrir a la mera voluntad de Dios sin fundarla en una razón o motivo, lo que me parece ser absurdo y a la vez contrario a la sabiduría divina y a la naturaleza de las cosas”. E.W. Platzeck, art. cit., pág. 157.

**[33]** “En Llull la conveniència sol apuntar a l’ordre de la causalitat final, mentre que la necessitat fa refe referència a la formal. Cal insistir en la importància de les reflexions teològiques teològiques en l’Art: En Llull com en Leibniz, la presa en consideració de la causalitat final és un fertil principi d’invenció.” Josep M. Ruiz Simon, ob. cit., pág. 203, nota 207.

**[34]** “[...] las palabras Dignitates, Imperatrices, Reginae, Honraments, Principia, Virtudes, implican un concepto de dominio, de señorío, de supremacía; pero no en el sentido de honor externo, de título cortesano, de laudatoria distinción, sino esencialmente de eficacia causativa, tanto ontológica, en el mismo sentido que para el raciocinio las dignitates, la propositio máxima o propositio princeps de los otros escolásticos.” L. Eijo Garay, “Las dignidades lulianas”, en: Estudios Lulianos 18 (1974), pág. 26-46, aquí pág. 34.

**[35]** “[...] habitus regens llamaba San Alberto Magno al hábito de los primeros principios por los que se rige y gobierna cada ciencia; habito que, tratándose de la teología es –dice– lumen fidei.” L. Eijo Garay, art. cit., pág. 34.

**[36]** “Deus é o monarca da mais perfeita república, composta de todos os espíritos, e a felicidade desta cidade de Deus é o seu principal desígnio.” G.W. Leibniz, ob. cit., pág. 86.

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)



# LA HUELLA DE LA EJNWVSEW"TH`" QEIVA" DE DIONISIO EN LA DOCTRINA DE LA INCOMUNICABILIDAD DIVINA DE TOMÁS DE AQUINO

(De divinis nominibus, c. 2, lec. 2 y 3)

## **ABSTRACT**

The aim of this paper is to explain the influence that Dionysius's doctrine of God's incommunicability has on Thomistic thought in De divinis nominibus, chapter II. lec. 2 and 3.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## ***I. Introducción***

**Si uno afirmase que toda la doctrina de la individuación tomista, incluyendo la de las sustancias separadas y la de Dios, se basó tan sólo en las enseñanzas filosóficas del Estagirita – teniendo en cuenta el profundo influjo que causaron los principios metafísicos de Aristóteles sobre la tesis de la individuación de las sustancias materiales – se equivocaría.**

**Y eso porque, si bien es cierto el influjo aristotélico[1], ello no constituye razón suficiente para negar que su doctrina haya recibido otras aportaciones de otros filósofos y escuelas. Y, en efecto, respecto del análisis tomista de la incomunicabilidad de la naturaleza divina, hallamos muchas huellas de la filosofía neoplatónica, imbricadas en sus explicaciones[2].**

**Sostenemos la hipótesis de que la doctrina tomista de la incomunicabilidad divina[3], se basa fundamentalmente en la noción de unitione divina, en la medida en que se refiere a la unicidad de su esencia y se extiende comúnmente a las Tres Personas divinas. No obstante, creemos que el tenor metafísico que posee esta expresión dentro del contexto del análisis de la naturaleza divina tiene que ver con las especulaciones tomistas acerca de las nociones de unum y unitas.**

**Sin embargo, cuando el Aquinate se refiere a estas nociones aplicadas al estudio de la unidad divina, la mayoría de las veces, se refiere a las aportaciones de filósofos neoplatónicos[4]. A partir de ahí, quisiéramos poner de relieve que la doctrina de la incomunicabilidad de la esencia divina según el Angélico, se fundamenta, de algún modo, sobre algunas contribuciones acerca del concepto de unitione divina que, en su momento, propuso Dionisio en su obra *De divinis nominibus* [5].**

**Si logramos demostrar nuestra hipótesis, afirmaremos, a la vez, dos cosas, a saber, que los principios aristotélicos no fueron los únicos a determinar, sustancialmente, la doctrina de la individuación tomista, por lo menos en lo que se refiere a la afirmación de la unicidad divina; y que el influjo de la doctrina de la unitione divina de Dionisio, filósofo neoplatónico, sobre el pensamiento de la incomunicabilidad divina defendido por Tomás de Aquino, ha sido,**

efectivamente, fundamental.

En resumen, sostenemos que la doctrina de la incomunicabilidad divina planteada por el Aquinate, se establece, de algún modo, sobre las aportaciones del pensamiento neoplatónico de Dionisio acerca de la doctrina de la *εἰς ἑαυτὴν κείνη*, hallada, sobre todo, en el segundo capítulo de su *Peri ἑαυτῶν οὐνομαστων*[6].

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 1. La eJnwvsew" th`" qeiv" en el *De divinis nominibus*.

En el segundo capítulo[7] de esta obra, Dionisio intenta demostrar cuales son los nombres divinos comunes a toda la Trinidad[8]. Los análisis de la enwsi" (unitio) y de la diavkrisi" (distinctio o discretio) de los atributos de la esencia divina y de los atributos de las Personas divinas, constituyen el argumento principal de este capítulo. Su tesis, a nuestro juicio, afirma que sólo los nombres que se refieren a la eJnwvsew" th`" qeiva" podrán comúnmente nombrar a la Trinidad.

En otros términos, según Dionisio, para que sea posible la comunidad de nombres atribuidos, a la vez, a la Deidad y a la Trinidad, es necesario que tales nombres se refieran a la unicidad divina misma. Si hay una regla, ésta es que si un nombre se refiere a la unicidad divina, necesariamente puede referirse a la Trinidad[9].

Pero, ¿qué es propiamente la unicidad divina según Dionisio? A nuestro juicio, Dionisio supone y establece la unicidad divina a partir del análisis a que somete las propiedades divinas. Para ello procede uniendo y distinguiendo las propiedades mismas, según que estos atributos estén identificados o diferenciados en la Deidad [10]. Es la unicidad divina lo que no le permite separar lo que se une ni confundir lo que se distingue en la Deidad.

Así pues, si estos atributos se unen y se identifican en la Deidad misma, en la medida en que se dice comúnmente de toda la Deidad en su unicidad, los nombres que se atribuyen a estos atributos no servirán, necesariamente, tan solo para nombrar a la Deidad respecto de su unicidad, sino, también, a la Trinidad en lo que se diferencian los atributos de las Personas divinas, porque son nombres que denominan a los atributos de la unicidad divina misma.

Sin embargo, si los atributos se distinguen entre sí, la razón de las diferencias no se fundamenta en la unicidad misma de la esencia divina, sino en las propiedades no comunes de las Personas divinas; por ello, es posible que los nombres atribuidos a estas propiedades, no sirvan sino para identificar a los distintos atributos de las Personas divinas y no propiamente a la Deidad misma, en la medida en que se refieren a la unicidad de su esencia en cuanto tal.

Por esta razón, según Dionisio, algunos nombres son comunes a toda la Deidad[11], pero hay también otros nombres que significan realidades distintas y suprasustanciales, como por ejemplo, el Padre, el Hijo y el Espíritu, que no pueden intercambiarse ni tienen nada en común[12].

Según lo expuesto, y conforme a lo que habíamos señalado más arriba, si algún nombre se refiere a la unicidad divina, debe necesariamente hacerse propio de la Trinidad, y eso porque aun siendo Tres las Personas divinas, una sola es la esencia. Así, por ejemplo, el nombre "Iperouvsio" u{parxi"[13], es decir, la supersubstantialis essentia[14], se atribuye comúnmente a las Tres Personas divinas, porque se refiere a la "eJnwvsew"th`" qeiva".

Con la intención de esclarecer el modo como la unitio divina se dice comúnmente de Dios y de la Trinidad, Dionisio recoge el ejemplo de la luminosidad de la luz para explicar su tesis acerca de la común atribución de nombres a Dios y a las Tres Personas divinas. El ejemplo, además de interesante, es muy ilustrativo porque sirve no solo para entender que la diversidad de Personas no anula la unicidad de la supersubstantialis essentia, dado que hay distinción en la unidad y unidad en la distinción[15], sino también para identificar una legítima metáfora neoplatónica acerca de la participación[16]:

la luz de varias lámparas en una casa se compenetra a la vez que cada una permanece distinta. Hay distinción en la unidad y unidad en la distinción. Aunque haya muchas lámparas en la casa, una sola es la luz, sin diferencia; todas ellas producen un solo resplandor. Nadie, creo yo, puede separar una de otra la luz de aquellas lámparas extrayéndola del aire que contiene la de todas. Ni puede ver la luz de una sin ver la de las otras, pues todas están igualmente mezcladas a la vez que cada una conserva su plena distinción[17].

La analogía de la mezcla de luz de las varias lámparas, en cuanto que forman una en luminosidad, sirve para que Dionisio ponga de relieve que hay atributos propios de la Unicidad, en la medida en que son propios de la indivisible Trinidad[18], porque no se refieren sino a la unicidad misma de la esencia divina y no a sus distintos

## atributos.

Dionisio da ejemplos de nombres que son atributos propios de la unicidad divina y que, en vista de la misma unicidad, son propios de la Trinidad. Destaca los siguientes: esencia suprasustancial, Deidad supradivina, Bondad que trasciende todo bien, Supraidentidad por encima de toda propiedad individual, Unidad superior a cualquier principio de unidad, Inefabilidad, Inteligibilidad de todo cuanto se pueda conocer[[19](#)].

Y eso no significa sino, como subraya el propio Dionisio, que las Personas divinas son fuente de unicidad por cuanto están, sin que se confundan las propias diferencias, supraesencialmente unidas en un todo[[20](#)], por lo que no sería lícito, según nos asegura, separar lo unido ni confundir lo distinto[[21](#)]. La eJnwvsew"th`" qeiva" de Dionisio, es decir, la unitione divina según los latinos, aquí la interpretamos como unicidad divina[[22](#)], en la medida en que no significa sino la unión e identidad misma del esse y de la essentia de Dios.

Dionisio parece tener en cuenta esta identidad, porque subraya que la eJnwvsew"th`" qeiva" debe ser entendida como una unidad unificante[[23](#)], porque se refiere tanto a la unidad divina de la Deidad, como también a la unidad misma de las Tres Personas divinas, en la medida en que se afirma la unicidad de la esencia en las Tres Personas.

- 
- [\*Anterior\*](#)
  - [\*Índice\*](#)
  - [\*Posterior\*](#)



## **2. Unicidad e incomunicabilidad divina según el Aquinate[24].**

Comentando[25] un pasaje del capítulo II del De divinis nominibus, el Angélico propone dos cosas: exponer la unicidad y distinción divina en la Deidad misma y en la Humanidad de Cristo[26]. Sobre el análisis de la unicidad y distinción divina en la Deidad misma, subraya el santo citando a Dionisio que según la doctrina cristiana, se llaman unicidades divinas a las realidades secretas e incomunicables, más profundas que un abismo suprainefable y supraincognoscible[27].

Con la intención de esclarecer este pasaje, el Aquinate se dedica a explicar el sentido de los términos que aparecen en el texto de Dionisio[28]. El santo subraya que se llama superlocationem (uJperidruvsei") la consideración de la unicidad y existencia del Primer Principio considerado en sí mismo[29]. Pero recuerda el santo que la supercollocationem es occulta e inegressibile.

Es oculta en la medida en que Dios sólo es conocido por nosotros en la medida en que conocemos las participaciones de su bondad, porque según lo que es en sí, es oculto y no cognoscible[30]. Es inegressibilem porque considerada en sí misma la unicidad es incomunicable, y es a causa de eso que se dice que la propia Deidad de este modo considerada es por excelencia lo que es singular[31], porque ella misma se distingue de todo lo demás, mientras se mantiene idéntica a sí misma[32].

En otras palabras la unicidad divina en sí misma permanece oculta para nosotros, aunque por las proporciones de similitudes respecto de las cosas, podemos de algún modo conocer algo de ella. La unicidad es incomunicable a las cosas, porque la esencia de Dios aunque se comunique a toda la Trinidad[33] es una en sí misma e incomunicable a sus efectos[34].

Según lo expuesto, es necesario esclarecer algo acerca de la incomunicabilidad que se afirma de la unicidad de la esencia divina: ¿cómo la esencia divina puede ser incomunicable si se comunica a las Personas divinas? La esencia de Dios considerada en sí misma, en la medida en que consideramos en su esencia los atributos relativos a su Ser mismo – tales como Unidad, Simplicidad, Verdad,

**Perfección y Bondad, Infinitud, Inmensidad, Inmutabilidad, Eternidad, Invisibilidad e incomprensibilidad y cognoscibilidad[35] – su esencia es comunicable a las Personas divinas.**

**No obstante, en la medida en que consideramos su esencia respecto a los atributos relativos a sus operaciones – tales como Sabiduría, Presciencia, Providencia, Libre voluntad y Amor, Justicia y Misericordia, Omnipotencia – su esencia es incomunicable. Por eso no podemos decir que la esencia misma, respecto a la propia Deidad sea singular, porque si lo fuera anularía la comunicabilidad de la esencia divina a las Tres Personas divinas[36].**

**Así pues, la comunicabilidad de la unicidad divina se afirma de la Deidad misma respecto a la Trinidad[37], mas en cambio, la incomunicabilidad de la unicidad de la esencia divina se afirmará respecto a los efectos producidos por los atributos relativos a las operaciones divinas que causan efectos exteriores a la Deidad misma[38].**

**Basados en lo que hasta aquí hemos tratado, conviene decir que la esencia divina no se comunica, en cuanto tal, al efecto que su omnipotencia creadora puede causar; por lo que la esencia divina es incomunicable a sus efectos, porque Dios no es el esse formale omnium[39], como si se predicara unívocamente de todas criaturas [40]. En este sentido sólo planteamos la incomunicabilidad en la medida en que analizamos los efectos producidos por el principio inmediato de las obras exteriores de Dios: la omnipotencia creadora [41].**

**Respecto a las Personas que de la esencia divina misma proceden, la esencia divina es comunicable, y en este sentido se podrá decir que en la unicidad de la esencia hay distinción de personas. No obstante, la esencia divina, respecto a los atributos relativos a las operaciones divinas, en la medida en que causan un efecto exterior a Dios, es incomunicable a lo que es efecto inmediato de sus atributos y de su omnipotencia[42].**

**En este último sentido podemos decir que Dios es singular y que su esencia es incomunicable[43], porque lo que es en sí la esencia de Dios no se transfiere a través de sus atributos operativos a lo que se produce, sino tan sólo representaciones de sus atributos[44]. Fue**

por tal razón que dijo el Aquinate que Dios es individuo en razón de su incomunicabilidad, mas no en cuanto fuese la materia la causa misma de su incomunicabilidad, mas la unicidad de su esencia misma[45].

Según lo expuesto, podríamos establecer también una relación – por lo menos de la parte de nuestro modo imperfecto de conocer – entre la omnipotencia creadora y la razón de incomunicabilidad. De tal modo que si la omnipotencia creadora es una perfección absolutamente simple, que existe necesariamente y formalmente en Dios y que según nuestro modo imperfecto de conocer, se deduce de lo que concebimos como el constitutivo formal de la esencia divina – el *Ipsum esse subsistens* – la esencia misma de Dios no podría comunicarse, en cuanto tal, al efecto exterior a Dios, causado por su omnipotencia misma.

Por lo que, si Dios existe, es absolutamente perfecto, necesariamente simple, uno y creador; consecuentemente, su esencia es absolutamente incomunicable, en cuanto tal, a las criaturas. Podemos decir que la potencia creadora de Dios presupone la incomunicabilidad misma de su naturaleza, ante su operación creadora.

Y si eso es cierto, a ningún efecto inmediato de la potencia creadora convendrá idéntica perfección de la naturaleza divina, porque esta no se comunica tal como es a sus efectos. Y si eso es efectivamente verdadero, de la unicidad de la esencia divina se afirma que sólo hay un único Dios[46], es decir, una única esencia divina comunicable a las Tres Personas[47], pero incomunicable, en cuanto tal, a sus efectos producidos exteriormente a la Deidad misma.

La razón, tanto de la incomunicabilidad como de la individualidad divina se apoya sobre la *Essentia bonitati* que es superunida a la misma *unitione divina*[48]. Por este motivo habría dicho el Aquinate que Dios por ser *Ipsum esse subsistens*, no es ser universal[49], porque el ser divino no necesita de ningún aumento de perfección, ya que su ser es puro y su totalidad y su individualidad es la Bondad pura, y por eso mismo diría que la individuación de la Causa Primera es por la Bondad pura[50].

Ahora bien, la naturaleza divina es individual e incomunicable porque su esencia es *res subsistens*, de tal forma que las Personas

y sus atributos subsisten realmente en la naturaleza divina misma, en cuanto son independientes; y fue por eso que el Aquinate dijo, en su momento, que la esencia divina se individúa a sí misma respecto a eso que por sí subsiste[51]. Y es por estas razones por lo que hemos sostenido que la doctrina de Dionisio influyó, en cierto modo, en la doctrina tomista de la incomunicabilidad e individualidad de la esencia divina.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## NOTAS

**[1]** De un modo general, los principales estudiosos del problema de la individuación en Tomás de Aquino están de acuerdo en que Aristóteles ha sido su primera y más importante fuente de inspiración. Sobre eso véanse, por ejemplo, las siguientes publicaciones: ROLAND-GOSSELIN, M.-D. Le “De Ente et Essentia” de S. Thomas d’Aquin. Texte établi d’après les manuscrits parisiens. Introduction, Notes et Études historiques. Paris, Vrin, 1948, págs. 51-55 y MANSER, G. M. “Das thomistische Individuationsprinzip”, *Divus Thomas*, 12 (1934), págs. 221-237 y 279-300.

**[2]** Sobre eso véase, por ejemplo: AQUINATIS, S. Thomae, *De div. nom. c. 2, lec. 2, n. 135.*

**[3]** Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, (citt. S. Th.) I, q. 29, a. 3, ad. 4.

**[4]** O. L. Larre, *Tomás de Aquino y el Neoplatonismo. (Ensayo Histórico y Doctrinal)*. La Plata, Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de la Plata, 1966, pág. 55.

**[5]** Respecto a las pruebas del influjo de Dionisio sobre este tema en el Aquinate, tendré en cuenta el texto de la edición de Ceslai Pera: Tomás de Aquino, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Romae, Marietti, 1950, especialmente el capítulo II.

**[6]** Tendremos en cuenta para este estudio el texto griego editado en la siguiente edición: S. DIONYSII AREOPAGITAE, *Opera Omnia quae exstant. Studio et opera Balthasaris Corderii. (Patrologiae Graecae Tomus 3)*. Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1968. Adoptaremos la siguiente sigla para las citas: DIONISIO, *De divinis nominibus*. PG, 3, col. 585-996.

**[7]** DIONISIO, *De divinis nominibus*. Cap. II (PG, 3, col. 636 b):  $\text{PeriV hJnwmevnh" kaiV diakekrimevnh" qeologiva"}$ ,  $\text{kaiV tiv" hJ qeiva e\{nwsiv" kaiV diavkrisiv"}$ .

**[8]** DIONISIO, *De divinis nominibus*. Cap. II, §4. (PG, 3, col. 641 a):  $\text{"oiv on ejpiv th`" eJnwvsew" th`" qeiva" h!toi th`" uJperousiovthto"}$ ,



**hJnwmevnon meVn e!sti th`/ eJnarcikh/ Triavdi kaiV koinoVn hJ uJperouvsio" u{parxi" ...".**

**[9] DIONISIO, De divinis nominibus. Cap. II, §4. (PG, 3, col. 641 a.).**

**[10] DIONISIO, De divinis nominibus. Cap. II, §4. (PG, 3, col. 644 c-d.).**

**[11] DIONISIO, De divinis nominibus. Cap. II, §4. (PG, 3, col. 640 b.).**

**[12] DIONISIO, De divinis nominibus. Cap. II, §4. (PG, 3, col. 640 c.).**

**[13] DIONISIO, De divinis nominibus. Cap. II, §4. (PG, 3, col. 641 a.).**

**[14] En la Patrología Griega el texto latino presenta la traducción como *superessentialis existentia*, lo que no está del todo mal, pero que, a nuestro juicio, no corresponde a lo que se quiere significar con la idea griega. Cfr. DIONISIO, De divinis nominibus. Cap. II, §4. (PG, 3, col. 642 a.).**

**[15] DIONISIO, De divinis nominibus. Cap. II, §4. (PG, 3, col. 641 b): “diavkrisin hJnwmevna th/ diakrivsei kaiV th/ eJnwvsei diakekrimevna”.**

**[16] La metáfora de la luz siempre estuvo presente en las especulaciones filosóficas de Platón, sobre todo respecto a la consideración del contraste entre el conocimiento inteligible y la luminosidad, según su mayor o menor intensidad, y el conocimiento sensible, que a causa de la ausencia de proporcionada luminosidad, se da entre las sombras, y éstas representan mayor o menor ausencia de la luz en el conocimiento. Sobre eso, véase, por ejemplo, la alegoría de la caverna en: PLATÓN, Rep. 514a –518a y sobre la participación, por ejemplo, en: Fed. 99b-100c. Los neoplatónicos, de un modo general, suelen coger de Platón este principio y aplicarlo de distintos modos a distintas cuestiones, tal como por ejemplo lo propone aquí Dionisio. Véase, también: CARROL, W. J. “Participation and Infinity in Dionysius the Areopagite”, *Patristic and Byzantine Review*, 2 (1983), págs, 54-64.**

**[17] DIONISIO, De divinis nominibus. Cap. II, §4. (PG, 3, col. 641 a-b.). Recomendamos tener en cuenta la siguiente traducción: Pseudo Dionisio Aeropagita, Obras completas. Edición preparada por**

**Teodoro H. Martin. Presentación O. G. de Cardenal. Madrid, BAC, 1990, pág. 284.**

**[18] DIONISIO, De divinis nominibus. Cap. II, §4. (PG, 3, col. 641 a.). Véase, también: K. F. Doherty, "St. Thomas and the Pseudo-Dionysian Symbol of Light", *The New Scholasticism*, 34 (1960), págs. 170-189.**

**[19] DIONISIO, De divinis nominibus. Cap. II, §4. (PG, 3, col. 641 a).**

**[20] DIONISIO, De divinis nominibus. Cap. II, §4. (P. G, 3, col. 641 a).**

**[21] DIONISIO, De divinis nominibus. Cap. II, §4. (PG, 3, col. 640 a.).**

**[22] Hilduino tradujo eJnopoiei`n y sus derivados por coadunare, mientras Escoto Eriúgena por unificare, uniri. Hemos optado por unicidad porque, a nuestro juicio, esta palabra evitaría la posible confusión de pensar que la esencia divina indicaría que existe, por ser una, un único Dios; en efecto es una la esencia , pero son Tres Personas divinas, por lo que Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu. En cristología esta palabra significa el acto de unión, pero en el contexto Trinitario, creemos que mejor se aplica el significado de unicidad. Sobre las posturas de Hilduino y Escoto Eriúgena, véase: THÉRY, P. G. *Études Dionysiennes I: Hilduin, traducteur de Denys*. Paris, Vrin, 1932, págs. 32-33; Sobre el análisis de este término véase: BOUCHET, J.-R. "Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse", *Revue Thomiste*, 68 (1968), págs. 533-582; DE ANDIA, Y. *L'Union à Dieu chez Denys L'Aréopagite*. Leiden, E. J. Brill, 1996, págs. 17-18, 23-24.**

**[23] DIONISIO, De divinis nominibus. Cap. I, §1. (PG, 3, col. 588 b).**

**[24] Recomendamos tener en cuenta como complemento de nuestro estudio, los siguientes textos: F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Heraus. Albert Zimmermann, Band 32), E.J. Brill, Leiden/New York/Köln, 1992, esp. 22-64; 117-132; 188-214; G. Kalinowsky, "Discours de Louange et Discours Métaphysique: Denys L'Aréopagite et Thomas d'Aquin", *Rivista de Filosofia Neo-Scholastica*, 1981 (73), 399-404; W. M. Neidl, *Thearchai. Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita***

und Thomas von Aquín. Verlag Josef Háabel, Regensburg, 1976, esp. Capítulo 1,30-51; B. Brons, Gott und die Seienden.

Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik un christlicher Tradition bei Dionysius Aaeopagita, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1976, esp. Capítulo II, 78-167.

**[25]** Sobre el método tomista respecto a este comentario véanse: I. Andereggen, La Metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el De Divinis Nominibus de Dionisio Areopagita. Buenos Aires, 1989; “Diferencias en la comprensión Medioeval del De Divinis Nominibus de Dionisio Areopagita”, Sapientia, 1989,(44) 197-210; A. Feder, "Des Aquinaen Kommentar zu Pseudo-Dionysius 'De divinis nominibus'. Ein Beitrag zur Aarbeitsmethode der hl. Thomas", Scholastik, 1926 (1), 321-351.

KALINOWSKI, G. “Discours de Louange et Discours Métaphysique: Denys L’Aréopagite et Thomas D’Aquin”, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, 73 (1981), págs. 399-404;; NEIDL, W. M. Thearchia. Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin. Regensburg, Verlag Josef Háabel, 1976, esp. Capítulo 1, págs. 30-51; BRONS, B. Gott und die Seienden.

Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1976, esp. Capítulo II, págs. 78-167.

Sobre el método tomista respecto a este comentario véase: FEDER, A. “Des Aquinaten Kommentar zu Pseudo-Dionysius ‘De divinis nominibus’. Ein Beitrag zur Arbeitsmethode der hl. Thomas”, Scholastik, 1, (1926), págs. 321-351.

**[26]** Tomás de Aquino, De div. Nom., C. II, lec. 2, n. 131: “Deinde, cum dicit (/39): Vocant enim...prosequitur expositionem unitionis et discretionis divinae: et primo, quantum pertinet ad Deitatem; secundo, quantum pertinet ad Humanitatem Christi...”.

**[27]** Tomás de Aquino, De div.nom., C. II, lec. 2, n. 134: “Dicit ergo, primo, quod, sicut in aliis suis libris dixerat, scilicet in libro de divinis Hypotyposibus, sancti magistri nostrae theologiae traditionis idest christianae doctrinae, scilicet Apostoli et eorum discipuli vocant unitiones divinas, quasdam occultas et inegressibiles supercollocationes divinas quae sunt singularitatis divinae, superineffabilis et superignotae”.

**[28]** Es interesante notar que el Aquinate, en la medida en que analiza y comenta a los pasajes que se refieren tanto a la comunicabilidad como a la incomunicabilidad de la unicidad de la esencia divina, respecto de los nombres que se dicen comúnmente tanto de la Deidad misma como de la Trinidad, analiza más detenidamente la naturaleza de la esencia divina, no sólo respecto de los nombres que se le pueden atribuir, sino también su constitutivo fundamental mismo. En este sentido el Angélico no sólo desea saber qué nombres se dicen comúnmente de la Deidad misma y de la Trinidad, sino profundizar su investigación sobre el constitutivo formal de la naturaleza divina misma; y hace eso cuando comenta los referidos pasajes. Aquí no nos detendremos sino para analizar y exponer la razón de la incomunicabilidad de la naturaleza divina, por lo que no nos dedicaremos a considerar los nombres y sus atribuciones a la Deidad y a la Trinidad. Respecto del planteamiento de los nombres divinos, recomendamos el siguiente estudio: L. Clavell, *El nombre propio de Dios*. Pamplona, Eunsa, 1980, esp. Capítulo II, págs. 65-113.

**[29]** Tomás de Aquino, *De div.nom.*, C. II, lec. 2, n. 135: “Considerare igitur primum Principium, secundum quod in se est, hoc est considerare unitatem ipsius et hanc existentiam primi Principii in seipso, supercollocationem vocat...”.

**[30]** Tomás de Aquino, *De div.nom.*, C. II, lec. 2, n. 135: “...et nominat hanc supercollocationem et occultam et inaccessibilem: occultam quidem quia in tantum Deus potest a nobis cognosci, in quantum participationes suae bonitatis cognoscimus; secundum autem quod est in se, est nobis occultus...”.

**[31]** Tomás de Aquino, *De div.nom.*, C. II, lec. 2, n. 135: “...inaccessibilem autem dicit, quia secundum quod in seipso est primum Principium nulli communicatur et sic quasi a seipso non egreditur: et propter hoc et ipsam Deitatem sic consideratam, per excellentiam distinguentem ipsam ab omnibus, vocat singularitatem, quia singulare est quod est incommunicabile”.

**[32]** Tomás de Aquino, *De div.nom.*, C. II, lec. 2, n. 142: “...sicut essentia supersubstantialis, Divinitas superdeum, id est super modum deitatis communicatae rebus, et bonitas superbona, et identitas quae est super omnia, secundum quam scilicet, Deus est idem sibi, et unitas super principatum, unitas, inquam, totalis proprietatis

**existentis scilicet super omnia”.**

**[33]** Tomás de Aquino, De div.nom., C. II, lec. 2, n. 141: “Potest enim considerari ista superexcellens Dei essentia in seipso: vel secundum essentiam et sic est unitum et commune toti Trinitati; vel secundum quod una Personarum est in alia et sic in unitione invenitur discretio”.

**[34]** Tomás de Aquino, De div.nom., C. II, lec. 2, n. 136: “Et considerandum quod contra id quod supra dixerat: occultas et inaccessibiles, satis congrue posuit processiones et manifestationes, quia per effectus progredientes ab ipso manifestatur et quodammodo ipsa Deitas in effectus procedit, dum sui similitudinem rebus tradit, secundum earum proportionem, ita tamen, quod sua excellentia et singularitas sibi remanet, incommunicata rebus et occulta nobis”.

**[35]** Sobre el análisis de estos atributos véase: R. Garrigou-Lagrange, Dieu, son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques, GARRIGOU-LAGRANGE, R. Op. cit. Deuxième vol. págs. 370-514.

**[36]** Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 31, a. 2, con.

**[37]** Tomás de Aquino, De div.nom., C. II, lec. 2, n. 141.

**[38]** Tomás de Aquino, De div.nom., C. II, lec. 2, n. 136.

**[39]** Tomás de Aquino, Contra Gentes, (cit C.G.). I, c. 26, n. 237-249.

**[40]** Tomás de Aquino, C.G.. I, c. 32, n. 283-289.

**[41]** Aunque no proclame explícitamente los nombres omnipotencia creadora y creación, se entiende que el Aquinate las supone para explicar la incomunicabilidad de la esencia divina a las criaturas. Sobre eso véase los pasajes: Tomás de Aquino, De Div. nom. c. 2, lec. 2, n. 153 y lec. 3, n. 160-167. Véase especialmente n. 158: “Nam in processione divinarum Personarum ipsa eadem divina Essentia communicatur Personae procedenti et sic sunt plures Personae habentes divinam Essentiam, sed in processione creaturarum, ipsa divina Essentia non communicatur creaturis procedentibus, sed

**remanet incommunicata seu imparticipata...”**

**[42]** Nos referimos aquí, sobretudo, a los atributos relativos a las operaciones divinas que no son inmanentes, sino a las obras exteriores, es decir, la acción divina de producir algo distinto de Él mismo: R. Garrigou-Lagrange, Vol. II. Paris, Beauchesne, 1950, pág. 463.

**[43]** Tomás de Aquino, De Div. nom. c. 2, lec. 2, n. 135. Véase, sobre eso, la opinión de Capreolus: Capreolus, Defen. II, pág. 232 b: “Dico enim quod omne quod subsistit in divinis, est incommunicabile illa communicabilitate quae competit universali respectu suorum particularium; tamen aliquod subsistens est ibi communicabile illa communicabilitate qua forma communicatur supposito, et illa qua commune communicatur proprio: sicut divinitas tribus suppositis est communis, et spiratio activa est communis Patri et Filio”.

**[44]** Tomás de Aquino, In I Sent. d. 3, q. 2, a. 1, con; d. 3, q. 3, a. 1, con; C. Gen. I, c. 8, n. 48-50; c. 43, n.368; IV, c. 26; c. 96; S. Th. I. q. 45, a.7, con; q. 89, a. 8, con; q. 93, a. 6. Comenta Capreolus que las propiedades personales en la esencia divina misma son como principios de individuación, porque la esencia aun siendo comunicable a la Trinidad, se mantiene una e incommunicable respecto a sí misma: Capreolus, Defen. II, pág. 232 b fine. Véase en el Aquinate especialmente: De Div. nom. c. 2, lec. 3, n. 158: “...sed similitudo eius, per ea quae dat creaturis, in creaturis propagatur et multiplicatur et sic quodammodo Divinitas per sui similitudinem non per essentiam, in creaturas procedit et in eis quodammodo multiplicatur, ut sic ipsa creaturarum processio possit dici divina discretio, si respectus ad divinam similitudinem habeatur, non autem si respiciatur divina Essentia”.

**[45]** Tomás de Aquino, S.Th. I. q. 29, a.3, ad. 4.

**[46]** Es preciso esclarecer que la expresión único Dios no significa la afirmación de una sola Persona, por ejemplo, sólo Dios Padre, sino la afirmación de que sólo hay una esencia divina. Por eso dijo el Aquinate que no decimos único Dios, porque la deidad es común a varios: Sum. Theo. I, q. 31, a.2, con.

**[47]** Tomás de Aquino, De Div. nom. c. 2, lec. 3, n. 157.

**[48]** Tomás de Aquino, De Div. nom. c. 2, lec. 3, n. 159: “Hoc est ergo quod dicit, quod si processio possit dici divina Essentia bonitati conveniens, quae est unionis divinae superunitae, idest unitatis essentiae, in qua Tres Personae uniuntur, quae est super omnem unitatem, quae quodammodo seipsam agit sive ducit ex sua bonitate in pluralitatem et multiplicat seipsam, scilicet secundum suam similitudinem, si, inquam, talis processio ea ratione quod per eam divina unitas quodammodo multiplicetur, dici potest divina discretio, tunc consequenter dicendum est quod traditiones, idest donationes divinorum donorum, quae sunt incomprehensae ex parte Principii, sunt unitae, idest communes toti Trinitati secundum divinam discretionem, idest secundum communem modum divinae discretionis, qui secundum processionem attenditur”.

**[49]** Tomás de Aquino, De Pot. q. 7, a. 7, con.

**[50]** Tomás de Aquino, De ente et essentia, c. 6, n. 63: “Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus, qui deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, huius condicionis est, ut nulla sibi additio fieri possit; unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse. Propter quod in commento IX propositionis libri De causis dicitur quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius”; De causis. lec. 9, n. 233: “Deinde cum dicit: quod si dixerit aliquis etc., excludit quamdam objectionem. Posset enim aliquis dicere quod, si causa prima sit esse tantum, videtur quod sit esse commune quod de omnibus praedicatur et quod non sit aliquid individualiter ens ab aliis distinctum; id enim quod est commune non individuatur nisi per hoc quod in aliquo recipitur. Causa autem prima est aliquid individuale distinctum ab omnibus aliis, alioquin non haberet operationem aliquam; universalium enim non est neque agere neque pati. Ergo videtur quod necesse sit dicere causam primam habere yliatim, id est aliquid recipiens esse”; n. 234: “Sed ad hoc respondet quod ipsa infinitas divini esse, in quantum scilicet non est terminatum per aliquod recipiens, habet in causa prima vicem yliatim quod est in aliis rebus. Et hoc ideo quia, sicut in aliis rebus fit individuati rei communis receptae per id quod est recipiens, ita divina bonitas et esse individuatur ex ipsa sui puritate per hoc scilicet quod ipsa non est recepta in aliquo; et ex hoc quod est sic individuata sui puritate, habet quod possit influere bonitates super intelligentiam et alias res”; De Pot. q. 5, a. 1, ad. 4; De Div. nom. c. 2,

lec. 3, n. 159.

[51] Tomás de Aquino, De Pot. q. 9, a. 5, ad. 13.

---

▪ Anterior

▪ Índice

▪ Posterior





# DEUS LUDENS - O LÚDICO NO PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO E NA PEDAGOGIA MEDIEVAL [1]

L. Jean Lauand  
jeanlaua@usp.br  
Universidade de São Paulo

**Ludus est necessarius ad conversationem humanae  
vitae**

**O brincar é necessário para (levar uma) a vida  
humana**

**Tomás de Aquino, Suma Teológica II-II,  
168, 3, ad 3**

## ***I - Razões do Lúdico na Pedagogia Medieval***

***“No  
mercado  
de  
Olinda,  
que é  
um  
mercado  
pobre,  
há mais  
alegria  
do que  
em toda  
a  
Suíça!”***

Julián  
Marías  
Entr. a J.  
Lauand, in  
Videtur 8,  
2000  
[http://www.  
hottopos.  
com/  
videtur8/  
entrevista.  
htm](http://www.hottopos.com/videtur8/entrevista.htm)

**Deus brinca. Deus cria, brincando. E o homem deve brincar para levar uma vida humana, como também é no brincar que encontra a razão mais profunda do mistério da realidade, que é porque é “brincada” por Deus. Bastaria enunciar essas teses - como veremos, fundamentalíssimas na filosofia do principal pensador medieval, Tomás de Aquino - para reparar imediatamente que entre os diferentes preconceitos que ainda há contra a Idade Média, um dos mais injustos é aquele que a concebe como uma época que teria ignorado (ou mesmo combatido...) - o riso e o brincar.**

**Naturalmente, não se trata só de Tomás de Aquino; a verdade é que o “homem da época” [2] é muito sensível ao lúdico, convive com o riso, e cultiva a piada e o brincar [3]. Tomás, por sua vez, situa o lúdico nos próprios fundamentos da realidade e no ato criador da Sabedoria divina.**

**Assim, diante do panegírico do brincar feito por Tomás - e diante da prática do lúdico em toda a educação medieval - torna-se difícil compreender como um erudito do porte de Umberto Eco [4] possa ter querido situar no centro da trama de seu O Nome da Rosa [5], o impedimento “medieval” da leitura de um tratado de Aristóteles sobre o riso (e no romance S. Tomás é citado como autoridade respeitada não só pelo abade - p. 48 -, mas também pelo fanático bibliotecário Jorge - p. 158 -, para quem o riso é o pior dos males e está disposto a matar para obstruir o acesso a um livro de Aristóteles sobre o tema - pp. 529 e ss.) [6]. É difícil compreender o empenho de proibir essa leitura de Aristóteles, quando o próprio Aquinate - já solenemente canonizado antes de 1327, ano em que se**

**dá a ação do romance - vai muito mais longe do que o Estagirita [7] no elogio do lúdico...**

**Antes de entrarmos em diálogo com a filosofia da educação de Tomás, apresentemos alguns significativos exemplos [8] do lúdico na Pedagogia Medieval: educadores e educadoras; monges e reis; os eruditos e o povo; na educação formal e informal, freqüentemente o lúdico está informando a prática educativa. Tal fato, afinal - ao contrário do preconceito que nos é imposto -, não é de estranhar: a própria decadência cultural, que marca, desde o início, a Idade Média encurta as distâncias - tão acentuadas em outras épocas (sobretudo no Renascimento) -, entre as culturas chamadas erudita e popular.**

**Assim, um primeiro fator que nos ajuda na compreensão dessa valorização medieval da cultura popular (e do lúdico...) está na própria situação em que surge a Idade Média: com a queda do Império Romano no Ocidente e a instalação dos reinos bárbaros, a cultura erudita sofreu um sério abalo. E é em função da valorização exclusiva da cultura erudita que são cunhadas as próprias expressões “Idade Média” e “Renascimento”, carregadas de valores e fruto da narcisista historiografia renascentista [9]. Em ambos os casos manifesta-se a auto-apreciação de uma época que pretende fazer “renascer” (ou, em alguns casos, imitar servilmente...) a erudição clássica depois de uma época "média" de mil anos. De fato, a Idade Média não tem, nem de longe, a erudição clássica; mas valoriza e fomenta a cultura popular. E é a partir do Renascimento, como faz notar Regine Pernoud, que encontramos até mesmo proibições legais da cultura popular: como as sentenças de 1542 do Parlamento, proibindo o teatro popular - de tradição medieval - precisamente por ser popular [10].**

**A primeira característica essencial da Idade Média é - para tomar as clássicas expressões de Hegel [11] - diese Entzweiung, dies Gedoppelte, a dualidade bárbaro-romana. O bárbaro - ainda ontem não só analfabeto, mas ágrafo - instala-se hoje, triunfante, no espaço do extinto Império Romano no Ocidente...**

**É nessa situação - aparentemente desesperadora - que um dos mais geniais educadores de todos os tempos, Boécio, o “último romano e primeiro escolástico” (na consagrada fórmula de Martin Grabmann), cria seu projeto pedagógico - o único cabível para a Primeira Idade**

**Média** - que consiste em manter acesa uma pequena chama-piloto, apresentando aos novos povos traduções de precários resumos da ciência e da cultura clássicas. Esse projeto pode-se sintetizar na sentença do começo do livro II do *Ars Geometrica*: “*Quamvis succincte tamen sunt dicta*”, embora resumida e precariamente, aí estão traduzidos os fundamentos da cultura antiga... [12] .

Outros educadores (Cassiodoro, Beda, Isidoro, Alcuíno...) seguiram o paradigma boeciano - *succincte tamen...* - e, bem ou mal, a cultura antiga foi de algum modo preservada, até haver condições, no século XII, de um “renascimento” [13] .

Outro aspecto pouco lembrado e que guarda relação com o lúdico é o fato - específico da época - de a Idade Média ser, em diversos sentidos, jovem. A juventude e a velhice não se predicam só das pessoas singulares, mas também das épocas e regiões. Pieper faz notar [14] que a média de idade dos grandes autores da época - passe o trocadilho, estamos falando de lúdico - “a idade média na Idade Média”, está entre 20 e 30 anos: “Nada mais inexato do que imaginar monges de barba branca, afastados do mundo em sua cela, caligrafando sutis tratados em pergaminhos” (op. cit. p.71).

É também por esse caráter jovem dos novos povos que a Idade Média cultiva o lúdico. Embora referindo-se ao lúdico em sentido muito mais amplo de que o nosso brincar, cabe aqui a conclusão de Huizinga em seu clássico *Homo Ludens*: “À medida que uma civilização vai se tornando mais complexa e vai se ampliando e revestindo-se de formas mais variadas e que as técnicas de produção e a própria vida social vão se organizando de maneira mais perfeita, o velho solo cultural vai sendo gradualmente coberto por uma nova camada de idéias, sistemas de pensamento e conhecimento; doutrinas, regras e regulamentos; normas morais e convenções que perderam já toda e qualquer relação direta com o [lúdico] jogo [Spiel]” [15]

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## II - QUATRO EDUCADORES MEDIEVAIS E O LÚDICO

**Já  
brinquei  
de bola,  
já soltei  
balão,  
mas  
tive que  
fugir da  
escola  
para  
aprender  
esta  
lição**

**Chico  
Buarque  
"Meu  
Refrão"**

**Nesta “grande aprendizagem” que é a pedagogia medieval, destaquemos - de modo necessariamente breve - quatro autores que, entre tantos outros, praticaram amplamente o lúdico na educação.**

---

▪ ***Anterior***

▪ ***Índice***

▪ ***Posterior***



## II.1. ALCUÍNO

Alcuíno, o homem mais erudito de seu tempo, ensina por meio de adivinhas, charadas e anedotas. E consubstancia formalmente seu princípio pedagógico numa carta [16] dirigida ao Imperador Carlos Magno: “Deve-se ensinar divertindo!”

Antológico, nesse sentido, é o diálogo entre Alcuíno [17] e Pepino, então um garoto de 12 anos. Junto com a discussão dos grandes temas existenciais - o que são a vida e a morte; o que é o homem etc. - o mestre propõe divertidas charadas ao aprendiz: “Psst, não conta para ninguém, quero ver se você sabe qual é a caçada na qual o que apanhamos não trouxemos conosco e o que não pudemos caçar, sim, trouxemos conosco”. O menino, prontamente, responde - mostrando que sabe - que é a caçada feita pelo caipira (os piolhos: os piolhos que “caçamos” não os trazemos conosco; os que não conseguimos caçar, sim ,trazemos conosco! - p. 87)

Nas escolas monásticas, o lúdico e o jocoso tinham, além do caráter motivacional, uma outra função pedagógica: aguçar a inteligência dos jovens. Ad acuendos iuvenes [18] é o título de diversas coletâneas de exercícios de Aritmética. Nelas encontramos divertidos problemas como o seguinte: “Problema do boi. Um boi que está arando todo o dia, quantas pegadas deixa ao fazer o último sulco? R.: Nenhuma, em absoluto: as pegadas do boi, o arado as apaga”. (p. 98)

---

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)



## II.2. PETRUS ALFONSUS

Se, a propósito de Alcuíno, vimos o lúdico no ensino das escolas monásticas e na escola palatina, Petrus Alfonsus, por volta de 1100, inclui em sua *Disciplina Clericalis* [19] - obra escrita para a formação do clero! - uma coleção de anedotas para servir de exemplo na pregação. O personagem principal é Maimundus Nigrus, o preto Maimundo, um servo preguiçoso e espertalhão (uma espécie de Macunaíma ou de Pedro Malazartes) que sempre se sai bem [20]. Um exemplo: "Anedota do Pastor e do Mercador: Um pastor sonhou que tinha mil ovelhas. Um mercador quis comprá-las para revendê-las com lucro e queria pagar duas moedas de ouro por cabeça. Mas o pastor queria duas moedas de ouro e uma de prata por cabeça. Enquanto discutiam o preço, o sonho foi-se desvanecendo. E o vendedor, dando-se conta de que tudo não passava de um sonho, mantendo os olhos ainda fechados, gritou: "Uma moeda de ouro por cabeça e você leva todas..." (ed. cit. pp. 249-250)

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



### II.3. ROSVITA DE GANDERSHEIM

No mosteiro beneditino de Gandersheim - na época de nossa educadora (em torno do ano 1000) um importante centro cultural, onde havia monjas de cultura esplendorosa - Rosvita, após um hiato de séculos, re-inventa o teatro, re-introduz a composição teatral no Ocidente. E compõe seis peças de caráter educativo (Sapientia, por exemplo, traz embutida toda uma aula de matemática!) - que combinam drama e comédia. Entre inúmeras outras situações cômicas, destacamos aqui a hilariante seqüência das cenas IV a VII da peça Dulcício.

O governador pagão, Dulcício , está encarregado da impossível tarefa de demover três virgens cristãs - Ágape, Quiônia e Irene – de sua fé. Confiante em seu poder de sedução e atraído pela beleza das moças, manda trancafiá-las na despensa, ao lado da cozinha do palácio, e, de noite – enquanto elas cantam hinos a seu Deus -, Dulcício vai invadir a despensa, mas tomado de súbita loucura, equivoca-se e entra na cozinha e acaba, sofregamente, abraçando e beijando os caldeirões e panelas, tomando-as pelas prisioneiras, que o espiam pelas frestas e vêem-no cobrir-se de fuligem etc. Só quem ignora o papel do lúdico na pedagogia medieval pode se surpreender que uma mulher, uma monja, numa composição devota, para ser encenada no mosteiro, inclua uma cena “escabrosa” como essa.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## II.4. D. ALFONSO X O SÁBIO

O Libro del Acedrex, o primeiro tratado de xadrez do Ocidente, composto em 1283 por Alfonso o Sábio, começa pela rotunda afirmação: “Deus quis que os homens naturalmente tivessem todas as formas de alegria para que pudessem suportar os desgostos e tribulações da vida, quando lhes sobreviessem. Por isso os homens procuraram muitos modos de realizar com plenitude tal alegria e criaram diversos jogos que os divertissem (...) E esses jogos são muito bons etc.” [\[21\]](#)

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **II.5. ALGUMAS CARACTERÍSTICAS COMUNS AOS EDUCADORES MEDIEVAIS**

Há algo em comum nessas destacadas figuras medievais; cada um deles situa-se como um dos mestres mais eruditos de seu tempo (e com uma pedagogia de caráter acentuadamente popular). Além do mais, são pioneiros: Alcuíno é quem inicia a escola palatina; Petrus Alfonsus introduz a fábula na literatura medieval; Rosvita, reimplanta o teatro; e é de D. Alfonso o primeiro tratado de xadrez no Ocidente. Todos eles estão pagando um tributo a Boécio, mas, além disso, estão afirmando o lúdico - em charadas, teatro, anedotas ou jogos - como necessário para a educação. Coincidem também - e com isto tocamos um segundo elemento essencial da Idade Média - em convocar a religião como fundamento, uma espécie de "tema transversal" (diríamos hoje), onipresente no ensino medieval.

No diálogo de Alcuíno e Pepino, a seqüência de adivinhas começa quando o menino pergunta: "O que é a fé?" (fala 165). Ao que o mestre responde: "A certeza das coisas não sabidas e admiráveis". Ora, admirável (mirum) é precisamente um termo para designar adivinha: as adivinhas servem de modelo para a fé. Tanto num como noutro caso, temos já uma revelação mas não ainda a luz total, que só vem quando o enigma é resolvido e, no caso da fé, com a visio beatifica (a ligação dos enigmas com a fé remonta ao apóstolo Paulo, ao Pseudo-Dionísio Areopagita etc.) [22] .

Petrus Alfonsus usa suas anedotas para a formação do clero e tira conseqüências espirituais delas. Assim, a anedota da venda das ovelhas, é utilizada para ilustrar a máxima religiosa: "As riquezas deste mundo são transitórias como os sonhos de um homem que dorme e que, ao despertar, perde, irremediavelmente, tudo quanto tinha..." (op. cit. p. 250).

Também Rosvita apresenta suas peças com explícitos objetivos religiosos. Na seqüência que selecionamos, pode-se empreender - como o fazem críticos como Sticca e Bertini - também uma interpretação alegórica - sempre tão presente na Idade Média e em Rosvita [23] : a noite, a dispensa, as panelas, a fuligem, o próprio Dulcício são projeções simbólicas do Inferno e do demônio. Nessa linha, o imperador Diocleciano, Dulcício e seu assistente Sisínio representam respectivamente os clássicos inimigos do cristão: o

mundo, o demônio e a carne; epicamente vencidos pelas virtudes (alegorizadas nos nomes das virgens mártires) da caridade (Ágape), pureza (Quiônia - nívea) e da paz (Irene).

Finalmente, D. Alfonso atribui o xadrez e os jogos à vontade de Deus.

Se a cultura erudita medieval tem já esse cunho popular e lúdico, o que não dizer das manifestações culturais espontâneas do povo: o teatro anônimo, os cantadores de feiras etc.? [24]

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



### III - O LÚDICO EM TOMÁS

*“Não está  
totalmente  
errado o  
tipógrafo  
quando  
troca  
‘cósmico’  
por  
‘cômico’”*

Chesterton

[ 25 ]

#### III.1. A base ético-antropológica do ludus

Voltemo-nos agora para o alcance e o significado do lúdico em Tomás [26] . Como dizíamos, se há uma marca característica da cultura medieval é precisamente o fato de que toda a cultura, na época, era pensada em termos religiosos: a religião como o "tema transversal", por excelência e radicalmente [27] .

Quando no século XII, ocorre a redescoberta de Aristóteles (ou do “Aristóteles arabizado”) no Ocidente a cristandade medieval é confrontada, pela primeira vez, com uma completa visão-de-mundo elaborada à margem do cristianismo. A divisão que este fato produz entre os eruditos é fácil de prever: surgem, por assim dizer, dois partidos: o daqueles que se aferram ao enfoque tradicional, "espiritualista" e, por outro lado, o daqueles que se fascinam com a investigação natural - à margem da Bíblia - propiciada pelo referencial aristotélico. Tomás - junto com Alberto Magno - está no meio, sofrendo incompreensões por parte dos dois bandos, enfrentando o desafio de harmonizar a teologia bíblica com a plena aceitação da realidade natural, a partir de Aristóteles... [28]

O tratamento dado ao brincar, é bastante representativo dessa postura de Tomás: por um lado, ele segue a antropologia da Ética a

**Nicômaco nos dois breves estudos que tematicamente ele dedicou ao tema: os artigos 2 a 4 da questão 168 da II-II da Suma Teológica e o Comentário à Ética de Aristóteles IV, 16. Seu ponto de vista em ambos é antropológico e ético: o papel do lúdico na vida humana, a necessidade de brincar, as virtudes e os vícios no brincar. Por outro lado, em outras obras (e de modo não sistemático) guiado pela Bíblia, aprofunda de modo inesperado e radical no papel do lúdico na constituição do ser.**

**O ludus de que Tomás trata na Suma e na Ética é sobretudo - o brincar do adulto (embora se aplique também ao brincar das crianças). É uma virtude moral que leva a ter graça, bom humor, jovialidade e leveza no falar e no agir, para tornar o convívio humano descontraído, acolhedor, divertido e agradável (ainda que possam se incluir nesse conceito de brincar também as brincadeiras propriamente ditas). Ao falarmos do lúdico, note-se que nos escritos de Tomás ludus e iocus são praticamente sinônimas [29] .**

**O papel que o lúdico adquire na ética de Tomás decorre de sua própria concepção de moral: a moral é o ser do homem [30] , doutrina sobre o que o homem é e está chamado a ser. A moral é um processo de auto-realização do homem [31] ; um processo levado a cabo livre e responsabilmente e que incide sobre o nível mais fundamental, o do ser-homem:**

***"Quando  
porém se  
trata da  
moral, a  
ação  
humana é  
vista  
como  
afetando  
não a um  
aspecto  
particular  
mas à  
totalidade  
do ser do  
homem...  
ela diz***

*respeito  
ao que se  
é  
enquanto  
homem" (I-  
II, 21, 2 ad  
2).*

A moral, assim entendida, pressupõe conhecimento sobre a natureza humana (e, em última instância, a Deus, como seu autor). A forma imperativa dos mandamentos ("Farás x...", "Não farás y..."), na verdade, expressa enunciados sobre a natureza humana: "O homem é um ser tal que sua realização requer x e é incompatível com y". E numa sentença só à primeira vista surpreendente: "As virtudes nos aperfeiçoam para que possamos seguir devidamente nossas inclinações naturais" (II-II, 108,2).

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



### **III.2. LUDUS E EDUCAÇÃO NA SUMA E NA ÉTICA**

**Na Suma Teológica, Tomás, sem a preocupação de glosar, trata do brincar mais livremente do que o faz no Comentário à Ética.**

**A afirmação central da valorização do brincar encontra-se no ad 3 do artigo 3 da q. 168 da II-II: Ludus est necessarius ad conversationem humanae vitae, o brincar é necessário para a vida humana (e para uma vida humana). A razão dessa afirmação (como sempre, o ser do homem) a encontraremos desenvolvida no artigo 2 (da mesma q. 168): Tomás afirma que assim como o homem precisa de repouso corporal para restabelecer-se pois, sendo suas forças físicas limitadas, não pode trabalhar continuamente; assim também precisa de repouso para a alma, o que é proporcionado pela brincadeira [32] .**

**Esta “re-criação” pelo brincar - e a afirmação de Tomás (ainda na q. 168) pode parecer surpreendente à primeira vista - é tanto mais necessária para o intelectual e para o contemplativo que são os que, por assim dizer, mais "desgastam" as forças da alma, arrancando-a do sensível. E "sendo os bens sensíveis conaturais ao homem" as atividades racionais mais requerem o brincar.**

**Daí decorrem importantes conseqüências para a Filosofia da Educação: o ensino não pode ser aborrecido e enfadonho: o fastidium é um grave obstáculo para a aprendizagem [33] .**

**Em outro lugar da Suma Teológica, no tratado sobre as paixões, Tomás -jogando com as palavras - analisa um interessante efeito da alegria e do prazer (delectatio) na atividade humana: o efeito que ele chama metaforicamente de dilatação (dilatatio): que amplia a capacidade de aprender tanto em sua dimensão intelectual quanto na da vontade (o que designaríamos hoje por motivação): delectatio/ dilatatio, a deleitação produz uma dilatação essencial para a aprendizagem [34] . E, reciprocamente, a tristeza e o fastio produzem um estreitamento, um bloqueio, ou, para usar a metáfora de Tomás, um peso (aggravatio animi), também para a aprendizagem [35] . Por isso em II-II, 168, 2 ad 1, Tomás recomenda o uso didático de brincadeiras e piadas: para descanso dos ouvintes ou alunos.**

Não é de estranhar, portanto, que, tratando do relacionamento humano, Tomás chegue - com um realismo prosaico - a afirmar a necessidade ética de um trato divertido e agradável, baseado no fato (empírico) tão simples de que: nullus potest per diem morari cum tristi, neque cum non delectabili [36] - ninguém agüenta um dia sequer com uma pessoa aborrecida e desagradável.

Daí que exista uma virtude do brincar: a eutrapelia. E há também vícios por excesso e por falta: as brincadeiras ofensivas e inadequadas, por um lado, e, por outro, a dureza e a incapacidade de brincar (também um pecado).

Basicamente as mesmas teses da Suma reaparecem no comentário de Tomás aos pontos da Ética a Nicômaco que Aristóteles dedica à virtude do brincar. O comentário do Aquinate é cerca de três vezes mais volumoso do que o original aristotélico (1127 b 30 - 1128 b 10) e segue passo a passo a tradução de que Tomás dispunha. Tal tradução, se bem que muito boa para os padrões da época, é obscura em certas passagens, como naquela em que se dá a própria interpretação da palavra eutrapelia. Aristóteles quando se vale do vocábulo eutrapelia está comparando essa virtude da alma à agilidade como qualidade do corpo: "o bem voltar-se" corporal, com flexibilidade e desembaraço. Já o significado que a tradução deu a eutrapelus, bene vertente, sugere a Tomás a errônea (mas feliz...) interpretação "aquele que bem converte", aquele que "converte" adequadamente em riso as incidências do quotidiano [37]. Também na Ética, Tomás retoma os temas do brincar como virtude e os pecados por excesso e por falta: "853 - Aqueles que não querem dizer algo engraçado e se irritam com os que o dizem, na medida em que assim se agastam, tornam-se como que duros e rústicos, não se deixando abrandar pelo prazer do brincar".

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **III.3. O LUDUS NA TEOLOGIA DA OBRA CRIADORA DIVINA.**

O lúdico, tão necessário para a vida e para a convivência humana, adquire na teologia de Tomás um significado antropológico ainda mais profundo. Ele se baseia especialmente em duas sentenças bíblicas, que, na tradução de que ele dispõe, têm as seguintes formulações:

*"Cum eo  
eram  
cuncta  
componens  
et  
delectabar  
per  
singulos  
dies  
ludens  
coram eo  
omni  
tempore,  
ludens in  
orbe  
terrarum et  
deliciae  
meae esse  
cum filiis  
hominum"*

Prov.

8,

30-

31

(Com Ele estava eu, compondo tudo, e eu me deleitava em cada um dos dias, brincando diante dEle o tempo todo, brincando no orbe da terra e as minhas delícias são estar com os filhos dos homens)

***"Praecurre  
prior in  
domum  
tuam, et illuc  
advocare et  
illic lude, et  
age  
conceptiones  
tuas"***

**Eccl. 32, 15-16**

**(Corre para tua casa, e lá recolhe-te e brinca e realiza tuas concepções) [38] .**

**Para Tomás, o brincar é coisa séria. Para ele, é o próprio Logos, o Verbum, o Filho, a Inteligência Criadora de Deus, quem profere as palavras de Prov. 8, 30:**

**A própria Sabedoria fala em Prov. 8, 30 : “Com Ele estava eu etc.. ”. E esse atributo encontra-se especialmente no Filho, enquanto imagem de Deus invisível e por cuja Forma tudo foi formado (...), pois como diz João I, 3: “Tudo foi criado por Ele” [39] .**

**Nesses versículos encontram-se os fundamentos da criação divina e da possibilidade de conhecimento humano da realidade. Antes de mais nada, Tomás sabe que não é por acaso que o evangelho de João emprega o vocábulo grego Logos (razão) para designar a segunda pessoa da Santíssima Trindade: o Logos é não só imagem do Pai, mas também princípio da Criação, que é, portanto, obra inteligente de Deus: "estruturação por dentro", projeto, design das formas da realidade, feito por Deus por meio de seu Verbo, o Logos.**

**Assim, para Tomás, a criação é também um "falar" de Deus, do Verbum [40] (razão, razão materializada em palavra): as coisas criadas são, porque são pensadas e "proferidas" por Deus: e por**

isso são cognoscíveis pela inteligência humana [41] . Nesse sentido encontramos aquela feliz formulação do teólogo alemão Romano Guardini, que afirma o "caráter verbal" (Wortcharakter) de todas as coisas criadas. Ou, em sentença quase poética de Tomás: "as criaturas são palavras". "Assim como a palavra audível manifesta a palavra interior [42] , assim também a criatura manifesta a concepção divina (...); as criaturas são como palavras que manifestam o Verbo de Deus" (In Sent.I d. 27, 2, 2 ad 3).

Esse entender a Criação como pensamento de Deus, "fala" de Deus, foi muito bem expresso em uma aguda sentença de Sartre (ainda que para negá-la): "Não há natureza humana porque não há Deus para a conceber [43] ". E, como vimos, essa mesma palavra - conceptio - é essencial na interpretação de Tomás.

Como num brinquedo ou jogo, o Verbum compõe (componens) a articulação intelectual das diversas partes e diversos momentos da criação. Pois o ato criador de Deus não é um mero "dar o ser", mas um "dar o ser" que é design, projeto intelectual do Verbo [44] : "(Qualquer criatura...) Por ter uma certa forma e espécie representa o Verbo, porque a obra procede da concepção de quem a projetou" (I, 45,8).

A criação como "brinquedo de composição" liga-se também ao modo como Tomás - seguindo, aliás, uma tradição patrística - encara as três obras [45] dos seis dias [46] : criação (propriamente dita, opus creatus, no primeiro dia); distinção (opus distinctionis, no segundo e terceiro dias) e ornamento (opus ornatus, quarto, quinto e sexto dias) [47] . Para ele, seguindo Agostinho, as três obras do relato dos seis dias do início da Bíblia são obra do Verbo [48] .

Tomás - como, aliás, toda a tradição medieval - tem um extraordinário desembaraço em interpretar a Bíblia. As palavras com que se abrem os livros sagrados "No princípio..." são entendidas por ele pessoalmente - na pessoa do Verbo - e não adverbialmente: "no começo"... Essa atitude dá-lhe, como veremos, inesperadas possibilidades exegéticas. Começemos, seguindo sua análise - em Comentário às Sentenças I- do já tantas vezes citado versículo de Provérbios: "Com Ele estava eu, compondo tudo, e eu me deleitava em cada um dos dias, brincando diante dEle o tempo todo..."

**"Com Ele estava eu, compondo tudo" - O Verbo estava junto ao Pai**

(em outro lugar, Tomás explica [49] que esse “Com Ele estava eu, compondo tudo” significa que o Verbo estava com Ele (Deus Pai) como princípio da Criação.

"Eu me deleitava", delectabar, compartilhando a glória do Pai.  
 "Delectabar, consors paternae gloriae" (In I Sent. d.2 q.1 a.5 ex).

"Brincando", ludens, a sabedoria de Deus cria brincando, pois é próprio da sabedoria o ócio da contemplação, tal como se dá nas atividades do brincar, que não se buscam por um fim que lhes é extrínseco, mas pelo prazer que dão por si mesmas (In I Sent. d.2 q.1 a.5 ex).

“Em cada um dos dias”. É precisamente quando comenta o “per singulos dies”, “em cada um dos dias”, que o pensamento de Tomás atinge sua máxima profundidade. Dia tem dois significados: 1) a diversidade da obra do Verbo, conhecimento criador, que opera algo novo em cada um dos dias da Criação, mas também: 2) o dia como luz, luz conhecedora, inscrita na criatura, que “repassa” sua luminosidade para o conhecimento do homem. Quanto a este último sentido, lemos no Comentário a I Tim 6, 3: "Tudo o que é conhecido chama-se luz. Mas qualquer ente é conhecido por seu ato, sua forma: daí que o que o ente tem de ato, tem de luz (...) e o que tem de ser, tem de luz" [50] .

Juntando os dois significados de “dia”, Tomás diz que o Verbo fala “em cada um dos dias” por causa de suas diversas ações na obra dos seis dias: a concepção das diversas “razões” das criaturas, que de per si são trevas, mas em Deus são luz: “Per singulos dies, quantum ad rationes creaturarum quae in Deo sunt lux, quamvis creaturae in seipsis sint tenebrae” (In I Sent. d.2 q.1 a.5 ex).

Essa luz do design do Verbo embutida no ser da criatura (ou melhor: que é o próprio ser da criatura!) é, como dizíamos, o que a torna cognoscível para o intelecto humano. Assim não é descabido que a inteligência humana tente captar também o senso lúdico do Verbum. Na já citada I, q. 70 (da Summa), Tomás vai associando a obra de ornamentação aos elementos mencionados na Criação: no quarto dia são produzidas as luminárias, ornamento do céu; no quinto, as aves e os peixes (que ornamentam o ar e a água); e no sexto, os animais, para a terra.

Se bem que o pecado do homem afetou a criação irracional, aventuremo-nos - neste breve parêntese - a adivinhar o senso lúdico na criação dos animais, que ornamentam a terra. É o que faz Guimarães Rosa em uma enigmática sentença de sua visita ao Zoológico [51] : após contemplar toda a cômica variedade (“O cômico no avestruz: tão cavalhar e incozinhável...”; “O macaco: homem desregulado. O homem: vice-versa; ou idem”; “O dromedário apesar-de. O camelo além-de. A girafa, sobretudo”), desfere a “adivinha”: “O macaco está para o homem assim como o homem está para x”. Ao que poderíamos ajuntar: o homem está para x assim como x para y...

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



### **III.4. O LÚDICO DIVINO/HUMANO NO COMENTÁRIO AO DE HEBDOMADIBUS**

Se no Comentário às Sentenças, Tomás fala do Deus Ludens, comentando passo a passo Prov. 8, 30-31; no Comentário ao De hebdomadibus de Boécio ele apresenta uma interpretação mais sugestiva do mesmo tema, desta vez aplicada ao homem e a propósito de Eclesiástico 32, 15-16, que é posto precisamente como epígrafe de seu livro e objeto de todo o “Prólogo”. Tomás interpretará de modo originalíssimo este “Brinca e realiza as tuas concepções...” (com aquele sem-cerimonioso modo medieval, a que já aludimos, de interpretar não literalmente a Bíblia).

Aparentemente este versículo é um conselho moral bíblico a mais (assim o entende Agostinho no Speculum [52] ); um conselho secundário, que passou quase inteiramente despercebido aos autores anteriores (e também aos posteriores...) ao Aquinate [53] . Um conselho que, como vimos, a Bíblia de Jerusalém, traduz pela anódina fórmula: “Corre para casa e não vagueies. Lá diverte-te, faz o que te aprouver, mas não peques falando com insolência”.

Tomás, porém, vê nesse versículo um convite ao homem a exercer seu conhecimento, seguindo - a seu modo - os padrões lúdicos de Deus. Seu Prólogo fundamenta todo um programa pedagógico, que aponta para o fim por excelência [54] da educação: a contemplatio (palavra que, como se sabe, traduz a theoria grega).

Acompanhemos Tomás em seu Prólogo [55] , desde a epígrafe:

*"Praecurre  
prior in  
domum  
tuam, et illuc  
advocare et  
illic lude, et  
age  
conceptiones  
tuas"*

Eclo.  
32,15-  
16

**“Corre para tua casa, e lá recolhe-te, brinca e ‘age’ tuas concepções” (Ecclo 32, 15). Tomás começa dizendo que a aplicação à Sabedoria tem o privilégio da auto-suficiência: ao contrário das obras exteriores, não depende senão de si mesma: tudo que o homem necessita para aplicar-se à sabedoria é recolher-se em si mesmo. Daí que o Sábio (o autor do Eclesiástico), diga:**

**“Corre para tua casa”. Trata-se de um convite (cfr. nota 50) à fecundidade da solidão e do silêncio, ao recolhimento, a entrar em si mesmo, solicitamente (daí o “Corre”) e afastando toda a distração e os cuidados alheios à sabedoria.**

**“Recolhe-te”. Com a palavra *advocare*, Tomás quer reforçar - como em tantas outras passagens [56] em que emprega esse vocábulo - o recolhimento de quem foi chamado, convocado para outra parte, a serena concentração - que se abre à contemplação intelectual da realidade, da maravilha da Criação.**

**“Brinca” – Além das duas razões que aponta em I Sent. - o brincar é deleitável e as ações do brincar não se dirigem a um fim extrínseco -, aqui, Tomás acrescenta que no brincar há puro prazer [57] , sem mistura de dor: daí a comparação com a felicidade de Deus [58] . E é por isso que diz - juntando as duas passagens chave - que Prov. 8 afirma: “eu me deleitava em cada um dos dias, brincando diante dEle o tempo todo”.**

**A conclusão de Tomás é de uma densidade insuperável: “A divina sabedoria fala em ‘diversos dias’ indicando as considerações das diversas verdades. E por isso ajunta ‘Realiza as tuas concepções’, concepções pelas quais o homem acolhe a verdade”. Infelizmente, Tomás não diz como concebe essa imitação do Logos divino pela inteligência humana.**

**Tomás não diz como se dá este “lude et age conceptiones tuas” (brinca e realiza tuas descobertas); seja como for trata-se de um convite ao homem - com sua limitada inteligência - a entrar no**

jogo do Verbum (na Suma I, 37, 1, diz que verbum é vocábulo ad significandum processum intellectualis conceptionis, “para significar o processo intelectual de concepção”), a descobrir sua peças, seu sentido: a “lógica lúdica” do Logos Ludens. Certamente, trata-se da contemplação da sabedoria (o que inclui a contemplação “terrena”, da maravilha da criação), mas, nada impede que estendamos este convite ao exercício racional-lúdico a outros campos: num tempo como o nosso em que alguns antevêm o fim da sociedade do trabalho, o fim da burocracia, o fim da racionalidade sem imaginação, Domenico de Masi, o profeta da sociedade do lazer - não por acaso napolitano; Tomás também era da região de Nápoles - nos vem anunciar “a importância do espírito lúdico, sem o qual não se constrói a ciência” [59] .

Afirmar o Logos Ludens é afirmar a contemplatio - os deleites do conhecimento que têm um fim em si -, contemplação que é formalmente fim da educação proposta por Tomás. Mas o reconhecimento do Logos Ludens traz consigo também o sentido do mistério: mistério, que se dá não por falta mas por excesso de luz. A criação é excesso de luz e nunca pode ser plenamente compreendida pelo homem: daí que a busca da verdade - da que Tomás em famosa questão de Quodlibet afirma ser a mais veemente força no homem - conviva com a despretensão de compreender cabalmente sequer a essência de uma mosca (como o Aquinate afirma no começo do Comentário ao Credo) [60] .

Isto é, o brincar do homem que busca o conhecimento deve significar também o reconhecimento desta nota essencial na visão-de-mundo de Tomás: o mistério.

Nesse sentido, Adélia Prado - que melhor do que ninguém sabe de Criação - reafirma, em diversas de suas poesias, a ligação do lúdico com o mistério:

Cartonagem

*A prima hábil, com tesoura e papel, pariu a mágica:  
emendadas, brincando de roda, 'as neguinhas da Guiné'.  
Minha alma, do sortilégio do brinquedo, garimpou:  
eu podia viver sem nenhum susto.  
A vida se confirmava em seu mistério.*



Poesia  
Reunida,  
São  
Paulo,  
Siciliano,  
1991, p.  
111 [[61](#)]

A partir da estrutura dual de um Logos Ludens, compreende-se a dualidade fundamental do conhecimento humano: conhecemos, mas no claro escuro do mistério, particularmente no que se refere ao alcance do pensamento humano em relação aos arcanos de Deus: nEle não há uma liberdade compatível com a contradição de um Ockham, - personagem referencial de frei Guilherme de Baskerville, o herói de O Nome da Rosa – nem tampouco as férreas "rationes necessariae" de um Anselmo de Canterbury [[62](#)].

À rosa da qual nada resta a não ser o nome “stat rosa pristina nomine...” e a um Deus - “Gott ist ein lautes Nichts” - que é um sonoro nada, sentenças com que se fecha o romance de Eco, contrapõem-se a rosa de Tomás e a de Julieta, que, também ela, fala do nome da rosa:

*What’s in a name? That which we call a rose  
By any other name would smell as sweet.*

Romeo  
and  
Juliet,  
Act II

Se a rosa tivesse outro nome, deixaria de ser aquilo que é? Deixaria de ser luz e fonte de luz, do Verbum Ludens de Deus (Jo 1,4)?

---

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)



## NOTAS

**[1]** Texto da prova pública de erudição para o concurso de Professor Titular - História da Educação, Depto. de Filosofia e Ciências da Educação - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, dezembro de 2000. De acordo com a tradição do Departamento, desde sua fundação, os estudos de História de Educação são integrados aos de Filosofia. Assim, após uma breve exposição e discussão da prática do lúdico na pedagogia medieval, examinamos o pensamento de Tomás de Aquino, que explicita e articula fundamentos filosóficos dessa prática. Naturalmente, o pensamento de Tomás, como aliás é típico do pensamento medieval, não é puramente filosófico, mas sim - em profunda e espontânea interpenetração - filosófico-teológico. Só muito tardiamente surgirá a pretensão de uma filosofia alheia à Teologia. O afã de *Voraussetzungslosigkeit*, de uma asséptica independência da Teologia, é impensável para pensadores como Tomás. Para o tema da “filosofia cristã”, remetemos a Josef Pieper "O caráter problemático de uma filosofia não-cristã" (in *Oriente & Ocidente: Filosofia e Arte*, São Paulo, DLOFFLCHUSP, 1994, trad. de Gabriele Greggersen e L. Jean Lauand).

**[2]** Passe a generalização, afinal “época” é sempre *Žpov–*, uma suspensão, um subtrair à diferença.

**[3]** Antecipando pontos que desenvolveremos depois, consideremos que o homem medieval recebe do cristianismo um vivo sentido de mistério, uma humildade anti-racionalista (não anti-racional, anti-racionalista!) que está na própria base do senso de humor. Pois o riso pressupõe o reconhecimento e aceitação da condição de criatura, de que o homem não é Deus, do mistério do ser, da não-pretensão de ter o mundo absoluta e ferreamente compreendido e dominado pela razão humana. O racionalismo, pelo contrário, é sério; leva-se demasiadamente a sério e, por isto mesmo, é tenso e não sabe sorrir. O homem medieval brinca porque acredita vivamente naquela maravilhosa concepção bíblica – que discutiremos detalhadamente - que associa a Sabedoria divina à obra da Criação: quando Deus criou o mundo e fez brotar as águas das fontes, assentou os montes, fez a terra e os campos, traçou o horizonte, firmou as nuvens no alto, impôs regras ao mar e assentou os fundamentos da terra "ali estava eu (a Sabedoria divina) com Ele,

**brincando (ludens) diante dEle o tempo todo, brincando (ludens) no orbe da terra e as minhas delícias são estar com os filhos dos homens " (Prov. 8, 30-31).**

**[4] Ele mesmo, aliás, um profundo conhecedor de Tomás: sua laurea em Filosofia foi com a tese: Il problema estetico in Tommaso d'Aquino, Milano, Bompiani, 1970 - English Translation: The Aesthetics of Thomas Aquinas, Cambridge: Harvard U.P., 1988. E em seu mais recente livro, chega a afirmar: "Quando me vejo assim tão perdido diante de questões de doutrina, recorro à única pessoa em quem confio, que é Tomás de Aquino" Eco, Umberto – Martini, Carlo Maria Em que crêem os que não crêem, Rio de Janeiro, Record, 2000, p. 50.**

**[5] Eco, Umberto O Nome da Rosa, São Paulo, Nova Fronteira, 1983. O livro, como se sabe, teve um destino curioso: foi comprado por todos, lido por alguns, compreendido por muito poucos...**

**[6] Naturalmente, a preocupação de Eco, não é tanto com a teologia medieval, mas com a cultura e a política contemporâneas.**

**[7] Para o relativo caráter secundário do lúdico em Aristóteles, veja-se o cap. II.2 "Las indicaciones de Aristóteles" de Yepes, Ricardo La región de lo lúdico - reflexión sobre el fin y la forma del juego; Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1996.**

**[8] Limitar-me-ei a citar publicações de obras por mim traduzidas e que discuto em cursos na FEUSP.**

**[9] Cfr. Nunes, Ruy A. C. História da Educação na Idade Média, São Paulo, EPU-Edusp, pp. 10 e ss. e Pernoud, R. Idade Média - o que não nos ensinaram, Rio de Janeiro, Agir, 1979, pp. 17 e ss.**

**[10] "Tanto os artesãos como os tocadores de música são pessoas ignoras, operários mecânicos, que não sabem A nem B, e que jamais foram instruídos e, além disto, não têm língua fecunda, nem linguagem própria, nem sequer os acentos da pronúncia decentes... estas pessoas não letradas, de condição infame, como um marceneiro, um sargento, um tapeceiro, um vendedor de peixes, estão a representar os Atos dos Apóstolos..." cit. por Pernoud Idade Média - o que não nos ensinaram, Rio de Janeiro, Agir, 1979, pp. 46-**

47.

**[11]** Cit. por Pieper, Scholastik, München, DTV, 1981, p. 20.

**[12]** Trato desse projeto pedagógico de Boécio, nos capítulos dedicados a esse educador em meus livros: *Cultura e Educação na Idade Média* (seleção, trad. e estudos introd.), S. Paulo, Martins Fontes, Coleção Clássicos-Educação, 1998; e *Educação, Teatro e Matemática Medievais*, S. Paulo, Perspectiva, 2a. ed., 1990, ampliada com novos textos e estudos.

**[13]** Naturalmente, a escolástica, no sentido fundacional boeciano, deve ser entendida como aprendizagem pouco original dos rudimentos de saberes, que só séculos depois terão condições de florescer. É a chama-piloto que, só no séc. XII, receberá combustível para dar lugar a um renascimento: da escola monástica passar-se-á à universidade; dos livros de Sentenças, às Sumas.

**[14]** Scholastik, cap. V.

**[15]** Huizinga, J. *Homo Ludens*, São Paulo, Perspectiva- Edusp, 1971, p. 85.

**[16]** Epístola 101, in PL 100, 314, C.

**[17]** Os dois próximos textos citados encontram-se em Lauand (org.) *Educação, Teatro e Matemática Medievais*, S. Paulo, Perspectiva, 2a. ed., 1990.

**[18]** Ao próprio Alcuíno é atribuída uma coletânea de divertidos problemas "para aguçar a inteligência dos jovens".

**[19]** Cito pela tradução das anedotas da *Disciplina Clericalis* que se encontra em Lauand, L. J. (org.) *Cultura e Educação na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998.

**[20]** O senhor de Maimundo ordenou-lhe, certa noite, que fosse fechar a porta. Maimundo - que, oprimido pela preguiça, nem podia se levantar - respondeu que a porta já estava fechada.

**Ao  
alvorecer,  
disse-lhe o  
senhor:**

**-**

**Maimundo,  
vai abrir a  
porta.**

**- Como eu  
sabia que o  
senhor  
havia de  
querê-la  
aberta  
hoje, nem  
cheguei a  
fechá-la  
ontem.**

**O senhor,  
percebendo  
que, por  
preguiça,  
não a tinha  
fechado,  
disse-lhe:**

**- Levanta-  
te e faz o  
que tens  
de fazer,  
pois é dia e  
o sol já  
está a pino.**

**- Se o sol  
já está a  
pino, então  
dá-me de  
comer -**

**respondeu  
Maimundo.**

**- Servo  
mau, nem  
amanheceu  
e já queres  
comer?**

**- Bom, se  
não  
amanheceu,  
então  
deixa-me  
continuar  
dormindo.**

(ed.  
cit.  
p.  
247)

**[21]** Cito pela tradução que está em Lauand, L. J. "O xadrez na Idade Média", São Paulo, Perspectiva-Edusp, 1988.

**[22]** São Paulo, referindo-se à fé, diz: "Presentemente vemos de modo confuso como por um espelho em enigmas (in aenigmate); mas então veremos face a face" (I Cor 13, 12). E na Hierarquia Eclesiástica do Pseudo-Dionísio Areopagita reencontramos a metáfora do enigma: nos mistérios da revelação e da Liturgia - Hierarquia Eclesiástica. 2, 3, 1; 3, 3, 3 e 5, 1, 2.

**[23]** S. Sticca "Hrotswitha's 'Dulcitus' and Christian Symbolism" *Mediaeval Studies* 32 (1970), pp. 108-127, cit. por Ferruccio Bertini *Il teatro di Rosvita*, Genova, Tilgher, 1979, p.62.

**[24]** Cfr. Lauand (org.) *Idade Média: Cultura Popular*, São Paulo, FFLCH-Edix, 1995.

**[25]** “G.K. Chesterton once observed that when a typesetter substitutes 'comic' for 'cosmic' he is not really too much in error” (cit. por Jonathan Williams <http://www.%20jargonbooks.com/%20broughton.html>”).

**[26]** Citarei Tomás pelo texto latino da edição eletrônica de Roberto Busa Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hypertextibus in CD-ROM. Milano, Editoria Elettronica Editel, 1992.

**[27]** Nesse sentido, já no marco inicial da cultura da Idade Média - o ano 529 - coincidem dois fatos emblemáticos: o fechamento da Academia de Atenas por decreto imperial (desde então não haverá lugar para a cultura pagã) e a fundação, por Bento de Núrsia, do mosteiro de Monte Cassino (e o período que vai do século VI ao século XI será conhecido como era beneditina).

**[28]** Cfr. a já citada Scholastik, caps. VII a IX.

**[29]** Em latim, a palavra iocus tende a ser mais empregada para brincadeiras verbais: piadas, enigmas etc. loca monachorum, por exemplo, é o título que designa as coleções de charadas, enigmas e brincadeiras verbais dos monges nos mosteiros medievais. A forma inglesa joke, conserva essa ênfase no verbal. Já ludus - da qual se originaram as nossas: aludir, deludir, desiludir, eludir, iludir, ineludível, interlúdio, ludâmbulo, ludibriar, lúdico, prelúdio etc.- refere-se mais ao brincar não verbal: por ação. No entanto, no século XIII iocus e ludus empregam-se freqüentemente como sinônimas. Assim, por exemplo, diz Tomás: "As palavras ou ações - nas quais se busca só a diversão chamam-se lúdicas ou jocosas", "A diversão acontece por brincadeiras (ludicra) de palavra e de ação (verba et facta)" (II-II, 168, 2, c).

**[30]** Cfr. p. ex. o Prólogo da parte II da Suma Teológica.

**[31]** É o que significa por exemplo a caracterização, tantas vezes por ele repetida, da virtude como ultimum potentiae.

**[32]** É interessante observar que assim como a palavra refeição indica um "re-fazer-se" das forças físicas, assim também pelo recreio, há uma "re-criação" das forças da alma.

**[33]** Suma Teológica, prólogo.

**[34]** Diz Tomás: “A largura é uma dimensão da magnitude dos corpos e só metaforicamente se aplica às disposições da alma. ‘Dilatação’ indica uma extensão, uma ampliação de capacidade, e se aplica à ‘deleitação’ (Tomás joga com as palavras dilatatio-delectatio) com relação a dois aspectos. Um provém da capacidade de apreender que se volta para um bem que lhe convém e por tal apreensão o homem percebe que adquiriu uma certa perfeição que é grandeza espiritual: e por isso se diz que pela deleitação sua inteligência cresceu, houve uma dilatação. O segundo aspecto diz respeito à capacidade apetitiva que assente ao objeto desejado e repousa nele como que abrindo-se a ele para captá-lo mais intimamente. E assim se dilata o afeto humano pela deleitação, como que entregando-se para acolher interiormente o que é agradável” (I-II, 33, 1).

**[35]** ibidem, I-II, 37, 2, ad 2.

**[36]** Non posset vivere homo in societate... sine delectatione, quia sicut Philosophus dicit, in VIII Ethic.: “Nullus potest per diem morari cum tristi, neque cum non delectabili”. Et ideo homo tenetur ex quodam debito naturali honestatis ut homo aliis delectabiliter convivat... ibidem, II-II, 114, 2 ad 1.

**[37]** "Aristóteles mostra o que é o termo médio da virtude no brincar. E diz que aqueles que se portam convenientemente no que diz respeito ao brincar são chamados eutrapeli, que significa "os que bem convertem", porque convertem em riso, de modo conveniente e versátil, as coisas que se dizem ou fazem" (854). Cito pela minha tradução em Cultura e Educação na Idade Média, S. Paulo, Martins Fontes, Coleção Clássicos-Educação, 1998, p. 292.

Outra passagem ilustrativa da desorientação de Tomás, suscitada pelas deficiências de tradução é aquela em que Aristóteles para ilustrar a diferença entre a atitude viciosa e a virtuosa contrapõe as antigas às novas comédias. Diz o original aristotélico: "Para os antigos autores cômicos era a obscenidade o que provocava o riso; para os novos, é antes a insinuação, o que constitui um progresso". Já na tradução de que Tomás se vale não há tal contraposição e o Aquinate entende "suspeita" onde o original diz "insinuação". Daí sua afirmação, interessante, mas que nada tem que ver com o texto



aristotélico: "E (Aristóteles) diz que tal critério é especialmente manifesto quando consideramos os diálogos tanto nas antigas como nas novas comédias. Porque se em algum lugar nessas narrações ocorria alguma fala torpe, isso gerava em alguns a irrisão enquanto tais torpezas se convertiam em riso. Para outros, porém, gerava a suspeita, enquanto suspeitavam que aqueles que falavam torpezas possuíam algum mal no coração" (859), ed. cit., p. 294.

**[38]** Se Tomás escrevesse hoje, seguiria a Nova Vulgata, de 1986, que oferece as seguintes versões: "Cum eo eram ut artifex: delectatio eius per singulos dies ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum et deliciae meae esse cum filiis hominum" (Prov. 8, 30-31). E "Praecurre autem prior in domum tuam, et illuc advocare et illic lude, et age conceptiones tuas" (Eccl. 32, 15-16).

Já para este último versículo, a Bíblia de Jerusalém apresenta a tradução: "Corre para casa e não vagueies. Lá diverte-te, faze o que te aprover, mas não peques falando com insolência". E para o versículo de Provérbios: "Eu estava junto com ele como o mestre-de-obras, eu era o seu encanto todos os dias, todo o tempo brincava em sua presença: brincava na superfície da terra, e me alegrava com os homens".

**[39]** Et ipsa sapientia loquitur, Prov. 8, 30: 'Cum eo eram cuncta componens...'. Hoc etiam specialiter Filio attributum invenitur, in quantum est imago Dei invisibilis, ad cuius formam omnia formata sunt: unde Col. 1, 15: qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, quoniam in ipso condita sunt universa; et Joan. 1, 3: omnia per Ipsum facta sunt. (In I. Sent.)

**[40]** Em seu Comentário ao Evangelho de João, Tomás até discute a conveniência de traduzir Logos por Ratio e não por Verbum. Esta última forma parece-lhe melhor, pois se ambas indicam pensamento, Verbum enfatiza a "materialização" do pensamento (em criação/palavra). Sua resposta é: "Ratio propriamente designa o conceito da mente, enfatizando aquilo que está na mente (mesmo que não venha a se materializar), enquanto verbum é o pensamento que faz referência ao exterior. Por isso - como o evangelista ao dizer Logos não só indicava a existência do Filho no Pai, mas também a potência operativa do Filho pela qual 'por Ele todas as coisas foram criadas'- os antigos traduziram Logos por Verbum (que enfatiza a referência

ao exterior) e não por ratio, que só sugere o conceito na mente" (Super Io. I,1,32).

**[41]** Não é por acaso que Tomás considera que "inteligência" é intus-legere ("ler dentro"): a ratio do conceito na mente é a ratio "lida" no íntimo da realidade.

**[42]** O conceito, a idéia.

**[43]** Sartre, Jean-Paul O Existencialismo é um Humanismo, in Os Pensadores (vol. XLV Sartre-Heidegger). São Paulo, Abril, 1973, p. 11.

**[44]** "Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum", "Deus Pai opera a Criação pelo seu Verbo,..."(I, 45, 6).

**[45]** "Na recapitulação da obra divina, diz Gn 2,1: 'Assim perfizeram-se os céus e a terra com todos seus ornamentos'. Nessas palavras, podem-se distinguir três obras: a obra da criação, que produziu os céus e a terra, porém informes; a obra da distinção, que perfez os céus e a terra (...) e a estas duas deve-se ajuntar a obra de ornamento. Ornamento difere de perfazer, pois a perfeição do céu e da terra parece referir-se à sua constituição intrínseca, enquanto o ornamento refere-se a coisas que lhes são distintas: tal como um homem, que se perfaz pelas suas próprias partes e formas e é ornamentado pelas vestes ou coisas do gênero. (...) Assim, é próprio da obra de ornamento a produção de coisas que se movem tanto no céu como na terra" (Summa Th. I, 70, 1). In recapitulatione divinorum operum, Scriptura sic dicit, igitur perfecti sunt caeli et terra, et omnis ornatus eorum. In quibus verbis triplex opus intelligi potest, scilicet opus creationis, per quod caelum et terra producta leguntur, sed informia. Et opus distinctionis, per quod caelum et terra sunt perfecta, sive per formas substantiales attributas materiae omnino informi, ut Augustinus vult; sive quantum ad convenientem decorem et ordinem, ut alii sancti dicunt. Et his duobus operibus additur ornatus. Et differt ornatus a perfectione. nam perfectio caeli et terrae ad ea pertinere videtur quae caelo et terrae sunt intrinseca, ornatus vero ad ea quae sunt a caelo et terra distincta. Sicut homo perficitur per proprias partes et formas, ornatur autem per vestimenta, vel aliquid huiusmodi. Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur. Et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum quae habent motum in

caelo et in terra.

**[46]** Cfr. John F. McCarthy "The First Four Days According To St. Thomas", Living Tradition, November 1993, No. 49, Ponce, <http://www.rtforum.org/lt/lt49.html>.

**[47]** Considerandum est de creatura corporali. In cuius productione tria opera scriptura commemorat, scilicet opus creationis, cum dicitur: "In principio creavit Deus caelum et terram, etc."; opus distinctionis, cum dicitur: "Divisit lucem a tenebris, et aquas quae sunt supra firmamentum, ab aquis quae sunt sub firmamento"; et opus ornatus, 10 cum dicit: "Fiant luminaria in firmamento etc." (I, 65, prol.)

**[48]** "A pessoa do Filho é mencionada tanto na criação das coisas como em sua distinção e ornamento, mas de modos diferentes. A distinção e o ornamento pertencem à formação das coisas. E tal como a formação das obras de arte dá-se pela forma artística que está na mente do artista, que podemos chamar de verbo inteligível, assim também a formação das criaturas dá-se pelo Verbo de Deus. E é por isso que as obras de distinção e de ornamento remetem ao Verbo. Já na obra da criação o Filho é mencionado como princípio, quando se diz (Gn 1, 1): 'No Princípio, criou Deus...'" (I, 74, 3 ad 1).

**[49]** No Comentário ao Evangelho de João (cp 1, lc 2), Tomás explica que se trata de ação do Pai pelo Verbum: "Quia enim evangelista dixerat 'omnia per Ipsum facta sunt', posset intelligi Patrem excludi ab omni causalitate; ideo consequenter addit 'et sine ipso factum est nihil'. Quasi dicat: sic per eum facta sunt omnia, ut tamen Pater cum eo omnia fecerit. Nam tantum valet sine eo, ac si dicatur non solus; ut sit sensus: non ipse solus est per quem facta sunt omnia, sed ipse est alius, sine quo factum est nihil. Quasi dicat sine ipso, cum alio operante, scilicet Patre, factum est nihil; iuxta illud prov. viii: cum eo eram cuncta componens".

**[50]** "Illud quo aliquid cognoscitur quocumque modo, dicitur lux. Unumquodque autem cognoscitur per suam formam, et secundum quod est actu. unde quantum habet de forma et actu, tantum habet de luce (...) est, in quantum habet de entitate et luce". Tomás diz no De veritate (I,2): res naturalis inter duos intellectus constituta est - a realidade natural está situada entre dois cognoscentes: o intellectus divinus - mensurans e non mensuratum - e o intellectus humanus:

**mensuratum, que recebe sua “medida” das coisas que, por sua vez, receberam sua “medida” do Verbo.**

**[51] Ave Palavra, 2a. ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1978, pp. 94 e ss.**

**[52] Speculum, cp. 23. Cito pela edição eletrônica da Brepols - Cetedoc Library of Christian Latin Texts, Universitas Catholica Lovaniensis, 1994.**

**[53] O próprio Tomás só o menciona no comentário a Boécio (exceção feita ao Super Evangelium Matthei cp 13, lc 13, onde considera o fato de que Cristo explica as parábolas reservadamente aos apóstolos e, citando nosso versículo, comenta: “si velimus secreta investigare, debemus in secretum intrare”).**

**[54] A esse respeito, veja-se o tópico 3.2 “Contemplação” de minha tese de doutoramento O que é uma Universidade, São Paulo, Perspectiva-Edusp, 1987. Cfr. também Rosa, Antonio Donato Paulo O papel da contemplação na educação segundo os escritos filosóficos de Santo Tomás de Aquino; dissertação de mestrado, FEUSP, São Paulo, 1993.**

**[55] Praecurre prior in domum tuam, et illuc advocare et illic lude, et age conceptiones tuas. (Eccli. 32, 15 - 16). Habet hoc privilegium sapientiae studium, quod operi suo prosequendo magis ipsa sibi sufficiat. In exterioribus enim operibus indiget homo plurimorum auxilio; sed in contemplatione sapientiae tanto aliquis efficacius operatur, quanto magis solitarius secum commoratur. Et ideo sapiens in verbis propositis hominem ad seipsum revocat, dicens: "Praecurre prior in domum tuam", idest ad mentem tuam ab exterioribus sollicite redeas, antequam ab alio occupetur, per cuius sollicitudinem distrahatur: Unde dicitur Sap. 8: "Intrans in domum meam, conquiescam cum illa", idest cum sapientia. Sicut autem requiritur ad contemplationem sapientiae quod mentem suam aliquis praeoccupet, ut totam domum suam contemplatione sapientiae impleat, ita etiam requiritur quod ipse totus per intentionem interius adsit, ne scilicet eius intentio ad diversa trahatur: et ideo subdit: "et illuc advocare", idest totam intentionem tuam ibi congrega. sic igitur interiore domo totaliter evacuata, et homine totaliter per intentionem in ea existente, quid agendum sit exponit subdens, "et illic lude". Ubi considerandum est, quod sapientiae contemplatio convenienter ludo**

comparatur, propter duo quae est in ludo invenire. primo quidem, quia ludus delectabilis est, et contemplatio sapientiae maximam delectationem habet: unde Eccli. 36 xxiv, dicitur ex ore sapientiae: "Spiritus meus super mel dulcis". Secundo, quia operationes ludi non ordinantur ad aliud, sed propter se quaeruntur. Et hoc idem competit in delectationibus sapientiae. contingit enim quandoque quod aliquis apud seipsum delectatur in consideratione eorum quae concupiscit, vel quae agere proponit. Sed haec delectatio ordinatur ad aliquid exterius, ad quod nititur pervenire; quod si deficiat vel tardetur, delectationi huiusmodi adiungitur non minor afflictio, secundum illud Prov. xiv: "risus dolore miscebitur". Sed delectatio contemplationis sapientiae in seipsa habet delectationis causam: unde nullam anxietatem patitur, quasi expectans aliquid quod desit. propter quod dicitur Sap. viii: "non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus illius", scilicet sapientiae. Et ideo divina sapientia suam delectationem ludo comparat, Prov. viii: "delectabar per singulos dies, ludens coram eo..." ut per diversos dies, diversarum veritatum considerationes intelligantur. Unde et hic subditur: "et illic age conceptiones tuas", per quas scilicet homo cognitionem accipit veritatis. (In Boet. de Hebd. Lc-).

**[56]** Por exemplo, em II-II, 175, 4, diz que para conhecer as coisas altíssimas de Deus é necessário que toda mentis intentio illuc advocetur.

**[57]** Certamente, diz Tomás, alguém pode encontrar prazer em atividades que têm fim fora de si mesmas, mas, neste caso, quando esta meta exterior falha ou tarda, ajunta-se a aflição ao prazer, o que nunca ocorre com a contemplação da sabedoria...

**[58]** Deus é feliz e suas delícias são estar com os filhos dos homens. Isto impede qualquer interpretação do brincar de Deus na Criação como uma piada de mau gosto, no sentido de Macbeth (Ato V): "(Life) it is a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing". Aliás, num outro comentário importante a Prov. 8, 30-31, "as minhas delícias são estar com os filhos dos homens", Tomás diz que Deus ama as criaturas, especialmente o homem, a quem comunica o ser e a graça, para fazê-lo partícipe de Sua felicidade (Super Ev. Io. 15, 2).

**[59]** Domenico de Masi, em entrevista a "Roda Viva", janeiro de 1999, citado por Gilberto de Mello Kujawski "A sociedade do lazer e seu

profeta” O Estado de S. Paulo, 25-2-99, p. 2. A citação vem a propósito do conhecido caso dos prêmios Nobel da Escola de Biologia de Cambridge, que descobriram o DNA. “Os cientistas produziram diversos desenhos da possível estrutura do DNA, a priori, sem base experimental. Na hora de testar aqueles desenhos surgiu a questão: qual deles? A resposta foi: o mais belo. Testou-se o desenho mais formoso e elegante. E não é que deu certo? O esquema do DNA era aquele mesmo” art. cit. Cfr. o cap. “A Escola de Biologia de Cambridge” D. de Masi A Emoção e a Regra, Rio de Janeiro, José Olympio, 1997. Ainda a propósito do Logos Ludens e da ciência, meu amigo (e colega de direção editorial) Dr. Wilson Miguel Salvagnini - professor da EPUSP-Química, que orientou a primeira tese sobre água de coco na USP -, sabendo destas minhas pesquisas, comentou-me o seguinte: “A água de coco como que manifesta uma inteligência e um propósito: trata-se de um líquido que - além de agradável – é espantosamente isotônico, estéril e contém sais e açúcares, tudo como que ‘sob medida’ para a necessidade humana: a tal ponto que pode ser, por exemplo, até tomada por lactentes e é perfeitamente injetável intravenosamente!” Cfr. P. ex. Dupaigne, P. “Un jus de fruit peu ordinaire: l'eau de coco”. Fruits, v. 26, n. 9, pp. 625 e ss. E poderíamos acrescentar: não haverá algo de lúdico - lembremos do cósmico/cômico de Chesterton - em esconder esse valioso líquido num coco, no alto de um coqueiro?!

[60] A esse aspecto do pensamento de Tomás, Pieper dedicou sua obra - de tão sugestivo título - Unaustrinkbares Licht. Um parágrafo, a título de resumo: “Temos certamente a potência de conhecimento das coisas, contudo não nos é possível conhecer formalmente a sua verdade; conhecemos a imagem imitativa (Nachbild), mas não a sua correspondência ao arquétipo (Urbild): a relação existente entre o ser-pensado (Erdachtsein) e o seu projeto” Pieper, J. “Luz Inabarcável - o Elemento Negativo na Filosofia de Tomás de Aquino”, cito pela tradução de G. Greggersen em Conventit 1, Salamanca, Ed. Arvo, 2000, [http://www.%20hottopos.com/conventit/jp1.htm#\(\\*\)](http://www.%20hottopos.com/conventit/jp1.htm#(*)). Para o tema do mistério, veja-se o capítulo correspondente em Lauand O que é uma Universidade, São Paulo, Perspectiva-Edusp, 1987.

[61] Veja-se também, por exemplo,

**“Rebrinco”:  
“(…) la  
chamar  
Letícia pra  
brincar.  
Medo que  
eu tinha  
era não ter  
mistério”.**

(p.115)

**[62] Cfr. p. ex. Pieper Scholastik, München, DTV, 1978, cap. XI.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



# DISCOURSE IN THE SYNAGOGUE: RAMON LLULL AND HIS DIALOGUE WITH THE JEWS\*

Harvey Hames (Cambridge)

I

In this paper I will attempt to step into Llull's large footsteps by trying to recreate what he might have said when standing in the synagogue in Barcelona 1299, in front of a Jewish audience in order to convince them of the truth of Christianity. While this may seem a hopeless and speculative task, it is a useful exercise because it raises questions about Llull himself, the cultural and intellectual environment he flourished in and his relations with both Jews and Muslims. More importantly, it allows us, some seven hundred years later, to explore our own relationship with this important historical figure, as well as providing a greater measure of freedom of interpretation in suggesting what Llull would have wanted to convey. Additionally, this approach may suggest new lines of investigation and raise different questions and issues regarding Llull that may not have previously been considered.

From a methodological point of view, I will start by looking at the medieval approaches to preaching and Llull's place within that world. I will then examine the Jewish milieu, establishing general practices regarding preaching before examining the evidence and its implications for Llull's own visit to the synagogue. I will then attempt to reconstruct what Llull might possibly have said basing myself as closely as possible on the Lullian material available to us. Llull himself left us a considerable amount of material concerning predication, and the enormous Lullian corpus of writings provides a wealth of source material from which it is possible to glean the approach Llull might have adopted in the synagogue.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





//

Preaching was one of the main tools available in the Middle Ages in order to reach an intended audience.[1] This was grasped by Caesarius of Arles who in the sixth century presided over the council of Vaison in 529 where it was agreed to allow priests in all parishes to preach to the people. Prior to this, only bishops had the right to preach.[2] Gregory the Great wrote the first manual for preachers which makes up a part of his *Regula pastoralis* and during the Carolingian period large collections of sermons were produced. Very illuminating in this regard is one of the decrees of the Fourth Lateran Council of 1215, where the bishops are told to find suitable men to perform the function of preaching in order to spread the gospel of an increasingly powerful Church.[3] Literacy was not widespread in this period and if the Church wished to teach and spread its message to its adherents, the way to reach the greatest number was by having the priest preach in Church during the Mass on a Sunday and on Feast days. This was the immediate aim of preaching and it was for this purpose that manuals were written for priests explaining the best methods of preaching, giving exempla of sermons and suggesting what a sermon should contain on any given day of the liturgical year. Even before the arrival of the mendicant orders on the scene, this phenomenon had become large and unwieldy, as itinerant preachers travelled from place to place spreading the word of God and calling for reform of the Church and the clergy in market places and Churches.[4] With the appearance of the Dominicans and Franciscans, preaching became more of an art and an important tool in the fight against heresy, with a wide variety of handbooks being composed and readily available on the subject.[5] These travelling monks were a bone of contention for many bishops, who resented this intrusion into their private domains, and more often than not, resented the content of the sermons as well. As the problem worsened, legislation was passed in an attempt to control the place and content of this preaching.[6]

The *Artes praedicandi* took on a more defined shape as the genre developed. The structure of the sermons themselves were generally very simple, although the content could be very sophisticated. A short quotation would be taken generally from the liturgy or biblical readings of the day and that served as the basis for the rest of the sermon. There were normally three or four parts with as many

subdivisions. Some sermons started with a prothema, an invitation to pray for the success of the preaching and asking God to open up the minds and hearts of the audience. Sometimes the sermon would have rhymed divisions and the preacher would use proverbs, as well as allusions to secular literature and exempla.[7]

Preaching was also recognised as a valuable tool for conversion, mainly as a result of its use in combating heresy. It was realised that by preaching in the synagogues and mosques, a good preacher might be able to persuade the infidels of the error of their ways and convince them to convert. The Church was very much in favour of this method and tried to force the secular leaders to support this endeavour, making it obligatory for all Jews to attend these sermons. Early on, the Jews were expected to come to the main Church or the town square to hear the sermons. But the danger involved in this for the Jewish audience was soon realised, and in the Kingdom of Catalonia and Aragon, James I legislated that these sermons should take place within the call, either in the synagogue or elsewhere within its boundaries.[8] However, at this time nobody could be forced to attend these sermons. The Church's struggle to make these sermons obligatory succeeded in 1279 through a bull issued by pope Nicholas III (1277-80) on 4 August 1278 ordering preachers to be sent out to all the Jews in order to convert them.[9] These excursions into the aljamas or calls invariably ended with loss of life and property as the monks were attended by a large retinue who would take the opportunity to riot and destroy Jewish property. Eventually, this problem became so grave as to demand royal legislation as to the conduct of these expeditions and as to the number and type of people to be allowed to go on them. Thus, we find James I limiting the amount of people allowed to accompany the monks to ten, and Peter III limiting the number to between fourteen and eighteen people and eventually to four honourable companions. [10]

It is clear from the extensive correspondence in the archives regarding this issue that the extent of preaching in the synagogues was very widespread and encompassed all the major centres of Jewish population in Catalonia and Aragon. There are letters regarding these sermons addressed to Barcelona, Gerona, Huesca, Saragossa, Vich, Manresa, Tarragona, Jaca and Majorca among other places.[11] What also emerges from this correspondence is that these affairs were not very friendly, nor were they conducive to

frank and open exchange of opinions or ideas. The friars would arrive in the aljama, not necessarily on a Saturday, and would deliver their prepared sermons flailing at the Jews for their stubbornness in not accepting Jesus as the Messiah and exhorting them to convert to Christianity. It is probable, that at the time when large crowds were able to accompany the friars, that their lack of success may have made the friars incite the crowds to riot and destroy Jewish property as well as causing bodily harm to members of the audience. This was quite common in the sermons delivered in churches before Easter. Jews would normally not venture out of the call during the Easter week.[\[12\]](#)

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



### III

It was only in Montpellier in 1304 that Llull finally sat down and wrote his first major work on preaching, the *Liber de praedicatione*.<sup>[13]</sup> Prior to this, Llull had already applied his Art to various different fields such as philosophy, metaphysics, law and medicine among others. The *Liber de praedicatione* was one of Llull's encyclopaedic works divided into two main sections, with the first section divided into a further three subsections and the second section into two subsections. The first part is dedicated to the explication of the general rules of the Art, because no further progress can be made without them. The second part is dedicated to the theory behind preaching utilising the tools and terminology of the Art to build up a comprehensive framework, including the introduction of nine new conditions for this work, and thereafter the presentation of one hundred sermons (in actual fact there are 108) which, said Llull, 'we will present if God gives me life and grace'.<sup>[14]</sup>

Following this major work, Llull wrote another two works in Catalan dedicated to the Art of preaching. The first, the *Ars major praedicationis* - or as it has recently been edited as the *Llibre de virtuts e de pecats* - in 1313 (NEORL I: Palma, 1991) and the second, the *Ars abbreviata praedicandi* also in 1313 edited in ROL XVIII.<sup>[15]</sup> The latter was a shortened version of the former and should be seen as a summary of Llull's thought on preaching. In the epilogue to the work, Llull also entitled it, 'an art of how to discover which law [i.e. religion] is true and which false, which is natural science and which supernatural'.<sup>[16]</sup>

It is perhaps unnecessary to mention that prior to 1304 Llull had been considering the art of preaching which he considered 'the most important, the most difficult and the most noble office'.<sup>[17]</sup> It can be no coincidence, for example, that the letter granting Llull permission to speak in the synagogue in 1299 was given at the same time when Llull wrote works that dealt very briefly with sermons. For example, the *Oracions de Ramon* (1299), and the long poem *Medicina de peccat* (1300) both written in Barcelona, and shortly afterwards the *Rhetorica nova* which (although originally written in Catalan in 1301) only exists in its Latin redaction of 1303 from Genoa. These works also touch on what would become the main subject matter of Llull's later works on predication: the virtues and vices.

Prior to the *Liber de praedicatione*, Llull had on other occasions extolled the virtues of preaching as a method conducive to conversion. For example, in the *Ars demonstrativa*, Llull wrote that 'preaching was a good method for the dissemination of the Art'. Just prior to this last statement, Llull had written, 'that the people for whom the Art is intended are Gentiles, Jews, Christians, Saracens alike, and to all people no matter to what religion or sect they belong because the principles of the Art are so general that they can be used to judge clearly which people are on the true path and which are in error'.<sup>[18]</sup> Llull also had much to say concerning the preacher himself. In the same *Ars demonstrativa*, Llull indicated that the preacher should be a master of the techniques of the Art, otherwise, his preaching would be imperfect and the audience would fail to grasp the usefulness of the sermon. Moreover, the preacher had to be on a high moral level, prepared to face trials and tribulations, scorning the vanities of this world. Interestingly enough, if the preacher is of this stature and he discusses the intrinsic and extrinsic works of God in his sermon, he receives the influence and blessing of God in his sermon, and this will be felt by the people to whom Llull is preaching.<sup>[19]</sup> In the *Ars generalis ultima* Llull wrote that the preacher should not only be a theologian and a philosopher but also well versed in geometry, arithmetic and rhetoric as well. In the *Ars brevis*, (in the list of 100 forms) Llull writes that preaching is the form with which the preacher instructs people so they will conduct themselves well and avoid bad conduct.<sup>[20]</sup>

Abraham Soria Flores in his detailed Latin introduction to the *Liber de praedicatione* singled out some eleven *Artes praedicandi* that were known in Llull's time and concluded that while Llull was probably aware of at least some of these manuals, the style he adopted for his own *Liber de praedicatione* was singular and unique. Llull did not intend, as the other *Artes praedicandi* do, to impose any rigorous structure or norms, he just wanted to give examples of how a preacher can utilise the mechanisms of his Art when sermonising.<sup>[21]</sup> This has been reiterated by Fernando Domínguez in his introductions to the two later works on preaching mentioned above.<sup>[22]</sup> He also suggests that these works were 'Llull's answer, both original and daring, to the problems of communication in medieval society, as well as a critique of the moral demands of the ecclesiastical hierarchy'.<sup>[23]</sup> Llull saw preaching as an intellectual exercise inclusive of everyone, Christian or not, whereas the other

**Ars praedicandi were devoted to explaining how to expound the authority of the Bible to a Christian audience. Llull wished to use the figures and rules of his Art to be able to preach to the unconverted as well as the converted.[24]**

**Between 1304 and 1312-13 there is a noticeable change in Llull's approach to preaching. The Liber de praedicatione was written in Latin and placed an emphasise on the use of a verse from the Bible to serve as the guiding line for the sermons, all the sermons begin with such a quote, thus following the accepted starting formula of the conventional Artes praedicandi.[25] It is interesting that a year later in 1305, Llull was already starting to diverge from this formula, as in the Liber praedicationis contra judaeos where not all the sermons start with a biblical quotation.[26] The later works, almost to emphasis the shift in approach, were originally written in Catalan and there is a distinct lack of biblical quotations or a guiding theme, instead there is more of a reliance on the terminology of the Art and its figures. Even though thematically, Llull's sermons might, like those of the mendicants, have a rational base, the emphasis is on the theme of love. This theme is the underpinning message of all of Llull's sermons which will lead a person to the virtues and away from the vices.[27] He writes, 'In all sermons there pertains a theme from the Holy Scriptures. And thus, we have decided to make our themes from the general commandment that God commanded Moses, saying, "Love God your Lord with all your heart, with all your soul, with all your thought and with all your strength" (Deut 6:5). This commandment is the most general of all the particular commandments and for this reason from this commandment we apprehend the themes of this book'.[28]**

**Fernando Domínguez also suggests, as mentioned previously, that these manuals were supposed to reduce the science of preaching to its most simple and general base, as demonstrated by the figure in the Ars abbreviata praedicandi, which is to talk about God one in three and his dignities, and to bring man to a life of virtue. This, therefore, makes this Art of preaching inclusive to all audiences, to unbelievers as well.[29] However, there is a substantial difference between the approach taken by Llull when preaching to a Christian audience and his works dealing with the presentation of his ideas for conversion purposes. These manuals of preaching that Llull wrote were intended mainly for a preacher addressing a Christian audience and were not intended to be used in conversion work or as sermons**

for conversion. While the sermons are general, in that most of them could have quite easily been used in a synagogue as a moral discourse for a Jewish audience (and indeed Jewish sermons themselves often took the form of a moral teaching), there is nothing in them per se that would cause a Jewish audience to convert. It would be a useful exercise to compare how Llull talks about the articles of faith and the Trinity in these manuals and the way he does so in, for example, the *Liber praedicationis contra judaeos*. In the former he does not discuss the Christian articles of faith and especially the Trinity, from a polemical standpoint. He is writing these sermons for a Christian addressing fellow Christians, not for unbelievers, directing their attention to the love of God and extolling them to adopt the virtues and distance themselves from the vices. In the *Liber praedicationis contra judaeos* written in 1305 and containing fifty-two speeches, one for every week of the year, Llull is intent on proving the veracity of the Christian faith, concentrating mainly on the Trinity and the Incarnation. The tone of the book is strongly polemical and is intended to provoke a strong reaction from the readers or audience. This book, written as a manual for missionaries and for practical purposes, was primarily directed, as the title suggests, against the Jews, although the arguments used could be applied for the Muslims as well.[30]

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## IV

The most famous example of speeches given in a synagogue were those given by King James I, Ramon de Penyafort and Friar Paul on the Saturday following the end of the famous Barcelona disputation of 1263.[31] This disputation took place in front of the King and prelates and was between a convert to Christianity, Friar Paul, and the then leader of the Jewish community Rabbi Moses b. Nahman (more often referred to as Nahmanides).[32] As to the events of the disputation themselves, we have two, more often than not, conflicting accounts. One Latin account by Friar Paul, and the other, much longer and more detailed in Hebrew, by Nahmanides.[33] Both participants wished to show that they came out ahead in the debate, and while scholars still dispute the different claims of both accounts, it is clear that as far as the Jews were concerned, it was not a pleasant affair.

Nahmanides tells us towards the end of his account, that 'it was the wish of the king and the preaching monks to come to the synagogue on the Sabbath... and it was when they were there on the coming Sabbath that I answered the king well as it is fitting after he preached at length saying that Jesus was the Messiah.' After Nahmanides answered the King, Ramon de Penyafort got up and preached about the Trinity, and again Nahmanides replied and then Friar Paul made some remarks before being told to stop by his companions. We are then told '...and our master the King stood up and they all descended from before the ark and departed'.[34]

It is clear that this was no ordinary preaching visit to a synagogue. It came at the end of a long and hard fought debate, at the start of which Nahmanides had to ask the King to be allowed to speak and answer the Christian accusations freely and without fear of recrimination. This grant of freedom of speech clearly carried over to the synagogue, as Nahmanides allowed himself to answer all three speakers with confidence.[35] This was not the norm as the letters regarding preaching in the archives of the Kings of Aragon testify. The Jews were not encouraged, and would normally have been afraid, to reply. In many cases they would not normally have had a person of Nahmanides' learning and stature to rebut the friars' claims.[36] What is regrettably missing in Nahmanides' account is the question: when on the Sabbath did the preaching take place and



if it was during a service, at what point in the proceedings?

The focal point of synagogues in Spain was the Tebah - a raised platform in the centre of the synagogue from where the Torah scrolls were read, and sermons were given.[37] For example, the preacher whose sermon is reported in Shem Tob Falaquera's Iggeret ha-Musar was 'seated above the people' from whence he castigated the audience.[38] Sermons, if delivered during the Sabbath morning service, were generally given after the Torah and Haftarah readings, prior to the scroll being returned to the Heichal ('Ark'). Sometimes, sermons were preached later on the Sabbath day before the afternoon service.[39] There are many collections of sermons extant from this period. Rabbenu Bahya, the student of Solomon ibn Adret, published some of his sermons in a collection called Kad ha-Kemah ('A Jug of Flour'). Joshua ibn Shueib and Jacob Sakili, both disciples of Adret, also collected together their sermons for each week of the year and for special occasions.[40] Jacob Anatoli, not directly connected with Spain, but of considerable interest both as the son-in-law of Samuel ibn Tibbon, translator of Maimonides, and as a physician and translator in the court of Frederick II of Hohenstaufen, wrote Malmad ha-Talmidim ('Incentive to the Students'). Of course Nahmanides himself often preached and a number of his sermons are extant.[41]

Many of the derashot or sermons, like Llull's Christian-oriented ones, concentrated on moral and ethical issues and exhorted the community to keep a high standard of Jewish practice and life. These sermons generally began with the preacher asking permission from the audience to speak. This custom, with its origins in the time of the Mishnah, was supposed to be a foil against arrogance. However, by the thirteenth century, sermons would normally begin with a verse from Ketubim ('Writings'), most generally from the Book of Proverbs.[42] This might be followed by a quote from the biblical portion of the week and a suitable introduction, and would then generally deal with current issues or with exposition and commentary on the biblical portion of the week. The preacher would often take the opportunity to call for the people to repent of their evil ways and chastise them, and frequently the main thrust of the sermon would revolve around the fear of God, humility, piety and sanctity. The sermon would commonly end with a short prayer expressing the hope of the immanent arrival of the Messiah. Like the Christian preachers, the Jewish sermonisers would often make use

of the mashal ('analogies or exempla'). As M. Sapperstein points out, it would be used 'for clear and vivid expression of theological concepts otherwise difficult to understand'.<sup>[43]</sup> Some Rabbis suggested, as in the manner of the Christian preachers, 'that the mochiyim ('rebuking preachers') should speak in the streets of the city and the marketplace and in all places where people gather in order to make their words heard by the public'.<sup>[44]</sup>

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## V

Ramon Llull was granted permission to preach in the synagogues and mosques of the kingdom of James II on the 30 October 1299. There is one particularly interesting feature in this letter which already serves to set Llull apart from the mendicant preachers. Presumably at the insistence of Llull, the King gives the Jews permission to reply freely and without constraint to Llull's sermon. [45] Llull, as we know from other places in his writings, would have deemed the whole operation vain if there was not, at least in theory, a frank debate over the issues being discussed. [46] His idea of preaching was not to dictate the truth, but to encourage debate over the important issues being discussed. It was by engaging his audience in debate and introducing them to the Art that Llull believed he would be able to convert them. It was this theory that Llull wished to put into practice when preaching in the synagogue.

We must now try to set the scene of Llull's arrival at the synagogue in the call of Barcelona probably during the winter months of 1299. [47] Llull was in Paris until August or September 1299, when he must have made his way back to Barcelona. It is during this stay in Barcelona that he received permission to preach and was also writing the Dictat de Ramon, and the Oracions de Ramon dedicated to the King and his wife. [48] Llull is to be found back in Majorca at the start of 1300 where he completed the encyclopaedic Començaments de filosofia started in Paris and wrote the long poem Medicina de peccat. [49] The letter given to Llull was signed by the King on the 30 October, and the former, having been given permission, is unlikely to have wasted much time.

Llull would have been likely to announce his pending visit to the synagogue to the leaders of the Jewish community. This would have had a dual purpose. The first, to assure the presence of those important Jewish figures in the synagogue and secondly as a matter of courtesy. [50] It is to be remembered that Llull wanted to assure a reasonably tranquil ambience to encourage discussion and debate rather than an atmosphere of fear and distrust. It is also for this reason that Llull would probably have come to the synagogue with not more than two or three companions, perhaps some of his disciples, in order not to intimidate those present. This is further attested by the lack of any mention in the letter given to Llull by the

**King of the number of people allowed to accompany Llull.[51]**  
**Presumably, the King realised that, unlike the mendicant preachers, there would be no incitement to riot or attempts at forced conversion.**

**Who can we have expected to be present in the synagogue? From an incipit to one of Llull's works, quoted many times in scholarly literature, we know that Llull was in contact with three of the important figures of the Jewish community in Barcelona at this time. Solomon ibn Adret (c. 1233 - 1310) was a disciple of Nahmanides and, aside from being an expert in law, was also a Kabbalist who received direct transmission of esoteric teachings from his teacher. [52] Rabbi Aaron ha-Levi, the second rabbi addressed in the incipit, is more of an unknown quantity. It is clear that he was a great legist. Where he disagreed with the rulings of Solomon he wrote treatises upholding his, and criticising Solomon's, position.[53] He and Solomon ibn Adret were appointed judges in a dispute between a Joseph ibn Baruch and the Call of Saragossa by Peter III and he was asked by the same Peter to be the Rabbi of Saragossa in 1284.[54] There are some who attribute to him the Sefer ha-Hinuch ('Book of Education') which is an exposition of the 613 commandments in the Torah. This work fits in very well with a new but important genre of mystical literature called ta'amei ha-mizvot ('the mystical reasons for the commandments'). There are literally thousands of unpublished fragments in manuscript of this genre of literature. Important figures like Joseph Gikatilla and Moses de Leon wrote widely on this subject. [55] If Sefer ha-Hinuch is indeed the work of Aaron, then he too was the recipient of Kabbalistic tradition.**

**The third figure is the least known of all and has been identified with Judah Salmon.[56] It is of great significance that Llull should have been in contact with him, because he was also the mediator between Solomon b. Adret and the famous Kabbalist Abraham Abulafia (1240-c.1290). He is found in connection with Solomon ibn Adret as the two of them were judges in a divorce case referred to them in 1281 by Peter III and they both sat together as judges on the Jewish council of Barcelona.[57] Sometime during the 1280's (as attested in a responsum concerning the prophet of Avila in 1295) Solomon ibn Adret put out a ban against the writings of Abraham Abulafia. In his defence, although he was probably in Sicily at the time, Abulafia sent a long letter explaining his teachings and accusing Solomon b. Adret of hypocrisy. This letter, known to scholarship as Ve-Zot li-Yehuda**

(And this is for Judah') is extant, and the Judah addressed is Judah Salmon.[58] Otherwise, not much else is known about Judah, and who his Kabbalistic teachers were remains unclear. We can expect these three figures to have been present as well as probably some of their disciples and the rest of the Jewish community which probably numbered in this period between two and three hundred families.[59]

---

▪ *Anterior*

▪ *Índico*

▪ *Posterior*



## VI

Llull's speech would have been aimed at the leaders and scholars of the community, rather than at the general congregation. This is attested from what we know of his approach to the Muslims on his missionary trips to north Africa, where he tended to try and find the local wise men entering into debate with them, in the hope that convincing them of the truth of Christianity would lead the masses to convert as well. It is also clear that Llull wished to engage in debate with those who were themselves trying to fathom the essence of the Godhead. Jewish mysticism, or Kabbalah, as it is more commonly referred to, was based on secret teachings passed from teacher to disciple over a long period of time which surfaced in the thirteenth century as a theosophical approach to Judaism. It dealt with the essence of the Godhead and the nature of the relationship between En sof ('Infinity'), the transcendent, unknowable, unchanging divine essence and creation. One of the main doctrines of this theosophical system was the ten sefirot ('divine attributes'), which emanated at a certain moment from En Sof and through them emerged the creation. The sefirot were the vehicle by which God revealed himself in the world and hence posited a more immediate and immanent relationship between the Divine and creation. These sefirot were also a ladder of ascent and descent from the creation to the Divine and vice versa.[60] It was with the spiritual leaders of the community in Barcelona who upheld these doctrines, that Llull wanted to engage, firmly believing that he would be able to convince them of the necessity of a Trinity in the Godhead using his doctrine of the correlatives.[61]

The following is a reconstruction of what Llull might possibly have said to the Jews in the synagogue of Barcelona:

As is customary I will start with a prayer. God, who gives us grace, please open the hearts of my audience so that they remember, understand and will love this sermon, so that they will merit being in the light of your glory in paradise.[62]

Although I am standing here in front of you in the synagogue where you are accused of blaspheming the name of Jesus,[63] I have not come to coerce you into converting, but to have an open debate on the nature of our respective faiths, and to demonstrate to you how

the differences between us stem from misunderstanding what we Christians believe about the Godhead. We are accused of believing in three gods, when in truth we believe, just like you, in one God with one essence.[64] I have not come here to try and prove to you that you do not understand the Holy Scriptures which prefigure the coming of Jesus, born of the blessed virgin Mary, as to argue from authority will achieve nothing. But, I want us to empty our minds of all preconceptions and have our memory, intellect and our will wanting to remember, understand and love the essence of the one God who must by necessity be three.[65]

Both you and I know and recognise that God must be the greatest of all beings. If we talk about something being perfect, then we have to consider the most perfect thing that we can conceive, not being able to conceive anything more perfect, that perfection is God. This is the same for all the other terms that we use to describe things. At the point beyond which we cannot conceive anything else, we will find God. Because God is beyond our comprehension, both you and I use terminology that can help us comprehend His being. I call them dignities, you refer to them as sefirot. These are the revealed faces of the Godhead and each is in and is equal to the other. There can be no inequality within the Godhead, hence each of these dignities must be equal to, and include all of the others.[66]

We agree that God is eternal, and being eternal means that he has no beginning, middle or end, nor can there be any contrariety in him, for he is the most perfect of all beings. We also agree that creation must signify its creator and that man is the created being which most closely resembles the creator being the pinnacle of that creation.

The world of creation signifies the creator in that a trinitarian structure is visible in everything. Let us take man as an example. Man has a body and a soul but without the conjunction of the two man would be unable to be in being. The anima - the intellectual soul - too is divided into three for without this division it would be unable to function in the manner best fitting the intellect. The memory remembers, so that the intellect understands and the will can then love or hate according to the nature of the thing being intellectualised. If this is so, then within the Godhead, there must also be a threefold division, because if three is the number which concords best in man and creation, how much more so in God, in whom everything concords and in whom there is no contrariety.[67]

Understand that in the one essence of the Godhead there must necessarily exist a trinity of relationship, because without this the world could not have come into existence. And if I ask you what God was doing before creation, how can you answer this question without recourse to a Trinity? It is impossible for God to have ever been idle (ociosa) , because being idle goes against His goodness, greatness, eternity etc. and would mean that there was a beginning. If there was a beginning that implies change in the Godhead, and we all agree that there has never been any change in the Godhead. That must imply that there was eternal activity in the Godhead before the world was created. For there to be eternal activity there has to be something to be acted upon as well as the actor and the act itself. If it was impossible to distinguish between these three elements, then there could be no activity. If we take God's goodness (bona) then within this dignity, in order that God's goodness will be that thing by reason of which good does good, there must be bonificans, bonificabile, and bonificans; the actor, the acted upon and the act itself. It is the same for all the other divine dignities. It is this that we Christians refer to as the Holy Trinity. The Trinity are the names by which we reflect this eternal activity that must take place in the divine so that there could be creation. The Father is the actor who is in eternal relationship with the Son who is acted upon and the Holy Spirit is the eternal act between the Father and Son. These are names which describe a relationship of eternal activity.[68]

Think, Jews, allow your intellects to forget pre-conceived notions and allow your souls to engage with this idea, receiving it, understanding it, and allow your souls to comprehend the deep and true being of the Godhead so that you can arrive at true love.

I will demonstrate this with an exemplum, for exempla open the heart of the stubborn and give pleasure to the imagination so that the intellectual soul can understand that which lies behind the story, to know serve and love God:

There was a hermit who lived for many years on a mountain top contemplating God. One night, while sitting outside looking up into the heavens he pondered as to what God had been doing before creation. He realised that God had no body and that God could not be a circular, quadrangular, or triangular being because he could not imagine God as one of those corporal shapes. However, notwithstanding this, he decided that if God could not be one of those



geometrical shapes then God could not have been doing anything before creation as everything in creation revolves around these shapes. The hermit, disheartened, felt that he had been deceived and that he had been wasting his life living on a mountain away from people, fasting and praying, for he now considered that if God had not been doing anything before creation there was obviously no afterlife either. As dawn broke, the hermit decided to leave the mountain and to go and enjoy the worldly pleasures that he had denied himself. As he descended from his mountain top, he entered a glade with a lovely tree and a fountain, and a bird sitting in the tree asked him where he was going. The hermit told the bird what had happened and explained the conclusions he had reached. He was about to continue on his way when the bird asked him whether he would sit down under the tree and listen to a story. The hermit agreed, and the bird told him the following story:

A Christian and Saracen (Muslim) were discussing and contemplating God. The Christian asked the Saracen where the voluntat (will) of God was before creation. The Muslim answered that it was in amant, amable, and amar. The Christian then asked the Muslim: Is there any distinction between these three things? The Muslim answered no. The Christian said, according to that logic, if there is no distinction then voluntat cannot be in them and if there was nowhere for voluntat to be, then it could not have been doing anything. To this the Muslim replied that voluntat was in itself. The Christian asked, was it in itself without amant, amable, and amar? For if it was without the three it would have been idle! The Muslim replied, no, it was together with all the three. The Christian said that the three amant, amable, and amar could not be in voluntat without distinction between them because it would be impossible to talk about three, two, one or any number, only voluntat alone, and again voluntat would be without content. To this the Muslim could not respond. The Christian continued, the same thing can be said about God's bonea as well. What was God's bonea doing before the world was created? The Muslim was unwilling to say that it was in bonificant, bonificabile and bonificar because he could not admit to the generation of divine powers as this would suggest plurality, so he answered that bonea was in itself without bonificant, bonificabile and bonificar. Then the Christian said; if that was the case then bonea would be idle and empty of granea (greatness) of poder (power) and of fi (finality). Without power because in itself and in others it would have no power, neither would others have power in it or of it. Empty or without finality because nothing good could

emerge from it. Thus was the Muslim defeated by reason of the necessary divine generation that the Christian had proved to him.

The hermit hearing this story realised how stupid he had been in trying to comprehend God in physical shapes, not understanding that God was a spiritual subject in the same way that voluntat which is in amant, amable, and amar and bonea in bonificant, bonificabile and bonificar are spiritual not corporal. Thus the hermit contemplated and understood that in God there had always been eternal activity and he returned rejuvenated and filled with greater love of God to his hermitage.[69]

So, Jews, you should understand that in God there must be a Trinity, so that the world could come into existence, and this Trinity of relationship is to be found throughout creation and in man himself. There is concordance between you Jews and us Christians in that God is spiritual existence not physical and that He is the cause of all that comes into being. There is no need for there to be contrariety between us at all, because you like I agree that the transcendent God, of whom we can have no comprehension, reveals himself to us through his dignities or sefirot, and while we all understand creation to emerge from these dignities, we must also agree that within these dignities or sefirot there must be eternal action allowing this creation to take place. This is the Trinity about which you have been so stubborn and about which there has been so much discord.

Listen and understand this next section which is for those of more sublime understanding, who have intellectualised and willed to comprehend what has gone before.[70] There is perfect equality between all the dignities of the Godhead and each of the dignities is composed of and includes all the others. There is a ladder of being (scala naturae) which descends from the Godhead through creation, each rung of which has within it the imprint of the divine dignities with their inherent trinitarian structure.[71] Let your memories remember, your intellects understand and your wills love this notion which is the same for what you refer to as the sefirot. The sefirot are the revealed faces of the divine while also being for you, a ladder of being, the descent from the Godhead to creation. You also say that each of the sefirot is equal and is composed of all the others and we have already demonstrated how there must be a Trinity in each dignity. So from necessary reason, it is proved how there is a trinitarian structure in all levels of being.

**If you contemplate this and understand how this inner relationship in the dignities exists in every level of creation, then you will also understand the Incarnation and how this trinitarian relationship in all levels of being allows us Christians to affirm that there was no change in the Godhead and that God could be both God and man.**

**[72]**

**So, Jews, you will be lead from the path of error that you have followed and which will lead you to eternal damnation, to love the true God one in three and three in one which path leads to eternal glory.**

**\* I would like to express my gratitude to the Fundación Xavier de Salas for inviting me to participate in this conference, and to the very special group of Lullian scholars who listened, criticised and offered advice and encouragement.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## NOTES

[1] See Fernando Domínguez Reboiras, "Moltes novelles raons": La originalidad del *Ars praedicandi* de Ramon Llull en su contexto medieval.- In: *Anuario Medieval* 4 (1992), pp. 96-104. See also Llull's introduction to his *Rhetorica Nova* in an appendix of Mark D. Johnston's doctoral thesis, transcribed in L. Badia, *Raimundi Lulli Opera Latina XV: Ramon Llull i la predicació*.- In her: *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull* (Barcelona, 1992), pp. 88, 124.

[2] See J. Longère: *La prédication médiévale* (Paris, 1983), pp. 24-35, especially pp. 29-31.

[3] J. Longère: *La prédication*, pp. 83-84.

[4] See L. Taylor: *Soldiers of Christ. Preaching in the late Medieval and Reformation France* (Oxford, 1992), pp. 15-20 who suggests that these "extraordinary" sermons took over from the usual sermon during the Mass.

[5] See D. L. d' Avray: *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300* (Oxford, 1985), pp. 13-63.

[6] M. Lambert: *Medieval Heresy. Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation* (Oxford, 1992), pp. 44-87.

[7] See L.-J. Bataillon: 'Approaches to the study of Medieval sermons'.- In his: *La prédication au 13e siècle en France et Italie*, pp. 28-9 and L. Taylor: *Soldiers of Christ*, pp. 60-69. For the use of exempla in sermons, see Étienne de Bourbon: *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*.- In: A. Lecoy de La Marche (ed.): *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d' Étienne de Bourbon* (Paris, 1877). See also L.-J. Bataillon: 'Similitudines et exempla dans les sermons du XIIIe siècle'.- In: K. Walsh and D. Wood (eds.): *The Bible in the Medieval World* (Oxford, 1985) pp. 191-205 and D. L. d' Avray: *The Preaching of the Friars*, pp. 67-77.

[8] See J. Régné: *History of the Jews in Aragon. Regesta and Documents* (Jerusalem, 1978), num. 217 (30/8/1263).

**[9]** See J. Régné: *History of the Jews in Aragon*, num. 723 (19/4/1279). See also Y. Baer: *A History of the Jews in Christian Spain* (Philadelphia 1992), vol. 1, p. 167 (henceforth HJCS). See also S. Grayzel: *The Church and the Jews in the 13th Century* (revised New York, 1966) num. 105. S. Simonsohn: *The Apostolic See and the Jews: Documents 492-1404* (Toronto, 1988), num. 243. Meir b. Simeon in his polemical work *Milhemet Mitzva* brings a debate between a Jew and Christian on the issue of forced sermons. See R. Chazan: 'Confrontation in the Synagogue of Narbonne: A Christian Sermon and a Jewish Reply'.- In: *Harvard Theological Review* 67 (1974), p. 440.

**[10]** See J. Régné: *History of the Jews in Aragon*, nums. 386 (25/10/1268), 735 (21/6/1279), 746 (8/10/1279).

**[11]** See J. Régné: *History of the Jews in Aragon*, nums. 746 (8/10/1279), 747 (8/10/1279), 2624 (3/10/1296).

**[12]** See A. MacKay: 'Popular Movements and Pogroms in Fifteenth Century Castile'.- In: *Past and Present* 55 (1972), pp. 33-67. See as well the sermon of Joseph ibn Shem Tob given in Segovia 1452, translated in M. Sapperstein: *Jewish Preaching 1200-1800. An Anthology*, (New Haven-London, 1989), pp. 169-179.

**[13]** Llull was probably in Montpellier for the best part of two years, from October 1303 - October 1305. During this period he probably spent some time in Barcelona (in January 1304, and June 1305). See *Liber de praedicatione*, ROL III (1961), p. 11-13, and A. Bonner, SW 2, p. 1282 where this work appears as III.69 in his catalogue.

**[14]** See *Liber de praedicatione*, ROL III, p. 142. '..in centum sermones, quos ponemos in hoc libro, si vitam et gratiam dederit nobis Deus'.

**[15]** See ROL XV (1987) where Fernando Domínguez has combined Llull's seven predication works (nums. 201-207) sermons written between October 1312 and February 1313 into one volume under the title *Summa sermonum*.

**[16]** *Ars abbreviata praedicandi*, ROL XVIII (1991), p. 154. 'Ars de ensercament e atrobament, qual ley es vera ne qual es falsa e qual

es sciencia natural e sobra natura'.

**[17]** Liber de praedicatione, ROL III, p. 140.

**[18]** Ars demonstrativa, ORL XVI (1932), p. 112; SW 1, p. 425.

**[19]** Ars demonstrativa, ORL XVI, p. 114-15; SW 1, p. 428-29. The 'influence and blessing of God' comes about if the preacher preaches in the correct manner. By doing so he draws down upon himself and his audience the divine influx. In theosophic Kabbalah, we find a similar concept of theurgic influence expressed: 'The attribute 'El Hai is called Righteous [i.e. the Sefirah Yesod ] stands to watch, see and observe mankind, and when seeing mankind busy with the study of Torah and the performance of the commandments, and that they desire to purify themselves and to comport themselves in purity and cleanliness, then the attribute of Righteous expands and widens and is filled with all kinds of influx and emanation from above...in order to give good recompense to those who follow the Torah and perform the commandments...'. See Joseph Gikatilla, Sha'arey Orah (Gates of Light), Y. Ben Shelomo (ed.), vol. 1 (Jerusalem 19812), pp. 100-101. See also M. Idel: Kabbalah: New Perspectives (New Haven, 1988), pp. 173-199.

**[20]** See Ars generalis ultima, ROL XIV (1986), p. 387 and Ars brevis, ROL XII (1984), 'De centum formis', num. 98, p. 236.

**[21]** See Liber de predicatione, ROL III, pp. 99-100.

**[22]** See 'Introduction', Summa sermonum, ROL XV, p. xlii. Domínguez suggests that the Liber de praedicatione follows the models of the medieval Ars praedicandi unlike the two later works which are distinctly different.

**[23]** See Fernando Domínguez Reboiras: ' "Moltes novelles raons" ', p. 96.

**[24]** Ars abbreviata praedicandi, ROL XVIII, pp. 23-31.

**[25]** See the interesting discussion of Llull's use of the Bible in his sermons in L. Badia: 'Raimundi Lulli Opera Latina XV: Ramon Llull i la predicació', pp. 136-140.

**[26]** Liber praedicationis contra iudaeos, ROL XII (1984), op. 123; see for example sermons 2, 5, 8, 41 et al.

**[27]** Domínguez mentions that the mendicants utilising the scholastic sermo modernus used the biblical quotation at the start of their sermons as their entrée into whatever they wished to elaborate on whether it had any relevance or not to the quotation, and ended their exposition by returning to the same verse. He calls hypocritical the use of the Bible as a compendium of themes upon which could be built speculative exercises designed to show its compatibility with reason. Llull, however, does not do this. He disregards the biblical quotation preferring to concentrate on the theme of Christian love. See ROL XVIII, p. 24.

**[28]** Llibre de virtuts e de pecats, NEORL I, proleg, p. 10.

**[29]** See Fernando Domínguez, 'Introduction', Ars abbreviata praedicandi, ROL XVIII, p. 16 and "'Moltes novelles raons'", p. 130.

**[30]** The warning that Llull gives at the start of the Liber praedicationis contra iudaeos also reveals the different and more controversial nature of the contents of the work. See ROL XII (1984), p. 14. The difference in structure was noted by L. Badia, 'ROL XV. Ramon Llull i la predicació', p. 122 n. 5.

**[31]** There is another account of a Dominican friar preaching in the synagogue on the Sabbath although there is no record of what he said, only the Jew's (probably Meir b. Simon) rebuttal. See R. Chazan: 'Confrontation', pp. 440-450.

**[32]** Nahmanides is called Bonastrug de Porta in all the contemporary Christian literature pertaining to the debate. See Y. Baer: HJCS, vol. 1, p. 152 and J. Régne: History of the Jews in Aragon, num. 323.

**[33]** For a text of the Christian version of events, see H. Denifle: 'Quellen zur Disputation Pablos Christiani mit Mose Nachmani zu Barcelona 1263'.- In: Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 8 (1887), pp. 231-34. For the Hebrew text, see C. D. Chavel: Kitvey ha-Ramban (Jerusalem, 1963), vol. 1, pp. 302-320. For an English

translation of both texts, see H. Maccoby: *Judaism on Trial. Jewish Christian Disputation in the Middle Ages* (London, 1982), pp. 147-50 and 102-46 respectively.

**[34]** See C. D. Chavel: *Kitvey ha-Ramban*, pp. 319-20.

**[35]** See C. D. Chavel: *Kitvey ha-Ramban*, pp. 303, 319-20.

**[36]** However, see R. Chazan: 'Confrontation', p. 445 for evidence of at least one other Jewish response while the friar was still present in the synagogue.

**[37]** Yom Tob Lipman Zunz: *Ha-Derashot be-Yisrael ve-Hishtalshelushtan ha-historit* (Jerusalem, 1954), pp. 196-7, E. Ashtor: *The Jews of Muslim Spain*, vol. 3, p. 138. On synagogues in Spain, see F. Cantera Burgos: *Sinagogas Españolas* (Madrid, 1955) and B. de Breffny: *The Synagogue* (London, 1978), pp. 69-76. There are a couple of illustrations of what was probably one or another of the synagogues in Barcelona in fourteenth century manuscripts of a Passover Haggadah, British Museum MS. Or. 2884, f. 17v reprinted in *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem, 1971), vol. 2, col. 806 and British Museum MS. Or. 14761.

**[38]** Shem Tob ibn Falaquera: 'Iggeret ha-Musar'.- In: Qobes 'al Yad 1 (11) (1936), pp. 75-78. See Solomon ibn Adret: *Responsa* (Tel Aviv, 1958), vol. 1, num. 414, pp. 150-51; num. 548, pp. 208-9 where Solomon castigates Rabbis in Provence who give sermons on philosophical matters. See also M. Sapperstein: *Jewish Preaching*, p. 91.

**[39]** See Solomon ibn Adret: *Tzeda la-Derech* (Provisions for the Way), 5, 1:7, f. 247a that on a festival the sermon is preached after the Haftarah. See M. Sapperstein: *Jewish Preaching*, pp. 26-44. See R. Chazan: 'Confrontation', p. 446 where a Jewish preacher asks the congregation to have patience 'even if the hour for dinner has already passed' until he should finish his discourse.

**[40]** Bahya b. Asher: *Kad ha-Kemah*.- In: C. B. Chavel (ed.): *Kitvey Rabbenu Bahya* (Jerusalem, 1970); Joshua ibn Shueib: *Derashot al ha-Torah*, Z. Metzger (ed.), (Jerusalem, 1992), 2 vols.; Jacob b. Hananel Sikili: *Sefer Torat ha-Minhah* (Safed, 1991), 2 vols.



**[41]** On Jacob Anatoli, see C. Sirat: *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge, 1985), pp. 224-25, 226-28. For Nahmanides, see Kitvey ha-Ramban, vol. 1 where there are sermons for a wedding, on Ecclesiastics, for the New Year and Torat ha-Shem Temimah, the sermon Nahmanides probably gave just after the Barcelona disputation. Also see Shem Tob b. Joseph: *Derashot* (Padua, 1567). See also the collection of sermons, possibly by Nahmanides' nephew Jonah Gerondi in British Library MS Add. 27,292, ff. 157r-325r. On the manuscript and the problems of attribution, see M. Sapperstein: *Jewish Preaching*, pp. 124-27.

**[42]** See for example the sermons of Jacob Anatoli: *Melamed ha-Talmidim* (Lyck, 1866); *Bahya b. Asher: Kad ha-Kemah*; and *Joshua ibn Shueib: Derashot al ha-Torah*.

**[43]** M. Sapperstein: *Jewish Preaching*, p. 93. Compare with C. Bremond: *L' "Exemplum"* (Turnhout, 1982), pp. 155-58.

**[44]** Jonah Gerondi: *Perush al Mishle 1:20*, ed. A. Löwenthal (Berlin, 1910) and *Sha'arey Teshubah 3:73* (New York, 1949). Jonah also felt it important for the preacher to learn the art of Rhetoric. See *Perush al Mishle 15:12* and B. Septimus: *'Piety and Power in Thirteenth Century Catalonia'*.- In: I. Twersky (ed.): *Studies in Medieval Jewish History and Literature* (Cambridge, Mass.-London, 1979), pp. 215-16.

**[45]** See M. Kayserling: *'Raymond Lulle convertisseur des juifs'*.- In: *Revue des Études Juives* 27 (1893), pp. 148-49. *'...et si voluerint, opportunitate captata, possint respondere ejus predicationi et expositioni'*.

**[46]** See for example *Llibre de contemplació*, ORL V (1911), chs. 187 and 216 where Llull sets out the ground rules for a debate; or the *Proverbis de Ramon*, ORL XIV (1928), ch. 248:1, p. 270 where Llull defines a disputation as *'spiritual contrariety that manifests through words the conceptions that one intellect has against another'*. See also M. D. Johnston: *The Spiritual Logic of Ramon Llull* (Oxford, 1987) pp. 135-145.

**[47]** L. Berner in her doctoral thesis suggests that there may have been two synagogues in the call. The main synagogue located on Carrer de la Synagoga Mayor (today, Carrer Sant Domènec del Call)

and the Minor Synagogue on Carrer de Sanahuja, a street which no longer exists. See L. Berner: *On the Western Shores: the Jews of Barcelona during the Reign of Jaume I, 'el Conqueridor', 1213-1276* (University of California, Los Angeles, 1986) pp. 103-4.

[48] *Dictat de Ramon*, ORL XIX (1936), pp. 261-74, and ROL XIX (1993), op. 87-88; *Oracions de Ramon*, OE 2 and ORL XVIII (1935), pp. 313-92, and ROL XIX, op. 89.

[49] *The Començaments de filosofia (Principia philolosophiae)* is extant in some fifteen Latin and two Catalan manuscripts and has been published in ROL XIX (1993), op. 86. *Medicina de peccat.*, ORL 20 (1935), pp. 1-205, and ROL XIX, op. 90.

[50] The extant incipit to the leaders of the Jewish community in Barcelona is very courteous. See J. M. Millás Vallicrosa: *El "Liber predicationis contra iudaeos" de Ramón Lull* (Madrid-Barcelona, 1957), p. 21 and E. Colomer, *'Ramón Lull y el judaismo en el marco histórico de la Edad Media hispana'*.- In: EL 28 (1966), p. 42.

[51] Of course it is possible that the King fully expected Lull to abide by the decision of his father Peter III in his letter cited in note 10 (num. 746).

[52] On Solomon ibn Adret, see A. Perles: *R. Salamo b. Abraham b. Adereth. Sein Leben und seine Schriften* (Breslau. 1863).

[53] For example, Solomon ibn Adret wrote *Mishmeret ha-Bayit* (Guarding the Home) dealing with the laws of the home and Aaron replied with *Bedek ha-Bayit* (Checking the Home).

[54] See J. Régné: *History of the Jews in Aragon*, nums. 712 (21/10/1278), 713 (21/10/1278) and Y. Baer: *HJCS*, vol. 1, p. 428 n. 33 and p. 255.

[55] For the former see Cambridge University MS. D.d. 4.2 (3), ff. 6v - 16r and for the latter see, E. Wolfson: *The Book of the Pomegranate. Moses de Leon's Sefer ha-Rimmon* (Atlanta, 1988).

[56] See M. Idel: *'Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah: A Preliminary Observation'*.- In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 51

(1988), p. 173. J. M. Millás Vallicrosa: *El "Liber predicationis"*, p. 21 n. 19 identified the first two figures of the incipit.

[57] See J. Régné: *History of the Jews in Aragon*, num. 881 (18/10/1281) and Y. Baer: *HJCS*, vol. 1, p. 439 n. 27.

[58] See A. Jellinek: *Auswahl Kabbalistischer Mystik* (Leipzig, 1853), pp. 13-28 for the letter, and Solomon ibn Adret, *Responsa*, vol. 1, num. 548 for the ban.

[59] See Y. Baer: *HCJS*, vol. 1, pp. 189-96; J.N. Hillgarth: *The Spanish Kingdoms 1250-1516* (Oxford, 1976), vol.1, pp. 30-32 suggested that the number of Jews in the Crown of Aragon was between 2-3% of the general population. L. Berger: *On the Western Shores*, pp. 78-80 has shown that in Barcelona, the Jews numbered 5%-6.5% (some 1500) out of a population of some 30,000 souls. For the diverse audiences attending sermons, see M. Sapperstein: *Jewish Preaching*, p. 51.

[60] For a general survey of Kabbalistic doctrines, see G. Scholem: *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 19543); *On the Mystical Shape of the Godhead* (New York, 1991) and M. Idel: *Kabbalah. New Perspectives*. I am preparing a detailed study of the relations between Llull and the Kabbalists for my doctoral thesis.

[61] On the development of Llull's correlative doctrine, see J. Gayà: *La teoría luliana de los Correlativos* (Palma de Mallorca, 1979).

[62] See for example the start of the 28 sermons in *Llibre de virtuts e de pecats*, NEORL I, pp. 51-110.

[63] See *Felix*, or *The Book of Wonders*, SW 2, 1:11, p. 711.

[64] *Llibre de contemplació*, ORL II (1906), ch. 12, p. 59.

[65] Based on *Llibre de contemplació*, ORL V (1911), ch. 187, pp. 169-178. See also *Ars generalis ultima*, ROL XIV (1986), pp. 385-88.

[66] See for example, *Ars demonstrativa*, ORL XVI (1932), first distinction, figure A.

**[67]** This paragraph could be taken from any number of works, for example, *Llibre de contemplació*, ORL VII (1913), ch. 246, pp. 178-86 or *Liber de anima rationali*, MOG VI (1721), pp. 417-18, 427.

**[68]** This paragraph could be taken in one form or another from different works where Llull deals with the Trinity after 1288-9. The *Disputatio fidelis et infidelis*, MOG IV (1729), pp. 377-429 or *Liber predicationis contra judeos*, ROL XII (1984), pp. 18-19; *Liber de trinitate et incarnatione*, *ib.*, pp. 91-115.

**[69]** An adaptation of 'Del exemple de situs divinal' of the 'fulles del arbre exemplifical' in *Arbre de sciencia*, ORL 12 (1923), pp. 421-23.

**[70]** An order of progression that we find in the *Llibre de contemplació*, ORL VIII (1914), ch. 366, p. 626-7 and the *Libre de demostracions*, ORL XV (1930), pp. 3-4, 7.

**[71]** See the *Ars generalis ultima*, ROL XIV (1986); and *Ars brevis*, ROL XII (1984), section 9. See also *Tractatus novus de Astronomia*, ROL XVII (1989), p. 128.

**[72]** It is probable that Llull would have wanted to demonstrate the Incarnation in a manner that would be acceptable to his Jewish audience. See for example, *Arbre de Sciencia*, ORL XII (1923), p. 205-6. This issue is a difficult one. As Llull writes in *Blaquerna*, ORL IX (1914), 39:3, p. 126, 'And this which I tell you signifies for you some hidden thing, which, at this present time wherein we live, I dare not give you to understand'.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **DISCURS A LA SINAGOGA: RAMON LLULL I EL SEU DIÀLEG AMB ELS JUEUS \***

**Harvey Hames (Cambridge)**

**/**

**En aquest paper intentaré resseguir els grans passos de Llull, intentant recrear el que ell deuria dir quan va estar a la sinagoga de Barcelona l'any 1299, davant d'una audiència jueva per tal de convèncer-la de la veritat del cristianisme. Encara que això pot semblar una tasca desesperada i especulativa, és un exercici útil perquè planteja qüestions sobre el Llull mateix, l'ambient cultural i intel·lectual on ell va prosperar i les seves relacions amb els jueus i els musulmans. Si més no, permet, uns set-cents anys més tard, que nosaltres explorem el nostre propi llaç amb aquesta important figura històrica, així com, d'altra banda, proporcionar una major llibertat d'interpretació en suggerir el que hauria tingut desig de comunicar. A més, aquest acostament pot suggerir noves línies d'investigació i plantejar diverses preguntes i estudis respecte a Llull que no han estat considerats prèviament.**

**Des d'un punt de vista metodològic, començaré analitzant les aproximacions medievals a la predicació i al lloc que a Llull li correspon dins d'aquell món. Seguidament examinaré l'entorn jueu, establint les seves pràctiques generals respecte de la predicació abans d'examinar l'evidència i les seves implicacions en la pròpia visita de Llull a la sinagoga. Llavors procuraré reconstruir què pogué haver dit Llull basant-me el més fidelment possible en el material que tenim disponible sobre Llull. El propi Llull ens deixà una quantitat considerable de material referent a la predicació, i l'enorme recopilació d'escrits lul·lians ens proporciona tal abundància de material d'origen que a través d'aquest és possible intentar extraure'n l'aproximació que Llull haguera pogut adoptar a la sinagoga.**

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



//

La predicació era una de les eines principals disponibles a l'edat mitjana per a abastar una audiència prevista.[1] Això va ser sostingut per Caesarius d'Arles, que en el segle sis va presidir el consell de Vaison de l'any 529 on va ser acordat permetre que els sacerdots de totes les parròquies prediquessin a la gent. Abans d'això, només tenien dret de predicar els bisbes.[2] Gregori el Gran va escriure el primer manual per a predicadors que constitueix un fragment dels seus Regula Pastoralis i així durant el període carolingi van ser produïdes grans quantitats de sermons. Molt aclaridor en aquest respecte és un dels decrets del quart Concili Laterà de l'any 1215, on els bisbes són cominats a trobar homes adequats per a realitzar la funció de la predicació per tal de difondre l'evangeli d'una església cada vegada amb un poder més gran.[3] La lectura no era una capacitat comú en aquest període i si l'església desitjava ensenyar i difondre el seu missatge als seus feligresos, la manera d'aconseguir el nombre més gran d'aquests era mitjançant que el sacerdot realitzés prèdica a l'església durant la cerimònia de Comunió del diumenge i els dies festius. Aquell era l'objectiu immediat de la predicació i era amb aquest propòsit que els manuals foren escrits per als sacerdots, explicant-los els millors mètodes de predicació, donant exemples de sermons i suggerint què ha de contenir un sermó de qualsevol dia donat de l'any litúrgic. Àdhuc abans de l'entrada en escena dels ordes captaires, aquest fenomen havia arribat a ser gran i poc manejable, ja que els predicadors itinerants viatjaven de lloc en lloc divulgant la paraula de Déu i apostant per la reforma de l'església i del clergat en mercats i esglésies.[4] Amb l'aparició de Dominicans i de Franciscans, la predicació es va convertir en més que un art i una eina important en la lluita contra l'heretgia, amb una varietat àmplia de manuals compostos i fàcilment disponibles sobre el tema.[5] Aquests frares viatjants eren l'os del conflicte per a molts bisbes, que acusaven aquesta intrusió en els seus dominis privats i, sovint, també se sentien ressentits pel contingut dels sermons. A mesura que el problema empitjorava, la legislació aprovada es dirigia a controlar el lloc i el contingut d'aquesta predicació.[6]

L'Ars praedicandi va adquirir una forma més definida a mesura que el gènere evolucionava. L'estructura dels sermons era generalment molt simple, encara que el contingut va poder ser molt sofisticat.

Generalment podia ser presa una citació curta de la litúrgia o les lectures bíbliques del dia i d'això se servien com a base en la resta del sermó. Normalment hi havia tres o quatre parts amb igual nombre de subdivisions. Alguns sermons començaven amb un prothema, una invitació a pregar a Déu per a l'èxit de la predicació que demanava obrir les ments i els cors de l'audiència. El sermó tindria de vegades divisions rimades i el predicador utilitzava proverbis, així com al·lusions a la literatura i a exemples seculars.[7]

La predicació també va ser reconeguda com a eina valuosa per a la conversió, principalment com resultat del seu ús per a combatre l'heretgia. Va ser observat que predicant a les sinagogues i les mesquites, un bon predicador podia arribar a persuadir als infidels de l'error del seu camí i convèncer-los per tal que es convertissin. L'església estava molt a favor d'aquest mètode intentant convèncer als líders seculars de realitzar aquest esforç, i fent obligatori que tots els jueus assistissin a aquests sermons. A l'alba, s'esperava que els jueus anessin a l'església principal o la plaça major de la ciutat per a sentir els sermons. Però aviat va ser observat el perill implícit en això per a les audiències jueves, i en el regne d'Aragó i Catalunya, Jaume I va legislar que aquests sermons havien de donar-se dins del call, la sinagoga o en una altra part dins dels seus límits.[8]

Nogensmenys, durant aquest període ningú podia ser forçat a assistir als sermons. La lluita de l'església per a fer obligatoris aquests sermons va produir èxit l'any 1279 a través d'una butlla publicada pel papa Nicolau III (1277-80) del 4 d'agost de l'any 1278, en la que s'ordenava als predicadors que es dirigissin a tots els jueus per a convertir-los.[9] Aquestes incursions a les aljames o els calls van acabar invariablement amb la pèrdua de vides i propietats quan els monjos van ser seguits per una gran turba que aprofitava l'oportunitat per a desfogar-se i destruir les propietats jueves. Aquest problema es va agreujar tant com perquè es demanés que la legislació reial controlés la conducta d'aquestes expedicions, i el nombre i tipus de gent a qui es permetria d'anar-hi. Trobem que Jaume I limita a deu la quantitat de gent a la que es permet acompanyar els monjos, i que Pere III limita el nombre entre catorze i divuit persones, i eventualment a quatre acompanyants honorables.[10]

Queda clar en la correspondència extensa dels arxius respecte a aquest tema que l'extensió de la predicació en sinagogues estava molt estesa i va abraçar tots els centres principals de població jueva



a Catalunya i Aragó. Hi ha cartes sobre els sermons donats a Barcelona, Girona, Osca, Saragossa, Vic, Manresa, Tarragona, Jaca i Mallorca, entre d'altres llocs.[11] També emergeix d'aquesta correspondència que aquests assumptes no eren molt còmodes, ni conduïen al franc i obert intercanvi d'opinions o idees. Els frares arribaven a l'aljama, no necessàriament en dissabte, i preparaven els seus sermons per a acusar en ells als jueus de la seva tossuderia i de no acceptar a Jesús com el Messies, i els exigien que es convertissin al cristianisme. És probable, quan les grans multituds podien acompanyar als frares, que la seva falta d'èxit va poder provocar que els frares incitessin a la turba a resquitar-se i destruir les propietats jueves així com causar dany físic als membres de l'audiència. Això era totalment comú en els sermons donats en esglésies abans de Pasqua. Normalment, durant la setmana de Pasqua els jueus no s'aventuraven fora del call.[12]

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



### III

Va ser a Montpeller en 1304 on Llull finalment es va asseure i va escriure el seu primer treball important sobre predicació, el *Líber de praedicatione*.<sup>[13]</sup> Anteriorment, Llull havia aplicat ja el seu art a diversos camps, com la filosofia, la metafísica, la llei i la medicina, entre d'altres. El *Líber de praedicatione* era un dels treballs enciclopèdics de Llull dividit en dues seccions principals, amb la primera secció dividida en tres subdivisions més i la segona secció en dues subdivisions. La primera part es dedica a l'explicació de les regles generals de l'Art, perquè cap progrés superior es pot fer sense elles. La segona part es dedica a la teoria que subjau darrere de la predicació, utilitzant les eines i la terminologia de l'Art per a estructurar un marc global, incloent-hi la introducció de nou noves condicions per a aquest treball, i després d'això la presentació de cent sermons (realment n'hi ha 108) que, va dir Llull `presentarem si Déu em dóna vida i gràcia'.<sup>[14]</sup>

Després d'aquest important treball, Llull va escriure uns altres dos treballs en català dedicats a l'art de la predicació. El primer, l'*Ars major praedicationis* - o com s'ha editat recentment, el *Llibre de virtuts e de pecats* - l'any 1313 (NEORL I: Palma, 1991), i el segon, l'*Ars abbreviata praedicandi*, també editat l'any 1313 a ROL XVIII.<sup>[15]</sup> L'últim era una versió encollida de l'anterior i s'ha de veure com un resum de Llull pensat per a la predicació. En l'epíleg del treball, Llull també el va descriure com `un art de com descobrir quina llei [és a dir, religió] és veritable i quina falsa, quina ciència és natural i quina sobrenatural'.<sup>[16]</sup>

És potser innecessari mencionar que abans de l'any 1304 Llull havia ja considerat l'art de predicar com `el més important, més difícil i més noble dels oficis'.<sup>[17]</sup> Pot ser no sigui coincidència, per exemple, que la carta que concedia permís a Llull per parlar a la sinagoga l'any 1299 va ser entregada al mateix temps que Llull escrivia treballs que s'ocupaven molt breument dels sermons. Per exemple, les *Oracions de Ramon* (1299), i el poema llarg *Medicina de peccat* (1300), els dos escrits a Barcelona, i poc de temps després el de *Rhetorica nova* que (encara que escrit originàriament en català el 1301) existeix només en la seva redacció llatina genovesa de l'any 1303. Aquests treballs també toquen el que es va convertir en el tema principal de la posterior matèria de treball de Llull en la

## predicació: les virtuts i els vicis.

Abans del *Líber de praedicatione*, Llull en altres ocasions havia descrit les virtuts de la predicació com un mètode que conduïa a la conversió. Per exemple, en l'*Ars demonstrativa*, Llull va escriure que la predicació era un bon mètode per a la difusió de l'Art'. A penes abans d'aquesta declaració, Llull va escriure, 'que la gent per a la que l'Art està pensat són pagans, jueus, cristians, i sarrains igualment, i tota la gent, sense importar a quina religió o secta pertanyen, perquè els principis de l'Art són tan generals que poden ser utilitzats per a jutjar clarament qui segueix el veritable camí i qui està en l'error'.<sup>[18]</sup> Llull també tenia molt a dir referent al mateix predicador. En el mateix *Ars demonstrativa*, Llull va indicar que el predicador ha de ser dominador de les tècniques de l'art, si no, la seva prèdica seria imperfecta i l'audiència no podria arribar a entendre la utilitat del sermó. D'altra banda, el predicador havia de tenir un alt nivell moral, estar preparat per a fer front a desafiaments i a dificultats, i a menysprear les vanitats d'aquest món. Força interessant, si el predicador té aquest nivell i comenta els treballs intrínsecs i extrínsecs de Déu en el seu sermó, rep la influència i la benedicció de Déu en el sermó, i això ho notarà la gent a qui Llull està predicant.<sup>[19]</sup> En l'*Ars generalis ultima* Llull va escriure que el predicador no ha de ser només teòleg i filòsof [,] sinó també ha d'estar versat en geometria, aritmètica, i també retòrica. En l'*Ars brevis*, (en la llista de 100 formes) Llull escriu que la predicació és la forma amb la qual el predicador instrueix a la gent de forma que aquesta s'aconduirà bé i evitarà la mala conducta.<sup>[20]</sup>

Abraham Soria Flores en la seva detallada introducció llatina del *Líber de praedicatione* va seleccionar alguns Arts praedicandi dels onze que eren coneguts en el temps de Llull i va concloure que encara que Llull probablement coneixia almenys alguns d'aquests manuals, l'estil que va adoptar per al seu *Líber de praedicatione* era singular i únic. Llull no es va proposar, com fan els altres Arts praedicandi, imposar cap estructura rigorosa o normes, només desitja donar exemples de com un predicador pot utilitzar els mecanismes del seu Art al fer sermons.<sup>[21]</sup> Això ha estat reiterat per Fernando Domínguez en les seves introduccions als dos posteriors treballs sobre predicació esmentats adés.<sup>[22]</sup> Ell també suggereix que aquests treballs eren 'l'original i atrevida resposta de Llull als problemes de la comunicació en la societat medieval, així com una crítica de les demandes morals de la jerarquia eclesiàstica.'<sup>[23]</sup> Llull

veié la predicació com un exercici intel·lectual, incloent-hi tota la gent, cristiana o no, mentre que les altres *Ars praedicandi* es dedicaven a explicar com exposar l'autoritat de la Bíblia a una audiència cristiana. Llull desitjava utilitzar les figures i les regles del seu Art per a poder predicar tant a conversos com a no conversos. **[24]**

Entre l'any 1304 i els anys 1312-13 hi ha un canvi sensible en l'acostament de Llull a la predicació. El *Líber de praedicatione* va ser escrit en llatí i va posar èmfasi en l'ús d'un vers de la Bíblia com a línia de guia per als sermons; tots els sermons comencen amb tal vers, seguint així la fórmula convencional de les Arts *praedicandi*. **[25]** És interessant que un any més tard, en [el] 1305, Llull començava ja a divergir d'aquella fórmula, com en el *Líber praedicationis contra judaeos* on no tots els sermons comencen amb una citació bíblica.**[26]** Els treballs posteriors, emfatitzant la variació en la introducció, van ser escrits originàriament en català i hi ha una carència distinta de citacions bíbliques o de tema de guia, i en el seu lloc hi ha més d'una llicència en la terminologia de l'Art i de les seves figures. Encara que temàticament, els sermons de Llull van poder, com els dels mendicants, tenir una base racional, l'èmfasi és en el tema de l'amor. Aquest tema és el missatge de suport de tots els sermons de Llull que condueixen a una persona cap a les virtuts i lluny dels vicis.**[27]** Ell escriu, `En tots els sermons hi ha un tema de les Santes Escripures. I així, hem decidit extreure els nostres temes del manament general que Déu va donar a Moisès, dient "estima Déu el teu senyor amb tot el cor, amb tota l'ànima, amb tot el pensament i amb tota la força" (Deut 6:5). Aquest manament és el més general de tots els manaments concrets i per raó d'aquest manament prenem els temes d'aquest llibre.'**[28]**

Fernando Domínguez també suggereix, segons el que menciona prèviament, que se suposa que aquests manuals reduïen la ciència de la predicació a la seva base més simple i més general, segons allò que s'ha demostrat per la figura de l'*Ars abbreviata praedicandi*, que té l'objectiu de parlar de Déu un en tres i les seves dignitats, i portar l'home a una vida de virtut. Per això escriu aquesta Art de la predicació per a totes les audiències, també els no creients.**[29]** Nogensmenys, hi ha una diferència substancial entre la perspectiva presa per Llull quan realitza la predicació a una audiència cristiana i quan presenta les seves idees amb propòsits de conversió. Aquests manuals de predicar que Llull va escriure van ser pensats

principalment per a un predicador que es dirigia a una audiència cristiana i no pensats per a ser utilitzats en treball de conversió o com a sermons per a la conversió. Atès que els sermons són generals, i per això la majoria d'ells haurien pogut ser utilitzats fàcilment en una sinagoga com a discurs moral per a una audiència jueva (i de fet els mateixos sermons jueus prenen sovint la forma d'ensenyança amb moralitat), no hi ha res en ells per se que cridés a la conversió de l'audiència jueva. Seria un exercici útil comparar com parla Llull dels articles de la fe i de la Trinitat en aquests manuals i com ho fa en, per exemple, el *Líber praedicationis contra judaeos*. En els primers ell no discuteix els postulats cristians de la fe i especialment de la Trinitat, des d'un punt de vista polemicista. Ell escriu aquests sermons per a un cristià que es dirigeix a cristians, no per als no creients, dirigint la seva atenció a l'amor cap a Déu i cominant-los a adoptar les virtuts i distanciar-se dels vicis. En el *Líber praedicationis contra judaeos* escrit l'any 1305 i que conté cinquanta-dos discursos, un per a cada setmana de l'any, Llull posa cura a provar la veracitat de la fe cristiana, concentrant-se principalment en la Trinitat i l'Encarnació. El to del llibre és força polèmic i està pensat per a provocar una reacció forta dels lectors o de l'audiència. Aquest llibre, escrit com a manual per als missioners i per a propòsits pràctics, va anar dirigit sobretot, com el títol suggereix, contra els jueus, encara que els arguments usats es podrien aplicar també als musulmans.[30]

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## IV

Els exemples més famosos de discurs donats en una sinagoga són els realitzats pel rei Jaume I, Ramon de Penyafort i el Frare Pau el dissabte següent al final de la famosa discussió de Barcelona de l'any 1263.[31] Aquesta discussió es va produir davant del rei i els prelats i va ser entre un convers al cristianisme, el Frare Pau, i qui en aquell moment era el líder de la comunitat jueva el Rabí Moisès b. Nahman (designat més sovint com Nahmanides).[32] Quant als propis esdeveniments de la discussió, tenim dues referències, sovint en conflicte. Una relació llatina del Frare Pau, i l'altra, molt més llarga i detallada, en hebreu, de Nahmanides.[33] Aquests dos ponents desitjaren mostrar que van sortir triomfadors de la discussió i, si bé els erudits encara discuteixen diversos aspectes d'ambdues relacions, queda clar que, pel que fa als jueus, no va ser un afer gens agradable.

Nahmanides ens diu cap al final del seu relat, que `era el desig del rei i els monjos predicadors de venir a la sinagoga en Sabbath... i va ser quan van ser allí en Sabbath que vaig contestar al rei que tenia acollida allí tot i que ell mateix havia predicat llargament que Jesús era el Messies.' Després que Nahmanides contestés el rei, Ramon de Penyafort es va alçar i va predicar sobre la Trinitat, i Nahmanides va replicar una altra vegada, llavors el Frare Pau va fer algunes observacions abans de ser comminat a parar pels seus companys.

Llavors ens diu que `... i el nostre amo el rei es va alçar i tots van descendir de l'arca i se'n van anar.'[34]

Queda clar que aquesta no era una visita de predicació ordinària a una sinagoga. Va arribar al final d'una llarga i dura discussió, al començament de la qual Nahmanides va haver de demanar-li al rei que li permetés parlar i contestar lliurement a les acusacions cristianes sense por de ser recriminat per això. Aquesta concessió de llibertat de discurs va ser traslladada clarament a la sinagoga quan Nahmanides es va permetre de contestar lliurement als tres portaveus.[35] Aquesta no era la norma, com testifiquen les cartes sobre predicació que es troben en els arxius de la Corona d'Aragó. Els jueus no eren animats a parlar, i haurien estat normalment dissuadits de contestar. En molts casos no haurien disposat d'una persona amb el coneixement i nivell de Nahmanides per a discutir

les sentències dels frares.[36] La qüestió de la crònica de Nahmanides que llastimosament queda pendent és: en quin moment del Sabbath es va realitzar la predicació?, va ser durant un servei religiós, i en quin punt del seu desenvolupament?

El punt central de les sinagogues de la península era el Tebah - una plataforma elevada al centre de la sinagoga on es llegien passatges del Torah, i es feien els sermons.[37] Per exemple, el predicador el sermó del qual està assenyalat en Iggeret ha-Musar, de Shem Tob Falaquera, estava assegut damunt la gent des d'on fustigava l'audiència.[38] Els sermons, si es realitzaven durant el servei matinal del Sabbath, es feien generalment després de les lectures del Torah i de l'Haftarah, abans de desenrotllar el fragment de l'Heichal ('Arca'). A vegades, els sermons es donaven més tard del dia de Sabbath, abans del servei de la vesprada.[39] Hi ha moltes recopilacions de sermons donats a partir d'aquest període. Rabbenu Bahya, l'estudiant de Salomó ibn Adret, va publicar alguns dels seus sermons en una col·lecció que va anomenar Kad ha-Kemah ('Una gerra de farina'). Joshua Ibn Shueib i Jacob Sakili, aquests dos deixebles d'Adret, també van recopilar conjuntament els seus sermons per a cada setmana de l'any i per a dates assenyalades.[40] Jacob Anatoli, sense connexió directa amb el món hispànic, però d'interès considerable tant per ser el gendre de Samuel ibn Tibbon, traductor de Maimònides, com per ser metge i traductor de la cort de Frederic II d'Hohenstaufen, va escriure Malmad ha-Talmidim ('Incentiu als estudiants'). Per descomptat que el mateix Nahmanides va predicar sovint i existeixen un bon nombre dels seus sermons. [41]

Molts dels sermons o derashot, com els d'orientació cristiana de Lull, se centraven en aspectes morals i ètics i exhortaven a la comunitat a guardar un major nivell de pràctica de vida jueva. Aquests sermons començaven generalment amb el predicador demanant permís per a parlar a l'audiència. Aquest costum, amb orígens en l'època del Mishnah, se suposa que era una manifestació contra l'arrogància. Nogensmenys, sobre el segle tretze, els sermons començaven normalment amb un vers de les Ketubim ('Escriptures'), generalment del Llibre de Proverbis.[42] Això va poder anar seguit d'una citació d'una part bíblica de la setmana i d'una introducció adequada, i després s'ocuparia generalment d'aspectes del present o de l'exposició i comentari de la part bíblica de la setmana. El predicador aprofitaria sovint l'oportunitat per a demanar a la gent

que es penedís dels seus mals camins i els rectificués, i el motiu principal del sermó giraria amb freqüència al voltant de la temença de Déu, de la humilitat, de la pietat i la santedat. El sermó acabaria comunament amb un rés curt que expressaria l'esperança de l'arribada imminent del Messies. Així com els predicadors cristians, els sermonejadors jueus farien ús freqüent dels mashal (analogies o exemples). Com M. Sapperstein precisa, serien usats `per aclarir i donar vida a conceptes teològics altrament difícils d'entendre.'[43] Alguns rabins van suggerir que, com a l'estil dels predicadors cristians, `els mochiyim ('predicadors de disputa') havien de parlar en els carrers de la ciutat i en el mercat i en tots els llocs on la gent es reuneix per a fer que les seves paraules foren escoltades pel públic.[44]

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## V

A Ramon Llull se li va concedir el permís per a predicar a les sinagogues i les mesquites del regne de Jaume II el 30 d'octubre de l'any 1299. Hi ha un aspecte interessant d'aquesta notificació que serveix ja per a situar a Llull a banda dels predicadors captaires. Probablement a causa de la insistència de Llull, el rei dona permís als jueus per a replicar lliurement i sense restricció als sermons del mestre.[45] Llull, com sabem per altres llocs dels seus escrits, hauria jutjat l'operació com a totalment inútil si no hi havia, almenys en teoria, una discussió franca sobre els aspectes que es tractaven. [46] La seva idea sobre la predicació no era dictar la veritat, sinó animar a la discussió traient conclusions sobre les qüestions importants que es discutien. Implicant tota la seva audiència en la discussió, introduint-la en l'Art, així Llull creia que podia convertir-la. Aquesta era la teoria que Llull desitjava posar en pràctica en predicar a la sinagoga.

Hem d'intentar ara de fixar l'escena de l'arribada de Llull a la sinagoga al call de Barcelona, probablement durant els mesos d'hivern de l'any 1299.[47] Llull va estar a París fins agost o setembre de l'any 1299, quan va haver de partir per tornar de cap i de nou a Barcelona. És durant aquesta estada a Barcelona que va rebre el permís per a predicar a més d'escriure el Dictat de Ramon, i les Oracions de Ramon dedicades al rei i a la seva dona.[48] Llull va haver de trobar-se a Mallorca a començaments de l'any 1300, on va acabar l'enciclopèdic Començaments de filosofia iniciat a París i va escriure el poema llarg Medicina de peccat.[49] La carta entregada a Llull va ser firmada pel rei el 30 d'octubre, i aquell, una vegada li va ser donat el permís, és poc probable que perdés gens el temps.

És probable que Llull anunciés la seva visita a la sinagoga als líders de la comunitat jueva. Això hauria tingut un propòsit dual. El primer, l'assegurar la presència en la sinagoga de figures jueves importants i, en segon lloc, com a qüestió de cortesia.[50] Ha de ser recordat que Llull desitjava assegurar un raonable ambient de tranquil·litat amb l'objecte d'animar la discussió i el debat superant una possible atmosfera de por i desconfiança. És probablement també per aquella raó que Llull hauria anat a la sinagoga amb només dos o tres acompanyants, potser alguns dels seus deixebles, per tal de no intimidar als presents. Això és testificat més concloentment pel fet

de la carència de qualsevol esment al nombre de persones permeses a acompanyar a Llull en la notificació que li va lliurar el rei.[51] Probablement, el rei es va adonar que, a diferència dels predicadors mendicants, no hi hauria incitació a l'enfrontament o temptatives de conversió forçosa.

Qui podríem esperar que estigués present a la sinagoga? D'un incipit d'un dels treballs de Llull, citat moltes vegades en la literatura, sabem que Llull estava en contacte amb tres de les figures més importants de la comunitat jueva de Barcelona d'aquell temps. Salomó ibn Adret (c. 1233 - 1310) era deixeble de Nahmanides i, a banda de ser un expert en lleis, era també un cabalista que va rebre la transmissió directa d'ensenyaments esotèrics del seu mestre.[52] El Rabí Aaron ha-Levi, el segon rabí tractat en l'incipit, és més que un nom desconegut. Sembla clar que era un gran legalista. Va discrepar de les normes de Salomó escrivint textos [per a] sostenint una posició pròpia, crítica enfront de Salomó.[53] Ell i Salomó ibn Adret van ser designats jutges per Pere III en un conflicte entre Josep ibn Baruch i el call de Saragossa i a ell mateix, el [l'any] 1284, el rei Pere li va demanar que fóra el Rabí de Saragossa.[54] Hi ha qui li atribueix el Sefer ha-Hinuch ('Llibre d'Educació'), que és una exposició dels 613 manaments del Torah. Aquest treball s'ajusta molt bé a un nou però important gènere de literatura mística denominat ta'amei ha-miavot ('raons místiques dels manaments'). Hi ha literalment milers de fragments inèdits en manuscrit d'aquest gènere literari. Figures importants com Josep Gikatilla i Moisès de Lleó van escriure extensament sobre aquest tema.[55] Si Sefer ha-Hinuch és certament el treball d'Aaron, llavors ell era també el dipositari de la tradició cabalística.

La tercera figura és la menys coneguda i s'ha identificat com Judà Salmon.[56] És força aclaridor que Llull va haver d'entrar en contacte amb ell, perquè era també el mediador entre Salomó b. Adret i el famós cabalista Abraham Abulafia (1240-c.1290). Se'l troba en connexió amb Salomó ibn Adret ja que els dos eren jutges en un cas de divorci en què Pere III els va remetre en l'any 1281 i ells dos van exercir alhora com a jutges en el consell jueu de Barcelona.[57] Alguna vegada durant el decenni de 1280 (segons el que testimonia un respons de l'any 1295 referent al profeta d'Àvila) Salomó ibn Adret va difondre un edicte contrari als escrits d'Abraham Abulafia. En la seva defensa, encara que en aquell moment es trobava probablement a Sicília, Abulafia va escriure una carta llarga on

explicava les seves ensenyances i acusava a Salomó b. Adret d'hipocresia. Aquesta carta, coneguda entre els experts com Ve-Zot li-Yehuda ('l això és per a Judà') és existent, i el Judà mencionat és Judà Salmon.[58] D'altra banda, se sap poc de Judà, i queda per conèixer qui eren els seus professors de càbala. Podem doncs suposar que aquestes tres figures van estar allí presents així també, com cosa presumible, algun dels seus deixebles i part de la resta de la comunitat jueva, que comptaven probablement en aquest període amb entre dues i tres-centes famílies.[59]

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## VI

El discurs de Llull hauria estat dirigit als líders i els erudits de la comunitat, més que a la multitud en general. Això es demostra pel que sabem de la seva aproximació als musulmans en els seus viatges de missió a Àfrica del nord, on va tendir a intentar trobar als homes savis locals i entrar en discussió amb ells, amb l'esperança que el convenciment d'ells sobre la veritat del cristianisme conduís també a la conversió de les masses. Està també clar que Llull desitjava entrar en diàleg amb els que intentaven endinsar-se en l'essència de la divinitat. El misticisme jueu, o càbala, com es coneix més comunament, es basava en els ensenyaments secrets transmesos de professor a deixeble durant un llarg període de temps que omplí el segle tretze com una aproximació teosòfica al judaisme. S'ocupava de l'essència de la divinitat i de la naturalesa del llaç entre l'En sof ('Infinitud'), la transcendent, inescrutable, immutable essència divina, i la creació. Una de les doctrines principals d'aquest sistema teològic eren els deu sefirot ('atributs divins'), que van emanar en cert moment de l'En Sof i amb ells va emergir la creació. El sefirot era el vehicle per mitjà del qual Déu es va revelar al món i per tant va crear un lligam més immediat i més immanent entre allò diví i la creació. Aquest sefirot era també una escala de pujada i baixada de la creació a allò diví i viceversa.[60] I van ser els líders espirituals de la comunitat de Barcelona que mantenien aquestes doctrines, a qui Llull desitjava integrar, creient fermament que podria convèncer-los de la necessitat d'una Trinitat en la divinitat usant la seva doctrina dels correlatius.[61]

El que segueix és una reconstrucció del que Llull haguera pogut dir als jueus en la sinagoga de Barcelona:

Com de costum, començaré amb un rés. Déu, que ens doneu gràcia, obriu per favor els cors de la meva audiència de manera que recordin, entenguin i estimin aquest sermó, de manera que mereixin estar en la llum de la seva glòria al paradís.[62]

Encara que romanc davant de vostès ací, a la sinagoga, on se'ls acusa de renegar del nom de Jesucrist,[63] no he vingut a forçar-los a la conversió, sinó a tenir una discussió oberta sobre la naturalesa de les nostres fes respectives, i demostrar-los com les diferències entre nosaltres provenen de no comprendre què creiem els cristians

sobre la Divinitat. Se'ns acusa de la creença en tres déus, quan realment creiem, igual que vostès, en un déu, amb una essència.[64] No he vingut ací a intentar provar-los que vostès no entenen les Santes Escripures, que prefiguren l'arribada de Jesús, portat per la beneïda Mare de Déu, ja que discutir l'autoritat no condueix a res. Però, els demano que buidem les nostres ments de totes les preconcepcions i que tinguem la nostra memòria, intel·lecte i voluntat per a recordar, entendre i estimar l'essència d'un Déu que ha de ser tres per necessitat.[65]

Tant vostès com jo sabem i reconeixem que Déu ha de ser el més gran de tots els éssers. Si parlem de quelcom que és perfecte, aleshores hem de considerar la cosa més perfecta que podem concebre, no podent concebre res més perfecte, aquella perfecció és Déu. I passa igual amb la resta de termes que utilitzem per a descriure les coses. En el punt més enllà del qual no podem concebre res més, allí trobarem a Déu. Atès que Déu està més enllà de la nostra comprensió, tant vostès com jo utilitzem una terminologia que pot ajudar-nos a comprendre el Seu ésser. Els anomeno Dignitats, vostès es refereixen a elles com sefirot. Aquestes són les cares revelades de la divinitat i cada una és dins i és igual que les altres. No pot haver-hi desigualtat dins de la divinitat, per tant cada una d'aquestes dignitats ha de ser igual a, i incloure-hi totes les altres.[66]

Convenim que Déu és etern, i ser etern significa que no té principi, ni centre, ni fi, ni pot haver-hi contradicció en Ell, perquè Ell és el més perfecte de tots els éssers. També estem d'acord en què la creació ha de representar al seu creador i que l'home és l'ésser creat que més s'assembla al Creador, sent el cim d'aquella creació.

El món de la creació representa el Creador en el fet que en tot és visible una estructura trinitària. Prenguem l'home com a exemple. L'home té un cos i una ànima però sense la conjunció dels dos l'home no podria arribar a l'ésser. L'ànima - l'ànima intel·lectual - es divideix també en tres ja que sense aquesta divisió no podria funcionar de la forma a la qual millor s'ajusta l'intel·lecte. La memòria recorda, de manera que l'intel·lecte entén i la voluntat pot llavors estimar o odiar segons la naturalesa del que s'intel·lectualitza. I doncs si això és així, dins de la divinitat deu també haver-hi una divisió triple, perquè si tres és el nombre que millor concorda en l'home i la creació, tant més en Déu, en qui tot

**concorda i en qui no hi ha contradicció.[67]**

**Entengueu que en l'única essència de la divinitat ha d'existir necessàriament una trinitat de relació, perquè sense això el món no hauria pogut arribar a l'existència. I si els pregunto què feia Déu abans de la creació, com poden vostès contestar a aquesta pregunta sense recórrer a una Trinitat? És impossible que Déu hagi estat sempre ociós (ociosa), perquè l'ésser ociós va contra la Seva bondat, grandesa, eternitat etc. i significaria que va haver-hi un principi. Si va haver-hi un principi això implica canvi en la divinitat, i convenim que mai hi ha hagut cap canvi en la divinitat. Això implica que hi ha hagut activitat eterna en la divinitat abans que el món fóra creat. Perquè l'activitat sigui eterna ha d'haver-hi alguna cosa actuada així com l'actor i l'acte en si mateix. Si fóra impossible distingir entre aquests tres elements, no podria haver-hi activitat. Si de totes les Dignitats prenem la bondat de Déu (bonea) a fi de que la bondat de Déu sia aquella cosa per causa de la qual el bo fa el bé, ha d'haver-hi en Déu bonificant, bonificable i bonificar; l'actor, el que actua i l'acte en si mateix. Passa el mateix per a la resta de Dignitats divines. És la Santa Trinitat a la que els cristians ens referim. La Trinitat són els noms a través dels quals reflectim aquesta activitat eterna que ha de produir-se en allò diví de manera que poguera haver-hi creació. El Pare és l'agent actor que està en vincle etern amb el Fill sobre el qual actua i l'Esperit Sant és l'acció eterna entre el pare i el fill. Aquests són noms que descriuen una relació d'activitat eterna.[68]**

**Penseu, jueus, permeteu als vostres intel·lectes que s'oblidin de les nocions preconcebudes i permetin a les seves ànimes assimilar aquesta idea, rebent-la, entenen-la, i permetin que les seves ànimes compreguin el profund i veritable ésser de la divinitat, de manera que vostès puguin arribar a l'amor veritable.**

**Això ho demostraré amb un exemple, perquè els exemples obren el cor de l'obstinat i donen plaer a la imaginació de manera que l'ànima intel·lectual pugui entendre el que subjau darrere la narrativa, per a conèixer, servir i estimar a Déu:**

**Hi havia un ermità que va viure molts anys al cim d'una muntanya contemplant a Déu. Una nit, mentre estava fora assegut mirant cap al cel es va preguntar què havia estat fent Déu abans de la creació. Es va adonar que Déu no tenia cos i que Déu no podia ser circular,**

quadrangular, o triangular perquè no podia imaginar-se a Déu amb una d'aquelles formes de cos. Nogensmenys, no admetent això, va decidir que si Déu no podia ser un d'aquets cossos llavors Déu no havia pogut fer res abans que la creació, ja que tot en la creació gira al voltant d'aquelles formes. L'ermità, descoratjat, se sentia defraudat i creia que havia estat perdent la seva vida vivint en una muntanya lluny de la gent, dejunant i pregant, perquè ara considerava que si Déu no havia fet res abans que la creació òbviament tampoc seria diferent en el futur. Quan sortí el sol, l'ermità va decidir deixar la muntanya per a anar gaudir dels plaers mundans que s'havia negat a si mateix. Mentre davallava del cim de la muntanya, es va introduir en una clariana on hi havia un arbre encantador i una font, i un pardal posat en l'arbre li va preguntar on anava. L'ermità li va explicar al pardal el que havia succeït i li va explicar les conclusions a què havia arribat. Ell estava a punt de continuar el seu camí quan el pardal li va proposar que s'assegués sota l'arbre i que escoltés una història. L'ermità ho va acceptar, i el pardal li va contar la història següent:

Un cristià i un sarraí (musulmà) estaven discutint i contemplant a Déu. El cristià li va preguntar al sarraí on estava la voluntat (voluntat) de Déu abans de la creació. El musulmà va contestar que estava en amant, amable, i amar. El cristià llavors va preguntar al musulmà: Hi ha distinció entre aquestes tres coses? El musulmà va contestar que no. El cristià va dir que, segons aquella lògica, si no hi ha distinció entre ells llavors no pot haver-hi voluntat en ells i si no hi ha cap lloc en què voluntat pogués ser, llavors ella no hauria pogut fer res. El musulmà va contestar a això dient que la voluntat estava en si mateixa. I aleshores el cristià va preguntar-li si estava en si mateixa sense amant, amable, i amar? Perquè si era sense els tres hauria estat ociosa! El musulmà contestà que no, que estava junt amb els tres. El cristià va dir que els tres amant, amable, i amar no podien estar en voluntat sense distinció entre ells perquè seria impossible parlar de tres, dos, un o qualsevol nombre; només voluntat sola, i una altra vegada la voluntat estaria sense contingut. A això el musulmà no va poder respondre. I va seguir el cristià, el mateix pot dir-se també sobre la bondat (bonea) de Déu. Què feia la bonea de Déu abans que el món fos creat? El musulmà estava poc disposat a dir que estava en bonificant, bonificabile i bonificar ja que ell no podia admetre la generació de potències divines perquè això suggeria pluralitat, així que va contestar que bonea era en si mateix sense bonificant, bonificabile i bonificar. Llavors el cristià va dir: si aquell fóra el cas aleshores la bondat (bonea) seria ociosa i buida de

**granea (grandesa) de poder (poder) i de fi (finalitat). Sense poder perquè ni en si mateix ni en altres no tindria cap poder, ni altres tindrien poder en ell o d'ell. Buit o sense finalitat perquè res bo podria emergir d'ell. Així va ser vençut el musulmà a causa de la necessària generació divina que el cristià li havia demostrat.**

**L'ermità que va sentir aquesta història es va adonar de l'estupidesa d'haver estat intentant comprendre a Déu a través de formes físiques, no entenen que Déu era un subjecte espiritual de la mateixa manera que voluntat que està en amant, amable, i amar i bonea que està en bonificant, bonificabile i bonificar no són materials sinó espirituals. Així l'ermità va contemplar i va entendre que en Déu hi havia hagut sempre activitat eterna i va tornar a la seva ermita rejuenit i ple del més gran amor a Déu.[69]**

**Així doncs, jueus, heu d'entendre que en Déu hi ha d'haver una Trinitat, de manera que el món hagi pogut venir a l'existència, i aquesta trinitat de relació ha de ser vista a través de la creació i en el mateix home. Hi ha concordança entre vostès els jueus i nosaltres els cristians en què Déu és existència espiritual, no física, i que Ell és la causa de tot el que ve a l'ésser. D'aquí que no hi ha necessitat en absolut de trobar contradicció entre nosaltres, perquè tant vostès com jo convenim que Déu és transcendent, que d'Ell no en podem tenir comprensió, que se'ns revela a través de les seves Dignitats o sefirot, i atès que tots entenem que la creació immergeix d'aquestes Dignitats, devem també convenir que dins d'aquestes Dignitats o sefirot ha d'haver-hi acció eterna que permeti que es produeixi la creació. Aquesta és la Trinitat sobre la qual vostès heu estat tan obstinats i sobre la qual hi ha hagut tanta discòrdia.**

**Escolteu i entengueu aquesta secció següent que és per a aquells de més sublim comprensió, que han intel·lectualitzat i volgut comprendre el que he dit abans.[70] Hi ha una igualtat perfecta entre totes les Dignitats de la Divinitat i cadascuna de les Dignitats es compon de, i inclou, totes les altres. Hi ha una escala de l'ésser (scala naturae) que descendeix de la divinitat fins a la creació, cada esglaó de la qual té dins la impressió de les Dignitats divines amb la seva inherent estructura trinitària.[71] Deixin a les seves memòries recordar, els seus intel·lectes entendre i les seves voluntats estimar aquesta noció que és la mateixa a la que vostès es refereixen com sefirot. El sefirot són les cares descobertes d'allò diví i a més també és per a vostès una escala de l'ésser, el descens de la divinitat a la**



**creació. Vostès també diuen que cadascun dels sefirot és igual i està compost de tots els altres i hem demostrat ja com ha d'haver-hi una Trinitat en cada Dignitat. Així que, per raó necessària, es prova com hi ha una estructura trinitària en tots els nivells de ser.**

**Si contempleu això i enteneu com aquest lligam intern entre les Dignitats existeix en cada nivell de la creació, llavors també entendreu l'Encarnació i com aquest vincle trinitari en tots els nivells de l'ésser permet que els cristians afirmem que no va haver-hi canvi en la divinitat i que Déu va poder ser Déu i home.[\[72\]](#)**

**Així doncs, jueus, vostès seran portats, de seguir el camí de l'error que han seguit i que els conduiria al foc etern, a estimar el Déu veritable en tres i tres en un, que és el camí que condueix a la glòria eterna.**

**\* Voldria expressar la meva gratitud a la Fundació Xavier de Salas per invitar-me a participar a aquesta conferència, i, especialment, al grup d'experts Lul-lians que van escoltar, van realitzar comentaris i m'oferiren consell i suport.**

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)



## NOTAS

**[1]** Vegeu, de Fernando Domínguez Reboiras, "Moltes novelles raons": La originalitat de l'Ars praedicandi de Ramon Llull al seu context medieval'.- A: Anuario Medieval 4 (1992), pp. 96-104. Vegeu també la introducció de Llull a la seva Rhetorica Nova en un apèndix de la tesi doctoral de Mark D. Johnston, transcrita per L. Badia, "Raimundi Lulli Opera Latina XV: Ramon Llull i la predicació".- A la seva: Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull (Barcelona, 1992), pp. 88, 124.

**[2]** Vegeu, de J. Longère: La prédication médiévale (Paris, 1983), pp. 24-35, especialment pp. 29-31.

**[3]** J. Longère: La prédication, pp. 83-84.

**[4]** Vegeu L. Taylor: Soldiers of Christ. Preaching in the late Medieval and Reformation France (Oxford, 1992), pp. 15-20, qui suggereix que aquells "extraordinaris" sermons van substituir el sermó usual durant la Comunió.

**[5]** Vegeu D. L. d' Avray: The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300 (Oxford, 1985), pp. 13-63.

**[6]** M. Lambert: Medieval Heresy. Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation (Oxford, 1992), pp. 44-87.

**[7]** Vegeu L.-J. Bataillon: "Approaches to the study of Medieval sermons".- Al seu: La prédication au 13e siècle en France et Italie, pp. 28-9 i L. Taylor: Soldiers of Christ, pp. 60-69. Sobre l'ús d'exemples en sermons, vegeu Étienne de Bourbon: Tractatus de diversis materiis predicabilibus.- A: A. Lecoy de La Marche (ed.): Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon (Paris, 1877). Vegeu també L.-J. Bataillon: "Similitudines et exempla dans les sermons du XIIIe siècle".- A: K. Walsh i D. Wood (eds.): The Bible in the Medieval World (Oxford, 1985) pp. 191-205 i D. L. d' Avray: The Preaching of the Friars, pp. 67-77.

**[8]** Vegeu J. Régné: History of the Jews in Aragon. Regesta and

**Documents (Jerusalem, 1978), núm. 217 (30/8/1263).**

**[9] Vegeu J. Régné: History of the Jews in Aragon, núm. 723 (19/4/1279). Vegeu també Y. Baer: A History of the Jews in Christian Spain (Philadelphia 1992), vol. 1, p. 167 (henceforth HJCS). Vegeu també S. Grayzel: The Church and the Jews in the 13th Century (revised New York, 1966) núm. 105. S. Simonsohn: The Apostolic See and the Jews: Documents 492-1404 (Toronto, 1988), núm. 243. Meir b. Simeon al seu polèmic treball Milhemet Mitzva aporta un debat entre un jueu i un cristià que tracta sobre l'aspecte dels sermons de conversió forçada. Vegeu R. Chazan: 'Confrontation in the Synagogue of Narbonne: A Christian Sermon and a Jewish Reply'.- A: Harvard Theological Review 67 (1974), p. 440.**

**[10] Vegeu J. Régné: History of the Jews in Aragon, núms. 386 (25/10/1268), 735 (21/6/1279), 746 (8/10/1279).**

**[11] Vegeu J. Régné: History of the Jews in Aragon, núms. 746 (8/10/1279), 747 (8/10/1279), 2624 (3/10/1296).**

**[12] Vegeu A. MacKay: 'Popular Movements and Pogroms in Fifteenth Century Castile'.- En: Past and Present 55 (1972), pp. 33-67. Vegeu igualment el sermó de Joseph ibn Shem Tob donat a Segòvia el 1452, traduït a l'anglès a M. Sapperstein: Jewish Preaching 1200-1800. An Anthology, (New Haven-Londres, 1989), pp. 169-179.**

**[13] Possiblement, Llull es trobava a Montpeller la major part dels dos anys, des d'octubre de 1303 fins octubre de 1305. Durant aquest període probablement va passar cert temps a Barcelona (el gener de 1304, i juny de 1305). Vegeu Liber de praedicatione, ROL III (1961), p. 11-13, i A. Bonner, SW 2, p. 1282 on aquell treball apareix al seu catàleg com III.69.**

**[14] Vegeu Liber de praedicatione, ROL III, p. 142. '..in centum sermones, quos ponemos in hoc libro, si vitam et gratiam dederit nobis Deus'.**

**[15] Vegeu ROL XV (1987) on Fernando Domínguez ha combinat els set treballs de predicació de Llull (núms. 201-207), sermons escrits entre Octubre de 1312 i Febrer de 1313 al volum amb títol Summa sermonum.**

**[16]** *Ars abbreviata praedicandi*, ROL XVIII (1991), p. 154. `Ars de ensercament e atrobament, qual ley es vera ne qual es falsa e qual es sciencia natural e sobra natura'.

**[17]** *Liber de praedicatione*, ROL III, p. 140.

**[18]** *Ars demonstrativa*, ORL XVI (1932), p. 112; SW 1, p. 425.

**[19]** *Ars demonstrativa*, ORL XVI, p. 114-15; SW 1, p. 428-29.

L'`influència i beneficència de Déu' es produeix si el predicador predica de la forma correcta. Per fer això ell traça sobre si mateix i la seva audiència l'influx diví. Al càbala teosòfic, trobem un concepte similar d'influència teúrgica descrita com: `L'atribut 'El Hai denominat Virtusitat [p. ex. el Sefirah Yesod ] es manté vigilant, mira i observa la humanitat, i quan la humanitat sigui vista enfeinada en l'estudi del Torah i l'aplicació dels seus manaments, i aquesta desitgi la seva purificació i comportar-se amb puresa i pulcritud, aleshores l'atribut de la Virtuositat s'extén i se expandeix i s'emplena de tot tipus d'influxos i emanacions de dalt...per donar una bona recompensa a qui segueix el Torah i aplica els manaments...'. Vegeu Joseph Gikatilla, *Sha'arey Orach* (Les Portes de la Llum), Y. Ben Shelomo (ed.), vol. 1 (Jerusalem 19812), pp. 100-101. Vegeu també M. Idel: *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven, 1988), pp. 173-199.

**[20]** Vegeu *Ars generalis ultima*, ROL XIV (1986), p. 387 i *Ars brevis*, ROL XII (1984), 'De centum formis', núm. 98, p. 236.

**[21]** Vegeu *Liber de praedicatione*, ROL III, pp. 99-100.

**[22]** Vegeu `Introduction', *Summa sermonum*, ROL XV, p. xlii.

Domínguez suggereix que el *Liber de praedicatione* segueix els models de l'*Ars praedicandi* medieval encara que els dos treballs posteriors són completament diferents.

**[23]** Vegeu Fernando Domínguez Reboiras: `Moltes novelles raons", p. 96.

**[24]** *Ars abbreviata praedicandi*, ROL XVIII, pp. 23-31.

**[25]** Vegeu la interessant discussió sobre l'ús que Llull fa de la Bíblia

als seus sermons a L. Badia: `Raimundi Lulli Opera Latina XV: Ramon Llull i la predicació', pp. 136-140.

[26] Liber praedicationis contra iudaeos, ROL XII (1984), op. 123; vegin-se per exemple sermons 2, 5, 8, 41 et al.

[27] Domínguez esmenta que els mendicants que utilitzen el sermo modernus escolàstic disposen la citació bíblica a l'inici dels sermons com una rentrée al que desitgen desenvolupar, tant si té alguna rellevància en la citació com si no en té, i després de l'exposició tornant al mateix vers. Ell declara hipòcrita l'ús de la Bíblia com un compendi de temes sobre els quals se poden construir exercicis especulatiu dirigits a demostrar la seva compatibilitat amb la raó. Llull, no obstant, no ho fa. Ell no té en compte les citacions bíbliques, preferint concentrar-se en l'amor cristià. Vegeu ROL XVIII, p. 24.

[28] Llibre de virtuts e de pecats, NEORL I, proleg, p. 10.

[29] Vegeu Fernando Domínguez, 'Introduction', Ars abbreviata praedicandi, ROL XVIII, p. 16 i "'Moltes novelles raons'", p. 130.

[30] L'avís que Llull fa a l'inici del Liber praedicationis contra iudaeos també revela la diferent i més discutida natura dels continguts del treball. Vegeu ROL XII (1984), p. 14. L'estructura diferent fou indicada per L. Badia, `ROL XV. Ramon Llull i la predicació', p. 122 n. 5.

[31] També hi ha una altra relació d'un Dominic predicant a la sinagoga en Sabbath encara que no hi ha registre del que va dir, únicament la rèplica jueva (probablement de Meir b. Simon). Vegeu R. Chazan: 'Confrontation', pp. 440-450.

[32] Nahmanides és anomenat Bonastrug de Porta en tota la literatura cristiana contemporània pertanyent al debat. Vegeu Y. Baer: HJCS, vol. 1, p. 152 i J. Régne: History of the Jews in Aragon, núm. 323.

[33] Per un text de la versió cristiana dels fets, Vegeu H. Denifle: `Quellen zur Disputation Pablos Christiani mit Mose Nachmani zu Barcelona 1263'.- En: Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft

8 (1887), pp. 231-34. Per el text hebreu, vegeu C. D. Chavel: Kitvey ha-Ramban (Jerusalem, 1963), vol. 1, pp. 302-320. Per una traducció a l'anglès dels dos texts, vegeu H. Maccoby: Judaism on Trial. Jewish Christian Disputation in the Middle Ages (Londres, 1982), pp. 147-50 i 102-46, respectivament.

[34] Vegeu C. D. Chavel: Kitvey ha-Ramban, pp. 319-20.

[35] Vegeu C. D. Chavel: Kitvey ha-Ramban, pp. 303, 319-20.

[36] No obstant, vegeu R. Chazan: 'Confrontation', p. 445 per tal d'evidenciar com a mínim una de les altres respostes jueves mentre el frare era encara a la sinagoga.

[37] Yom Tob Lipman Zunz: Ha-Derashot be-Yisrael ve-Hishtalshelushtan ha-historit (Jerusalem, 1954), pp. 196-7, E. Ashtor: The Jews of Muslim Spain, vol. 3, p. 138. Sobre sinagogues d'Espanya, vegeu F. Cantera Burgos: Sinagogas Españolas (Madrid, 1955) i B. de Breffny: The Synagogue (Londres, 1978), pp. 69-76. Allí hi ha un parell d'il·lustracions del que fou probablement una o l'altra de les sinagogues de Barcelona de manuscrits del segle catorze d'un Haggadah, British Museum MS. Or. 2884, f. 17v reimprès a Encyclopaedia Judaica (Jerusalem, 1971), vol. 2, col. 806 i British Museum MS. Or. 14761.

[38] Shem Tob ibn Falaquera: 'Iggeret ha-Musar'.- En: Qobes 'al Yad 1 (11) (1936), pp. 75-78. Vegeu Solomon ibn Adret: Responso (Tel Aviv, 1958), vol. 1, núm. 414, pp. 150-51; núm. 548, pp. 208-9 on Salomó recrimina als rabins de Provença el fet de donar sermons sobre qüestions filosòfiques. Vegeu també M. Sapperstein: Jewish Preaching, p. 91.

[39] Vegeu Salomó ibn Adret: Tzeda la-Derech (Provisions for the Way), 5, 1:7, f. 247a en que, un dia festiu, el sermó es dona després del Haftarah. Vegeu M. Sapperstein: Jewish Preaching, pp. 26-44. Vegeu R. Chazan: 'Confrontation', p. 446, on un sermonejador jueu demana paciència a la congregació 'encara que l'hora de sopar ja hagi passat' fins que ell hagués acabat el discurs.

[40] Bahyaa b. Asher: Kad ha-Kemah.- En: C. B. Chavel (ed.): Kitvey Rabbenu Bahya (Jerusalem, 1970); Joshua ibn Shueib: Derashot al

ha-Torah, Z. Metzger (ed.), (Jerusalem, 1992), 2 vols.; Jacob b. Hananel Sikili: Sefer Torat ha-Minhah (Safed, 1991), 2 vols.

**[41]** Sobre Jacob Anatoli, vegeu C. Sirat: A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages (Cambridge, 1985), pp. 224-25, 226-28. Per Nahmanides, Vegeu Kitvey ha-Ramban, vol. 1 on hi ha sermons per a unes noces, Sobre l'Església, per l'Any Nou i Torat ha-Shem Temimah, el sermó que probablement feu Nahmanides just després de la discussió de Barcelona. Vegeu també Shem Tob b. Joseph: Derashot (Padua, 1567). Vegeu també la col·lecció de sermons, possiblement del nebot de Nahmanides Jonah Gerondi a la British Library MS Add. 27,292, ff. 157r-325r. Sobre el manuscrit i els problemes d'atribucions, vegeu M. Sapperstein: Jewish Preaching, pp. 124-27.

**[42]** Vegeu per exemple els sermons de Jacob Anatoli: Melamed ha-Talmidim (Lyck, 1866); Bahya b. Asher: Kad ha-Kemah; i Joshua ibn Shueib: Derashot al ha-Torah.

**[43]** M. Sapperstein: Jewish Preaching, p. 93. Compareu amb C. Bremond: L' "Exemplum" (Turnhout, 1982), pp. 155-58.

**[44]** Jonah Gerondi: Perush al Mishle 1:20, ed. A. Löwenthal (Berlín, 1910) i Sha'arey Teshubah 3:73 (Nova York, 1949). Jonah també considerà important pel predicador el fet d'aprendre l'art de la Retòrica. Vegeu Perush al Mishle 15:12 i B. Septimus: 'Piety and Power in Thirteenth Century Catalonia'.- En: I. Twersky (ed.): Studies in Medieval Jewish History and Literature (Cambridge, Mass.- Londres, 1979), pp. 215-16.

**[45]** Vegeu M. Kayserling: 'Raymond Lulle convertisseur des juifs'.- En: Revue des Études Juives 27 (1893), pp. 148-49. '...et si voluerint, opportunitate captata, possint respondere ejus predicationi et expositioni'.

**[46]** Vegeu per exemple Llibre de contemplació, ORL V (1911), caps. 187 i 216 on Llull exposa les regles de fons pel debat; o els Proverbis de Ramon, ORL XIV (1928), cap. 248:1, p. 270 on Llull defineix una discussió como una 'contradicció espiritual que manifesta a través de les paraules les concepcions que un intel·lecte té en front d'un altre'. Vegeu també M. D. Johnston: The Spiritual Logic of Ramon Llull (Oxford, 1987) pp. 135-145.

**[47]** L. Beerner, a la seva tesi doctoral, suggereix que van poder haver-hi hagut dues sinagogues al call. La sinagoga principal localitzada al Carrer de la Sinagoga Major (avui, Carrer Sant Domènec del Call) i la més petita al Carrer de Sanahuja, un carrer que ja no existeix. Vegeu L. Berner: *On the Western Shores: the Jews of Barcelona during the Reign of Jaume I, 'el Conqueridor'*, 1213-1276 (University of California, Los Angeles, 1986) pp. 103-4.

**[48]** Dictat de Ramon, ORL XIX (1936), pp. 261-74, i ROL XIX (1993), op. 87-88; Oracions de Ramon, OE 2 i ORL XVIII (1935), pp. 313-92, i ROL XIX, op. 89.

**[49]** El Començaments de filosofia (*Principia philolosophiae*) té quinze versions manuscrites llatines i dues catalanes i s'ha publicat a ROL XIX (1993), op. 86. *Medicina de peccat.*, ORL 20 (1935), pp. 1-205, i ROL XIX, op. 90.

**[50]** L'incipit existent vers els líders de la comunitat jueva de Barcelona és molt diplomàtic. Vegeu J. M. Millás Vallicrosa: *El "Liber predicationis contra iudaeos"* de Ramón Lull (Madrid-Barcelona, 1957), p. 21 i E. Colomer, *'Ramón Llull y el judaísmo en el marco histórico de la Edad Media hispana'*.- En: EL 28 (1966), p. 42.

**[51]** Per ddescomptat, és possible que el Rei esperés que Llull obeís la decisió del seu pare Pere III a la seva carta citada a la nota 10 (núm. 746).

**[52]** Sobree Salomó ibn Adret, vegeu A. Perles: *R. Salamo b. Abraham b. Adereth. Sein Leben und seine Schriften* (Breslau. 1863).

**[53]** Per eexemple, Salomó ibn Adret escrigué *Mishmeret ha-Bayit* (Custodiant la Llar) dissertant sobre les lleis de la llar i Aaron replicà amb *Bedek ha-Bayit* (Revisant la Llar).

**[54]** Vegeu J. Régné: *History of the Jews in Aragon*, núms. 712 (21/10/1278), 713 (21/10/1278) i Y. Baer: *HJCS*, vol. 1, p. 428 n. 33 i p. 255.

**[55]** Pel primer, vegeu Cambridge University MS. D.d. 4.2 (3), ff. 6v - 16r i pel segon vegeu, E. Wolfson: *The Book of the Pomegranate*.



**Moses de Leon's Sefer ha-Rimmon (Atlanta, 1988).**

**[56]** Vegeu M. Idel: 'Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah: A Preliminary Observation'.- A: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 51 (1988), p. 173. J. M. Millás Vallicrosa: El "Liber predicationis", p. 21 n. 19 identificà les dues primeres figures de l'incipit.

**[57]** Vegeu J. Régné: History of the Jews in Aragon, núm. 881 (18/10/1281) i Y. Baer: HJCS, vol. 1, p. 439 n. 27.

**[58]** Vegeu A. Jellinek: Auswahl Kabbalistischer Mystik (Leipzig, 1853), pp. 13-28 per la carta, i de Salomó ibn Adret, Respona, vol. 1, núm. 548 pel ban.

**[59]** Vegeu Y. Baer: HCJS, vol. 1, pp. 189-96; J.N. Hillgarth: The Spanish Kingdoms 1250-1516 (Oxford, 1976), vol.1, pp. 30-32 suggerí que el nombre de jueus de la Corona d'Aragó representava el 2-3% de la població global. L. Berger: On the Western Shores, pp. 78-80 mostrà que, a Barcelona, els jueus representaven el 5%-6.5% (uns 1500) de la població d'unes 30,000 ànimes. Sobre els diferents públics que assistien als sermons, vegeu M. Sapperstein: Jewish Preaching, p. 51.

**[60]** Per uuna font global de les doctrines cabalístiques, vegeu G. Scholem: Major Trends in Jewish Mysticism (Nueva York, 19543); On the Mystical Shape of the Godhead (New York, 1991) i M. Idel: Kabbalah. New Perspectives. Estic preparant un estudi detallat de les relacions entre Lull i els cabalistes per a la meva tesi doctoral.

**[61]** Sobree el desenvolupament de la doctrina dels correlatius de Lull, vegeu J. Gayà: La teoría luliana de los Correlativos (Palma de Mallorca, 1979).

**[62]** Vegeu per exemple l'inici dels 28 sermons al Llibre de virtuts e de pecats, NEORL I, pp. 51-110.

**[63]** Vegeu Felix, or The Book of Wonders, SW 2, 1:11, p. 711.

**[64]** Llibre de contemplació, ORL II (1906), cap. 12, p. 59.

**[65]** Basatt en el Llibre de contemplació, ORL V (1911), cap. 187, pp.

169-178. Vegeu també *Ars generalis ultima*, ROL XIV (1986), pp. 385-88.

[66] Vegeu per exemple, *Ars demonstrativa*, ORL XVI (1932), primera distinció, figura A.

[67] Aquest paràgraf es pot prendre d'uns quants treballs, per exemple, *Llibre de contemplació*, ORL VII (1913), cap. 246, pp. 178-86 o *Liber de anima rationali*, MOG VI (1721), pp. 417-18, 427.

[68] Aquest paràgraf podria ser extret d'una o altra manera dels diferents treballs on Llull disserta sobre la Trinitat després de l'any 1288-9. El *Disputatio fidelis et infidelis*, MOG IV (1729), pp. 377-429 o el *Liber predicationis contra judeos*, ROL XII (1984), pp. 18-19; *Liber de trinitate et incarnatione*, ib., pp. 91-115.

[69] Una aadaptació de 'Del exemple de situs divinal' del `fulles del arbre exemplifical' en *Arbre de sciencia*, ORL 12 (1923), pp. 421-23.

[70] Un orrdre de progressió que trobem al *Llibre de contemplació*, ORL VIII (1914), cap. 366, p. 626-7 i el *Libre de demostracions*, ORL XV (1930), pp. 3-4, 7.

[71] Vegeu l'*Ars generalis ultima*, ROL XIV (1986); i l'*Ars brevis*, ROL XII (1984), secció 9. Vegeu també *Tractatus novus de Astronomia*, ROL XVII (1989), p. 128.

[72] És prrobable que Llull volgués demostrar l'Encarnació d'una forma que pogués ser acceptada per la seva audència jueva. Vegeu, per exemple, *Arbre de Sciencia*, ORL XII (1923), p. 205-6. Aquest aspecte és sens dubte complicat. Com Llull escriu a *Blaquerna*, ORL IX (1914), 39:3, p. 126, 'l això que us dic representa per a vostès una cosa oculta, la qual, en la present època en que vivim, no els repto a que entenguin'.

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índico\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)



# DAS MITEINANDER VON EINHEIT UND VIELFALT IN DER THEOLOGIE DES SELIGEN RAIMUNDUS LULLUS

Johannes Stöhr Bamberg

## ***DAS MITEINANDER VON EINHEIT UND VIELFALT IN DER THEOLOGIE DES SELIGEN RAIMUNDUS LULLUS***

Ein gelebtes Christsein "aus einem Guß" ist nicht leicht zu verwirklichen; nur selten treffen wir heute auf Beispiele dafür - u.a. stehen ihm der "Verlust der Mitte" und zentrifugale Tendenzen in vielen Bereichen und die verbreitete Neigung zum Komplizieren, Problematisieren und Diversifizieren entgegen. Christentum "aus einem Guß" läßt sich aber nur leben, wenn das übernatürliche auseinanderklaffen.

Der Blick auf die großen Gestalten der christlichen Vergangenheit vermag hier immer wieder neue Impulse zu vermitteln. [1].

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **1. Einheit von Leben und Lehre**

**Auch bei gutwilligen Menschen besteht oft ein gewaltiger Unterschied zwischen der Lehre eines berühmten Mannes und dem praktisch gelebten Zeugnis. Nicht selten verstehen auch Gelehrte ihre Wissenschaft ausdrücklich so, daß sie grundsätzlich nichts anderes als nur ein neutrales, unpersönliches Registrieren und Ordnen von Meinungen ohne Wertmaßstab und Stellungnahme vermitteln möchten. Andererseits aber will sich sogar Wissenschaft heute auch oft nur noch in praktischen Handlungsanweisungen und rein subjektivistisch verwirklichen. Auch Theologieprofessoren und Religionslehrer sind von diesen Haltungen beeinflußt.**

**Christlicher Glaube jedoch beschränkt sich nicht auf ein theoretisches Ja des Verstandes. Dementsprechend bietet auch die theologische Glaubenswissenschaft nicht einfach nur objektive Informationen, sondern setzt den persönlichen Glauben voraus und steht im Dienst der Kirche, nicht von selbstsüchtigen Zwecken. Sie dient, wie die Theologen immer wieder im Anschluß an Augustinus [2]. festgestellt haben, unmittelbar dazu, den lebendigen Glauben anzuregen, zu stärken und zu verteidigen. Theologie ist außerdem zugleich spekulativ und praktische [3]. Wissenschaft, betrifft actio und contemplatio. Sie ist auch untrennbar verbunden mit christlicher Spiritualität.**

**Auch wer nur oberflächlich mit Ramon Llull bekannt ist, sieht sofort, daß er wie kaum ein anderer auch seiner Überzeugung entsprechend gelebt hat und daher z. B. seine Missionstheologie, seine Pädagogik oder seinen Ökumenismus mit außerordentlicher persönlicher Hingabe verwirklicht hat. [4]. Er hat sich niemals damit begnügt, nur intellektuelle Probleme aufzuzeigen oder Programme für die Arbeit von anderen aufzustellen. Die Einheit von Theorie und Praxis, theologischer Spekulation und Kontemplation kennzeichnet seine Persönlichkeit und sein gesamtes literarisches Werk.**

**Die große Vielfalt seiner Interessen und der Wechsel der Lebensumstände konnte nur dadurch eine Mitte gewinnen daß seine Theologie in beispielhafter Weise theozentrisch orientiert war - in allen Bereichen bilden die trinitarisch gesehenen göttlichen Grundwürden Erkenntnisquelle und Mittelpunkt der Überlegungen.**

**Unbeständigkeit und Wechsel in einem Lebesgang bewirken oft, daß ursprünglich gefaßte Pläne mehrmals aufgegeben und geändert werden müssen und deshalb schließlich die ganze Persönlichkeit ihre Mitte verliert. Zwar gibt es nur selten bei einem Theologen soviel Unbeständigkeit im äußeren Leben wie bei Lull. Aber selten kommen auch in einem Leben die treibenden Kräfte so klar und konsequent zum Ausdruck wie bei ihm. Ob er nun als Poet, Pädagoge, Mystiker, Verfasser einer Generalkunst oder Rechtslehre aktiv wird - alles sieht er auf das eine Zentrum hingordnet.**

**Im Vergleich zu den Lehren der großen Scholastiker seiner Zeit ist das theologische Fundament, welches ihm als Ausgangspunkt der Überlegungen dient, zwar relativ dürftig u. a. wegen seiner populär-didaktischen Ziele, des Verzichtes auf die theologische Beweisart per auctoritatem oder der taktischen Anpassung an Muslime und Juden. Doch wenn bereits der ihm bekannte Kernbereich scholastischer Theologie eine derartige Bewegung und Dynamik bei ihm selbst und nachfolgenden Generationen anregen konnte, so erkennt man daran, welch gewaltige Kraft in der Theologie seiner Zeit lebendig gewesen sein muß.**

**Die Großzügigkeit und Weite der Zielsetzungen ist ein wichtiges Kennzeichen für die Bedeutung einer Persönlichkeit. Wenn jemand sogar die Entwicklung der Zukunft vorausahnen und in seinen Plänen mitberücksichtigen konnte, dann zeigt sich diese Größe in besonderer Weise. Bei Lull war dies manchmal in erstaunlicher Weise der Fall. Viele Elemente seiner Missionsmethode, seiner Vorstellungen von der Einrichtung einer Propagandakongregation, sein Kampf gegen Averroismus und Rationalismus oder seine Lehre von der Unbefleckten Empfängnis in der Mariologie lassen seinen Blick für die Zukunft erkennen. Die Bereitschaft und Energie mit der er noch seinen letzten Lebensjahren große Pläne in Angriff nimmt und sich von den normalen Ermüdungserscheinungen des Alters nichts anmerken läßt, erweckt uneingeschränkte Bewunderung. So verkörpert er in hervorragender Weise die christliche Tugenden der Magnanimitas.**

**Bei Mißerfolgen zeigt sich oft erst der innere Kern der Person. Die großen Enttäuschungen haben bei Lull zweifellos nicht gefehlt. Die Missionsarbeit bedeutete zu seiner Zeit na sich schon ein Unternehmen mit wenig Aussicht auf Erfolg. In der mohammedanischen Welt stand auf der öffentlichen Verkündigung des christlichen Glaubens vielfach die Todesstrafe; trotz reger**

Handelsbeziehungen waren Piraterie und Sklavenfang an der Tagesordnung. Außerdem mußte Lull auch immer wieder die Interesselosigkeit von Kirchlichen und staatlichen Behörden für die großen Anliegen der Mission erleben. Dennoch ließ er sich nicht erbittern oder entmutigen, sondern verfolgte unentwegt seine großen Ziele.

Wenn allerdings ein theologisches System aus dem historischen Zusammenhang gelöst und auf sich selbst gestellt wird, so ist damit unvermeidlich die Gefahr von Mißverständnissen gegeben, da vieles nur als Antwort auf die Anforderungen einer bestimmten geschichtlichen Situation verstanden werden kann. Um so mehr gilt dies für einen Autor, bei dem Theorie und Praxis so eng verbunden sind, wie bei Raimundus Lullus. Wenn also Lullus-Anhänger und Lullus-Gegner sein System isolierten, die einen verabsolutierend und die anderen anathematisierend, so trugen sie gemeinsam dazu bei, daß er später manchmal in den Ruf eines unklaren Pseudowissenschaftlers oder gar glaubensfeidlichen Rationalisten kam. Wenn man jedoch den Lehrinhalt seiner Schriften nach seinen historischen Voraussetzungen und den konkreten Zielen hin untersucht, dann verlieren nicht nur die Angriffe gegen seine Rechtgläubigkeit ihren vermeindlichen Boden, sondern man gewinnt den Zugang zu einem historischen Verständnis sowohl seiner Lehre wie seiner Person.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*



## **2. Harmonische Einheit der Erkenntnis - und Willenskräfte**

**Erkenntnis, die nicht zur Liebe wird, bleibt steril, und Liebe, die keine Orientierung nach der Offenbarung hat, ist blind. Dies gilt insbesondere auch von der Gotteserkenntnis und -liebe. Ebenso wie der Glaube zielt auch die theologische Wissenschaft nicht auf die eine oder andere isoliert gesehene Seelenkraft, sondern auf ihr harmonisches Miteinander. Diesen Aspekt findet man bei Ramon Lull in einzigartiger Weise sowohl in der lebendigen Verwirklichung wie in der theologischen Reflexion.**

**Intellekt und Wille nennt er in der Regel gleichgewichtig miteinander (zusammen mit der memoria). Von der Gottesschau erwartet er nicht nur die Erfüllung der intellektiven Möglichkeiten, sondern die aller Seelenkräfte.**

**Die Gottesliebe ist Maßstab, Voraussetzung und Ziel einer recht geordneten Nächstenliebe. Die unmittelbare und selbstvergessene liebende Begegnung mit Gott hat somit den Vorrang vor jeder vorwiegend selbstbezogenen oder pragmatischen Hinwendung zu Gott und vor jeder Form der Nächstenliebe. Lull hat diesen Gedanken oft Ausdruck gegeben, in besonders eindrucksvoller Weise im Liber de amico et amato. Die Ganzhingabe an Gott, ohne jede egoistische Reserve, gibt dem Leben die Mitte. [5]. Er hat den Vorrang der uneigennütigen Liebe zu Gott so klar betont, [6]. daß der Inquisitor Nicolaus Eymericus hier - allerdings zu Unrecht - sogar eine Einseitigkeit finden wollte, die der späteren Lehre Fénelon's von der "amour pur" nahekomme. [7].**

**Heute ist die von Lull so plastisch veranschaulichte Lehre der mittelalterlichen Theologie vom Vorrang der Gottesliebe bei einzelnen Theologen, ja sogar in einzelnen Ländern in Vergessenheit geraten; Neomodernisten wollen als sittliche Grundhaltung nur noch die soziale Liebe gelten lassen und das Christentum auf die horizontale Dimension einer philanthropischen Religion reduzieren.**

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### 3. Theozentrik als Einheitsprinzip

In fast allen seinen Werken hat Lull auf die rechte Ordnung bei der Zieleinstellung des menschlichen Handelns aufmerksam gemacht. [8]. Gott ist das höchste Sein und letzte Ziel aller Kreatur. Ihm muß deshalb auch die erste Intention des Geschöpfes gehören.

Geschaffenes kann selbst nur Ziel von Zweitintentionen sein. [9].

Vom höchsten Sein und der Erkenntnis des Ziels her muß also auch Intellekt, Wille und Gedächtnis des Menschen gestaltet sein. Liebe und Ehre Gottes muß erstes Ziel des Menschen sein, der eigene oder fremde Nutzen auch übernatürlicher Art kommt erst in zweiter Linie. Diese objektive Rangordnung der Wahrheiten ist Lull auch Maßstab für sein Leben und seine Verkündigung.

Nur aus diesem Denkhorizont heraus, der sich der Hierarchie der Werte von oben her bewußt ist, ist es zu erklären, daß die äußeren Wechselfälle seines Lebens, die vielfache Veränderung seines Wirkungskreises und der praktische Kommunikationswille ihn doch nicht zu einem individualistischen Pragmatiker werden ließen. Er ertzt nicht das theologische quoad se durch das quoad nos, gibt nicht dem persönlichen Willen und Wagnis dem Primat und meint nicht, daß sich das Sein der Dinge in ihrem Bekannt- und Gewolltwerden durch uns erschöpfe.

---

▪ Anterior

▪ Íudicio

▪ Posterior



#### 4. Einheit von Glauben und Wissen

Besonders seine Auffassung vom Verhältnis zwischen Glauben und Wissen war lange heftig umkämpft. Man hat behauptet, er habe die einzelnen Glaubensgeheimnisse mit notwendigen Gründen beweisen wollen, unterwerfe damit den Glauben der Beschränktheit der menschlichen Vernunft und überfordere die Erkenntniskraft des menschlichen Geistes. Einigen schien der Apostel des Glaubens, statt den Glauben zu verbreiten, den Glauben zu zerstören.

Doch zeigt eine historische Interpretation, daß seine Auffassung vom Verhältnis zwischen Glauben und Wissen vom Geist der augustinischenfranziskanischen Theologie lebt. [10]. Seine "notwendigen Gründe"[11]. - bis heute theologiegeschichtlich noch in vielem rätselhaft - setzen im allgemeinen den Glauben bereits voraus. Auch Ramon Martí OP, Richard von St. Viktor und Bonaventura verwandten ähnliche Termini (rationes irrefragabiles, necessariae, etc.); auch Skotus wurde - zu Unrecht - von Thomas von Straßburg und Alfons von Toledo vorgeworfen, er habe einen Vernunftbeweis der Trinität für möglich gehalten. [12].

Zu diesem Einfluß der theologischen Schule kommt die Prägung durch seine persönlich-mystische Erfahrung. Sein Intelligere ist die Betätigung des donum intellectus, eine der sieben Gaben des Heiligen Geistes, und nicht das Vernünfteln eines Rationalisten des 18. Jahrhundert.

Weiterhin muß seine Auffassung vom Glaubensverständnis von seiner grundsätzlich apostolischen Zieleinstellung her verstanden werden. Die äußeren Anforderungen des Kampfes gegen Averroismus und Islam gaben seiner Lehre einen besondern Charakter. Während der Averroismus Glauben und Wissen getrennt hat, suchte Lull sie möglichst in organischer Verbindung in eins zu fassen. Er wollte die Theologie nicht auf den Bereich eingeschränkt wissen, der nur einer irrationalen Zustimmung zugänglich ist, und wies deshalb vor allem auf die Überlegenheit des rationalen Elementes im Glauben hin. In dieser Einstellung bestärke ihn auch das Erlebnis des Versagens der herkömmlichen Missionsmethoden. Das bloße argumentum ex auctoritate war gegenüber den Mohammedanern wirkungslos. Für die erforderliche Erkenntnis der höchsten Wahrheiten erscheint ihm sowohl ein Glaube ohne Einsicht

als auch ein rein natürliches Erkennen ungenügend. Um den Missionsauftrag Christi in rechter Weise erfüllen zu können, muß man sich deshalb um ein vertieftes Glaubensverständnis bemühen.

Bei der Auffassung Lulls von Glaube und Wissen zeigt es sich freilich auch, daß er als Autodidakt auf der Lehre aufbaut, die ihm seine Umgebung fern von den Zentren christlicher Wissenschaft vermitteln konnte, und daß diese Lehre noch nicht den großen Gedankenaufbau eines heiligen Thomas in sich trug. Doch kann man ihm dies nicht verargen, angesichts der Tatsache, daß Thomas noch weit davon entfernt war, auch nur in seinem eigenen Orden als allgemein anerkannte Autorität zu gelten. Sinnvollerweise kann man ihm auch nicht den Vorwurf machen, daß er den heute üblichen Beweisgang der Fundamentaltheologie noch nicht entwickelt hat.

Nach seiner Auffassung kann auf der höheren Ebene des Erkennens der begrenzte menschliche Verstand kein Unendliches und Ewiges Sein komprehensiv erfassen. [13]. Schon die Aufnahme der menschlichen Nahrung sei ja begrenzt. [14]. Bei der Hervorhebung der Grenzen des Verstandes geht er allerdings noch weiter und zitiert mit einem besonders bezeichnenden Beispiel, daß der Verstand ohne Glauben völlig hilflos ist. Mit dem Intellekt verhalte es sich wie mit einem Greis, der ohne Stab nicht weiterkomme; denn auch der Verstand könne bei der Erkenntnis der göttlichen Dinge ohne die Hilfe des Glaubens nicht vorankommen. Der "intellectus nudus" ohne den habitus fidei versage in einem Bereich, der unserem Bemühen an sich noch zugänglich sei. Somit stehen rationales Erkennen und Glaube nicht im Gegensatz zueinander, sondern sind eng zu einer Einheit verbunden. Sie sind voneinander abhängig und müssen beide zusammen in den Bereich außerhalb der Sinnenerfahrung, zu dem auch das Geheimnis der Heiligsten Dreifaltigkeit gehört, vordringen. [15]. Die Tätigkeit der Vernunft beeinträchtigt nicht den Glauben sondern erhebe ihn. So verhalte es sich wie Öl in einem mit Wasser gefüllten Gefäß; das Öl bleibe immer an der Oberfläche und steige ebenso wie das Wasser zunehmen. [16]. Glaubenserkenntnis unterstützen einander als Akte derselben Fähigkeit. So tritt schließlich der Intellekt in dem Roman Blanquerna als "frater fidei" auf. [17].

Lull wendet sich auch immer wieder scharf gegen diejenigen, welche einseitig die Verdienstlichkeit des credere herausstellen, um darüber das intelligentere vernachlässigen zu können. [18]. Auch durch seine

rationes necessariae will er die Verdienstlichkeit des Glaubens keineswegs mindern. [19]. Nach seiner Meinung mühen sich aber manche in götzendienerischer Weise um sich selbst und ihr Verdienst, strengen sich aber nicht weiter an um die Erkenntnis des wahren Gottes. [20]. Ein solcher Verzicht auf das Glaubensverständnis bedeutet Gefahr des Averroismus, der Spaltung zwischen Wissen und Glauben. Lull schärft demgegenüber wiederholt die Verpflichtung zur Bemühung um Wahrheitserkenntnis ein[21]. (ähnlich wie auch Augustinus, Anselm und Richard[22]. liegt ihm das ethische Element der Wahrheitserkenntnis sehr am Herzen). Wer sich um eine tiefere Erkenntnis Gottes bemüht, handelt verdienstlicher als jemand, der bei der einfachen Glaubenszustimmung stehen bleibt; ja wer das intelligere unberachtet lassen und sich mit dem bloßen credere eines blinden Autoritätsglaubens begnügen will, begeht sogar eine schwere Sünde. [23]. Das erste Gebot besage, daß man Gott aus ganzem Herzen und mit alle Kräften lieben solle; wer sich also um seine Erkenntnis nicht bemühe, mache sich der Sünden der superbia und acedia schuldig. [24].

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **5. Denkerische Selbständigkeit und Einheit mit dem Glauben und Leben der Kirche**

Wenn jemand große Selbständigkeit, Vitalität und Eigenart des Denkens gerade auf religiösem Gebiet besitzt, doch keine Gelegenheit zu gründlicher theologischer Durchbildung hat, so ist er in erhöhtem Maße der Gefahr eines Abgleitens in Irrtum oder gar Häresie ausgesetzt. Lullus wußte jedoch seine gewaltige persönliche Initiative zu vereinen mit rückhaltloser Unterwerfung unter die Kirche. Einleitungs- und Schlußformeln vieler Werke bringen dies klar zum Ausdruck. Zeit seines Lebens geriet er niemals in einen Konflikt mit dem Lehramt; nie versuchte er die kirchliche Autorität dort, wo sie in erster Linie zuständig war, zu umgehen oder dem Geist der kirchlichen Bestimmungen entgegenzuhandeln. Seine großen Ziele - die Bekehrung der Mohammedaner und der Kampf gegen den Averroismus - waren auch diejenigen der Kirche. Nicht ohne und nicht neben, sondern nur durch die kirchliche Autorität wollte er diese Ziele erreichen; von ihr ließ er sich die Richtung für seine persönliche Aktivität zeigen. Somit haben ihn auch fanatische Antilullisten später wohl des Irrtums und der inopportunen Methode (wie z. B. der Kanzler J. Gerson) aber weniger der formellen Häresie bezichtigt.

Aber die Rechtgläubigkeit eines Theologen ist noch nicht identisch mit der Rechtgläubigkeit seiner Theologie. Die Orthodoxie einer Theologie darf nicht nur aus dem guten Willen ihres Urhebers, sondern muß auch nach ihrem sachlichen Gehalt beurteilt werden. Die langjährige Prüfung seiner Werke hat ergeben, daß seine Theologie zwar zeitbedingt ist, daß aber bei richtiger Interpretation ein vernünftiger Zweifel auch an seiner materiellen Rechtgläubigkeit nicht bestehen kann, [25]. trotz zeitweiliger späterer Verurteilungen einzelner Sätze, z. B. durch den Inquisitor Nicolaus Eymericus OP.

---

▪ *Anterior*

▪ *Indico*

▪ *Posterior*



## **6. Miteinander von Wesenseinheit und Personverschiedenheit in Gott**

Wie die Theologiegeschichte zeigt, führt der Rationalismus meist zum Irrweg des Modalismus, der Anthropozentrismus zum Tritheismus. Bis in die Gegenwart hinein wird deutlich, daß auch berühmte Autoren diesen Gefahren nicht entgangen sind.

In den theologischen Werken Lulls, nicht zuletzt in seinen Spätschriften, steht fast immer na erster Stelle die Erklärung der Heiligsten Dreifaltigkeit. Sogar in Werken deren Titel dies zunächst nicht vermuten läßt, nimmt sie einen großen Raum ein. [26]. In diesem Zentraldogma des Christentums kommt besonders der Unterschied zu anderen Religionen zum Ausdruck. In der Polemik mit Juden und Mohammedanern spielte es eine wichtige Rolle. Bereits im Koran zeigt sich der scharfe Gegensatz. [27]. Deshalb mußte ihm Lullus als Missionstheologe seine besondere Beachtung schenken. [28]. Aber ihn bewegt nicht nur apologetisch-ökumenisches Interesse, sondern seine ganze Theologie ist durch die primäre Behandlung der Trinität charakterisiert. Die einheitliche Weltordnung sieht er als Abbild der innergöttlichen Ordnungsverhältnisse. Sein gesamtes Weltbild ist schließlich nicht nur inhaltlich trinitarisch orientiert, sondern bis zur Formung eines eigenen sprachlichen Ausdrucks leitet ihn der Gedanke der Dreieinigkeit als Prinzip. In der anonymen Vita coetanea vom Jahre 1311 erhielt er den Titel: Summae veritatis et profundissimae trinitatis verus expressor.

Besonders kennzeichnend ist für ihn dabei die von Augustinus übernommene Lehre von den Korrelativen, die er unter Berücksichtigung ähnlicher Ausdrucksweisen des Islam systematisch fortbildet hat. Er brachte sie in Verbindung mit der Lehre von den göttlichen Grundwürden und bemühte sich so, die Einheit des Wesens und die Verschiedenheit der Personen in Gott gegen alle Angriffe zu verteidigen und tiefer zu erklären.

Weil er also zur Bezeichnung der Trinität fast ausschließlich die sogenannten Correlativa verwendet, interessiert ihn die Fülle der anderen seit Augustinus bekannten natürlichen Analogien weniger. Charakteristisch für seine Trinitätslehre ist nämlich die Verbindung einer Aktiv-Passiv- und Infinitivform der verschiedensten Verben zu

den drei Correlativa mit den Endungen -ans-atus-are, -oder-tivum, -bile,-are. Nach Lulls Lehre finden sich diese Correlativa bei allen geschaffenen Vollkommenheiten und in höchster Weise in Gott. Auch Augustinus hat derartige sprachliche Formen bereits gelegentlich auf die Trinität angewandt; Lullus hat jedoch den Gedanken selbständig aufgegriffen und systematisch durchgeführt. Diese Korrelativa, Infinitiv und Partizipien des Aktivs und Passivs von Verben, die eine Vollkommenheit ausdrücken, hat Lull zu einem bezeichnenden Grundelement seiner Logik gemacht; denn sie entsprechen den Elementen, die zu jeder Relation gehören (2 Termini und ihre Verbindung), und sie entsprechen dem Aufbau des Satzes aus Subjekt, Prädikat, Objekt oder Subjekt, Prädikat und Kopula, und deuten die Trinität der göttlichen Personen und die Gleichheit der Natur an, da sie drei aufeinander bezogene Formen desselben Verbs sind. Sie bezeichnen Relationen, die allen kreatürlichen Vollkommenheiten wenigstens analog zukommen. Aber wo höchste Aktivität und Mitteilungsmöglichkeit bestehe, nämlich bei Gott, sei das gesamte Sein in diese Gegenseitigkeit aufgenommen; alle Korrelative haben gemeinsam die höchste Vollkommenheit. Wenn diese Korrelative also im vollkommensten Sinn verstanden werden, ist nach Lull auch implizit bereits die Trinität angenommen.

Mit Vorliebe hebt er dort, wo er die Mehrheit der göttlichen Personen nennt, auch die Einheit ihrer Natur hervor. Diese Gedankenverbindung tritt bei ihm geradezu als schematische Formel auf. [29]. Oft sieht er sich veranlaßt sowohl einem tritheistischen wie auch einem unitaristischen Mißverständnis durch gemeinsame Behandlung der beiden Wahrheiten vorzubeugen. [30]. Der Grund dafür dürfte die Tatsache gewesen sein, daß die Mohammedaner beide Wahrheiten für unvereinbar hielten. [31]. In der Kontroverse wurden die Christen allgemein als Plytheisten bekämpft (z. B. Muhammed b."Abd ur-Rahman el-Katib, "Die kostbare Perle über die Tugenden der Muslimin und die Fehler der Vielgötterer (Christen)" gewidmet dem Sultan Sala ud-Din. [32]. Befremdlich ist es, daß der Inquisitor Nikolaus Eymericus zumindest nach der Interpretation von A. R. Pascula OCist ihm einerseits eine Leugnung der Personverschiedenheit in Gott vorwerfen konnte und andererseits bei Lullus eine Übertreibung dieser Verschiedenheit bis hin zum Tritheismus feststellen wollte. Wie auch immer man die oft unklaren Verurteilungssätze auslegen will; steht jedenfalls eindeutig fest, daß Lull auch die Verschiedenheit der göttlichen Personen mit Bestimmtheit gelehrt hat. [33]. An sich hebt er den Unterschied der

Person eher noch mehr hervor als die Einheit des Wesens und Wirkens Gottes, da ja letztere Wahrheit von den Mohammedanern auch anerkannt war. Der Vorwurf, er habe mehrere Wesenheiten in Gott gelehrt ist absurd und schon seit langem klar widerlegt worden.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 7. Einheit von Wahrheitsliebe und Vermittlungswillen

Wenn auch die Vereinbarkeit einer Lehre mit dem Glauben feststeht, so kann sie doch noch irgendwie fremdartig und nutzlos sein. Wenn Lulls Theologie manchmal aus diesem Grunde abgelehnt wurde, so konnte dies nur dort geschehen, wo man die konkreten Anforderungen der ihn kennzeichnenden Missions- und Popularisierungstätigkeit nicht mehr im Blickfeld hatte.

Die Theologie und Philosophie Lulls kann nach T. u. J. Carreras y Artau und R. d'Alós als populäre Scholastik gekennzeichnet werden. [34]. Doch bedeutet dies nicht. Daß er einfach die im Schulbetrieb vorgetragene Theologie für das Volk vereinfachen wollte. Ihm selbst fehlte ja weithin der damals übliche Studiengang. Zwar ist die augustimnisch-anselmianische Richtung ein Hauptmoment seiner Theologie, aber die charakteristische in der *Ars generalis ultima* grungelegte Methode gibt doch seiner gesamten Lehre ein besonderes und ungewöhnliches Gepräge. Er will nicht einfach eine bekannte Lehrmethode vermitteln, sondern hat aus den Gegebenheiten der Situation eine eigene Methode der Kontroverstheologie entwickelt. Das schließt natürlich nicht aus. Daß er faktisch doch viele bekannte Lehren der Scholastik vorträgt.

Die Wissenschaft interessiert Lull weniger um ihrer selbst willen als im Hinblick auf die religiöse Aktion. [35]. Sie soll ihm als Mittel dazu dienen, um die Menschen von ihrer sinnverhafteten Denkweise zur Betrachtung der göttlichen Dinge anzuregen, so daß ihr gesamtes Handeln von bewußter Glaubensüberzeugung getragen wird.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **8. Einheitlicher theologischer Gesamtentwurf**

Die Spezialisierung in der Wissenschaft bringt bei allen Erfolgen unleugbar dennoch die ernste Gefahr eines Verlustes der Mitte mit sich. Die einzelnen Fachdisziplinen erscheinen als stark voneinander isoliert, ja kaum mehr harmonisierbar. Auch im Bereich der eigentlichen Glaubenswissenschaft sind umfassende Entwürfe sehr selten. Vielschreiber sind meist hoffnungslose Dilettanten oder verzichten sogar grundsätzlich auf den Anspruch von Wissenschaftlichkeit (wie K. Rahner). [36]. Agnostizismus und Kritismus sind ein weiterer Grund für die verbreitete Flucht in Nebenfragen und Suche nach isolierten und unangreifbaren Biotopen.

Bei Lulls Lehre sind formale Eigenarten seiner "Ars magna" und inhaltliche Besonderheiten im Grunde beachtenswert als der einheitliche Gesamtentwurf. [37]. Die Einheitlichkeit und Widerspruchsfreiheit in der Seinsordnung und die Tatsache, daß die Seinsbereiche zueinander im Verhältnis der Analogie und Harmonie stehen, war ihm lebeding bewußt und bildet die Voraussetzung seiner eigenartigen Formalistik die er auf allen Wissensgebieten anwenden wollte. [38]. Seine heuristische Methode diente ihm dazu, ein einheitliches Gedankengebäude zu errichten, das keine unverbundenen Elemente mehr enthielt. So konnte er auch den göttlichen Gesamtplan der Welt eher nachzudenken versuchen. Da Gott mit seinen Attributen Anfang und Ziel der Schöpfung ist, sollte er auch in der Erkenntnisordnung an erster Stelle stehen, vor allem bei der Erklärung der Glaubenswahrheiten. So bemühte sich Lull systematisch, die Anwendungsmöglichkeiten seiner relativ wenigen theologischen Grundprinzipien zu finden, zu prüfen und durch das Ergebnis wieder die Grundgedanken zu bestätigen. Seine Gedanken haben vielfach zunächst den Charakter von "theologischen Hypothesen", die zwar für ihn im Glauben fest begründet sind, aber auch dem Gesprächspartner mit Hilfe der Gnade einsichtig gemacht werden können, wenn die wissenschaftliche Einordnung in das einheitliche Gesamtsystem gelungen ist.

Bei einem Mann mit vielfältigen Interessen besteht immer die Gefahr, daß über der Fülle des Materials und der notwendigen Einzelbeobachtungen die innere Struktur der Dinge nicht mehr klar erkannt wird. Lullus ist ihr nicht erlegen; die Einheitlichkeit und

Klarheit seiner Gedankenführung läßt ihn geradezu als Gegensatz eines Positivismus oder Empirismus späterer Zeit erscheinen. Den Weg des Aufstiegs zu Gott von den sinnlich erfahrbaren Dingen schätzt er wohl, hält ihn aber für ungenügend, da ihm die "via descensus" weit wichtiger erscheint: Weil Gott in der Seinsordnung der erste und größte Partner ist, deshalb muß auch in der Erkenntnisordnung der Weg welcher von ihm und seinen höchsten Prinzipien ausgeht, den Vorrang haben. [39].

Im "Liber de Deo maiore et Deo minore"[40]. findet eine Diskussion statt zwischen einem gläubigen Christen und einem ungläubigen Juden und einem Sarazenen. Dabei geht es um die Frage nach dem grösseren und überlegeneren Gottesbild. Trinität, Inkarnation und Altarssakrament folgen nach Lulls Auffassung aus dem ganzheitlichen und überlegeneren Gottesbild des Christen und begründen wiederum auch das Vorrecht dieses Gottesbildes.

Alles göttlichen Grundwürden (dignitates) in ihrer Gesamtheit und ihrem Miteinander sind für ihn von Bedeutung. So bringt er im "Liber de civitate mundi"[41]. , dem letzten seiner Messinenser Werke, in dichterischer Form seine Argumentation: Die göttlichen Grundwürden oder Attribute treten als Personen auf und verhandeln und beraten miteinander. Auch z. B. die Gerechtigkeit Gottes, seine Heiligkeit und Tugendkraft verlange es, ihn als dreifaltigen Gott anzuerkennen. Von besonderer Bedeutung sind die misericordia, gratia, pietas und humilitas; sie sorgen dafür, daß das Gericht aufgeschoben wird und die göttlichen Tugendkräfte in der gottfremden Welt neu wirksam werden können. Für Lull sind also nicht nur einige, sondern letztlich alle diese in dichterischer Form als Personen auftretenden Attribute Gottes maßgebend für die Glaubensverkündigung.

Kennzeichnend für seine Methode ist seine Weise des Ganzheitsdenkens. Systematisch sucht er alle kombinationen zu finden, alle Möglichkeiten abzutasten, wie ein Problem durch die Beziehungen zu den göttlichen Grundwürden beleuchtet werden kann. Manchmal wird die Abhandlung nach den Kombinationsregeln seiner Ars sogar etwas schematisch und langatmig; viele kleine Einzelschritte und Verknüpfungen in endloser Reihe; so sehr, daß einige Abschreiber ungeduldig geworden sind. Doch liegt all dem ein heuristisches Prinzip zugrunde, das durchaus nicht unfruchtbar ist; die feste Überzeugung, daß zwischen allen göttlichen dignitates und

jeder Glaubenswahrheit eine ontologische Beziehung besteht, die es im Licht des Glaubens aufzufinden gilt. Lull sucht somit in der Offenbarung und Theologie nicht nur Stützen für einige ausgewählte Lieblingsbegriffe, sondern müht sich systematisch um Vergleich, Erklärung und Gegenüberstellung mit allen Gotteseigenschaften. Konsequenter noch als Richard von St. Viktor und Bonaventura versteht er nicht nur einige, sondern alle Attribute Gottes als Transzendentalbegriffe und Axiome in einer neuartigen Kombinatorik. Jede einzelne Erkenntnis sieht Lull also sogleich in ihrer Verbindung zu einer Vielzahl anderer Grundwahrheiten; sie kann Ausgangspunkt und Ziel eines vertieften Verständnisses der gesamten Glaubenswissenschaft werden. Die methodischen Fragen, mit denen er systematisch an einen Gegenstand herangeht, helfen zur leichteren Auffindung der Wahrheit. Er versucht dabei nicht, alles in ein vorgegebenes rationalistisches Schema einzuordnen, sondern sieht in den dignitates Dei die Exemplarursachen und universalen Gestaltungskräfte.

Besonders hebt er gegenüber den Muslimen die Gleichwesentlichkeit aller göttlichen Grundwürden hervor, die jeweils ausnahmslos ihre actus intrinseci haben müßten, ohne welche sie von Ewigkeit her "otiosi" wären; die muslimischen Theologen von Tunis wollten dies nur für Wissen und Wollen Gottes konzederen. [42].

Speziell auch gegen die islamische These von der Ewigkeit der Welt argumentiert er mit dem Hinweis auf die Gleichheit und Ausgeworfenheit der göttlichen Grundwürden: Wenn die Ewigkeit Gottes eine unendliche geschaffene Dauer hervorgebracht hätte, dann müßten seine Gutheit, Größe usw. eine entsprechende unendliche Wirkung hervorbringen - was jedoch unmöglich sei (Disputatio fidelis et infidelis, Paris 1287-1289; Declaratio Raimundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium erroneas opiniones et damnatas ab episcopo Parisiensi, 1297-1299). [43].

So ist ihm auch daran gelegen, die Kompatibilität und Harmonie von Prädestination und Freiheit zu verdeutlichen (z. B. im Liber de disputatione fidelis et infidelis[44].) - im Gegensatz zu den Extremen im Islam. Dort leiteten viele von der Gott zugeschriebenen grenzenlosen Macht den muslimischen Fatalismus ab, dem aber auch andere, antideterministische Strömungen entgegenstanden.

[45].

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **9. *Glaubenstreue und missionarische Anpassung***

Die Hinführung der Ungläubigen zur Einheit des wahren Glaubens war das große Ideal, für das Lullus all seine Kräfte einsetzen wollte. Auch seine Theologie muß deshalb in erster Linie als Missionstheologie verstanden werden. Vor allem liegen ihm Praxis und Theorie der Missionsarbeit am Herzen, und die theologische Spekulation interessiert ihn besonders unter dieser Rücksicht. Die Interessen der Mission hatten zwar im 13. Jahrhundert schon vielfach Anlaß zu theologischen Fragestellungen gegeben, jedoch die geistige Auseinandersetzung mit Islam und Judentum setzte oft erst lange nach der praktischen ein, ja die Missionsarbeit bildete schließlich auch nur eine unter vielen anderen wichtigen Bestrebungen der großen Orden der Dominikaner und Franziskaner. Bei Lullus ist aber nun seine gesamte Aktivität dem Ziel untergeordnet, die Ungläubigen und Unwissenden zum wahren Glauben an Christus zu führen und sich deshalb mit ihnen geistig auseinander zu setzen. Er selbst nennt sich Procurator infidelium. [46]. Noch in jüngster Zeit ist sein Eifer in der Enzyklika Rerum orientalium von Pius XI. Ehrenvoll erwähnt worden. [47]. Lullus hat sich bemüht, echte Überzeugungen zu vermitteln und sieht deutlich die Gefahren die auch in späteren Jahrhunderten nicht immer vermieden wurden, daß man nämlich bei Anwendung von Druckmitteln die Menschen nur äußerlich bewegt und Heuchler gewinnt. Sein Kommunikationswille ist so stark, daß er auch vor dem Studium von Sprache und Lehre der Araber nicht zurückschreckte.

Aber ein lebendiger Kommunikationswille beeinträchtigt oft die Festigkeit der eigenen Position. Derartiges kann bei Lull nicht festgestellt werden. Er ist davon überzeugt, daß auch bei einer Auseinandersetzung mit den Waffen in denen der Gegner besonders versiert ist, die übernatürliche christliche Wahrheit zum Siege kommen muß. Die theologischen Wahrheiten suchte er mit der Unbergsamkeit seiner Logik miteinander in Beziehung zu setzen. So will er im Vertrauen dem Selbstbewußtsein des Gläubigen die Überlegenheit des Christentums gerade in den Dingen aufzeigen, die vom Gesprächspartner trennen. Skeptische Unsicherheit und müde Resignation in Missionsfragen, die auch zu seiner Zeit weit verbreitet waren, kannte Lullus nicht. So bildet er in vieler Hinsicht das Vorbild für ein echtes Laienapostolat.

Bei seinen Auseinandersetzungen geht Lullus nicht so vor, daß er von der Wahrheit des Glaubens zunächst einmal völlig abstrahiert, um ihn dann zu beweisen. Er führte Disputation nicht wie jemand, der am Glauben zweifelt, der erkannte Dinge aus Rücksicht auf den Gesprächspartner auch innerlich noch einmal für sich in Frage stellt. Er verfällt nicht der Gefahr so vieler Religionsgespräche, die von vornherein der Wahrheit gegenüber Kompromisse zu machen bereit sind oder wenigstens den anderen im Glauben lassen, man sei zu Zugeständnissen bereit. Fremd ist ihm auch die Flucht in eine scheinbare, die Parteien überragende Neutralität, die um der einer angeblichen Wissenschaft willen nicht bereit ist, persönlich Stellung zu beziehen und sich zu engagieren. Seine theologischen Darlegungen entsprachen daher durchaus dem Grundsatz des heiligen Anselm: "Nullus quippe christianus debet disputare, quomodo quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illum vivendo, humiliter quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit".[48].

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## NOTES

[1]. Anlässlich seines Jubiläums vermag uns der Rückblick auf das Gelehrtenleben des langjährigen Rektors der Maioricensis Schola Lullistica, Prof. Dr. S. Garcias Palou, einen anschaulichen Eindruck von der Fruchtbarkeit dieser Impulse zu vermitteln.

[2]. Vgl. Augustinus, De trinitate, 14 c. 1 n. 3 (PL 42, 1037).

[3]. Cfr. Petitió Raimundi in concilio generali ad acquirenedam Terram sanctam, Ordinatio 1 et 8 (ed. H. Wieruszowski, *Estudis Franciscans* (1935) 104, 107).

[4]. So berichtet er z. B. selbst: "Cum mundus in malo statu diu permanserit et adhuc sit timendum de peiori, eo quod pauci sunt Chrisitani, multi vero infideles, qui... sanstissimam et verissimam Dei trinitatem ac Domini nostri Jesu Christi incarnationem beatissimam blasphemant viliter abnegando, et ad dedecus coelestis curiae possident Terram Sanctum. Et quia Christiani ad hunc statum pravissimum et inistum quasi remedium nolunt dare; idcirco quidam homo dimisit omnia, quae habebat, et diu per consequens laboravit, quasi per mundum eundo universum, adeo ut posset protinus impetrare, cum Domino Papa, dominis cardinalibus, et etiam aliis principibus huius mundi remedium, et iuvamen ad tale magnum malum, et maxime in honostum si posset, penitus evitandum." Liber de fine, prol.

[5]. Llibre d'amic e amat, Nr. 67 (ed. Barcelona 1927, 39): "Deia l'amic a son amat: - Tu est tot, e per tot, e en tot; e ab tot tu vull tot, perço que haja e sia tot mi-. Respòs l'amat:- No em pots haver tot, sens que tu no sies de mi. -E dix l'amic: - Hages-me tot e jo tu tot-. Respòs l'amat: -Què haurà ton fill, ton frare e ton pare?- Dix l'amic:- Tu est tal tot, que pots abundar a ésser tot de cascú qui es dóna a tu tot.-"

[6]. Cf. Liber de prima et secunda intentione.

[7]. N. Eymericus OP, *Directorium inquisitorum*, prop. 80-83; A. R. Pasqual OCist, *Vindiciae Lulianae*, II, 583-610.

[8]. S. Trías Mercant, "La ética luliana de las virtudes en el <Félix de



les Meravelles>, Estudios Lulianos 14 (1970) 133-152.

**[9]**. Eine ähnliche Unterscheidung zwischen *intentio prima* und *intentio secunda* findet sich auch schon in Avicennas Buch "de sufficientia" und klingt bei Richard von St. Viktor an.

**[10]**. S. Garcias Palou, "Notas de introducción al estudio de las obras teológicas del b. Ramón Lull", *Miscelanea Comillas* 2 (1942) 205-234; "Las <rationes necessariae> del Bto. Ramón Lull en los documentos presentados por él mismo a la Sede Romana", *EL* 12 (1962) 311-425; San Anselmo de Canterbury y el B. R. Lull, *EL* 1 (1957) 63-90.

**[11]**. Vgl. J. Stöhr, "Las <rationes necessariae>, a la luz de sus últimas obras", *EL* 20 (1976) 5-52; L. Eijo y Garay, "Las <razones necesarias> del b. Ramón Lull en el marco de su época", *EL* 9 (1965) 23-28; "La supuesta heterodoxia del Bt. Lull", *EL* 12 (1968) 5-19.

**[12]**. Vgl. M. Oltra, "Cuestiones trinitarias en Duns Scoto y Raimundo Lulio", *Verdad y Vida* 1 (1943) 287-301.

**[13]**. "Adhuc dico, quod, si volo totam divinam trinitatem intelligere comprehendendo, pecco mortaliter, quia finitum non potest comprehendere infinitum. Et si volo divinam trinitatem apprehendere, scio, quod non pecco mortaliter, quia finitum potest apprehendere infinitum sua gratia et potest apprehendere tantam gratiam, quantam infinitum vult finito infundere sive dare". (De perseitate Dei; *ROL* II, 152) Cf. De multiplicatione, quae fit in essentia Dei per divinam trinitatem; *ROL* II, 137 s.

**[14]**. Cf. R. Lullus, De multiplicatione quae fit in essentia Dei per divinam trinitatem, Raimundi Lulli opera latina, *Palmae Maioricarum ROL* II 1960, 137.

**[15]**. De multiplicatione quae fit in essentia Dei per divinam trinitatem (*ROL* II, 138).

**[16]**. *Ars magna generalis et ultima*, p. IX, cap. 63 (ed. Argentor, 1617, 454 s.; vgl. O. Keicher, *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie*, Münster 1909, p. 67 A 1).

**[17].** Blanquerna, c. 43.

**[18].** De convenientia, quam habent fides et intellectus in obiecto (ROL I, 267 s.), ed. Mainz, t. IV, 2 s.

**[19].** De multiplicatione, quae fit in essentia Dei per divinam trinitatem (ROL II, 137 s.).

**[20].** De Deo et mundo (ROL II, 370 s.).

**[21].** De ente absoluto (ROL I, 153 s.). Cf. De civitate mundi (ROL II, 180).

**[22].** Anselmus Cant., Defide trinitatis, c. 2 (PL 158, 263-65); Richard von St. Viktor, Benj. Minor, c. 79 (PL 196, 56 B.).

**[23].** De perseitate Dei (ROL II, 152).

**[24].** De divinis dignitatibus infinitis et benedictis (ROL I, 177 s.); De minori loco ad maiorem (ROL I, 267 s.); De definitione Dei (ROL I, 125 s.); De perseitate Dei (ROL II, 152).

**[25].** Am. 19.2.1763 gewährte z. B. Clemens XIII ein eigenes Offizium für die Diözese Mallorca; Pius IX bestätigte am 11.9.1847 den Kult des Seligen und ein neues Offizium. Am 10.4.1858 wurde dem gesamten Franziskanerorden ein entsprechendes Privileg Gewährt: am 10.6.1858 für ganz Mallorca bestätigt. Vgl. Anm.9.

**[26].** B. Rubi ("*<De maiori angentia Dei>* de Ramón Lull", ReviFil 5 (1946) 600 s.) nennt die viel zu geringe Zahl von 15 Werken Lulls, die vorwiegend über Trinität und Inkarnation handeln; allein aus den Spätschriften wären z. B. noch Titel zu nennen wie: De perseitate Dei, De affirmatione et negatione, De natura Dei, De accidente et substantia, De vita divina, De compendiosa contemplatione (p. 1), usw.

**[27].** Vgl. Koran, c. 4 sectio 23 n. 171; c. 23, sectio 5 n. 91; c. 5 s 13 n. 107 ss.; c. 112 (besonders: n. 3).

**[28].** Vgl. Dazu die Begründungen in: De trinitate trinitissima, prolog.

(ROL I, *Palmae Maioricarum* 1959, 291); *Liber propter bene intelligere, diligere et possificare*, prol. (ROL I, 189); *De maiori fine intellectus, amoris et honoris*, prol. (ROL II, 327). Gegen die Averroisten: *Declaratio Raimundi*, c. 1, ed. Keicher, p. 101 s.

[29]. *De compendiosa contemplatione*; *De trinitate trinitissima*; vgl. F. Sureda Blanes, *Bases criteriológicas del pensamiento luliano*, Palma 1935, 228: "La idea de la trinidad estuvo siempre fija en la mente de Ramón Lull, de tal manera que la reiteración multiplicada de lo trino y uno llega a contituir en él una verdadera obsesión observándose en sus explicaciones y demostraciones."

[30]. *De infinita et ordinata protestate* (ROL I, *Palmae Maioricarum* 1959, 250); *De Deo et mundo* (ROL II, 365).

[31]. Nach dem Koran waren die Christen der älteren Zeit angeblich Unitarier, ihre Lehre sei dann später verunreinigt worden (c. 18 sectio 2 n. 14). Die Schärfe des Gegensatzes wird z. B. deutlich in cap. 4 sectio 23 n. 171; c. 23 s. 5 n. 91; c. 5 s. 13 107 ss., c. 112 (besonders n. 3).

[32]. Vgl. M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*, Leipzig 1878, S. 47 n. 29.

[33]. *De compendiosa contemplatione*; *De infinita et ordinate protestate*; *De voluntate infinita et ordinata* (136).

[34]. J. y T. Carreras y Artau, I, 231 ss.; R. d'Alós, *Poesies*, Barcelona 1925, 10).

[35]. E. Longspré, *DThC IX* (1926) col. 1112.

[36]. "Wenn man von ein paar dogmengeschitlichen Aufsätzen über die Bussgeschichte absieht, so ist alles andere, was ich geschriebgen habe, keine theologische Wissenschaft und erst recht nicht (Fach-)Philosophie. Dafür ist alles viel zu dilettatisch... Ich vertrere sogar die Meinung, daB man heute... gar nicht anders sprechen und schreiben kann... Ich halte daran fest, daB es nur auf diese Unwissenschaftliche Weise noch geht". (K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, XII, Zürich 1975, 604; vgl. 600-603: dazu A. Zürich in:

**Divus Thomas 82 (1079) 19-28).**

**[37]. Ebd.**

**[38]. Cf. R. Pring-Mill, El microcosmos lul-lià, Palma de Mallorca 1961.**

**[39]. "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 virtuten, de quibus in descensu illuminantur potentiae animae de inferioribus iudicantes". Compendium artis demonstrativae, dist. III De Regulis (ed. Maguntina III, 74). "Ultrum Deus magis descendat ad illuminandum intellectum de se ipso, quam intellectus ad sensum ad faciendam scientiam de elementis vel elementais? Solutio: Respondendum est, quod sic". Quaestiones super librum facilis scientiae. De qq. Elementative n. 2 (ed. Maguntina 4, 10). Cfr. B. Mendia, SMR 11 (1954) 146; F. Sureda, Bases..., p. 176.**

**[40]. Op. 250 (ROL II, 169).**

**[41]. Op. 250 (ROL II, 169).**

**[42]. "Vos istos actus praedictos [actus intrinsecos] duabus solummodo divinis dignitatibus sive rationibus attribuitis,... sapientiae scilicet et voluntati". "... vos in aliis omnibus supra dictis divinis rationibus, bonitate scilicet, magnitudine, etc., otiositatem relinquitis, ac per consequens inaequalitatem etiam ac discordiam inter easdem ponitis; quod non licet" (Vita coetanae, ed. Harada, ROL VIII, Turnholi 1980, n. 26, p. 290-291).**

**[43]. Vgl. S. Garcias Plou, Ramon Llull y el Islam, Palma de M. 1981, 392.**

**[44]. Disputatio fidelis et infidelis, c. VIII: De praedestinatione et liberi arbitrii, ed Salzinger, ROL IV, Moguntiae 1729, p. 49.**

**[45]. Vgl. S. Garcias Palou, Ramon Llull y el Islam, Palma de Mallorca 1981, 385 s.**

**[46]. Disputatio fidelis et infidelis, prol. ed. Mainz IV, 1729, f. 1 n.; S.**

Garcias Palou, in: RevEspTeol 2 (1942) 523.

[47]. Pius XI, Rerum Orientalium, (8.9. 1928), ed. Freiburg 1928, 8 ss.

[48]. Anselmus Cant., De fide trinitatis, 2 (PL 158, 263).

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## LA FINALIDAD DE LA ENCARNACIÓN SEGÚN EL BEATO RAIMUNDO LULIO

/

He aquí un punto interesante en el que Lulio no sólo encaja perfectamente entre los escolásticos de su época, sino además se lleva la palma, sobresaliendo entre todos hasta el punto de que ni siquiera Escoto adujo más tarde tantos y tan sutiles argumentos como antes Lulio a favor de la tesis que se conoce con el nombre de escotista, acerca del motivo principal de la Encarnación del Verbo.

Me esforzaré en presentar con breves palabras el cuadro de conjunto, para pasar después a exponer la doctrina del Beato y la evolución que sufrió.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



//

La cuestión de si el Verbo divino habría asumido a su persona la humana naturaleza, aunque Adán no hubiese pecado, aparece terminantemente propuesta y resuelta afirmativamente a fines del primer tercio del siglo XII por el Abad Ruperto de Deutz y por Honorio de Autún[1].

No pensó siempre así el Abad Ruperto. En obra comenzada en 1114 y terminada en 1117 escribió:

*"porque  
por causa  
nuestra  
has sido  
hecho  
Dios. Pues  
si no  
hubiésemos  
sido  
pecadores,  
ninguna  
causa  
habría para  
que Tú  
debieses  
ser hecho  
Dios... Si  
no  
hubiesen  
pecado los  
siervos,  
tampoco  
habría sido  
asumida  
por Dios  
Nuestro  
Señor la  
naturaleza  
vilísima"[2]*

En diversas obras escritas entre 1117 y 1126 dice que la encarnación, la pasión, la resurrección y la ascensión forman la cuadriga de Aminadab con que Cristo se opone a las fuerzas del mal [3] y con la que el mundo se salva[4]; esos cuatro misterios son lo más grande que por causa de nosotros ha hecho en Cristo la Santísima Trinidad[5]; son los cuatro ríos que salían del Paraíso para regar toda la tierra[6].

Como se ve, no sólo van juntas y ligadas la encarnación y la pasión redentora, sino la caída humana se presenta como la causa única de que Dios haya tomado naturaleza humana.

Poco antes de 1126 escribió su obra De victoria Verbi Dei, en la que trata de la encarnación sin supeditarla a la redención humana[7].

Y he aquí que en una obra escrita, al parecer, entre 1126 y 1128 dice:

*"La  
intención  
de la  
Santísima  
Trinidad al  
decir  
hagamos  
el hombre  
a nuestra  
imagen y  
semejanza  
miraba al  
que ahora  
está  
sentado a  
la diestra  
del Padre  
en el  
Cielo,  
"mediador  
de Dios y  
de los  
hombres,  
el hombre*



**Cristo  
Jesús" (I  
Tim. II); ¿  
acaso  
cuando  
dijo  
aquello la  
Santísima  
Trinidad  
no  
pensaba  
en este  
hombre ni  
se lo  
proponía,  
y sólo tras  
el pecado  
de Adán  
pensó  
Dios en  
que el Hijo  
de Dios se  
hiciese  
hombre  
para  
redención  
del género  
humano?  
Este  
hombre  
que el  
Verbo  
había de  
asumir en  
unidad de  
persona  
"in ipso  
vita erat"  
antes de  
que los  
ángeles  
fuesen  
hechos" [8]**

**Y en otra del mismo bienio:**

***"¿ Cuál es la  
causa por la  
cual Dios lo  
creó todo, sino  
este Hijo del  
hombre?  
Religiosamente  
se ha de decir,  
reverentemente  
se ha de oír,  
que para  
coronar de  
gloria y honor  
a este Hijo del  
hombre Dios  
lo ha creado  
todo"[9]***

**Los textos escriturarios en que se apoya son de San Pablo (Heb. II):**

***"...  
dispensatio  
sacramenti  
absconditi  
a saeculis  
in Deo, qui  
omnia  
creavit", y  
"propter  
quem  
omnia et  
per quem  
omnia".***

**Pero vuelve en seguida sobre el tema, tan frecuente en sus obras, de**

**los cuatro misterios: encarnación, pasión, resurrección y ascensión.**

**Y añade un poco más adelante:**

***"Aquí primero  
hay que  
preguntar si  
este Hijo del  
Dios de quien  
aquí se trata,  
aunque el  
pecado por el  
cual todos  
morimos no  
hubiese  
ocurrido, se  
hubiese hecho  
hombre o no.  
Que no se  
habría hecho  
hombre mortal  
si no hubiese  
habido el  
pecado por el  
cual todos  
nosotros  
también  
hemos sido  
hecho  
mortales,  
nadie lo duda,  
nadie sino el  
infiel lo  
desconoce. Lo  
que  
preguntamos  
es si había de  
ser, y en algún  
modo era  
necesario al  
género  
humano, que  
Dios-Hombre***

**fuese  
constituído  
cabeza y rey  
de todo, como  
ahora lo es; ¿  
qué se ha de  
responder a  
esto? Ciertamente,  
de todos los  
santos y  
elegidos es  
cosa segura  
que todos  
ellos, y sólo  
ellos,  
hubiesen  
nacido aunque  
no hubiese  
ocurrido aquel  
pecado de la  
primera  
prevaricación...  
Pues si es  
absurdo creer  
que para que  
ellos naciesen  
fue necesario  
el pecado, ¿  
qué se ha de  
decir de esta  
cabeza y rey  
de todos los  
elegidos,  
ángeles y  
hombres, sino  
que mucho  
menos fue el  
pecado causa  
necesaria para  
que él se  
hiciese  
hombre y  
tuviese las**

***delicias de su  
caridad en  
habitar con  
los hijos de  
los hombres?  
(Prov.  
VIII)"[10]***

**La proposición es clara y terminante y, sin embargo, prosigue el texto considerando la encarnación tan ligada a la redención que repite, aunque con diversas palabras, lo que ya he copiado de su obra De Trinitate et operibus eius (nota 2), y pone en labios de Jesucristo estas frases, tan llenas de mansedumbre y humildad:**

***"Nec ego  
talis ac  
tantus  
nunc  
existerem  
nisi  
causa  
tui, nisi  
propter  
peccata  
generis  
humani."***

**Y añade:**

**"Vemos -  
dice el  
Apóstol -  
a  
Jesucristo,  
por la  
pasión,  
coronado  
de gloria y  
honor;  
luego los  
impíos y  
malvados  
le fueron  
causa de  
ser  
coronado  
y sentado  
a la  
diestra del  
Padre"[11].**

**Hay contradicción entre ambos conceptos; sólo no la habría si el Abad Ruperto contemplase dos distintos decretos divinos; pero por todo el contexto parece referirse al decreto actual.**

**En resumen, creo que la doctrina del Abad Ruperto puede cifrarse en estas palabras: Aunque opino que si Adán no hubiese pecado el Verbo se habría hecho hombre, lo cierto e indudable es que si se ha encarnado ha sido para redimir al humano linaje, y que la exaltación de Cristo hombre a la dignidad divina es debida a la necesidad humana de redención.**

---

▪ ***Anterior***

▪ ***Índice***

▪ ***Posterior***



## ///

Por los mismos años en que escribía estas dos últimas obras el Abad Ruperto, Honorio de Autún, en su *Libellus octo quaestionum*, después de sentar que la creación del primer hombre estuvo supeditada a la defección angélica, es decir, que la razón de crear el linaje humano no ha sido la de ocupar los puestos celestiales que quedaron vacíos, y que igualmente habría sido creado aunque no hubiesen pecado los ángeles rebeldes, propone la siguiente cuestión:

*"Si Cristo se  
habría  
encarnado  
en caso de  
que el  
hombre  
hubiese  
perseverado  
en el  
Paraíso" [12];*

porque - dice - como toda la Escritura clama que Cristo vino en carne para redención humana, se cree que nunca habría venido así si el hombre no hubiese pecado ni hiciese falta redimirlo; parece, pues, que la causa de la encarnación de Cristo fue el pecado del hombre."

A lo que contesta Honorio que el pecado no fue causa de la encarnación de Cristo, sino de su condena y muerte; la causa de la encarnación fue la predestinación de la deificación humana. El pecado no podía mudar el divino propósito de deificar el hombre. Por tanto la encarnación de Cristo fue la deificación de la naturaleza humana, y su muerte fue la destrucción de nuestra muerte. Dios habría tomado carne humana aunque el hombre nunca hubiese pecado.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## IV

**La tesis fue abriéndose paso y ganándose prosélitos.**

**La Teología Paulina sobre Jesucristo[13], tan manejada por los SS. PP. impugnadores de Arrio[14], ofrece los cimientos. Todo ha sido criado por y para Cristo; Adán en su estado de inocencia era imagen de Cristo, ya porque creado a semejanza de Él, ya porque lo prefiguraba; Adán, todavía en justicia original, había sido iluminado para conocer la futura encarnación del Verbo; ésta es la primera y más excelente de todas las obras divinas, la fuente de todas las gracias sobrenaturales para los ángeles y para Adán en su estado de inocencia; la causa de nuestra predestinación es la predestinación de Cristo, el cual, como hombre, es el primogénito de la creación y la causa final de la misma.**

**Aunque no hay texto patrístico alguno que explícitamente diga que aun sin pecado de Adán el Verbo se habría encarnado, y aunque los textos escriturarios mezclan siempre con aquellos conceptos sobre Cristo el de la reconciliación por Él y redención por su sangre; una vez presentada así la encarnación como clave de toda la economía de la gracia, era lógico distinguir entre encarnación en carne pasible para redimir y encarnación no vinculada a la redención.**

**En el siglo XIII la doctrina común y corriente era la antigua tradicional, que consideraba esencialmente ligados ambos misterios [15]; pero los más afamados teólogos no dejan de proponerse la cuestión de si no habiendo pecado Adán se habría encarnado el Verbo divino.**

**Alejandro de Halles, partiendo de que el bien es difusivo de su ser, contempla la divina difusión ad intra, en la Trinidad, y puesta, por la creación, la difusión ad extra, que no sería la máxima posible si no hubiese encarnación, concluye: "ergo posito quod ipsa [creatura humana] non esset lapsa adhuc ei uniretur summum bonum"[16]. Lo mismo deduce de la consideración de que el hombre es beatificable en su conocimiento sensitivo, y esta beatificación no la alcanza el sentido humano en la naturaleza divina, y sí, según Agustín, cuyo texto aduce, en el cuerpo del Hombre-Dios. Hace suya, además, la opinión de San Bernardo, según la cual Luzbel cayó por envidia al prever la encarnación; de donde deduce Alejandro que Luzbel hizo**

caer a Adán para ver de impedirla.

San Alberto Magno tiene por más probable que sí[17].

San Buenaventura enseña que sólo Dios puede saberlo; que a juzgar por la razón parece más probable que sí; pero concuerda más con la piedad de la fe y con las autoridades de los Santos el negarlo[18].

Santo Tomás de Aquino, aunque en su juventud había atribuído igual probabilidad a ambas opiniones[19], en su obra definitiva, la Suma Teológica, tiene por más probable la negativa[20]. Es interesante seguir un poco su pensamiento; dice que no es creíble que el primer hombre antes de pecar ignorase el misterio de la encarnación, y asegura que tuvo fe explícita en ella, en cuanto se ordenaba a la consumación de la gloria, pero no en cuanto se ordenaba a la liberación del pecado por la pasión y la resurrección, porque no tenía presciencia del futuro pecado[21]. En el lugar en que se trata ex profeso la cuestión deduce la conveniencia de la encarnación no ya de la idea de la redención, sino de la propensión comunicativa del Sumo Bien[22], pero recorta el concepto diciendo: "conveniens fuit Deo secundum infinitam excellentiam bonitatis eius ut sibi eam (la naturaleza humana) uniret pro salute humana"[23]. A continuación afirma que por la encarnación "non minuitur ratio reverentiae ad Deum, quae augetur per augmentum cognitionis ipsius"[24]; pero contrapone que ese mayor conocimiento, que por la encarnación se obtiene, no hubiese sido necesario si el hombre se hubiese conservado en gracia, porque "habría sido llenado por Dios de luz de divina sabiduría y perfeccionado en la rectitud de la justicia para conocer y hacer todo lo necesario"[25]. Por tanto, sólo el argumento de la peculiar comunicabilidad del Sumo Bien queda a favor de la encarnación sin finalidad redentora, en la cuenta de Santo Tomás; y como esa comunicabilidad se traduce en realidades por sola Su libérrima voluntad, y de ésta no tenemos más noticia que lo que Él se ha dignado revelarnos, y en los datos de la revelación siempre aparece unida a la encarnación la finalidad reparadora, deduce Santo Tomás que es más probable que, de no haber pecado Adán, no se habría encarnado el Verbo.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## V

## ¿ Y el Beato Raimundo Lulio?

Desde el siglo XIII hasta nuestros días se ha debatido muy sabiamente la cuestión; muchas páginas de tratados de Teología, de artículos de revistas, de libros ad hoc se han escrito procurando esclarecerla; y puede decirse que cuantos argumentos de razón se han esgrimido en favor de la encarnación no motivada por la redención ya los había dado antes Lulio. Precedió a Escoto en el tiempo y lo superó en el número y calidad de las razones.

Ahora bien; acerca de esa doctrina hubo evolución en la mente del sabio mallorquín; y debe tenerse en cuenta, porque a veces se alegan textos del mismo que no hacen al caso, por tomarlos de obras lulianas escritas cuando todavía Lulio no contemplaba más encarnación que la ordenada a redimir al linaje humano[26].

Antes de entrar a analizar las manifestaciones de Lulio sobre esta materia en sus diversas obras, debo advertir, para hacerle justicia, que jamás ha enseñado, ni siquiera vaga e implícitamente, la necesidad metafísica de la encarnación, ni la física, ni la moral; ni defiende tal conveniencia que implique inconveniencia en lo contrario, a no ser en el sentido de menor conveniencia. Preludio del Optimismo llama Michel a la doctrina de Lulio[27]. Es una muestra más del desconocimiento o de la torcida interpretación de sus doctrinas. Nunca enseñó que puesto Dios a crear tuviese necesariamente que producir el mejor mundo posible, sino todo lo contrario[28]; su optimismo es el anselmiano: lo que sea mejor dentro de cada orden providencial es lo que hay que atribuir a Dios [29]. El Beato Lulio explícita y reiteradamente enseña que si bien en sus operaciones ad intra obra Dios por naturaleza y necesidad, nunca obra así ad extra, y que por tanto la encarnación no es obra de necesidad natural, sino de su libérrima determinación y elección [30]; "non dico quod necessitas incarnationis fuisset naturalis sed quoad bene esse et moraliter et libera intellecta et considerata: sicut agens qui libere et ad placitum causat effectum[31]. Expresamente de la encarnación dice:

**"Quaestio:  
Utrum Deus  
sit incarnatus  
de  
necessitate?  
Respondeo  
et dico quod  
non  
secundum  
Supremam  
Necessitatem,  
sed  
secundum  
subalternatam  
necessitatem;  
et vade ad  
Caput De  
Potestate in  
3<sup>a</sup>  
Distinctione."**

Y en esa Dist. III, cap. 5, dice:

**"Necessario  
sequitur  
quod Deus  
sit  
incarnatus;  
non autem  
dico  
Supremam  
necessitatem,  
sicut est  
necessitas  
Divinae  
Trinitatis,  
quia illa est  
naturaliss;  
sed dico  
subalternatam  
necessitatem,**

*et quia est de  
bene  
esse"*[\[32\]](#)*].*

Igualmente recarga la tinta Michel al decir, en el lugar citado, que Lulio da a los dogmas carácter racional; no sólo los tiene por sobrenaturales en sí mismos, cuando se trata de los que lo son, como Trinidad, Encarnación, por ejemplo; pero también en cuanto a la primera noticia de su conocimiento, que sólo puede tenerse por revelación. Si, llevado de apostólico celo y con la mira puesta en la conversión de los infieles, pretende dar demostraciones de tales dogmas, dice y repite hasta la saciedad que se requiere siempre previa luz de fe, y admite que sus argumentos se llamen suasorios y no apodícticos.

Dije que el pensamiento luliano había evolucionado acerca de la finalidad de la encarnación; he aquí la prueba palmaria. Cotéjese lo que escribía hacia 1270 y lo que después escribió en 1289 y 1295, es decir, en sus maravillosas enciclopedias Libro de Contemplación en Dios y Questiones per Art. demonstrativam solubiles, y Arbol de Ciencia, respectivamente:

*"La causa y  
razón que  
Vos, Dios y  
Señor,  
tuvisteis de  
tomar carne  
humana fue,  
ciertamente,  
por motivo de  
la naturaleza  
humana, que  
cayó en  
infernial  
pecado en  
Adán, por  
causa de la  
desobediencia  
que tuvo para  
con Vos. Y*

**para que la  
naturaleza  
humana  
fuese  
recreada  
quisisteis  
Vos venir a  
este mundo  
para  
purificarla del  
pecado  
original.  
Habéis  
querido que  
en vuestra  
encarnación  
hubiese  
motivo y  
causa, y tanto  
como fue  
grandemente  
necesaria la  
recreación  
humana, otro  
tanto fue  
grande la  
causa que  
tuvisteis de  
tomar carne  
humana por  
amor  
nuestro"[33]**

**"Del pecado  
de Adán  
sacó Dios el  
grande bien  
de que por  
motivo del  
pecado de  
Adán se  
encarnó"[34]**

**"Si el pecado  
de Adán no  
fuese general,  
no habría  
tenido Dios  
motivo de  
encarnarse"[35]**

**"Si la  
redención  
humana  
hubiese sido  
más principal  
fin que la  
ostensión y  
el amor  
divinos,  
seguiríase  
que si no  
hubiese  
habido  
pecado  
original no se  
habría  
encarnado  
Dios, mas por  
haber habido  
pecado  
original**



**convino que  
encarnase  
para redimir  
al género  
humano..., lo  
que es  
imposible"[36]**

**Pone en labios de María Santísima las siguientes palabras:**

**"Aquellos que  
dicen que el  
pecado ha  
sido la causa  
de mi honra,  
me hacen  
grande agravio  
y vituperio:  
por cuanto que  
el pecado no  
puede ser  
causa de bien  
alguno;... y  
aquellos me  
dan gran  
honor que  
dicen que soy  
Madre de Dios  
porque Dios  
quiso ser  
hombre... y  
aquellos que  
dicen que yo  
no sería Madre  
de Dios si no  
hubiese sido  
por el pecado,  
dicen que el  
fruto de la  
Maternidad no  
es mi Hijo**

***Jesucristo" [37]***

**¿ Cuando rectificó su primera idea? No es muy fácil averiguarlo; pero rastreando en sus escritos se observa que en las obras de su primera época no contempla otra encarnación más que la motivada por la redención de la humanidad. Presentaré textos de las principales obras en que expresamente toca la cuestión, para ir cotejando sus expresiones y poder observar la evolución en la idea principal. Ningún autor, que yo sepa, la ha señalado hasta ahora; el mismo insigne lulista y meritísimo vndicador de Lulio, Padre Pascual, no ha reparado en ella, y aunque notó que "la doctrina de Lulio de que Jesucristo es el fin de todo el universo es tan trillada que casi no hay un libro suyo en que no la profese"[38], no observó que esa doctrina es común a las dos teorías sobre la finalidad de la encarnación, y, por tanto, no afecta a la evolución doctrinal de Lulio sobre la cuestión.**

**He aquí los textos:**

**A) Acabamos de ver tres tomados de su obra fundamental, testigo de su primera formación y fruto maduro que contiene en germen toda la futura producción luliana: La Contemplación en Dios. Pondré alguno más, de tantos como se podrían aducir:**

***"Si el  
pecado no  
fuese  
general no  
hubierais  
tenido Vos  
la  
misericordia  
de tomar  
carne  
humana"[39]***

**Y para que se vea cómo desde el principio junta con su opinión de entonces (la hoy llamada tomista) acerca del motivo principal de la encarnación, conceptos que después de cambiar de opinión seguirá**

**exponiendo, porque son comunes a ambas doctrinas, nótese que en el mismo capítulo 183 dice también que sin el pecado original no hubiera habido un individuo humano más amado de Dios que todas las criaturas, y el mayor amor que puede Dios tener:**

***"...para que  
este amor  
tan grande  
hubiese  
entre  
criador y  
criatura  
quisisteis,  
Señor, estar  
unido a  
criatura; la  
cual unión  
no hubiera  
si el pecado  
no fuese  
general en  
la especie  
humana"[40]***

**Y lo mismo en todo el resto de la obra; el Verbo se encarnó para juntar las naturalezas divina y humana; la humanidad de Cristo es mucho mejor y más noble que todas las demás criaturas, y más que todas juntas ama a Dios[41]; pero siempre la encarnación la concibe como motivada por la redención.**

**Trata del amor de los ángeles al santísimo cuerpo de Cristo,**

***"que ha  
redimido la  
especie  
humana"[42]***

**Al final de la obra, cuando ya germina en su mente el Arte Magna, y a la caldeada y elocuente exposición comienza a sustituir la algebraica**

combinación de letras que representan conceptos, la encarnación (representada por la letra D) y la no encarnación (letra E) significan siempre la idea encarnación para redención, aunque aparece también en germen, sin desarrollo, y, por tanto, sin el predominio que luego tendrá la idea de "el ordenamiento del mundo" por la encarnación:

*"...encarnación  
y pasión y  
redención y  
ordenación que  
el mundo toma  
por la  
Encarnación"[43]*

B) En el libro de Doctrina pueril, destinado a su hijo y escrito hacia 1279[44], dice:

*"Jesucristo  
vino al  
mundo  
para  
recrearlo y  
para  
levantar al  
humano  
linaje, que  
había  
caído, y  
que fue  
levantado  
con la  
verdadera  
unión de  
naturaleza  
divina y  
naturaleza  
humana, y  
con el  
trabajo y  
pasión que*

**soportó por  
amor  
nuestro"[45]**

**C) En 1275 ya tenía escrita su típica obra De Demonstrations, conocida en latín con el título que le dio la edición Maguntina: Mirandarum demonstrationum. En ella de tal modo liga ambos misterios que ni por asomo plantea la cuestión de encarnación sin redención. Véase el prólogo del libro IV, libro dedicado a demostrar a los infieles la Encarnación; dice que ésta es tan necesaria para la redención como el Soberano Bien para la creación y sustentación, y aclara este concepto en el número VIII, 5, con estas palabras:**

***"...pues si el  
Soberano  
Bien es  
apetecido  
por los  
vegetales y  
por los  
irracionales  
para  
conservación,  
a la humana  
especie, que  
está  
corrompida  
por el  
pecado,  
conviene que  
sea  
apetecible  
para  
reparación."***

**D) Da, cierto, razones que podría igualmente alegar si la encarnación no tuviese por finalidad la redención, y, con efecto, los seguirá usando cuando varíe de opinión; pero entretanto los mezcla y trenza frecuentemente con referencias ala reparación del linaje humano, de suerte que es patente que no contempla sino siempre unidos y en**

**mutua dependencia ambos misterios. Así, por ejemplo, dice:**

***"La criatura  
recibe más  
poder por la  
recreación  
que por la  
creación..., y  
el soberano  
Hijo tomó  
carne con tal  
que el  
mundo por  
virtud de  
aquella  
encarnación  
fuese  
reparado"[46]***

**Todo el VIII, intitulado De mayor justicia, trata de la encarnación como reparadora de la justicia divina, ofendida por el pecado de toda la especie humana; y el X, De mayor misericordia, presenta al Hijo encarnado para sanarla; y así por todo el libro IV, es más, llega a decir (XXVIII,2), que si la encarnación es el perfeccionamiento de la obra creadora, el más alto grado de ese perfeccionamiento ha sido morir el Hombre-Dios para reparar la naturaleza humana; y, ¿ que más?, del hecho de la divina encarnación arguye demostrando la existencia del pecado original (XXXIII), lo que ciertamente no haría si concibiese una encarnación que no tuviese por finalidad la redención.**

**E) Me he de detener, sin embargo, en un párrafo de esta misma obra De Demostrations, porque presenta especial dificultad, y, además, nos muestra cómo se va elaborando lentamente en el pensamiento de Lulio la nueva doctrina que luego abrazará y profesará constantemente.**

**En él dice Lulio:**

**"El hombre es el fin de todas las criaturas que están debajo de él en cuanto a nobleza; es, a saber, las plantas, los metales y los irracionales...; y porque el Supremo Bien es el fin del hombre, conviene que un hombre sea el fin de todos los individuos de la especie humana y que el Supremo Bien sea el fin de este hombre; porque así como el hombre es medio por el cual el Supremo Bien es el fin de las plantas, los metales y los irracionales, así necesariamente conviene que un hombre sea el medio por el cual el Supremo Bien sea el fin de todos los hombres; y si**

**sin ese medio  
el Supremo  
Bien fuese fin  
de todos los  
hombres, seria  
perfección de  
todos ellos; y si  
así fuese, no  
usaría de  
justicia en  
hombres  
pecadores y  
justos, porque  
todos  
tendríamos la  
gloria; mas  
porque un  
hombre es fin  
de todos los  
hombres, y  
para este  
hombre, o sea  
Jesucristo, es  
fin el Supremo  
Bien, por eso  
ese hombre es  
fin para todos  
los  
bienaventurados  
por influencia  
de la unión del  
Hijo de Dios y  
ese hombre; y  
los hombres  
pecadores e  
injuriosos son  
dignos de pena,  
por cuanto son  
lo opuesto del  
fin para que  
fueron  
creados"[47]**



Este argumento prueba la conveniencia del hecho actual conocido por fe (conformes fieri imagini Filii eius); pero no prueba, tal como se da aquí, la inconveniencia de haber Dios adoptado otro plan, porque así como Adán, sin ser Hombre-Dios, fue cabeza de todos y medio de transmisión de pecado como pudo serlo de justicia, y así como el hombre, sin ser Dios, es fin subordinado e inmediato de los seres inferiores, así un ángel o un nuevo Adán podía haber sido medio entre Dios y los hombres sin ser Hombre-Dios; por tanto, el argumento no sirve para probar la Encarnación, por causa de la injusticia que habría, a juicio de Lulio, para con justos y pecadores, pues aunque para tal justicia se necesitase un hombre que fuese medio, no era imprescindible que en él encarnara Dios[48]. No dice Lulio que fuera imprescindible. Por eso no quiero tocar aquí si Lulio erró en pretender demostrar la necesidad de la encarnación por vía de necesidad moral, por cuanto lo contrario implicaría la inmoralidad, es, a saber, injusticia. Baste ahora indicarlo; oportunamente completaré el pensamiento.

F) En 1283 escribió el Blanquerna, y en el Arte de Contemplación con que pone fin a la obra dice:

*"Para  
demostrar  
todo eso  
(las infinitas  
perfecciones  
divinas)  
quiso  
vuestra  
sabiduría  
crear una  
criatura  
mejor y  
mayor que  
todas las  
otras  
criaturas y  
virtudes  
criadas, y  
quiso el  
Hijo de Dios*

*ser una  
persona  
con aquella  
criatura";*

pero lo liga inmediatamente con el pecado de Adán y la pasión y muerte redentora, y repite varias veces, y siempre unidas, las palabras "encarnación" y "pasión"[[49](#)]

G) Bien se ve que Lulio no desliga todavía ambos conceptos, e igual se han de interpretar obras anteriores, en que emplea razones que cuando los desligue seguirá usando; así, en 1282 (?), vuelve a decir que uno de los fines de la creación había sido que su Hijo fuese conocido y amado[[50](#)].

H) Y en la misma obra, escrita para su hijo, expone de igual modo varios fines de la encarnación: mostrar a ángeles y hombres la grandeza de la bondad, del poder, de la caridad, etc. de Dios; hacer una criatura unida personalmente a Dios, la cual lo conociese y amase de la manera más perfecta asequible a un ser creado; exaltar el poder de una criatura todo cuanto es posible; glorificar más la naturaleza humana por medio del Hombre-Dios, y, por último, la redención del hombre, que había perecido y caído en la ira de Dios por el pecado del primer padre; pero aquí añade que no es conveniente que esta intención sea primera y la de mostrar Sus virtudes segunda y como ordenada a aquélla; porque la misma justicia, que es la razón de la redención, tiene por fin primero la manifestación de la bondad y sabiduría divinas y por secundario la redención[[51](#)]. Pero esto es doctrina común a ambas tesis; no afecta a la división de opiniones; no valdría aducir ese texto como prueba de que Lulio defendía la encarnación sin necesidad de redención.

I) En otra obra (escrita según unos en 1285, y años antes según Obrador), dice:

**"Un  
recreador  
de  
cuanto  
existe -  
se hizo  
hombre  
en una  
virgen -  
con una  
tal  
condición  
- que  
viniese a  
salvación  
- el  
género  
humano  
perdido."  
"Hay un  
Hijo de  
Dios en  
deidad, -  
hijo de  
su hija,  
Cristo  
llamado -  
que es  
por su  
padre  
enviado -  
a ser  
nuestro  
salvador."**

**En toda la obra no considera la encarnación sino como motivada por la redención. Sin embargo, como flor de gentileza dedicada a María Santísima, y acaso como claror de aurora, nuncio de la luminosa idea que pronto dominará en la mente de Lulio, exclama:**

**"El  
 mundo  
 tiene un  
 solo  
 creador -  
 que lo ha  
 creado  
 para  
 hacer  
 honor - a  
 la  
 doncella  
 su  
 Madre"[52]**

**Lo mismo se diga de la redacción en prosa de otras Horas de Nuestra Señora, obra gemela de la anterior[53].**

**Si nos fijamos en los datos que he ido presentando de las obras de Lulio, podremos distinguir dos etapas. En la primera, representada por el Libro de Contemplación en Dios y demás textos que he marcado con las letras A, B, C, G, I, observaremos que como finalidad de la encarnación campean la idea de la redención, la de la manifestación de las virtudes de Dios y de Jesucristo, clave de la creación[54]; esta época corresponde a las primeras producciones de Lulio, hacia 1270-1271. En la segunda (textos D, E, obras escritas hacia 1275, sigue siempre dominando la idea de redención, pero van tomando cuerpo otros conceptos, especialmente el de un Hombre constituido en fin de todos los hombres, y cuyo fin sólo es Dios, para que por él se salven los que han de alcanzar el último fin. Y desde el principio hasta 1284 al propósito de la redención se empareja la idea de una criatura mejor y mayor que todas, la más amante de Dios, la más digna de ser conocida y amada, la más poderosa y excelsa, gloria de la naturaleza humana (textos A, F, H).**

**No hay duda que la mente de Lulio aparece ya excelentemente dispuesta para prescindir de la redención como finalidad principal de la encarnación; pero por ahora no parece vislumbrar siquiera la posibilidad de una encarnación que no sea para redimir. Como si desconociera la tesis del Abad Ruperto y las cuestiones planteadas sobre ella por San Alberto, San Buenaventura y Santo Tomás.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## VI

**¿ Fue en Roma o fue en París donde, ya por adquirir conocimiento de ese problema, ya por espontánea inspiración propia, brilló en su mente la idea y se enamoró de una encarnación del Verbo no supeditada a la reparación del pecado, e hizo suya esta doctrina?**

**A mi juicio, fue en Roma, porque allí creo que escribió en 1285 su obra rimada *Els cent noms de Déu*, en la que por primera vez presenta como finalidad del acto creador la encarnación.**

***" Jesús es  
hombre y  
deidad para  
que Dios sea  
participado  
por todo  
cuanto ha  
creado."***

***" Jesús, por Ti  
principalmente  
existe el  
mundo  
creado de la  
nada, para  
honra tuya."***

***" El mundo no  
estaría  
establecido  
en grande  
bondad si no  
fuese  
deificado por  
hombre en  
que Dios se  
hiciese  
hombre."***

**El fin por el que Dios lo ha creado todo es**

***"... recordar,  
conocer, amar  
y honrar a Dios,  
y por un  
hombre deificar  
al mundo."***

***"Dios ha  
ordenado el  
mundo para  
encarnarse"[55].***

**Y después, en 1286, escribe en París una de sus más interesantes obras: Félix o Las maravillas del mundo. En ella asimismo presenta la encarnación ligada a la creación, cuya finalidad es que Dios sea conocido y amado, para lo cual ningún medio mejor que reunir en una misma persona las naturalezas divina y humana; en lo creado se refleja la sabiduría divina, y**

***"... la  
mayor  
sabiduría  
que  
puede  
tener  
una  
criatura  
es saber  
de sí  
misma  
que es  
una  
persona  
con el  
Hijo de  
Dios, y  
saber  
que  
cuantas  
criaturas  
existen  
han sido***

***creadas  
para que  
ella se  
Hombre-  
Dios"***

**Sólo cuando ha terminado de desarrollar ese argumento es cuando toca la pasión y muerte de Jesucristo como otro motivo de conocer y amar a Dios[56]**

**Desde entonces, es a saber, desde 1285, si se admite que en ese año escribió Los cien nombre de Dios, o, en caso contrario, desde 1286, aparece manifiesto el cambio de opinión de Lulio en cuanto a la finalidad de la encarnación; se diría que hasta esta fecha la mente de Lulio se compendia en esta cifra: encarnación para redención, que en adelante quedará suplantada por esa otra: creación para encarnación, hasta el punto de que en 1308 escribirá:**

***"Sin la  
encarnación  
Dios no  
habría  
podido  
disponerse  
a crear el  
mundo que  
es finito y  
nuevo;  
como el fin  
de ganar  
un florín,  
que no  
sería  
suficiente  
para  
fabricar  
una nave  
que  
costase mil  
marcos"[57]***



En el mismo año de 1286 escribía, también en París, que por la encarnación los divinos atributos se dan y son participados y obran en las criaturas de la mayor y más excelsa manera; es, por tanto, la más alta manifestación divina; mediante la unión máxima posible con la naturaleza humana comunica Dios con todas las criaturas en cuanto a la naturaleza y en cuanto al fin por que creó el mundo[58]. Considera después a Dios como Ente Supremo, y la congruencia de unir a Sí en unidad de persona una criatura, la más alta de todas, fin de todas ellas y que pudiera del modo más excelente entender y amar a Dios más que todo espíritu creado y en representación de todo lo creado, y a la par hacer a todas las criaturas, compendiadas en Cristo, objeto del mayor amor de Dios. Conceptos netamente paulinos, que desarrolla Lulio en largos párrafos[59]. Y prosigue luego aduciendo extensas y sutiles razones, así como resolviendo las dificultades que le opone el infiel con quien disputa, y en ninguna de ellas toca, ni someramente siquiera, la redención: todo lo refiere a la finalidad de la creación. Abusa Lulio, es cierto, de un optimismo de tipo anselmiano; parece aducir razones cuyo fundamento es la necesidad absoluta de la encarnación; pero no debe olvidarse que, aunque parezcan tan apriorísticas, todas ellas parten del supuesto de que por la fe damos cierto el hecho de la encarnación; por eso lo primero que dice antes de aducir sus pruebas de razón es:

*"Suppono  
quod Deus  
sit  
incarnatus."*

Lulio, ciertamente, tanto en este pasaje como en otros semejantes, no afirma necesidad absoluta, sino necesidad ordenada, respectiva y secundum quid; él mismo lo dice expresamente[60], y con plena suficiencia lo demuestra, vindicando a Lulio, el Padre Pascual[61]. Como no trato de defender la doctrina de Lulio ni de demostrar aciertos ni desaciertos suyos, no me he de parar en esto; lo que hace a mi empeño es exponer que en todas estas razones no toca ni de lejos la redención al tratar de la encarnación; sólo contempla ésta como finalidad del acto creador, hasta que por fin, en el número 16, habla de la redención y dice:

**"Dios lo creó  
todo para sí, fin  
supremo, pues  
no puede amar  
nada tanto  
como a si  
mismo; y  
subordinado a  
ese fin creó a  
Adán, y en é, a  
toda la  
humanidad,  
para la  
bienaventuranza;  
aquella finalidad  
no pudo  
desviarla Adán,  
pero se desvió é  
de la felicidad  
eterna,**

**"fin  
subordinado al  
primero, bajo el  
cual lo creó  
todo, EL CUAL  
FIN ES QUE  
DIOS SEA  
HOMBRE Y EL  
HOMBRE SEA  
DIOS, fin que no  
puede ser  
mayor para toda  
criatura; y así  
todo lo creado  
tiene su fin  
principalmente  
en esto: que  
Dios sea  
hombre y el  
hombre sea  
Dios; y por  
tanto, si este fin**

**encontró a la  
humana  
naturaleza  
desviada en  
algo contra él,  
convino que la  
rectificara, ya  
que era el fin  
principal de la  
naturaleza  
humana".**

**"Y se encarnó  
Dios más  
principalmente  
por la  
humanidad que  
asumió que por  
el resto de la  
naturaleza  
humana y más  
que por la  
restauración de  
la misma"[62]**

**En 1289, en una obra muy importante, de carácter filosófico-  
enciclopédico, dice ya paladinamente que aunque no hiciese falta  
redimir habríase encarnado el Verbo; he aquí sus palabras:**

**"Si la  
redención  
humana  
hubiese  
sido más  
principal fin  
que la  
ostensión y  
el amor  
divino,  
seguiríase  
que si no**

**hubiese  
habido  
pecado  
original no  
se habría  
encarnado  
Dios, mas  
por haber  
habido  
pecado  
original  
convino  
que  
encarnase  
para  
redimir al  
género  
humano; de  
donde se  
deduce que  
la  
contrariedad  
que hay  
entre Dios y  
el hombre  
caído sería  
la  
necesidad  
de la  
encarnación  
de Dios; y  
así el fin de  
la  
encarnación  
está  
constituido  
por el  
principio  
contrario a  
Dios, lo que  
es  
imposible."**

**Añade otros argumentos:**

***"... que Dios  
nos creó  
principalmente  
para Sí, y no  
principalmente  
para nosotros  
mismos; y de  
igual modo  
aquel hombre  
que Dios creó  
al tomar carne  
lo creó  
principalmente  
para Sí, y no  
para  
nosotros, o  
sea, para  
redimirnos.  
Item, mayor  
operación que  
redimirnos es  
que Dios se  
haga hombre  
y el hombre  
sea hecho  
Dios; y así fue  
mayor el fin la  
encarnación  
que en la  
redención.  
Item, si Dios  
es hombre  
principalmente  
por causa de  
nuestra  
redención y  
no por causa  
de Sí mismo,  
aquel Hombre  
unido a Dios,***

**con ser Dios  
tiene más  
gloria en la  
redención que  
en la misma  
encarnación,  
por la cual es  
Dios; y así  
tiene mayor  
gloria por  
nosotros que  
por ser Dios;  
y, por tanto, el  
fin es menor  
por razón de  
mayor gloria,  
y mayor por  
razón de  
gloria menor;  
lo cual es  
imposible"[63].**

**En la que podríamos llamar escala jerárquica de las finalidades, veamos qué lugar ocupa la finalidad redentora en la nueva teoría de Lulio, porque, evidentemente, no podía dejar de admitir que el Verbo se encarnó para redención nuestra:**

**"El fin de la  
encarnación  
es que Dios  
sea  
hombre;  
esta es la  
primera y  
la más  
principal  
intención  
por que  
Dios se ha  
encarnado;  
y la**

**segunda  
intención  
es que el  
hombre sea  
Dios; ahora  
bien: esta  
segunda  
intención  
es la  
primera  
con  
respecto a  
la  
redención  
del humano  
linaje"[64].**

**Es decir, se encarna Dios: 1º, para ser hombre; 2º, para que el hombre sea Dios, y con este objeto redime; la finalidad redentora, que era la primera y principal en la obra De Contemplación en Dios, ha pasado al tercer lugar.**

**En 1290 compone su embelesador Libro de Santa María, donde su mente, exuberante de savia teológica paulina, rompe en esta bella flor:**

**"La  
naturaleza  
de  
Jesucristo  
es más  
alta y más  
noble que  
todas las  
demás  
naturalezas  
creadas;  
porque es  
fin,  
perfección  
y principio**

**de toda  
criatura;  
porque  
todo lo ha  
creado  
Dios para  
que lo  
vistiese  
aquella  
naturaleza  
humana  
que nació  
de nuestra  
Señora"[65]**

**En ese mismo libro escribe, abundando en su idea de creación-  
encarnación:**

**"Si  
nuestra  
Señora no  
existiese,  
Dios no  
fuera  
hombre; y  
si Dios no  
fuese  
hombre no  
habría  
creado el  
mundo,  
como  
quiera que  
para que  
Dios fuese  
hombre  
creó el  
mundo"[66]**

**Hacia 1293 escribe en Nápoles:**



***"Cuanto  
Dios creó,  
por causa  
de  
Jesucristo  
lo creó, y  
según que  
conviene a  
Cristo  
proporcionó  
la  
sustancia y  
las partes  
del  
mundo"[67]***

**De qué excelente modo la encarnación eleva a su grado más alto y perfecto la creación, expónelo en diversos pasajes; véase, por ejemplo, en su obra De quinque sapientibus escrita en 1294[68].**

**Vuelto nuevamente a Roma en 1295, escribe allí su enciclopedia Árbol de Ciencia, a la que siguen incontinenti los Proverbis de Ramon; en ambas obras da la misma doctrina; citaré sólo algunos proverbios de la segunda:**

***"No  
podría  
hombre  
ser Dios  
si no  
fuese fin  
de toda  
criatura";***

**"quiso  
Dios ser  
hombre  
para  
participar  
con todas  
las  
criaturas";**

**"ninguna  
criatura  
vale tanto  
en sí  
misma  
como en  
Jesucristo";**

**"todo el  
mundo es  
creado y  
proporcionado  
a Jesucristo";**

**"la  
encarnación  
es el fin de  
toda  
participación  
creada"[\[69\]](#)**

**Ya hemos visto, cotejándole con varios del libro De contemplación en Dios, un texto de *Árbol de Ciencia* en que paladinamente aparece la nueva doctrina de Lulio; he aquí otros dos:**

**"Cuéntase  
- dijo  
Ramón -  
que  
cuando  
Dios creó  
el mundo,  
éste le  
preguntó  
para qué  
lo había  
creado.  
Respondió  
Dios  
diciendo  
al mundo  
que lo  
había  
creado  
para  
hacer de  
Él un hijo  
que fuese  
hermano  
del Hijo  
de Dios, y  
para  
hacer del  
mundo  
una Mujer  
que fuese  
Madre del  
Hijo de  
Dios. Y  
entonces  
rió el  
mundo y  
estuvo  
alegre, y  
dijo que  
le era  
grande  
honra que**

**haya una  
parte  
suya que  
sea Dios  
y otra  
parte que  
sea su  
Madre"**[\[70\]](#)

**"Si hay  
encarnación,  
hay gran  
conjunción  
del Principio  
y el Fin;  
porque la  
gran  
conjunción  
está en el  
Medio, en el  
cual se  
conjuntan el  
Creador y la  
criatura. El  
cual medio,  
pues,  
consiste  
entre el  
Principio y el  
Fin; y en él  
se hace la  
influencia  
del Creador,  
existiendo el  
medio, el  
sujeto y una  
persona. Y  
para que la  
Grandeza  
pueda ser  
suficiente a**

***tan gran  
medio y a  
sujeto tan  
grande, es  
necesario  
que sea la  
encarnación."***

***"La  
encarnación  
es para que  
se el Fin  
grande de la  
criatura;  
porque si es  
la  
encarnación,  
una criatura  
está puesta  
en Grandeza  
tan grande  
del Fin que  
no puede  
ser mayor:  
existiendo  
aquella  
criatura  
conjunta con  
la naturaleza  
divina, y con  
ella en  
unidad de  
persona es  
el Fin y  
cumplimiento  
de todo lo  
creado. El  
cual fin y  
cumplimiento  
no podría  
ser criatura  
alguna si no***

*estuviese  
unida con la  
naturaleza  
divina y  
fuese con  
ella una  
persona"[71]*

**Comentando el texto marcado con la letra E) indiqué un tema delicado, que es ya el momento de tocar. Las líneas finales del último texto que acabo de transcribir dicen claro el pensamiento luliano y completan las palabras del texto E). El medio de unión de los hombres con Dios no puede ser más que un Hombre-Dios. Y entonces la necesidad de que en aquel texto hablaba Lulio es de orden moral, para evitar injusticia por parte de Dios, que así habría tenido que encarnarse necesariamente.**

**No es ésta ocasión de estudiar a fondo tal cuestión, que ella sola se llevaría excesivo número de páginas; me limitaré a volver por Lulio para que no se toque su ortodoxia, y le pongo por escudo y defensa su maestro San Anselmo.**

**En efecto, todo cuanto dice Lulio de necesidad de la encarnación ya lo dijo antes el Santo Obispo benedictino, y más larga y detenidamente. Dedicó su libro *Cur Deus homo* a demostrar por razones necesarias la encarnación. Dice en la prefación del mismo que la segunda parte del primer libro,**

*"...remoto  
Christo,  
quasi  
nunquam  
aliquid fuerit  
de illo,  
probat  
rationibus  
necessariis  
esse  
impossibile  
ullum  
hominem*

**salvari sine  
illo. In  
secundo  
autem libro  
similiter,  
quasi nihil  
sciatur de  
Christo,  
monstratur  
non minus  
aperta  
ratione et  
veritate  
naturam  
humanam a  
hoc  
institutam  
esse ut  
aliquando  
immortalitate  
beata totus  
homo, id est  
in corpore  
et anima,  
frueretur: ac  
necesse  
esse ut hoc  
fiat de  
homine  
propter  
quod factus  
est; sed  
non nisi per  
hominem  
Deum, atque  
ex  
necessitate  
omnia quae  
de Christo  
credimus  
fieri  
oportere"**[\[72\]](#)

He ahí el maestro y el modelo de Lulio. Como éste, habla San Anselmo a cada paso de la necesidad, del poder y de la voluntad de Dios en orden a la Encarnación. Dice que el hombre tiene que llegar a la unión con Dios, o sea al fin para que fue creado, y sólo se puede lograr eso por un Dios-Hombre; la diferencia está en que la argumentación de San Anselmo supone el pecado original y no ve otro medio de satisfacer por él más que la encarnación en carne pasible; así lo veía también Lulio en su primera época; pero luego Lulio contempla la Encarnación como complemento de la Creación y único medio de que todo lo creado consiga su fin.

Pero la necesidad la asienta San Anselmo sobre argumentos que llama necesarios:

*"...videtur  
quasi cogi  
Deus  
necessitate",*

dice su discípulo Boson en el diálogo socrático que es todo el libro, y el Maestro no lo niega; antes bien, lo explica:

*"...  
necessitate  
servandae  
honestitatis,  
quae non est  
aliud quam  
immutabilitas  
honestitatis  
eius"[73]*

Lulio, en otra obra, escrita en 1296[74], aunque toca la Redención como sexto de los artículos que pertenecen a la Divinidad, antes que la Encarnación, primero de los que pertenecen a la humanidad de Nuestro Señor Jesucristo, sin embargo, al pretender demostrar la Encarnación la presenta como el mayor y mejor fin que pudo Dios proponerse al crear el mundo, y como Su obra suma y más noble, en



la que se une a Dios toda criatura por la naturaleza humana, que es la única que reúne en sí todo lo creado. Sólo después que ha expuesto así su idea de creación-encarnación toca la de la encarnación-redención, por la necesidad de que el redentor fuese persona humana y divina, que por ser Dios pudiese y por ser hombre debiese dar reparación. Y en seguida torna al primer concepto, que trasciende sobre la redención y tiene igual fuerza aplicado a la naturaleza antes del pecado que después, presentando la encarnación como la mayor muestra de amor.

En 1297, en París, y para ofrendarlo al Rey de Francia, escribió el libro *Contemplatio Raymundi*; en él expone también su concepto de creación-encarnación; la finalidad de ésta fue unirse en el hombre con todo lo creado; por eso se humanó, y no se angelicó, pues en el ángel no hay naturaleza corpórea; al Dios-Hombre contempla como fin y perfección de toda criatura, y aduce las palabras de San Pablo:

*"...  
propter  
quem  
omnia,  
per  
quem  
omnia  
sunt"*[\[75\]](#)

La misma doctrina de creación-encarnación da en 1298, en obra escrita en París, diciendo que

*"... en la  
humana  
naturaleza  
que asumió  
puede Dios  
ser el fin de  
todos los  
entes  
corporales  
mediante el  
alma de  
Cristo unida*

**al cuerpo, sin  
la cual no  
pueden todos  
los seres  
corpóreos  
alcanzar el  
fin, como  
quiera que  
Dios es  
inmóvil,  
inelementable,  
invegetable,  
insensible,  
inimaginable,  
y en cambio  
es  
memorable,  
inteligible e  
amable"**[\[76\]](#)

**En julio de 1299, contestando por escrito al Maestro Tomás, canónigo de Arrás, dice:**

**"Como quiera  
que Dios ama  
con grandeza  
de bondad  
todo el  
universo  
creado,  
porque es  
efecto suyo,  
quiso Dios  
tomar carne  
para ser parte  
del universo y  
participar  
naturalmente  
con todas las  
criaturas;  
porque la**

**causa ama  
más su efecto  
si quiere  
causarlo y  
serlo y  
participar  
naturalmente  
con él, que sí  
quiere  
causarlo,  
pero no ser él  
mismo ni  
participar  
naturalmente  
con él; y por  
tanto creó  
Dios todas  
las cosas  
para el mismo  
Cristo  
bendito, y  
todo lo  
creado está  
proporcionado  
a Él en  
cuanto  
hombre; y en  
Cristo todos  
los seres  
espirituales y  
corporales,  
excluidos los  
condenados,  
descansan en  
Cristo  
respecto del  
fin último"[77]**

**En 1299 y 1300, en dos nuevas obras rimadas, abunda en los mismos conceptos; la segunda es Medicina de Pecado[78]; la otra, Lo Dictat de Ramon, en ambas parece deleitarse en presentar**

condensadas en abreviadísimo compendio versificado las razones de su teoría; aunque no cita a San Pablo, palpitan en las de Lulio las palabras del Apóstol: "per quem fecit et saecula"**[79]**:

**"... más  
vale  
deificar  
un  
hombre  
que  
crear mil  
millares  
de  
mundos";**

**"el poder  
absoluto en  
crear no  
tiene orden  
sin la  
encarnación";**

**"conviene  
que Dios  
al crear  
ame la  
finalidad  
mayor"**

**"si  
Dios  
no se  
hiciese  
hombre  
ningún  
cuerpo  
tendría  
en él  
su  
fin";**

**"porque  
Dios se  
ha  
hecho  
hombre  
es más  
conocido  
y más  
amado";**

**"conviene  
atribuir a  
Dios  
aquello  
por lo  
que el  
hombre  
puede  
mejor  
servirle";  
etc. etc.  
[80]**

**Lo mismo dice del fin de la creación, rotunda y terminantemente, en otra obra de 1300[81]**

**La misma doctrina de creación-encarnación da en otra importante obra de 1303; baste sólo este pasaje:**

***"Porque  
Dios se  
ha  
encarnado  
la  
creación  
del  
mundo ha  
sido  
exaltada  
al mayor  
fin que  
pueda  
darse; es  
a saber,  
que el  
mundo se  
ha creado  
para que  
Dios se  
hiciese  
hombre, y  
el  
hombre,  
Dios"[82]***

**Y en su conocida obra De ascensu et descensu intellectus escribe en 1304:**

**"Cuando  
Dios creó el  
mundo su  
entendimiento  
conoció el  
mayor fin  
para el cual  
lo creó; este  
fin mayor es  
hacerse Él  
hombre y  
que el mismo  
hombre  
fuese  
Dios"[83]**

**Igual doctrina enseña en un opúsculo escrito en Montpellier en 1308  
[84]**

¿ Para qué aducir más textos?

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## VII

Lulio, al parecer, abraza esta opinión hacia 1285; desde entonces la sostiene siempre; su idea fundamental, calcada en las enseñanzas de San Pablo, es la predestinación de Cristo, tanto en lo natural como en lo sobrenatural, en el orden de la naturaleza y en el de la gracia; el principio y el fin de la creación y de la glorificación es Cristo, propter quem omnia, per quem omnia, in quo omnia.

Es la misma teoría de Escoto; incluso su famoso orden del divino querer está ya en la doctrina de Lulio.

Pero Escoto no enseña en París hasta 1306.

Aunque la teoría no es original de Lulio, nadie la ha desarrollado tanto como él ni antes que él.

Más que escotista, debería llamarse luliana.

Leopoldo Eijo Garay  
Obispo de M. A.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





## NOTAS

**[1]** He procurado averiguar quién de ellos la propuso primero, mas no lo he logrado; ni siquiera saber si el uno depende del outro, o ambos de un tercero; sólo he deducido que Ruperto la planteó entre 1126 y 1128, y Honorio, probablemente, después del 1125.

Que Honorio conoció los escritos de Ruperto es indudable, porque en el último de sus cuatro libros *De Scriptoribus ecclesiasticis*, después de Lanfranco y de su glorioso discípulo San Aselmo ya no menciona más que el Abad Ruperto y a sí mismo; no da catálogo de las obras de aquel, y da incompletas las propias; de ambos dice: sub quinto Henrico floruit (+1125). (Vide M. L., t. 172, col. 232). Ruperto murió en febrero de 1135; Honorio no se sabe cuándo, pero su obra histórica *Summa totius* termina con la narración de hechos del Papa Inocencio II y del Emperador Lotario, ocurridos a mediados de 1133 (M. L., t.172, col 196); tampoco se sabe fijamente cuándo escribieron ambos las obras respectivas en que plantean la cuestión de la encarnación; pero el no citar Honorio la suya en su catálogo parece señal de haber sido escrita después de 1125. Ojalá que algún investigador, que disfrute de más vagar que yo, dilucida este punto, y outro que podría resultar importante; es, a saber, si el Abad Cunón, a quien en un códice aparece dedicado el libro de Honorio *Selectorum Psalmorum expositio* (M. L., t. 172, col, 269, nota 111), y a cuyo sucesor parece haber sido dedicada la *Expositio in canticum canticorum* (Ibid. col. 347), es el mismo Cuno Abad Sigeburgense, luego Obispo de Ratisbona, a quien el Abad Ruperto dedicó varias de sus obras (vide, v. gr. M. L., t. 168, col. 1307 y t. 169, col. 11 y 201).

**[2]** *Ruperti Abbatis Tuitiensis: De Trinitate et operibus eius; De scribis Spiritus Sancti, lib. II, cap. VI, M. L., t. 167, col. 1610.*

**[3]** M. L. t. 168, col. 558 y 938.

**[4]** Ibidem, col. 636.

**[5]** Ibidem, col. 680.

**[6]** M. L., t. 167, col. 1558.

**[7]** Ruperti Abbatis Tuitiensis: De victoria Verbi Dei, lib. II, cap. IV, M. L., t. 169, col. 1246.

**[8]** Ruperti Abbatis Tuitiensis: De glorificatione Trinitatis, lib. IV, cap. II. M. L. t. 169, col. 75.

**[9]** Ruperti Abbatis Tuitiensis: De gloria et honore Filii hominis, in Matth., lib. XIII. M. L., t. 168, col. 1624.

**[10]** Ibidem, col. 1628.

**[11]** Ibidem, col. 1630.

**[12]** Honoriu Augustodunensis: Libellus octo quaestionum, cap. II. M. L., t, 172, col. 1187.

**[13]** Vide, e. gr., Cols., 1, 12-20; Efes., 1, 3-10.

**[14]** Puede verse buen acopio de textos en Dict. de Théologie Cath., t. 7, col. 1498.

**[15]** Es la doctrina agustiniana.

**Comentando San Agustín en su Sermón 174 las palabras de San Pablo en la 1ª Epístola a Timoteo: "Palabra humana y digna de ser recibida con toda sumisión es que Cristo vino al mundo para salvar a los pecadores", dice: "Atiende a lo que dice el Evangelio: "Vino el Hijo de hombre a buscar y salvar lo que había perecido"(Lc. 19). "Si el hombre no hubiera pecado, no hubiera venido el Hijo del hombre."**

**Y lo confirma en el Sermón siguiente: "No ha habido otra causa para que viniera Nuestro Señor Jesucristo que la indicada por el Apóstol. Quita de en medio las enfermedades y las llagas y no habría necesidad de medicinas. El haber venido del cielo el gran Médico es la prueba mejor de que todo el orbe estaba enfermo. El enfermo es el género humano."**

**Sermones de San Agustín, traducidos al castellano por el padre agustino Laurentino Alvarez, Madrid, 11926, t. IV, págs. 208 y 215.**

**[16]** Alexander de Ales: Summa Theologica, P. III, Q. 2, memb. 13.a

**[17]** III Sent. D. 20, a. 4. sol.

**[18]** III Sent. D. 1, a. 2, q. 2.

**[19]** III Snt. D. I, q. 1, a. 3, sol.

**[20]** III p., Q. I, a. 3.

**[21]** 2-2al., Q. II, a. 7, c.

**[22]** III p., Q. 1, a. 1, c.

**[23]** III p., Q. I, a. 1, ad secundum.

**[24]** III p., Q. I, a. 2, ad tertium.

**[25]** III p., Q. I, a. 3, ad primum.

**[26]** Así, p. e., P. Samuel de Algaida: Christologia Iulliana, seu de motivo incarnationis doctrina B. Raymundi Lull, en "Collectanea Franciscana", año I, fasc. II, abril 1931.

**[27]** En Dictionaire de Theol. Cath.; Incarnation, t. 7, col. 1473. Tengo para mí que el Optimismo de Leibnitz está inspirado en las obras de Lulio; pero no sería justo atribuirlo a este, sino a equivocada interpretación de su doctrina. Se prestan los escritos de Lulio a que se les dé un sentido muy ajeno al de su autor. Esto debe tenerse muy presente en el actual renacimiento Iuliano; el Beato Lulia no elabora ciencia pura, es siempre apologeta y misionero; su pluma obedece constantemente al afán de convertir infieles; por eso es tan feraz en sutilezas a las que éstos no tengan qué contestar, y en razones suasorias que presenta como apodícticas; Lulio exagera con mucha frecuencia, y a veces hay que templar sus expresiones con otras de otros textos suyos. Si no se conoce a fondo su pensamiento, y una sólida formación filosófica y teológica no acompaña a su lectura, puede ésta dañar o a la ortodoxia del lector o al buen nombre de Lulio.

**[28]** Quare Deus non creavit tantum bonum quantum potest creare? Y responde que, dada la igualdad de los divinos atributos, la divina sabiduría sabe cuánto bien pudo Dios crear por razón de querer su voluntad crear tanto y no crear más; y así Dios creó tanto cuanto pudo por su potestad en función con su sabiduría y su voluntad; más allá de este saber y querer el divino poder nada puede, pues si pudiese habría diferencia entre sus atributos. Cierto es que Dios hubiese podido crear más y mejor de lo que creó, si sólo nos fijamos en lo que creó, y lo mismo si miramos su saber y su poder; pero hay que mirar también su voluntad, y, pues no quiso, ya no pudo. (Quaest. per Art. demonstr. solubiles; Q. XXXL)

**[29]** Vide. Raym. Lullius: Quaestiones per artem demonstrativam solubiles, Quaest. XXXI.

**[30]** Raym. Lullius: De quinque sapientibus, C. 2, D. 2.

**[31]** Idem, Disputatio Raymundi cum Hamar, P. II, c. 1, n. 3.

**[32]** Idem, Liber de novo modo demonstrandi sive Ars praedicatoria magnitudinis, Dist. V, P. II, 1, y Dist. III, 5. Véase también De contempl. en Dios, cap. 65, 6; 81, 19; y Ars compendiosa inveniendi veritatem, tít. I, Dist. 3, part. 2, q. 30. Y lo mismo en muchos otros lugares.

**[33]** De Contemplación en Dios, cap. 54, nun. 2, 3. Lo mismo en todo el cap. 185.

**[34]** Ibidem, cap. 71, num. 3.

**[35]** Lo repite once veces en el cap. 183 de la misma obra.

**[36]** Quaestiones per Art. demonstr. solubiles, A. XXIX

**[37]** Arbol de Ciencia. De los ejemplos del Fruto del Arbol Maternal. (Traducción Zepeda, Bruselas, 1663, pág. 370)

**[38]** Pascual, Vindiciae lullianae, t. II, cap. 17, III.

**[39]** De la Contemplación en Dios, cap. 183, núm. 10.

**[40]** Ibidem, núm. 18.

**[41]** Ibidem, cap. 270, núm 4.

**[42]** Ibidem, cap. 272, núm 25 y 27.

**[43]** Ibidem, cap. 338, núm 21

**[44]** En cuanto a las fechas que asigno a las diversas obras, para proceder con uniformidad, y dadas las diferentes opiniones que hay, me atengo a la cronología de Galmes en *Dinamisme...*; sin que esto implique conformidad mía absoluta.

**[45]** *Doctrina Pueril*, c. 4. núm. 7.

**[46]** De *Demostracions*, l. IV, ll, 2; véase también: VI, 5; VII, 7; VIII, 3 y 5; todo el IX; X, 3,4,5, etc. etc

**[47]** Lulio: *Mirandorum demonstrationum*, lib. IV, XXVI.

**[48]** Para entender bien este pasaje de Lulio hay que leer el cap. 12 de libro I de *Cur Deus homo* (M.L. t. 358, col, 377), de San Anselmo, en que a mi juicio, se inspira. San Anselmo se hace cargo de esos reparos en el cap. 5, col. 365.

**[49]** Blanquerna. *Arte de Contemplación*, cap. 6, núms. 2, 4, 6 y 7.

**[50]** *De prima et secunda intentione*, cap. 3, n. 1,

**[51]** Ibidem, cap. 4.

**[52]** *Hores de Nostra Dona*, VI, III y V. *Obres...* edic. Gamés, t. XIX, pág. 176. El P. Pascual da esta obra por escrita en 1275; Longpré la adjudica a los años 1283-85. Galmés opina que tal vez en 1285, en Roma, pero cree más probable que en Roma, en 1292; de todos modos la cree contemporánea de *Cent noms de Déu*, y acaso anterior (*Obres....* t. XIX, *Noticias preliminares*, pág. XXXV). Lo que se diga de esta obra hay que decir de su gemela en prosaa, *Hores de Nostra Dona*, pues, como dice bien Galmés, deben ser

**contemporáneas.**

**Ahora bien; no es posible admitir para ellas fecha posterior a 1285. Ambas salen de la pluma de Lulio cuando todavía él no contemplaba otra encarnación más que la motivada por la redención; y, como diré más adelante, dejó de opinar así mucho antes de 1292; creo que esta razón de crítica interna debe pesar más que el razonamiento, poco convincente, de Galmés, y que en adelante debe tenerse en cuenta este dato para juzgar sobre la época de obras lulianas cuya fecha de composición se desconoce.**

**[53] Hores de Nostra Dona, en prosa; Ps. I, 5, y VI, 1. Obres..., edición Galmés, t. X.**

**[54] Coloss. , I, 15.**

**[55] Els Cent Noms de Déu, XXXIII, 2 y 6; XXXIV, 5; XL, 1; LII, 5. Esta obra ritmada fue escrita, según el P. Pascual (Vindiciae lullianae, t. I, pág. 168), Longpré (Dict. Theol. Cath., t. 9, col. 1105) y Ottaviano (L'Ars compendiosa de R. Lull, pág. 41), en Roma, en 1285; así opinaba también el benemérito Galmés (Dinamisme de Ramón Lull, pág. 27); pero ha rectificado y, aunque no sin vacilar, opta por los últimos años de 1292 (Obres de R. Lull, t. XIX, págs. XXVIII-XXXI). La razón que le ha movido es, a mi parecer, muy poco convincente; el estado de ánimo que manifiesta Lulio es el mismo que se advierte en el prólogo de Félix o Las maravillas del mundo; en este prólogo, igual que en Cent Noms de Déu (XLIV, 3; LXXV, 9; XCIV, 9), Lulio se presenta sumido en tristeza y languidez, sus frases rezuman melancolía y desaliento, el espíritu se muestra apesarado y pesimista; no es menester aguardar a 1292 para encontrar eso.**

**[56] Félix o Las maravillas del mundo, en Obras de R. Lull, edic. Roselló, Palma, 1903, p. I, cap. VII, pág. 52.**

**[57] Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni, p. II, 1ª, cap. V, 3.**

**[58] Disputatio fidelis et infidelis, p. IV, De incarnatione, 1.**

**[59] Ibidem, núms. 2 a 6.**

**[60]** De quinque sapientibus; Disputatio latini et saraceni, cap. II, números 1 y 4.

**[61]** Pascual: Vindiciae Iullianae, t. IV, Diss. V.

**[62]** Disputatio fidelis et infidelis, p. IV, núm. 16.

**[63]** Quaestiones per Artem demonstrativam solubiles, Q. 29.

**[64]** De quinque sapientibus, p. II, razón 5ª.

**[65]** Liber de Sancta Maria, cap. VII, núm 3.

**[66]** Ibidem, cap. 18, núm 4.

**[67]** Lectura Artis inventivae, p. II, Q. 101. ( Edic. Mogunt., t. V, página 308).

**[68]** De quinque sapientibus, c. 1, d.2, núm. 1.

**[69]** Proverbis de Ramon, XXXV, 3,5,6; XXXVI, 8; XL, 9.

**[70]** Arbol de ciencia, De los ejemplos de los brazos del amor maternal (traducción Zepeda, Bruselas, 1633, pág. 368)

**[71]** Arbol de ciencia, Del árbol cristianal. (traducción Zepeda, Bruselas, 1633, pág. 264). Vide San Anselmo. Cur Deus homo, I. II, cap. V y ss. M. L. t. 158, col. 404, demostrando eso mismo.

**[72]** San Anselmo: Cur Deus homo, praefatio, M. L. t. 158, col. 361.

**[73]** San Anselmo: Cur Deus homo, I. II, cap. V, col. 402 y 403.

**[74]** De Articulis Fidei, 18, de Incarnatione.

**[75]** Contempl. Raym. 3.

**[76]** Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis  
Quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi, Quaest. 93, 1;

**Quaest. 94, 2. Desarrolla más la idea, y sólo de pasada toca la redención, en la Quaest. 99, en cuyo núm. 5 presenta el mismo argumento, flojísimo, que Alejandro de Hales, fundado en que la beatificación de todo el hombre no se obtendría si los sentidos no disfrutasen del Hombre-Dios.**

**[77] Liber super Quaestione Magistri Thomae Attrebatensis, Quaest. XLIV, 9.**

**[78] Medicina de peccat, p. IV, 5.**

**[79] Hebr., I, 2.**

**[80] Lo dictat de Ramon, IV. Más claramente aún en el Comentario en prosa con que explicó los versos (T. XIX de Obres, edic. Galmés)**

**[81] Livro de Dios, p. II, cap. 1, llena bellas páginas sobre la Encarnación como fin de la Creación.**

**[82] Disputatio Fidei et intellectus, p. III, De Incarnatione, 6, etc.**

**[83] De ascensu et descensu intellectus, Dist. IX; Quod Deus sit incarnatus, núm. 1.**

**[84] De majori agentia Dei; lo publicó el P. Barolomé M<sup>a</sup> Xiberta, carmelita, en Miscellanea Lulliana, Barcelona, 1935, pág. 147.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





# LA FUNCIÓN DEL BUEN AMOR

Tomás Melendo

## *LA FUNCIÓN DEL BUEN AMOR*

Frente a lo que ya alguna vez se me ha argüido, el cuadro esbozado hasta ahora no identifica en absoluto la instancia ética con la especulativa ni, mucho menos, disuelve ésta en aquélla. No sólo cuanto he expuesto apela de manera directa e inmediata al entendimiento. Es que, entre sus afirmaciones, ninguna insinúa siquiera que la labor metafísica no corresponda formalmente a la inteligencia. Se limita a añadir -eso sí, con nitidez plena- que, en realidad, semejante quehacer es obra de la persona toda, del sujeto. Amplía, por tanto, la perspectiva. A lo que habría que agregar de inmediato que los enfoques formal y real, muy lejos de mostrarse incompatibles, se complementan y enriquecen recíprocamente.

¿A quién se le ocurriría sostener que la categoría de una metafísica no es función, y función primordial, del vigor cognoscitivo de quien la elabora? ¿No es algo tan obvio, que parece inútil insistir en ello? Pero a esa afirmación, sin duda irrefutable, yo añadiría un también -también función del entendimiento-, tendente a resaltar otro hecho, asimismo innegable pero muy desatendido: que la labor intelectual, en las personas y en las culturas, no es en absoluto ajena al conjunto de las disposiciones de su autor.

Como sostiene Aristóteles en los Tópicos, "para un asunto de este tipo es preciso que se den buenas dotes naturales, y la buena disposición natural es, en verdad, poder escoger bien lo verdadero y rechazar lo falso: que es precisamente lo que los naturalmente dotados pueden hacer bien: pues quien juzga de lo expuesto con recto amor y con recto odio (eu gar filoûntes kai misoûntes) discierne adecuadamente qué es lo mejor"<sup>[1]</sup>.

O, de manera más articulada, y reafirmando lo que sostenía al término del apartado precedente, conviene puntualizar:

a) La primera y más determinante función de la voluntad en el

que hacer filosófico consiste en asegurar -a través de un "buen amor"- la pureza de la teoría. Y en este sentido, cabría insistir en que la rectitud de la voluntad -su apertura a lo bueno-en-sí, que es el ente en cuanto ente- resulta imprescindible, aunque no baste, para una adecuada comprensión de la verdad; y que, por el contrario, la desviación del querer voluntario -la reduplicación autorreferencial que encierra en el yo individual o colectivo- sí que es suficiente para impedir cualquier penetración cognoscitiva, con alcance sapiencial y metafísico, en lo real.

No quiero decir con esto que los autores carentes de esa recta orientación de la voluntad se encuentren incapacitados para el ejercicio de la filosofía cuando ésta se entiende como "especulación abstracta": como uso del entendimiento y, sobre todo, de la razón al margen del ser y del ens-verum-bonum que fundamenta. Incluso habría que convenir en que la tarea falsamente especulativa se ve facilitada -por más "libre"- en semejantes pensadores.

Lo que pretendo sostener, por el contrario, es que la desviación de la mirada les impide penetrar en la realidad como tal. Por ende, no pueden hacer filosofía si esta es concebida como amor a la verdad-que-se-identifica-con-el-ente. No pueden, aunque sus elucubraciones resulten de lo más vistosas y tremendamente interesantes para los especialistas. Su función es más bien la de profesores de filosofía que la de auténticos filósofos.

O, enfocando el asunto desde otra perspectiva. Se ha discutido largamente si la calidad de una filosofía se encuentra medida de forma excluyente por su quantum de verdad, o si existen otros elementos que le dan valor al margen de esa penetración cognoscitiva en lo que es, tal como efectivamente es. Resulta obvio que la simple alusión a la verdad no basta para determinar el vigor de una filosofía, por cuanto a lo verdadero podemos acceder también de formas distintas a la estrictamente filosófica. Pero sí que me atrevería a sostener que si el verum-ens se encuentra ausente, es muy improbable que nos hallemos en presencia de un auténtico filósofo; todo lo más se tratará, según la caracterización kierkegaardiana que venimos utilizando, de un incluso muy buen profesor de filosofía.

El filósofo se las ve siempre con el verum, al que añade la índole de totalidad, el rigor cognoscitivo, la fundamentación de las verdades primigenias que alcanza. Y como tales fundamentos no puede

descubrirlos quien se halla embotado por el ego, la invención de la verdad ostenta, como requisito previo, la recta orientación de la voluntad al bonum-ens.

b) Pero no todo acaba aquí. De inmediato ha de agregarse: lo que calificábamos como "buen amor" debe también sostener la pureza de la mirada contemplativa a lo largo de la entera reflexión filosófica. En este caso, el peligro de reversión hacia el yo se concreta en ir abandonando la referencia directa a la realidad, para fijar progresivamente la atención en los instrumentos o mediaciones cognoscitivas que elaboro para aprehenderla (por cuanto, a su modo, éstos también son y, además, son míos); y la función del buen querer, de la pasión por la verdad, por el ser, consistirá en seguir optando por lo real: en mantener, en medio de la tentación de volverme hacia mí, hacia la "teoría" que estoy construyendo, el oído atento al ser de las cosas.

"Hace notar Santo Tomás que el afecto nos mueve a ver -de modo sensible o intelectual- ya sea por amor a la cosa, objeto de la visión, ya por amor al conocimiento, al hecho mismo de ver (S.Th II-II, q.180, a. 1, c). Por ello, de no marcarse de manera explícita en la acción que finalmente buscamos conocer" el ente y, en última instancia, al propio Ser, "resultará difícil escapar a la búsqueda de sí mismo en el agrado o satisfacción del conocimiento. Ver por ver es signo de humanidad, a veces manifestación de espíritu desinteresado, contemplativo... Pero, de no orientarse con vigor hacia la fuente misma de la verdad [...], terminará de hecho como vano ejercicio de curiosidad. Afirmar la necesidad del amor y a la sabiduría no sería suficiente: hay que amar"<sup>[2]</sup>... y amar con orden, concediendo prioridad absoluta a lo que goza de mayor consistencia ontológica, a lo que es más (y no más mío, en cuanto mío).

Casi a modo de ejercicio filosófico, y con toda la reverencia que reclama, cabría interpretar en este contexto al venerando Parménides. Considero imposible exagerar la importancia de su gran descubrimiento -el del ser- para el futuro de la especulación y de la vida en Occidente. Pero no todo en ese hallazgo fue positivo. Deslumbrado por el vigor de lo que se presentaba ante su mente, Parménides no se resiste a elevarlo a la condición de absoluto, haciendo de ese ente homogéneo, monolítico y sin fisuras, el todo de la auténtica realidad y el criterio para juzgar sobre ella.

**Como es sabido, esto le obliga a excluir del ámbito del lógos dos elementos -la multiplicidad y el cambio- que, no obstante, seguirán ofreciéndosele siempre como dato innegable y punto original de partida de sus propias lucubraciones.**

**O, dicho de otra forma: en lugar de rectificar la herramienta especulativa que se había forjado para interpretarlo -dando así cabida a cuanto se dibuja en su experiencia-, Parménides amputa el universo sometido a la especulación, impidiendo de esta suerte, ¡él, que había sido su creador!, todo posterior desarrollo de la ontología... hasta que Platón se decida a cometer el más que célebre parricidio.**

**El andamiaje conceptual ha acabado, en Parménides, por impedir la mirada abierta al ser de las cosas. Y como en él, en tantos. Sobre todo en quienes, ya en los siglos más cercanos, se empeñan en hacer de la cualidad interna del conocimiento el criterio de aceptación del ens-verum, hasta sustituir, como dirá repetidamente Heidegger, la verdad por la certeza, lo real por lo meramente subjetivo (sin ser).**

**En conclusión, la inicial rectitud de la voluntad, su pasión por el ser, no es sólo punto de partida, sino condición de toda la andadura del saber teórico.**

**c) Y, así, los dos momentos citados fructifican en una ganancia terminal, que podría resumirse como sigue: por fin, la voluntad buena hará posible, en virtud de la identificación amorosa en el otro o en lo otro -del éxtasis-, una más plena comprensión de la realidad querida: un genuino leer desde dentro. Como ya advirtiera Aristóteles, el conocimiento supone la identidad en acto del cognoscente y lo conocido. Y también el amor. Pero mientras la asimilación cognoscitiva es centrípeta y atrae el objeto hacia mi interior -es identidad en mí-, la propia del amor me saca de mí mismo, para introducirme en la médula más íntima de aquel o aquello que amo: hace de mí otro tú; y esa identidad en el otro potencia de manera inefable la agudeza de la visión del entendimiento, al tornar radicalmente efectiva la posibilidad tremendamente enriquecedora de entender "desde dentro".**

**Así lo expresa Carlos Cardona: "Por otra parte, sólo el amor permite el verdadero conocimiento: la inteligencia, el intus legere, leer**

dentro; en cuanto que el amor me identifica con el otro, me coloca en su lugar: que es justamente lo que llamamos "comprensión" y conocimiento exhaustivo o total. 'La sabiduría infusa no es causa de la caridad, sino más bien efecto suyo'[3]. Y lo mismo hay que decir del conocimiento sapiencial natural, la metafísica: es efecto del amor, y no su causa. Y éste es el conocimiento perfecto, el 'conocimiento afectivo de la verdad'[4] [...]. De modo que el amor es cognoscitivo, no sólo por imperio extrínseco sobre el intelecto, sino porque construye la identidad intencional en que el conocimiento consiste: realiza la "información" espiritual, por la que yo soy intencionalmente lo conocido. Por eso sostengo que la introducción a la filosofía no es el problema gnoseológico, sino un tema ético, de amor recto o buen amor"[5].

En última instancia, y como ya apuntaba en epígrafes anteriores, no puede haber teoría cabal y completa, conocimiento con alcance real, al margen de la actitud de buen amor, encarnada en las instituciones y en las personas singulares.

¿En qué medida el actual estado de nuestra civilización lo propicia o lo impide? ¿En qué proporción se encuentra en ella el ámbito adecuado para una serena reflexión filosófica? ¿Existe un "lugar", una esfera consistente, donde desplegar con validez la razón filosófica estricta o, por el contrario, debemos esforzarnos por crear el reino donde el pensamiento auténticamente metafísico pueda crecer y convertirse en vivero de una nueva etapa del desarrollo humano?

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## NOTAS

[1] ARISTÓTELES, Tópicos VIII 163 b 12-15.

[2] R. T. Caldera, El oficio del sabio, cit., pp. 160-161.

[3] TOMÁS DE AQUINO, S.Th. II-II, q. 45, a. 6 ad 2.

[4] Ibídem, q. 162, a. 3 ad 1.

[5] C. Cardona, Metafísica del bien y del mal, cit., p. 117.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



# O ESSE NA ÉTICA DE RAIMUNDO LÚLIO (RAMON LLULL)

## INTRODUÇÃO

A conhecida sentença de Píndaro, "homem, torna-te o que és", estimulando à pessoa a elevar-se no seu próprio ser segundo as leis que nele se encontram impressas, constitui, de fato, um exato resumo da lei moral.

Certamente, tornar-se aquilo que se é coincide com chegar à plenitude do próprio ser; consiste em possuir plenamente o seu ser, de tal modo que não lhe falte nem se lhe possa acrescentar mais nada. Equivale a estar completamente feito. E é justamente este o objetivo da moral.

Ora, expressar o conteúdo da moral dizendo "torna-te o que és" supõe aceitar uma noção de ser que, entre outras coisas, admita que o homem possa exercer o seu ser segundo graus diferentes de perfeição sem deixar de ser, em nenhum momento, aquilo que ele é.

Pretende-se nestas linhas, que necessariamente terão um conteúdo sintético -mas que se manterão sempre na ótica da filosofia do ser<sup>[1]</sup> na qual o realismo moral é solidário e dependente do gnoseológico - [EJP1], mostrar:

1) que as realidades básicas da moral harmonizam-se apenas com aquelas metafísicas denominadas do ser, que concebem o ser como a primeira

**perfeição, que contém e origina todas as outras. Qualquer afastamento, por pequeno que seja, dessas metafísicas do ser, assim entendidas, conduzirá, mais cedo ou mais tarde, à implosão do sistema moral que tivesse pretendido assentar-se numa noção de ser diferente;**

**2) que a noção do ser implícita nos escritos de Tomás de Aquino, ao reduzir todas as perfeições ao ser, supera a concepção formalista do ser e permite uma compreensão adequada das realidades básicas da vida moral. O posterior**



**abandono da  
noção tomista  
de ser, de fato,  
mergulhou o  
homem  
moderno  
numa cisão  
entre  
pensamento e  
vida, causador  
de graves  
problemas de  
ordem moral e  
social;**

**3) e que a  
noção do ser  
que se extrai  
da obra de  
Raimundo  
Lúlio não  
difere  
essencialmente  
daquelas  
apresentadas  
pelas  
metafísicas do  
ser, e por isso  
a moral luliana  
sobre ela  
assente é uma  
moral  
permanente e  
adequada à  
pessoa  
humana.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **PRIMEIRA PARTE**

**Afirmar que um ente pode aperfeiçoar-se sem deixar de ser aquilo que é, supõe abandonar, já de entrada, qualquer postura essencialista, pondo o conteúdo do ente no domínio do ato de ser, e não da essência, e afirmando que um ente será tanto mais perfeito quanto mais ser tiver.**

**Esta é a perspectiva inicial da filosofia do ser. Dos dois coprincípios intrínsecos constitutivos do ente -a essência e o ato de ser- considera este último o mais perfeito. A essência, por si mesma, é mera possibilidade de ser. No ente real, já constituído, a essência se encontra atualizada pela atualidade do ato de ser, mas continua sendo possibilidade de ser. Se o ente real ainda não estiver constituído, então a possibilidade de ser da essência se encontrará ainda em potência. O ato de ser tem, pois, uma legítima primazia no ente real.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **AS REALIDADES METAFÍSICAS BÁSICAS DA MORAL.**

**A primeira realidade metafísica, suporte de toda a ordem moral, é o ente.**

**O ente emerge pelo ato de ser. Todavia, esse emergir não deve ser entendido como um mero manifestar-se, um mostrar-se ou patentear-se do ente. O ato de ser estrutura intrinsecamente tudo o que se encontra no ente. Convém, portanto, distinguir entre uma primeira atualização pela qual o ato de ser realiza a essência, fazendo surgir assim a substância -o ato de ser como ato da substância-, e as sucessivas atualizações que fundamentarão toda a operatividade do ente.**

**O ato de ser não é, contudo, um mero actus essentiae, é bem mais:**

**Repare-se que no ente se encontram muitos atos: o ato fundamental e primeiro, pelo qual o ente é; e todos os outros atos suplementares, ou segundos, isto é, os atos entitativos acidentais e os operativos, pelos quais o ente já constituído opera de um ou outro modo. O ato de ser, o ato primeiro do ente, distingue-se de todos eles, porque faz que o ente seja ente.**

**É justamente pelo seu ato de ser que o ente participa do ser. O ser é ato, e de por si, tem uma plenitude infinita; e o ente, pelo seu próprio ato de ser, recebe em parte, isto é, de um modo limitado, essa plenitude do ser. Ao participar do ser, o ente não arranca uma parte do ser, pois o ser não tem partes. O que ocorre é que o ser é restringido na sua plenitude, de por si infinita, segundo a força de apreensão da essência receptora. Todo o conteúdo real do ente provém do ato de ser; a potencialidade da essência restringe e dá a medida desse conteúdo. Por isso deve dizer-se que o ato de ser é actus essentiae por ser ato de ser. As características reais do ser vivo -o viver-, do ser inteligente -o pensar e o amar-, etc. por exemplo, não têm sua causa eficiente na essência, mas no ser, no ato de ser.**

**Como conseqüência dessa origem no ser do conteúdo do ente, embora possa dizer-se que o ente tem o ser à medida da essência, o certo é afirmar que os diferentes graus de ser que se encontram nos entes se originam na participação no ser[2].**

**Mais ainda. O extremado dinamismo intrínseco ao ser, sua riqueza - de por si infinita-, além de constituir o ente, constitui, ao mesmo tempo, suas potências e os atos correspondentes. A última das sucessivas atualizações que realizará o ato de ser é a de tornar reais os atos que o ente põe mediante suas potências operativas.**

**Entra-se assim na consideração de outra das realidades metafísicas básicas da vida moral: a causalidade eficiente.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **A OPERATIVIDADE DO ENTE TEM TAMBÉM ORIGEM NO ATO DE SER.**

**Ao atualizar a essência, realmente distinta dele, e originar deste modo o ente, ou a substância, a ação infinita que é própria ao ser permanece assim como que limitada pela essência que o recebe e, por este motivo, denomina-se essa ação finita de operatividade, isto é, o conjunto de capacidades, faculdades ou potências operativas, não identificadas com a substância.**

**Por conseguinte, a operatividade da substância -o conjunto de potências operativas-, realmente distinta dela, é causada por ela. Nem a potência operativa, nem sua operação, são propriamente criadas -pois não são algo subsistente-, são obra da substância. É a própria atualidade do ato de ser que constitui as potências operativas, como acidentes, na linha da essência. Por isso, embora sejam também distintas da essência, admite-se dizer que fluem dos princípios da essência, isto é, da atualidade do ser.**

**Aplicando ambos aspectos desta doutrina para o caso concreto do ser humano, dir-se-á em primeiro lugar que suas características próprias -o viver, o entender, o amar, etc.- lhe advém de seu ser espiritual. É por esse motivo que o ente humano é denominado de pessoa. Em segundo lugar, suas potências operativas, não possuindo ser próprio -têm apenas o ser do sujeito ou pessoa-, apenas pertencem[3] à pessoa humana, e por isto esta deve assumir a responsabilidade de seus atos livres.**

**A operatividade pressupõe, pois, a atualidade da substância ou ente. Há operação na medida em que, pela atualidade do ato de ser, a essência é. Mas as potências operativas comportam também um certo grau de passividade -potência passiva, capacidade de ser movido ou alterado por outro- na medida em que essa atualidade estiver limitada pela essência. As potências operativas, por conseguinte, têm necessidade de serem atuadas pelo sujeito. A pessoa, pelo seu ato de ser, é pois a causa eficiente de todo o seu operar.**

**Recorrendo-se a uma tosca analogia, pode-se dizer que as potências operativas são como as velas de um veleiro. Na medida em que existam, o barco tem capacidade de ser movido por um fator**

externo: o vento. Além do mais, a forma, o tamanho, a posição de cada vela delimitarão essa influência do vento. Contudo, o patrão da barca terá sempre necessidade de estender as velas. Da mesma maneira, na medida em que a riqueza do ser estiver limitada pela essência, haverá possibilidade de receber influência externa; mas essa influência será limitada às características das potências passivas. E sempre o sujeito assumirá a responsabilidade de seus atos.

Continuando a descrever a completa plenificação do ente realizada pelo ato de ser, deve-se avançar agora um pouco mais e dizer que não basta afirmar que o ato de ser é o primeiro de todos os atos do ente e o princípio de toda a sua operação. Dele provém também a atualidade de todos os outros atos. É o ser-ato de todos os atos postos pelo ente. Um ato de pensar ou de querer serão atos da pessoa na medida em que neles se expresse o seu ser. O ato de ser é, portanto, a fonte da mudança do ente, isto é, a causa eficiente intrínseca de todos os seus atos.

Uma vez já considerado o ser dos atos humanos, resta agora examinar sua explicação, e esta vem dada pela causa final. Note-se que o fim da operação só pode ser o ato primeiro do ente, isto é, o ato de ser, porque a operação se realiza por ele. Fim significa perfeição e término intencional. Toda ação parece ordenar-se de algum modo ao ser; quer para conservá-lo, quer para adquiri-lo de novo[4]. Se é verdade que a operação aperfeiçoa o sujeito, então o conteúdo do que se aperfeiçoa será mais perfeito e mais próprio depois da operação do que antes; portanto, é o próprio ato de ser, que dá forças e energia ao ente para operar, que se completa e aperfeiçoa com a operação. Daí que nada possa aperfeiçoar-se por algo completamente distinto de si.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **O CONTEÚDO DO ATO DE SER.**

**Tem se dito nestas linhas que é pelo seu ato de ser que o ente participa do ser. E logo a seguir, já se afirmava que o ser é ato, de por si infinitamente pleno. Convém, pois, guardar essa distinção. Ser, não é idêntico a ato de ser. Ser é mais amplo. A essência, por exemplo, também é, mas é possibilidade. As filosofias do ser dizem que é pelo ato de ser que os entes têm realidade, isto é, participam do ser.**

**Poder-se-ia perguntar agora: qual é o conteúdo do ser? O que se encontra no ser como tal, não como ato de ser de um ente finito, mas enquanto ser? É o mesmo que desejar saber em que consiste o seu núcleo íntimo, sua perfeição.**

**Na tentativa de responder a estas perguntas, Heinrich Beck, a partir da obra de Tomás de Aquino, apresenta[5] um caminho que, começando pela operação -ato segundo-, se remonta ao ato primeiro do ente, o ato de ser, para chegar finalmente ao ato imóvel de ser.**

**Sua investigação começa, porém, a partir de uma forma de operação não primitiva, mas derivada e posterior, que possa assim cair sob os nossos sentidos: a mobilidade física dos corpos. Mas a mobilidade entendida não como mudança de lugar, mas como movimento do ser: o trânsito temporal de um estado de ser a outro: de um certo grau potencial de ser para um grau mais atual.**

**Vê-se assim, por analogia entre o ato segundo e o ato primeiro, que este último comporta também movimento, num sentido mais geral e supra-temporal. Se o movimento em sentido próprio -que expressa um trânsito temporal-, é o ato do que é imperfeito, o ato do ente enquanto se encontra em potência, o movimento, em sentido geral, seria o ato do perfeito. E quanto mais perfeito for o ser, mais espiritual será seu ato e mais concentrado em si seu movimento.**

**De qualquer maneira, a natureza do ato expressa-se por ambas as formas de movimento e, portanto, pode-se dizer que a atualidade, enquanto tal, comporta uma analogia do movimento. O conceito de ato é análogo ao de movimento. Ora, como a operação brota do ser e nele se baseia, é lógico relacionar o conceito de ser com o movimento.**



**Costuma-se chamar de perfeição a esse movimento característico da atualidade do ser. Quanto mais atualidade um ente tiver, maior movimento terá e maior perfeição: sua maior atualidade consistirá num obrar mais em si mesmo e, ao mesmo tempo, num estar mais perfeitamente em si.**

**Em outras palavras, é preciso ver a perfeição contida no ser como algo sempre atual, algo que se atualiza, se realiza. Em Deus, como pura operação subsistente; no ser finito, como uma realização e atualização do ente, dentro dos limites da essência.**

**Portanto, essa perfeição de por si infinita que tem o ser não é algo estático mas dinâmico, e nesse dinamismo pode-se ainda vislumbrar uma certa estruturação ou ordenação transcendental.**

**Dentre todas as propriedades que caracterizam esse dinamismo, principalmente duas, por terem caráter operativo, revelam da melhor maneira o conteúdo do ser em seu aspecto universal: o ser verdadeiro e o ser bom[6]. Ser verdadeiro é ser cognoscível[7], e ser bom é ser apetecível. O autêntico dinamismo -movimento perfeito- do ser do homem, por exemplo, tem que ser algo cognoscível e apetecível pela sua pessoa. E tudo quanto possa enriquecer o ser do homem tem de ser primeiro conhecido, isto é, encontrar-se na alma - não segundo o seu ser próprio, mas segundo o ser espiritual da alma-, e depois amado, isto é, a alma deverá inclinar-se a ele segundo esse ser espiritual que o conhecido tem nela. Há, portanto, no ser do homem um movimento circular de conhecimento e amor - do ente objetivado para o espírito e do espírito para o ente objetivado-, e tanto mais perfeito será o ser quanto mais conhecimento e amor comporte.**

**Todavia, esse movimento circular não é característico apenas do ser do homem, mas de todo ser, dentro dos limites da essência. Deus, ato puro de ser, é o próprio ato vital do conhecer e do amar. Por outro lado, embora o conhecimento, na acepção estrita do termo, se encontre só no mundo espiritual, pode-se ampliar a sua noção considerando a ação do ente material também como um certo conhecimento, na medida em que de alguma maneira nela se combinam o agente e o paciente. E o mesmo pode dizer-se do amor. Agostinho, após dizer-nos que o azeite colocado sob a água, situa-se sobre ela, e que derramada esta em cima do azeite, submerge-se debaixo, cada corpo tendendo assim para o seu lugar pelo seu peso,**

afirma: meu peso é o amor. Pode-se denominar também de "amor" a inclinação que revelam todos os seres quando se dirigem para o seu fim.

Conclui-se, portanto, que a estrutura e a forma interna do ser é um movimento baseado na verdade e na bondade do ente. O ser se revela nesse movimento, que expressa assim sua natureza ou índole transcendental. Trata-se, é claro, de um movimento entendido em sentido análogo, do ato do perfeito. A atualidade do ser vem a significar como que um embalo circular em si mesmo, que é justamente o que dá estabilidade e firmeza aos entes. Aquilo pelo qual subsistem.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **O ESSENCIALISMO.**

De modo diverso, o essencialismo acentua a importância da essência no ente, e considera o ser -que os essencialistas denominam de existência- como um mero estado da essência[8]. A essência, nessa visão essencialista, seria o ser possível, e a existência, o ser real, e o passo de um estado a outro realizar-se-ia de uma só vez, por meio da causalidade eficiente extrínseca da criação. Já se tornaram clássicas suas expressões *essentia in potentia* e *essentia in actu*, que revelam a origem formalista do essencialismo. Com efeito, o essencialismo encaixa-se na linha platônico-aviceniana que atribui à essência a origem dos graus de ser que encontramos nos entes.

Essa desvirtuação do *esse* -que em si é um ato e por tanto um princípio metafísico, causa eficiente intrínseca- realizada pelo essencialismo, ao convertê-lo num resultado -o fato de ser real- sem nenhuma influência na estrutura íntima de cada ente, torna difícil a compreensão de muitos aspectos da metafísica. Para o tema da moral, que é o que interessa nestas linhas, é suficiente dizer que na perspectiva essencialista não se consegue compreender adequadamente nem a operatividade do ente nem a essência do conhecimento e de seu correlato, o amor.

Para demonstrar esta última afirmação, tenha-se em conta o seguinte:

De onde a potência operativa receberia a atualidade para operar? Como explicaria uma metafísica essencialista os atos dos entes? Apenas se compreenderia a operação, se esta fosse semelhante a uma nova essência posta na existência pela causalidade eficiente extrínseca.

O essencialismo, ao atualizar a essência apenas "por fora", acaba fragmentando a realidade do ente em partes que só consegue manter articuladas pela causalidade eficiente extrínseca: Deus, que dá a "existência" à essência e também aos atos das potências operativas.

Com relação ao problema do conhecimento, o essencialismo, ao pôr a realidade no domínio da essência, situa lá também a verdade.

**Confere assim primazia à verdade sobre o ser; mas faz consistir a verdade na objetividade e coerência dos conceitos apreendidos pelo entendimento. Para o essencialismo -por mais que este insista em afirmar que a verdade se baseia no ser- o ser do juízo é um ser recebido da razão. Vê-se assim, de novo, a necessidade que o essencialismo tem de apelar continuamente para a causalidade eficiente extrínseca: se antes utilizava-se esta para explicar a composição do ente real, agora, de novo, é a causalidade eficiente extrínseca da razão que dá o "ser copulativo" ao juízo verdadeiro[9].**

**Esta postura conduz necessariamente a afirmar que o ente é ente por ser verdadeiro, isto é -pois nessa opinião é a mesma coisa-, por ser apto para ser entendido. Define-se assim o ente a partir do conceito, que é dizer que se conhece o que as coisas são a partir de sua verdade, quando o que ocorre de fato é que se conhece a verdade quando conhecemos o que as coisas são[10].**

**Ora, essa concepção essencialista da verdade invalida o conhecimento das coisas singulares pois este só é possível através dos princípios, numericamente unos, das mesmas[11]. O conhecimento das coisas singulares seria impossível se seus princípios fossem apenas unos por espécie, e é justamente isto o que faz o essencialismo ao dar primazia à verdade sobre o ser.**

**Isto posto, só resta um caminho para uma metafísica essencialista explicar o conhecimento: a intuição.**

**Com relação ao tema que aqui nos interessa -o do conhecimento da moralidade dos atos humanos, que são concretos e irrepetíveis- o essencialismo, ao considerar a perfeição que impregna o ato moral como algo sempre superior ao que pode ser dado na existência empírica, se apresenta incapaz de captar o dever ser no ser. A lei moral, no essencialismo, postula a harmonia do nosso agir com a nossa essência, mas habita numa ordem ideal. E como para fazer o bem é preciso conhecer essa lei moral, o essencialismo apela para uma suposta -e impossível para o homem[12]- intuição intelectual [13].**

**Reencontra-se assim novamente a tendência essencialista a solucionar os problemas através da causalidade eficiente extrínseca. Neste caso, a tomar o pensamento por uma luz vinda de fora, de um mundo puramente inteligível, de um Entendimento Puro e Separado.**

Mas, como bem diz Gilson, então seria melhor dizer que este Entendimento pensa em nós do que dizer que nós pensamos[14].

O essencialismo chega assim a um passo de dissolver o conceito de moral, ou ao menos a reduzi-la à constituição pela inteligência prática de uma norma objetiva mediante a qual se deverá ordenar toda a atividade livre do homem. A fragmentação do homem que o essencialismo implica, unida a esta concepção excessivamente formalista da moral, faz com que não se dê a devida importância à necessidade que o homem tem de retificar sua vontade e sua afetividade, não apenas para ajustar seus atos à regra moral concreta, mas sobretudo para conhecê-la, pois, para o homem as condutas lhe parecem boas ou más segundo aquilo que ele é. Com dizia Aristóteles, qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Julgamos dos fins propostos segundo a nossa própria disposição perante os mesmos.

Por isso, sem dúvida alguma, pretender fundamentar a moral numa metafísica essencialista só poderá alimentar a cisão entre pensamento e vida no homem, e, necessariamente, reduzir a moral a uma casuística.

Além do mais, se a função da existência fosse apenas pôr a essência fora do nada, movendo-a de um estado de pura possibilidade para um estado de realidade, ela não poderia admitir graus e, por conseguinte, só caberia pensar num aperfeiçoamento do ser pelo lado da essência. Então, "tornar-se o que uma pessoa é" só poderia ser interpretado como tornar-se mais homem.

O essencialismo vem sendo amplamente atacado pelos filósofos do ser que, caracterizando positivamente a relação entre ato de ser e essência, no ente, como uma relação de ato e potência, vão demonstrando aos poucos as suas contradições.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **A PERFEIÇÃO DA PESSOA HUMANA.**

**Pode-se agora compreender melhor, na ótica da filosofia do ser, em que radica a perfeição da pessoa humana.**

**Em primeiro lugar, deve afirmar-se que se ser pessoa já supõe uma certa perfeição, essa é uma perfeição totalmente recebida, sem cooperação alguma por parte da própria pessoa. A perfeita bondade do ente-pessoa, sua consolidação no ser, se alcançará quando o ente acrescentar, à sua bondade substancial, a bondade adquirida com a sua operação própria[15]. É então que o ente-pessoa atingirá sua última perfeição ou bondade interna[16], seu fim. Será já bom simpliciter[17], por ser essa bondade uma bondade já por ele causada[18].**

**Afirmou-se linhas atrás que um ente será tanto mais perfeito quanto mais ser tiver. Portanto, a perfeição última do pessoa humana, essa perfeição que ainda não se possui mas que a ciência moral deve indicar e a moral vivida deve atingir, corresponderá à perfeição do seu próprio ser, e se alcançará mediante atos livres de suas potências operativas[19]. Mas não com qualquer um deles: somente com aqueles atos que intensifiquem e como que condensem o ser da pessoa, ou em outras palavras: com aqueles atos que se realizem mediante aquelas potências operativas que se tenham mantido ou aperfeiçoado na linha originária do ato de ser, segundo a essência humana.**

**Só com esses atos a pessoa poderá ao mesmo tempo expressar o que ela é e conseguir aproximar-se de seu fim. A perfeição das potências operativas -inteligência e vontade- torna-se pois necessária para que a pessoa humana possa realizar atos ou operações, completos no seu conteúdo, que o façam ser aquilo que ele é.**

**Por conseguinte, a última perfeição se alcançará com uma operação. Mais estritamente: é com a última atuação própria operada pelo seu ato de ser -via potência operativa aperfeiçoada- que alcançará também a última perfeição a que o ente está destinado, de tal modo que se pode afirmar que os entes são para a sua operação[20].**

E no domínio da essência, a pessoa humana estaria impossibilitada de se aperfeiçoar? Para responder a esta questão basta lembrar que a pessoa tem a natureza humana ou essência apenas como parte formal. Certamente, nessa parte formal radica também a possibilidade de uma perfeição ulterior, mas qualquer perfeição que se venha a acrescentar a uma natureza será sempre accidental. Além do mais, esse acréscimo de perfeição accidental[EJP2] -acidente qualidade- só poderá ser alcançado pelo ato de ser da pessoa -ato de todos os atos e de todas as perfeições-, que a integrará na unidade pessoal. O homem, portanto, quando se aperfeiçoa mediante os seus atos, não se torna "mais homem" senão acidentalmente, tornando-se mais prudente, mais justo, mais forte, etc. Porém, quando se diz de alguém que é um bom homem, ou que se tornou melhor, ou mais verdadeiro, etc. esta-se falando já no domínio do ser.

Como se vê, a causalidade eficiente intrínseca domina toda a filosofia do ser. É causalidade eficiente intrínseca de um "ato de ser" finito que, participando[21] na perfeição infinita que o ser tem de por si -e que ao mesmo tempo é o primeiro ato da essência, emerge nela e a intensifica-, possibilita o dinamismo do ente e a preservação de sua unidade.

O que a pessoa "é" ou "pode" resulta da atuação do seu único ato de ser, que, por sua vez, tem como causa única e efetiva o Ipsum Esse Subsistens, O Ser por essência.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*



## **A NOÇÃO DE SER QUE SE HARMONIZA COM A MORAL.**

**Resta agora relacionar as principais características da autêntica noção de ato de ser de modo a destacar seu papel de base e fundamento da atividade moral.**

**1) O ser é dinâmico e a profundidade desse dinamismo expressa-se justamente mediante a noção de ato.**

**2) Deus, o ato puro de ser, com um conteúdo e riqueza de perfeições infinitos, é causa exemplar, ou modelo, dos entes finitos, pois conhecendo-se infinitamente, conhece a infinita imitabilidade do seu Ser e expressa em Si mesmo as idéias das coisas que depois, se quiser, criará. Deus é,**



**portanto, o  
fundamento  
ativo da  
possibilidade  
ideal do ser  
finito.**

**3) Deus é  
também causa  
eficiente dos  
seres finitos,  
pois, segundo  
a medida de  
suas idéias, faz  
fluir de um  
modo estável o  
ser,  
comunicando-o  
per  
participationem.  
Os seres  
finitos são  
reais, portanto,  
por serem  
pensados e  
enquanto são  
pensados e  
queridos por  
Deus.**

**4) É esse ato  
finito de ser  
que realiza o  
ente finito,  
atualizando  
também a  
essência, os  
acidentes, as  
potências  
operativas e os  
atos.**

**5) O ato de ser**

**de cada ente é  
causa eficiente  
e causa final  
de toda a sua  
operatividade.**

**6) O ato de ser  
é ato de todos  
os atos do  
ente.**

**7) No homem,  
o ato de ser  
confere uma  
vida espiritual  
cujas  
operações  
próprias são o  
conhecimento  
e o amor.**

**8) O ato de ser  
do homem tem  
que ser visto  
como uma  
atividade que o  
mantém vivo  
continuamente  
e, através das  
potências  
operativas, se  
expande em  
atos. A unidade  
do homem e de  
toda a sua  
operação  
provém, pois,  
do seu ato de  
ser.**

**9) O homem,  
pelo seu ato de  
ser, possui**

**apenas num  
sentido  
limitado -dado  
pela essência  
humanidade- o  
caráter de  
atualidade  
infinita que o  
ser tem por si;  
por isso, pode  
aperfeiçoar-se,  
intensificando  
e condensando  
a sua  
atualidade por  
meio dos atos  
segundos  
acidentais.**

**10) Os atos  
segundos  
acidentais que  
não  
intensifiquem a  
atualidade do  
ser do homem  
são imorais. É  
com eles que o  
homem se  
transforma no  
que Sartre, no  
seu desespero,  
definia  
exatamente  
como "um ser  
que não é o  
que é e é o que  
não é".**

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)



## SEGUNDA PARTE

A tentativa, iniciada por Tomás, de harmonizar aristotelismo e neoplatonismo numa síntese que superasse ambas as perspectivas, foi bem sucedida e deteve, embora temporariamente, a tendência formalista que impregnava uma boa parte da filosofia medieval. Foi justamente o paulatino abandono posterior da posição tomista que possibilitou o trânsito para o racionalismo moderno, que também compartilha da mesma visão essencialista do ente[22] característica do formalismo.

Embora na obra de Tomás de Aquino não se encontre um texto explícito sobre a noção completa do esse, sem dúvida alguma ela é um dos conceitos fundamentais e estruturadores de sua metafísica. Se Tomás, na sua imensa obra, não lhe dedicou um texto exclusivo e exaustivo, é porque, como diz Pieper[23], o conceito de esse era uma dessas noções tão evidentes para seus autores que não acharam necessário demorar-se na sua explicação: simplesmente as utilizaram. Sobre o que é evidente, não se fala.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **O ESSE TOMISTA.**

Naturalmente, é impossível expor nestas breves linhas a doutrina completa sobre o esse tomista, e para a finalidade deste trabalho nem é algo necessário. Bastará apresentar aqueles textos de Tomás de Aquino que respondam às exigências apresentadas pelo conceito de esse desenvolvido na primeira parte.

Deve-se começar dizendo que Tomás, sempre que emprega a expressão ser -a menos que explicitamente diga outra coisa-, deseja significar por este termo o ato de ser, o actus essendi. Ora, ato significa essencialmente perfeição: uma coisa é perfeita na medida em que está em ato[24].

Portanto, o ser, em si mesmo considerado, é a perfeição fundamental. Todas as perfeições estão nele incluídas e dele se derivam[25]. O ser é o que há de mais nobre, de mais simples, de mais formal; e quanto mais imaterial for um ato, mais nobre será[26].

Por outro lado, o caráter de ato também expressa a profundidade dinâmica do ser, pois ato é ação, atividade. O dinamismo do ser torna-se claro quando Tomás de Aquino diz que todo agente age na medida em que está em ato[27]. Além do mais, Tomás parece trabalhou neste sentido uma vez que sua doutrina dos modos transcendentais do ser revela uma estruturação ordenada e dinâmica no caráter de perfeição do ser. Com efeito, dentre os atributos do ente enquanto ente, os chamados transcendentais, há alguns que dizem respeito à conveniência dos entes entre si, mais precisamente à conveniência do ente com relação ao ente espiritual, que por natureza está aberto a todos os outros. Assim, por exemplo, a alma humana tem toda a realidade por objeto, ou, em outras palavras, toda a realidade pode existir na alma com um modo de ser espiritual igual ao ser da alma; ao mesmo tempo, a alma pode inclinar-se para toda a realidade feita objeto nela[28]. Ora, essa dupla conveniência do ente com a alma, que possibilita que o ente se possa denominar também verdadeiro e bom, possui um caráter de atividade.

Tomás, deste modo, vê o movimento em sentido amplo, na própria atualidade do ato de ser, ao menos no ato de ser do ser espiritual. Na ótica da identidade entre a causa eficiente e a causa exemplar,

não ha dúvida de que Tomás de Aquino afirma também um movimento circular, ao dizer que toda a realidade volta ao seu princípio: Tunc enim effectus maxime perfectus est quando in suum redit principium[[29](#)].

Contudo, como a causalidade provém da atualidade do ser, a insistência de Tomás de Aquino em salientar a estrutura circular da causalidade deixa entrever que vislumbrara ser esta uma expressão da estrutura circular do próprio ato de ser[[30](#)].

O esse tomista expressa, pois, movimento. É um ato perfeito, espiritual, como um movimento estável pelo qual as coisas subsistem em si mesmas.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*



## **DEUS, A FORMA PERFEITA DE SER.**

Tomás de Aquino identifica o puro esse com o próprio Deus. "Divina essentia est ipsum esse[31]". Dado que é a essência dos entes a que dá a medida em que o ente tem o ser, em Deus sua essência não pode ser distinta do seu ser. Sem nenhuma composição com a potência, como ato puro de ser, Deus, na concepção tomista, é a forma perfeita de uma atividade infinita de conhecimento e de amor, subsistente em si mesma.

O movimento circular de conhecimento e de amor, próprio da atualidade do ser, em Deus fecha-se em si mesmo, pois Deus conhece e ama tudo entendendo-Se e amando-Se a si mesmo[32]. Só o Ser puro pode explicar o ser das criaturas[33], que flui, na Criação, como um efeito conjunto do pensamento e da livre vontade divina.

Tomás, neste ponto, serviu-se de Avicena, não só ao conceber Deus como um ato puro de conhecimento e de amor que dá o ser à criatura [34], mas também para deixar bem claro que a Criação não significa apenas dar o ser à criatura, mas mantê-la no ser. Essa Criação, que em Deus é uma ação instantânea, imóvel e eterna, nos entes finitos realiza-se no tempo; por isso, enquanto a criatura estiver no ser isto significa que Deus está pensando nela, embora o tempo só transcorra para a criatura.

É justamente por provir do Deus-eterno que o esse é algo estável no ente. E essa estabilidade no ser é o fundamento da verdade da coisa, na clássica definição de Avicena: "A verdade de uma coisa é a característica própria do seu ser, que lhe foi dada como propriedade constante.[35]" Trata-se da verdade transcendental da coisa, que surge da comparação da realidade com o pensamento divino.

Deus é, portanto, a causa exemplar, isto é, o princípio mensurante ou formal da realidade criada. Esta, por sua vez, pelo seu ser e na medida do mesmo, é semelhante à bondade divina. Todo aperfeiçoamento que os entes puderem realizar em seu ser, terá a sua explicação na mente divina.

**Mas Deus é também causa eficiente da criatura, não só porque**



fundamenta, ao pensá-los, as essências dos seres finitos, mas também porque os cria ao amá-los, ou querê-los, fazendo-os participar do seu ser. Os diversos atos de ser que procedem do Ato Primeiro infinito são, diz Tomás, como que uma participação sua, e são recebidos em diversas potências ou essências proporcionadas a eles[36]. Só um ato de ser assim concebido pode explicar a autêntica autonomia das realidades temporais.

Deus é, portanto, o Ser primeiro, Perfeição infinita, princípio de todas as coisas, "esse primum est et quase principium aliorum, praebens in se omnia[37]". Por outro lado, não é necessário ao ente finito possuir o ser com todas as dimensões de sua perfeição.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*



## O ESSE FINITO TOMISTA.

Acabou-se de afirmar que o ato de ser criado atualiza a potencialidade da essência, com o qual se enfatizou que a essência é mera potencia de ser[38]. Vê-se, assim, que a atualização tomista da essência é concebida em termos de ato-potência e, portanto, completamente distinta da concepção essencialista.

O esse -que em si mesmo ultrapassa todas as capacidades receptivas da essência- emerge no ente atualizando tudo quanto nele se encontra. É o princípio de todas as suas perfeições[39] e ato de todos os atos do ente. Por isso, é também causa eficiente e final de tudo quanto de real houver no ente.

E também da operação. O atuar de um ente provém de seu ato de ser, o expressa e o desenvolve. Portanto, o ato de ser é, em certo modo, a causa eficiente, a causa exemplar e a causa final que aperfeiçoam a operação. Assim sendo, compreende-se que o atuar humano expresse da maneira mais perfeita o próprio ser do homem.

Isto posto, está aberto o caminho para examinar o aperfeiçoamento do ser humano, estritamente sob a ótica do ser, na metafísica tomista.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **A UNIDADE DA PESSOA HUMANA.**

**Por ser espiritual, o ser do homem só poderá aperfeiçoar-se mediante atos que intensifiquem e condensem cada vez mais a atualidade do seu próprio ser. Em outras palavras, mediante atos livres de conhecimento e de amor que elevem o nível de sua bondade.**

**E aqui radica o característico da realista moral tomista. Saber se convém ou não realizar um ato, não é uma questão de pura inteligência, mas dependerá da disposição de toda a pessoa humana com relação a seu fim objetivo. Tomás de Aquino não se cansa de repetir que só ao homem bom as ações boas parecem-lhe tais. Ao homem habituado ao mal, porém, a conduta boa parece-lhe má e a conduta má parece-lhe boa. E para conseguir essa boa disposição com relação aos fins da vida, são necessárias as virtudes ou hábitos bons, autêntico patrimônio espiritual da pessoa, que retificam tanto as potências espirituais quanto as afetivas.**

**Dado o domínio que a vontade tem sobre o juízo da inteligência prática, os juízos sobre as condutas concretas serão adequados somente se a vontade estiver retificada e orientada para o bem. Como as ações concretas são únicas e irrepetíveis -contingentes-, a inteligência não terminaria nunca sua deliberação ao tentar conhecê-las. Somente sob a pressão da vontade -que quer uma determinada conduta -, a inteligência formulará seu último juízo prático, apresentando como bom o que a vontade deseja.**

**Ora, para se conseguir essa retificação da vontade para o bem torna-se necessário possuir uma sensibilidade também bem disposta. Educar a sensibilidade, embora possa custar um grande esforço, é sempre possível[40], pois os sentimentos humanos, na medida em que são atos de uma sensibilidade humana -isto é, penetrada de razão -, serão sempre atos voluntários ou atos procedentes de hábitos voluntários.**

**Será por intermédio das imagens e fantasias, resultado dos hábitos e dos costumes, que a sensibilidade influirá sobre o juízo prático da inteligência, arrastando também a vontade. O mecanismo é fartamente conhecido. As coisas e os comportamentos conhecem-se nas idéias que o entendimento forma deles, idéias que surgem**

das imagens que por sua vez vêm sempre envolvidas num caldo emocional. Quando se trata de conhecimentos sobre o ser das coisas -saber, por exemplo, quanto perfazem dois mais dois-, a inteligência dificilmente erra, porque o resultado dessa soma, além de seguir uma regra geral com validade universal, não interfere nos interesses atuais, aqui e agora, da pessoa que calcula. Mas quando se trata do dever ser, de algo a ser feito, de uma conduta, o juízo que a inteligência deve proferir é um juízo prático, para o aqui e o agora, que sempre interfere nos interesses atuais. A inteligência acabará omitindo qualquer outro pensamento a respeito do dever, e julgará bom o que a vontade lhe apresentar como tal[41], embora objetivamente não o seja. Frequentemente, é o impacto emocional que impulsiona o surgimento do conteúdo conceitual[42].

Portanto, para realizar o bem conveniente à própria pessoa, exige-se a unificação da mesma; somente assim haverá condições vitais para compreender o bem a ser feito, e vontade e paixão em fazê-lo. Só essa unificação possibilitará a unificação da moral objetiva com a subjetiva[43], fazendo que o que pareça bom ao homem bom, seja objetivamente bom.

Uma moral como a tomista, fundamentada no ato de ser, permite compreender como é que se alcança essa unificação. Nela, o fundamento metafísico do dever é o próprio esse e não, como nas morais tocadas de essencialismo, Deus-legislador[44].

Sempre que o pensamento ocidental abandonou a ótica do ser, perdeu-se a unidade do ente e fragmentou-se o homem e o seu operar. Como a origem do ser se encontra na livre criação divina, uma vez perdida a perspectiva do ser, perde-se também a sua origem e busca-se, tanto o devir como o aperfeiçoamento do ente na causalidade extrínseca, isto é, fora do ser.

O pensamento formalista moderno tende a buscar a estabilidade do ente - aquela estabilidade necessária que as coisas devem ter para poderem ser objeto de conhecimento- no domínio da essência. Naturalmente, também a encontra, porque as essências são postas pelo esse concreto, mas não é lá onde deve buscar-se a verdade do ente -aquela parte de verdade transcendental das coisas que é acessível ao homem- e sim no ato de ser do ente. O que o homem, no conceito, capta da verdade das coisas é só uma parte da verdade total, que permanece oculta no secreto de Deus. Mas o formalismo,

indevidamente, confere a essa verdade parcial uma necessidade total e substitui a própria coisa por ela. O pensamento torna-se assim caminho do ser[45].

Na medida em que a pessoa humana ainda não se "tornou o que ele é", como dizia Píndaro, existe a possibilidade de, desde a sua concreta fragmentação, perder-se nesse caminho para o ser através do pensamento e acabar confundindo "aquilo que se deve ser" com "aquilo que se quer ou se sente".

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## TERCEIRA PARTE

Raimundo Lúlio, além de numerosos capítulos contidos em obras mais gerais e enciclopédicas, escreveu diversos livros dedicados ao ser humano, seus constitutivos, suas potências e sentidos[46], porém sempre tendo em vista o homem existente concreto. A sua moral agrada justamente por isso, pelo sabor e o realismo que reflete.

No próêmio do livro oitavo do Libre de Meravelles, dedicado ao homem, introduz o tema da moral: "Félix andou longamente por uma estrada que não o conduziu a lugar algum que o maravilhasse, até que finalmente encontrou num campo de relva umas ovelhas que estavam sendo mortas e comidas por lobos. Perto daquele prado, na sua cabana, havia um pastor deitado na cama. Não queria levantar-se pois o tempo era ruim; chovia e fazia frio. Perto do local onde o pastor estava um cachorro lutava com um lobo, e o cão latia fortemente a fim de acordar o pastor para que o ajudasse contra aquele lobo e contra o outro que matava as ovelhas

. Maravilhou-se muito Félix com o pastor, tão preguiçoso e vagabundo, que não ajudava o cachorro nem se incomodava pelas ovelhas que o outro lobo devorava (...) 'Admira-me esse cachorro, que não tendo inteligência conhece e cumpre com seu ofício, enquanto tu, pastor, não cumpres com o que te foi mandado.' Tais palavras e muitas outras dirigiu Félix ao pastor, o qual desprezava tudo quanto Félix lhe dizia, e o tinha por louco e o injuriava, até que começou a ameaçá-lo orgulhosamente de tal modo que Félix teve medo de que o matasse." [47]

---

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)



## **O QUE É, DE QUE É, E POR QUE É O HOMEM.**

Lúlio concebe o homem como um ser no qual alma e corpo se unem perfeitamente. Nele existe o vegetar, o sentir, o imaginar, o raciocinar e o movimento. A forma e a matéria do homem constituem o corpo no qual há sensibilidade e pela qual se possuem os cinco sentidos.

Vê-se, portanto, o corpo humano como sujeito da sensibilidade, mas trata-se de um corpo todo especial, de um corpo, como Lúlio diz, "vegetado, sensitivado, imaginado, raciocinado e movido para ser corpo humano[48]." A unidade domina todas as potências. Por exemplo, assim como a potência sensitiva, sendo única, diversifica-se através dos cinco sentidos corporais, da mesma maneira também por eles se diversifica a imaginação, retendo contudo a sua disposição, e influenciando no seu operar, embora de modo diferente, segundo o que a potência sensitiva tiver captado.

É pela razão que a alma é racional. Mas a razão tem memória, entendimento e vontade, e as três juntas constituem a alma racional. Por movimento, Lúlio entende a potência motiva, isto é, o movimento no qual o vegetativo, o sensitivo, o imaginativo, e o racional formam um todo único, dominando o racional todas as outras dimensões. Por isso, explica, diz-se que "a alma é forma do corpo, porque domina sobre tudo quanto de vegetativo, sensitivo e imaginativo há no homem, movendo a imaginativa a imaginar, a sensitiva a sentir, e a vegetativa a vegetar." [49]

As diversas atividades espirituais da alma radicam, como explica no livro D'home, em diferentes partes do cérebro, mas o "homem é homem" pela união substancial dos dois constitutivos, a alma e o corpo. O homem, portanto, é um ser composto pela união substancial de uma forma e uma matéria humanas que revelam a sua essência. Lúlio, pensador independente, põe a alma como uma única forma substancial, da qual provêm tanto as atividades intelectuais e espirituais como as sensíveis e as imaginativas.

A vida do homem caracteriza-se pela racionalidade, porque a alma racional traz consigo um tipo especial de vida espiritual que consiste na memória, no entendimento e na vontade. E esse tipo de vida é um modo especial de ser[50]. Por essa alma racional é que

também têm ser, além dos atos estritamente espirituais, os atos corporais e os afetivos. Todos os atos do homem participam, segundo o mestre maiorquino, do duplo caráter intelectual e sensível de sua natureza.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **O AGIR DO HOMEM.**

O operar humano é dividido por Lúlio em obras naturais e artificiais [51], sendo que neste trabalho interessa deter-nos apenas nas primeiras.

Deve destacar-se na concepção do filósofo maiorquino o caráter unitário de todo o agir humano. Lúlio considera obras naturais tanto os atos que provêm das formas ou perfeições que constituem o homem, quanto os atos que provêm de suas potências operativas. Com relação aos primeiros, cabe dizer que Lúlio concebe como um ato a conexão das formas e das matérias naturais que constituem o homem -já relacionadas acima: vegetar, sentir, imaginar, entender e amar...- por considerá-los como atos primeiros, isto é, realizados sem deliberação nem escolha por parte do homem. Os outros atos naturais originam-se nos anteriores, e são sempre acidentais. Por exemplo, a cólera, que aquece o homem e lhe faz sentir sede, ou o ato do homem que se aquece a si próprio antes de uma corrida; a transformação dos alimentos em carne humana; ver as cores; o imaginar coisas, que denomina "imaginar segundo", por ser já elegível, distinto portanto do primeiro imaginar radical que consiste na relação do objeto pensado com a coisa pensada; e o mesmo diz do entender e do querer[52].

Dois são os motivos pelos quais o homem realiza obras naturais, diz Lúlio: pela sua essência e pelo seu fim. Nem a forma nem a matéria substanciais do homem poderiam ser o que são sem tais obras naturais, sem as quais a forma não teria ação nem a matéria paixão e, assim, a forma não seria forma, e a matéria não seria matéria.

Convém ainda que haja obras naturais por razão do fim. Neste ponto, Lúlio aplica sua conhecida[53] doutrina da tridimensionalidade do ente. Como é sabido, a estrutura do ente, segundo o maiorquino, vem formada por potência, objeto e ato. A potência é capacidade de atuar ou operar. O objeto, o termo ad quem da potência. A tensão entre potência e objeto resolve-se pelo ato, que, unindo a potência de ser com seu objeto, constitui o ente real, fazendo-o ser aquilo que é [54]. Destarte, entende-se que não existiria o homem concreto se não existissem os atos de vegetar, imaginar, sentir, entender... Os atos naturais são, pois, o fim natural do próprio homem; e não pode ser de outro modo, pois então o

homem alcançaria seu fim natural nas realizações externas a si, o que é impossível[55].

Será, pois, pela alma espiritual que o homem alcançará o seu fim. Por ela, o homem ganha virtudes ou vícios, e com eles méritos para o bem ou para o mal.

A memória, o entendimento e a vontade habitam-se a entender as coisas intelectuais, pondo-se em movimento pelas coisas sensíveis [56]. Lúlio descreve no seu *Llibre de Contemplació* o modo como o conhecimento humano se ergue do sensível para o intelectual, e deste, de degrau em degrau, para planos intelectuais mais altos, sempre numa presença constante do Ser supremo, criador do ser finito e concreto. Amplamente comentado por muitos foi seu afã de buscar nas operações do homem, inclusive nas mais espirituais, e principalmente nos seus princípios, tudo quanto o aproxima dos outros seres sensíveis, numa visão ao mesmo tempo filosófica e mística, que relaciona tudo com Deus, e que torna Lúlio um dos autores espirituais medievais que mais se prestaria a uma análise paradoxalmente materialista[57].

Através da vontade e do seu querer livre, o homem pode torcer a sua inteligência e dirigi-la na direção daquilo que ama. Se ama seu fim, paulatinamente verá reforçar-se a concordância interna que existe entre as suas potências, inclinando-se cada vez mais ao fim para o qual foi criado. Assim fazendo, seu entendimento será bom e produzirá um saber igualmente bom, que multiplicará as boas obras.

Se, pelo contrário, o homem se habitua a considerar apenas os bens sensíveis, aos poucos, entretido no que é passageiro e material, verá intoxicar-se sua capacidade intelectual, pois "tão grande é a conjunção que existe entre os sentidos corporais e o conhecimento intelectual... que o uso do sensível feito pelos sentidos corporais é, naquele instante, desvio e bloqueio do conhecimento intelectual. [58]"

A capacidade humana de penetrar a realidade, compreendendo-a, é, pois, algo muito volátil. Ao perder-se a integridade interior, deteriora-se a capacidade intelectual e, muitas vezes, pensando acreditar numa verdade, acreditará numa falsidade; querendo fazer o bem, fará o mal.

O homem alcançará sua plenitude ou perfeição própria "na medida em que, tendo Deus colocado nele algo de sua semelhança, quiser usar dessa semelhança[59]". Isto é, na medida em que atualiza seu ser e se torna o que é. E realiza esta plenitude por meio das virtudes, ou "costumes bons" como Lúlio as denomina.

Novamente ressalta neste ponto a unidade do sujeito humano no seu operar, segundo a visão luliana. Proclama-se que as virtudes trazem sempre consigo a submissão da sensibilidade. "Quando as virtudes se encontram no homem, elas provêm e derivam da potência racional que usa de sua capacidade, desde que tenha submetida a si a potência sensitiva[60]", enfatizando deste modo a necessidade das virtudes integrarem o sensível e o intelectual, com o que se elimina de vez qualquer moral desencarnada e abstrata.

Mas essa unidade é um efeito do esse luliano.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **O ESSE LULIANO.**

**Charles Lohr foi um dos primeiros a perceber que Lúlio teria introduzido um conceito peculiar de ser: o ser produtivo[61]. Com efeito, o dinamismo intrínseco ao ser, examinado na primeira parte deste trabalho, é considerado por Lúlio produtivo, até o extremo de afirmar que as perfeições que cumulam o ser nunca estão ociosas; sempre estão ativas e produzem. Se a bondade não produz o bem, não é bondade. Se a unidade não unifica, não é unidade, e assim sucessivamente.**

**Não resta dúvida de que Lúlio usa o termo esse para designar o ato de ser real. Frequentemente, usa expressões tais como "esse in esse" e "habere esse"[62]. No Llibre de Contemplació diz: "... est certe rationabile, quod nos, qui scimus, quod Tu sis in esse, laetemur in tuo esse, qui est in esse et non in privatione (...) Nam hom debet laetari, quia ipse est in esse, et non est privatus ipso esse; igitur nos, qui sumus certi quod simus in esse, laetabimur; nam quinque sensus nobis demonstram esse, in quo sumus..."[63]**

**Lúlio concebe o ser constituído por princípios ou propriedades generalíssimos -bondade, grandeza, eternidade, poder, pensamento, vontade, etc.-, nos quais se inclui tudo o que é. Em Deus, esses princípios assumem uma modalidade superlativa e são chamados de Dignidades. Cada Dignidade é conversível com a essência divina. Deus, por conseguinte, é o Supremo Esse, o único entre todos os seres com nobreza e perfeição suficientes para ser eternamente e infinitamente por Si e para Si.**

**Estes princípios são causativos. Assim, por exemplo, a bondade divina causa as bondades extrínsecas, a grandeza divina e a eternidade divinas as grandezas e durações extrínsecas. E assim com os outros princípios[64]. Todos os entes criados existem por esses princípios.**

**Insiste o filósofo catalão na causalidade intrínseca, ao explicar que as bondades, as grandezas extrínsecas, e todos os outros princípios que constituem o ser dos entes finitos têm suas ações e paixões ordenadas naturalmente pelos princípios supremos. Isto significa que o ser de cada ente depende de causas intrínsecas diretamente dependentes das supremas[65].**

**Causa de todos os seres, Deus se reconhece bom ao produzir as bondades finitas, pois é bom que o bem criado entenda e ame e lembre de Deus. Por isso criou a inteligência, a vontade e a memória no anjo e na alma racional[66].**

**A estrutura dinâmica do ato de ser é, pois, produtiva. O ser é o ato -o ato do ente-, natural do ente, mediante o qual se sustenta sua essência, tornando-a concreta. Todavia, trata-se também aqui de um movimento entendido em sentido amplo, de um dinamismo necessário para o ente ser o que é. Sem dúvida alguma, fala-nos Lúlio daquela estabilidade do ser que Tomás de Aquino já descobrira. Chega a afirmar que, nesse ato, a essência concreta se encontra em repouso: "In quo quidem actu (natura) est in quiete"[67].**

**O ente finito pode ser de três modos: em Deus, na alma humana e em si. As idéias em Deus, porém, não são seres reais, pois não podem ser um com o infinito Esse divino, nem sequer parte dEle[68].**

**É o pensamento divino que delimita a essência do ente finito. Deus pensa o geral e o particular. Portanto, no seu Pensamento se encontra o fundamento da possibilidade de cada ente finito, isto é, a essência de cada ente singular[69]. Essa essência, que em si mesma é abstrata, torna-se concreta no ente concreto, por conta dos princípios generalíssimos do ser[70].**

**Então, cabe perguntar qual será a relação entre essentia e ens. Lúlio coerentemente dirá que a essência se converte com a entidade -a propriedade do ente pela qual o ente é ente e produz e opera o ente. Mas também o esse se converte com o ente. Está claro que está-se referindo já à essência singularizada no ente concreto. Lúlio usa o termo converter num sentido lógico, e portanto não significa igualdade real. De fato, Lúlio demonstra a diferença real entre a essência e o ente, pondo a essência no nível conceitual e o esse no nível do concreto[71]. "Natura est essentia, in suo naturali concreto sustentata.[72]"**

**Finalmente, resta dizer que deve-se atribuir ao ato de ser de cada ente a unidade de todo o seu atuar. No caso do homem, Lúlio dirá que se produz uma concordância natural entre suas potências quando estas se aplicam a seus objetos correspondentes, e**

acrescenta que a própria realidade que envolve o homem ganha também uma nova concordância quando se torna objeto sensível, imaginável e racional do mesmo através de suas potências. Sendo os atos destas potências simultâneos, os objetos das potências inferiores tornam-se instrumento das superiores. O sensível é instrumento do imaginável, e este do inteligível.

Contudo, quando o homem atua contra o fim para o qual foi criado, quebra-se a ordem nas potências, nos seus atos e nos seus objetos, que assim deixam de ser instrumentos adequados para uma boa intelecção[73].

Vê-se, portanto, que até mesmo a descoberta pelo homem da moralidade de uma ação concreta poderá vir a ser prejudicada de acordo com sua disposição em relação aos seus fins. Neste ponto Lúlio, como fez Tomás, seguiu Aristóteles[74].

**Conclusão.** Pretendeu-se com esta Nota mostrar que se Lúlio concebeu o dinamismo e a produção como propriedades intrínsecas ao ser, tal concepção tem pouco ou nada a ver com as filosofias da ação, onde o movimento se concebe anterior ao ser. Ocorre que, do ponto de vista essencialista - e não poucas vezes essa foi a ótica utilizada por alguns estudiosos do filósofo maiorquino-, Lúlio torna-se incompreensível, pois nunca se admitiria que a essência já constituída ente fosse conversível logicamente com o ser.

Além do mais, como os essencialistas põem a realidade no domínio da essência, e Lúlio faz originar toda a atividade do ente nos princípios do ser, são levados a concluir que Lúlio defendeu um movimento que se realiza sem sujeito, isto é, a primazia da ação.

Em Lúlio, todavia, sempre há um sujeito que se move, e justamente por mover-se, e por mover-se de tal maneira, é que é tal sujeito. Redescobre-se, assim, em Lúlio a causalidade intrínseca que origina a autonomia dos entes temporais, e ao mesmo tempo não se perde nunca a sua ligação com o Supremo Ser, Deus-Criador.

O filósofo catalão é realista, e atribui a origem do conteúdo dos entes finitos à mente divina. Consciente da incognoscibilidade que isto acarreta, desenvolverá ao longo de sua vida uma técnica -as sucessivas Ars- para subsidiar o homem na sua procura da verdade dos entes. Essa técnica tem sido chamada de lógica realista, porque

consiste fundamentalmente numa combinatória dos princípios ou perfeições que se encontram em Deus de um modo divino e infinito, e, nas criaturas, finito e limitado. Por meio da analogia entre todos os seres, Lúlio, mediante uma série de perguntas e de regras, combina na sua Ars as respostas, sempre voltando aos seres concretos -embora possam ser de distintos graus de entidade-, para colher exemplos que ajudem o entendimento a concluir.

Esta Nota, cujo conteúdo teve de ser necessariamente sintético, quis apenas apresentar rapidamente os pontos nucleares em que se entrelaçam a metafísica e a moral. Tomara a sua última parte possa servir de roteiro para desenvolvimentos mais amplos e matizados. Muitos já aprenderam do enfoque luliano, mas ninguém ainda seguiu o filósofo catalão até as últimas conseqüências.

Esteve Jaulent - Centro de Extensão Universitária - São Paulo

Publicado em: IDADE MÉDIA: ÉTICA E POLÍTICA, Organizador: Luis Alberto de Boni, Edipucrs, 2a. ed. Porto Alegre, 1996

---

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)



## NOTAS

\* As abreviaturas usadas neste trabalho serão as seguintes: BECK = Henrich Beck = El ser como acto, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1968. PIEPER = Josef Pieper, O elemento negativo na filosofia de Tomás de Aquino - a propósito de uma sentença de Avicena, tradução de Gabriele Greggersen Bretzke e revisão técnica do Prof. Dr. Luiz Jean Lauand. Revista de Estudos Árabes, Ano III - Nº 5/6 Jan/Dez 1995. CANALS = Francesc Canals Vidal, Sobre la esencia del conocimiento, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1987. ANTOL = Antologia Filosòfica, aos cuidados de Miquel Batllori, Ed. Laia, Barcelona, 1984. ROL = Raimundi Lulli Opera Latina, Palma de Mallorca, 1906-1950, vols. 1 a 5; Turnholt, Brepols, vols. VI em diante, em CORPUS CHRISTIANORUM, Continuatio Mediaevalis; EL = Estudios Lulianos, nova denominação a partir do vol. XXXI, 1, No. 84: SL = Studia Lulliana. MET = Tomás de Aquino, In Metaphysicam Aristotelis comentaria, Marietti, MCMXXXV. SENT = Tomás de Aquino, Scriptum super libros sententiarum, Ed. Mandonnet, Sumptibus P. Lethielleux, Ed. Paris, 1929. STHEOL = Tomás de Aquino, Suma Teológica, Esc. Sup. de Teol. S. Lourenço de Brindes, Univ. Caxias do Sul, Sul, 1980. CG = Tomás de Aquino, Suma contra os gentios, Esc. Sup. de Teol. S. Lourenço de Brindes, Univ. Caxias do Sul, Sul, 1990. POT = VER = Tomás de Aquino, Questiones Disputatae, In Lib. Cons. S. Pauli, Paris, 1883. ETHIC = Tomás de Aquino, In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, Marietti, Taurini 1934.

**[1]** A filosofia do ser, em gnoseologia, é intelectualista: considera a atividade intelectual intimamente vinculada ao ser, que é o objeto da inteligência. Daí surgem duas características dessa filosofia: em primeiro lugar, o realismo metafísico, ou seja, a afirmação de que o ser permanece ao alcance da inteligência; e em segundo, o caráter dependente ou heterônomo de sua moral, com uma heteronomia que se compenetra com a autodeterminação livre do homem.

**[2]** Por isso, os diversos graus do ser que apresentam os entes medem-se pelas diferentes distâncias até a forma perfeita de ser em que os entes se situam. Esta distância pode ter duas medidas: 1) conforme o participado se entenda de um modo universal -o que origina a diversidade numérica dentro de uma espécie- e 2) conforme os diversos modos que um participante individual participe da



mesma essência. A este segundo modo, fundamentado na participação transcendental do ser, diz respeito o problema moral.

**[3]** Por serem acidentes, as potências operativas não formam parte da essência. A essência, ao impor sua medida ao ato de ser, apenas faz com que a potência operativa seja tal potência; por isso a essência é a causa formal da potência operativa; mas a causa do ser da potência operativa -e do seu ato próprio- é o ato de ser do ente.

**[4]** Cf. C.G. , III, Cap. 3.

**[5]** Cf. BECK, p. 8 a 83.

**[6]** As coisas são reais por serem pensadas e queridas por Deus. Esta origem divina é o fundamento de sua inteligibilidade e de sua amabilidade pela criatura racional.

**[7]** O termo verdadeiro é análogo e pode referir-se a ser cognoscível pelo Entendimento divino ou pelo humano. O primeiro sentido - o ente conforme ao Entendimento divino - corresponde à verdade transcendental do ente e tem algo de insondável para o entendimento humano. O segundo - o entendimento humano conforme ao ente - origina o entendimento verdadeiro.

**[8]** A existência, tal como é concebida pelos essencialistas, não põe nem tira nada no ente. É um mero factum indicador da presença do ente na realidade ou na consciência, tanto faz.

**[9]** O juízo verdadeiro é apenas um sinal do entendimento verdadeiro, que é causado pelo ser da coisa conhecida. Não é assim no essencialismo, em que os conceitos formadores do juízo, em si mesmos algo decomposto e inerte, unem-se graças à causalidade eficiente da razão que põe o ser copulativo.

**[10]** Cf. CANALS, p. 553-556 e PIEPER, p. 65

**[11]** É neste ponto que entra em jogo a analogia. O conhecimento é possível porque há nos princípios das coisas singulares algo uno em muitos segundo uma noção. "Scientia autem est de his, non quia sint unum numero in omnibus, sed quia est unum in multis secundum rationem" (Met., liv. III, liç. 10, n. 463, p. 155)

**[12]** Para um conhecimento intelectual ser intuitivo deve terminar num objeto realmente presente no entendimento. Sobre as equívocidades do termo intuição, veja-se o interessante estudo CANALS, p. 83-224.

**[13]** Leia-se Maritain quando estuda o primeiro ato moral de uma criança que um dia se abstém de dizer uma mentira, por ser a mentira uma ação má. O filósofo conclui por um lado que a inteligência conhece a distinção entre o bem e o mal; mas, por outro, ao intentar estabelecer, como fruto dessa primeira conclusão, a existência da lei moral, a situa na ordem ideal. Eis as suas palavras: "Mas, porque o valor que assim impregna o objeto moral e o ato moral é superior a tudo o que é dado na existência empírica e diz respeito àquilo que deve ser, fazer o bem pelo bem implica necessariamente que haja uma ordem ideal e indeclinável da justa consonância do nosso agir com a nossa essência, uma lei dos atos humanos transcendente a toda ordem de fatos". A existência dessa lei que transcende a toda ordem empírica manifesta, segundo Maritain, a existência de um Bem separado, a própria Bondade, Deus. Mas a dificuldade continua sendo compreender como se pode alcançar essa lei para se ajustarem os próprios atos a ela. De pouco adianta dizer, como mais adiante explicará Maritain, que é preciso esforçar-se por alcançar aquele Bem separado e guiar a própria vida por ele, como se o movimento pelo qual se tende ao Bem separado fosse suficiente para dirigir -consciente ou inconscientemente- o homem por entre as infinitas possibilidades de bondade ou malícia que apresenta cada um de seus atos imediatos. Trata-se de saber como é que se conhece a moralidade de um ato concreto. Não resta outro caminho ao sábio francês de definir o conhecimento dessa lei transcendente e de ordem ideal como uma noção prática, confusa e intuitivamente apreendida. (Cf. Jacques Maritain, Caminhos para Deus, Ed. Itatiaia Ltda., Belo Horizonte, 1962 p. 72.)

**[14]** E. Gilson, *Lingüística y Filosofia*, Gredos, 1974, p. 137.

**[15]** Chama-se virtuoso e bom o ente que se encontra bem disposto com relação à sua operação própria.

**[16]** Há também o fim último externo, que não é outro além de Deus, o princípio pelo qual o ente tem o ser. Unindo-se por si mesmo a Ele o ente se completa e se consolida, distanciando-se dEle, deteriora-

se. ( IV SENT d.8, q.1, a.1, sol. 1 ad 1)

**[17]** Trata-se aqui daquela bondade propriedade transcendental do ente, uma daquelas determinações comuns que ultrapassam os gêneros particulares do ente. É uma propriedade análoga: Deus é a Bondade, isto é, a Bondade identifica-se com o Ente divino; no ente-criatura a bondade é ente apenas num certo aspecto: tanto quanto o ser é medido pela essência. Por outro lado, lembre-se que se diz que algo é perfeito simpliciter quando tem a operação que convém à sua forma ou essência atualizada; em outras palavras, quando tem a operação que convém à sua potência ativa.

**[18]** Naturalmente como causa segunda.

**[19]** Ato causado não se opõe a ato livre, que é um ato originado na pessoa.

**[20]** A operação, portanto, aperfeiçoa o ente. Corresponde tanto à potência ativa, pela qual o ente atua, como à potência passiva, pela qual o ente é atuado e levado à sua perfeição ou fim.

**[21]** É certamente uma participação transcendental.

**[22]** "Nous devons donc admettre que, dans la faille de la pensée occidentale dénoncée par Heidegger, la position thomiste fait exception: tandis qu'on passe sans discontinuité du formalisme médiéval antithomiste au rationalisme moderne par le moyen de la perspective essentialiste commune de l'être en ses deux états de possibilité (essentia) et de réalité (existentia), dans la position thomiste la première et plus intime participation de l'être est à l'esse comme actus essendi qui est l'acte immanent à l'essence et peut donc opérer la médiation transcendantale entre le fini et l'Infini." (C. Fabro, Participation et causalité, Ed. Béatrice-Nauwlaerts, Paris 1961, p.35)

**[23]** PIEPER, p. 53-75

**[24]** "Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum secundum quod est in actu." (STHEOL I q. 4 a 1 Resp. - p. 33)

**[25]** "Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi:

**secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent" (STHEOL I q. 4 a 2 Resp. - p.35)**

**[26] "Esse... est nobilior omnibus aliis quae consequuntur esse." (I SENT dist. 17 q 1 a 2 ad 3, p. 399); "Nihil est formalius aut simplicius quam esse." (CG I cap. 23 n. 214 - p. 61); "Quanto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior." (STHEOL I-II q. 17 a 8 ad 1 - p. 1153)**

**[27] "Omne agens agit secundum quod est in actu; unde oportet quod per illum modum actio alicui agenti attribuaturs quo convenit ei esse in actu." (POT q. 3 a 1- p. 58)**

**[28] "Alio modo secundum convenientiam unius entis ab aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima. In anima est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio Ethici dicitur. Bonum est quod omnia appetunt. convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum... quae quidem correspondentia, adaequatio rei et intellectus dicitur." (VER q. 1 a 1, p. 4)**

**[29] Cf. STHEOL I q. 63 a 4, p.555 e CG II cap. 46 n. 1230 - p. 244.**

**[30] Cf. BECK, p. 82**

**[31] Cf. STHEOL I q. 12 a 2 ad 3 - p.89**

**[32] Cf. POT q. 9 a 9 - p. 457**

**[33] Cf. POT q. 3 a 5 ad 1 - p. 78**

**[34] "La seule manière de concevoir la production du monde par un Dieu ainsi nécessaire et simple est donc de se le représenter comme une intelligence pure, qui se connaît elle-même ainsi que tout ce qui peut résulter d'elle et qui, par amour de sa propre gloire, ne s'oppose pas à ce que tous ces biens découlent" (Avicenne, Metaph., lib. IX, cap. 4, init., fol. 104 v., citado por E. Gilson, Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin, Vrin. Paris, 1986, p. 36)**

**[35] Cf. PIEPER, p. 68 onde na nota (19) se indicam os lugares onde o próprio Tomás citou o texto de Avicena: STHEOL I q. 16 a 1; CG I**

cap 60 e VER q. 1 a 2.

**[36]** "Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur. Actus vero recepti, qui procedunt a primo actu infinito, et sunt quaedam participationes eius, sunt diversi. Unde non potest esse potentia una quae recipiat omnes actus sicut est unus actus influens omnes actus participatus." (STHEOL I q. 75 a 5, ad. 1, p.641)

**[37]** I SENT dist. 8.q 1 a 1 - p. 195

**[38]** "Quidditas potest habere esse." (I SENT dist. 25 q. 1 a 4, p. 612).

**[39]** "Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt." (STHEOL I q. 8 a 1 - p. 59)

**[40]** "Cf. ETHIC L.III, lec. 12, n. 513 - P. 176. "Ille qui projicit lapidem, potest non projicere: non tamen in potestate ejus est quod resumatur quando projecit. Et tamen dicimus quod emitere vel projicere lapidem sit in hominis potestate, quia a principio in potestate hominis erat. Sic est de habitibus vitiorum: quia a principio in potestate hominis est quod non fiat injustus vel incontinentes. Unde dicimus quod homines volentes sunt injusti et incontinentes: quamvis postquam facti sunt tales, non adhuc sit in eorum potestate, ut scilicet statim desinant esse injusti vel incontinentes: sed ad hoc requiritur magnum studium et exercitium." "Quem atira uma pedra, pode não fazê-lo; todavia, não está em seu poder não atirá-la se já a atirou. Mesmo assim, dizemos que jogar ou atirar a pedra está no poder do homem, porque no início o estava. O mesmo acontece com os hábitos dos vícios: no começo está no poder do homem não se tornar injusto ou incontinente. Daí que se diga que os homens são injustos ou incontinentes porque o querem ser; embora uma vez tornados tais, já não se encontra neles o poder de imediatamente deixarem de sê-lo; para isto require-se grande esforço e exercício."

**[41]** Cf. STHEOL I-II, q. 9 art. 2 Resp., p. 1102: "Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit: scilicet: ex conditione eius quod proponitur, et eius qui cui proponitur: conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode

**dispositus non eodem modo accipit aliquid ut conveniens, et ut non conveniens. Unde Philosophus dicit in III Ethic. (lect. XIII): Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei." "Uma coisa pode parecer boa e conveniente segundo duas maneiras: conforme se atenda ao que é ou a quem é proposta; pois a conveniência supõe relação e portanto depende de um ou outro extremo. E daí provém que o gosto, diversamente disposto, não aceita de igual modo algo como conveniente ou inconveniente. Dai o dito do filósofo: Conforme cada um é, assim julga do fim."**

**[42]** Os estudiosos da arte do teatro sabem que o ator deve esforçar-se por transmitir ao público sobretudo emoções, mais do que conceitos ou idéias. Diz Eugênio Kusnet: "É raro que o espectador, atraído pela ação forte do espetáculo, consiga raciocinar sobre o que vê e ouve. Basta que ele sinta a ação. As emoções adquiridas, mais tarde, em casa, pouco a pouco serão transformadas em pensamentos e conclusões." *Ator e Método, Serviço Nacional de Teatro, MEC, Rio de Janeiro, 1975 Introdução.*

**[43]** Sendo julgada a pessoa pela moralidade subjetiva de suas ações, tenha-se em conta que, embora o juízo prático que possa realizar sobre uma determinada ação em si mesmo má, possa apresentá-la como boa, a pessoa poderá ser igualmente culpada na medida em que os hábitos e afetos maus que determinaram esse juízo prático errôneo forem voluntários. Ct. também nota 40.

**[44]** Antonio Millán Puelles faz notar, citando a G. Abbà, que em nenhum lugar do texto da *Ética a Nicómaco* se encontra mencionado o legislador divino. Cf. A. M. Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1994, p. 544. Observe-se também que a lei natural está inscrita no ser racional do homem e o inclina ao ato e ao fim que lhe convém. Quando, porém, pelos hábitos de uma sensibilidade desordenada, essa lei natural se volatiliza na consciência, a pessoa perde essa inclinação e fica sem guia para seus atos. É então que ganha mais importância a obediência à lei revelada e a todas as outras leis justas, causa extrínseca dos atos humanos.

**[45]** C. Fabro, *Participation et causalité*, Ed. Béatrice-Nauwlaerts, Paris 1961, p. 16-20

**[46]** "Llibre d'home" (Maiorca, 1310), "Llibre d'ànima racional" (Roma, 1296), "Libri de intellectu, de voluntate, de

memoria" (Montpeller, 1303), "L'Art memorativa" (Montpeller, 1289/90) e o "Liber ad memoriam confirmandam"(Pisa, 1308). Cf. ANTOL, p. 45

[47] ANTOL, p. 169-170

[48] Llibre de Meravelles, Cap. XLIV. Cf. ANTOL, p.176-177.

[49] Llibre de Meravelles, Cap. XLIV, Cf. ANTOL, p.178.

[50] "Encara -dix l'ermità-, sàpies que ànima racional és una cosa mateixa amb sa vida, car ço que és ànima racional és vida, ço és saber, que memòria, enteniment e volentat són de natura de vida espiritual, e llur viure és l'èsser, que és l'ànima." (Llibre de Meravelles, Cap. XLVII, Cf. ANTOL, p.184).

[51] As obras artificiais retomam ao tema da estética. Raimundo Lúlio classifica a obra artística como não natural ou artificial. Em muitas passagens da obra luliana encontram-se reflexões filosóficas de alto valor literário sobre a criação artística, que sinalizam os caminhos do que se poderia chamar uma estética luliana. No que diz respeito à apresentação artística e criativa de sua filosofia, Lúlio ultrapassa qualquer outro filósofo da idade média. Cf. ANTOL, p.55.

[52] "Llibre d'home", IV, Cap. 1e 2. Cf. ANTOL, p.200-202.

[53] Cf. Esteve Jaudent, A demonstração por equiparação de Raimundo Lúlio (Ramon Llull), In Lógica e linguagem na Idade Média, Edipucrs, 1995, p. 149.

[54] Platzeck dizia que segundo Lúlio, "não há ente real sem operar, e não ha operação verdadeira sem ente real" Cf. PLATZECK, E. W. , Miscelanea Luliana, In: Verdad y vida, Tomo XXXI, 1973, p. 447

[55] "Llibre d'home", IV, Cap. 3. Cf. ANTOL, p.203.

[56] "Assim como o espelho representa a nossa figura ou as figuras que estão na sua presença, assim também as coisas sensíveis são escada e demonstração pela qual temos conhecimento das intelectuais." (Llibre de Contemplació, cap. CLXIX, n. 1. Ed. Selecta, Barcelona, p. 483). Os próximos parágrafos serão um resumo das

**páginas 141 a 150 de "Virtudes e Contemplação", Esteve Jaulent, em Livro do Amigo e do Amado, Leopoldianum/Loyola, São Paulo, 1989.**

**[57] Cf. ANTOL, p.49.**

**[58] Cf. Llibre de Contemplació, cap. CLXVI, n. 2 e 3. Ed. Selecta, vol II, Barcelona, p. 475.**

**[59] Cf. Llibre de Meravelles, cap. LXI. Ed. Selecta, vol. I, Barcelona, p. 411.**

**[60] Cf. Llibre de Contemplació, cap. CXCIV, n. 3. Ed. Selecta, Barcelona, p. 570.**

**[61] Cf. Charles Lohr, Ramon Llull: Christianus arabicus, In: RANDA, Curial, Barcelona, n. 19 (1986) p. 7-31 e Charles Lohr, "Les fondements de la logique nouvelle de Raymond Lulle." In Cahiers de Fanjeaux, 22(1957) 233-259.**

**[62] Cf. Walter W. Artus, Esse and the autor of L. Contemplationis, EL, XXI(1977) p. 145-171.**

**[63] id p. 156**

**[64] Cf. Liber de divina existentia et agentia, I, in ROL, VIII, p. 112-113.**

**[65] Cf. Liber de divina existentia et agentia, I, in ROL, VIII, p. 113. Lúlio nega a existência de causas intermédias entre os princípios em grau superlativo no Esse e os princípios em grau ínfimo nos entes finitos. Basta a causalidade eficiente intrínseca e a ordenação das potências: "Bonitates, magnitudines extrinsecae etc. dependent a causis intrinsecis in superlativo gradu permanentibus, quoniam inter causas supremas et infimas nos est invenire medium absolutum, sub quo dependeant causae supremae; quia si sic, esset implicare contradictionem, et ire usque ad infinitu; quod est falsum et impossibile."**

**[66] "Dum Deus cognoscit se bonum in producendo bonificatum, considerat, quod bonum quid est producere bonum creatum, ut intelligatur, ametur et recolatur, et laudetur per ipsum sua bonificatio**



**intrinsicam; et ut Deus bonificet illas potentias, quando ab ipsis bene obiectatur. Et propter hoc creavit potentiam intellectivam, volitivam et recolutivam in angelo et in anima rationali; et per consequens omnes suas condiciones pertinentes eis, ut perfecte Deo possent frui et bonum meritum acquirere." Cr. Ars generalis ultima, cap. IX, n. 1. I.5, I, In: ROL, XIV p. 196.**

**[67] Cr. Ars generalis ultima, cap. X, n. 8, In: ROL, XIV p. 320.**

**[68] "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. W. Artus, La creación, señal de la filosofía luliana, EL 17(1973)132-163, p. 149, 156-7.**

**[69] Cf. Liber de ente quod simpliciter est per se et propter se existens et agens, cap. IV dist. 9 n. 1 in ROL, VIII, p. 227: "Cum divina bonitas sit causa omnium bonitatum, et divinus intellectus sit idem cum divina bonitate, necessarium est, quod divinus intellectus intelligat omnes bonitates mundi tanquam universales et singulares. Aliter intellectus ignoraret effectus ipsius bonitatis et sui ipsius; quod est impossibile. Ex quo sequitur, quod divinus intellectus intelligit omnia singularia, quae sine bonitate singulari esse non possunt."**

**[70] No ente concreto essa essência equivale pois à natureza in singularibus da escolástica.**

**[71] Cf. Liber de universalibus, dist. 5, 5 e 6, in ROL XII, op 125. p. 158.**

**[72] Cr. Ars generalis ultima, cap. X, n. 8, In: ROL, XIV p. 320.**

**[73] Cf. Esteve Jaulent, "Virtudes e Contemplanção", op. cit. p. 137-8.**

**[74] Cf. nota n. 41.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



# O CONCEITO DE NATUREZA EM LÚLIO E SUA APLICAÇÃO SER HUMANO

Esteve Jaulent\*

## INTRODUÇÃO

A segunda metade do século XX certamente ficará conhecida pelos cultivadores da metafísica como a época em que, pela primeira vez na história da filosofia, se começou a pensar no ser humano como possuidor de um estatuto óptico diferenciado.

Karol Wojtila, em seu profundo estudo *The Acting Person*[1], muito embora não tivesse a intenção de desenvolver uma concepção metafísica completa do homem, mostra a pessoa humana sob uma perspectiva bem particular: sua investigação centra-se na pessoa humana enquanto se integra e manifesta a si mesma por meio da ação. O leitor percebe uma clara tentativa de tratar a pessoa humana de forma diferente de como o faz a metafísica clássica. Contudo, como se explica na advertência final[2], este aspecto da integração da pessoa na ação apenas nos aproxima a uma especial condição óptica do homem, mas não a explica suficientemente; e conclui afirmando que a visão do homem que se obtém após a leitura de sua obra parece confirmar, suficientemente, que sua condição óptica não supera os limites de sua contingência. Isto é, que o homem, ao fim e ao cabo, é um ser. O futuro Papa, portanto, apenas anuncia um estatuto óptico diferenciado do homem, mas não o define nem o descreve.

Leonardo Polo também desenvolve o tema em sua antropologia transcendental. Segundo esse autor, a essência do homem não é intracósmica, não se assemelha à essência do universo[3], se entendermos esta, segundo a tese aristotélica, como a unidade de ordem realizada pelas substâncias que o compõem. Polo explica que o universo como um todo obedece a uma ordem interna, a ordem da causa final. Esse seria o sentido do telos aristotélico. Pois bem, conforme a antropologia aristotélica, o homem é uma substância natural, uma substância vivente, superior, é verdade, às outras substâncias, mas que integra o cosmos junto com elas. A

**antropologia do Estagirita pára por ai, e o homem resta um ente intracósmico.**

**Polo vai mais longe, ao afirmar que o homem não está unificado pelo fim do universo, pela unidade de ordem do universo, negando-lhe, por esse motivo, sua condição de ente intracósmico. "O homem pertence ao universo? Não. A interpretação da antropologia como filosofia segunda é rigorosamente a consideração do homem como ser intracósmico, pertencente ao universo. Essa é uma convicção grega, e nela encontra-se a ruptura entre a filosofia cristã e a filosofia grega. A filosofia cristã pode assumir a filosofia grega, mas o que lhe é muito difícil de aceitar é que o homem seja um ser que se explique como pertencente ao universo. Por exemplo, a idéia de que a alma humana é diretamente criada por Deus, tese da filosofia medieval cristã, tira a alma do universo: porque, se tem de ser diretamente criada por Deus, já não a podemos considerar incluída na criação do universo."<sup>[4]</sup> O homem é superior ao universo, explica Polo, porque é uma natureza que se dá a si própria a sua perfeição. O que aperfeiçoa o universo é a causa final, que é extrínseca às substâncias que o compõem. Porém, no caso do homem não é assim. A perfeição do homem é intrínseca: o homem é uma substância capaz de autoperfeição.**

**Por tratar-se de um ato de ser superior, portador de uma transcendentalidade na qual o ser se converte com o entender e o amar pessoal, Polo confere à essência humana um estatuto superior ao da essência do universo. A essência humana, segundo ele, é aberta, admitindo um crescimento irrestrito. Sempre pode ir além.**

**Surge, desse modo, uma nova ciência - a antropologia transcendental - legalmente distinta da metafísica, porque seu objeto de estudo, a pessoa humana, é um ser transcendentalmente diferente. A antropologia transcendental não é uma ontologia regional, não estuda o homem como um ente particular ao lado de todos os outros entes, mas como exercendo um ato de ser todo especial, o ato de ser humano.**

**Talvez essa nova ciência defendida por Polo não chegue a se concretizar, mas não resta dúvida que suas idéias abrem novos caminhos e permitem posicionar devidamente muitos temas humanos. A inteligência, o amor e a liberdade humanos ganham, nessa nova perspectiva, a transcendentalidade que certamente lhes**

corresponde. Enfim, surge um panorama completamente novo, diante do qual, como diz Salvador Piá[5], é difícil ficar indiferente.

Foi precisamente a consideração dessas novas idéias que gerou o presente artigo, mostrando que o filósofo maiorquino Raimundo Lúlio foi também precursor nesses temas. Lúlio (1232-1316) lutou toda a sua vida para tornar conhecido um novo método de ver a realidade, um novo método de pensar -a sua Arte-, no qual o ser humano também aparece sob um estatuto óptico diferenciado.

Estas breves linhas têm o objetivo de mostrar alguns pontos que sinalizam qual era a concepção luliana do homem, baseando-se, principalmente, em duas obras: o Libre de home [6]e o Libre de Ànima racional[7]-além, obviamente, de considerar a metodologia implícita na Ars generalis ultima[8]. Porém, antes será necessário adentrar-se no conceito clássico de natureza, ver como o filósofo maiorquino o utiliza e o aplica ao ser humano.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## O CONCEITO CLÁSSICO DE NATUREZA

Segundo Aristóteles, a filosofia tradicional sempre entendeu por natureza de uma substância "um princípio intrínseco de movimento". Portanto, a noção de natureza, segundo essa interpretação, terá de ser análoga: algumas vezes será a forma da substância, outras a matéria e, na maioria dos casos, uma vez que princípio e fim se correspondem, a essência -aquilo que se gera-, por ser esta o fim dos movimentos naturais de geração. Por esse motivo e de acordo com esta última acepção, Boécio definia a natureza como "a diferença específica que informa qualquer coisa"[9].

Mas é preciso ter cautela ao identificar natureza e essência, pois assim se facilita a confusão entre a ordem real e a ideal. Se por natureza se entende a substância enquanto princípio de operações, não se deveria identificar natureza com essência, pois esta última não é um princípio do operar da substância, mas apenas a explicação do porquê de a substância operar naturalmente de uma determinada maneira. Tenha-se em conta que a essência expressa, num ente concreto, as razões do ato de ser desse ente[10] e, portanto, pertence a uma ordem distinta do ser[11]. A essência é abstrata; o existente, concreto. Apenas quando se considera que o ente existente concreto participa do ser na medida indicada pela essência, é que se pode admitir que essa essência não seja abstrata mas atual. Desse modo, a essência, nesse ente concreto atual, distingue-se realmente do ato de ser desse ente. Nesse caso, para referir-se a ela é melhor utilizar o termo natureza em vez do termo essência e dizer, com S. Tomás, que "o existente é uma natureza que participa do ser"[12].

Natureza e substância também não são a mesma coisa. Como se viu, natureza acrescenta à noção de substância a nota "princípio de operações". Portanto, se existir uma substância que não seja causa, isto é, um mero efeito, essa substância não será uma natureza. Aristóteles não admitia isso porque a sua interpretação da substância era causal. Na sua opinião, todas as substâncias reduzem-se a causas[13]. Mais estritamente ainda, a diferença entre substância e natureza deve ser buscada na relação de ambas com o ato de ser. E, assim, deve dizer-se que a substância tem, ou exerce, o ato de ser; ao passo que a natureza segue o ser como algo

resultante dele[[14](#)].

Uma vez esclarecida a noção de natureza e comparada com as noções de substância e essência, pode-se sintetizar a doutrina tradicional da seguinte maneira: uma substância particular que seja causa, que opere, sempre existirá numa natureza, isto é, além de ser, terá naturalmente algumas operações próprias dela; por sua vez, a operatividade natural dessa substância será delimitada por sua essência. Com outras palavras, relacionando mais uma vez as três noções que se acabam de estudar e tendo também presente que sempre se opera por um fim e que o fim das coisas é dado pelo que elas são, isto é, pela essência, pode-se dizer que a substância se relaciona mediante a natureza com o fim que lhe é proposto pela essência.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **A NATUREZA DA PESSOA HUMANA NA FILOSOFIA TRADICIONAL**

Recordando brevemente a doutrina tradicional sobre a pessoa, deve-se dizer que, quando existe de uma maneira completa, uma substância particular é chamada de hipóstase, suposto ou subsistência concreta. A mão ou o pé, por exemplo, embora sejam substâncias particulares, como não subsistem por si mas existem num ser mais completo, não são supostos. Pois bem, ao suposto convém existir sempre nalguma natureza, e, se essa natureza é a natureza racional, o suposto é chamado de pessoa. Como diz S. Tomás[15], a "pessoa acresce ao suposto uma natureza determinada, a natureza racional".

À pessoa são atribuídas as operações e as propriedades da essência e tudo quanto pertence à natureza. Por exemplo, este homem é uma pessoa porque supõe tudo o que pertence ao homem que, por conseguinte, se predicará deste homem.

Porém, deve-se levar em conta que, embora exista a idéia ou conceito de pessoa, é preciso ter cautela com a definição de pessoa, pela simples razão de que a noção de pessoa não é uma espécie. Como é sabido, as definições realizam-se acrescentando ao gênero uma diferença específica, o que não pode ser feito no caso da pessoa, pois ela não é uma espécie do gênero indivíduo. Justamente por isso, S. Tomás ampliou a definição de pessoa dada por Boécio - substância individual de natureza racional -, entendendo pelo termo substância não o gênero predicamental substância, mas o ente concreto individual subsistente[16].

Se a definição expressa sempre a essência de uma espécie, a noção de pessoa não poderá ser definida, pelo simples motivo de não ser uma espécie. Conseqüentemente, não deve ser incluída em nenhum dos modos do ente predicamental. Se a pessoa fosse incluída nalgum deles, não se estaria concebendo a pessoa segundo a sua própria razão de ser[17]. Do ponto de vista do ser, cada pessoa constitui um grau de perfeição na participação do ser. O ato de ser de cada pessoa é, pois, o seu constitutivo metafísico assim como a origem e raiz de todas as propriedades e perfeições pessoais[18]. O nome pessoa é, pois, quase um nome próprio.



**É nesse ponto que começa a aparecer o estatuto especial da pessoa humana. Cada pessoa é um existente concreto, do qual se sabe que existe numa natureza racional concreta, natureza que, por sua vez, é um resultado do ato de ser da pessoa e que não possui a razão de espécie. Portanto, convém que cada pessoa seja concebida como diretamente participante do ser. Desse modo, seus limites, no ser e no operar, não são fixados por uma suposta "espécie pessoa" mas, exclusivamente, pela natureza racional na qual subsistem. Daí a importância de compreender-se bem essa natureza.**

**De modo diverso ao dos entes que não são pessoas - que participam do ser na medida indicada por sua essência; classificam-se, justamente por essa medida, num dos modos do ente predicamental, e se aperfeiçoam também segundo a sua essência, isto é, segundo aquilo que são -, as pessoas aperfeiçoam-se constantemente, segundo os parâmetros de sua natureza racional e exclusivamente por causa disso, adquirindo a perfeição dos outros entes, tornando-se possível até que, numa única pessoa, se concentre toda a perfeição do universo[19]. Realizam essa possibilidade por meio de seus atos de conhecimento e de amor.**

**Para um bom entendimento da noção de natureza, torna-se necessário advertir que dentro do tomismo existem diversas posturas filosóficas[20] com relação ao ente, o que em muitos casos pode conduzir a conclusões quase contrárias em diversos temas. Essas correntes poderiam ser classificadas em dois grandes grupos: as essencialistas e as filosofias denominadas do ser, estas últimas interpretando, segundo parece, mais fielmente o pensamento do próprio S. Tomás.**

**Mais aristotélicos que os partidários da filosofia do ser, os essencialistas concedem, na constituição do ente, um maior peso à essência do que ao ser. Isso os obriga a atribuir mais importância aos conteúdos abstratos que ao ente concreto. Pode-se dizer que os essencialistas contemplam tudo mediante o conceito, uma vez que na sua opinião a clareza conceitual é mais importante que a realidade em si. Obviamente, isso não deixa de ter consequências em diversos campos. Na teoria do conhecimento, por exemplo, o juízo verdadeiro, expressão de um entendimento verdadeiro, é mais importante que o próprio entendimento verdadeiro. Ainda nesse campo, é fácil encontrar essencialistas defendendo a existência de um conceito de ser. Em metafísica - o campo do presente trabalho -,**

tendem a fixar as naturezas dentro de dimensões imóveis, desse modo justificando mais facilmente um valor universal das leis. Muitas outras conseqüências poderiam ser apontadas, todavia, para o que diz respeito a estas linhas, vale constatar apenas que, na teologia, os essencialistas separam a ordem natural da sobrenatural de forma absoluta, devido justamente à sua tendência a considerar todas as coisas por intermédio de seus conceitos. E, de fato, os conceitos separam o que na ordem real se encontra unido.

De modo diverso, as filosofias do ser ressaltam o ser "dentro" do ente. De fato, dão um passo à frente em relação a Aristóteles, pois o Estagirita não chegou a afirmar claramente a distinção entre ato de ser e essência, devido a que utilizou sua teoria do ato e da potência para explicar o movimento, mas não para explicar a estrutura do ente. Sob a luz das filosofias do ser, visualiza-se melhor essa distinção real. Além do mais, as filosofias do ser privilegiam o concreto sobre o abstrato. Têm mais presente que antes de o entendimento expressar uma verdade por meio de um juízo, essa verdade já se encontra no entendimento, embora não o saibamos. Portanto, segundo essas filosofias, a verdade, após uma simples apreensão e antes do juízo, já se encontra materialmente no entendimento que, por essa razão, é chamado de verdadeiro. As conseqüências desse modo de ver as coisas são realmente importantes. Em teoria do conhecimento enfatiza-se a autoconsciência: uma notícia do ser da própria pessoa que conhece, durante o ato de conhecer. Ainda nesse campo, se bem se considere que os universais são reais, lembra-se insistentemente que lhes foi conferida a sua universalidade por um ato do entendimento e, assim, privilegia-se claramente o concreto sobre o abstrato. Em metafísica, a transcendência de Deus, ato puro de ser, resulta mais evidente, pois as criaturas serão sempre compostas de ato de ser e de potência. Devido a que o ser, e não a essência, é o princípio que fundamenta o ente, encontra-se também mais facilidade em admitir flexibilidade às naturezas, uma vez que estas são as substâncias consideradas como princípio das operações. Em teologia, a separação absoluta entre a ordem sobrenatural e a natural desaparece, pois se admite uma abertura da razão para a ordem sobrenatural.[21]

Uma vez revistos os conceitos clássicos de natureza, pessoa e tendo advertido sobre os diferentes modos de enfocá-los, podemos agora apresentar o pensamento de Raimundo Lúlio sobre o conceito de natureza humana.

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)



## **SER, ESSÊNCIA E NATUREZA EM LÚLIO**

Lúlio aprofunda e avança com relação ao estado da doutrina a respeito dos conceitos clássicos de ser, essência e natureza. Segundo o maiorquino, todo ente é constituído de princípios transcendentais, uns absolutos e outros relativos, ativos - as Dignidades -, que se contraem dum modo natural, de acordo com a medida dada pela própria essência[22], para desse modo constituir o ser daquele ente concreto. Em Lúlio, portanto, também se encontra a distinção real entre essência e ser.

As Dignidades esclarecem em que consiste a perfeição do ato de ser: elas são ativas e, como todos os atos, têm seus três correlativos "ato", "potência" e "objeto", sem os quais nenhum ato seria possível[23]. Não existe o "entender" sem o "inteligível" e o "entendido", o mesmo ocorrendo com todos os outros atos, quer sejam atos constitutivos das diversas substâncias, quer os atos realizados por elas uma vez já constituídas. Em Deus - Ato puro de ser -, esses princípios transcendentais apresentam-se numa modalidade divina, infinita, conversíveis cada um deles com a Essência divina, a qual também é conversível com o Ser divino. Isso não ocorre nas criaturas, pois nelas não se dá a identificação entre ser e essência, uma vez que o ser se contrai em seus princípios segundo a positividade da própria essência. Como Lúlio explica isso?

As essências de cada ente, informa o Doutor Iluminado, "contraem-se no seu sujeito natural e coessencial consigo mesmo, graças à sua natureza; e esse mesmo sujeito é reduzido, ou contraído, ao seu ato natural, também por sua natureza"[24].

Essa descrição é muito rica. Sua novidade radica em que o ser é apresentado como atividade formalizada. De fato, parece que deve ser assim, pois os atos sempre ocorrem diferenciados internamente. Se "pensar", "escutar" e "ver" são atos, eles o são pelo ato de ser, e é este, o ser, o ato que em primeiro lugar deve estar diferenciado. Não se deve pensar o ser como se fosse uma energia absolutamente indeterminada. O ser é um oceano de perfeições porque engloba todas elas[25], ou seja, engloba as Dignidades.

As Dignidades contraem-se ao constituir o ente finito. É a essência

que indica as dimensões e a mistura - "mixtio" - dos princípios transcendentais que se dá no ente concreto. A essência é, por si mesma, algo abstrato - "consideratum", "considerada" -, todavia, por sua natureza, se torna concreta no ente. A essência está também constituída pelos princípios transcendentais, mas considerados em abstrato. Explica o maiorquino que é devido à natureza da essência, que esses princípios se contraem no ente concreto, surgindo, desse modo, nesse ente concreto, as diferenças concretas entre os princípios. É, pois, graças à natureza da essência, que o ser do ente é estável.

Segundo Lúlio, a natureza situa-se entre o ser e a essência[26]. O conceito de natureza era tão importante para o maiorquino que foi selecionado na sua Logica nova para exemplificar como se aplica o método das dez perguntas gerais, seguido na Ars. Lá se diz que a natureza é ativa e que não pode haver natureza sem ato próprio. Explica-se que é pela natureza que o ser e a essência participam entre si; que, graças aos seus correlativos, a natureza pode relacionar-se com outros entes que não são de seu gênero; que, no sujeito onde radica, é o seu agente natural ativo, podendo "naturar"; mas que é também potência passiva, sendo receptiva dos outros entes que nela são "naturados"; que a natureza, no sujeito em que é, tem seu ser e seus princípios, dos quais é; e seu sujeito tem tal natureza, enquanto é por ela "naturado". Enfim, inúmeras respostas às perguntas "de que?, por quê?, quanta?, qual?, quando?, onde?, de que modo?, com quê?", que o breve espaço a que têm direito estas linhas não permite expor.

Contudo, para finalizarmos esta parte, convém ainda fazer duas observações. Em primeiro lugar, que a natureza, segundo o maiorquino, é do suposto no qual existe, o qual atua naturalmente por ela, movendo-se e repousando no seu ser e no seu agir por entre coisas naturais. Doutrina essa que coincide com a clássica.

Em segundo lugar, destacar a importante teoria luliana sobre as obras naturais próprias e apropriadas. Como se disse anteriormente, o suposto é reduzido, ou contraído, pela natureza, ao seu ato natural. Lúlio insiste muito em que as substâncias possuem uma atividade própria e outra apropriada. A primeira é substancial e se converte, no sujeito onde tem lugar, com a sua forma[27]; a segunda, chamada "ação acidental", converte-se com a forma acidental. A ação substancial é essencialmente contínua[28] e

sempre atual. A ação apropriada é acidental e artificial, move-se sempre da potência ao ato, e sua finalidade é a ação natural[29]. Obviamente, essas noções serão fundamentais na explicação da natureza humana.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **A NATUREZA HUMANA**

Antes de mais nada, convém recordar que Lúlio não apenas confere um estatuto diferenciado ao homem, mas a nove sujeitos distintos - Deus, os anjos, os corpos celestes, o homem, o mundo sensível, o mundo vegetal, o mundo dos elementos e o mundo artificial -, nos quais, nas suas palavras, "está implicado tudo o que é"[30]. Não se trata, portanto, de uma classificação segundo as categorias predicamentais, mas segundo o grau de participação no ser e resultante das Dignidades.

Lúlio explica o ser humano dizendo que se trata de um todo constituído por três partes. A primeira é formada pelos correlativos ativos da alma e do corpo, que se reagrupam e ajustam uns aos outros, constituindo a "forma comum" do homem. A segunda, é formada pelos correlativos passivos da alma e do corpo que, reagrupando-se e ajustando-se, constituirão a "matéria comum" do homem. Finalmente, do agrupamento e ajustamento de todos os atos da alma e do corpo, resulta a terceira parte, um "ato comum", por meio do qual e no qual e com o qual a matéria e a forma se conectam, resultando da união dos três - ato, matéria e forma - o homem. Sem este ato, não haveria nem matéria nem forma. Dessa maneira, surge o homem pelo ato de ser: o homem radica no "sou". "E en així home està en lo som", diz Lúlio[31].

Observe-se que as três partes em conjunto constituem o "ser" do homem. Não se está falando da essência, mas do ato de ser humano. No lulismo, todo ato é tridimensional e, desde suas primeiras obras, Lúlio significou essas três dimensões do ser com os termos "forma", "matéria" e "conexão". Em 1300, ano em que escreveu o *Libre de Home*, ainda utilizava esses termos que, poucos anos depois, foram substituídos por outros: os termos "potência", "objeto" e "ato"[32]. Portanto, não se deve confundir a "forma comum" de homem, aqui referida, com a alma, nem a "matéria comum" com o corpo. São a forma e a matéria comum do homem as que, ao coligarem-se pelo ato, originam o homem. Lúlio estudará separadamente a alma em muitas de suas obras, especialmente no *Libre d'Ànima racional*, e o corpo, no *Libre de Home*, explicando em quê consiste cada uma dessas outras partes do homem.

E qual será esse "ato comum" sem o qual o homem deixa de ser

homem? Pois o ato conjunto de "entender, querer, lembrar, elementar e vegetar, sentir e imaginar, sem o quais o homem não seria conexo substancialmente"[33]. Não resta dúvida de que, de acordo com isso, fica bem mais fácil de compreender que o homem desaparece não só quando se destrói o seu soma, mas também quando deixa de amar ou de pensar.

Lúlio explica a natureza humana pela "forma comum" e a "matéria comum" do homem[34]. A primeira agrupa, como se viu, os correlativos ativos do corpo e da alma, e a segunda os correlativos passivos também de ambos. Por conseguinte, para entender bem a natureza humana, será necessário estudar o corpo e a alma humanos que se conectam justamente pelo "ato comum" que origina o homem.

No corpo humano têm parte todas as criaturas corporais. Por causa disso, Deus criou a alma racional para que, unida ao corpo humano, originasse o homem e nele todas as criaturas corporais alcançassem o fim para que foram criadas[35]. A natureza humana, portanto, é a única que reúne em si mesma tudo quanto é criado e, graças a ela, as criaturas corporais podem alcançar seu fim em Deus e nEle repousar.

Está implícito nesse argumento que Deus criou as substâncias corporais para Si próprio e portanto que Ele é o fim das mesmas. Todavia, para que este fim se realize, torna-se necessário que exista um ente que com seu entendimento conheça tanto as coisas corporais como o próprio Deus, e que ao mesmo tempo esteja unido a um corpo. Esse ente é o homem, instrumento para o fim e o repouso das criaturas corporais.

Segundo esta doutrina, o mundo foi criado para ser "pensado" pelo homem. Tudo é inteligível e nada é supérfluo, desde a menor molécula do corpo humano até a ínfima partícula material. Lúlio faz retornar o mundo criado para Deus através do homem e é a favor de uma salvação que se leva a termo segundo dimensões humanas, incluindo a completa restauração do aspecto corporal e terreno do homem.

A alma racional existe, e Lúlio demonstra isso de diversas maneiras. "Somente o homem realiza ações contra a natureza, pois nenhum animal irracional se mata, enquanto alguns homens se suicidam (...)



**Convém, pois, que haja no homem alguma substância mais alta que a substância dos irracionais e que não seja da essência corporal pois, se o fosse, obedeceria à natureza e aos modos dos irracionais. Chamamos a essa substância alma racional."** [36]

**Como Lúlio é realista, só compreende a natureza humana por meio das modalidades de sua experiência vital. De acordo com seu modo habitual de proceder, sempre parte do ser para explicar a coisa. Assim, esse realismo leva-o a afirmar que a alma humana é criada, o que demonstra de dez formas diferentes. A primeira razão que apresenta é o fato de a alma humana ser livre. Se fosse gerada, explica, não teria liberdade, pois se dirigiria para seus objetos de uma maneira natural e não livre, semelhante aos olhos que, naturalmente, atingem as cores. Diferencia-se, pois, da alma sensitiva animal, que é gerada e ganha sua natureza dos genitores** [37].

**Lúlio pensa que tudo quanto é natural se origina por geração e se corrompe. A natureza fornece ao ente natural, e a seus atos, certos limites ou termos, além dos quais não pode ir e dentro dos quais encontra repouso. Os poderes da natureza são, pois, limitados. Além disso, todo ente natural se corrompe.**

**Mas isso não se aplica à alma humana. Se a alma humana fosse gerada, nasceria de corrupção e envelheceria, pois nenhuma coisa gerada na terra pode nascer e ser sem levar-se em conta a corrupção dos outros entes dos quais é. Curvando-se ao seu realismo, Lúlio explica que a alma racional é criada porque não envelhece, nem é afetada pela velhice do corpo, o que se pode constatar ao ver que o homem sábio, velho, tem mais ciência do que quando jovem.** [38].

**O maiorquino tira inúmeras conseqüências disso. Afirma que a alma racional é mais pelo seu fim que pela sua essência** [39], explicando-o da seguinte maneira: algo é por essência quando é pelos seus princípios naturais; todavia, como a alma racional é criada, o seu fim é Deus, que está acima de seus princípios naturais, e só em Deus encontrará repouso.

**O fim é um dos princípios transcendentais que constituem o ser de todas as coisas. Ora, o fim da alma a que se refere Lúlio, quando afirma que "a alma é mais pelo seu fim que pela sua essência", é o**

fim de Deus. Deus criou a alma para que o homem O conhecesse e O amasse. Assim sendo, se a alma fosse mais pelo que é que pelo seu fim, seu ser seria mais nobre que o ato[40] de amar e conhecer Deus. Mas isso é impossível, pois nenhuma substancia que provenha do nada pode encontrar repouso em si mesma. A alma racional é, conclui o maiorquino, principalmente por razão do fim de Deus e não por razão de si mesma, tal como o martelo, que é pelo fim do prego e não por seu próprio fim[41].

Por ser mais pelo fim que por si mesma, a alma é eterna[42], e é conservada[43] por esse fim, e não pode deixar de ser, assim como o copo de vinho que um homem sustenta com sua mão para beber. Enquanto queira beber, isto é, estando conforme o fim, o copo não pode cair; embora, por ser algo pesado, possa cair ao chão por si mesmo[44].

Por não ter seu fim neste mundo, este não a pode satisfazer; coisa comprovada pelo fato de que constantemente o homem deseja entender mais, amar mais e lembrar mais o que já entende, ama e recorda. Se a alma racional fosse gerada, seus atos teriam limite e encontrariam repouso dentro desses limites e dentro dos poderes que os primeiros pais lhe tivessem conferido[45].

Finalmente, lembra que é pela alma que a natureza humana é mais nobre que a animal. Por isso, a natureza atua com maior força no corpo humano que no corpo dos animais -"natura ha major virtut en cors humà que en cors bestial"[46]. Muitas conseqüências poderiam ser tiradas ainda dessa racionalidade que impregna também todos os movimentos corporais do homem e todos seus sentimentos.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **OS HÁBITOS SUBSTANCIAIS**

Um tema que se tornou polêmico nos tempos do maiorquino foi o das potências da alma. Opinavam alguns que a inteligência, a vontade e a memória não constituíam parte da substância racional, mas seriam apenas potências acidentais. A Ars Iuliana demonstra incontestavelmente que o entendimento, a memória e a vontade são partes substanciais da alma. Se não fossem da essência da alma, "Deus non est materialiter intelligibile, diligibile, nec aliquid perfectum"[47].

Lúlio dirá que os diversos atos de conhecimento, lembrança e amor, que o homem realiza, são sustentados por um entender, um lembrar e um amar substanciais que se encontram sempre em ato no homem. Esta afirmação é consequência de sua teoria das obras naturais e apropriadas exposta acima. Lúlio atribui às substâncias uma atividade própria e outra apropriada. A primeira é habitual; a segunda tem como finalidade a primeira.

Assim, por exemplo, o objeto próprio do entendimento - que se corresponde com seu ato próprio - é entender sua inteligibilidade e intelectualidade. Como a alma racional, por ser criada, vive vida espiritual e não depende de outras partes corruptíveis, o entendimento não cresce nem se multiplica por seus atos apropriados[48] e poderia viver de sua vida ou atividade natural própria, que consiste em entender-se.

A novidade é importante, pois se declara que existe no homem um entender interior e primigênio, por meio do qual tem notícia de seu ato próprio, isto é, de seu ser. Lúlio afirma que existe no homem um nível interior de conhecimento, no qual tem lugar também a notícia dos atos de ser dos entes que conhece e, sobretudo, a notícia primordial do Ser Supremo, do qual todos dependem. Essa nova instância de conhecimento, procurada durante séculos pela filosofia, terá tanta importância que deveria ser para alguns o ponto de partida do filosofar. No fundo, trata-se de um conhecimento pelo qual se julga o conhecimento objetivo das operações de conhecer. Schelling, por exemplo, indicava a necessidade daquilo que denominava "êxtase da razão", isto é, o "situar-se fora de si mesmo" ou, mais exatamente, fora da razão, para o conhecimento humano poder alcançar o Absoluto[49].

Por outro lado, ao afirmar que o fim dos outros atos de conhecer, mediante os quais se conhecem os outros seres, é sempre esta atividade própria do entendimento mediante a qual o entendimento se autoconhece, Lúlio destaca a dimensão existencial do conhecer humano, cujo fim é sempre a própria pessoa.

Algo semelhante ocorre com os atos próprios da memória e da vontade. Repare-se que a atividade substancial se converte com a própria substância. São hábitos substanciais, sempre em ato, e podem aumentar constantemente no homem. Mais ainda, sem eles, o homem não poderia existir. Impressiona a forma como Lúlio afirma isso: "Se não houvesse na memória um contínuo lembrar, e, no entendimento, um contínuo entender, e, na vontade, um contínuo querer, as formas e as matérias espirituais da alma seriam ociosas e não teriam como se ajustar, e dado que as formas não teriam ação nem as matérias, paixão, sem esse radical lembrar, entender e querer, a alma não teria como informar o corpo nem com que dar-lhe o ser e a vida, e não se poderia ajustar nem coligar com ele. Convém, pois, que os radicais lembrar, entender e querer estejam em contínuo ato todo o tempo em que o homem é homem"[50]. Lúlio faz depender o próprio ser do homem desses atos radicais de entender, lembrar e amar, que alimentam a sua própria substância e a aperfeiçoam. Caso pudéssemos libertar-nos deles, aniquilaríamos o homem

Essa concepção luliana da natureza humana abre perspectivas extraordinárias. Distingue claramente, pela autoconsciência, o homem do animal. Aponta a origem da consciência religiosa, que aparece em todas as épocas da humanidade. E mostra as infinitas possibilidades de crescimento do ser humano.

\* Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (Ramon Llull)

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## NOTAS

**[1]** Karol Wojtyła, *Persona y acción*, Texto definitivo establecido en colaboración con el autor por Anna-Teresa Tymieniecka, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1982.

**[2]** id., id., p. 349-350.

**[3]** Para o conceito de "essência do universo" em Polo veja-se *Curso de Teoria del Conocimiento*, v, IV/ 1a parte. Eunsa, Pamplona, 1994.

**[4]** Leonardo Polo, *La esencia del hombre*, conferência ditada o dia 25/11/1994 na Fac. de Filosofia e Letras da Universidade de Málaga. Cf. os seguintes sites: <http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/Spain/Polo> e <http://ensayo.rom.uga.edu/antologia/XXE/polo>

**[5]** Salvador Piá Tarazona, *La antropología trascendental de Leonardo Polo*, *Studia poliana*, Pamplona, 1 (1999): 191-15, Cf. na internet o seguinte site: <http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/spain/Polo>

**[6]** Ramon Llull, *Libre de Home*, ORL XXI, Mallorca, 1950.

**[7]** Ramon Llull, *Libre de Ànima Racional*, ORL XXI, Mallorca, 1950.

**[8]** ROL XIV, Brepols 1986.

**[9]** Para esta questão do conceito tradicional de natureza cf. S. Tomas, *S. Theol.*, III, q. 2.

**[10]** Cf. S. Tomás, *De Verit.*, q. 21, a. 1: "In quolibet autem ente, est duo considerare: scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid aliud subsistit in specie illa."

**[11]** A essência -termo geral que indica o que os entes são- é o constitutivo inteligível do ente - "ipsam rationem speciei". Como os entes se colocam pelas suas naturezas nos diversos gêneros e espécies, é a essência, significada pela definição, a explicação inteligível daquilo que o ente é.

**[12]** Cf. S. Tomás, Ad Colossenses, n. 30: "aliquam naturam participantem esse".

**[13]** Leonardo Polo, La esencia del hombre, veja-se nota 4.

**[14]** Cf. S. Tomás, S. Theol., III, q. 17, a. 2, ad 1: "Dicendum quod esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est; personam autem sive hypostasim consequitur sicut habentem esse."

**[15]** Cf. S. Theol., III, q. 2

**[16]** Se "pessoa" fosse uma espécie do gênero "indivíduo", a diferencia específica seria a racionalidade. Assim sendo, a pessoa situar-se-ia num predicamento pois o que a constituiria formalmente e originaria todas suas propriedades seria a racionalidade, uma qualidade. Como há graus de racionalidade e até pessoas que a perderam, haveria também graus de pessoas e pessoas que já não o são mais. Para este tema, cf. Eudaldo Forment, Lecciones de Metafísica, Rialp, Madrid 1992, p.343 - 356.

**[17]** Cf. Francesc Canals Vidal, Sobre la esencia del conocimiento, PPU, Barcelona, 1987, p. 582 n. 1.

**[18]** Cf. Eudaldo Forment, La persona humana, em El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy, Abelardo Lobato, Armando Segura e Eudaldo Forment, Edicep, México, Santo Domingo, Valencia 1994, p.748.

**[19]** Cf. Jaime Bofill Bofill, La escala de los seres, Publicaciones "Cristiandad", Barcelona 1950, p. 97.

**[20]** João Paulo II em sua encíclica Fides et ratio, n. 58, fala de diversas escolas tomistas: "São conhecidas as felizes conseqüências que teve este convite pontifício. Os estudos sobre o pensamento de S. Tomás e doutros autores escolásticos receberam novo incentivo. Foi dado um forte impulso aos estudos históricos, de que resultou uma nova descoberta das riquezas do pensamento medieval, até então amplamente desconhecidas, e constituíram-se novas escolas tomistas."

**[21]** S. Tomás chega a dizer que Deus abriu o entendimento a alguns homens -os Apóstolos- com a finalidade de que entendessem as Escrituras. Cf. Ad Hebreos, n. 408: "... sed tantum de primis fundatoribus Novi Testamenti, scilicet Apostolis, qui immediates fuerunt instructi a Deo, quando aperuit illis sensum., ut intelligerent scripturas. Apostoli ergo facti sunt perfecte cognoscentes, et non ab aliis instructi, sed simul a Christo acceperunt sapientiam infusam."

**[22]** Cf. Ramon Llull, *Lògica nova*, NEORL IV, p. 72: "Essencia es alcuna cosa confusa consirada, per la qual esser es estant, quar així con bon es concret de sa bontat, que es la sua essencia, axí esser es concret de sa essencia." As essências também estão constituídas pelos princípios transcendentales, mas considerados em abstrato. Ao contraírem-se no ente concreto, estes princípios ganham diferenças concretas entre si.

**[23]** Para um estudo histórico sobre a formação da teoria dos correlativos em Lúlio, cf. Jordi Gayà Estelrich, *La teoria luliana de los correlativos*, Palma de Mallorca, 1979.

**[24]** Cf. Raimundus Lullus, *Logica nova*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1985, p. 70: "...quoniam essentia per suam naturam contracta est ad suum subiectum naturale, sibi coessentiale; et ipsum subiectum per naturam se contrahit ad actum naturalem"

**[25]** Cf. Jesús de Garay, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 1987, p. 150.

**[26]** Cf. Ramon Llull, *Lògica nova*, NEORL IV, p. 72: "Natura es ens que propriament està entre essencia e esser equalment."

**[27]** Cf. *Lògica nova*, NEORL IV, p. 51: "Si acció e forma se convertexen en lo subyet en que son. E responem d[i]visén, so es que es acció primitiva e acció secundaria. Primitiva es substancial o substantiva qui ab si matexa e ab la sua propria materia constituex substancia general, constituída de forma e de materia substancial. E aytal acció es dita esser convertida ab la sua forma. Enperó la acció secundaria que es actus de la primera forma, en genre de accident posada, ab forma accidental se convertex, axí con calor que.s convertex ab la sua acció, so es ab la sua activitat."

[28] Cf. id., NEORL IV, p. 52.

[29] Cf. Libre de Home, ORL XXI, p. 42.

[30] Cf. Raimundus Lullus, *Ars Generalis ultima*, ROL XIV, p. 189: "Quoniam in novem subiectis omne, quod est, implicatur, et extra ea nihil est, idcirco volumus ponere ipsa in hac Arte, ut cum ipsis Ars sit generalis."

[31] Cf. Libre de Home, ORL XXI, p. 28: "E açò mateix dels actus de l'ànima e del cors, qui sajusten, e de lur conjunyiment e ajustament resulta e hix home qui passa e està en terç nombre, e és lo tot simple en nombre de home, segons sa diffinició, e ses parts són la sua forma comuna e matèria comuna e l'actu comú que dit havem. E en axí home està en lo som."

[32] Cf. Jordi Gayà Estelrich, *La teoria luliana de los correlativos*, Palma de Mallorca, 1979, p. 224.

[33] Cf. Raimundus Lullus, *Ars Generalis ultima*, ROL XIV, p. 234: "Es istud medium connaturale est intelligere, velle et recolere, elementare et vegetare, sentire et imaginari, sine quibus homo non esset coniunctus substantialiter. Et tamdiu vivit homo, quamdiu ista naturalis coniunctio durat in eo."

[34] Cf. Raimundus Lullus, *Logica nova*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1985, p. 276: "Natura formaliter est, quia est ex naturali forma et materia." É a definição formal geral para todas a naturezas.

[35] Cf. Raimundus Lullus, *Libre de Ànima racional*, ORL, XXI, p. 167.

[36] id., p. 169.

[37] id. p. 174

[38] id, id.

[39] Cf. Libre de Ànima racional, ORL, XXI, p. 171.

[40] Sobre a unificação universal pelo ato no pensamento luliano, cf.



**Breu consideració sobre la regla B de l'Ars lul.liana, Revista Internacional de Humanitats, USP-Univ. Autònoma de Barcelona, (1999) 3, p.**

**[41] Cf. Libre de Ànima racional, ORL, XXI, p. 171.**

**[42] Cf. Libre de Ànima racional, ORL, XXI, p. 172**

**[43] id. p. 182.**

**[44] id. p. 170.**

**[45] Cf. Libre de Ànima racional, ORL, XXI, p. 175**

**[46] Cf. Libre de l'Orde de cavalleria, (A cura d'Albert Soler i Llopart), Editorial Barcino, Barcelona 1988, III, 10, 80, p. 192.**

**[47] Sobre este tema, sobre o qual existia uma "diabolica disputatio", cf. J. N. Hillgarth, Ramon Llull i el naixement del lul.lisme, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1998, p. 266, n. 172.**

**[48] Cf. Libre de Ànima racional, ORL, XXI, p. 179 e 183.**

**[49] Cf. F. W. J. Schelling, Initiae Philosophiae Universae, Erlanger Vorlesungen 1820/21, org. H. Fuhrmans, Bonn; H. Bouvier u. Co. Verlag, 1969, p. 39, citat per Fernando Rey Puente, Algumas notas sobre o conceito de "enérgeia" como eixo da articulação entre a filosofia negativa e a filosofia positiva no pensamento tardio de Schelling, Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 22, n. 70, 1995, p. 396**

**[50] Cf. Libre de Home, ORL XXI, p. 35.**

---

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)



## **BOÉCIO E RAMON LLULL: A RODA DA FORTUNA, PRINCÍPIO E FIM DOS HOMENS**

**Ricardo da Costa / Universidade Federal do Espírito Santo,  
Vitória**

**Adriana Zierer / Universidade Federal Fluminense, Niterói**

**La Roue de la Fortune. Calque de Miniatures de l'Hortus  
Deliciarum de Herrade de Landsberg. Paris: Bibliothèque Nationale  
de France (Dept. Estampes Ad 144 a)**

### ***BOÉCIO E RAMON LLULL: A RODA DA FORTUNA, PRINCÍPIO E FIM DOS HOMENS***

O simbolismo da Roda da Fortuna na arte medieval pode ser explicado através da iluminura do Hortus Deliciarum[1], com seus quatro estágios simbolizados pelos quatro personagens em torno da Roda: regnabo (“eu devo reinar”: figura em cima, do lado esquerdo da Roda, com o braço direito erguido), regno (“eu reino”: figura em cima da roda, freqüentemente coroada, para significar o reinado), reganvi (“eu reinei”: figura que está do lado direito da roda, caindo da graça), sum sine regno (“eu não tenho reino”: figura na base da roda que perdeu completamente os favores da Fortuna. Esta pessoa é as vezes completamente jogada da roda ou esmagada por esta, sem nenhuma chance de reinar de novo)[2].

Vista pelos antigos como deusa do acaso, a Roda da Fortuna na Idade Média representava tanto a Roda da Vida, que elevava o homem até o alto antes de deixá-lo cair de novo, como a Roda do Acaso, que não parava nunca de rodar e indicava a mudança perpétua que caracteriza a natureza humana[3].

Num mundo inseguro como o da Idade Média, onde os homens viviam em constante perigo, com medo dos vivos e dos mortos, acreditava-se que o destino dos homens, mesmo o dos reis e imperadores, era determinado pela Fortuna. O termo parece ser uma evolução de duas diferentes deusas antigas, provindas da cultura greco-romana, Fors (“a que traz”, relacionada ao conceito de

providência) e Fortuna (ligada à fertilidade, à agricultura e às mulheres). Esta última tinha traços similares à Tyche, deusa grega associada ao acaso e à sorte. Em algum momento, a distinção entre Fors e Fortuna diminuiu com a criação de uma única deusa, Fors (Fortuna), herdando as noções de sorte, destino e acaso de suas predecessoras. Existiam pelo menos três templos dedicados à deusa Fors em Roma e um festival Ihe era dedicado em 24 de junho [4]. Ela era apresentada freqüentemente segurando uma cornucópia e um timão, sobre uma esfera ou uma roda, e simbolizava seu poder sobre a vida das pessoas que consideravam possuir fortuna se tivessem sorte ou infortúnio[5].

O melhor exemplo desta representação na Idade Média se encontra justamente no período de vida de Ramon Llull (1232-1316)[6], na coleção de canções germânicas profanas denominada Carmina Burana[7], uma estimulante exaltação à natureza em forma de fortes tons primários, que possui uma canção a respeito da Fortuna.

A obra Carmina Burana transmitiu, por tradição, a obra do Arquipoeta (†c.1165), um latino anônimo, provavelmente da Renânia, que foi patrocinado pelo arcebispo de Colônia e chanceler de Frederico Barba-Ruiva, Reinaldo de Dassel. Sua obra mais famosa, Confessio, expressou os paradoxos e o brilho do renascimento cultural do século XII, com sua confiança na razão e na natureza. Nela sobressaem-se vigorosos impactos rítmicos. Em duas canções (CB 16, CB 17) lamenta-se a pouca estabilidade da Fortuna, que com seu sobe-e-desce traz alegrias e desgraças para os homens:

“O  
FORTUNA” (CB  
17)

I

O Fortuna,  
velut luna  
statu  
variabilis,  
semper  
crescis  
aut decrescis;  
vita

**detestabilis  
nunc obdurat  
et tunc curat  
ludo mentis  
    aciem,  
    egestatem,  
    potestatem  
dissolvit ut  
    glaciem.**

**II**

**Sors immanis  
    et inanis,  
    rota tu  
    volubilis,  
status malus,  
    vana salus  
    semper  
dissolubilis,  
    obumbrata  
    et velata  
michi quoque  
    niteris;  
nunc per  
    ludum  
    dorsum  
    nudum  
    fero tui  
    sceleris.**

**III**

**Sors salutis  
    et virtutis  
michi nunc  
    contraria,  
est affectus  
    et defectus  
    semper in  
    angaria.  
Hac in hora  
    sine mora**

**corde pulsum  
tangite;  
quod per  
sortem  
sternit fortem,  
mecum omnes  
plangite!**

**I**

**Ó Fortuna  
tal a Lua,  
uma forma  
variável!  
Sempre  
enchendo  
Ou  
encolhendo:  
Ó que vida  
execrável!  
Pouco duras,  
Quando curas  
De nossa  
mente as  
mazelas;  
A pobreza,  
A riqueza,  
Tu derretes ou  
congelas.**

**II**

**Bruta sorte,  
És de morte:  
Tua roda é  
volúvel,  
Benfazeja,  
Malfazeja,  
Toda sorte é  
dissolúvel.  
Disfarçada  
De boa fada,  
Minha ruína**

sempre  
queres;  
Simulando  
Estar  
brincando,  
Minhas costas  
nuas feres.

III

Gozar saúde,  
Mostrar  
virtude:  
Isto escapa a  
minha sina;  
Opulento  
Ou pulguento  
O azar me  
arruína.  
Chegou a  
hora,  
Convém  
agora,  
O alaúde  
dedilhar;  
A pouca sorte  
Do homem  
forte  
Devemos  
todos  
lamentar.[8]

**Símbolo da mutação, das alternâncias da vida cotidiana, esta imagem percorreu toda a Idade Média, que a recebeu como herança de Boécio[9]. Este paper trata da imagem da Fortuna em Boécio, na obra *Consolatio Philosophiae*, e de como Ramon Llull utiliza esta metáfora para criticar os novos valores sociais dos burgueses citadinos do século XIII.**

O tema da *Fortuna* percorre toda a *Consolatio Philosophiae* (524) — depois da Bíblia e da Regra de São Bento, a obra mais lida na Idade Média. As circunstâncias da redação da obra explicam o destaque dado ao tema, pois Boécio a escreveu na prisão, após ter caído em desgraça e sido preso por motivos políticos. Na época, a Itália era governada pelo rei godo Teodorico, que era ariano[10], que, num primeiro momento, desejou demonstrar tolerância religiosa com os católicos, nomeando elementos da aristocracia romana, como Boécio, para cargos no governo. Porém, mais tarde, Boécio defendeu publicamente Albino, um senador romano acusado de conspirar com Bizâncio contra o rei godo, e foi tido também por traidor. Desde 522 Mestre de Ofícios de Teodorico, Boécio foi então preso (524) e levado de Ravena para Pavia. Para Teodorico, este era um sinal que a aristocracia romana o estava traindo. Com um sádico requinte de crueldade, Teodorico determinou que os juízes do processo de Boécio fossem os mesmos senadores romanos que haviam sido fiadores em sua defesa de Albino[11].

A *Consolatio*, genial diálogo em forma socrática, mostra-se ainda mais interessante pelas circunstâncias de sua redação, pois foi escrita entre uma sessão e outra de tortura, quando uma correia de couro era apertada em torno do crânio do filósofo, fazendo saltar os globos oculares das órbitas, fato registrado numa crônica anônima de Ravena — e confirmado pela *Historia Secreta* de Procópio[12]. No texto de Boécio, o próprio autor também menciona os efeitos da tortura, como por exemplo uma perda passageira da memória[13]. Graças às visitas de seu sogro Símaco[14], conseguiu fazer chegar o original à posteridade.

Na *Consolatio*, Boécio conversa com a Filosofia, e lamenta a sua sorte, mostrando-lhe durante boa parte do diálogo, a malévola e enganosa *Fortuna*[15], que trata cruelmente os homens, sem se importar com as acusações a um inocente[16]. Por causa dela, os homens erram em seus julgamentos, pois, ao invés de analisar os méritos das ações passadas, só vêem os caprichos da *Fortuna* e acreditam que esse é o desejo natural dos acontecimentos:

**Mas  
gostaria  
apenas de  
dizer que  
o fardo  
mais  
pesado  
com que a  
Fortuna  
possa  
afligir  
alguém é  
este: que  
as olhos  
do povo  
estaja  
sendo  
justamente  
castigado  
quem na  
verdade é  
inocente  
[17].**

**No entanto, a Filosofia repreende Boécio:**

**Pensas que a  
Fortuna  
mudou a teu  
respeito?  
Enganas-te.  
Ela sempre  
tem os  
mesmos  
procedimentos  
e o mesmo  
caráter. E,  
quanto a ti,  
ela  
permanece  
fiel em sua**



*inconstância.  
Ela era a  
mesma  
quando te  
lisonjeava, ou  
quando fazia  
de ti seu  
joguete  
prometendo-  
te miragens  
[...] seus  
jogos são  
funestos [...] e  
é  
precisamente  
essa  
faculdade de  
passar de um  
extremo ao  
outro que  
caracteriza a  
Fortuna que  
deve fazer  
com que a  
desprezemos,  
sem temê-la  
ou desejá-la  
[18].*

**A Filosofia então se coloca no papel da Fortuna para que Boécio compreenda melhor sua sorte. Neste momento, o autor se vale da metáfora da Roda para explicar o sentido do movimento da Fortuna:**

**E quanto a mim,  
é o desejo  
sempre  
insatisfeito dos  
homens que  
pretende me  
obrigar a fazer  
prova de uma  
constância  
incompatível  
com minha  
própria  
natureza! Minha  
natureza, o jogo  
interminável que  
jogo é este: virar  
a Roda [da  
Fortuna]  
incessantemente,  
ter prazer em  
fazer descer o  
que está no alto  
e erguer o que  
está embaixo:  
Sobe se tiveres  
vontade, mas  
com uma  
condição: que  
não consideres  
injusto descer,  
quando assim  
ditares as regras  
do jogo.  
Ignoravas  
mesmo a minha  
maneira de agir?  
**[19]****

Por esse motivo, a Fortuna propicia aos homens um jogo, um grande espetáculo[20]. Pois esse é o sentido da vida, um teatro, o teatro da vida[21]. Vive-se uma grande peça, onde se desenvolvem

tumultuadas e violentas relações pessoais que perpassavam a prática social.

Esta visão de mundo foi igualmente recuperada na Idade Média. Por exemplo, a arte de Brueghel (1525?-1569) retratou a cultura rural medieval e, especialmente, o sentido da teatralidade da existência humana: a vida se desenvolve em diferentes cenários, onde diversos personagens atuam seus múltiplos papéis existenciais[22]. Trata-se de um testemunho que une o real, o fantástico, o cotidiano vivido e o imaginário temido. Um depoimento angustiado, mórbido, dilacerante, pessimista. Um famoso cartaz da época anunciava o teatro do mundo: “Theatrvm orbis terracvm”. Pois todos atuam num cenário e giram como os raios de uma roda. Sempre foi assim e a roda seguirá girando eternamente[23].

Esse prisma via a vida como um ritual, cheio de significação teológica, mística e carismática. Essa espécie de encenação comandava o real através do imaginário: é o que Georges Balandier chamou de teatrocracia, o conjunto de todas as manifestações da existência social, o tribunal teatral[24]. A Roda da Fortuna apenas ressaltava este tipo específico de farsa que organizava os poderes constitutivos e as ações sociais.

Por esses motivos, a Filosofia de Boécio afirma que os homens não devem procurar nada na Fortuna, pois não há nada nela que mereça ser procurado. Não há nada nela que seja intrinsecamente bom, já que ela beneficia pessoas más e não é capaz de tornar bom aquele que a ela se associa[25].

Em contrapartida, a Filosofia mostra a Boécio que a Fortuna é benéfica aos seres humanos, pois esclarece a eles quando se desmascara e mostra seus métodos de ação. Ela possui, assim, duas faces: uma, sedutora e atraente, caprichosa e flutuante, quando mente com sua aparência de felicidade; outra, comedida e sincera, pois mostra os verdadeiros amigos, distinguindo a franqueza da hipocrisia. Assim, a Fortuna comporta uma parte de bem e uma parte de mal[26]. Uma engana, a outra instrui[27]. Pois a amizade é o tesouro mais sagrado que existe, pois os amigos são dados pela virtude e não pela Fortuna[28].

Apesar do momento adverso pelo qual estava passando, o autor, ao longo da obra, mostrou possuir uma visão positiva acerca do

**universo: o mundo caminha para o bem e aqueles que estão desprovidos da Fortuna fugaz deste mundo (luxo, riquezas, poder) estão livres se mantiverem-se bons e virtuosos. Desta forma, toda a injustiça sofrida por Boécio é atenuada pelo sentimento de que atingirá o verdadeiro bem (Deus) na eternidade[29]. Boécio também explica porque motivo a Fortuna é inconstante. Como o desejo pela boa fortuna avilta os homens, a Providência Divina envia males, misturados com bens, para que os bons não se corrompam ou para reforçar as virtudes[30]. Aos maus é deixado o livre-arbítrio para escolherem o bem, graças ao poder que muitas vezes possuem em suas mãos (como por exemplo, o rei Teodorico), mas se persistirem no mal serão mais tarde punidos pelo Juiz Supremo, Deus, por toda a eternidade.**

**Veremos agora como a Fortuna se apresenta na obra do filósofo Ramon Llull e de como se aproxima do pensamento de Boécio.**

\*

**Na sua Ars, na hora de fazer aplicações, Ramon Llull define cem formas abstratas, que ele chama generalíssimas. Na forma 61, Ramon trata da fortuna e do afortunado:**

**A fortuna é acidente, e por isso encontra-se fora da segunda espécie da regra C. E é um hábito, com o qual a pessoa afortunada se dispõe acidentalmente para aquela boa fortuna; como o caminhante que, indo em peregrinação, encontra ouro ao acaso. A própria fortuna é, sem dúvida, pela segunda espécie da regra D; e tem ser no sujeito no qual se encontra, pela quarta espécie da regra C. E é o que é pela terceira espécie da regra D; e encontra-se fora do princípio, do meio e do fim, da concordância e da contrariedade. Não se encontra, contudo, fora da menoridade e maioridade. E neste passo, o entendimento conhece que a fortuna tem pouco de “ser” enquanto a consideramos em si mesma, mas tem muito “ser” enquanto a consideramos em relação ao afortunado[31].**

**Para Ramon, a fortuna é um acidente, portanto não é substância. Em seu sistema de pensamento, Llull faz dez perguntas para saber de modo completo o que são as coisas. Ele chama estas perguntas de regras. Na segunda regra, chamada de C, pergunta sobre a essência das coisas. Por sua vez, esta questão desdobra-se em quatro**

**espécies. Na segunda espécie, Ramon se pergunta o que a coisa tem em si mesma essencialmente e naturalmente, coisa sem a qual não poderia ser. Aí então encontra-se a fortuna. Como ela é accidental no sujeito, encontra-se então fora da segunda espécie da regra C. A fortuna para Ramon é um hábito, hábito esse com o qual a pessoa afortunada se dispõe accidentalmente para aquela boa fortuna.**

**O exemplo que Ramon dá é o do peregrino, que em sua caminhada encontra ouro. Então afirma que a fortuna é pela segunda espécie da regra D. Enquanto a regra C pergunta sobre a essência das coisas, a regra D pergunta pela materialidade da coisa. Desdobra-se em três espécies; a segunda espécie pergunta “de que é algo feito ou constituído?”. Por exemplo, o prego é constituído de ferro e o homem de corpo e alma.**

**De que então é constituída a materialidade da fortuna? Ramon passa por essa questão, relacionando o sujeito à quarta espécie da regra C — que pergunta pelo “que tem uma coisa na outra” (por exemplo, o entendimento, no objeto que contempla, se pode ter pecado).**

**Por esta quarta espécie da regra C vê-se que a fortuna está no sujeito que tem a sorte de tê-la. Ela está no sujeito sem que ele queira, por isso ele é pessoa afortunada. A terceira espécie da regra D pergunta “de quem é?” a coisa, como por exemplo, “o reino é do rei?”, ou “o acidente é da substância?”. No caso da fortuna, esta não existiria sem a pessoa afortunada, pois, para Ramon, ela não existe em si mesma.**

**Neste aspecto, Ramon não se vale da fortuna em si; pelo contrário, transfere o centro da atenção para a pessoa afortunada: é nela que o filósofo encontra o princípio, meio, fim, a concordância e a contrariedade. Na fortuna, Ramon vê os princípios relativos da maioridade e menoridade. Existiriam então fortunas maiores e menores[32].**

**Esta explicação de Llull nos parece ligada à noção corrente acerca da Fortuna que provinha da Antigüidade e que Boécio mostra na Consolatio como algo inconstante, fugaz e incontrolável aos humanos.**

**Num outro exemplo, o filósofo catalão compara a Roda da Fortuna**

aos grupos sociais da época, especialmente aos usurários, a quem critica. Tal como Boécio, mostra que as glórias deste mundo são fugazes e que o burguês que peca pela avareza e pela cobiça do lucro será mais tarde punido por Deus. Na *Doctrina Pueril* (1274-1276)[33] — uma das primeiras obras pedagógicas na Idade Média em língua vulgar e um dos primeiros livros escritos para as crianças [34] — Ramon usa a metáfora da Roda da Fortuna para mostrar que os homens se movem em seus diversos ofícios:

Assim como a roda que se move dando voltas, filho, os homens que estão em seus mesteres acima ditos se movem [lavradores, ferreiros, mercadores, sapateiros, etc.]. Logo, aqueles que estão no mais baixo ofício em honramento, desejam subir a cada dia, tanto que estejam no lugar da roda soberana, na qual estão os burgueses. E porque a roda se vai a girar e a inclinar até abaixo, convém que ofício de burguês caia abaixo[35].

Os homens que estão abaixo na Roda aspiram subir até o topo e por isso a Roda se move[36]. Além de mostrar a intensa mobilidade social da sociedade medieval de meados do século XIII, esta é, sem dúvida, uma crítica do autor aos novos valores sociais dos burgueses. Na Idade Média, burguês era o habitante da cidade não-clérigo, não-nobre e não-estrangeiro, que exercia determinadas atividades que lhe garantiam uma relativa independência, estando ligado a duas categorias de cidadãos, os maiores e mediocres, de acordo com os textos da época[37].

É importante lembrar que a atividade mercantil era em princípio condenada pela Igreja, que era contrária a toda atividade relacionada ao empréstimo de dinheiro a juros (usura). Exemplos da Bíblia convergiam para esta condenação, como no Levítico: “se o teu irmão achar-se em dificuldade [...] não lhe emprestarás dinheiro a juros, nem lhe darás alimento para receber usura [...]”[38], e o Decreto de Graciano, obra eclesiástica do século XII, afirmava que “O mercador nunca pode agradar a Deus — ou dificilmente”. [39]

Para Ramon os burgueses são avaros. Cidadinos, eles valorizam a riqueza e a ambição pessoal em detrimento do senso de justiça e da comunidade medieval. Jeffrey Richards já avaliou a crescente mobilidade social que ocorria no ocidente medieval a partir do século XII:

A avareza, subproduto do retorno a uma economia de dinheiro, se manifestou através de um grande aumento do roubo e da simonia, de uma hostilidade crescente contra os judeus e de uma preocupação tanto dos pregadores quanto dos satiristas com o amor excessivo pelo dinheiro. A ambição foi estimulada pela mobilidade social crescente, mais notadamente pela ascensão de profissionais alfabetizados e especializados em cálculo (advogados, administradores, escreventes). No século XII, ela tornou-se, pela primeira vez, um tema nos sermões dos pregadores[40].

Por esse motivo, o direito só deve existir para Llull porque falta ao homem o amor a Deus, já que todo aquele que ama a Deus ama a justiça[41]. Assim, a justiça luliana visava a proporção, a cada um o que é seu de direito, e através dela o príncipe cumpriria uma das finalidades de seu ofício. Na mundo terrestre, o príncipe seria o responsável pela harmonia da sociedade, devendo cada indivíduo voltar-se para as virtudes para aproximar a alma do bom caminho a ser trilhado na outra vida.

\*

Como vimos, para Ramon Llull e Boécio, o que importa é o mérito pessoal do cristão no caminho para a sua salvação e não o apego aos bens materiais, passageiros, inconstantes e pouco duráveis. Daí a importância do exemplo da Roda da Fortuna, que mostra aos homens a fugacidade do tempo terrestre em oposição ao tempo divino. A figura do burguês na Doutrina Pueril está em consonância com o tirano de Boécio: ambos preocupam-se com as falsas glórias da Fortuna (luxo, bens, poder) ao invés de preocuparem-se com as verdadeiras virtudes, os valores espirituais, como, por exemplo a bondade, que aproximam os humanos de Deus, o verdadeiro bem. Embora não saibamos com clareza se Ramon leu a obra de Boécio, a tradição desta perpassou todo o período medieval, e parece-nos que para ambos os autores, todas as falsas glórias do mundo terrestre serão um dia julgadas pelo Juiz Supremo, e os que estavam no alto da Roda, poderão cair ao inferno, ao passo que as almas dos bons viverão na eterna bem-aventurança, ao lado de Deus.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## NOTAS

[1] Obra redigida pela abadessa do mosteiro de Odile (ou Hohenbourg), Herrade de Landsberg (1130-1195), voltada à instrução das monjas de seu mosteiro. Contém várias iluminuras, dentre as quais esta representação da Roda da Fortuna. Herrad of Hohenbourg. Hortus Deliciarum (ed. Rosalie Green), Studies of the Warburg Institute, vol. XXXVI, London and Leiden, The Warburg Institute, University of London; Brill, 1979.

[2] Richard Leighton Greene, “Fortune”, In: Joseph R. Strayer (org.), Dictionary of the Middle Ages, New York, Scribner’s, 1983, vol. III, p. 145-147.

[3] Hans Biedermann, Encyclopédie des Symboles (ed. française de Michel Cazenave), Paris, Le Livre de Poche, 1996, p. 591.

[4] “Fortuna”, In: <http://www.millcomm.com/~markland/eng1568/fortunebio.html>

[5] Hans Biedermann, Encyclopédie des Symboles, op. cit., p. 275-276.

[6] Filósofo catalão nascido em Maiorca, a partir dos trinta anos teve três visões com Jesus crucificado e passou ao serviço de Deus, dedicando-se à conversão dos infiéis ao cristianismo. Com este intento, aprendeu árabe e escreveu um grande número de obras defendendo a sua doutrina, sendo que duzentos e oitenta delas nos chegaram em latim e em catalão. Ricardo da Costa, A Árvore Imperial — Um Espelho de Príncipes na Obra de Ramon Llull (1232?-1316). Niterói, Universidade Federal Fluminense, Tese de Doutorado, 2000.

[7] Coletânea de obras anônimas datada de 1300 e provenientes da abadia bávara de Benediktbeuern.

[8] Carmina Burana [Canções de Beuern], Maurice van Woensel (trad., introd. e notas), São Paulo, Ars Poetica, 1994, p. 32-35.

[9] Jacques Le Goff, A civilização do Ocidente Medieval, Lisboa,

**Editorial Estampa, vol. I, p. 206.**

**[10]** O arianismo foi uma corrente cristã considerada herética, que se dividida em três seitas acerca do pensamento sobre a natureza de Cristo: os eunomeanos (que negavam que o Filho tivesse qualquer coisa em comum com o Pai, os homeanos (atribuindo-lhes uma simples semelhança) e os homoeouseanos (subordinando o Filho ao Pai). Ver Alain de Libera, *A Filosofia Medieval*, São Paulo, Edições Loyola, 1998, p. 248-249.

**[11]** Marc Fumaroli, “Prefácio”, In: Boécio, *A Consolação da Filosofia*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. XVIII.

**[12]** Marc Fumaroli, “Prefácio”, *op. cit.*, p. XIX.

**[13]** Boécio, *A Consolação da Filosofia*, *op. cit.*, Livro III, 23, p. 87.

**[14]** Mais tarde, por demonstrar publicamente sua revolta com o assassinato do genro Boécio, Símaco também foi morto por ordem de Teodorico.

**[15]** Boécio, *A Consolação da Filosofia*, *op. cit.*, Livro I, 1, p. 3-4.

**[16]** Boécio, *A Consolação da Filosofia*, *op. cit.*, Livro I, 8, p. 12.

**[17]** Boécio, *A Consolação da Filosofia*, *op. cit.*, Livro I, 1, p. 15.

**[18]** Boécio, *A Consolação da Filosofia*, *op. cit.*, Livro II, 1, p. 26.

**[19]** Boécio, *A Consolação da Filosofia*, *op. cit.*, Livro II, 3, p. 29 (os grifos são nossos).

**[20]** Boécio, *A Consolação da Filosofia*, *op. cit.*, Livro II, 2, p. 27.

**[21]** Boécio, *A Consolação da Filosofia*, *op. cit.*, Livro II, 5, p. 32.

**[22]** Ricardo da Costa, *A Guerra na Idade Média*, Rio de Janeiro, Edições Paratodos, 1998.

**[23]** “Brueghel via o mundo assim, como um teatro. Todos interpretam um papel: o soldado, o agricultor, o comerciante e rico, exausto de tanto comer no paraíso dos glutões.” — Pierre Jansen, *História Geral da Arte — Grandes Gênios da Pintura*, Madrid, Ediciones del Prado, 1995.

**[24]** Georges Balandier, *O Poder em Cena*, Brasília, Editora UnB, 1982, p. 5.

**[25]** Boécio, *A Consolação da Filosofia*, op. cit., Livro II, 11, p. 45.

**[26]** Boécio, *A Consolação da Filosofia*, op. cit., Livro IV, 9, p. 114.

**[27]** Boécio, *A Consolação da Filosofia*, op. cit., Livro II, 15, p. 50.

**[28]** Boécio, *A Consolação da Filosofia*, op. cit., Livro III, 3, p. 56.

**[29]** Boécio, *A Consolação da Filosofia*, op. cit., Livro IV, 5, p. 104.

**[30]** Boécio, *A Consolação da Filosofia*, op. cit., Livro IV, 11, p. 122.

**[31]** “De fortuna et fortunato. Fortuna est accidens extra secundam speciem regulae C tantum. Et est habitus, cum quo fortunatus se disponit ad illam bonam fortunam per accidens; sicut viator, iens in peregrinationem, qui a casu invenit aurum. Ipsa quidem fortuna est per secundam speciem regulae D; et habet esse in subjecto, in quo est, per quartam speciem regulae C. Et est hoc, quod est, per tertiam speciem regulae D; et est extra principium, medium et finem, concordantiam et contrarietatem. Extra autem minoritatem et maioritatem non est. Et in isto passu cognoscit intellectus, quod fortuna habet parum de esse quo ad se ipsam, sed quo a fortunatum magnum esse habet.” — Ramon Llull, *Ars generalis ultima*, ROL 128, Parte 10, cap. 61, p. 349-350.

**[32]** Devemos toda esta explanação filosófica sobre a fortuna na Arte luliana ao querido mestre Esteve Jaulent, do Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (<http://www.tande.com/InstBrasFiloRLulio>).

**[33]** Publicado em ORL, vol. I, 1906, p. 3-199 e Ramon Llull, *Doctrina Pueril* (a cura de Gret Schib), Barcelona, Editorial Barcino, 1972.

**[34]** “[...] la Doctrina Pueril, que és fruit de l’ experiència personal del nostre escriptor com a educador del seu fill i, potser, com a preceptor del fill de Jaume I, el futur rei Jaume II de Mallorca, si hem de donar crèdit a una vella tradició, que atribueix a Llull aquest ofici.” — Gret Schib, “Introducció”, In: Ramon Llull, *Doctrina Pueril*, op. cit., p. 8.

**[35]** “Enaxí com a roda qui.s mou engir, se mouen, fill, los hòmens qui són en los mesters demunt dits. On, aquels qui són en lo pus bax ofici en honrament, desigen a puyar cade dia, tant que sien en lo cap de la roda subirana, en la qual estan los burguesos. E cor la roda se à a girar e a enclinar a aval, cové que offici de burguès ya caya a aval.” — Ramon Llull, *Doctrina Pueril* (a cura de Gret Schib), op. cit., p. 187-188 (os grifos são meus).

**[36]** O tema da Roda da Fortuna é recorrente nos Espelhos de Príncipes, até se chegar a Maquiavel. Para essas questões, ver Quentin Skinner, *As fundações do pensamento político moderno*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 140-141, onde discute as qualidades necessárias ao governante para reduzir e controlar o poder da Fortuna.

**[37]** Jacques Le Goff, *O Apogeu da Cidade Medieval*, São Paulo, Martins Fontes, 1992, p. 164.

**[38]** A Bíblia de Jerusalém, São Paulo, Paulus, 1995, p. 207 (Lv. 25, 35-37).

**[39]** “Homo mercator nunquam aut vix potest Deo placere”, citado por Jacques Le Goff, *Mercadores e Banqueiros na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1991, p. 71.

**[40]** Jeffrey Richards, *Sexo, desvio e danação. As minorias na Idade Média*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992, p. 19.

**[41]** “[...] porque todo homem que seja Vosso amante convém de necessidade que ame o direito. Logo, como o direito é formado em Seu lembrar e em Seu entendimento e em Sua vontade, então a alma lembrará e entenderá e desjará amar diretamente.” (“[...] car tot home qui vos sia amant cové de necessitat que am dretura. On, com

la dretura se será formada en son remembrament e en son enteniment e en son voler, adoncs la ánima membrarà e entenderà e volrà l'amat dreturament.”) — Ramon Llull, “Libre de Contemplació en Deu”, In: ORL, vol. VII, tomo VI, 1913, p. 392.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



# LA METADISCIPLINARITÀ. SCIENZA, FILOSOFIA E TEOLOGIA.

(Prof. Lluís Clavell)

## 1. Un riferimento iniziale a "Fides et ratio"

L'intenzione e la portata dell'Enciclica Fides et ratio non si limitano ai rapporti tra la teologia e la filosofia. Questo è palese nella conclusione dell'Enciclica, dove Giovanni Paolo II si rivolge agli scienziati: "Nell'esprimere la mia ammirazione ed il mio incoraggiamento a questi valorosi pionieri della ricerca scientifica, ai quali l'umanità tanto deve del suo presente sviluppo, sento il dovere di esortarli a proseguire nei loro sforzi restando sempre in quell'orizzonte sapienziale, in cui alle acquisizioni scientifiche e tecnologiche s'affiancano i valori filosofici ed etici, che sono manifestazione caratteristica ed imprescindibile della persona umana" (FR 106). Il documento ha quindi in mente anche altre forme di sapere e di scienza, che tramite la filosofia si collocano in un orizzonte di sapienza.

Il Santo Padre si preoccupa della visione unitaria e organica del sapere e afferma: "Questo è uno dei compiti di cui il pensiero cristiano dovrà farsi carico nel corso del prossimo millennio dell'era cristiana" (FR 85). Le parole fanno pensare ad un lavoro impegnativo, paziente ed arduo, che può durare parecchio tempo. Ma è molto importante poiché è in gioco la lacerazione dell'uomo contemporaneo: "La settorialità del sapere, in quanto comporta un approccio parziale alla verità con la conseguente frammentazione del senso, impedisce l'unità interiore dell'uomo contemporaneo. Come potrebbe la Chiesa non preoccuparsene? Questo compito sapienziale deriva ai suoi Pastori direttamente dal Vangelo ed essi non possono sottrarsi al dovere di perseguirlo" (Ib.).

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **2. La consapevolezza della frammentazione del sapere**

Oggi sono molti gli autori che lamentano la frammentazione del sapere, tenendo presente la giusta distinzione tra specializzazione e frammentazione. La prima è necessaria per il progresso nel campo della conoscenza e dello sviluppo umano, ed è inevitabile data la limitazione dell'uomo. La seconda invece è dannosa. In linea di principio, la specializzazione non dovrebbe portare inesorabilmente alla frammentazione. Di fatto però, forse per il modo in cui è avvenuta la specializzazione, essa stessa è stata accompagnata dal frammentarsi del sapere in scienze che non comunicano.

La specializzazione ha dato luogo ad una grande diversità di metodi di ricerca, con la conseguente creazione di linguaggi molto particolari. Anche la struttura organizzativa delle università in facoltà, scuole, dipartimenti ha consacrato, secondo MacIntyre, una sorta d'isolamento e di incomunicabilità tra le scienze. La frammentazione è penetrata perfino all'interno dei due saperi più sapienziali, la filosofia e la teologia, nelle cui rispettive facoltà le diverse aree di ricerca comunicano poco, per cui il ruolo unificatore di questi saperi, di per sé rivolti all'intera realtà, diventa inefficace.

La frammentazione ha portato con sé parecchi effetti negativi. Dal lato della realtà conosciuta, con la frammentazione si ha una molteplicità di dati e di conoscenze senza una visione unitaria del reale. L'uomo si trova oggi a dover agire in un mondo del quale ha soltanto delle immagini parziali e scollegate. Da ciò nasce un senso d'insicurezza, che viene provvisoriamente nascosto dai risultati della tecnologia.

Dal lato della persona, si riscontra un effetto non desiderato ancora più grave, in quanto, studiata solo con i metodi delle scienze naturali, essa si trova ad avere una visione frammentata di sé stessa. La concentrazione sul soggetto e il distacco del soggetto rispetto all'oggetto, caratteristiche dell'epoca moderna, hanno portato ad una situazione di massima perplessità sull'interrogativo fondamentale: chi sono io?

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **3. La soluzione dell'interdisciplinarietà**

**Di fronte al problema della frammentazione si è cercato di promuovere il contatto tra le diverse discipline. Sempre di più vengono incrementati incontri e spazi dove i cultori di scienze diverse, più o meno vicine, possano dialogare. Si predispongono corsi in cui gli studenti possano affrontare un oggetto di studio da diverse angolature metodologiche, in modo da ottenerne una visione sintetica.**

**Un primo grado di unità è l'approccio multidisciplinare, secondo cui una determinata questione viene studiata da più discipline, ma senza interazione tra esse. Ci si limita ad una giustapposizione d'informazioni attinte dalle diverse scienze. L'interdisciplinarietà invece procede oltre verso l'interazione, poiché considera le varie discipline in reciproca connessione quanto ai metodi e quanto all'inquadramento nella cultura.**

**Con l'interdisciplinarietà è stato fatto un passo importante. Le attività interdisciplinari hanno il vantaggio di facilitare il porsi i problemi dei fondamenti di una o varie scienze, di mostrare la complementarità tra esse e quindi di correggere i pregiudizi -molte volte ideologici-, che sono alla base dell'isolamento e del riduzionismo. Le diverse scienze hanno ottenuto la possibilità dell'incontro e dello scambio di vedute su di un livello di parità.**

**Non tutto è stato positivo. Nel campo epistemologico, in generale si è insistito sul bisogno di evitare il tentativo di voler ridurre alcune scienze ad altre. Ma questo tentativo, che potrebbe essere chiamato un processo di 'cattiva unificazione', è avvenuto in certi casi, come ad esempio con Edward Osborne Wilson (in *Consilience: The Unity of Knowledge*), il quale propone di unificare tutte le scienze interpretandole in chiave di sociobiologia evolutiva.**

**Il Prof. G. Tanzella-Nitti mi ha fatto notare che spesso la spinta all'interdisciplinarietà è legata a motivi di efficienza pragmatica nel campo dell'agire e non da un desiderio di unità nell'ordine del conoscere: lavoriamo e dialoghiamo insieme per produrre di più e meglio o raggiungere più in fretta un certo obiettivo, non per "rispondere in modo più completo e dunque più vero" alle domande che contano. Ovviamente ai fini dell'unità del sapere andrebbe**

**favorito questo secondo tipo di interdisciplinarietà.**

**Un altro punto negativo è costituito dal fatto che in genere, la teologia e la filosofia, che potrebbero avere avuto un qualche ruolo unificatore, sono rimaste un po' isolate in questo movimento verso l'interdisciplinarietà, almeno in alcune aree geografiche e culturali.**

**Tornando ai risultati ottenuti, ormai sembra superata nella maggioranza degli scienziati la pretesa che la conoscenza rigorosa sia privilegio delle scienze naturali, impostate in chiave di spiegazione matematica. E' stata la critica interna alla scienza stessa che ha portato al superamento dei paradigmi scienziati. Più recentemente Popper ha riconosciuto l'importanza di quadri di riferimento più ampi, di tipo metafisico, per lo sviluppo scientifico.**

**La rottura epistemologica tra scienze della natura e scienze umane, legata alla distinzione tra 'spiegare' e comprendere' si è andata sfumando e superando, per esempio in Von Wright o in Ricoeur, e si è visto che le scienze naturali e le scienze umane hanno dei vincoli e degli aspetti comuni, in quanto hanno entrambe una dimensione ermeneutica. Prigogine, osservando che le scienze pure si aprono ad una visione più storica della natura, insiste che ci sono ponti tra le scienze naturali e quelle umane, affermazione più vicina ad una prospettiva aristotelica o bergsoniana e contraria al paradigma dualistico di origine cartesiana.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



#### **4. Dall'interdisciplinarietà alle questioni metadisciplinari**

**Gualberto Gismondi (cfr. Fede e cultura scientifica, EDB, Bologna 1993) nota che il metodo interdisciplinare, sorto per rimediare alle contraddizioni riduttiviste e alla frammentazione del paradigma scienziasta, non è più adeguato all'epistemologia della complessità, che caratterizza l'attuale periodo scientifico. Si rende necessario passare ad un metodo transdisciplinare, in cui varie scienze mettono in comune tutti i loro principi di base per ritrovarne il fondamento unificante.**

**Secondo me, l'interdisciplinarietà sta favorendo il contatto tra i diversi saperi, ma di per sé si muove ad un livello orizzontale e non pone - o almeno non lo fa in modo chiaro ed esplicito - le questioni ulteriori che nascono da una determinata prospettiva scientifica e che quella scienza non è in grado di risolvere. Sembra quindi una soluzione parziale o un primo passo, perché non rende esplicito il fatto, molto importante, che ci sono questioni metadisciplinari.**

**Nel mondo dei saperi ci sono da molto tempo sviluppi classici di metadisciplinarietà, come, ad esempio, la filosofia del diritto. Questa tratta di questioni metagiuridiche, cioè che sono aldilà del diritto, che però il giurista non può ignorare. Il diritto dipende da conoscenze più profonde sull'antropologia, su ciò che giusto e ingiusto, sul bene e il male. Un altro esempio paradigmatico di metadisciplinarietà sono le ricerche metafisiche di Aristotele. La sua fisica (con la biologia, l'astronomia, ecc.) gli poneva problemi che si trovano al di là di essa e che costituiscono la metafisica. Da alcuni decenni si sono sviluppate diverse metascienze (metamatemática, metalogica, metabiologia, ecc.), che cercano d'inquadrare una determinata disciplina in una cornice di principi più generali di quelli della disciplina stessa, permettendo così la soluzione di aporie e problemi indecidibili. In qualche modo si tratta di riflessioni filosofiche sulle scienze.**

**Senza pretese di essere esaurienti, si possono distinguere almeno tre tipi di questioni metadisciplinari: a) alcune sono epistemologiche, cioè la considerazione sul proprio metodo, la sua specificità e la sua distinzione da altri metodi vicini, i suoi vantaggi e i suoi limiti; b) altre nascono dai temi studiati, i quali, non essendo stati pienamente compresi con quel metodo, rimandano ai fondamenti, i quali si**

trovano in altri saperi, accessibili con altri tipi di razionalità; c) si potrebbe parlare di un terzo gruppo di questioni metadisciplinari: la necessità di scoprire e di approfondire il quadro metafisico, etico e religioso di riferimento, all'interno del quale si muovono coloro che praticano quella scienza; un quadro che cambia lungo la storia, ma che sempre esiste, poiché nessun scienziato può essere veramente neutrale di fronte alle questioni radicali e prescindere da queste nelle proprie ricerche.

Vorrei tentare di riflettere in modo piuttosto generale sulle scienze della natura e su quelle umane. Quanto alle scienze naturali, un esempio interessante sul modo di affrontare questioni metadisciplinari si può trovare nel recente lavoro di M. Artigas, *La mente del universo* (Eunsa, Pamplona 1999). In esso, partendo dallo stato attuale della scienza e in dialogo con i principali scienziati e filosofi della scienza, cerca di scoprirne i vari presupposti: ontologico (esistenza di un ordine nella natura, che la rende intelligibile), epistemologico (la capacità umana di conoscere quell'ordine) ed etico, riguardante i valori implicati nell'attività scientifica.

Oltre a questi presupposti ci sono i problemi fondamentali della filosofia della natura, impostati però a partire dalla scienza così come si è sviluppata. Qui si pongono gli interrogativi sulla causalità, sulla natura dell'attività, sul versante quantitativo e su quello qualitativo, e forse in modo del tutto particolare la questione della finalità, alla quale Robert Spaemann ha dedicato un libro (assieme al suo collaboratore Reinhard Löw, *Die Frage Wozu?: Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, R. Piper, München - Zürich 1985). Nel periodo moderno con il dualismo cartesiano si perde la teleologia, e mi chiedo se non sia stato questo uno dei motivi che ha condotto dalla specializzazione alla frammentazione.

Le scienze della natura quindi chiamano in causa la filosofia della conoscenza, nel suo preciso versante epistemologico (filosofia della scienza) e in quello della filosofia della natura. E' chiaro però che la comprensione del cosmo non finisce a questo livello, poiché sono implicati soprattutto temi metafisici ed antropologici, come ha ben rilevato Artigas.

Il campo delle scienze umane appare abbastanza complicato. In molti casi si sono sviluppate con metodi nati nelle scienze della natura, come è successo per esempio alla sociologia e alla

**psicologia. D'altra parte bisogna riconoscere che non poche ricerche di sociologi e di psicologi hanno avuto un certo spessore filosofico, che ha arricchito talvolta la stessa filosofia. C'è anche il campo, particolarmente interdisciplinare, delle "scienze cognitive", a cui partecipano informatica, psicologia, filosofia del linguaggio, neurofisiologia, educazione, ecc.**

**Tutte le scienze umane rimandano, ovviamente, non solo alle questioni di metodo scientifico, ma anche ai temi di una antropologia filosofica integrale, intesa ad abbracciare anche le questioni fondamentali dell'etica e della politica.**

**Mi preme di sottolineare quanto sia importante il ruolo della filosofia in questo passaggio alla metadisciplinarietà. Sono noti i servizi "Meta" in internet, che promuovono un costruttivo rapporto (engagement) tra scienza e religione. Ma per questo rapporto è necessaria la mediazione filosofica. Fides et ratio afferma che se la filosofia riuscirà ad avere una dimensione sapienziale "non sarà soltanto l'istanza critica decisiva, che indica alle varie parti del sapere scientifico la loro fondatezza e il loro limite, ma si porrà anche come istanza ultima di unificazione del sapere e dell'agire umano, inducendoli a convergere verso uno scopo ed un senso definitivi. Questa dimensione sapienziale è oggi tanto più indispensabile in quanto l'immensa crescita del potere tecnico dell'umanità richiede una rinnovata e acuta coscienza dei valori ultimi. Se questi mezzi tecnici dovessero mancare dell'ordinamento ad un fine non meramente utilitaristico, potrebbero presto rivelarsi disumani, ed anzi trasformarsi in potenziali distruttori del genere umano" (FR 81).**

**Secondo queste parole, la filosofia dovrebbe assolvere due compiti: uno epistemologico, cioè quello di riflettere sul metodo, sui fondamenti e i limiti propri d'ogni scienza; l'altro, collegato al primo ma ancora più intensamente sapienziale, quello dell'unificazione del sapere e dell'agire.**

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)



## **5. La sapienza metafisica ed antropologica**

**Queste riflessioni sulla metadisciplinarietà ci portano verso alcuni abiti intellettuali e morali di carattere sapienziale, che aiutano ad accedere alla realtà intera senza fermarsi ai livelli empirici, cioè a passare dal fenomeno alla realtà. In altre parole, sia l'approccio empirico che la successiva visione fenomenologica tendono di per sé allo sguardo metafisico che penetra nell'essere stesso. Al tempo stesso la metafisica richiede una comprensione fenomenologica.**

**In questa mia prospettiva, la metafisica non è astratta, ma universale, radicale e concreta. Guarda l'essere tenendo presenti i diversi gradi di essere e in modo particolare l'essere personale, che dà il senso della creazione. Perciò accanto alla metafisica universale dell'essere esiste una metafisica dell'uomo, del sentimento, dell'amore, del lavoro, della sessualità, della festa, del dono, dell'arte, ecc. (Cfr. T. Melendo, *Metafisica del concreto. I rapporti tra filosofia e vita*, Casa editrice "Leonardo da Vinci", Roma 2000, p. 40).**

**Quest'impostazione va nella linea di una metafisica della vita quotidiana. Si tratta della necessità che "le 'cose ultime' proprie della metafisica arrivino alla gente comune", poiché "la metafisica è cosa di tutti" ed è in questo rapportarci con la realtà stessa che ci giochiamo la vita eterna (C. Cardona, *Aforismos*, Rialp, Madrid 1999, pp. 20-21). Tutto ciò implica un compito di decantazione per eliminare la complicazione formale che ha avvolto la sapienza metafisica.**

**Perciò metafisica e antropologia non sono alternative, anzi esiste una certa implicanza reciproca, poiché la persona è l'ambito privilegiato per l'incontro con l'essere. Volendo indicare una sequenza tra le scienze sapienziali andando verso la fondazione più radicale, potremmo proporre quest'ordine: dall'etica all'antropologia, e dall'antropologia alla metafisica.**

**L'insieme di metafisica, antropologia ed etica si rivela come il nocciolo sapienziale al quale rimandano le questioni metadisciplinari. Una ricerca sapienziale articolata con questi elementi permette di approdare ad un'unità del sapere, che non significhi uniformità. Si tratta di un'unità forse mai raggiunta in passato e che la situazione della scienza richiede in modo nuovo.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **6. Il contributo della teologia all'unità del sapere**

**Resta un ultimo passaggio importantissimo, quello che riguarda la religione e la teologia. La sapienza filosofica è necessaria in quanto sapere più profondo e più radicale a livello puramente umano. Ma ciò non basta, poiché questa sapienza è intimamente collegata con la dimensione religiosa della persona, che si caratterizza per la sua apertura all'essere delle altre persone, del mondo e di Dio. La religione ha un ruolo per la promozione del sapere e per il suo servizio all'uomo nella sua integralità. In qualche modo l'esperienza religiosa abbraccia in un'unità di tipo esistenziale i diversi aspetti del conoscere e dell'agire. Perciò oggi la maggioranza degli scienziati vedono in modo positivo il rapporto tra scienza e religione, con le opportune precisazioni, poiché le religioni possono avere degli errori e limiti.**

**Per quanto riguarda la Rivelazione divina, questa ha avuto la sua pienezza nell'Incarnazione del Verbo tramite la quale Dio ha voluto in qualche modo unirsi ad ogni uomo, salvandoci e liberandoci dal peccato e dalle sue conseguenze, che hanno segnato la storia umana.**

**Il trionfo di metafisica, antropologia ed etica non è l'ultima risposta, ma solo la penultima. Ha bisogno particolarmente della Cristologia per trovare risposte soddisfacenti alle questioni più incalzanti del senso dell'esistenza, del dolore, della morte, della felicità e della pienezza di vita. "Il Figlio di Dio crocifisso è l'evento storico contro cui s'infrange ogni tentativo della mente di costruire su argomentazioni soltanto umane una giustificazione sufficiente del senso dell'esistenza. Il vero punto nodale, che sfida ogni filosofia, è la morte in croce di Gesù Cristo. (...). Quale sfida viene posta alla nostra ragione e quale vantaggio essa ne ricava se vi si arrende! La filosofia, che già da sé è in grado di riconoscere l'incessante trascendersi dell'uomo verso la verità, aiutata dalla fede può aprirsi ad accogliere nella "follia" della Croce la genuina critica a quanti si illudono di possedere la verità, imbrigliandola nelle secche di un loro sistema. Il rapporto fede e filosofia trova nella predicazione di Cristo crocifisso e risorto lo scoglio contro il quale può naufragare, ma oltre il quale può sfociare nell'oceano sconfinato della verità" (FR 23).**



Queste affermazioni di Fides et ratio aiutano a capire il grande aiuto dell'Incarnazione e del mistero pasquale alla sapienza umana. La teologia è un aiuto necessario per l'unità del sapere, come aveva visto molto bene J.H. Newman, nella sua opera L'idea dell'università. Fa piacere vedere come negli ultimi decenni si cerca di illuminare tante realtà della vita quotidiana e scientifica con la Rivelazione, dando luogo a varie teologie settoriali: teologia del lavoro, teologia del diritto, teologia della tecnica, ecc. Ma questi tentativi, tanto necessari affinché la collaborazione tra fede e ragione raggiunga tutto l'ambito del sapere, non possono saltare il ruolo della filosofia.

Sebbene la Rivelazione divina abbia avuto fortunatamente un grande e positivo influsso, la teologia, in quanto scienza, nemmeno in passato riuscì ad illuminare gli altri saperi in modo soddisfacente. Perciò, ci troviamo di fronte a un compito affascinante e nuovo, anche perché viviamo in un mondo culturale altamente sviluppato sul piano scientifico e universitario. La ricerca dell'unità del sapere costituisce una meta molto esigente e all'altezza dell'attuale momento storico. Per salvare l'uomo vale la pena rompere schemi routinari ed isolanti e tentare di superare la frammentazione.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **LA NOVA PERSPECTIVA DE L'ACTE A L'ARS LULLIANA**

**(Ponència presentada per l'autor - president de  
L'Institut de Filosofia e Ciència Raimundo Lúlio - al  
VI Congrés de Filosofia Medieval, realitzat a Bragança  
Paulista, Brasil, el setembre del 1998)**

**Esteve Jaulent**

**ejaulent@pobox.com**

### **LA NOVA PERSPECTIVA DE L'ACTE A L'ARS LULLIANA**

**Crec que es pot resumir la contribució més important de Llull als temes del coneixement i de la lògica, dient que situa la predicació dins d'una perspectiva diferent de l'aristotèlica. Quina nova perspectiva seria aquesta? La de l'acte. De totes les maneres — i això és el que interessa més — no es tracta l'acte del pensament, sinó de l'acte, o dels actes, que constitueixen la cosa en si mateixa.**

**La perspectiva aristotèlica era, al contrari, la de l'acte del pensament [1]. De fet, Aristòtil aclareix repetides vegades que el fet de quelcom ser veritable o fals no ho trobem en les coses sinó en el pensament; més concretament, en l'acte de jutjar. Per aquest motiu, quan prediquem, afirmant o negant, la predicació serà vertadera si manifesta la composició que existeix entre el subjecte i el predicat (o si neguem la seva separació). Tal com l'entén Aristòtil, la veritat és, doncs, una propietat del nostre acte de predicar. Diu clarament a la seva Metafísica que la unió o separació que es troba a la composició real de les coses "és un altre assumpte" [2].**

**Aristòtil insisteix dient que, quan parla d'unio i separació es refereix "a que pensem les coses de tal manera que ja no succeeix una successió de pensaments, sinó que aquests pensaments esdevenen una unitat". Per consegüent, l'estagirita ens està parlant de l'acte de pensar i no de l'ésser que té la cosa fora de la nostra ment. Aquestes són les seves paraules: "la causa del ser, en tant que vertader, és**

**una afecció de la ment." Finalment, llança: "l'ésser, en tant que vertader, no manifesta pas l'existència d'alguna natura objectiva de ser."**

**Ara bé, no podem entendre aquesta sentència aristotèlica com una espantosa confessió de la total independència de les nostres afirmacions i pensaments amb la realitat. Per diversos motius.**

**En primer lloc, cal recordar que les nocions que ajuntem quan prediquem foren abstretes de la realitat i per tant la lògica aristotèlica té un fonament in re.**

**Però podem encara avançar més i dir també que la unitat que el pensament presenta a l'hora de jutjar és senyal de la unitat de la cosa coneguda. Això es veu clarament en la predicació accidental. Quan prediquem l'accident del subjecte, per exemple al dir que "la pilota és rodona", la composició lògica correspon a la composició real. En la realitat de la pilota, el que es compon — la pilota i el fet de ser rodona — són coses diferents, però al compondre's, es constitueixen en una unitat. Doncs bé, la composició lògica dels conceptes és una identitat que és senyal d'aquesta unitat real.**

**Nogensmenys la composició lògica no ens revela la natura de la composició real, pel senzill motiu que aquesta última es refereix a l'ordre de les coses en tant que son pensades i segons la nostra manera de pensar-les. La composició lògica de la cosa entesa correspon, doncs, només en part, a la composició real de la cosa.**

**Aquesta darrera afirmació encara s'entendrà millor si examinem la predicació essencial. Quan diem que "l'home és animal", afirmem que "animal" és una part de l'essència de l'home. En aquest cas, la composició lògica entre subjecte i predicat és diferent de la composició que trobem dins de l'ésser concret real, que és una composició d'una matèria amb una forma.**

**Segons Aristòtil, l'animal real que l'home és, és l'"animal bípede", és a dir, l'animal ja determinat específicament, ja que no existeix l'essència animal en si mateixa. Tanmateix, si diem que l' "home és un animal bípede", tornem al cas anterior, on la composició lògica no ens aclaria la natura de la composició real.**

**Pel fet d'haver eliminat la doctrina platònica de les idees, les formes**

**es troben ara — segons Aristòtil — totalment inserides dins la matèria, i no poden pas pretendre qualsevol transcendència; es a dir, els hi és impossible relacionar-se amb les realitats transcendents.**

**Molts segles més tard, Tomàs d'Aquino, partint d'una concepció de la realitat diferent de l'aristotèlica, parlarà del gènere (amb relació a les espècies) com un tot intensiu, un màxim a ser participat. L'Aquinat inclourà, doncs, en la seva concepció de l'ésser, la teoria platònica de la participació i l'aplicarà sobretot a l'acte de ser. Dins del tomisme, tant la substància primera — l'ésser concret — com l'espècie, participen del gènere. Tanmateix, hi ha una diferència important entre aquestes participacions. La primera és una participació real-formal; la segona, una participació lògica.**

**La participació real-formal és una participació d'una formalitat per la matèria prima. Per exemple, la forma "animal". Cal que no s'oblidi, però, que els "animals" concrets, per exemple, l'ase, l'hipopòtam o l'home, s'originen de formes diferents.**

**D'altra banda, l'"animal" que integra la definició aristotèlica d'home (animal racional) exprimeix la participació lògica. Com és sabut, la definició es construeix ajuntant al gènere la diferència específica, i és per això que en les definicions d'ase, d'hipopòtam i d'home, "animal" significa sempre el mateix: "una substància vivent sensible". S'esdevé, doncs, a la noció "animal", una unitat purament conceptual.**

**Ara bé, quina seria, dins del tomisme, la relació entre les coses reals i les coses lògiques? Entre les parts reals que componen el compost real, i les parts lògiques de la definició? Per capir bé la resposta, es torna necessari distingir clarament entre el gènere que es troba a l'ésser concret i el gènere que entra dins la definició. Però també s'ha de distingir entre l'essència de l'ésser concret — forma substancial més matèria prima — i l'espècie de la definició; així també com entre el que fa que l'essència sigui tal a l'ésser concret — la racionalitat — i la diferència específica que entra en la definició.**

**Fetes aquestes distincions, cal dir que dins del tomisme la relació entre el món real i el lògic és indirecta, ja que la definició lògica no ens informa sobre com s'efectua la composició real, doncs la composició real i la lògica són diferents, i la relació en que es troben**

**els respectius elements també.**

**La composició real constitueix una unitat d'elements, o principis reals, que en si mateixos són parts diferents. La composició lògica, per altra banda, és una síntesi de conceptes, i dóna per suposada una identitat.**

**Tornant a l'exemple anterior, l' "animal" que integra la definició d' "home" — animal racional — forma una síntesi conceptual amb "racional" i, d'aquesta manera, ens assabentem que, sota l'aspecte lògic, l'home és un animal racional.**

**Així i tot, sota l'aspecte metafísic les coses caminen d'altra manera. L' "animal" que és l'home, és aquella perfecció intensiva que li arriba a l'ésser concret mitjançant la forma substancial. De fet, és per l'ànima humana — forma substancial de l'home — que el cos humà adquireix una determinada fàsis de viure, o de ser, al mateix temps sensible i racional. Per tant, és tot l'home, i totes les parts que l'integren, que participen de l'animalitat i de la racionalitat.**

**Del punt de vista metafísic, per consegüent, quan considerem les parts que integren l'home, no ens és permès de dir, per exemple, que el cos de l'home és un cos tant sols animal, o exclusivament animal, aplicant al cos humà la noció "animal" pròpia de la definició lògica, és a dir, en el sentit de "substància vivent sensitiva". Podríem ser portats a ferho, tenint en vista la composició lògica. Però no podem afirmar tal cosa, perquè el cos no és la part animal en l'home, sinó que tot l'home és animal.**

**Amb altres paraules: el cos humà pertany només en part al gènere cos. El cos humà pertany al gènere cos en la mesura en que es part d'una totalitat. D'aquesta totalitat — el tot "home" — sí que és lícit afirmar que es troba dins del gènere "cos".**

**La lògica tomista, com acabem d'evidenciar, no té com informar sobre la veritable condició de les parts metafísiques que integren l'home — o qualsevol altre substància —, perquè la perspectiva metafísica del tomisme és la de l'ésser, però no podem perdre de vista que l'ésser no apareix darrera de totes les formes. L' ésser tant sols segueix la forma quan el compost que d'ella resulta és un existent per se. Ara bé, això no s'esdevé amb les parts.**

**Les parts — per exemple, una mà o tot el cos humà — tenen, doncs, un estatut especial. No són un existent per se, però, quan no les considerem com essent dins del tot, amb el ser del tot, és a dir, quan les considerem separades del tot, admeteixen ser vistes, interpretades, com un ésser que inhereix per se en el tot. Ara bé, si això és així, cal que hi hagi a la part alguna composició de matèria i forma, a fi de que pugui subsistir separada del tot.**

**Donem-nos conta que la part subsisteix com a part dins del tot, per la forma del tot, rebent d'ella l'ésser (esse) participativament. Ara, perquè la part pugui subsistir en acte, separada del tot, és a dir, no com a part, cal admetre una altra forma per la part<sup>[3]</sup>.**

**L' Aquinat va fer avançar molt la metafísica en canviar el seu eix principal de la forma per el ser (esse). Al aristotelisme, el concepte d'acte anava sempre dins la línia de la forma o essència; a partir de Sant Tomàs ja no serà així, doncs per ell, el que verifica les exigències metafísiques de l'acte és el ser. L'eix de la metafísica, al tomisme, és l'actus essendi. El ser, afirma Tomàs, és "l'acte de tots els actes de l'ésser, de totes les formes". Tots els actes que es troben a l'ésser només ho són pel ser. De totes les maneres, en situar-se a la perspectiva del ser, es perd la perspectiva de l'acte, perquè, insistim, el ser al que es refereix Sant Tomàs és el ser del compost existent per se. El ser que s'exerceix participativament, el ser de la part, no és contemplat per la lògica tomista.**

**Com el ser només segueix la forma quan aquesta constitueix amb la matèria un existent per se, la composició de matèria i forma de cada part no constitueix un ésser en acte, però sí que té una certa actualitat, al menys habitual, doncs veiem que pot subsistir, com part, separada del tot.**

**Ara bé, si pretenem abraçar també aquesta actualitat habitual de cada part de l'ésser, només ens sobra un camí: col·locar-nos en una perspectiva tal que ens permeti considerar tots els actes que constitueixen l'ésser concret. És l'òptica de l'acte; la perspectiva que va adoptar Llull a la seva Ars.**

**Abans d'explicar els resultats que Llull va obtenir en situar-se en aquesta nova perspectiva, convé advertir que, si bé tant Llull com Tomàs assumeixen la terminologia fonamental d'Aristòtil (ésser, essència, substància, accident, acte, potència, causa, etc.), aquest**

**termes tenen en ells significats diferents, doncs els dos tenen una concepció de la realitat diferent de l'aristotèlica, ja que distingeixen realment el ser (esse) de l'essència, distinció absent en la metafísica de l'Estagirita.**

**Pel que diu respecte a la noció que ens interessa, la noció d'acte, caldrà dir ara que per Aristòtil és la forma la que verifica les exigències metafísiques de l'acte, fins a tal punt que ens diu que "l'acte pur és la forma pura"<sup>[4]</sup>. Tomàs, al contrari, rebaixa la forma o essència a l'estat de potència en relació al ser, i eleva l'acte d'ésser (esse) a la condició d' "acte constitutiu de l'ésser", l'acte que subsisteix i fa subsistir. Llull inclou entre les exigències metafísiques de l'acte l'activitat productiva de la realitat, i seran els Principis o Dignitat els que verificaran completament aquestes exigències.**

**Posant-ho en forma esquemàtica, tindriem:**

**EL  
SENTIT  
DE  
L'ACTE**

**Què és l'acte pur?**

**ARISTÒTIL:**

**Activitat  
contemplativa  
que exclou el  
moviment**

**TOMAS:**

**Activitat  
perfecta que  
inclou el  
moviment  
perfecte**

**LLULL:**

**Activitat**

**perfecta que  
inclou la  
producció**

**És satisfet per el/la**

**ARISTÒTIL:  
Forma o  
essència**

**TOMAS:  
Ser (esse)**

**LLULL: Els  
"Principis"  
o Dignitats**

**En la seva Ars, Llull se situa en la perspectiva de les Dignitats, és a dir, en la perspectiva dels actes que constitueixen l'ésser real. Sent el ser l'acte de tots els actes i de totes les formes, dos perspectives seran possibles: la del "ser", o la dels "actes". Aquesta última és la que adopta Llull, aconseguint d'aquesta manera aproximar-se a l'ésser a partir de les seves parts. Diríem que el lul·lisme, mitjançant l'Ars, ens revela l'activitat estructural de cada ésser. L'Ars reflecteix el moviment de la realitat, i la veritat sobre la qual l'Ars es recolza és la veritat real. L'Ars no es contenta pas amb formes tant sols pensades.**

**En analitzar els éssers a partir dels seus principis constitutius transcendentals, Llull capta les seves diferències al nivell de la realitat, aproximant-se d'aquesta manera a l'acte de ser de cada ésser. L'Ars lul·liana se situa, per tant, a un pla totalment diferent de la lògica aristotèlica, que es redueix a captar les diferències conceptuals.**

**Els éssers reals, segons Llull, estan constituïts per una certa mixtio o combinació de les Dignitats, en grau finit. Però aquestes Dignitats, o Principis absoluts i transcendentals, són actives i la seva activitat ternària ve estructurada pels anomenats "correlatius de l'acte", que**



**organitzaran tots els éssers formant amb ells com que un entrellat de relacions actives.**

**Tornem altra vegada a l'exemple de l' "home". Les Dignitats són els instruments actius de l'obra criadora, obra que té de ser vista sempre sota la perspectiva del ternari**

**Criador**

**criar**

**criat**

**Tot l'univers criat brolla estructurat de manera semblant: parts actives, parts passives i la connexió entre elles. Així serà també l' "home", definit com una "substància ajustada de ànima racional e de cors elementat, vegetat, sensat e imaginat"[5].**

**La composició de l'ésser "home" prové de la unió del cos i de l'ànima, però Llull prefereix descriure-la a partir de la consideració de la seva descomposició.**

**Cada una d'aquestes parts principals tenen la seva pròpia estructura: l'ànima, les seves tres potències; el cos, els seus quatre nivells, però en aquest microcosmos correlatiu que constitueix l'home, cada un d'aquests set nivells es desplega en els seus propis correlatius, de la següent manera:**

**[IMAGE  
1]**

**Hi ha, doncs en l'ànima — com també en el cos — parts actives i parts passives, i els actes naturals d'ambdues; sent totes aquestes parts el resultat de la combinació dels correlatius corresponents de les Dignitats. Si considerem tant sols les parts actives de l'ànima, tindrem el que, en la terminologia de l'època, Llull denominava**

"forma de l'ànima". Ajuntant les parts passives, obtindrem "la comuna matèria speritual e natural de la ànima". De la mateixa manera, ajustant-se els actes naturals de "membrar", "entendre" i "voler", s'obtindrà l'acte comú de l'ànima mitjançant el qual s'ajusten la seva forma i matèria espiritual, resultant dels tres la substància que és l'ànima racional. Trobarem la mateixa estructuració en el cos, i per consegüent podem resumir en el proper quadre el replegament correlatiu de l'ànima i del cos humans:

[IMAGE  
2]

Va quedant cada vegada més clar que el punt característic de l'antropologia lul·liana és que la forma d'home, és a dir, el conjunt de totes les parts actives, està compost per la forma essencial del cos i la forma essencial de l'ànima. El mateix es pot dir de la matèria i de l'acte humans. Llull veu, per tant, l'home concret a partir de les seves parts, dins de la dinàmica activa que el constitueix en el món real. Seria el següent el replegament correlatiu de l'ésser humà:

[IMAGE  
3]

Aquesta perspectiva deixa ben clar que la part passiva i material de l'home està impregnada també de racionalitat. Llull va servir-se d'aquesta concepció per a fonamentar la seva teoria dels sentiments. A més a més, és aquesta concepció de l'home la que fa que Llull el defineixi com "animal homificant", no tant sols pel fet de constituir un microcosmos espiritual-corporal, sinó sobretot perquè el ser humà només roman humà quan humanitza el que té a la seva volta.

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)



## NOTAE

[1]. Cf. Aristòtil, Metaf. liv. VI, cap. IV. Edit. Iberia, Barcelona 1984, p. 151-152: Lo falso y lo verdadero, en efecto, no están en los objetos, como si el bien fuera lo verdadero, y el mal, en si mismo, lo falso, sino en el pensamiento (...) Pero puesto que la relación y la separación está en el pensamiento y no en las cosas, y que el ser, tomado en este sentido, es diferente del ser de las cosas en el propio sentido (pues aquello que el pensamiento reúne o separa , respecto a un sujeto dado, es o una esencia o una cierta cualidad, o una cierta cantidad, o cualquier otro modo), debemos dejar de lado el ser por accidente y el ser, en tanto que verdadero. En efecto, la causa del ser por accidente es indeterminada, y la del ser, en tanto que verdadero, no es más que una afección del pensamiento."

[2]. "En efecto, lo verdadero es la afirmación de la composición real del sujeto y del atributo, y la negación de su separación real: lo falso es la contradicción de esta afirmación y de esta negación. Pero, en qué consiste la unión o la separación de las cosas que concebimos? Esta es otra cuestión. Cuando hablo de unión y de separación me refiero a que pensamos las cosas de tal manera que no hay simple sucesión de pensamientos, sino que estos pensamientos devienen una unidad." Id. Id.

[3]. Això no es pot confondre amb l'afirmació de l'existència de diverses formes substancials dins l'ésser.

[4]. Cf. Metaf. XII, 7, 1072b 26 ss.

[5]. Cf. Llibre d'home, ORL, XXI, 26-29, citat per Robert D. F. Pring-Mill, El microcosmos lul·lià, a Estudis sobre Ramon Llull, Curial, Edicions Catalanes, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991. Per tot el que direm d'ací fins al final ens recolzem molt en aquest ja clàssic treball del lul·lista escocès.

---

▪ [Anterior](#)

▪ [Índico](#)

▪ [Posterior](#)



# BREU CONSIDERACIÓ SOBRE LA REGLA B DE L'ARS LUL-LIANA

Esteve Jaulent\*

## *BREU CONSIDERACIÓ SOBRE LA REGLA B DE L'ARS LUL-LIANA*

Ja fou dit moltes vegades que l'Ars lul-liana és un instrument eficaç d'ajut al pensament humà en la seva incansable recerca de la veritat. Felïçment, la veritat que interessava a Lull —i també a tots nosaltres— és la que torna palesa l'ésser de les coses. Dit d'altra manera, tots volem conèixer las coses tal com es troben en la realitat, i no ens quedem satisfets amb allò que trobem a les nostres idees[1]. L'artista — així és diu qui empra l'Ars— cerca la veritat real de les coses, i per aquest motiu veu sempre els ens en la perspectiva del seu acte d'ésser. L'Ars li permetrà formular moltes preguntes sobre els temes estudiats, i també comprovar la veritat o falsedat de les possibles respostes.

Lull diu que l'artista, quan empra l'Ars, barreja uns principis i unes regles i amb els resultats obtinguts amb aquests mitjans resol les preguntes. Ho fa, diu el beat, de tal manera que sempre obté com a conclusió una proposició afirmativa i una altra negativa, donant-li l'Ars també els camins per esbrinar la veritat o falsedat d'ambdues [2]. L'Ars és, doncs, un instrument general per resoldre preguntes.

No és aquesta breu Nota el lloc més propici per a tractar del funcionament de l'Ars[3]. Ens interessa en aquestes línies només esventrar el sentit d'una de les regles del sistema lul-lià, la coneguda com Regla B, molt emprada en les diverses aplicacions de l'Ars.

Lull defineix deu regles, que són les de preguntes que resumeixen totes les preguntes possibles que es poden fer sobre qualsevol tema. Per això les anomena "regles generals del preguntar" i les simbolitza amb les deu lletres B, C, D, E, F, G, H, I, K i L.

Quan, per exemple, pregunta "si existeix algun enteniment", Lull s'ajuda amb aquesta regla B per respondre que sí, i explica que es recorda, s'entén i s'estima millor el fet de què existeixi un enteniment

de que no[4]. En un altre lloc, Lull preguntarà "si en Déu hi han actes propis intrínsecs d'«entendre», per mitjà de l'enteniment", i "actes de «bonificar», mitjançant la bondat", i respondrà per l'afirmativa, sempre, però, examinant el propi acte de l'entendre humà, doncs en afirmar l'existència d'aquests actes intrínsecs en Déu, l'enteniment, dirà el mestre mallorquí, es troba en major grandesa de bondat, més d'acord amb la voluntat i la memòria, més pràctic, i per tant més lluny de la ignorància i més posseïdor de l'hàbit de la ciència[5]. I així en molts altres llocs, per tota la seva extensa obra.

El lector no pot deixar de sorprendre's en comprovar que, bé que parcialment, es decideix la veritat o la falsedat d'una proposició per les condicions subjectives de qui la formula. Quina seria, doncs, la concepció lul·liana de la veritat? Millor dit, què entén Lull per coneixement? Aquestes línies intentaran posar a la vista allò que està implícit al darrera de la regla B; però per a aconseguir-ho caldrà que ens endinsem una mica dins la metafísica lul·liana.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **LA CONCEPCIÓ LUL·LIANA DE L'ÉSSER: ELS PRINCIPIS GENERALÍSSIMS**

**Vegem, en primer lloc, de quina manera entén Llull l'estructura metafísica de l'ens concret.**

**Segons el mallorquí, qualsevol ens es constitueix a partir d'uns principis generalíssims, actius —les anomenades Dignitats—, que es contrauen d'un mode natural, segons la pròpia essència[6], a ésser aquell ens concret. En Llull, doncs, hom troba també la distinció real entre essència i ésser; ara bé, el beat ens aclareix en què consisteix aquesta perfecció de l'acte d'ésser, en indicar les Dignitats com a principis de l'ens.**

**Dintre Déu aquests principis generalíssims es troben amb una modalitat divina, infinita, constituint l'Ésser diví. Cada principi, en Déu, és convertible amb l'Essència divina, la qual també es converteix amb l'Acte pur d'ésser. Però en els ens criats, això ja no és així, doncs en ells no s'identifica pas l'ésser amb l'essència, per estar l'ésser estretit en els seus principis segons la positivitat de la pròpia essència.**

**La novetat d'aquesta explicació radica en que presenta l'ésser com una activitat formalitzada. De fet, sembla que ha d'ésser així, doncs els actes sempre venen diferenciats internament. Si pensar, escoltar i veure són actes, ho són per l'acte d'ésser, i és aquest, l'ésser, l'acte en primer lloc diferenciat. No és pas correcte pensar l'ésser com si fos una energia absolutament indeterminada. L'ésser és un oceà de perfeccions perquè engloba totes les perfeccions[7], engloba les Dignitats.**

**Tots els ens, amb l'única excepció de Déu, ho són perquè estan constituïts per combinacions finites de les Dignitats.**

**Llull enriquirà encara més la seva noció d'acte d'ésser mitjançant la seva teoria dels correlatius. Es podria resumir així: qualsevol acte ho és perquè connecta una potència i un objecte. Llull presenta així un acte d'ésser tridimensional. Sense els tres correlatius: acte, potència i objecte, cap acte no tindria lloc. No pot existir pas un "bonificar" sense el "bonificable" i el "bonificat". I això mateix passarà amb tots els altres actes, siguin aquests actes constitutius de les diverses**

substàncies, o siguin els actes realitzats per les substàncies un cop constituïdes aitals, des de la substància divina fins a la ínfima substància de l' univers.

I de la mateixa manera explicarà l'ésser humà. L'home, diu Llull, és un tot constituït per tres parts: la primera és formada pels correlatius actius de l'ànima i del cos, que es repleguen i s'ajusten uns amb els altres, constituint la forma comuna d'home; la segona està formada pels correlatius passius de l'ànima i del cos, que replegant-se i ajustant-se, constituïran la matèria comuna de l'home; finalment, de l'ajustament de tots els actes de l'ànima i del cos, resulta la tercera part, un acte comú, mitjançant el qual i en el qual i amb el qual la matèria i la forma es connecten, resultant de la unió dels tres —acte, matèria i forma— l'home. Sense aquest acte, no hi hauria ni matèria ni forma. D'aquesta manera l'home ix per l'acte d'ésser, radica en el “sóc”. “E en així home està en lo som”, diu Llull[8].

---

▪ *Anterior*

▪ *Índico*

▪ *Posterior*



## LA MANIFESTACIÓ DE L'ÉSSER A LA MENT HUMANA

Els ens també poden tenir ésser a la ment humana[9]. Quina era la concepció lul·liana del coneixement?

Llull concebia el conèixer també com un acte. Aristòtil ja deia que l'arquetip de l'actualitat radicava en l'activitat d'entendre[10].

L'home, diu el mallorquí, és intel·lectiu i mou el seu enteniment per “entendre en el seu intel·ligible”[11]. Ens trobem ací, altra vegada, amb la divisió tripartida de l'acte de conèixer de l'home, ésser intel·lectiu, en tres correlatius —entendre, entès i intel·ligible— sense els quals el coneixement no tindria pas lloc.

En l'acte de conèixer, doncs, s'esdevé una actualització de l'enteniment provocada per les realitats que són objecte de coneixement, però també i sobre tot, pel propi subjecte que coneix, una vegada que és qui mou el seu enteniment a entendre. És justament en ocórrer aquesta actualització de l'enteniment que es palesarà l'ésser de la cosa coneguda. On? Al propi intel·ligible, ens diu el mallorquí.

La novetat en aquest tema serà indicada tot seguit. Llull dirà que els diversos actes de coneixement que realitzem estan sostinguts per un entendre substancial que està sempre en acte en nosaltres. Aquesta afirmació és una conseqüència de la seva teoria de les obres naturals pròpies i apropiades. Llull insisteix sempre en que les substàncies tenen una activitat pròpia i una altra apropiada. La primera és substancial i en el subjecte on té lloc es converteix en la seva forma[12], la segona, anomenada d'acció accidental, no; es converteix en la forma accidental. L'acció substancial és contínua per essència[13], i sempre actual. L'acció apropiada és accidental i artificial, es mou sempre de la potència a l'acte, i la seva fi és l'acció natural[14].

Aplicant aquesta teoria a l'acte d'entendre, Llull dirà que “l'objecte propi” de l'enteniment —que es correspon amb el seu “acte propi”— és entendre la seva pròpia intel·ligibilitat e intel·lectualitat. Aquest “objecte propi” s'alimenta dels “objectes apropiats” dels altres actes de coneixement, que són accidentals, externs i veïns. No pot haver-hi “objecte propi” sense “objecte apropiat”, ens aclareix; però per



altra banda, dirà que l'objecte extern es té a l'objecte intern[15]. Finalment, el fet de dir que els “actes apropiats” naturals tenen com a finalitat els “actes propis” significa afirmar que l'enteniment no pot pas entendre la seva pròpia intel·ligibilitat e intel·lectualitat si no entén, al mateix temps, les intel·ligibilitats que li són externes. I dóna una metàfora com a exemple: Així com la llum de la llàntia viu de l'oli, també l'objecte propi viu de l'apropiat i d'ell treu aliment i natura apropiada”[16]. Com a conseqüència, l'enteniment només podrà tenir consciència de si mateix si realitza aquells actes accidentals de coneixement, que la filosofia clàssica anomenarà operacions.

La novetat és molt important, doncs es declara que en l'home existeix un entendre interior i primigeni per mitjà del qual té notícia del seu acte propi, és a dir, del seu ésser. Per tant, tots tindríem una notícia actual i permanent del nostre ésser. S'afirma, doncs, que existeix en l'home un nivell interior de coneixement, en el qual té lloc també la notícia dels éssers dels ens externs coneguts i, principalment, la notícia primordial del Ser Suprem, del qual tots depenem. Aquesta nova instància de coneixement, cercada durant segles per la filosofia, tindrà per a alguns tanta importància que arribaran a opinar que ella hauria d'esdevenir el punt de partida de la reflexió filosòfica i no pas la raó. En el fons, es tracta d'un nou coneixement a partir del qual es jutjarà el coneixement objectiu de les operacions. Schelling, per exemple, indicava la necessitat d'allò que anomenava “èxtasis de la raó”, és a dir, un “situar-se fora de si mateix”, més exactament fora de la raó, a fi de que el coneixement humà podés arribar a l' Absolut[17]. Leonardo Polo presenta un mètode que anomena “abandó del límit mental”, que no és altra cosa que anar més enllà del coneixement objectiu, propi, com dèiem, de les operacions intel·lectuals, situant-se en un coneixement que diu ésser habitual en nosaltres[18].

A mesura, doncs, que anem realitzant actes de coneixement, creix també, segons Llull, gràcies a aquest acte substancial de l'enteniment, el coneixement de nosaltres mateixos. Conèixer, per aquesta raó, és una activitat que es realitza sempre en dos plans simultanis i concomitants. “L'enteniment que entén algun objecte té un entendre doble. Per una banda, entén allò que és propi de la seva essència i de la seva acció i passió substancial; per l'altra, entén allò que adquireix mitjançant l'hàbit de ciència, relacionant-se amb els objectes dels sentits particulars i els seus actes”[19].

**Impressiona molt la força amb la qual Llull afirma la necessitat d'aquest acte substancial de l'enteniment, sense el qual l'home no podria existir: “Se en la memòria no era continu membrar, e en enteniment entendre, e en la volentat voler, les formes e les matèries sperituals de la ànima que dites havem en lo capítol «Com és hom», serien ocioses e no haurien ab què s poguessen ajustar, e car les formes no haurien actió ni les matèries passió sens radicals membrar, entendre e voler, l ànima no hauria ab què enformàs lo cors, ni ab què li donàs ésser ni vida, e ab ell nos poria ajustar ni conjunir. Cové, donchs, que ls radicals membrar, entendre e voler sien en continu actu en aquell temps en què home és home”[20]. Llull fa dependre el propi ésser de l'home d'aquest actes radicals de recordar, entendre i estimar que alimenten la seva pròpia substància, la perfecció de la qual creix amb l'ajut dels altres actes accidentals.**

**Cal tenir en compte que, sense pretendre-ho, hem arribat a un tema ben actual. Llull ens diu que sense aquest radical recordar, entendre i estimar, que estan sempre en acte, l'home no existiria pas. Ara bé, és en aquest nivell interior i radical de coneixement que té lloc també la primordial percepció de l'Ésser Suprem, la qual origina i constitueix la consciència religiosa que compareix en totes les èpoques de la humanitat. Si ens alliberem d'aquest nivell de coneixement, ens deslligarem també de Déu, i Llull ens avisa que aleshores aniquilaríem l'home. Bé; aquest pas ja ha tingut lloc a la Modernitat: Foucault, un dels principals representants de l'estructuralisme, va substituir el crit desesperat de Nietzsche, “Déu és mort”, pel seu corresponent “l'home és mort”. I és Llull qui ens explica el per què.**

**Si més amunt vèiem que totes les perfeccions i tots els ens eren sostinguts per un acte d'ésser tridimensional[21], ara podem afegir que aquest acte d'ésser és sostingut i es perfecciona per les “accions apropiades” —que també són tridimensionals— que els ens realitzen al llarg de la seva vida.**

**A mesura que els ens palesen el seu ésser a l'home, quan aquest realitza els actes de coneixement, l'autoconsciència de l'home es multiplica. Per al lul·lisme, l'obrir-se cap a fora, propi de l'acte d'entendre, sembla tenir un sentit d'un retornar cap a dintre de si mateix, perfeccionant el propi ésser. Com més s'expandeixi cap a fora de si mateix l'ésser humà amb els actes apropiats de memòria,**

coneixement i amor —cal, però, que siguin també bons, grans, etc. — més intens es tornarà el propi acte substancial d'ésser. Per altra banda, és important recordar que serà l'activitat interna de cada ens —que, repetim, és contínua i actual— la que sostindrà l'activitat externa, que és accidental i intermitent. Llull, per tant, estudia el tema del coneixement des d'una perspectiva més ampla que la perspectiva de la facultat.

Ara que ja hem vist, per bé que molt ràpidament, la manera com Llull fonamenta els ens en els seus actes propis i, després, com aquests actes propis s'alimenten dels accidentals, veurem com, a partir d'aquesta òptica, Llull entén l'univers com el conjunt de tots els éssers relacionats i jerarquitzats segons la diferent intensitat dels seus actes.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índex*

▪ *Posterior*



## **LA UNIFICACIÓ UNIVERSAL A TRAVES DE L'ACTE**

**Les afirmacions de que no pot existir cap acte sense la presència simultània dels tres correlatius i de què els ens finits concrets són reals pel seu acte d'ésser tridimensional, tenen una validesa universal. Per tant, els ens, al lul·lisme, seran actius, és a dir, són i es perfeccionen mitjançant actes. Ara bé, els actes que originen aquesta activitat ho són per l'especial combinació dels principis generalíssims que, en cada ens estan determinats per la pròpia essència. És per això que no solament es pot afirmar que els ens estan relacionats entre sí, sinó que s'ha de dir que aquesta relació està jerarquizada segons el grau d'intensitat dels actes que els constitueixen, és a dir, segons la major o menor aproximació de l'Acte pur de Déu.**

**La perfecció, doncs, radica en l'ésser. Ja vèiem més amunt que la perfecció que cada ens adquireix amb la seva activitat repercuteix dins del seu propi ésser. Sempre serà, però, una perfecció concreta. I encara més: la última perfecció vers la qual tendeix l'ens, serà sempre quelcom concret, mai una essència abstracta o un pur acte d'ésser. Igualment podem dir que la tendència que impregna tota la realitat existent sembla que, dins del lul·lisme, consisteix més en una ordenació cap a "una activitat concreta global", segons les diverses natures, que en una "tendència cap un mode d'activitat indicat per les essències". Llull, definitivament, pensa que l'acció segueix l'ésser.**

**Activitats concomitants jerarquizades, vet aquí l'univers lul·lià. O dit d'altra manera, "perfeccions concomitants jerarquizades", doncs acte és perfecció. Unes poques línies més avall, després de dir que "Cové, donchs, que ls radicals membrar, entendre e voler sien en continu actu en aquell temps en què home és home"[22], Llull aplicarà a Déu la idea de que és l'activitat interna de cada ens la que sosté i promou tot el seu actuar extern. Dirà així el mestre mallorquí: "E ço que dit havem de l' enteniment cové esser ver per ço que un poder mateix general pusqua en un general intellegible e en un general entendre haver moltes particulars obres per rahó dels objectes Qui són molts e particulars"[23].**

**No es tracta d'explicar aquí la concepció lul·liana de la creació, però aquest breu incís que Llull ens va deixar sobre el Criador en el seu**

**interessant Libre de home —precisament en el capítol on ens diu a quin lloc es troben les obres naturals de l'home—, ve a ésser com que un resum, o millor dit, una conseqüència, del mode com ell entén la creació: un poder absolut, Déu, Acte pur d'entendre, que ho sosté “tot”, entenent per “tot” el conjunt dels actes particulars que constitueixen l'ésser i l'actuar dels diferents ens que van existir, existeixen i existiran. La barreja de principis que es dona en els ens criats determina el seu grau d'ésser, però Déu ho sosté tot “en el seu intel·ligible general” perquè és en Ell que s'originen les essències abstractes dels actes concrets, substancials o accidentals, que constitueixen aquells ens que, en la seva libèrrima voluntat, hagi decidit criar. La creació, segons el lul·lisme, consisteix, doncs, en un únic acte de Déu mitjançant el qual dona l'ésser, i en ell manté, a tots els gèneres, espècies e individus, cadascú en el seu temps i lloc.**

**S'obté, d'aquesta manera, des de la perspectiva de l'acte, una unificació del món del pensament i del món real, és a dir, dels abstractes i dels concrets. Tot depèn de Déu, doncs degut a la intensitat del seu coneixement, Ell és el principi de totes les essències que es sostenen en els diversos actes, substancials o accidentals. No tant sols depenen d'Ell l'específica combinació dels principis generalíssims, o Dignitats, que constitueixen el ser dels ens, inclusivament l'home, sinó també tots els altres actes que realitzen els ens al llarg de la seva vida.**

**El coneixement humà està doblement sostingut per Déu, un cop que, com vèiem més amunt, si per una banda els actes naturals de coneixement apropiat estan sustentats pels actes naturals de coneixement substancial i propi —els quals són òbviament sustentats per Déu—, per l'altre, l'ésser dels ens coneguts —ésser que es palesa a l'home en cada acte de coneixement— estarà també sostingut per Déu.**

**En el lul·lisme, cada ens es perfecciona a si mateix per mitjà de la seva activitat, aconseguint d'aquesta manera que augmenti la perfecció concreta de l'univers fins a atènyer aquella “activitat concreta global” que acabem de mencionar. Amb tot, s'ha de dir que només a través de l'home arribarem a aquest estat final d'activitat, doncs ell és la fi de totes les criatures, ja que integra en si mateix el món corporal i l'espiritual. L'ésser humà és un “microcosmos”<sup>[24]</sup> i amb els seus actes de coneixement dona sentit a tota la creació. Si com més perfecta és l'activitat de les criatures irracionals, més es**

reflecteix en elles la veritat divina, com més perfecta sigui l'activitat d'aquest "microcosmos" humà, no solament es reflectirà en ell la veritat divina, sinó que en ell es palesarà, perquè contemplarà en si mateix, i no en les seves semblances, aquesta veritat com a objecte dels seus actes de coneixement, i així la veritat dels éssers coneguts esdevindrà una participació de la Veritat eterna. Ara bé, l'home estarà tant més capacitat per a conèixer la veritat dels ens, quant més es posseeixi a si mateix, és a dir, quant més perfecte sigui en el seu ésser.

E així tornem a la regla B de l'Ars.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índex*

▪ *Posterior*



## **DE NOU LA REGLA B**

**Preguntàvem al començament d'aquestes ratlles, una mica sorpresos, com podia ser que la veritat o falsedat d'una proposició podés ésser definida per les condicions subjectives de qui la formula. Ara, després d'haver vist que l'acte humà de conèixer està sostingut per un altre acte intern substancial de coneixement — sense el qual l'home no podria subsistir—, ens resultarà ben més fàcil entendre el mecanisme de la regla B.**

**Acabem de veure com l'univers lul-lià està constituït per un conjunt d'actes, concomitants i jerarquitats, el més intens dels quals és l'Acte pur de Déu, que sosté tots els altres, inclosos els actes de coneixement realitzats per l'home. En aquests actes de coneixement els ens palesen a l'home el seu ésser, actualitzant el seu enteniment i tornant-lo vertader enteniment, i així fent possible el seu perfeccionament. En un acte de coneixement, doncs, es tenen de considerar sempre tres elements: l'ens que està sent conegut, l'enteniment en acte de conèixer i l'enunciació feta per aquest enteniment de la veritat coneguda. El procediment serà el següent:**

**Els ens,**

**1) degut a la barreja i conjuminació dels principis generalíssims, es tornen actuals i susceptibles d'ésser coneguts per l'home;**

**2) en ser coneguts, actualitzen l'enteniment humà, tornant-lo**

**vertader. Llull  
 ens aclareix  
 que  
 l'entendre és  
 un acte que,  
 per bé que  
 vulgui  
 atènyer el  
 mode d'ésser  
 de l'ens  
 conegut[25],  
 té lloc dins  
 del subjecte  
 coneixedor  
 [26] i per tant  
 serà  
 convenient  
 que hi hagi la  
 major  
 proporció  
 possible  
 entre el mode  
 d'ésser de  
 l'ens conegut  
 i l'acte del  
 seu  
 coneixement  
 [27];**

**3) l'acte de  
 coneixement  
 és expressiu,  
 i això vol dir  
 que  
 l'enteniment  
 coneix quan  
 expressa allò  
 que coneix.  
 D'aquesta  
 manera, la  
 veritat  
 expressada  
 per**



**l'enteniment  
dependrà de  
la veritat del  
propi  
enteniment.**

**A l'Ars brevis trobarem una formulació sintètica de la regla B. Diu així: "la regla B té tres espècies, el dubte, l'afirmació i la negació; de manera que l'enteniment quan comença a conèixer ha de suposar que les dues parts són possibles i no pot acceptar un creure que, per la seva natura, no és el seu acte propi, que és l'entendre. Fent així, optarà per la part amb la qual l'enteniment té major relació, doncs és necessari que aquella sia la vertadera[28].**

**L'artista que empra l'Ars construeix innumerables proposicions les quals contrastarà amb certes màximes que ell mateix elabora amb l'ajut de l'Ars. Les proposicions que respectin les màximes i les condicions de l'enteniment hauran d'ésser acceptades com vertaderes; les que no, hauran d'ésser eliminades. Això es fa mitjançant la regla B. En primer lloc, s'examinen les proposicions en la seva forma afirmativa i negativa, i se suposa que ambdues són possibles, a fi de no forçar l'acte de l'enteniment que, al començament, ha de romandre totalment indeterminat. És el dubte, la primera espècie de la regla B. Després, s'escollirà la proposició afirmativa o la negativa, optant per aquella amb la qual l'enteniment tingui major relació. Què significa això?**

**Senzillament, que s'haurà d'escollir la proposició que produeixi una major congruència entre la cosa afirmada i l'acte d'afirmar-la; amb altres paraules, com allò que s'està afirmant és un ésser, és a dir, un acte, i l'afirmació de l'enteniment també ho és, els dos actes han d'ésser congruents.**

**No oblidem que si per un acte de coneixement l'home alimenta el seu ésser —un cop que l'ésser de la cosa coneguda actualitza l'enteniment humà—, s'haurà de poder afirmar que com més elevat sigui el grau d'ésser de la realitat coneguda que es presenta com objecte a l'enteniment, més podrà actualitzar-lo, tan major serà la veritat que palesarà i més contribuirà a la perfecció universal.**

**A més, ha d'ocórrer una proporció entre la capacitat cognoscitiva de**

**l'home i l'objecte que es forma en ella. A l'obertura de la intel·ligència cap a la totalitat de la realitat, necessàriament haurà de correspondre un mode perfecte, i d'alguna manera il·limitat, de possessió d'aquella barreja dels principis generalíssims que determina el grau d'ésser de cada ens. O, el que és dir la mateixa cosa, com més perfecta sigui la possessió per l'home d'aquests principis, més capaç serà de conèixer la veritat particular dels ens.**

**Per aquest motiu la regla B indica que s'ha d'escollir sempre com més vertadera la proposició la veritat de la qual més actualitzi l'enteniment que la formula. A l'Ars generalis ultima, versió definitiva i més extensa de la seva art, Llull ens dóna els motius perquè s'ha de procedir d'aquesta manera.**

**L'acte propi de l'enteniment és entendre i no creure, per consegüent, des del principi, quan s'està davant d'una proposició per decidir sobre la seva veracitat o falsedat, la posició de l'enteniment ha d'ésser la més racional possible i distant de qualsevol actitud fideïsta. Això s'aconsegueix admetent des del començament que tant la proposició afirmativa com la negativa poden ésser possibles. D'aquesta manera l'enteniment no esdevé obstinat ni té per què adherir-se —ja abans de començar a entendre— a qualsevol de les proposicions, trobant-se així preparat per la seva funció investigativa i, lliure de prejudicis, podrà descobrir quina de les dues, la negativa o l'afirmativa, és la vertadera.**

**I com ho farà això? Concedint sempre que la vertadera és aquella la conclusió de la qual es recorda amb més facilitat, és més intel·ligible i més amable. Per tant, s'ajudarà amb els principis i les seves definicions i amb les altres nou regles. Llull aclareix que s'ha d'entendre que "aquella que recordem amb més facilitat i que és més amable" vol indicar la que té la major intel·ligibilitat, no la menor, doncs quan escollim la proposició afirmativa o la negativa que és menys amable i menys "memorable", aquest triatge no pertany al gènere de la filosofia o de la ciència, sinó al de la fe i de la credulitat. Amb tot, si escollim la proposició més intel·ligible, amb una intel·ligibilitat equivalent a la seva amabilitat i recordabilitat, es produeix aleshores ciència vertadera i necessària, amb la qual l'enteniment ateny necessàriament l'objecte i descansa[29].**

**Ara bé, és evident que per saber quan el nostre enteniment estaria en el seu nivell més alt de intel·ligibilitat és necessari superar el límit**

propi del coneixement objectiu. En el lul·lisme, doncs, s'han de conèixer les potències, els seus objectes i els seus actes, per poder jutjar el propi coneixement objectiu[30].

Tenim de concloure per tant que les proposicions que es produeixen amb l'ajut de l'Ars s'accepten o es rebutgen, conforme la regla B, a partir d'aquell altre coneixement habitual que tenim del propi enteniment i del seu acte de conèixer.

\* Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio"(Ramon Llull)

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*



## NOTAE

**[1]** Quan pensem o coneixem tornem presents al nostre enteniment les formes que es troben participades pels ens corporals; de totes les maneres, la seva presència en l'enteniment està en funció de l'acte de l'enteniment: mentre pensem, la forma pensada es troba present a l'enteniment, però en parar de pensar, desapareix, perquè s'acaba l'acte de l'enteniment. Ara bé, la forma pensada mai podrà expressar el dinamisme que la forma participada té a l'ens corporal, doncs aquest és tal pel seu acte d'ésser —que també és l'acte de totes les formes que es troben a l'ens—, però aquest acte d'ésser no posseeix contingut eidètic i no és conceptualitzable. L'acte que torna la cosa real és doncs diferent del que la torna coneguda. A la cosa real s'hi troba molta més realitat que a la cosa coneguda. Aquesta impossibilitat d'expressar l'ésser de les coses que coneixem sembla que té molt a veure amb la nostra ignorància de les essències de les coses.

**[2]** “Dictum est, quod subiectum Artis est artificium generale ad solvendas quaestiones; quoniam cum ipso subiecto artista, scilicet utens hac Arte, miscet artificialiter principia et regulas huius Artis, et significata huius mixtionis applicat ad solvendas quaestiones tali modo, quod semper teneat partem illam, videlicet affirmativam vel negativam, in qua verius salvatur et clarius relucet significatio dictae mixtionis, ut inferius dicemus.” Cf. *Lectura Artis, quae initulata est brevis practica tabulae generalis*, ROL XX, p. 344 l. 1-8.

**[3]** Sobre el sentit de l'Ars, cf. Esteve Jaulent, «Arbor Scientiae: Inmanencia o trascendencia en el pensamiento luliano», SL 38 (1998), 15-37.

**[4]** Cf. *Liber de memoria*, ROL XX, p. 299 l. 217-220.

**[5]** Cf. *Liber de intellectu*, ROL XX, p. 212-213 l. 512-538.

**[6]** Cf. *Logica nova*, NEORL IV, p. 72. “Essencia es alcuna cosa confusa consirada, per la qual esser es estant, quar així con bon es concret de sa bontat, que es la sua essencia, axí esser es concret de sa essencia.”

**[7]** Cf. Jesús de Garay, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 1987, p.150.

**[8]** Cf. Libre de Home, ORL XXI, p. 28: “E açò mateix dels actus de l'ànima e del cors, qui sajusten, e de lur conjunyiment e ajustament resulta e hix home qui passa e està en terç nombre, e és lo tot simple en nombre de home, segons sa diffinició, e ses parts són la sua forma comuna e matèria comuna e l'actu comú que dit havem. E en axí home està en lo som.”

**[9]** Cf. *Liber mirandorum demonstrationum*, I, c. 12, citat per Walter W. Artus, *Ramon Lull's Epistemological realism*, EL 26(1986) p. 134: "Notum est, quod esse creaturarum sit in tribus modis: unus est, quod omnes creaturae sint in sapientia Dei; alter est, quod sint formaliter in anima, hoc est, in intellectu, qui illa intelligit; tertius est, quod sint in se ipsis.

**[10]** Cf. Aristòtil, *Met.*, 1048b 23.

**[11]** Cf. Libre de Home, ORL XXI, p. 31: “Entendre cavall o castell és obra accidental exida e influïda de l'entendre dedins, qui és obra substancial e primera de la essència de l'enteniment, del qual entendre substancial l'ome qui és intel·lectiu trau l'entendre accidental ab lo qual ateny los objectes que desira entendre, e ab aquell serà entès fantàstich e spècia guanyada e multiplicada, e és de la semblança de l'intelligible dedins, treta d'ell per l'ome qui és intel·lectiu movent son enteniment a entendre, e és per ço de l'intelligible dedins car l'objecte defores és intelligible, ço és cavall o castell, e enaxí de los altres.”

**[12]** Cf. *Lògica nova*, NEORL IV, p. 51: “Si acció e forma se convertexen en lo subjeu en que son. E responem d[i]visén, so es que es acció primitiva e acció secundària. Primitiva es substancial o substantiva qui ab si mateixa e ab la sua pròpia matèria constituex substància general, constituïda de forma e de matèria substancial. E aytal acció es dita esser convertida ab la sua forma. Enperó la acció secundària que es actus de la primera forma, en genre de accident posada, ab forma accidental se convertex, axí con calor que se convertex ab la sua acció, so es ab la sua activitat.”

**[13]** Cf. *id.*, NEORL IV, p. 52.

**[14]** Cf. Libre de Home, ORL XXI, p. 42.

**[15]** Cf. Liber da anima rationalis, Cf. EL 26(1986) p. 134: "Anima habet objecta ad extra in objectis ad intra".

**[16]** Cf. Thomas Le Myésier, Breviculum, ROL XIX, p. 100, l. 118-122

**[17]** Cf. F. W. J. Schelling, *Initiae Philosophiae Universae*, Erlanger Vorlesungen 1820/21, org. H. Fuhrmans, Bonn; H. Bouvier u. Co. Verlag, 1969, p. 39, citat per Fernando Rey Puente, *Algumas notas sobre o conceito de "enérgeia" como eixo da articulação entre a filosofia negativa e a filosofia positiva no pensamento tardio de Schelling*, *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 22, n. 70, 1995, p. 396

**[18]** Sobre l'abandó del límit mental polià, cf. Leonardo Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 10, EUNSA Pamplona; i Juan A. García González, «El abandono del límite y el conocimiento» a *El pensamiento de Leonardo Polo*, *Cuadernos del Anuario Filosófico*, nº 11 EUNSA Pamplona, p. 27-60

**[19]** Cf. Thomas Le Myésier, id., ROL XIX, p. 169, l. 33-40.

**[20]** Cf. Libre de Home, ORL XXI, p. 35.

**[21]** Cada ens concret tindrà una acció pròpia que li ve determinada per la seva natura. L'acció pròpia de l'home és "homificar", i la del lleó "lleonificar".

**[22]** Tornem a llegir la nota n. 15.

**[23]** Cf. Libre de Home, ORL XXI, p. 37.

**[24]** Cf. Robert D. F. Pring-Mill, *El microcosmos lul·lià*, a *Estudis sobre Ramon Llull*, Curial, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1991, p. 102-110.

**[25]** Cf. *Ars inventiva veritatis*, d.2, reg. 2. citat per Walter W. Artus, *Ramon Lull's Epistemological realism*, EL 26(1986) p. 13`5: "Unde

**cum modus intelligendi ad modum essendi rei dirigatur, quantum potest, tanquam ad terminum ad quem, ut ipse modus essendi per modum intelligendi attingatur, formanda est major proportio et concordantia inter utrumque modum, et contrarietas inter eos (ut melius poterit) evitanda. Si autem accidat inevitabilis contrarietas... concludendum est necessario per modum essendi..."**

**[26] Cf. Liber de anima rationali, part. 8., citat per Walter W. Artus, Ramon Lull's Epistemological realism, EL 26(1986)135: "Nullum objectum, quod non est conjunctum cum anima, potest esse intra animam realiter: sicut asinus, qui non est intra animam, quae intelligit asinum; sed similitudo illius asini est species, quam intellectus intelligit, in qua ita intelligit asinum".**

**[27] Vegem altra vegada la nota n. 24.**

**[28] Cf. Ars brevis, ROL XII, p. 214: " 'Utrum' habet tres species, videlicet dubitativam, affirmativam et negativam, ut in principio intellectus supponat utramque partem esse possibilem, et non liget se cum credere, quod non est suus actus, sed intelligere. Et ita accipiat illam partem, cum qua habet maius intelligere. Nam oportet illam esse veram."**

**[29] Cf. Ars generalis ultima, ROL XIV, p. 28-29: "Per primam speciem oportet supponere, quod sit aut non, ut intellectus non sit obstinatus nec ligatus, sed investigativus, ut transire possit ad attingendum affirmativam vel negativam esse veram. Et hoc tali conditione, ut semper concedat hoc, quod magis recolibile est intelligibile et amabile in conclusione esse verum, adiuvando se cum principiis et eorum definitionibus et cum aliis regulis (...) Quando dicitur, quod hoc, quod est magis recolibile et amabile, est eligendum, intelligendum tamen est, quod eligatur cum maiori intelligibilitate, non autem cum minori. Quoniam quando affirmativa aut negativa eligitur cum minori recolibilitate et amabilitate subiecti, talis quidem electio non est de genere philosophiae sive scientiae, sed potius de genere fidei et credulitatis. Quando autem est electio cum maiori intelligibilitate aequipollentis maiori recolibilitate et amabilitati, generatur quidem vera scientia et necessaria. In qua intellectus vere quiescit, eo quia vere attingit obiectuam. Et in isto passu consistit tota virtus huius regulae."**

**[30] Sobre la superació del límit propi dels coneixement objectiu a l'**

**Ars, cf. Esteve Jaulent, A ampliação do tema do conhecimento em Raimundo Lúlio, VERITAS, Porto Alegre, v. 43, nº 3, p. 635-636.**

---

▪ *Autorior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





# NOTA SOBRE A REGRA B DA ARS LULIANA

Esteve Jaulent

## NOTA SOBRE A REGRA B DA ARS LULIANA

Já foi dito, inumeráveis vezes, que a Ars luliana é um eficiente sistema de apoio ao pensamento humano em sua incansável procura pela verdade. Felizmente, a verdade que interessa a Lúlio — e, também, a todos nós — é a que manifesta o ser da coisa. Em outras palavras, todos queremos conhecer as coisas tal como se encontram na ordem do real, não nos satisfazendo apenas com o que encontramos em nossas idéias[1]. O artista — como é chamado quem se serve da Ars — busca a verdade real das coisas e, em decorrência disso, verá sempre os entes na perspectiva do ato de ser deles. A Ars permite-lhe formular inúmeras questões sobre os temas investigados, assim como verificar as possíveis respostas.

Conforme o mestre maiorquino, o artista, ao servir-se da Ars, combina princípios e regras e aplica os resultados assim obtidos na solução de questões. Desse modo, ele sempre obtém como conclusão uma proposição afirmativa e outra negativa, fornecendo-lhe também a Ars os meios para averiguar a verdade ou falsidade de ambas[2]. A Ars é, pois, um artifício geral para resolver questões.

Não é este o momento para tratar do funcionamento da Ars[3]; nesta breve Nota, interessa-nos apenas desentranhar o sentido de uma das regras do sistema luliano, a conhecida como “regra B”, muito usada nas diversas aplicações da Ars.

Lúlio estabelece dez regras em forma de perguntas que, por sua vez, resumiriam todas as perguntas que se podem fazer sobre qualquer tema. Por isso, são chamadas de regras gerais do perguntar. Lúlio simboliza-as por meio das dez letras B, C, D, E, F, G, H, I, K e L.

Quando se pergunta, por exemplo, “se existe algum entendimento”, Lúlio, apoiando-se na regra B, responde que sim, e explica que o fato de existir um entendimento é algo mais passível de ser lembrado, é mais inteligível e mais amável que o de não existir[4].

Em outra ocasião, Lúlio perguntará “se em Deus há atos próprios, intrínsecos de entender, pelo entendimento, e de ‘bonificar’, pela bondade”; e responde afirmativamente, sempre examinando o próprio ato de entender humano, pois, ao afirmar a existência em Deus desses atos intrínsecos, o entendimento, dirá o mestre maiorquino, se encontra em maior grandeza de bondade, mais concorde com a vontade e a memória, mais prático e, portanto, mais distante da ignorância e mais possuidor do hábito da ciência[5]. E, assim, em muitos lugares ao longo de sua vasta obra.

O leitor não deixa de ficar surpreso ao constatar que a verdade ou falsidade de uma proposição é decidida, em parte, pelas condições subjetivas de quem a formula. Qual será, afinal, o conceito luliano de verdade? Melhor ainda, o que entende Lúlio por conhecimento? Estas linhas tentarão explicitar o que há por trás da regra B; mas, para tanto, seremos obrigados a dar um rápido mergulho na metafísica luliana.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **A CONCEPÇÃO LULIANA DO SER: OS PRINCÍPIOS GENERALÍSSIMOS**

**Vejamos, em primeiro lugar, como concebe Lúlio a estrutura metafísica do ente concreto.**

**Segundo o maiorquino constitui-se um ente qualquer a partir de uns princípios generalíssimos, ativos —as chamadas Dignidades—, que se contraem naturalmente, segundo a própria essência[6], a ser aquele ente concreto. Por conseguinte, também em Lúlio encontramos a distinção real entre essência e ser; todavia o beato esclarece em que consiste essa perfeição do ato de ser, ao indicar as Dignidades como princípios do ente.**

**Estes princípios generalíssimos se encontram em Deus numa modalidade divina, infinita, constituindo o Ser divino. Em Deus, cada princípio é conversível com a essência divina, a qual por sua vez é conversível com o Ato puro de Ser. Nos entes criados já não ocorre assim, pois neles o ser não se identifica com a essência, por estar contraído em seus princípios segundo a positividade da própria essência.**

**A novidade dessa explicação radica em que se apresenta o ser como uma atividade formalizada. De fato, parece que tem de ser assim, pois os atos sempre decorrem diferenciados internamente. Se pensar, ouvir, e ver, são atos, o são pelo ato de ser, e é este, o ser, o ato primariamente diferenciado. É incorreto pensar o ser como uma energia absolutamente indeterminada. O ser é um oceano de perfeição porque engloba todas as perfeições[7], engloba as Dignidades.**

**Com a exceção de Deus, todos os outros entes o são porque estão constituídos por combinações finitas das Dignidades.**

**Lúlio ainda enriquecerá mais sua noção de ato de ser através de sua teoria dos correlativos. Pode-se resumir assim: qualquer ato é ato porque une uma potência e um objeto. Lúlio apresenta assim uma visão tridimensional do ato de ser. Nenhum ato seria, sem os três correlativos: ato, potência e objeto. Não existe o bonificar sem o bonificável e o bonificado. E assim ocorre com todos os atos, quer os atos constitutivos das diferentes substâncias, quer os atos**

realizados por essas substâncias uma vez já constituídas como tais, desde a substância divina até a ínfima substância do universo.

Da mesma maneira explica-se o ser humano. O homem é um todo constituído por três partes: a primeira é formada pelos correlativos ativos da alma e do corpo, que se reagrupam ajustando-se uns com os outros, para constituir a forma comum do homem; a segunda é formada pelos correlativos passivos da alma e do corpo que, reagrupando-se e ajustando-se, constituirão a matéria comum do homem; finalmente, do ajustamento dos atos da alma e os atos do corpo resulta a terceira parte, um ato comum, pelo qual e no qual e com o qual a forma e a matéria se conectam resultando da união dos três —ato, matéria e forma— o homem. Sem esse ato, não haveria nem matéria nem forma. Desta maneira o homem surge pelo ato de ser, está no “sou”, diz o maiorquino[8].

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **A MANIFESTAÇÃO DO SER NA MENTE HUMANA**

Os entes também podem ser na mente do homem[9]. Como concebia Lúlio o conhecimento?

Lúlio concebia o conhecer também como ato. Aristóteles já afirmara que na atividade de entender encontra-se o “arquétipo” da atualidade [10]. O homem, diz o maiorquino, é intelectivo e move seu entendimento para que “entenda no seu inteligível”[11]. Aparece aqui outra vez a tripartição do ato de conhecer posto pelo homem, ser intelectivo, em três correlativos —entender, entendido e inteligível— sem os quais o conhecer não teria lugar.

No ato de conhecer ocorre, pois, uma atualização do entendimento provocada, sem dúvida alguma pelas realidades que são objeto de conhecimento, mas também e sobretudo pelo próprio sujeito que conhece, dado que é quem move seu entendimento a entender. É justamente nessa atualização do entendimento que se manifestará o ser da coisa entendida. Onde? No próprio inteligível, nos diz o maiorquino.

A novidade neste tema vem indicada logo a seguir. Lúlio acrescenta que os diversos atos de conhecimento que realizamos estão sustentados por um entender substancial que está sempre em ato em nós. Essa afirmação é uma consequência de sua teoria das obras naturais próprias e apropriadas. Lúlio ensina que as substâncias têm uma ação própria e uma ação apropriada. A primeira é substancial e no sujeito em que ocorre converte-se em sua forma[12], a segunda, a ação accidental, converte-se em forma accidental. A ação substancial é contínua por essência[13], e sempre atual. A ação apropriada é accidental e artificial, move-se sempre da potência ao ato, e seu fim é a ação natural[14].

Aplicando esta teoria ao ato de entender, Lúlio dirá que o “objeto próprio” do intelecto, que se corresponde com o seu “ato próprio”, é entender sua própria inteligibilidade e intelectualidade. Este “objeto próprio” nutre-se do “objetos apropriados” de outros atos de entender, que são accidentais, externos e vizinhos. Não há “objeto próprio” sem “objeto apropriado”, esclarece; mas por outro lado, o objeto externo tem-se no objeto interno[15]. Finalmente, dizer que os

**“atos apropriados” naturais têm por fim os “atos próprios” significa afirmar que o intelecto não pode entender sua própria inteligibilidade e intelectualidade se não entende, ao mesmo tempo, as inteligibilidades externas a ele. E exemplifica com uma metáfora: “Como a luz da lâmpada vive do óleo, assim o objeto próprio vive do apropriado e dele extrai alimento e natureza apropriada.”[16]O entendimento só poderá ter consciência de si mesmo com os atos acidentais de conhecimento, que a filosofia clássica chamará de operações.**

**A novidade é importantíssima pois se declara que no homem existe um entender interior e primigênio mediante o qual se alcança o seu ato próprio, isto é, o seu ser. Temos todos, portanto, uma notícia permanentemente atual do nosso ser. Afirma-se assim no homem um nível mais interior de conhecimento, no qual terá lugar também a notícia do ser dos entes externos conhecidos e, principalmente, a notícia primordial do Ser Supremo, do qual todos dependemos. Essa nova instância de conhecimento, buscada durante séculos pela filosofia, adquirirá para alguns tanta importância, que chegarão a opinar que ela teria de ser o ponto de partida do filosofar e não a razão. No fundo, trata-se de um novo conhecimento desde a qual se julgará o conhecimento objetivo. Schelling, por exemplo, apontava para a necessidade de dar-se o que ele denominava “êxtase da razão”, isto é, um “situar-se fora de si”, mais exatamente, fora da razão, para que conhecimento humano pudesse instaurar-se no próprio Absoluto[17]. Leonardo Polo apresentará o método que denomina de “abandono do limite mental”, que nada mais é que um ir além do conhecimento objetivo próprio das operações intelectuais, situando-se em um conhecimento que descobre ser habitual em nós[18].**

**À medida, pois, que vamos realizando atos de conhecimento cresce também, segundo Lúlio, pelo ato substancial do entendimento, o conhecimento de nós próprios. O conhecer realiza-se pois sempre em dois planos simultâneos e concomitantes: “O intelecto que entende algum objeto tem um duplo entender. Por um lado, entende o que é próprio de sua essência e de sua ação e paixão substancial; por outro, entende o adquirido mediante o hábito de ciência, relacionando-se com os objetos dos sentidos particulares e seus atos.”[19]**

**Impressiona a força com que Lúlio afirma a necessidade desse ato**

substancial do entendimento, sem o qual, diz ele, o homem não poderia existir. “Se na memória não houvesse um contínuo lembrar, e no entendimento um contínuo entender e na vontade um contínuo querer, as formas e as matérias espirituais da alma seria ociosas e não se poderiam ajustar entre si, pois as formas não teriam ação nem as matérias paixão. A alma não teria como informar o corpo, nem como dar-lhe o ser e a vida. Convém, pois que um radical lembrar, entender e amar estejam em contínuo ato, todo o tempo em que o homem é homem.”[20] Lúlio faz depender, pois, o próprio ser do homem desses atos radicais de lembrar, entender e amar que nutrem a sua própria substância, e cuja perfeição se acresce com ajuda de outros atos acidentais.

Note-se que, sem pretendê-lo chegamos a um tema bem atual. Sem esse radical lembrar, entender e querer, sempre contínuos no homem, este não existiria, nos diz o maiorquino. Ora, é justamente nesse nível interior e radical de conhecimento que tem lugar a primordial percepção do Ser Supremo, a consciência religiosa que aparece em todas as épocas da humanidade. Desvencilhando-nos desse nível de conhecimento, desvencilhamo-nos de Deus, mas então Lúlio nos avisa que também aniquilamos o homem. Pois bem, este passo já foi dado na modernidade: Foucault, um dos principais representantes do estruturalismo, substituiu o grito desesperado de Nietzsche, “Deus morreu”, pelo seu correspondente “o homem morreu”. E é Lúlio que nos explica o por quê.

Se, linhas acima, víamos que todas as perfeições e todos os entes eram sustentados por um ato de ser tridimensional[21], agora podemos acrescentar que esse ato de ser é sustentado e se aperfeiçoa pela “ações apropriadas” —que também são tridimensionais— que os entes realizam ao longo de sua vida

A medida que os entes manifestam seu ser ao homem através dos distintos atos humanos de entender, a autoconsciência do homem se multiplica. Em Lúlio, o abrir-se para fora, próprio do ato de entender, parece ter o sentido de um retornar para si, aperfeiçoando o próprio ser. Quanto mais se expandir para fora de si o ser do homem com seus atos apropriados de memória, conhecimento e amor, —desde que estes sejam também atos bons, grandes, etc.— mais intenso se torna seu próprio ato substancial de ser. Por outro lado, é a atividade interna de cada ente, por ser contínua e atual, que sustentará a externa, que é acidental e intermitente. Lúlio, portanto,

encara o tema do conhecimento desde uma perspectiva mais ampla do que a perspectiva da faculdade.

Tendo visto sucintamente, em primeiro lugar, como Lúlio fundamenta os entes nos seus atos próprios e, logo depois, como esses atos próprios se nutrem dos atos acidentais, mostraremos a continuação como, a partir dessa ótica, Lúlio entende o universo como o conjunto de todos os entes relacionados e hierarquizados segundo uma intensidade de atos.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **A UNIFICAÇÃO UNIVERSAL PELO ATO**

**As afirmações de que não se pode dar nenhum ato sem a presença simultânea de seus três correlativos e de que os entes finitos concretos são reais pelo seu ato de ser tridimensional, têm validade universal. Portanto, os entes, no lulismo, serão ativos, isto é, são e aperfeiçoam-se por atos. Ora, os atos que dão lugar a essa atividade são tais pela especial combinação dos princípios generalíssimos que, em cada ente, vem determinada pela própria essência. Dai o poder-se afirmar que os entes não só estão relacionados entre si, mas que essa relação está hierarquizada segundo o grau de intensidade dos atos que os constituem, isto é, segundo a maior o menor aproximação do Ato puro de Deus.**

**A perfeição, pois, radica no ser. Já foi visto linhas acima que a perfeição que cada ente adquire com sua atividade repercute no seu próprio ser. É sempre, porém, um perfeição concreta. Mais ainda, também a perfeição última a qual tende todo ente, será sempre algo concreto, nunca uma essência abstrata ou um puro ato de ser. Da mesma maneira, a tendência de toda a realidade existente parece consistir, no lulismo, mais na ordenação a “uma atividade concreta global”, segundo as distintas naturezas, do que numa “tendência a um modo de atividade indicado pelas essências”. No lulismo, definitivamente, a ação segue ao ser.**

**Atividades concomitantes hierarquizadas, eis o universo luliano. Em outras palavras, perfeições concomitantes hierarquizadas, porque ato é perfeição. Poucas linhas mais embaixo, após dizer que “convém que um radical lembrar, entender e amar estejam em contínuo ato, todo o tempo em que o homem é homem”[\[22\]](#), Lúlio aplicará ao próprio Deus a idéia de que é a atividade interna de cada ente que o sustenta e promove todo seu atuar externo. Dirá assim o mestre maiorquino: “isto que dissemos do entendimento convém que seja verdadeiro para que um poder geral possa num inteligível geral e num entender geral ter muitas obras particulares por razão dos objetos.”[\[23\]](#)**

**Não se trata de expor aqui a concepção luliana da criação, mas este breve inciso que Lúlio nos deixou sobre o Criador no interessante Libre de home, justamente no capítulo em que se explica onde se encontram as obras naturais do homem, vem a ser como que um**

resumo, ou melhor uma conseqüência, da maneira como ele entende a criação: um poder absoluto, Deus, Ato puro de entender, que sustenta "tudo", entendendo-se por este "tudo" o conjunto dos atos particulares que constituem o ser e o atuar dos diversos entes que existiram, existem e existirão. A mistura de princípios que se dá nos entes criados determina o grau de ser de cada ente, mas Deus sustenta tudo "no seu próprio inteligível geral" porque nEle têm origem as essências abstratas dos atos concretos, substanciais ou acidentais, que constituem os entes que com sua libérrima vontade decidiu criar. A criação, segundo o lulismo, consiste, pois, num único ato de Deus pelo qual dá o ser, e mantém nele, a todos os gêneros, espécies e indivíduos, cada um no seu tempo e lugar.

Alcança-se assim, desde a perspectiva do ato, uma unificação do mundo do pensamento e do mundo real, isto é, do abstrato e do concreto. Tudo depende de Deus pois, pela intensidade de seu conhecimento, é o princípio de todas as essências que se sustentam nos diversos atos, quer substanciais, quer acidentais. Não só depende dEle a específica combinação de princípios generalíssimos, ou Dignidades, que constituem o ser dos entes, incluído o homem, senão também todos os atos que os entes realizam ao longo de sua vida.

O conhecer humano é duplamente sustentado por Deus, uma vez que, como víamos linhas acima, se por um lado os atos naturais de conhecimento apropriado são sustentados pelos atos naturais de conhecimento substancial e próprio, os quais são obviamente sustentados por Deus, por outro, também o ser dos entes conhecidos, que se manifesta ao homem em cada ato de conhecimento, é sustentado por Deus.

Cada ente, segundo o lulismo, aperfeiçoa-se a si próprio pela sua atividade, conseguindo-se assim aumentar a perfeição concreta do universo até atingir-se aquela "atividade concreta global" que acabamos de mencionar. Contudo, este estado final de atividade é alcançado através do homem, pois ele é o fim de todas as criaturas, ao integrar em si mesmo o corporal e o espiritual. O ser humano é um "microcosmos" [24] e com seus atos de conhecimento dá sentido à toda a criação. Se quanto mais perfeita é a atividade das criaturas irracionais, tanto mais se reflete nelas a verdade divina, quanto mais perfeita seja a atividade desse "microcosmos" humano, tanto mais a verdade divina não só se refletirá nele, mas nele se manifestará; pois a contemplará não só em suas semelhanças, mas em si mesmo,

como objeto de seus atos de conhecimento, sendo, desta maneira, a verdade dos seres que conhece uma participação na Verdade eterna. Ora, o homem é tanto mais capaz de conhecer a verdade dos entes quanto mais se possui a si mesmo, quanto mais perfeito é em seu ser.

E assim voltamos à regra B da Ars.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **DE NOVO A REGRA B**

**Perguntávamos no início destas linhas, não sem uma ponta de estranheza, de que maneira a verdade ou falsidade de uma proposição poderia vir a ser definida pelas condições subjetivas de quem a formula. Agora, após termos visto que o ato humano de conhecer é sustentado pelo ato interno substancial de conhecimento, sem o qual o homem não poderia subsistir, nos resulta bem mais fácil entender o mecanismo da regra B.**

**Acabamos de ver como o universo luliano está constituído por um conjunto de atos, concomitantes e hierarquizados, o mais intenso dos quais é o Ato puro de Deus, que sustenta todos os outros, inclusive os atos de conhecimento postos pelo homem. É nestes atos de conhecimento que os outros entes manifestam ao homem seu ser, atualizando seu entendimento e tornando-o verdadeiro entendimento, e possibilitando desta maneira seu aperfeiçoamento. Num ato de conhecimento devemos considerar, portanto, três elementos: o ente que está sendo conhecido, o entendimento em ato de conhecer e a enunciação, pelo entendimento, da verdade conhecida. O processo é pois o seguinte:**

**os entes,**

**1) pela  
mistura e  
congeminação  
dos princípios  
generalíssimos  
tornam-se  
atuais e  
susceptíveis  
de serem  
conhecidos  
pelo homem;**

**2) ao serem  
conhecidos,  
atualizam o  
entendimento  
humano**

**tornado-o  
verdadeiro.**

**Lúlio  
esclarece que  
o entender é  
um ato que,  
muito embora  
vise atingir o  
modo de ser  
do ente  
conhecido  
[25], tem lugar  
no interior do  
sujeito  
cognoscente  
[26]e portanto  
convirá que  
haja a maior  
proporção  
possível entre  
o modo de ser  
do ente  
conhecido e o  
ato de seu  
conhecimento  
[27];**

**3) o ato de  
conhecimento  
é expressivo,  
isto quer dizer  
que o  
entendimento  
conhece ao  
expressar  
aquilo que  
conhece.  
Assim sendo,  
a verdade  
expressada  
pelo  
entendimento  
dependerá da**

**verdade do  
próprio  
entendimento.**

**Na Ars brevis encontramos uma formulação sintética da regra B. Diz assim: “a regra B tem três espécies, a saber, a dúvida, a afirmação e a negação; de modo que o entendimento no começo deve supor que ambas as partes são possíveis e não aceite o acreditar, que por natureza não é seu ato, mas o entender. E assim opte pela parte com a qual o entendimento tem maior relação, pois é necessário que aquela seja a verdadeira.”[28]**

**O artista que aplica a Ars constrói inúmeras proposições que irá contrastar com certas máximas que ele mesmo elaborou com ajuda da própria Ars. As proposições que respeitarem as máximas e as condições do entendimento deverão ser aceitas como verdadeiras, as que não, devem ser eliminadas. Isto é feito mediante a regra B. Em primeiro lugar, as proposições se examinam na sua forma afirmativa e negativa, e se supõe que ambas são possíveis, para não constranger o ato do entendimento que no começo deve permanecer totalmente indeterminado. É a primeira espécie da regra B, a dúvida. Logo após, deve-se escolher a afirmativa ou a negativa, optando por aquela com a qual o entendimento tem maior relação. Que significa isto?**

**Simplesmente, deve-se escolher a proposição que produza maior congruência entre o que se afirma e o ato de afirmá-lo; com outras palavras, o que se afirma é um ser, portanto um ato, e a afirmação do entendimento é outro ato; os dois atos têm de ser congruentes.**

**Tenha-se em conta que se por um ato de conhecimento o homem nutre seu próprio ser —uma vez que o ser da coisa conhecida atualiza o entendimento humano—, deve-se poder afirmar que quanto mais elevado for o grau de ser da realidade conhecida que se apresenta como objeto ao entendimento, tanto mais poderá atualizá-lo, tanto maior será a verdade que manifesta, e tanto mais contribuirá à manifestação da perfeição universal.**

**Além disso, deverá haver uma proporção entre a capacidade cognoscitiva do homem e o objeto que se forma nela. À abertura da inteligência à totalidade do real deve necessariamente corresponder**

um modo perfeito, e de alguma forma ilimitado, de posse daquela mistura de princípios generalíssimos que determina o grau de ser de cada ente. Ou, o que é a mesma coisa, quanto mais perfeito for o homem na posse desses princípios, mais capaz será de conhecer a verdade particular dos entes.

Por esse motivo a regra B indica que se deve escolher sempre como mais verdadeira a proposição cuja verdade mais atualize o entendimento que a formula. Na *Ars generalis ultima*, versão definitiva e mais extensa de sua *Arte*, Lúlio nos explica os motivos porque se deva proceder assim.

O ato próprio do entendimento é entender e não acreditar; portanto, desde o começo, quando se está na frente de uma proposição para decidirmos sobre a sua veracidade ou falsidade, a postura do entendimento deve ser a mais racional possível e longe por conseguinte de qualquer atitude fideísta. Consegue-se isto admitindo desde o começo que tanto a proposição afirmativa como a negativa podem ser possíveis. Desta maneira o entendimento não se torna obstinado nem tem porque aderir —já antes de começar a entender—, a qualquer uma das proposições; assim sendo, o entendimento encontra-se preparado para sua função investigativa e, livre de preconceitos, poderá descobrir qual das duas, a negativa ou a afirmativa, é a verdadeira.

E como fará isso? Concedendo sempre que a verdadeira é aquela cuja conclusão se lembra com maior facilidade, é mais inteligível e a mais amável. Para tanto, ajudar-se-á com os princípios e suas definições, e com as outras nove regras. Lúlio esclarece que devemos entender por “aquela que se lembra com mais facilidade e que é mais amável” a que tem maior inteligibilidade, não a menor, pois quando escolhermos a proposição afirmativa ou a negativa menos lembrável e menos amável, tal escolha não pertence ao gênero da filosofia ou da ciência, senão mais bem ao gênero da fé e da credulidade. Quando todavia se escolhe a proposição mais inteligível, com uma inteligibilidade equivalente à sua amabilidade e lembrabilidade, gera-se então ciência verdadeira e necessária, na qual o entendimento verdadeiramente atinge o objeto e descansa.

**[29]**

E evidente que para se conhecer quando nosso entendimento estaria no seu mais alto grau de inteligibilidade é preciso superar o

limite próprio ao conhecimento objetivo. No lulismo é necessário que se conheçam adequadamente as potências, seus objetos e seus atos, para poder-se julgar o próprio conhecimento objetivo[30].

Devemos concluir portanto que as proposições que se produziram com ajuda da Ars são aceites ou rejeitadas, conforme a regra B, a partir deste outro conhecimento habitual que temos do próprio entendimento e de seu ato de conhecer.

---

▪ *Autorior*

▪ *Índico*

▪ *Posterior*





## NOTAS

**[1]** Quando pensamos, ou conhecemos, tornamos presentes em nosso entendimento as formas que se encontram participadas nos entes corporais; contudo sua presença no entendimento está em função do ato do entendimento: enquanto pensamos, a forma pensada está presente nele, mas ao parar de pensar, desaparece, porque termina o ato do entendimento. Ora, a forma pensada nunca expressará o dinamismo que a forma participada tem no ente corporal, pois o ente corporal é tal pelo seu ato de ser —que é também o ato de todas as formas que se encontram no ente—, porém não possui conteúdo eidético e não é conceptualizável. Um é, portanto, o ato que torna a coisa real e outro, e distinto dele, o ato que torna a coisa conhecida. Na coisa real há muita mais realidade que na coisa conhecida. Essa impossibilidade de expressar o ser das coisas que conhecemos parece ter muito a ver com a nossa ignorância das essências das coisas.

**[2]** “Dictum est, quod subiectum Artis est artificium generale ad solvendam quaestiones; quoniam cum ipso subiecto artista, scilicet utens hac Arte, miscet artificialiter principia et regulas huius Artis, et significata huius mixtionis applicat ad solvendum quaestiones tali modo, quod semper teneat partem illam, videlicet affirmativam vel negativam, in qua verius salvatur et clarius relucet significatio dictae mixtionis, ut inferius dicemus.” Cf. *Lectura Artis, quae intitulata est brevis practica tabulae generalis*, ROL XX, p. 344 linhas 1-8.

**[3]** Sobre o sentido da Ars, cf. Esteve Jaulent, «Arbor Scientiae: Inmanencia o trascendencia en el pensamiento luliano», SL 38 (1998), 15-37

**[4]** Cf. *Liber de memoria*, ROL XX, p. 299 linhas 217-220.

**[5]** Cf. *Liber de intellectu*, ROL XX, p. 212-213 linhas 512-538.

**[6]** Cf. *Logica nova*, NEORL IV, p. 72. “Essencia es alcuna cosa confusa consirada, per la qual esser es estant, quar així con bon es concret de sa bontat, que es la sua essencia, axí esser es concret de sa essencia.”

**[7]**Cf. Jesús de Garay, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 1987, p.150.

**[8]** Cf. Libre de Home, ORL XXI, p. 28: “E açò mateix dels actus de l'ànima e del cors, qui sajusten, e de lur conjunyiment e ajustament resulta e hix home qui passa e està en terç nombre, e és lo tot simple en nombre de home, segons sa diffinició, e ses parts són la sua forma comuna e matèria comuna e l'actu comú que dit havem. E en axí home està en lo som.”

**[9]** Cf. *Liber mirandorum demonstrationum*, I, c. 12, in EL 26(1986) p. 134: "Notum est, quod esse creaturarum sit in tribus modis: unus est, quod omnes creaturae sint in sapientia Dei; alter est, quod sint formaliter in anima, hoc est, in intellectu, qui illa intelligit; tertius est, quod sint in se ipsis.

**[10]**Cf. Aristóteles, *Met.*, 1048b 23

**[11]**Cf. Libre de Home, ORL XXI, p. 31: “Entendre cavall o castell és obra accidental exida e influïda del entendre dedins, qui és obra substancial e primera de la essència del enteniment, del qual entendre substancial l'ome qui és intellectiu trau l'entendre accidental ab lo qual ateny los objects que desira entendre, e ab aquell serà entès fantàstich e spècia guanyada e multiplicada, e és de la semblança del intelligible dedins, treta d'ell per l'ome qui és intellectiu movent son enteniment a entendre, e és per ço del intelligible dedins car l'object defores és intelligible, ço és cavall o castell, e enaxí de los altres.”

**[12]**Cf. *Lògica nova*, NEORL IV, p. 51: “Si acció e forma se convertexen en lo subjeu en que son. E responem d[i]visén, so es que es acció primitiva e acció secundaria. Primitiva es substancial o substantiva qui ab si matexa e ab la sua propria matèria constituex substancia general, constituïda de forma e de matèria substancial. E aytal acció es dita esser convertida ab la sua forma. Enperó la acció secundaria que es actus de la primera forma, en genre de accident posada, ab forma accidental se convertex, axí con calor que se convertex ab la sua acció, so es ab la sua activitat.”

**[13]**Cf. *id.*, NEORL IV, p. 52.

**[14]**Cf. Libre de Home, ORL XXI, p. 42.

**[15]** Cf. Liber da anima rationalis, Cf. EL 26(1986) p. 134: "Anima habet objecta ad extra in objectis ad intra".

**[16]** Cf. Thomas Le Myésier, Breviculum, ROL XIX, p. 100, linhas 118-122.

**[17]** Cf. F. W. J. Schelling, Initiae Philosophiae Universae, Erlanger Vorlesungen 1820/21, org. H. Fuhrmans, Bonn; H. Bouvier u. Co. Verlag, 1969, p. 39, citado por Fernando Rey Puente, Algumas notas sobre o conceito de "enérgia" como eixo da articulação entre a filosofia negativa e a filosofia positiva no pensamento tardio de Schelling, Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 22, n. 70, 1995, p. 396.

**[18]** Sobre o abandono do limite mental poliano, cf. Leonardo Polo, El conocimiento habitual de los primeros principios, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 10, EUNSA Pamplona; e Juan A. García González, «El abandono del límite y el conocimiento» a El pensamiento de Leonardo Polo, Cuadernos del Anuario Filosófico, nº 11 EUNSA Pamplona, p. 27-60

**[19]**Cf. Thomas Le Myésier, id., ROL XIX, p. 169, linhas 33-40.

**[20]**Cf. Libre de Home, ORL XXI, p. 35: "Se en la memòria no era continu membrar, e en enteniment entendre, e en la volentat voler, les formes e les matèries sperituals de la ànima que dites havem en lo capítol «Com és hom», serien ocioses e no haurien ab què s poguessen ajustar, e car les formes no haurien actió ni les matèries passió sens radicals membrar, entendre e voler, l ànima no hauria ab què enformàs lo cors, ni ab què li donàs ésser ni vida, e ab ell nos poria ajustar ni conjunir. Cové, donchs, que ls radicals membrar, entendre e voler sien en continu actu en aquell temps en què home és home."

**[21]**Em cada ente concreto haverá uma ação própria que vem determinada pela sua natureza. O próprio do homem é "homificar", o do leão "leonificar".

**[22]** Reveja-se a nota n. 15.

**[23]** Cf. Libre de Home, ORL XXI, p. 37: "E ço que dit havem del enteniment cové esser ver per ço que un poder mateix general pusqua en un general intellegible e en un general entendre haver moltes particulars obres per rahó dels objectes Qui són molts e particulars."

**[24]** Cf. Robert D. F. Pring-Mill, El microcosmos Llul·lià, in Estudis sobre Ramon Llull, Curial, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1991, p. 102-110.

**[25]** Cf. Ars inventiva veritatis, d.2, reg. 2. citado por Walter W. Artus, Ramon Lull's Epistemological realism, EL 26(1986) p. 134: "Unde cum modus intelligendi ad modum essendi rei dirigatur, quantum potest, tanquam ad terminum ad quem, ut ipse modus essendi per modum intelligendi attingatur, formanda est major proportio et concordantia inter utrumque modum, et contrarietas inter eos (ut melius poterit) evitanda. Si autem accidat inevitabilis contrarietas... concludendum est necessario per modum essendi..."

**[26]** Cf. Liber de anima rationali, part. 8., citado por Walter W. Artus, Ramon Lull's Epistemological realism, EL 26(1986)135: "Nullum objectum, quod non est conjunctum cum anima, potest esse intra animam realiter: sicut asinus, qui non est intra animam, quae intelligit asinum; sed similitudo illius asini est species, quam intellectus intelligit, in qua ita intelligit asinum".

**[27]** Veja-se nota n. 24.

**[28]** Cf. Ars Brevis, ROL XII, p. 214: " 'Utrum' habet tres species, videlicet dubitativam, affirmativam et negativam, ut in principio intellectus supponat utramque partem esse possibilem, et non liget se cum credere, quod non est suus actus, sed intelligere. Et ita accipiat illam partem, cum qua habet maius intelligere. Nam oportet illam esse veram."

**[29]** Cf. Ars generalis ultima, ROL XIV, p. 28-29: "Per primam speciem oportet supponere, quod sit aut non, ut intellectus non sit obstinatus nec ligatus, sed investigativus, ut transire possit ad attingendum affirmativam vel negativam esse veram. Et hoc tali conditione, ut semper concedat hoc, quod magis recolibile est inteligibile et amabile in conclusione esse verum, adiuvando se cum

principiis et eorum definitionibus et cum aliis regulis (...) Quando dicitur, quod hoc, quod est magis recolibile et amabile, est eligendum, intelligendum tamen est, quod eligatur cum maiori intelligibilitate, non autem cum minori. Quoniam quando affirmativa aut negativa eligitur cum minori recolibilitate et amabilitate subiecti, talis quidem electio non est de genere philosophiae sive scientiae, sed potius de genere fidei et credulitatis. Quando autem est electio cum maiori intelligibilitate aequipollentis maiori recolibilitate et amabilitati, generatur quidem vera scientia et necessaria. In qua intellectus vere quiescit, eo quia vere attingit obiectuam. Et in isto passu consistit tota virtus huius regulae.”

[30] Sobre a superação do limite próprio ao conhecimento objetivo, cf. Esteve Jaulent, A ampliação do tema do conhecimento em Raimundo Lúlio, VERITAS, Porto Alegre, v. 43, nº 3, p. 635-636.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## A "ARTE" LULIANA COMO AUTORIDADE ALTERNATIVA

### ABSTRACT

Llull's works are notable for their lack of citation of authorities. The article suggests that Llull wished to establish the Art, which he was convinced had been given to him by God, as an alternate authority, and that this could then become the focal point of a textual community dedicated to the study of its method and message.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## A "ARTE" LULIANA COMO AUTORIDADE ALTERNATIVA

Na obra de Raimundo Lúlio ocorre algo que pode parecer chocante. Num autor medieval dedicado inteiramente - quase se poderia dizer monoliticamente - à pregação ad extra et ad intra da fé cristã, encontramos uma falta surpreendente de referências ao aparato desta fé. Talvez a melhor maneira de ver até que ponto esta situação é anômala e inclusive dramática, é questionar-nos sobre o que saberia um homem vindo de outra civilização a respeito da cristandade e da cultura ocidental do século XIII se só tivesse tido acesso à imensa maioria [1] da vasta produção do beato (a volta de 265 obras). Saberíamos, e isto com grande insistência, tudo o que se poderia deduzir dos artigos da fé: a existência de um Deus ao mesmo tempo unitário e trinitário, a Encarnação, a Virgem Maria, a paixão e morte de Jesus Cristo, a ressurreição, etc. [2] Também encontraria preceitos e orações cristãs como os dez mandamentos, os sete sacramentos, os sete dons do Espírito Santo, o Pater noster, [3] etc. De citações de autoridades, praticamente só encontraria as três seguintes, que verá repetidas também com certa insistência: (1) "podendo-se demonstrar a nossa fé, perder-se-ia o mérito, [4] (2) "se não credes, não entenderéis"; [5] e (3) "ama Deus teu senhor, com todo teu coração, com toda a tua alma, com todo teu pensamento e todas as tuas forças", [6] sem poder descobrir nem tão-somente que a primeira é de um papa (Gregório o Grande), e as outras duas da Bíblia. Até poderia percorrer a grande maioria das obras lulianas sem saber que existe algo como uma Bíblia, nem autoridades doutrinárias como os santos Padres. Já nem falemos deste espesso bosque narrativo da história da fé e das vidas dos santos que proporcionaram tantos exemplos aos escritores da Idade Média. Poderíamos percorrer igualmente a imensa maioria das obras do beato sem encontrar referência alguma à cultura escrita que a envolvia, e às questões que todos discutiam e comentavam nas obras teológicas, filosóficas e literárias. Este visitante, após assimilar tantas obras lulianas, talvez se encontraria um pouco perplexo diante de algo tão ahistórico, abstrato, descontextualizado e autoreferencial. [7] Em compensação - e é um fato que visto deste ponto de vista chama poderosa atenção - este homem poderia reconstruir bastante bem o funcionamento da sociedade contemporânea, [8] até melhor que nas obras da grande maioria dos outros teólogos e filósofos de seu tempo. Mas esta sociedade, por muitas cenas de família, de ricos burgueses, de prelados, de

cavaleiros, de prostitutas às portas das cidades e dos mercados, de ermitões e de discussões perto do rio Sena que tivesse, continuaria sendo uma sociedade sem textos e praticamente sem tradições.

Para entender até que ponto esta situação é anômala, precisamos situar-nos no contexto da Idade Média. No que diz respeito ao pensamento e à literatura, poder-se-iam caracterizar os dois séculos e meio que vão do 1050 ao 1300 como uma época de retextualização, em quatro sentidos: (1) da transição de uma sociedade quase completamente oral à outra na qual a palavra escrita tinha um lugar privilegiado;<sup>[9]</sup> (2) da recuperação de textos, sobre tudo de filosofia e ciência grega e árabe; e (3) da produção de novos textos, e a formação, durante estes séculos, de uma nova cultura européia, tanto literária como filosófica e teológica; (4) e da organização de universidades como centros codificadores das tarefas intelectuais e de formação de uma classe clerical para a qual a escrita era a sua ferramenta profissional.<sup>[10]</sup>

Antes de seguir adiante, outros dois aspectos desta retextualização medieval precisam ser comentados. O centro -e modelo- dos estudos medievais era a teologia, dedicada a compreender e comentar a sacra pagina, com a ajuda dos escritos dos santos Padres. Mas o fato de conterem uma série de aparentes contradições impelia, não só a técnicas características de interpretação, mas também a uma progressiva fragmentação do estudo, e sobretudo da pedagogia, em multidão de "questões" suscitadas por estas contradições aparentes. Com a finalidade de apoiar e facilitar o seu estudo, procuraram-se as "sentenças" dos santos Padres sobre cada uma destas "questões", a mais famosa sendo a de Pedro Lombardo. Destarte, no ensino predominaram não as leituras seqüenciais dos textos básicos, mas as de florilégios e compilações não somente de sentenças, mas também de receitas espirituais, de decisões canônicas, de exempla para os pregadores, de vidas de santos, etc.<sup>[11]</sup> Esta fragmentação pedagógica e intelectual acentuou-se ainda mais com a formação universitária medieval básica, que consistia, como se sabe, nas quaestiones disputatae.

O segundo aspecto da retextualização medieval radica em que, pela sua origem no estudo da sacra pagina, ganhou um teor essencial de "trabalhos de comentário". Basta olhar para a enorme produção de



comentários de São Tomás[12] sobre a Bíblia, Aristóteles, Boécio e Pedro Lombardo, para entendermos a sua importância. Era o único modo de absorver os textos novos e uni-los aos outros.

Essa retextualização conseguiu que o ensino universitário medieval se baseasse exclusivamente nos auctores. Em gramática, Prisciano e Donato; em retórica, Cícero; na dialética, Aristóteles, Porfírio e Boécio; na medicina, Galeno, Constantino o Africano e Avicena; em direito canônico, Graziano; em teologia, como vimos, a Bíblia e os santos Padres reunidos nas Sentenças de Pedro Lombardo. [13] Todavia, o que resulta difícil compreender ao estudioso moderno, é que tipo de auctoritas possuíam aqueles auctores. Em teoria, não podiam errar, nem contradizer-se, nem seguir um plano defeituoso, nem estar em desacordo com outro. Digo "em teoria" porque, de fato, em certos campos como a medicina, existiam fortes discussões entre os seguidores de uma ou outra autoridade, e muitos dos desentendimentos originavam-se justamente nos temas das quaestiones disputatae universitárias. Mas a necessidade de que dominasse uma autoridade era tão forte que os glosadores e os comentadores por vezes tinham de fazer verdadeiros malabarismos na exposição a fim de acomodar a letra do texto à verdade aceite, ou para fazer concordar duas autoridades aparentemente contraditórias. [14] Esta atitude impregnava toda a produção filosófica e teológica medieval. Ser original, não tinha nenhum valor; [15] os pensadores mais prestigiosos só buscavam o modo mais adequado de unir suas auctoritates e resolver as quaestiones que a sua leitura suscitava.

É justamente por este motivo que os textos escolásticos apresentam com frequência cadeias de citações de auctores a fim de justificar uma ou outra postura. Era, portanto, um mundo intertextual num sentido muito mais direto que o que aporta hoje a crítica moderna; estava, com efeito, baseado na intertextualidade, que constituía a sua justificação e razão de ser.

Visto isto, é claro que o contraste com Raimundo Lúlio não podia ser mais chocante. Durante anos pensou-se -e neste verbo reflexivo impessoal me incluo a mim mesmo- que Lúlio assim fazia para fugir das táticas tradicionais da apologética, sobretudo da dominicana, que imperava na Coroa de Aragão. Aqueles procedimentos, habituais na época -Lúlio com toda certeza já o tinha percebido por ocasião da famosa disputa de Barcelona de 1263, [16] e possivelmente pela Pugio fidei de Ramón Martí, obra muito

obsessionada em acabar com cada auctoritas judia sobre cada questão[17]-, só levavam a argumentações intermináveis sobre a interpretação dos textos. Ele mesmo no-lo diz:

***"Iste liber factus  
fuit hac  
intentione,  
videlicet, ut  
Christianus et  
Saracenus per  
rationes, non per  
authoritates, ad  
invicem  
disputarent; nam  
authoritates  
calumniantur  
ratione  
diversarum  
expositionum."***[18]

Em outra obra explica-se ainda mais claramente:

***"Moltes  
auctoritats de  
sans pot hom  
aplicar a  
aquestes  
probations que  
nós entenem  
donar. E car  
neguna  
auctoritat vera  
no pot éser  
contra raó  
necessària, per  
so no curam  
tractar en  
aquest tractat  
d'auctoritats,  
com sia assò  
que auctoritats***

*pusca hom  
espondre en  
diverses  
maneres e aver  
d'éles diverses  
oppinions, per  
les quals se  
multipliquen  
paraules e  
esdevé  
l'enteniment en  
confusió,  
adoncs com  
los uns  
hòmens  
disputen ab los  
altres per  
auctoritats."*[\[19\]](#)

E, finalmente, a sua declaração mais lapidaria:

*"Disputar  
per  
auctoritats  
no ha  
repòs."*[\[20\]](#)

Como se pode apreciar, as três citações têm a ver com o "disputar"; mas, mesmo limitando-nos ao campo da apologética, resultam ser declarações programáticas bastante fortes e totalmente fora de uso no seu tempo.[\[21\]](#) Nos capítulos sobre o mesmo tema do Llibre de contemplació Lúlio chegou a dizer que com gente de entendimento grosso é mais vantajoso discutir "ab auctoritats e ab miracles de sants" ("com a ajuda da autoridade e dos milagres dos santos") do que "ab raons ni ab arguments naturals" ("com razões ou argumentos naturais"), dado que o homem "neci de gros enginy pus prop és de fe que de raó." ("ignorante e de inteligência pesada está mais perto da fé que da razão.")[\[22\]](#)

**Contudo, esta oposição entre argumentos de autoridade e de razão, tão desfavorável para os primeiros, parece esconder algo mais do que uma simples tática no confronto com muçulmanos e judeus. Uma passagem da Doutrina pueril pode dar-nos uma primeira pista:**

**No som en temps de miracles, cor la devoció era major de convertir lo món en los Apòstols que no és ara en lo món en què som; ne rahons fundades sobre auctoritatz no reeben los infeels; donchs convinent és a convertir los infeels lo Libre de demostracions e la Art de atrobar veritat, la qual lus sia mostrada, per tal que ab ella los combata hom lur intel(ligència, per ço que conègan e amen Déu.[23]**

**Esta equiparação -que poderia ser chamada metodológica- entre milagres e autoridades, aparece reforçada numa passagem do Blaquerna, onde a Fé explica que:**

***Temps es  
vengut que no  
volen reebre  
auctoritats de  
sants, ni  
miracles no  
són per los  
quals eren  
inluminats los  
innorants de mi  
e de ma ssor. E  
per ço cor les  
gents requeren  
rahons e  
demonstracions  
necessàries,  
vayg a mon  
frare, qui es  
poderós, per la  
virtut de Déu, a  
provar los .xiiii.  
articles.-***

**Respòs  
Blaquerna  
dién que fe  
hi perdria  
sos mèrits si  
(l enteniment  
demostrava  
los articles  
per los quals  
fe ha  
inluminament  
a creure  
contre  
enteniment.  
Mas Fe dix a  
Blaquerna  
que no era  
cosa  
cuvinent que  
la principal  
rahó per què  
hom vol  
convertir los  
infeels, sia  
per ço que la  
fe, ne sia  
ocasió de  
major mèrit.  
- Ans cové  
que sia  
secundària  
entenció, e  
que la  
principal  
entenció sia  
que Déus sia  
conegut e  
amat...[24]**

**Temos nestas linhas um nexo de idéias que pode começar a esclarecer as coisas. De um lado, milagres e autoridades pertencem**

ao campo da fé, com a qual o homem pode ter um mérito maior, como explica Blaquerna numa paráfrase da primeira das três citações que repete insistentemente.[25] Por outro, contamos com as "razões", que permitem que Deus seja conhecido e amado. Nesta oposição entre fé e razão, o conteúdo da fé é denominado, na terminologia típica luliana, uma "segunda intenção", enquanto que será a razão a que permitirá conhecer e amar a Deus, e portanto alcançar a "primeira intenção". Confesso que esta declaração me surpreendeu quando a li pela primeira vez. Mas logo percebi que esta é uma postura doutrinal amplamente discutida e defendida por Raimundo Lúlio. Explica-a em muitas obras, mas talvez a sua declaração mais clara a encontramos numa Disputació que escreveu sobre as Sentenças de Pedro Lombardo,[26] onde se lê que "Homo principaliter no sit creatus ad se, nec per consequens ad habendum meritum per fidem, imo principaliter est creatus ad intelligendum, diligendum et recolendum Deum." [27] Esta vertente, em certa maneira egoísta da fé (quer dizer, que leva o homem a se preocupar apenas com a sua própria salvação), é bem apresentada no Livro do amigo e do Amado:

*[L'amic dix  
a l'amat]  
que  
fortment se  
maravellava  
de les  
gents, qui  
tan poch  
l'amaven, e  
(l  
coneixien e  
(l  
honraven...  
E(l Amat li  
respòs  
dient que  
ell havia  
pres molt  
gran engan  
en ço que  
havia creat  
home per*

ço que(n  
 fos amat,  
 conegut,  
 honrat. E  
 de mill  
 hòmens,  
 los çent lo  
 temien e(l  
 amaven  
 tant  
 solament;  
 e de los  
 çent, los -  
 xc- lo  
 temien per  
 ço que no  
 (ls donàs  
 pena, e los  
 -x-  
 l'amaven  
 per ço que  
 (lls donàs  
 gloria. E no  
 era quaix  
 qui(l'amàs  
 per sa  
 bonea e sa  
 nobilitat.  
 [28]

Este conhecido trecho lembra a história da santa mulher  
 muçulmana, Rabi'a, que passeava com um tronco na mão e um  
 balde de água na outra, a fim de queimar o Paraíso e extinguir os  
 fogos do inferno, para que a humanidade amasse a Deus  
 desinteressadamente.

Aqui conviria fazer um pequeno inciso para explicar que esta  
 postura do beato nada tem a ver com um racionalismo que  
 começasse por opor a fé à razão, para depois inclinar-se em favor da  
 segunda. Lúlio insistiu sempre em que ambas devem ajudar-se  
 mutuamente, e que muito embora a razão seja a ferramenta principal

para alcançar a "primeira intenção", de fato nenhuma das duas poderia subir até as esferas divinas sem a outra. Por isso, a passagem antes citada do Blaquerna termina dizendo:

*... e que  
enteniment  
pusca  
husar de sa  
virtut per ço  
que jo(n sia  
major e en  
pus alt  
grau. Cor  
aytant con  
l'enteniment  
pot pujar  
més ha  
enssús per  
entendre  
los articles,  
d'aytant  
pusch yo  
sobre puyar  
més a  
enssús  
sobre  
l'enteniment,  
e creu ço  
que ell no  
pot  
entendre.*

o que Lúlio explica com a bela imagem do azeite da fé que flutua por sobre a água do entendimento, e quanto mais sobe a segunda, ainda mais subirá a primeira. [29]

Se nesse trecho é o entendimento que ajuda a fé, Lúlio apresenta a situação inversa antes do já citado trecho da Disputació sobre les Sentències de Pere Llomar: "Fides est instrumentum et iuvamentum ut intellectus intelligat Articulos, ut legitur: 'nisi credideritis, non intelligetis'". [30]



A maneira como funcionam os mecanismos dessa mútua ajuda é um tema que não nos corresponde discutir agora. Basta que lembremos que o homem é criado principalmente para usar as três potências de sua alma para entender, amar e recordar a Deus.[31]

Retomando o fio dos nossos argumentos, vimos como Lúlio na sua pregação ad extra, isto é, sob a rubrica da "disputació", opõe autoridades à razão. Vejamos agora como se comporta com relação à pregação ad intra. Aqui a situação é tanto ou mais dramática. Os sermões da Idade Média (como hoje em dia) vinham construídos sobre citações bíblicas. Lúlio não desconhecia o fato, porque no prólogo do seu Llibre de virtuts e de pecats afirma que "A tot sermó pertany tema de la sacra Scriptura." [32] Todavia, esta afirmação nos vem dada numa obra que contém 136 sermões, nenhum dos quais é construído sobre um tema bíblico! Como faz para resolver tal contradição? Simplesmente dizendo a seguir que o seu thema é o preceito geral dado por Deus a Moisés, a terceira das três frases citadas no início deste artigo: "Ama a Deus teu senhor com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todo o teu pensamento e todas as tuas forças." [33] Logo a seguir esclarece que "aquest manament es general a tots particulars manaments, e per ço d'aquest manament entenem culir les temes d'aquest libre." (este mandamento é geral e inclui todos os mandamentos particulares, e por isso dele extraímos os temas deste livro.) E é este "manament" ou "precepte" [34] que justifica a antes denominada "primera entenció", e conseqüentemente abre a porta à razão. [35] Quando Lúlio fala de razão, refere-se à sua Arte, que é a sua maneira de estruturá-la e apresentá-la, o que lhe permite escapar dos themata habituais dos sermões, e construir o Llibre de virtuts e de pecats com os mecanismos combinatórios, aqui aplicados exclusivamente às virtudes e aos vícios. [36] Destarte está seguindo a linha já traçada no Blaquerna, onde nos tinha explicado que

**A preycar  
era útil  
cosa  
provar  
per  
ranons  
naturals  
la manera  
segons la  
qual  
vertuts e  
vicis són  
contraris,  
ni com  
una virtut  
se  
concorda  
ab altra e  
um vici  
ab altre,  
ni per  
qual  
natura  
pot hom  
mortificar  
un viçi ab  
una virtut  
o ab  
dues, ni  
com una  
virtut pot  
hom  
vivificar  
ab altre;  
e aquesta  
manera  
és en la  
Art  
abrevyada  
d'atrobar  
veritat.**

**[37]**

Lúlio, numa outra obra, opõe claramente esta pregação per moralem philosophiam à outra, per authoritates, e questiona qual das duas é a melhor. A resposta, que não toma partido por nenhuma das duas, é que "són dues les terres en les quals es sembra la predicació: en una brota la intel(ligència, i en l'altra la creença." [38] Todavia, na Ars generalis ultima oferece outra resposta, mais contundente. Diz que o pregador deve atuar deste modo na sua pregação, "perquè per tals coses, l'enteniment dels que l'escolten és més ferm per entendre que per creure autoritats dels sants, puix que en creure l'enteniment opera fora del seu acte natural, que és l'entendre." [39] Em outra obra explica a afirmação de que a teologia é ciência em dois sentidos, "un apropiat, segons la fe donada per Déu, i la propia, perquè a l'enteniment no és propi creure, sinó entendre." [40] Novamente opõe fé e entendimento, pondo este último como "primeira intenção".

Antes de abandonarmos o tema da pregação luliana, precisamos mencionar - só de passagem, pois a sua discussão a fundo exigiria outro artigo - os únicos contraexemplos notáveis à ausência de themata. São os sermões do Liber de praedicatione ou Ars magna praedicationis de 1304 e o Liber praedicationis contra Judaeos de 1305. [41] Como demonstrou um estudo recente, este fato teve sua justificação numa nova técnica com a qual o beato intenta "reduir" ou "aplicar" as citações bíblicas às suas razões necessárias, "perquè les autoritats no són contra la raó, quan són veres..." (dado que as autoridades não são contrárias à razão quando são verdadeiras...) [42] Mais tarde, no Llibre de virtuts e de pecats, em seqüência à passagem citada acima, afirma que "als sermons qui(s) contenen en est libre poden esser aplicats tots sermons qui sien de la sacra Scriptura culits." [43] Assim encontrou um modo simples de subordinar as themata homiléticas aos seus procedimentos artísticos.

Concluindo, Raimundo Lúlio, quer na pregação ad extra, quer na ad intra, troca as auctoritates pela razão, e até mesmo quando cita alguma, é porque encontrou uma maneira de aplicar-lhe as suas razões. E as suas razões - e isto o conhecemos bem pois sempre o repete - encontram-se sempre na Arte, num subconjunto da Arte, ou se derivam dela. É nesse aspecto que a obra do beato se diferencia dos outros intentos realizados na Idade Média para provar mais racionalmente a existência de Deus ou de alguns ou de todos os artigos da Fé. Se começa - sobretudo no Llibre de contemplació -

com o *fidens quaerens intellectum* de Santo Anselmo, logo se afasta dele, não no sentido de abandonar esta procura, que de fato nunca abandonará, mas no de integrar esta busca num sistema autônomo e muito mais geral. O mesmo poderia dizer-se da distância entre o sistema luliano e o notável *De arte cattholicae fidei* de Nicolau de Amiens,[44] que foi citado como seu possível precursor,[45] ou as *Regulae de sacra theologia* de Alà de Lilla.[46] O beato propõe-nos uma ciência das ciências, um mecanismo em torno do qual possamos agrupar, estudar e explicar todos os outros conhecimentos. Além disso, sempre o faz olhando para dentro, isto é, fazendo referência ao coração artístico de sua obra. Não quer que nos distraiamos olhando a través da janela para a paisagem dos outros pensadores; repete-nos uma e outra vez que a solução se encontra aqui mesmo, neste cômodo isolado do mundo exterior, mas dentro do qual encontraremos todas as ferramentas intelectuais (e espirituais) que precisamos. Desta maneira propõe-nos um sistema que poderíamos chamar endoreferencial, em vez de um outro exoreferencial, como era costume na época. Quer dizer, um sistema baseado numa intertextualidade interior.

Contudo, torna-se necessário que nos perguntemos o que pretende com tal programa. Penso que podemos descartar, por motivos evidentes, o motivo do egoísmo. Penso também que é preciso pôr de lado a inocência do principiante, cuja originalidade provém do desconhecimento do que acontece à sua volta. Talvez aconteceu-lhe algo parecido na sua primeira viagem a Paris, onde esbarrou de um modo muito desagradável, como narra a *Vida coetanea*, com "el comportament dels escolars" e "la fragilitat de l'enteniment humà." [47] Todavia, já na segunda viagem, vai preparado para convencer o mundo universitário. Nestes dois anos de 1297 a 1299 escreve três obras com a finalidade de demonstrar que a sua *Arte* pode-se aplicar na resolução das questões que se discutiam: eram a *Declaratio Raymundi per modum dialogi* edita que tratava dos 219 artigos condenados pelo bispo de Paris em 1277, a já citada *Disputació sobre les Sentències de Pere Llombard*, que tratava das questões em que se fundamentava o ensino na Faculdade de Teologia, e o *Liber super quaestiones Magistri Thomae Attrebatensis*, que sempre me pareceu uma espécie de teste que impôs ao seu novo discípulo, Tomás le Myésier, para verificar se o sistema luliano era capaz de manter-se em pé na capital intelectual da Europa. [48] Ao mesmo tempo escreveu outras três obras para demonstrar a aplicabilidade do seu sistema às ciências, talvez com a finalidade de convencer a Faculdade das Artes: eram o *Tractat*

d'astronomia, o De quadratura e triangulatura de cercle e o Liber de geometria nova et compendiosa. Também produziu uma nova versão do seu sistema para fundamentá-lo completamente: a Ars compendiosa (ou Brevis practica Tabulae generalis).[49]

Revisando novamente a segunda destas obras, a Disputació sobre les Sentències de Pere Llombard, penso que podemos esclarecer o intuito do beato. No prólogo da obra, diz-se que "Ramon, mentres que estudiava a Paris i considerava l'estat pervers del món, es dolia fortment, principalment del fet que ell, amb l'Art general que Déu li havia donat a fi d'il(luminar les tenebres d'aquest món, encara no havia pogut moure el govern de l'Església de Crist, tal com volia." Perto do rio Sena encontrou um ermitão, estudante de teologia, que se queixava pelas dúvidas e dificuldades que encontrava nas questões das Sentències de Pere Llombard que estava lendo. Lúlio ofereceu-se para ajudá-lo com uma "certa Art general que Déu m'ha mostrat en una muntanya, amb la qual, de bon grat, per a l'honor de Déu i la teva pau, intentaré resoldre les teves qüestions." [50] Por duas vezes, pois, afirma que a Arte é um dom de Deus. Trata-se de uma afirmação que repete em muitas obras, e que representa um dos momentos chave da Vida coetanea.[51] É evidente que para Raimundo Lúlio, o fato deveria ter uma importância decisiva, mas para nós, no século XX, soa a algo comprometido, desconcertante. Hoje, ser iluminado, não é bem visto. O termo até carrega certas conotações de desafortado ou endoidecido, e com Raimundo Lúlio, que em alguns círculos ainda continua sofrendo dessa reputação, a questão torna-se ainda mais vital. Todavia, se quisermos compreender o papel social, espiritual, pedagógico e apologético de Raimundo Lúlio no mundo de seu tempo, não podemos esquecer este fator, sem qualquer nervosismo pelas possíveis conotações de hoje.

Considerado assim, é lógico que numa sociedade como a cristã ou a muçulmana da Idade Média, como a da Índia de hoje, a iluminação era não apenas bem vista, senão que até tendia a fazer do receptor um objeto de veneração, uma personagem cujo ensinamento teria garantias de uma espiritualidade e sabedoria superiores. Para tornar essa idéia mais compreensível no mundo acadêmico de hoje, ser iluminado naquela época era como hoje possuir a mais elevada titulação possível, o que tornava o iluminado uma nova auctoritas.

Mas a iluminação de Lúlio (falamos agora da iluminação de Randa e

não da visão do Cristo crucificado que produziu a sua conversão nove anos antes) não consistiu numa visão divina ou numa experiência mística de união extática, senão que produziu-se quando "de sobte el Senyor il(lustrà la seva ment, donant-li da forma i manera de fer el llibre[...] contra els errors dels infeels." Em conseqüência disso, "començà a ordenar i escriure aquell llibre, que primer anomenà Art major i més tard Art general. Sota aqueixa Art escrigué després molts de llibres [...] en els quals explicava extensament els principis generals, aplicant-los als més específics."**[52]** Como fica bem claro, o que recebe na iluminação não consiste em algum tipo de consagração pessoal, mas numa "forma i manera" (ou "forma i mètode"- formam et modum), quer dizer, a Arte, da qual ele será apenas o transmissor, ao plasmá-la e modificá-la num conjunto de livros de diferentes títulos. Esta escala de valores fica ainda mais evidente na crise de Gênova, onde, perante a necessidade de decidir entre a própria salvação (com os dominicanos) ou a da Arte (com os franciscanos), prefere salvar a "Art que li havia estat revelada a honor de Déu i a la salvació de molts."**[53]** Desta maneira, no caso de Lúlio, a auctoritas residia na Arte, não na sua pessoa.

Com o intuito de compreender melhor como era interpretado isto entre "les mentalités" da época, e na questão da auctor-auctoritas que já estudamos, dispomos de um interessante mecanismo que nos permite comparar a atitude de Lúlio com a de seus contemporâneos. No século XIII espalhou-se um novo estilo nos prólogos aos comentários dos auctores, baseado nas quatro causas aristotélicas.**[54]** O auctor era apresentado como a "causa eficiente" da obra que se comentava; o conteúdo - o substrato da obra - constituía a "causa material"; o seu estilo literário, seus métodos ou procedimentos, e a estrutura da obra estudavam-se sob a rubrica da "causa formal"; enquanto que a finalidade última da obra, o motivo pelo qual fora escrita, o benefício que se podia obter com ela, considerava-se a "causa final".**[55]**

Ora, no prólogo da Lectura super figuras Artis demonstrativae, que é de fato um comentário sobre uma de suas próprias obras, Raimundo Lúlio nos diz que:

**Com les  
altres  
ciències,  
l'Art té un  
causa  
quadruple,  
és a dir,  
l'autor, la  
forma, la  
matèria i el  
fi. L'autor es  
podria dir  
que és Déu,  
a la  
magnificència  
del qual l'Art  
està  
dedicada,  
mentres que  
l'autor  
immediat és  
un home vil i  
pecaminós  
que no té  
importància.  
La matèria  
són les  
figures i  
termes de  
l'Art mateixa.  
La forma es  
troba en el  
descens de  
l'universal  
cap als  
particulars,  
el qual  
descens  
consisteix en  
el discurs  
ordenat dels  
actes de  
l'ànima per**

*mitjà de la  
mescla dels  
triangles de  
la Figura T  
en el termes  
de les altres  
figures.  
Aqueixa  
mescla  
ordenada  
dóna lloc al  
resultat  
desitjat, que  
és la  
necessària  
afirmació de  
la veritat o la  
negació de la  
falsedat.  
Això deim  
que és el fi  
d'aquesta  
Art. [56]*

**Torna-se necessário prevenir a tendência natural do leitor moderno a tomar as afirmações da autoria divina da Arte, e do caráter "vil e pecaminoso" do "autor imediato" "que não tem qualquer importância", como figuras literárias, e a segunda afirmação como originada simplesmente pela modéstia do beato. Na sua opinião, como vimos, a Arte era realmente um dom de Deus, e a diferença abismal entre a perfeição do autor real e a sua própria imperfeição era um fato indiscutível. Assim sendo, neste texto apenas nos transmite a sua visão de sua própria realidade. E, de acordo com a importância que, como vimos antes, o povo medieval outorgava às auctoritates, o fato de posicionar-se como transmissor de uma obra do auctor divino condiciona de modo fundamental quer a visão de seu próprio papel, quer a visão que dele podiam ter seus contemporâneos. As suas pretensões, como vimos, iam além da conversão dos infiéis (embora esta continuasse ocupando o centro de sua missão vital); incluíam também a pregação ad intra, a reforma da cristandade e inclusive - como acabamos de ver na discussão havida junto ao rio Sena sobre as Sentències de Pere Llombard - a**



introdução de seus métodos artísticos na Universidade de Paris. Lúlio sabe perfeitamente que isso não será fácil,[57] mas persiste, e no final consegue ver aprovada a sua Arte (na forma da Ars brevis) por quarenta mestres e bacharéis das faculdades de Artes e Medicina. Concluem que "dicta Ars seu scientia erat bona, utilis et necessaria," e que nela puderam encontrar muitos elementos para a sustentação da fé.[58] Van Steenberghen comentou, há mais de vinte anos, que "la chose n'a rien de surprenant: Lull était un viellard sympathique et respectable, mais un autodidacte et un original; son enseignement n'était adapté ni aux cadres, ni au programme de la Faculté des arts,"[59] mas penso que o beato estava bem consciente disso. Até porque faz dizer ao ermitão, no fim da já tão citada Disputació sobre les Sentències de Pere Llombard, "Ramon, me explicaste muitas coisas boas e novas, coisas que nunca ouvira antes. Mas, dado que tens uma maneira (modum) diferente do utilizado pelos modernos mestres e eu estou habituado nos temas científicos à sua maneira, e em alguns aspectos me educaram contra as tuas opiniões, e não estou ainda acostumado nem habituado aos teus argumentos, proponho-me habituar-me a eles com diligência, e, conforme o sistema que me trouxeste, fazê-los concordar com os princípios da tua Arte."[60] Por isso, parece-me que Raimundo Lúlio sabia perfeitamente que não conseguiria reformar o ensino nas faculdades parisienses; intentava apenas formar um grupo de discípulos ou de pessoas, dentro das faculdades, interessadas no estudo de suas obras. É importante salientar também que não buscava discípulos para reuni-los à sua volta, como fez Abelardo, mas para que estudassem a sua Arte.

Neste sentido, é significativo que no fim da obra aprovada, a Ars brevis, Lúlio, como já fizera em outros trabalhos, explica como se deve ensinar a Arte. Primeiro deve-se decorar o alfabeto, as figuras, as definições, as regras e a tabela, e depois, que o artista "declar bé lo text als escolans raonablement, e no(s) lic ab les autoritats dels altres."[61] Portanto, poderíamos dizer que o que Raimundo Lúlio parece ter conseguido na sua última estadia em Paris foi que um grupo de mestres e bacharéis, após o exame de sua Arte, a aprovassem como sendo uma espécie de auctoritas paralela.

Com isto podemos dar mais um passo interpretativo em frente, e falar da relação - desejada ou real - entre Raimundo Lúlio e seu público. O historiador canadense, Brian Stock, ao estudar a seita dos valdenses do fim do século XII em Lião, mostra que se tratava

de um movimento reformista baseado nas interpretações bíblicas do fundador, Pedro Valdo. Stock, portanto, descreve a seita como uma "comunidade textual."[\[62\]](#) As diferenças entre esta seita populista e os lulistas de um século e meio mais tarde são quase tantas como as semelhanças, contudo penso que o conceito de Stock pode ajudar-nos a compreender os objetivos do beato e certos movimentos lulistas posteriores. Se entendemos "comunidade textual" no sentido mais amplo de um grupo de pessoas que centra as suas idéias fixas, intelectuais e espirituais, na interpretação ou no estudo de um grupo definido de textos, talvez nos aproximemos do que Lúlio intentava fazer. Em vez de propor uma nova interpretação do texto sagrado,[\[63\]](#) como era corrente entre as seitas mais ou menos heterodoxas, Raimundo Lúlio propunha como objeto de estudo uma nova auctoritas: a Arte que Deus lhe dera.

A idéia de formar uma comunidade textual - ou diversas comunidades textuais - originava-se, como se sabe, do próprio beato, com o desejo expresso no fim da Vita coetanea e no seu testamento do ano 1313, de deixar depósitos de livros em Paris, Gênova e Mallorca como centros de propagação da Arte. A história do sucesso, ou do fracasso, de grupos de lulistas nestes e noutros centros (como Valência, Barcelona e Pádua) durante os dois séculos posteriores à morte do beato, faz parte da história do lulismo. No entanto, o que parece inegável é a existência, nas gerações posteriores, de grupos de lullisti que se dedicavam ao estudo de uma ars lulliana. Assim os via o inquisidor Nicolau Eimeric na sua raiva persecutória, e assim os devia ver Jean Gerson em Paris quando fez decretar que se deixasse de ensinar aquela famosa ars.

Porque, como mostrou Brian Stock, querer estabelecer comunidades textuais paralelas às estruturas oficiais da Igreja era perigoso, mesmo tendo em conta que Lúlio não queria opor-se à Igreja. Propor a formação de uma comunidade textual, que não se apoiasse em nenhum outro auctor fora Deus através da mensagem da ars, e querer assim "mostrar ciência al poble", comportava grandes riscos.[\[64\]](#) Em primeiro lugar, tal empresa, pela sua auto-suficiência e pela sua proposta de métodos alternativos,[\[65\]](#) não apenas formava uma comunidade intelectual e espiritualmente isolada da sociedade bien pensant, senão que pela sua atitude aberta ou implicitamente crítica dos poderes públicos e da Igreja, naturalmente iria suscitar a oposição destes estamentos.[\[66\]](#)

Além do mais, o fato de uma comunidade não querer apoiar-se nas auctoritates consagradas, e se voltasse para as próprias interpretações ou textos, sempre suscitou suspicácias por ser algo que podia escapar do controle clerical. Como comentou o inquisidor dominicano, Étienne de Bourbon, que nos conta a vida do fundador dos já referidos valdenses, a sua missão officium apostolorum usurpavit.[67] O fato de que a maioria dessas comunidades textuais medievais se dedicasse, de uma forma ou outra, a "mostrar ciência al poble", apenas servia para tornar o fato ainda mais suspeito. E não citar nem a sagrada Escritura, nem seus próprios mestres, é inaceitável para o outro inquisidor, Eimeric.[68] Este queixa-se também de que os lulistas "não querem acreditar nos mestres em teologia, canonistas, legistas, prelados, cardeais, nem até no nosso senyor santíssimo, o Papa." Uma comunidade textual também chocava com outra estrutura social da Idade Média, a profissionalização e institucionalização do ensino e do estudo da filosofia e teologia.[69] Esta nova classe clerical, como era de se esperar, mostrava ter pouca paciência com os de fora que se entremetiam em temas para os quais achavam que não estavam preparados. Étienne de Bourbon já acusava os valdenses de serem gente idiote et illiterati,[70] e Eimeric dizia que Lúlio era ignarus et scientia imperitus.[71] Eimeric, ao final de sua vida, queixava-se amargamente pelo fato de que a oposição que encontrara nas suas campanhas contra este homem phantasticus et begardus, viera não de gramáticos, dialéticos, físicos, filósofos, geómetras, músicos, aritméticos, astrônomos, astrólogos, matemáticos ou teólogos, nem também de duques, governadores, condes, barões ou marqueses, mas de comerciantes, sapateiros, cordoeiros, alfaiates, pisoeiros, marceneiros, ferreiros, prateiros, tecelões, taberneiros e farmacêuticos.[72]

Mas o lulismo seguiria o seu caminho com uma lógica inexorável. O primeiro passo fora a criação de um sistema endoreferencial, que excluía citações de autoridades anteriores. A auctoritas deste sistema residia numa Arte recebida de Deus, em redor da qual o autor (imediato) praticava uma espécie de intertextualidade interior. O segundo passo consistiu na formação de comunidades textuais que se dedicassem ao estudo e à propagação deste conjunto de obras, que quando não excluía totalmente os textos consagrados, os utilizavam paralelamente com os lulianos.[73] O terceiro passo foi o exílio, realizado pelo establishment, destas comunidades suspeitosamente independentes e dificilmente controláveis. Até

mesmo, quando Lefèvre d'Étaples e Charles de Bouvelles, no começo do século XVI, quiseram reformar ou combater o establishment escolástico medieval, utilizaram como instrumento este idiota et illiteratus que já se havia oposto a ele dois séculos antes. É com a imagem desta oposição, agora vista como positiva, que Raimundo Lúlio volta a entrar nos caminhos mais cênicos do pensamento europeu.[74] E durante todo esse século e o seguinte o beato não deixará de ser visto como uma figura alternativa.

Anthony Bonner

Vice-reitor da Maioricensis Schola Lullistica.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## NOTAS

**[1]** Digo "imensa maioria" porque, naturalmente, há algumas exceções, que parecem justificar-se como concessões a uma estratégia do momento. Pense-se, por exemplo, nas obras parisienses dos anos 1309 - 1311, dedicadas a combater o averroísmo. Das outras duas categorias - as citações bíblicas nos sermões dos anos 1304 - 5, e os exemplis do *Llibre de les bèsties* - trataremos mais adiante.

**[2]** Cf. a bibliografia citada em OS I, pp. 177-9, nn. 3 e 7.

**[3]** Cf. OS II, p. 205 n. 87 , e as obras e introduções do ROL XV.

**[4]** É citado conforme a versão dada por Raimundo Lúlio no *Desconhort*, XXV. O original diz *Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum*, e é de Gregório o Grande, *Homiliae in Evangelia*, 26 (PL 76, 1197).

**[5]** *Nisi credideritis, non intelligetis*, Isaias, 7, 9.

**[6]** Citamos conforme o texto do *Llibre de virtuts e de pecats*, NEORL I, 10. O original, *Dilige dominum Deum tuum toto corde tuo, et tota anima tua et tota mente tua ac totis viribus tuis*, encontra-se em Deut. 6, 5, e repetido em Marc. 12, 30 e Luc. 10 27. Veja-se sobre este ponto o estudo importante de Jordi Gayà, *El conocimiento teológico, como precepto*, según Ramón Llull, EL 18 (1974), pp. 47-51.

**[7]** O próprio Lúlio parece consciente desta crítica. No *Liber de praedicatione* (ROL IV, 11) diz: "*Sed antequam ulterius procedamus, volumus nos de aliquibus excusare, de quibus non intendimus pertractare. Et ista sunt, de quibus nullam faciemus mentionem, videlicet auctoritates, historiae, miracula sanctorum, rogationes et etiam interpretationes. Ratio huius est, quia ista possunt in divina pagina reperiri.*"

**[8]** Com base em passagens do *Libre de contemplació*, da *Doctrina pueril*, do *Blaquerna*, do *Fèlix*, do *Arbre de ciència*, do *Phantasticus*, e algumas poesias.

**[9]** Este lugar privilegiado era algo que a civilização ocidental não tinha conhecido desde a época helenística. Com relação à transição da cultura oral a uma escrita, mas que conserva um resíduo oral, veja-se Walter J. Ong, "Orality, Literacy, and Medieval Textualization," em *New Literary History* 16 (1984-5), 1-12, bem como também seu livro, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word* (Londres, 1982).

**[10]** Cf. a obra clássica sobre o tema, Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age* (Paris, 1957).

**[11]** M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Paris, 1976), p. 352. Cf. também *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge, 1982), p. 17.

**[12]** Denominados scripta, expositiones, postillae, glossae, ou sententiae. Cf. o catálogo das mesmas em A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino. His life, Thought and Work* (Nova York, 1974), pp. 355 e ss.

**[13]** A. J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship. Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages* (Londres, 1984), p.13.

**[14]** Minnis, op. cit. , p. 36, e M.-D. Chenu, op. cit. na nota 11 acima, pp. 351 e ss.

**[15]** A discussão clássica da relação obra/autor na Idade Média encontra-se em C. S. Lewis, *The Discarded Image* (Cambridge, 1964), pp. 210 e ss.

**[16]** Cf. os dois livros de Robert Chazan: *Daggers of Faith. Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response* (Berkeley/Los Angeles, 1989), e *Barcelona and Beyond. The Disputation of 1263 and Its Aftermath* (Berkeley/Los Angeles, 1992).

**[17]** Cf. Eusebi Colomer, "El pensament de Ramon Llull i els seus precedents històrics com a expressió medieval de la relació fe-cultura", *Fe i cultura en Ramon Llull*, "Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca" II (Mallorca, 1986), pp. 9-29, e meu trabalho, "L'apologètica de Ramon Martí i Ramon Llull davant de l'Islam i del judaisme", *El debat intercultural als segles XIII i XIV*.

**Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana, Girona 25-7 d'abril de 1988, "Estudi General" 9 (Girona: Col(legi Universitari, 1989), pp. 171-185.**

**[18] Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni (MOG IV, 476 = Int. vii, 46).**

**[19] Disputació de cinc savis, ATCA 5 (1986), 33-34. "Muitos argumentos de autoridade de santos poderiam-se aplicar a estes que nós damos. Todavia, como nenhuma verdadeira autoridade pode ir contra as razões necessárias, não pretendemos cuidar neste tratado delas, até mesmo porque os argumentos de autoridade podem ser expostos de diversas maneiras e se podem ter deles diversas opiniões, o que multiplica as palavras e o entendimento entra em confusão quando os homens disputam uns com os outros baseando-se nos argumentos de autoridade."**

**[20] Proverbis de Ramon, 248, 5 (ORL XIV, 271). "Não existe descanso na disputa por argumentos de autoridade."**

**[21] São Tomás também afirma no começo da Summa contra gentiles (cap. 2) que por falta de acordo entre muçulmanos, pagãos, judeus e hereges sobre as autoridades, necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur, mas na continuação põe centenas de citações no texto da obra.**

**[22] Cap. 187,10 e 12 (OE II, 548). Cf. Marcel Salleras, "L'"art d'esputació de fe"en el Llibre de contemplació en Déu", El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana, Girona 25-7 d'abril de 1988, "Estudi General" 9 (Girona: Col. legi Universitari, 1989), pp. 187-197, e especialmente p. 191. No capítulo sobre "disputar" na Art demonstrativa (OS I, 391) Lúlio chega a dizer que: "Em toda disputa convém que se dispute por autoridades, se N (= vontade amando o desamando, entendimento ignorando, memória esquecendo!), ou por razões, se E I (= vontade amando ou desamando, entendimento entendendo, memória lembrando)."**

**[23] Cap. 83 (ed. Gret Schib, p. 197). "Nossos tempos não são propícios aos milagres, pois a devoção por converter o mundo era maior no tempo dos Apóstolos que nos de hoje; e o infiéis não aceitam argumentos baseados na autoridade; portanto, para**

converter os infiéis é conveniente o Livro de demonstrações e a Arte de encontrar a verdade, que os deve ser mostrada a fim de que com ela se lute contra a sua inteligência até que conheçam e amem a Deus."

**[24]** ENC 50-51, p. 217. "Chegou o tempo em que [os sarracenos] não aceitam a autoridade dos santos, nem os ignorantes de minha [Fé] e de minha irmã [Verdade], a luz dos milagres. Por isto, como as pessoas querem argumentos e demonstrações necessárias, vou junto ao meu irmão [Entendimento], que é poderoso, e com a ajuda de Deus, provarei os treze artigos. Respondeu Blaquerna dizendo que a fé perderia o seu mérito se o entendimento demonstrasse os artigos mediante os quais a fe ilumina para que acreditemos contra razão. Contudo, a Fe disse a Blaquerna que não era conveniente que o principal motivo pelo qual se quer converter os infiéis, seja justamente que com fé haja major mérito. - É melhor isso ser uma "intenção segunda", e que a principal intenção consista em que Deus seja conhecido e amado..."

**[25]** Cf. a nota 4 acima. É a primeira das três citações que Lúlio repete sempre.

**[26]** Trata-se da Disputatio eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis questionibus Sententiarum Petri Lombardi.

**[27]** MOG iv, 229 = Int. iv, 5. Afirmações semelhantes encontram-se no Liber de demonstratione per aequiparantiam (ROL IX, 221), e, mais amplamente argumentadas no Desconhort, vv.25-6. Em Félix, cap.79 (OS, 261), refere-se a um outro lado da questão, ao queixar-se de que, se for verdadeiro o que diz um clérigo, "daí seguir-se-ia que o entendimento humano não pode nem deve entender a Deus, justamente quando foi criado para que o entenda. Como poderia entender estas coisas mundanas, se não foi principalmente criado para entendê-las? E o mesmo poder-se-ia dizer da memória e da vontade."

**[28]**V. 218 (ENC 74, p. 60). "[Disse o amigo ao Amado]que muito se admirava de que tão poucos o amassem, o conhecessem e o honrassem conforme merecia a sua dignidade. E o Amado disse-lhe que ficou decepcionado com o homem que criara precisamente para que o amasse, conhecesse e honrasse. Lamentou-se de que entre mil homens apenas cem o temian ou amavam. Que dos cem,



noventa o temiam pelo castigo, e dez o amavam esperando, assim, receber glória. E que ninguém o amava por sua bondade e nobreza." Cf. Raimundo Lúlio, Livro do amigo e do Amado, «Introdução, tradução e estudos de Esteve Jaulent», Edições Loyola, São Paulo, 1989, nº 217 à p. 100.

( "... e que o entendimento possa elevar-se por sua força a fim de que eu [é a Fe que ainda fala] seja mais poderosa e em um grau mais elevado. Pois, tanto quanto o entendimento possa subir mais acima para entender os artigos, poderei eu ultrapassar por cima o entendimento e acreditar o que não pode entender."

[29] *Ars generalis ultima*, ROL XIV, 276, e *Liber de ascensu et descensu intellectus*, ROL IX, citado por Eusebi Colomer, "El pensament..." (cf. n. 17 acima), p. 28.

[30] Com respeito a esta segunda das três frases tão citadas, cf. a nota n. 5 acima.

[31] É por isso que os atos das três potências da alma, representados pela Figura S, têm tanta importância na etapa quaternária da Arte.

[32] NEORL I, 10.

[33] Cf. a nota n. 6 acima. A introdução de Fernando Domínguez Reboiras ao volume XV das ROL, que traz a versão latina do *Llibre de virtuts e de pecats*, trata extensamente das inovações lulianas no campo da pregação. Muitas das observações e citações destes artigo provém daquela introdução.

[34] Como lembra Jordi Gayà no artigo citado na nota n. 6 acima, pp. 47-48, o beato "no se limita a interpretar el pasaje como un consejo", senão que também na *Ars mystica* (ROL V, 286) o toma como um preceito. Mas mesmo assim, há uma boa distância entre dizer que é um preceito e afirmar que foi a finalidade principal da criação.

[35] Com isso, tendo comentado as três citações que, como dissemos no início deste artigo, são as únicas que Lúlio repete com certa frequência, pode-se verificar que as utiliza para justificar a falta de citações!

**[36]** Numa versão simplificada, como corresponde a um público não necessariamente instruído. Cf. ROL XV, pp. lxxvi-lxxvii, para uma descrição dos mecanismos utilizados, que têm uma certa semelhança com a combinatória de virtudes utilizada no *Llibre del gentil e dels tres savis*.

**[37]** Blaquerna, cap. 93 (ENC 58-59, 241), citado por Domínguez em ROL XV, p. xliii. "É útil na pregação provar por razões naturais o modo segundo o qual as virtudes e os vícios são contrários, e como uma virtude concorda com outra, ou um vício com outro; e por qual força pode-se mortificar um vício com uma ou duas virtudes, e de que maneira uma virtude pode vivificar uma outra. E estes procedimentos encontram-se na Arte abreviada de encontrar a verdade."

**[38]** "Quaestio. Utrum praedicatio sit major per authoritates quam per moralem philosophiam? Solutio. Duae sunt terrae in quibus seminatur praedicatio: de una oritur intelligentia, et de altera oritur credentia." *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem* (MOG V, 713 = Int. v, 355), citado por Domínguez em ROL XV, p. xlvi.

**[39]** "Praedicator sic debet agere in praedicando, sicut facit intellectus in inveniando ea de quibus scientia est. (...) Nam per talia intellectus audientium firmior est per intelligere quam per credere auctoritates sactorum, eo quia in credendo intellectus agit extra suum actum naturalem, qui est intelligere; nam unumquodque magis gaudens et contentum est, quando suo proprio actu uti potest." ROL XIV, 386.

**[40]** "Respondit Raymundus dicens, quod teologia sit scientia duobus modis, scilicet appropriate et proprie; appropriate, secundum fidem a Deo datam (...) et est scientia proprie, quia intellectui no est proprium credere, sed intelligere." *Disputatio eremitaie et Raymundi super aliquibus dubiis quesionibus Sententiarum Petri Lombardi*, MOG IV, 226 = Int. iv, 2.

**[41]** O primeiro publicado em ROL III e IV, e o segundo em ROL XII, pp. 1-78.

**[42]** Thomas E. Burman, "The influence of the "Apology of Al-Kindi" and "Contrarietas alfolica" on Ramon Lull's Late Religious Polemics,

1305-1313", *Mediaeval Studies* 53 (1991), pp. 197-228. À página 218 cita a passagem do Liber de fine (ROL IX, 259) traduzido aqui.

[43] NEORL I, 10. "todos os sermões tirados da sagrada Escritura podem ser reduzidos aos sermões contidos neste livro"

[44] PL 210, 595-618.

[45] Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age* (Paris, 1947), p. 462.

[46] Ed. N. M. Häring, "Magister Alanus de Insulis, *Regulae caelestis iuris*", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 48 (1981), pp. 97-226. Cf. o fundamental trabalho de Charles Lohr, "The pseudo-Aristotelian "Liber de causis" and Latin theories of science in the twelfth and thirteenth centuries", *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* (Londres: Warburg Institute, 1986), pp. 53-62, com relação ao lugar destas obras na história do pensamento científico e teológico.

[47] OS I, 30.

[48] Como observou com razão Ruiz Simon, nunca deixa de responder às questões que colocam seus contemporâneos, todavia habitualmente o faz de um modo algo escondido, não defrontando abertamente as *questiones disputatae* do momento.

[49] Sobre as edições destas sete obras, cf. OS II, 559-561, ao qual deve-se acrescentar as edições novas do *Tractatus novus de astronomia* e da *Declaratio Raymundi per modum dialogi* edita, publicadas em ROL XVII; e uma tradução francesa do *De quadratura et triangulatura circuli* obra da qual Armand Llinarès publicou uma parte, "Version française de la première partie de la 'Quadrature et triangulation du cercle'", *EL* 30(1990), pp. 121-138, e a restante em Raymond Lulle, *Principes et questions de Théologie*, ed. Armand Llinarès, trad. René Prevost, "Sagesse chrétiennes" (Paris, 1989).

[50] "Raymundus Parisiis studens et considerans perversum statum hujus mundi, multum doluit et potissime super hoc quod ipse per Artem generalem, quam Dominus Deus illi dederat pro illustrandis tenebris hujus mundi, rempublicam Ecclesiae Christi nondum

potuerit promovere, ut optabat. (...) [ O ermitão diz que ele] Parisiis diu studuisset in Theologia, ut cum libris in quibus studuerat melius posset cognoscere et amare Deum (...) Veruntamen, inquit, quia in isto scripto edito super Libros sententiarum, quod nunc lego, invenio quasdam dubias et difficiles quaestiones, quarum veritatem non possum videre, sum valde afflictus in tantum quod in aliis veritatibus, quas intelligo de Deo, no possum quiescere. (...) Raymundus respondit: cogito de quadam Arte generali quam Deus mihi ostendit in quodam monte, cum qua libenter ad honorem Dei et tuam pacem tentabo solvere tuas quaestiones. " MOG IV, 225 = Int. iv, 1.

**[51]** Cf. OS I, 23 n. 80, sobre os outros lugares da Vita coetanea e de outras obras onde fala de sua iluminação divina. Sobre a importância deste acontecimento, cf. Fernando Domínguez, "Idea y estructura de la "Vita Raymundi Lulii", EL 27 (1987), p.13. Cf. também Gabriel Seguí Vidal, "La influencia cisterciense en el Beato Ramón Llull", EL 2 (1958), pp.249-250.

**[52]** "Subito Dominus illustravit mentem suam, dans eidem formam et modum faciendi librum (...) contra errores infidelium." "Coepit (...) ordinare et facere librum illum, vocans ipsum primo Artem majorem, sed postea Artem generalem. Sub qua Arte postea plures (...) fecit libros, in eisdem multum generalia principia ad magis specifica (...) explicando." Vita coetanea, § 14 (ROL VIII, 280-1; OS I, 23).

**[53]** "Ars ad honorem dei et salvationem multorum revelata." Vita coetanea, § 24 (OS I, 33; ROL VIII, 288).

**[54]** Referimo-nos ao estudo de Minnis citado na nota n. 13 acima.

**[55]** Minnis, op. cit. , pp. 5 e 28-9. Nas pp. 14-15 relata que entre os estudantes da facultade de artes, este prólogo denominava-se accessus, entre os glosadores do direito romano materia, enquanto que entre os exegetas das sagradas escrituras era denominado introito ou ingressus.

**[56]** MOG III, 205-6 - Int. iv, 102; cf. OS I, 64-5. "Como as outras ciências, a Arte tem uma quádruple causa, isto é, o autor, a forma, a matéria e o fim. Poderia dizer-se que o autor é Deus, a cuja magnificência a Arte está dedicada, enquanto que o autor imediato é um homem vil e pecador, que não tem nenhuma importância. A

matéria é constituída pelas figuras e termos da própria Arte. A forma radica no descenso do universal para os particulares, que consiste no discurso ordenado dos atos da alma, realizado pela mistura dos triângulos da Figura T nos termos das outras figuras. Esta mistura ordenada produz o resultado desejado, que é a necessária afirmação da verdade ou a negação da falsidade. Dizemos que esta é a finalidade de esta Arte."

[57] Cf. a nota 60 mais embaixo.

[58] Reproduzido em MOG I, 109-110. Cf. H. Riedlinger em ROL V, 138-141, e J.N. Hillgarth, Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France (Oxford, 1971), p. 155.

[59] Fernand van Steenberghen, "Raimundi Lulli Opera Parisiensia."EL 13 (1969), p. 95.

[60] "Ait eremita: Raymunde, dixisti mihi plura bona et nova, quae nunquam audiveram; sed quia habes alium modum extraneum quam habeant moderni magistri, et ego sum habituatus in scientia secundum eorum modum, et in aliquibus opinionibus sum nutritus contra tuas, adhuc non bene assuevi nec habituavi tuas rationes; et ideo propono ipsas diligenter habitare et secundum tuum modum per quem ipsas mihi tradidisti, principiis tuae Artis concordare." MOG IV, 342 = Int. iv, 118. Cf. o comentário de V. Hösle a esta passagem em Raimundus Lullus. Die neue Logik - Logica nova, ed. Charles Lohr (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985), p. ix.

[61] OS I, 598, "mostre aos alunos o texto, seguindo os passos racionais, e não se apegue à autoridade dos outros" (; ROL XII, 253; um texto similar pode-se encontrar em Ars generalis ultima, ROL XIV, 524.

[62] Cf. o seu Listening for the Text. On the uses of the past. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), principalmente os caps. 1 e 7, e também o seu "History, Literature, and Medieval Textuality", Images of Power. Medieval History/Discourse/Literature, "Yale French Studies"70 (New Haven: Yale University Press,1986), pp. 7-17.

[63] O fato de propôr uma interpretação alternativa à oficial da Igreja,

automaticamente marginalizou a missão de Pedro Valdo, o que o diferenciava notavelmente de Raimundo Lúlio, famoso pelo seu afã de unidade e de universalidade. Este afã, contudo, não foi compartilhado por todos os seus seguidores - como por exemplo os espirituais franciscanos valencianos do séc. XIV, cuja ânsia inclinava-se mais para o choque e a marginalização.

[64] Sobre a expressão "mostrar ciência ao povo", que se origina no *Llibre de virtuts e de pecats*, cf. NEORL I, P. 16, ROL XV, p.123, e a análise de Fernando Domínguez na introdução deste último tomo, pp. xlii e ss.

[65] A oposição do inquisidor Eimeric às "razões necessárias" lulianas é bem conhecida. Outra figura importante da época, o teólogo da cúria papal, Agustí Triomf, denunciou fortemente sua presunção e incorreção (cf. Hillgartg, Ramon Lull, citado na nota 58 acima, p. 56; e o seu *Readers and Books in Majorca, 1229-1550*, 2 vols., Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1991, vol. I, p. 202).

[66] Era, como resulta evidente, a última coisa que teria desejado Raimundo Lúlio, que desenvolveu um esforço enorme e sincero para persuadir todos os estamentos da validade de sua missão. Mas este suporte institucional que procurava nunca chegou com a força necessária para contrarrestar tal oposição, ou, quando chegava, era de setores de por si suspeitos - como foi o caso do ministro geral dos franciscanos, Ramon Gaufredi, conhecido pela sua simpatia com os espirituais. Hillgarth, *Readers and Books*, I, p. 202, comenta que talvez os aliados lhe foram mais funestos que os inimigos.

[67] Cf. Stock "History" (n. 62 acima), p. 15.

[68] Hillgarth, *Readers and Books*, I, p. 198 e n. 48.

[69] Le Goff (cf. n. 10 acima).

[70] Stock "History" (n. 62 acima), p. 15.

[71] Hillgarth, *Readers and Books*, I, p. 198 e n. 49.

[72] *Ibid.* p. 201 e n. 65.

**[73]** O fato de que se acrescentem outros textos pseudo-lulianos, não muda para nada esta situação. As obras espúrias sobre alquimia, cabala o a Imaculada (dos lulistas valencianos) utilizavam o vocabulário e operavam no mundo conceitual luliano, e podiam ser de igual modo endoreferenciais.

**[74]** Giordano Bruno também o admirava como stultus et idiota (cf. Michele Ciliberto, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma, 1986, 84)

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



# LA CONDANNA DI STEFANO TEMPIER E LA "DECLARATIO" DI RAIMONDO LULLO

GIULIO BONAFEDE

Palermo (Italia)

Estudios Lulianos IV(1960)21-44

## *LA CONDANNA DI STEFANO TEMPIER E LA "DECLARATIO" DI RAIMONDO LULLO*

Il 7 marzo 1277 venivano condannate dal vescovo di Parigi, Stefano Tempier, 219 proposizioni. L'atto, che avrà lunga eco negli anni successivi, sembra concludere un lungo dramma maturatosi col laborioso ingresso della speculazione aristotelica nel mondo cristiano occidentale, ingresso e progressivo incedere invano ritardato dalle condanne, dalle ammonizioni ecclesiastiche, dalla lotta serrata che da parte dei pensatori francescani, da parte tomista, per taluni aspetti, si era condotta. La condanna fu ampia e severa. Numerose dottrine che mettono capo ad Aristotele, Avicenna, Averroè, direttamente o indirettamente, tramite Boezio di Dacia, Sigieri di Brabante, vengono condannate, e il quadro che le proposizioni condannate ci presentano sarebbe più istruttivo per noi se fossero conosciute le opere e gli autori tutti, oggetto di condanna. [1].

Degne di interesse le singole proposizioni, degno di interesse soprattutto lo spirito che anima la condanna. Si aveva l'impressione che non si trattasse soltanto di una lotta puramente dottrinale su problemi indubbiamente importanti ma che non uscissero dalla sfera della cultura. Sembra che siamo di fronte a due concezioni della vita: la vita cristiana da un lato, sostenuta del sacrificio della croce, alimentata dalla speranza in una vita futura; la vita pagana, dall'altro, là quale, dopo un lungo aggirarsi nelle tenebre, finalmente esce alla luce del sole, decisa a misurarsi ancora una volta con l'antica avversaria. Il dissensi tra teologi e maestri delle facoltà delle arti avranno potuto alimentare la lotta, le beghe tra i vari ordini religiosi, col clero secolare, avranno anche portato della legna da ardere, ma



sarebbe uno sminuire il significato della condanna ridurla ad un clamoroso dissenso in seno alla vita universitaria parigina.

Nè toglie valore alla condanna il fatto che le proposizioni condannate sono anonime, che sembrano raccolte in fretta, prive come sono di un ordine sistematico, ricche di ripetizioni, mentre qua e là sembrano riecheggiare punti controversi tra i dottori, qualcuno dei quali, come Enrico di Gand. pur essendo parte in causa, siede tra i giudici. Nè questo valore è sminuito dal fatto che alcune proposizioni condannate si riferiscono a Tommaso d'Aquino — condanna tolta successivamente, come gli storici si premurano di sottolineare—, poichè non si intendeva di certo colpire l'avversario dell'averroismo ma, eventualmente, il pensatore il quale, volendo utilizzare quanto più era possibile del pensiero aristotelico, poteva aver fatto dei passi incauti nel campo avversario. Ma questo, ed altri problemi simili, costituiscono delle questioni di dettaglio. Che la condanna di Stefano Tempier abbia una portata locale, come le analoghe condanne di Roberto Kilwardby, di Giovanni Pecham, sarà anche vero, come sarà anche vero questo, che molte proposizioni condannate potevano anche non esserlo, trattandosi di problemi discussi e discutibili. Ma come si potevano calmare i timori dei teologi sulla pericolose ripercussioni in campo teologico di dottrine filosofiche, quando le posizioni filosofiche sostenute dai teologi che ispirarono la condanna venivano giudicate egualmente pericolose dai teologi di parte avversa? Tutto sommato, per tutti quei problemi che sono stati abbandonati agli uomini come oggetto di discussione..., le discussioni sorte a proposito di questa ed altre successive e non meno gravi, anzi più gravi e dolorose condanne, ammoniscono ad agire con spirito di moderazione e prudenza, per dirla con F. Van Steenberghen.

Non interessano le questioni di dettaglio, interessa tener presente la portata storica della condanna, rispetto al passato, rispetto all'immediato futuro, interessa tener presente lo stato d'animo che la ispirò. Il Gilson ha acutamente caratterizzato questo stato d'animo: sembra che i teologi si siano trovati di fronte ad un tentativo di rivincita dell'antico paganesimo sulla verità del Vangelo. Questa impressione mi sembra fondata non soltanto sull'esame di alcune proposizioni condannate, ma la si potrebbe giustificare a lungo riandando alla parte sostenuta da qualche pensatore francescano, san Bonaventura, nelle lotte precedenti contro l'averroismo quando questo movimento fece il suo ingresso trionfale tra i maestri delle arti dopo il 1266. La convinzione di san Bonaventura era la

seguinte: gli errori di cui l'averroismo è pregno annullano la vita cristiana. Ho analizzato altrove questo pensiero, non escludo di dover tornare un giorno più ampiamente sull'argomento, qui accenno alle affermazioni bonaventuriane. Gli artisti sostengono il valore sommo e l'autonomia della scienza filosofica, ammettono l'eternità del mondo, il fatalismo, l'unicità dell'intelletto. San Bonaventura sostiene: «Claritas scientiae philosophicae est magna secundum opinionem hominum mundialium; parva tamen est in comparatione ad claritatem scientiae christianae»; «Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras»; «Multi philosophi, dum se voluerunt dividere a tenebris erroris, magnis erroribus se immiscuerunt; dicentes enim, se esse sapientes, stulti facti sunt; superbientes de sua scientia, luciferiani facti». Nessuna sufficienza viene riconosciuta alla filosofia, anzi viene additato il pericolo che l'uomo chiuda volontariamente gli occhi alla verità. La filosofia separata è un atto di orgoglio, è l'affermazione della sulliscienza accordata alla natura umana, alla creatura. Un paganesimo così rigoroso neppure tra i pagani veniva ammesso.

Nè minor vigore ha la sua critica agli altri errori prima accennati. «Tres sunt errores cavendi in scientiis, qui sacram Scripturam et fidem christianam et omnem sapientiam exterminant; quorum unus est contra causam essendi, alius contra rationem intelligendi; et tertius contra ordinem vivendi. Error contra causam essendi est de aeternitate mundi, ut ponere mundum aeternum. Error contra rationem intelligendi est de necessitate fatali, sicut ponere, quod omnia eveniunt de necessitate. Tertius est de unitate intellectus humani, sicut ponere, quod unus est intellectus in omnibus... Primus error destruit causam essendi...; secundus error... evacuat liberum arbitrium et meritum et praemium...; tertius error est pessimus, qui comprehendit utrumque... Quod iste intellectus sit unus in omnibus, istud est contra radicem distinctionis et individuationis, quia in diversis intellectus habet esse distinctum: ergo habet principia suae essentiae propria et distincta et individuantia...; Secundum errorem secundum nihil est de libero arbitrio, nihil valet crux Christi. Secundum tertium non est differentia in merito et praemio, si una est anima Christi et Judae proditoris. Totum est haereticum»<sup>[2]</sup>

San Bonaventura è convinto della assoluta erroneità della posizione degli artisti, degli averroisti, si diffonde anche nel rintracciare la genesi prima degli errori, genesi che egli pone nella negazione aristotelica della dottrina dell'esemplarismo. In fondo Aristotele viene ad

**essere responsabile degli errori degli artisti, degli averroisti. Un Aristotele, questi, che indubbiamente è diverso dall'Aristotele tanto benignamente presentato, interpretato da san Tommaso, secondo la massima di esporre la autorità benignamente, piamente, interpretazione la quale, talora, sostituiva un pensiero con un altro, forzava i testi in maniera da far dire non quello che l'autore, originariamente, aveva voluto dire, ma quello che il critico aveva interesse a sostenere. Sarà un Aristotele più vicino alla storia, quello bonaventuriano, anche se l'autorità di cui gode Aristotele presso i compagni di fede induce frate Bonaventura ad adoperare delle espressioni le quali, lette attentamente, confermano le accuse nell'atto stesso che sembrano scusare Aristotele.[3]**

**Ora lo stato d'animo di coloro che stesero la condanna è quello che viene delineato nelle varie collationes bonaventuriane. La vita cristiana è distrutta se trionfa il naturalismo arabo. L'interpretazione del Gilson è quindi storicamente esatta. Viene anche giustificata dall'esame delle proposizioni condannate, da quelle condannate nel 1270, da quelle condannate nel 1277, condanna che riassume e completa la precedente. Quando c'è dei pensatori che sostengono tesi come queste: «Quod non est excellentior status, quam vacare philosophiae» (prop. 40); «Quod sapientes mundi sunt pililosophi tantum» (prop. 154); «Quod nihil est credendum, nisi per se notum, vel ex per se notis possit declarari» (prop. 37); queste affermazioni manifestano un esplicito razionalismo. L'atteggiamento dell'averroista parigino che sostiene essere vere le sue affermazioni secondo la filosofia, anche se non sono tali secondo la fede, atteggiamento da cui scaturita la cossì detta dottrina della doppia verità, sembra impallidire di fronte alle audaci affermazioni di questi razionalisti. E se questi errori si inquadrano con altri, di diversa natura, ma non meno gravi, sia che si riferiscano a Dio, alla sua conoscenza (per es. questo: «Quod Deus non cognoscit alia a se» , (prop. 3), o alla sua azione creativa (per es. questo: «Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum», (prop. 44); o anche quest'altro: «Quod primum non potest aliud a se producere; quia omnis differentia, quae est inter agens et factum, est per materiam», (prop. 55); si riferiscano all'uomo, alla struttura della sua potenza intellettuale (per es. questo: «Quod intellectus non est forma corporis, nisi sicut nauta navis, nec est perfectio essentialis hominis», prop. 7; o anche quest' altro: «Quod substantia animae est aeterna; et quod intellectus agens et possibilis sunt aeterni», prop. 109), o alla operazione della sua intelligenza (per es. questo: «Quod anima intellectiva cognoscendo se cognoscit omnia. Species enim**

omnium rerum sunt sibi concreatae. Sed haec cognitio non debetur intellectui nostro, secundum quod nostrum est, sed secundum quod est intellectus agens», prop. 115), o all'agire della sua volontà (per es. questo: «Quod voluntas nostra subiacet potestati corporum coelestium», prop.162);... se questi errori, dico, li guardiamo nel loro insieme, allora trova nuova conferma il senso di pericolo che i teologi, vigili custodi della verità, ebbero per la vita cristiana. Ripeto, non è mia intenzione sopravvalutare la portata del decreto, ma cercare di inficiarlo per qualche problema di dettaglio come se fosse scaturito dalla passione partigiana di un partito, mi sembra troppo. Ci si dimostra uomini di parte nell'atto stesso in cui, per amor di giustizia, si accusa altri di partigianeria.

Si poteve restare impassibili di fronte agli errori precedenti? Non pare neppure, penso, di fronte ad affermazioni come queste: «Quod lex christiana impedit addiscere» (pro. 175) affermazioni propria di un iluminista, o anche quest'altra: «Quod fabulae et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis» (prop. 174), di cui conseguenza è quest'altra: «Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis» (prop. 152). Queste tesi, siano esse frutto di insegnamento pubblico o clandestino, si desumano da accenni più o meno sapientemente velati, da forme di vita realmente vissute, non urtavano soltanto la suscettibilità del teologo nei riguardi dell'artista, non colpivano soltanto la teologia di ispirazione francescana, ma la teologia senz'altro. In una concezione della realtà in cui la teologia era considerata regina delle scienze, in cui la teologia si considerava fondata sulla parola rivelata, l'affermazione che le discussioni dei teologi erano frottole, doveva singolarmente aprire gli occhi sulla evoluzione dei tempi. Ogni inter-pretazione attenuata dell'aristotelismo non poteva non essere respinta, il tentativo di distinguere tra i principi dell'aristotelismo e le conseguenze che ne avevano tratte o Aristotele stesso o gli arabi in genere o gli attuali maestri, doveva essere respinto come una ingenuità. L'asprezza della lotta condotta da parte francescana, se la si vuole apprezzare nel suo giusto valore, deve essere considerata alla luce di queste affermazioni. Il naturalismo aristotelico mostra qui il suo volto, chi intende cristianizzare Aristotele, rischia di farsi pagano.

Non c'è ordine nelle proposizioni condannate, c'è anche delle ripetizioni, variazioni dello stesso motivo. Indubbiamente. Le opere di più artefici non sempre riescono perfette come le opere di un solo artefice, soprattutto quando coloro che agiscono non si prefiggono di fare delle opere d'arte. Si trattava qui di perseguire l'errore, errore

che si annidava velandosi sotto espressioni diverse, in opere diverse, forse anche dedotto, talora, da vivaci discussioni. Si colpisce l'espressione errata in se stessa, non ci si preoccupa se essa è implicitamente condannata in un'altra simile. Sarà stata anche colpa della fretta, nessuna difficoltà a concederlo, con cui, così affermano, la lista delle proposizioni condannate fu compilata. Ma che in questo lungo elenco ci siano dei capisaldi che illuminano le singole proposizioni condannate e danno quindi unità al decreto, questo è pur vero, una unità quale è compatibile dall'esame stesso degli errori, delle proposizioni sospette, esame rivolto ora a singole opere, a determinati autori (sembra, oltre ad un Andrea il Cappellano, Sigieri, Boezio), ora invece sembra riferito ad un movimento complesso più che ad una singola persona, una volta che alcune proposizioni si annullano a vicenda e quindi non possono essere state sostenute da uno stesso autore.

Questi capisaldi sono costituiti dalla lotta contro il determinismo della volontà, determinismo che assume varie forme sostenuto come è da pensatori arabi e da pensatori cristiani, affermando gli uni che l'atto del volere è determinato dalle influenze celesti o dalla natura del giudizio della ragione o dalla forza dell'oggetto desiderato..., affermazioni le quali concordano almeno in questo, nel disconoscere la libertà della volontà, il suo potere di autodeterminarsi, pur essendo diversissime le ragioni degli uni e degli altri. E nessuna meraviglia che i pensatori arabi negassero la libertà nell'uomo quando questa viene disconosciuta in Dio. In Dio coincidono realtà, intelligibilità, necessità: per questo il mondo è eterno, Dio non può non produrlo, e non può produrlo che quale esso è. Da Dio, che è uno, emana un solo effetto a lui simile, la molteplicità degli effetti richiede una molteplicità di cause concatenate l'una con l'altra. «Quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum et simillimus primo» (prop. 64); «Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum» (prop. 44); «Quod primum principium non potest esse causa diversorum factorum hic inferius, nisi mediantibus causis eo quod nullum transmutans diversimode transmutat, nisi transmutatum» (prop. 43); «Quod Deum necesse est facere, quidquid immediate fit ab ipso» (prop. 20). Il determinismo arabo imprigiona in una stretta mortale l'uomo perché la stessa catena stringe la natura tutta e il suo principio. Possiamo ancora meravigliarci se i pensatori francescani affermano che nulla di comune c'è tra il Dio che liberamente opera, che salva, che redime, e la causa prima altrui? La vita cristiana è distrutta, affermano, e non può non essere così. Non c'è posto per la libertà dell'atto creativo,

non c'è posto per l'incarnazione, per un piano provvidenziale. E come se questi errori non bastassero, ecco negare valore alla persona, ecco togliere all'uomo l'individualità dell'atto dell'intendere, del volere, con la dottrina della unicità dell'intelletto. Aveva ben visto san Bonaventura lo stretto nesso che univa tutti gli errori della filosofia araba. L'utilizzazione di qualche aspetto di questa speculazione, di qualche particolare dottrina non poteva avvenire mantenendo immutati i suoi principii, i suoi schemi, ma spezzando tutto il suo organismo. Averroè, Avicenna, Aristotele nello sfondo del quadro ideologico, nella vita poi la celebrazione della attività filosofica come la più alta delle attività umane dal punto de vista speculativo, mentre nella vita pratica, giustificata la mortalità dell'anima, la necessità e irresponsabilità dell'agire umano, si poteva giustificare ogni valore ed ogni disvalore. Accanto alla affermazione della virtù umana; naturalisticamente concepita: «Quod non sunt possibles aliae virtutes, nisi acquisitae, vel innatae» (prop. 177); «Quod omne bonum, quod homini possibile est, consistit in virtutibus intellectua-libus» (prop. 144), attività che sembra trovare il suo fastigio nello studio della massima disciplina, la filosofia: «Quod non est excellen-tior status quam vacare philosophiae» (prop. 40), c'è l'affermazione esplicita della negazione della virtù cristiana: «Quod felicitas habetur in ista vita, et non in alia» (prop. 176), il disprezzo della fede: «Quod de fide non est curandum, si dicatur aliquid esse haereticum, quia est contra fidem» (prop. 16), della preghiera: «Quod non est orandum» (prop 180), delle virtù cristiane, tra cui l'umiltà: «Quod humilitas, prout quis non ostendat ea quae habet, sed vilipendit et humiliat se, non est virtus» (prop. 171).

Nessuna meraviglia per queste deduzioni e forse anche per delle deduzioni più esplicite. La ragione umana è luce a se stessa, non ha bisogno di una luce superiore, ha in sè la sua forma definitiva. Per questo il filosofo è luce a se stesso, e non c'è problema su cui non si pronunzia di diritto: «Quod nulla quaestio est disputabilis per rationem, quam philosophus non debeat disputaare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diversas sui partes» (prop. 145), per questo la teologia in nulla illumina la mente: «Quod nihil plus scitur propter scire theologiam» (prop. 153). E dire che non senza fondamento, se la storia della filosofia ci ha dato qualche insegnamento, non senza fondamento, dico, mi sembra essere questa conclusione: gli errori filosofici fondamentali possono ricondursi ad errore teologici, non bene si è sentito della mente umana perchè non bene si è pensato della mente divina. Ma di tutto questa neppure il sospetto nella

**mentalità di alcuni maestri delle arti o, comunque, degli autori delle affermazioni che commentiamo. Sembra si possa avanzare questo sospetto: non è una ragione teoretica a condurli a queste affermazioni. Si vive una vita, la quale, sempre, se ne abbia o no consapevolezza, realizza una forma di morale, se ne tenta. La morale naturalistica è lì a giustificare questa forma di vita., l'abbia o no ispirata. Ma, sia che la giustifichi, sia che la ispiri, essa ha manifestata la sua vera natura, non può più nascondere il suo volto.**

**Non si nega quindi che c'è della disorganicità nella enumerazione delle tesi, e bene ha fatto il p. Mandonnet a tentarne una esposizione organica, esposizione che ne agevola l'esame, non si nega neanche che c'è ripetizioni, cose che si possono diversamente spiegare, o perchè parecchi furono i revisori e ciascuno aveva un determinato gruppo di opere, o perchè si tendeva, si aveva interesse a denunciare le proposizioni giudicate erronee in se stesse, indipendentemente dal fatto che fossero simili o identiche ad altre proposizioni egualmente condannate. Tutto questo riguarda sempre questioni di dettaglio, di tecnica. Ma il problema che non deve trascurarsi è quello fondamentale: le concezioni erronee furono denunciate non per spirito di parte, per livore di alcuni maestri contro altri maestri, ma principalmente per questo, perchè negavano un complesso di verità fondamentali per la vita cristiana. Questa la mia impressione.**

\*  
\*  
\*

**La Declaratio del Lullo o Liber contra errores Boetii et Sigeri, scritta nel 1297, ha una duplice importanza. Da un lato ci presenta il pensiero del Lullo su numerosi problemi una volta che, per combattere quelli che egli giudica errori, espone la soluzione che giudica vera; dall'altro ci presenta alcuni problemi i quali hanno una importanza metodologica notevolissima, problemi che costituiscono i capisaldi di tutto il suo argomentare. La soluzione dei problemi particolari, anche quando presenta delle analogie con la soluzione altrui degli stessi problemi, assume nel Lullo un particolare aspetto proprio in grazia di quei problemi metodologici che costituiscono l'ossatura di tutta la dimostrazione. Il chiarimento di tale aspetto del pensiero del Lullo è allora necessario, tanto più che lo stesso autore**

**premette all'esame delle singole proposizioni condannate l'enunciazione del suo metodo di indagine, l'affermazione di alcune verità programmatiche, verità mai smentite, verità confermate nelle indagini successive, verità assunte come criteno per valutare la soluzione di tanta parte della sua problematica.**

**1) Che rapporto pone il Lullo tra le potenze conoscitive? quale è il loro valore?**

**2) Che rapporto pone tra fede e ragione? quale significato hanno le sue ragioni necessarie?**

**3) Che rapporto pone tra le dignità divine? quale è la loro funzione nelle soluzioni dei problemi più ardui della speculazione del Lullo?**



**La stessa realtà è oggetto di più potenze conoscitive: senso, immaginazione, intelletto, la differenza tra queste potenze dipende dal grado minore o maggiore di penetrazione della essenza di questa stessa realtà. L'immaginazione trascende il senso, l'intelletto trascende il senso e l'immaginazione, comprendendo ciascuna potenza quell'aspetto della realtà che la potenza inferiore coglie e oltrepassandolo. C'è anche di più. Non soltanto l'immaginazione oltrepassa il senso, e l'intelletto oltrepassa l'immaginazione, ma lo stesso intelletto trascende se stesso, in quanto ha consapevolezza di non esaurire la realtà. Ma quest'ultimo passaggio richiede un aiuto superiore, quello della grazia divina. Nella dimostrazione, quindi, chi si ferma al portato del senso o della immaginazione, non è in grado di cogliere il vero, ma neppure lo coglie colui il quale considera l'intelligenza umana come criterio assoluto del vero stesso. È la dimostrazione «de punctis transcendentibus», o «de excessu quem alia potentiarum hominis habet supra aliam, aut aliquando supra se ipsam»,<sup>[4]</sup> che il nostro pensatore utilizza, dimostrazione la quale ha legami strettissimi col secondo dei due problemi: fede e ragione, o teologia e filosofia. «Est et alius modus punctorum transcendentium, videlicet cum intellectus mediante gratia dei supra se ipsum transcendit et in se ipso veritatem primae causae et eius operationem attingit, quam tamen in se ipso, videlicet in sua natura, intelligere non potest».<sup>[5]</sup>**

**Siamo così al secondo dei due problemi del Lullo. Scopo della sua speculazione è, ancora una volta, l'intelligenza delle verità della fede, ma questa intelligenza è condizionata dalla adesione alla fede, dalla precedenza della fede stessa. Qualunque sia il valore delle dimostrazioni lulliane, la fede resta sempre un presupposto dell'intendere, e l'antico motto di Isaia: nisi credideritis non intelligetis, ancora una volta à l'insegna della sua speculazione. «Adhuc dico tibi, quod fides est necessaria ad intelligendum veritates dei, quoniam in principio in quo intellectus ipsas investigat, supponit per fidem, quod ipsas attingere possit et invenire non sicut comprehendens, sed sicut apprehendens, et hoc intellectus facere non posset, si se habitu fidei in principio investigationis non indueret iuvante tamen gratia dei».<sup>[6]</sup>**

**La ricerca della verità è opera di pura ragione per l'averroista, è opera della ragione sostenuta dalla fede per il filosofo cristiano, ma se delle verità della fede se ne occupa la teologia, è chiaro che la speculazione filosofica dipenderà dalla teologia come l'effetto dipende dalla causa. La teologia effettivamente viene considerata da Lullo**

come «domina philosophiae, mater atque speculum in quo intellectus humanus summam virtutem, nobilitatem, veritatem, bonitatem, potestatem, sapientiam et ceteras dignitates primae causae cognoscit atque operationem quam ipsa habet in se et in effectu suo, videlicet in mundo et in omnibus partibus eius».[7] Ora si noti: in quanto ai occupa della parola divina e ci indica il nostro fine ultimo, la teologia è superiore alla scienza filosofica, la quale si occupa degli effetti, ma la supera anche per questo, che la stessa scienza delle cose naturali richiede la conoscenza di verità superiori che l'intelletto, da sè, non può conoscere. Il filosofo credente potrà allora acquistare una conoscenza delle verità naturali più sicura mediante l'aiuto della fede «Idcirco dicit quidam sapiens, quod ingrediens ad scientiam philosophiae per habitum fidei potest in breviori tempore esse philosophus et habere magnum intellectum quam ille qui ingreditur ad ipsam sine habitu fidei»[8]. La conoscenza dell'effetto richiede la conoscenza della causa, l'errore filosofico dipende da un errore teologico.

Precede la fede, i è detto. Il pensatore credente, l'apologista, non si limita a credere, non invita a cambiare una fede per un'altra fede, si sforza di acquistare l'intelligenza delle verità della fede. Questo ascendere che l'intelletto fa sopra se stesso è costantemente sostenuto dalla fede stessa in modo che questa viene considerata come linfa che alimenta il ragionamento, la luce che lo illumina, il punto di riferimento cui fare appello tutte le volte che il ragionamento si smarrisce. E che cosa vuole intendere la ragione? Certo le verità stesse a cui crede, ma questa intelligenza, anche se vuole essere rigorosa tanto da affermare che ricerca ragioni necessarie delle stesse verità di fede, in fondo limita la portata delle sue affermazioni notando che delle verità divine non è possibile una dimostrazione «per causas», o «propter quid», e neppure una «demonstratio palpabilis sicut de rebus sensualibus»; tuttavia questa dimostrazione è tale da abbattere le obiezioni degli avversari, mentre essa non viene scalfita dalle loro obiezioni, traendo tutta la sua forza razionale da quel complesso di verità che la fede comunica all'intelletto. Il problema delle «rationes necessariae» non ha senso alcuno per il nostro pensatore se si toglie all'intelletto il sostegno della fede, l'essere, il nostro intelletto, elevato su un piano superiore proprio per l'atto di fede che offre delle verità da credere prima, da intendere poi intelligenza che si riferisce più alla esistenza che alla essenza delle stesse verità. Questa forza dimostrativa il ragionamento umano la trae non soltanto dall'atto di fede in quanto tale, atto di fede considerato come uno strumento perchè l'atto

**stesso dell'intelligenza si esplichì, ma anche dalla luce superiore che le stesse verità divine manifestano all'intelletto. La razionalità maggiore, la divina, illumina la razionalità minore, la luce infinita potenzia la luce finita.**

**Questa illuminazione, questo potenziamento che la razionalità finita riceve, pur avendo ricevuti stimoli, sollecitazioni dalla tradizione anselmiana e vittorina, si concreta in un atteggiamento tipicamente lulliano. Comunque le verità oggetto di dimostrazione si riferiscano a Dio in se stesso considerato o nei suoi rapporti con le creature, esse mettono capo ad un problema il quale, anche se il Lullo ricevette suggestioni da dottrine precedenti, viene formulato e applicato in maniera caratteristica nella sua speculazione in modo da costituire un tema ricco di applicazioni sorprendenti. Siamo così pervenuti al terzo problema metodologico del Lullo, quello delle dignità divine le quali danno luogo ad una tipica dimostrazione, quella detta «per aequiparantiam».**

**Torniamo ancora una volta ai rapporti tra le potenze conoscitive, tra filosofia e teologia. Il Lullo è convinto che l'intelletto è superiore al senso e all'immaginazione, che questa nostra potenza conoscitiva sia suscettibile di costruire una scienza superiore e più vera una volta che può accogliere in sé delle forme superiori, spirituali, divine. Quanto più elevato è l'oggetto che riceviamo, di cui è suscettibile la nostra potenza conoscitiva, più elevata e più vera è la scienza che noi costruiamo. C'è quindi un procedere ordinato nel nostro conoscere. Per gli oggetti, sensibili, presenti, è sufficiente il senso e l'intelletto, anche se più elevata è la funzione dell'intelletto una volta che il senso, per es. l'udito, si limita a cogliere il suono delle parole pronunziate, mentre l'intelletto ne coglie il significato spirituale; per gli oggetti assenti o, comunque, non reali, l'immaginazione presta il suo aiuto all'intelletto, per le realtà spirituali invece l'intelletto non può essere aiutato dalle potenze inferiori perché l'intelligibilità, la spiritualità non viene in modo alcuno colta da esse. L'agostinismo perenne si manifesta nel Lullo ancora una volta: non tutta la nostra conoscenza è attinta dal senso, l'empirismo radicale è battuto. Il che non significa negare l'utilità del senso anche per la costruzione di una scienza superiore, non implica disconoscere la sua strumentalità per lo sviluppo della nostra spiritualità, per la nostra elevazione. Se il mondo tutto è uno specchio della trinità creatrice, lo comprendiamo con l'intelletto, tuttavia l'occasione, lo stimolo, lo strumento di questa conoscenza è il senso.**

**L'intelletto è aperto all'intelligibile, allo spirituale, l'esperienza della fede offre all'intelletto nuova materia di conoscenza, nuovi metodi di dimostrazione. La filosofia separata mostra qui tutta la sua deficienza. Traendo dal senso, dalla immaginazione tutta la materia della sua conoscenza, ignora tutto un mondo superiore di conoscenza. C'è di più, la stessa conoscenza delle cose sensibile, ignorandosi la natura della, risce imperfetta, mentre la conoscenza della causa chiarisce la natura degli effetti. La teologia non solo manifesta la sua superiorità sulla filosofia, ma possiamo dire che è proprio la rivelazione che salva l'intelletto nel suo stesso esercizio. «Subiectum philosophiae est relatio causae et effectus, scilicet quod philosophus debet mvestigare per effectum causam et per causam effectum; et in-vestigatio quae fit per catisam verior et nobilior est quam investigatio quae fit per effectum. Verumtamen altior gradus investigationis est et nobilior ille qui fit per theologiam, theologo considerante deum simpliciter secundum se; scilicet operationem suam intrinsecam, quam deus habet in se ipso ratione suae bonitatis, magnitudinis, aeternitatis, potestatis, sapientiae, voluntatis, virtutis, veritatis, gloriae et perfectionis. Et sic considerando theologus considerat rationes infinitas, et per consequens actus infinitos; et de tali materia tibi dicere potero de do plura et alta, et de aeternitate, si tu vis per fidem supponere in principio, sine qua suppositione intelligere alta de deo non potes... Unde cum in altiori gradu consistat consideratio theolo-giae quam consideratio philosophiae, debent quaestiones theologiae per rationes disputari sive naturales sive supra cursum naturalem miraculose, et per auctoritates sanctorum, attingentes per fidem verita-tes et secreta de deo et de sua operatione, quam habet intrinsece et extrinsece immediate, deo scilicet agente in effectum suo immediate»[\[9\]](#).**

**Ora è proprio la teologia che ci illumina sul problema delle dignità divine, ossia sul problema della vera natura di Dio, sulle sue operazioni, sugli stessi effetti di queste dignità. La mente si orienta in un mondo in cui il dover essere del suo ragionamento, cioè il suo argomentare per rationes necessarias, poggia tutto non soltanto sulla verità del suo oggetto, ma sulla necessità intrinseca che la verità di questo oggetto manifesta. C'è una vita intimsa in questo oggetto, c'è dei rapporti, delle relazioni che hanno una loro necessità, un loro dover essere, e il ragionamento umano allora è nel vero quando comprende questa necessità, quando coglie questi rapporti nel loro dover essere, quando sa che non è possibile che la cosa sia diversamente.**

**Quali sono dunque queste dignità divine? quali rapporti il Lullo pone tra di esse? quale luce esse diffondono nella soluzione dei più ardui problemi? E poi ancora: riguardano esse la vita estrinseca o anche la vita intrinseca di Dio? Qual è la via per cui la mente le scopre? Nella dimostrazione la mente si serve soltanto di queste dignità o fa appello ad altri principii?**

**Le dignità divine costituiscono gli attributi divini, le perfezioni divine. Appunto perchè tali non possono considerarsi dei semplici concetti umani sforniti di oggettività, di verità, hanno invece il massimo di valore, di verità, una volta che a Dio si possono attribuire soltanto qualità che designano perfezioni positive e in sommo grado. Che la mente ne tenti una enumerazione e parta anche dalla considerazione delle cose sensibili, andando così dagli effetti alla causa col procedimento induttivo o ascensus intellectus, non deve trarsi in inganno. Il fatto che una perfezione, limitata, c'è nell'effetto, implica che la stessa perfezione, illimitata, ci sia nella causa, illimitata, infinita quindi, in tutta la sua pienezza, ma questo significa che le perfezioni divine bisogna ammetterle in Dio non soltanto per spiegare la molteplicità e diversità delle cose create —è la dimostrazione propria dei giudei, dei saraceni, degli antichi filosofi, questa, come il Lullo riconosce—, ma anche per spiegare la vita intima di Dio, quella vita intima che il filosofo ignora, mentre il teologo, o il filosofo che dimostra nella luce della teologia, ben conosce. L'assurdità della posizione di coloro che pongono le dignità in Dio solo per spiegare la vita ad extra, appare manifesta con queste altre considerazioni. Le dignità sono qualche cosa di reale in Dio, si identificano tra di loro, si identificano con Dio. Ammettere quindi che queste dignità siano in Dio in quanto Dio ha una attività estrinseca, significherebbe, in fondo, negare una vera primarietà a Dio rispetto alle sue creature, una volta che la vita divina sarebbe condizionata dalla vita delle stesse creature, senza dire di altre contraddizioni in cui la mente cadrebbe, per es. questa, essendo Dio infinito, dovrebbe creare creature infinite, cosa che neppure loro ammettono.**

**La verità è invece questa, che le dignità divine sono dei valori assoluti, delle perfezioni che designano la stessa vita divina, la stessa natura divina, sia nella sua vita intrinseca sia nella sua vita estrinseca, la seconda condizionata dalla prima. In quanto ragioni reali sono dotate di attività, così la bontà è ragguagliata a ciò che è bene, la grandezza di ciò che è grande, l'eternità di ciò che è eterno, ecc. Se**

**non fossero dotate di attività, dovremmo ammettere che esse sarebbero oziose. La dimostrazione della trinità divina, per es., viene dal Lullo sostenuta in base alla attività di queste ragioni, nuovo argomento che le dignità non si riferiscono soltanto alla attività ad extra di Dio, ma anche, e principalmente, alla vita divina stessa.[10].**

**Il Lullo, pur ammettendo che le dignità divine siano in numero infinito, tenta una enumerazione di quelle che gli sembrano le più fondamentali: bontà, grandezza, eternità, potenza, sapienza, volontà, virtù, verità, gloria, e poi ancora distinzione, concordanza, principio, mezzo, fine, eguaglianza. Le analizza, le giustifica, a noi interessa tener presente questo, che le dignità sono reali da un lato, dall'altro lato esse si convertono, si identificano l'una con l'altra in maniera tale che la grandezza, per esempio, si identifica con la bontà, con la eternità, e che tutte quante si identificano con l'essenza divina stessa. «In ipso (deo) dignitates sive proprietates antedictae sunt reales, ut per earum realitatem remotae sint a non esse, et cum earum concordantia remotae sint a contrarietate, sicut bonitas, quae cum concordantia magnitudinis et aliarum remota est a parvitate. Item quod quaelibet illarum dignitatum sive rationum sit in uno et in eodem numero cum alia, sicut bonitas et magnitudo, quae insimul convertuntur, et hoc necessario, ut in ipsis non cadat accidents, ita videlicet quod bonitas sit magna per semet ipsam et magnitudo bona per semet ipsam, et sic de aliis»[11]. Su questa eguaglianza delle dignità divine Raimondo Lullo fonda la dimostrazione «per equiparantiami», la dimostrazione che poggia sulla assoluta eguaglianza delle dignità divine in modo che l'una è attuosa in maniera tale da non togliere valore, primarietà ad un'altra dignità, a tutte le altre dignità. La loro eguaglianza e la loro identità numerica costituiscono delle verità che Lullo utilizza nella soluzione di alcune problemi per risolvere obiezioni sottili.**

**La dottrina delle dignità divine si armonizza e completa con un'altra dottrina, quella che ha per oggetto alcuni principii comuni: concordanza, differenza, contrarietà, principio, mezzo, fine, maggioranza, minoranza, eguaglianza, principii comuni i quali regolano i rapporti tra le dignità divine nelle loro operazioni ad intra e ad extra, regolano la vita stessa delle cose create, la loro struttura. Dignità divine, principii comuni: siamo al centro stesso della mentalità del Lullo, siamo al punto forse più caratteristico, personale, della sua speculazione, trovando esse applicazione per risolvere i problemi che la mente studiosa si pone rispetto alla vita intima di Dio, rispetto alle sue manifestazioni esteriori rette da quella stessa legge, se così**

**la si può chiamare, che regola la vita stessa di Dio nella sua unità di es-senza e pluralità di persone. Se non ci fosse l'eguaglianza delle dignità divine di «ni-tà divme, se l'una potesse operare isolatamente dalle altre, l'armonia della vita dīvina, l'armonia del creato sarebbe perduta. Così la po-tenza, l'eternità, la grandezza, la bontà divine..., non possono mani-festarsi che in quanto l'una si armonizza con l'altra. Ecco perchè viene escluso., per es., che il creato sia infinito o sia eterno.**

\*  
\*  
\*

**Le pagine introduttive che il Lullo scrive quasi come prefazione alla sua Declaratio, hanno grande importanza perchè accennano alle ragioni profonde della sua metadologia. Indubbiamente non sono sufficienti a se stesse, presupponendo, per essere bene intese, altre dottrine e la trattazione degli stessi problemi che il Lullo ha più estessamente fatta, in maniera anche specifica, altrove. Tuttavia ha grande importanza il notare la costanza con la quale i temi cari alla sua mente ricorrono anche in questa opera che è insienie polemica e apo-logetica, scritta in un periodo in cui —siamo nel 1.297— l'averroismo non è ancor spento, e neppure è spenta l'ecco della condanna di Ste-fano Tempier.**

**É a forma di dialogo quest'opera, un dialogo tra un Socrate, che sostiene la parte del filosofo naturale, e Raimondo, che è il Lullo stesso, il teologo pensoso. É un dialogo che ha molto di fittizio e con un tīlosofo, per giunta, che molto facilmente concede. Per giunta la trattazione, seguendo l'ordine delle proposizioni condannate, non è esente da uno schematismo che ha molto di artificioso e impedisce una trattazione organica dei problemi. Tuttavia l'opera ha il suo valore documentando non solo quale importanza a circa venti anni di distanza si attribuiva alla condanna di Stefano Tempier, ma anche il pensiero del Lullo su molteplici problemi, in particolare contro l'averroismo.**

**Abbiamo visto come l'averroismo venisse considerato nella scuola francescana precedente e anche tra i pensatori che fioriscono in questo periodo —per es. Olivi, Gonsalvo, Scoto—, come di distruttore della vita cristiana. Lullo partecipa di questa mentalità.**

**L'averroista pone la filosofia come la scienza più alta, Lullo considera tale la teologia, l'averroista nega l'immortalità dell'anima, Lullo pone la vera vita oltre la morte. Il vero è questo, che il filosofo ignora la vita divina, ignora la vera realtà umana.**

**Si tratta, per es., della struttura dell'intelletto, della natura umana in genere. L'averroista sostiene l'unicità dell'intelletto. Alcune proposizioni condannate sono quanto mai esplicite: «Quod intellectus, quando vult induit corpus, et quando non vult non induit corpus materiae» (prop. 8); «Quod intellectus humanus non est actus corporis nisi sicut nauta navis, nec perfectio essentialis hominis» (prop. 7); «Quod deus non posset facere plures animas in numero» (prop. 27); «Quod intellectus est unus numero omnium; licet enim ab hoc corpore separetur, non tamen ab omni» (prop. 32); «Quod substantia animae est aeterna, et quod intellectus agens et possibilis sunt aeterni» (prop. 109). Lullo combatte questa posizione con ardore. L'averroismo, ammettendo l'unicità dell'intelletto, distrugge l'uomo, il suo intelletto «unicus», «indivisibilis», «spiritualis», «incorruptibilis», «universalis», «communis», viene ammesso gratuitamente contro ogni più autentica affermazione, contro ogni più certa, indubbia testimonianza della nostra coscienza. «Si tuus intellectus, o Socrates, non esset actus tui corporis nec tua perfectio essentialis, plura inconvenientia indererentur, videlicet quod tu non haberes proprium neque naturalem intellectum cum quo deum intelligeres, et idem esset de tua voluntate, quam neque propriam neque naturalem haberes, cum qua deum amares... Adhuc dico tibi, quod tua positio implicat, quod impossibilitas sit possibilitas, quoniam tu intelligis, quod possibile est tibi, me et alium intelligere et amare, et de hoc in te experientiam habes, et de hoc etiam, quod tu libertatem habes ad intelligendum et amandum me et alium, quod esset falsum et impossibile, si tu non haberes proprium intellectum cum quo intelligere posses, et propriam voluntatem cum qua posses amare»[12].**

**L'appello all'esperienza intima, così sistematicamente utilizzata dall'Olivi, viene tesoreggiata dal Lullo. Ha fatto appello a questa esperienza per rispondere al settimo argomento degli averroisti, ad essa fa appello per confutare un altro loro errore, il trentaduesimo, che afferma essere necessario porre l'intelletto unico altrimenti non potremmo conoscere le verità o proposizioni «generalia». Il Lullo osserva, incidentalmente, che questa conoscenza potrebbe essere raggiunta dal nostro intelletto particolare per una capacità ad esso donata da Dio, ma questa osservazione cede il posto di fronte alla**



**testimonianza della nostra coscienza: gli atti di pensare, ricordare, amare, volere..., sono personali, individuali. «Si ita esset, sicut tu dicis, multa inconvenientia sequerentur, sicut homo, qui se intelligentem non intelligeret, sed intellectus cum homine intelligeret tanquam cum organo. Hoc etiam posset dici de voluntate hominis, quae una esset in omnibus hominibus, et sic de memoria hominum, quod est inconveniens et impossibile et contra experientiam quam habes, quia tu scis, quod libertatem habes intelligendi unum aut alium; et sic de amare et recolere. Sequitur ergo, quod proprium habes intellectum, propriam voluntatem et propriam memoriam, quae sunt potentiae tuae animae, quae est una pars tui ipsius, et de ipsis agis ad placitum; sed si esset, sicut tu dicis, ita quod esses instrumentum intellectus, et sic de voluntate et memoria, esset tuus intellectus sicut artifex, qui utitur suo instrumento ad placitum, et tu libere non intelligeres, recoleres et amares istum vel illum, quod est falsum, et de hoc experientiam habemus»[13].**

**L'unicità dell'intelletto distrugge la persona umana, la trasforma, lo aveva fatto notare anche san Tommaso, da soggetto conoscente in oggetto conosciuto. Il Lullo aggiunge, francescanamente, che l'unicità dell' intelletto si trarrebbe dietro anche la mortalità dell' anima, inconcepibile senza la molteplicità e individualità dell' intelletto, mortalità la quale sminuirebbe lo scopo stesso della creazione dell'uomo perchè, se scopo della vita è di amare Dio, lo ameremmo durante la vita terrena ma non per l'eternità. Alla grandezza della intelligibilità e amabilità divina non risponderebbe un atto adeguato di conoscere e amare da parte della creatura razionale. «Si intellectus esset unus in omnibus hominibus, resurrectio esset impossibilis, cum non posset esse, nisi essent plures intellectus; sed nos probavimus..., quod erit resurrectio, cum deus sit magis intelligibilis in maiori duratione et actu intelligendi quam in minori, et hoc, quia sua intelligibilitas est magna et non parva; sed si non esset alia vita, deus ageret contra suam maiorem intelligibilitatem et maiorem actum intelligendi, in quantum nollet aliam vitam esse, et sic esset contra se ipsum, quod est impossibilis»[14].**

**Pensare il contrario implica mettere in contrasto la causa e l'effetto, in fondo pensare male della causa, cioè di Dio, in quanto a Dio risalirebbe il disordine riscontrato nell'effetto. Questo problema appena accennato si chiarisce con la dottrina delle dignità divine. Lo stesso rapporto che l'intelletto unico, il divino, ha verso l'intelletto umano, lo hanno la bontà, la grandezza verso ciò' che è grande, buono. Come in noi conscerebbe l'intelletto unico, egualmente la**

bontà opererebbe in noi. Ma questo è contro la nostra esperienza, sappiamo infatti di operare il male, sappiamo di avere in noi la volontà con la quale aderiamo o rifuggiamo dal peccare. «Adhuc dico tibi, quod si esset unus intellectus generalis, esset una bonitas spiritualis generalis, et idem de magnitudini generali, et sic de aliis, cum divina bonitas, et sic de aliis, aequaliter se habeant ad effectum sicut divinus intellectus. Et si in omnibus hominibus esset una generalis bonitas spiri-tualis sicut unus generalis intellectus, bonitas generalis faceret quem-libet hominem facere bonum, sicut intellectus faceret quemlibet hominem intelligere, et sic de magnitudine, duratione etc. Unde se-queretur, quod nullus homo libertatem faciendi bonum, magnum etc. haberet, sed esset instrumentum sive organum motum ad bonum etc. Et si homo facit malum, est motus sic ad malum ab extrinseca gene-rali malitia sicut, quando facit bonum, est motus a generali bonitate; et sic nullus homo libertatem habet resistendi peccato, quod est falsum et impossibile et contra experientiam quam de libertate habemus. Et quia per experientiam habemus, quod homo habet libertatem peccandi, significatum est quod tua ratio inanis est et nulla» [15]

L'averroismo distrugge l'uomo con la dottrina della unicità dell' intelletto, spezza la sua vita in due tronconi con la dottrina della doppia verità, vanifica d'altra parte la rivelazione col primato che assegna alla filosofia. Nessuna meraviglia se non ha sentito bene dell' uomo una volta che non ha bene sentito di Dio. Il bando dato alla teologia ha avuto come conseguenza una serie di errori che si riferiscono all'uomo, si riferiscono a Dio. In particolare Lullo dimostra che gli errori averroistici su Dio dipendono dalla sconoscenza della vita divina. L'errore, anzi gli errori che si riferiscono alla creazione, quale viene ammessa dagli averroisti, ne sono un documento evidente.

Che cosa pensa il filosofo aristotelizzante su Dio, sulla derivazione delle cose? Senza neppure tentare di ridurre ad unità di sistema le molteplici tesi che il Lullo esamina, soffermandoci su alcune di esse tra le più caratteristiche, diciamo che questo pensatore (uno o più nella storia, non importa a noi in questo momento la paternità delle singole dottrine) afferma che in Dio non c'è una vita intima —la vita trinitaria— («Quod Deus non est trinu et unus, quoniam trinitas non stat cum summa simplicitate» (prop. 1); «Quod Deus non potest generare sibi similem. Quod enim generatur, ab aliquo habet principium, a quo dependet. Et, quod in Deo generare non esset signum perfec-tionis» (prop. 2); nè una conoscenza delle cose

diverse da lui, sogget-te come esse sono alla mutazione («Quod deus non cognoscit alia a se» (prop. 3); nè libertà nell'atto creativo («Quod Deum necesse est facere, quidquid immediate fit ab ipso» (prop. 53); «Quod Deus est aeternus in agendo et movendo, sicut in essendo; aliter ab alio determineretur, quod esset prius» (prop. 51); nè possibilità di tutto poter produrre direttamente o creare diversamente di come ha creato o crea («Quod Deus non potest esse causa novi facti, nec potest aliquid de novo producere» (prop. 48); «Quod prima causa non potest plures mundos facere» (prop. 34); «Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectum» (pvop. 44); «Quod mundus est aeternus..., et quia est a potentia dei infinita, et impossibile est novatione esse in effectu sine inovatione in causa» (prop. 87)...

Lullo combatte l' eternità del mondo, nega la necessità nell' atto creativo, respinge ogni sorta di determinismo. La creazione è un atto di sovrana liberalità divina, è una espansione del bene, è una manifestazione contingente che poteva essere diversa di come è, che potrebbe ancora manifestarsi in forme nuove, addirittura in una pluralità di mondi, se così volesse. Il creato è assolutamente contingente. E come è contingente, così è temporale. Le polemiche prò o contro la temporalità della creazione avevano suscitato lotte infinite. Il Lullo prende posizione contro l'eternità della creazione ma la molteplicità degli argomenti che nella scuola francescana precedente venivano ar-recati, assumono in Lullo una nota personale perchè il problema viene chiarito nella luce della dottrina delle dignità divine. I filosofi hanno errato perchè hanno ignorato tale dottrina.

Infatti hanno in primo luogo negato una vita intima a Dio, ed essendo assurdo porre un Dio ozioso, hanno creduto poter così giustificare l'eternità della creazione. Il filosofo dimostra così di non essersi saputo elevare al vero concetto della divinità, ignora cioè che in Dio c'è una potenza attiva sempre in atto, mai oziosa, rispetto al potere, all' intelletto, alla volontà. «Tu non consideras operationem intrinsecam, quam deus habet in se, qui habet potentiam activam, ut suae rationes magnae existant per agere, scilicet per magnum actum infinitum, sicut divina potestas, quae habet posse infinitum de se ipsa, et de sua bonitate, magnitudine, aeternitate etc. Et sic de divino intellectu, qui habet intelligere infinitum intelligendo infinitam bonitatem et infinitum bonificare, et infinitam magnitudinem et infinitum magnificare, et infinitam aeternitatem et infinitum aeternare, et infinitam potestatem et infinitum posse, et idem de divina voluntate, et hoc in divinis de necessitate, ut Deus de suis

**rationibus non sit simpliciter otiosus. Sequitur ergo, quod deus habet potentiam activam existendo et agendo ab aeterno et in aeterno et per infinitatem, ut dictum est»[16].**

**La creazione è una espansione di una vita la quale ha la propria attualità, la propria perfezione intrinseca, e questa espansione trova la sua radice non nella indigenza divina, ma nella ricchezza divina, e trova il suo limite nella finitezza delle realtà create che non possono accogliere in sé la pienezza della perfezioni divine, e trova ancor la propria armonia nella eguaglianza delle dignità divine. Infatti queste non sono oziose né rispetto alla vita intima di Dio né rispetto alla sua vita estrinseca, ma il loro operare trova la perfezione nel rapporto che lega le dignità divine tra di loro e rispetto all' essenza divina nella quale tutte si identificano. I problemi della finitezza della creazione e della temporalità della creazione stessa vengono infatti giustificati facendo appello alla dottrina della «aequiparantia».**

**Le divine dignità operano in modo che l'una armonizza la propria operazione con l'operazione dell'altra, quindi non ha senso affermare che la potenza divina può più rispetto alla eternità che rispetto alla bontà. Se la bontà non può comunicarsi infinitamente, neppure l'eternità può comunicarsi eternamente, altrimenti mancherebbe la concordia, l'eguaglianza tra le dignità divine, la stessa essenza divina, in cui tutte si identificano, sarebbe in lotta con se stessa, la potenza divina, fondamento delle altre dignità, avrebbe meno potere di qualcuna di esse. Cossa absurda. «Modus productionis de non esse in esse... est totus suspensus et sustentatus in divinis rationibus et in identitate numeri ipsarum»: questa è la legge sovrana della creazione. Se noi ammettiamo l'eternità del mondo, l'armonia tra le divine dignità viene eliminata, ma la disarmonia posta nella causa creatrice creerebbe una disarmonia anche nell'effetto. Ora l'effetto, finito rispetto alla bontà, alla grandezza, come potrebbe ricevere l'eternità? «Adhuc dico tibi, quod divina potestas plus in effectu non potest ratione aeternitatis, quam ratione sui ipsius, sicut divina bonitas, quae plus bonificare non potest quoad aeternitatem quam quoad se ipsam, et sic magnitudine, sapientia, voluntate, virtute, veritate, gloria et perfectione. Sed si mundus sit aeternus, potest esse aeternus per divinam aeternitatem, prout esse aeternus per divinam potestatem, cum sine divina potestate divina aeternitas causare non posset aeternitatem mundi. Sequitur ergo, si mundus est aeternus, quod divina potestas plus potest quoad aeternitatem quam quoad se ipsam, etiam quoad divinam bonitatem, magnitudinem, etc.; et hoc,**

**quia communicat se aeternitati, ut causare possit infinitam durationem. Sed potestas non posset in effectu influere respectu suae ipsius simpliciter infinitam possificationem, cum mundus ipsam recipere non posset. Potest ergo potestas, si mundus sit aeternus, quoad alienam rationem plus quam quoad suam propriam, quod est impossibile, sicut est impossibile, quod intellectus plus possit intelligere quoad voluntatem quam quoad se ipsum et e converso»[17].**

**Il problema della temporalità della creazione, visto nella luce della dimostrazione «per aequiparantiam divinarum rationum», acquista una forza insospettata. È una dimostrazione la quale à propria della ragione sostenuta dalla fede, illuminata da una superiore conoscenza della natura divina, dimostrazione la quale non perde per questo nulla del suo rigore dimostrativo, della necessità razionale che piega el nostro assenso. La filosofia separata, ancora una volta, manifesta la sua insufficienza. Gli antichi filosofi conobbero la dimostrazione propter quid —dalla causa all’effetto— e quia —dall’effetto alla causa—, ma non si elevarono alla dimostrazione che poggia sulla «equiparantia» delle ragioni divine. Ecco la causa dei loro errori sul problema della creazione.**

**«Praeterea non sufficeret humano intellec-tui intelligere deum esse et suas rationes praedictas, nisi intelligeret actus intrinsecos in divino esse, ita videlicet, quod quaelibet ratio habeat in ipso esse actum suum, ut non sit otiosa, sicut iam praedic-tum est, sicut bonificare, quod est actus bonitatis, et magnificare ac-tus magnitudinis, et aeternare actus aeternitatis, et sic de aliis. Et quia in deo omnes rationes sunt idem numero, earum actus sunt idem numero, sicut bonificare, magnificare etc., quae sunt idem nu-mero, et sic sunt rationes per actus realiter, et omnes se habent ad plures actus in illo esse communi sive essentia sive natura quae est deus, et plures actus sunt generare et spirare in divinis personis. Et sic haec omnia sunt necessaria ad cognoscendum deum esse simplici-ter per se ipsum, et in se ipso est ens completum et purus actus bonus, infinitus et aeternus etc. Sed ad talem cognitionem philosophi antiqui non pervenerunt, quia de deo non consideraverunt nisi prop-ter quid et quia secundum relationem causae et effectus, non secun-dum quod in deo est aequiparantia per bonitatem, infinitatem magni-tudinis et aeternitatis etc. »[18]**

\*  
\*  
\*

L'attività filosofico-teologica nel Lullo non era fine a se stessa. La conoscenza del vero aveva come scopo di accrescere la stessa fede, punto di partenza della indagine, la diffusione sua. La sua apologia si fondava sulla vita vissuta nella luce della verità, ma non rinunciava alla forza della ragione per confutare l'altrui errore. Non potrà l'opera del Lullo giovare anche oggi? L'elemento affettivo e l'elemento razionale erano in lui intimamente solidali, questa pienezza di vita potrà giovare per dar forza alle esigenze del nostro cuore, alle ragioni della nostra ragione. L'agostinismo francescano ha suscitato sempre adesioni per la profonda umanità della sua speculazione, Lullo aggiunge di suo una vita eroica perchè consacrata al servizio del suo ideale, spesa per la sua realizzazione. Il fascino che la sua figura esercita potrà non poco giovare anche a fare apprezzare le sue idee.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## NOTE

**[1]** Una bibliografia adeguata alla importanza dei problemi trattati nel testo sarebbe troppo lunga, anche perché di volta in volta meriterebbe un esame critico. Le passioni suscitate dall'atto di Stefano Tempier non sono ancora spente, e qualche eco è dato notarla anche attraverso le mie garbate, silenziose quasi, critiche all'altrui atteggiamento. Per la piena comprensione del problema credo utile indicare le seguenti opere: P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, Lovanio, vol I, 1911, vol. II, 1908. A pag. 111 del vol. I, nota 1, è pubblicata la lista delle proposizioni condannate da Stefano Tempier nel 1270, già edita dal Denifle nel *Chart. Univ. Paris.*, vol. I, p. 486-87; in appendice al vol. II, p. 175-191, viene pubblicata la lista delle proposizioni condannate dallo stesso Stefano Tempier nel 1277. Il valore di questa pubblicazione è anche costituito dall'ordinamento che il p. Mandonnet ha fatto delle proposizioni, ordine che ne agevola la valutazione. Nel testo tengo presente questo ordinamento. Anche queste proposizioni erano state pubblicate nel *Chart. Univ. Paris.* citato, vol. I, p. 543 e seg. Sul problema della condanna si cfr. le principali storie della filosofia medievale. Mi sono state particolarmente utili: M. De Wulf, *Storia della filosofia medievale*, vol. II, p. 231-45, Lib. Editr. Fiorentina, Firenze, 1945; E. Gilson, *La filosofia au Moyen Age*, III ed., tutto il cap. VIII, p. 413-590, in particolare p. 540, 558-561, 565-568; *Le mouvement doctrinal du IXe a XVe siècle* (i periodi che ci interessano sono stati trattati da F. Van Steenberghen), cap. II, p. 189-196; cap. IV, 223-230; cap. V, quasi tutto, in particolare, p. 302-305. Sull'atteggiamento di s. Bonaventura e dei pensatori francescani in genere, si cfr. quanto ho scritto nei miei volumi: *Saggi sulla filosofia medievale*, S. E. I., Torino, 1951, in particolare, p. 161-260; *Il pensiero francescano nel secolo XIII*, Mori, Palermo, 1952, passim; *Storia della filosofia medievale*, Edizioni Sciascia, Caltanissetta, 1957, in particolare cap. VI, p. 181-196; cap. IX, p. 282-284; p. 287-291 (tacitamente polemizzo contro Van Steenberghen perché attenua l'antiaristotelismo bonaventuriano). Sulla figura di Stefano Tempier, che è stata tanta parte in queste condanne, sulla composizione del "sillabo", sulla sua efficacia, sulle polemiche suscitate, si cfr. quanto ho scritto P. Glorieux nel *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XV, p. 99-107, alla voce Tempier. Mi sembra di poter e dover concordare con l'equilibrato giudizio che esprime l'Hocedez sull'azione del Tempier, giudizio riportato dal Glorieux. Gli storici moderni sono, generalmente, troppo severi contro Stefano

**Tempier..., il pericolo era reale, necessario un intervento energico..., scusabile il suo zelo nel fervore della lotta. Sull'atteggiamento del Pecham, tanto discusso, si cfr. quanto scrivo nella cit. Storia della filosofia inedita, p. 302-303, e quanto scrive il Callebaut, J. P. et l'augustinisme, in Arch. francisc. hist., 1925, p. 441-72; utili anche i lavori di E. Hocedez, La condamnation de Gilles de Rome, in Rech. de théol. anc. et méd., 1932, p. 33-53, e di J. D'Albi, S. Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267- 1277, Parigi, 1923.**

**[2] S. Bonaventura, Collatio De donis, coll. IV, n. 12, 3; coll. VIII, n. 16-19; In hexaëmeron, cll. IV, n.1.**

**[3] F. Van Steenherghen attenua un pò troppo, così mi sembra, l'opposizione di san Bonaventura al pensiero aristotelico. La critica, garbata, fatta nelle Collationes non è meno severa per essere esposta in termini sereni. Si cfr. quanto scrive lo studioso di Sigieri nell'opera citata alla nota 1 con le mie osservazioni contenute nella mia Storia della filosofia medievale. - Sulla funzione della autorità negli scrittori medie-vali notevoli le pagine che al problema ha dedicato p. Chenu nel vol.: Introduzione allo studio di S. Tommaso, Firenze, 1953, p. 107 e seg.; si cfr. anche Gilson: Lo spirito della filosofia medievale, p. 286 e seg., Brescia, 1947.**

**[4] Declaratio, p. 99, nota. Cito dalla edizione curata da O. Keicher, Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie, Beiträge, VII, 4-5, Monaco, 1909. Il testo della Declaratio è a pag. 95-221.**

**[5] Declaratio, p. 100.**

**[6] Declaratio, p. 119-120.**

**[7] Declaratio, p. 99.**

**[8] Declaratio, p. 120.**

**[9] Declaratio, p. 193.**



---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **RAIMUNDO LULIO: LA FE CONSCIENTE**

**Conferencia pronunciada por el autor - profesor del  
Raimundus Lullus Institut de la Universidad de  
Freiburg in Br. - en Río de Janeiro, el 21 de octubre de  
1998**

**Fernando Domínguez Reboiras**

### ***1. La filosofía de Lulio en su contexto medieval***

**Los estudios de teología medieval estuvieron hasta hace poco decisivamente determinados por los postulados teóricos de la Neoescolástica. Los investigadores, en gran parte miembros de órdenes religiosas, centraron su interés en Santo Tomás y, en menor medida, en San Buenaventura y Duns Escoto. Este hecho es, por una parte, explicable dado el peso específico de estas figuras. Esta investigación de corte neoescolástico, aunque supo mostrar el valor perenne de los planteamientos y soluciones de la época medieval, dejó, sin embargo, una visión parcial, monolítica y, por ello, incompleta del pensamiento medieval en su conjunto dejando olvidados aspectos extrateológicos y dejando de lado a pensadores que expresaron sus ideas al margen del rígido lenguaje de la enseñanza universitaria o al margen de los particularistas programas de estudio de las órdenes mendicantes.**

**A medida que se fue superando esa visión parcial se abrió un panorama más amplio del pensamiento en los siglos medievales. La especulación filosófica medieval se nos muestra más rica y variada. Con cierto retraso va ocupando también Lulio y el lulismo el puesto que le corresponde dentro del pensamiento cristiano occidental, pues la interpretación que se vino haciendo de Lulio dentro de esa visión neoescolástica era parcial e incompleta. Se limitaba a estudiar los escritos de Lulio como reflejo del monolítico pensamiento escolástico buscando afinidades y divergencias con Santo Tomás y, sobre todo, con la tradición franciscana, lamentando, casi siempre, en Lulio una falta de rigor intelectual que se explicaba por su falta de formación universitaria y su condición de autodidacta. Contra esta visión se viene resaltando en los últimos años el carácter original**

**del pensamiento luliano sin medir sus logros o deficiencias en exclusiva confrontación con la teología escolar contemporánea. El pensamiento luliano no se comprende sólo en relación con los grandes autores medievales, sino, sobre todo, en el hecho de haber intentado - quizá encontrado - Lulio nuevos y originales caminos en la comprensión de los problemas fundamentales de su tiempo.**

**Lulio desarrolló su pensamiento en más de 250 obras escritas durante los cincuenta años que median entre su conversión (ca. 1263) y su muerte (1316) utilizando en ellas el catalán, el latín y el árabe. La crítica histórica se enfrentó con el problema de la transmisión de este ingente corpus. Como sucedió con otros autores medievales, también ya a partir de los años inmediatos siguientes a su muerte, se atribuyeron a la autoría de Lulio obras que nada tenían que ver con su pensamiento y que con frecuencia contenían incluso doctrinas contrarias a las enseñadas por él. Después de numerosos intentos a lo largo de los últimos siglos se logró establecer definitivamente un catálogo seguro de las obras de Lulio y partiendo de esta base se pudo acometer la edición crítica de sus obras.**

**A lo largo de los siglos las obras de Lulio tuvieron una amplia difusión. Nicolás de Cusa transcribió de su propia mano gran número de ellas. Jacques Lefèvre d'Étaples gestionó la impresión de algunas de ellas en el siglo XVI. La primera tentativa de una edición más completa fue emprendida en Maguncia (Alemania) durante los años 1712-1742. A principios de este siglo, durante los años 1905-1950 se publicaron en Mallorca 21 volúmenes de las obras de Lulio escritas en catalán. Esta edición ha sido reemprendida en 1990. La gran empresa de la edición crítica de las obras latinas se inició con la fundación en la Facultad de Teología de la Universidad de Freiburg (Alemania) del Raimundus Lullus Institut el año 1957. De 1959 a 1965 se publicaron en Mallorca los cinco primeros tomos, a partir del tomo VI, es decir, desde 1975 se publican las Raimundi Lulli Opera latina en la serie "Corpus Christianorum-Continuatio mediaevalis", Turnhout (Bélgica). Se han publicado 22 tomos y están en imprenta otros dos más.**

**Gracias a los trabajos preparatorios que este esfuerzo editorial ha requerido, el pensamiento de Lulio ha podido ser estudiado con mayor exactitud dentro de su contexto medieval. El Raimundus Lullus Institut no es, por ello, un centro dedicado sólo a Lulio, sino que figura oficialmente como centro de estudio de las fuentes de la**

## **Teología de la Edad Media.**

**Un estudio de la obra de Lulio está, sin embargo, impedido por una serie de obstáculos. Su obra, sin embargo, no sólo es difícil de comprender a causa de su volumen sino, sobre todo, por la amplia gama de temas tratados que van más allá del monolítico temario lógico y filosófico de la enseñanza universitaria.**

**También su estilo singular hace que los no habituados vean en sus escritos una extraña mezcla de geniales pensamientos con increíbles representaciones, singulares malabarismos gramaticales y aburridas repeticiones. A esto hay que añadir la barrera de su hermético lenguaje pues Lulio no sólo escribió en latín sino también en árabe y catalán. Aunque no se han encontrado obras suyas en árabe, el conocimiento de este idioma, que él sabía mejor que el latín, determina decisivamente su pensamiento que él expresó fundamentalmente en lengua catalana. Las personas habituadas a la lectura de latín medieval encuentran en sus obras latinas, determinadas en estilo y dicción por su lengua materna, un lenguaje insulso y mediocre (por no decir deficiente). Como escritor catalán merece Lulio el calificativo de genio, pues fue el creador del lenguaje literario en esa lengua. Fue, sin duda alguna, el primer escritor medieval que expresó contenidos filosófico-teológicos en lengua vernácula. Es por eso que para comprender a Lulio plenamente hay que leerlo en catalán.**

**Además de este no fácil acceso formal a la lectura de sus obras el pensamiento luliano está íntimamente ligado a su personalidad y a su agitada biografía, todos los temas están tratados desde una perspectiva muy personal y en la íntima convicción de estar llevando a cabo una tarea impuesta y dictada por Dios. Las dificultades del discurso luliano no vienen, por ello, no tanto condicionadas por la complejidad de los conceptos y sus aparentes contradicciones sino por las cesuras y silencios que impone la lectura de sus obras en las que no se propone presentar una exposición académica y sistemática de sus presupuestos intelectuales. Su única y exclusiva finalidad es la conversión del infiel. La determinante del discurso luliano no es, por ello, discursiva sino fundamentalmente apologética. Toda su obra se subordina a ese único fin. El objetivo fundamental de Lulio era escribir un libro que hiciese inteligible los dogmas cristianos a los musulmanes y judíos. A este libro le dará el título de *Ars inveniendi veritatem* y, considerándola una labor impuesta por Dios, trabajará incansablemente en la composición de**

este Arte (método) durante más de treinta años. El Ars inveniendi veritatem de Lulio es el medio en que se hallan contenidos los principios que fundamentan y hacen posible el fin primordial, en tanto que dichos principios son verdaderos, pues coinciden o reflejan exactamente los principios ontológicos universales.

Al fin de su vida Lulio mismo es consciente que, a pesar del convencimiento profundo de haber descubierto la verdad, ha fracasado en su intento de comunicar su ideario a sus contemporáneos. Su preocupación de legar sus obras a la posteridad muestran, a pesar de todo, su convicción de que su obra después de su muerte habría de seguir teniendo validez.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **2. La conversión de los infieles como punto de partida de su ideario**

**Comienzo, fundamento y razón de todo quehacer luliano es, pues, el objetivo misionero, es decir, la conversión del infiel. Un objetivo que está fuera de las coordenadas en que se movían los intelectuales cristianos de su tiempo. Todo lo que en Lulio tiene parecido con el común discurso intelectual de la época tiene que ser interpretado siempre desde esa determinante perspectiva, es decir, ha de tener su explicación en las constantes apologéticas que determinan la obra de Lulio en general, y su teología en particular. Estas constantes se reducen a una doble finalidad: de un lado se persigue que el creyente alcance una mayor comprensión y vivencia moral de su fe, mientras la otra se propone proporcionar a ese creyente un instrumento para la acción misionera. Por eso la acción misional, en el caso de Lulio, no sólo se ocupa de los infieles, destinatarios naturales de la acción misional, ni de los medios para realizarla, sino también intensamente del actor, del misionero. Metodológicamente el misionero es el primer destinatario de la incansable actividad luliana como escritor y punto de referencia de su pensamiento.**

**Esta prioridad del misionero (por misionero entiende Lulio todo cristiano obligado a conocer y propagar su fe) como destinatario inmediato de sus escritos, sin embargo, no sólo obedece a la lógica de su programa y metodología, sino que se convierte en condición de producción del sistema. La labor persuasiva del misionero se fundamenta y se realiza a través de los elementos que constituyen el proceso de formación propio. Los argumentos que convencieron al propio misionero son los mismos argumentos que convencerán al destinatario final. El pensamiento luliano, su Ars como instrumento apologético y argumentativo debe considerar y repetir el proceso operado en el mismo sujeto que pretende convencer al infiel o simplemente al 'artista' del Arte luliano.**

**El Ars de Lulio no se inscribe en la normal transmisión del saber, sino que se presenta como obra de autor (Ars Raimundi), algo nuevo en la cultura medieval y causa, sin duda, de la profunda incomprensión del sistema. Lulio presenta el Ars como punto de llegada de un proceso personal. El calificarla como don divino y la constante referencia autobiográfica explican y definen constitutivamente su estilo y pensamiento. La comprensión**

**intelectual de los artículos de la fe sirve tanto para describir el punto final del esfuerzo personal del misionero y del artista como punto final de todo esfuerzo de cara al infiel o al fiel cristiano como alumno del Ars, para Lulio el método más eficaz y seguro para llegar a comprender racionalmente la fe cristiana.**

**Las obras de Lulio se dirigen fundamentalmente al posible actor de la acción misionera. En ellas se intenta simple y llanamente lograr que el cristiano tome conciencia de su fe, es decir que la entienda. Pero esto no sólo para satisfacción personal sino para hacerla entender a los que no creen.**

**Lulio es uno de los pocos pensadores medievales que da cuenta de su vida. En la Vita coetanea, autobiografía escrita en Paris el año 1311, informa que tomó la decisión de entregarse al servicio de Cristo y dedicarse a la conversión de los infieles hasta dar su propia vida. Este propósito fundamental se completaba con otros dos objetivos: escribir "el mejor libro del mundo" contra los errores de los infieles y solicitar de "papas y reyes" el apoyo de un programa de misión fundado en ese libro.**

**Estos tres propósitos fueron la pauta de su vida. Por encima de todo quiere Lulio la conversión del infiel. Para ese objetivo se plantea una primera reflexión surgida de la real experiencia de la convivencia en Mallorca de cristianos, musulmanes y judíos. Lulio, como ningún otro pensador medieval, había estudiado profundamente otras religiones y se daba cuenta que también los judíos y los musulmanes creen y, sin embargo, es aquello que creen una mentira. El verdadero creyente tiene que estar convencido que aquello que cree es la verdad absoluta. La misma experiencia le enseñó que los otros creyentes están tanto o más firmes en su fe que los cristianos. Un método para convertir infieles tiene que romper ese rígido círculo de relaciones entre creyentes convencidos de poseer la única verdad. La búsqueda de un nuevo método parte, pues, de una simple advertencia: en las discusiones entre creyentes la fe no es criterio de verdad, el único criterio de verdad es la razón. De ahí y del hecho de que Dios puede ser conocido, es más, quiere ser conocido (Desconhort XXX, 349) se sigue una devaluación del creer, aunque no del contenido de la fe: el creer es frente al conocer una forma deficiente de acercarse a Dios.**

**En la primera cuestión de la Disputatio eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus (MOG IV, 226) manifiesta Lulio sin**

ambages que la fe sola tiene su importancia, pero sólo para aquellas personas que intelectualmente no les es posible subir por encima de la fe simple. Lo que le falta a la fe es que ella, como tal, no puede ser criterio de verdad. En el Libre de demostraci3n, cuya primera parte trata de las posibilidades de la raz3n para comprender los art3culos de la fe a trav3s de razones necesarias, dice que raz3n y sabidur3a concuerdan en el conocer, mientras fe e ignorancia en la fe sola. Para Lulio est3 claro que la fe se puede equivocarse pero la raz3n jams: "Creencia puede estar en verdad o en falsedad, es por eso que fe no hace distinc3n entre verdadero y falso, por eso como la raz3n hace distinc3n entre verdadero y falso conviene que todo lo que es razonable sea verdadero" (OE II, 144). El fundamento de esta simple constataci3n est3 en el hecho de que la fe cree sin dudar y la raz3n examina entre lo verdadero y lo falso.

Esta simple idea que la fe sola no es garant3a de verdad no qued3 en frase hueca, sino que todo el pensamiento luliano est3 empapado de ella. Esta idea es inseparable de la convicci3n que el Cristianismo es verdadero por discurso racional. La seguridad subjetiva que da la fe es tan poco garante de la verdad como la apelaci3n a autoridades. Seg3n Lulio puede un misionero referirse a todas las autoridades y milagros de santos para convencer a una persona sencilla, ante una persona inteligente ser3a 3ste un m3todo falso (Libre de contemplaci3n, 167, 10-11). Si con los jud3os ser3a posible encontrar una autoridad com3n, con los musulmanes la "disputatio per auctoritates" estar3a totalmente fuera de lugar. En el Libre del gentil ya deja bien claro que a los representantes de las religiones no les queda otra soluci3n que dejar a un lado sus libros sagrados y buscar un consenso a trav3s de la raz3n. De ah3 la necesidad de su "mejor libro del mundo" pues "los infieles no aceptan las autoridades de los fieles, s3lo aceptan los argumentos de la raz3n" (ROL IX, 221). Santo Tom3s afirma lo contrario: "Argumentar por autoridades es lo espec3fico de la ciencia teol3gica" (S.Th. I, q. 1, a. 9). Lulio en toda su obra apenas cita un texto b3blico o patr3stico, y cuando lo cita es para demostrar la superioridad del entender sobre el creer. Consecuentemente no se cansa Lulio de criticar los da3os que causa una pr3ctica misional que parte de la idea de que la fe cat3lica est3 por encima de nuestro entendimiento y que no necesita ser demostrada. Lulio considera un deber cristiano el intentar demostrar las verdades de la fe. Si el cristianismo fuera una fe como otra cualquiera el infiel no podr3a hacer nada por su conversi3n.

**Esta convicci3n luliana no lleva consigo un rechazo de la teolog3a**



cristiana tal y como se enseñaba en las escuelas. Lulio en un sermón pronunciado en una plaza de Túnez en 1292 (pieza central de su autobiografía) pone su fe a disposición si alguien le demuestra que lo que él cree no es verdad. Esto lo exige de sí mismo porque se lo exige también a sus interlocutores. Ya que él está convencido de poseer un saber filosófico que está por encima de la fe, aunque la presuponga, podrá convencer a los demás de esa única verdad. El argumento escolástico que la demostrabilidad de los artículos de la fe destruiría el "meritum fidei" lo rechaza Lulio afirmando que bien puede ser así pero el cristiano no ha de pensar sólo en sus méritos sino en el fin fundamental para que fue creado: "Nosotros no fuimos creados para alcanzar méritos, sino para conocer, amar y alabar a Dios".

En su radicalidad e intensa reflexión es la postura de Lulio sumamente original, al menos, si se considera en la época que le tocó vivir. No es exagerado hablar en Lulio de una confianza absoluta en la razón y es, por ello, explicable por qué la Iglesia oficial guardó siempre cierto recelo a ese, en apariencia, exagerado racionalismo luliano. Lulio, sobre todo en los primeros años de su labor apostólica, está, en efecto, poseído de una confianza absoluta en la fuerza de la razón. Su programa es ambicioso. Pretende probar todos y cada uno de los artículos de la fe, incluso la concepción virginal de María, pero por razones apologéticas se concentró en los dogmas de la Trinidad e Encarnación. La base de su argumentación es el Ars, que es un método independiente del contenido cristiano y no pretende ser otra cosa que la combinatoria de una serie de conceptos aceptados por toda persona razonable.

Lulio cree, pues, en la posibilidad de demostrar la fe cristiana a los infieles. La concreta argumentación luliana es digna de tener en cuenta dentro de una historia de la teología. La pretensión luliana de integrar totalmente la fe en un discurso racional, desde la perspectiva de un escolasticismo rígido, hace de Lulio un racionalista. Pero éste que es un eterno reproche a la doctrina luliana no tiene fundamento alguno después de un análisis interno de su obra. Porque Lulio, además de sus pretendidos recelos racionalistas, estaba convencido de la coincidencia de fe y razón, lo cual podría aportarle también el contrario reproche de fideísta. Lulio, sin embargo, no es ni una cosa ni la otra, sino un pensador del siglo XIII que se mantuvo fiel a una tradición doctrinal proveniente del siglo XII -aquella representada por San Anselmo, Ricardo de San Victor y otros- que planteaba el problema complejo

de la relación fe y razón de una manera diferente a como lo hará casi contemporáneamente Santo Tomás de Aquino. La originalidad de Lulio radica en el hecho que él expresó radicalmente aquella corriente anselmiana justo cuando aquella comenzaba a declinar.

Visto desde esta perspectiva se puede definir la posición luliana no como heterodoxa sino, más bien, como obsoleta y anacrónica. Se trata, sin embargo, de un anacronismo consciente e intelectualmente fecundo, que sería paradójicamente el punto decisivo de su sorprendente originalidad y modernidad.

Efectivamente, Lulio desecha tácitamente la cuidada delimitación de los campos de la fe y de la razón llevada a cabo por Santo Tomás. Fe y razón son para él dos momentos estrictamente solidarios de un único proceso de conocimiento que parte de la fe, pasa por la razón y vuelve enriquecido a la fe. Su concepción de la relación razón y fe es concreta y circular: la razón busca su objeto por dictados de la fe y la fe cabalga sobre la razón si quiere ser verdadera y expansiva. El esfuerzo dialéctico y especulativo del pensamiento luliano no tiende a abolir la fe y a sustituirla por la razón sino a buscar la inteligencia de la fe o, como él formuló de una forma osada, a lograr que "la luz de la fe se pueda convertir en entender". Hacer que los contenidos de la fe participen de aquel, para él fundamental y decisivo, "placer intelectual de entender". Lulio explica la relación fe y razón con aquella imagen tan casera del aceite que flota sobre un vaso de agua. Así como el nivel del aceite sube cuando sube el nivel del agua, así crece la fe con el crecimiento de la inteligencia. Aquel que mejor entiende hace crecer su fe y una fe que no se quiere entender no puede crecer. La razón y la filosofía no enriquecen la fe con nuevos conocimientos, sino con más conocimiento. Quien es filósofo y cree en el Dios uno y trino, al hacerse filósofo no deja por ello de creer ni comienza a conocer cosas que antes no conocía, pero pasa a entender mejor lo que antes creía y, en este sentido, es mejor filósofo porque cree y mejor creyente porque entiende lo que cree. Lulio puede parecer racionalista y, en cierta manera, lo es pues cree en la eficacia de la razón aunque en el ámbito del conocimiento religioso. Pero no es racionalista en cuanto defiende una autonomía de la razón, la razón está comprometida con la fe cristiana y a su servicio, ayuda a la fe y es ayudada por ella.

Hemos expuesto brevemente la posición luliana que más lo separa de sus contemporáneos y también la más controvertida en la historia del lulismo. La necesidad y obligación de convertir al infiel

dictan sus posiciones teológicas, pero no hay que olvidar que hay más coincidencias que divergencias. En primer lugar Lulio busca la armonía y no la contraposición de fe y razón. Siguiendo el símil del aceite también para Lulio el entendimiento tanto más se eleva a conocer a Dios, cuanto más cree. En segundo lugar, jamás afirmó Lulio que se pueda conocer a Dios totalmente, aunque admite un conocimiento que pudiera llamarse estructural, como alguien que prueba el agua del mar y reconoce que está salada sin haber probado el agua de todos los mares, así puede conocerse que en Dios hay Trinidad (Disputatio eremite et Raymundi, MOG IV, 228). El conocer a Dios no es un conocer exhaustivo sino un conocer reducido a la mínima capacidad del hombre, como tal, para conocer. En tercer lugar afirma Lulio que la fe es necesaria para la razón, donde parece indicar que la fe es el postulado psicológico para todo conocer, no, por supuesto una condición lógica, pues en este caso sería imposible la conversión del infiel por razones necesarias. Por último Lulio, buen conocedor de la condición humana, sabía perfectamente que una decisión como la conversión que exige el abandono de una fe no es una mera decisión racional sino una cosa que cambia la vida de una persona y exige, por eso, unas cualidades personales específicas como, por ejemplo, poner en duda las propias convicciones. Las razones necesarias sólo tienen éxito tratándose de una persona de particulares dotes intelectuales y comprometido en la búsqueda de la verdad a costa de cualquier riesgo.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*



### **3. Actualidad ejemplar de Lulio**

**El punto de partida del pensamiento luliano parece estar fuera de los intereses intelectuales de hoy día. La actualidad de Lulio es, a pesar de las apariencias y de los siglos que nos separan, mucho mayor de lo que a primera vista pudiera parecer.**

**Lulio era un laico. Un laico comprometido que planteó la reflexión de su fe partiendo de la realidad circundante para adaptarla a las necesidades fundamentales de la Iglesia a la que él en todo momento se somete y quiere servir. Ante el letargo de los detentadores de poder en la cristiandad frente a la masa de infieles se autoproclama Lulio "procurator infidelium" exigiendo para ellos una atención mayor al mandamiento de Cristo: "Id por todo el mundo y predicad el evangelio a todas las naciones..." (Mt. 28,19). Su vida y su obra, lo que hizo y escribió estuvo en función del ideal que aglutinó toda su existencia y que formuló con toda claridad en la primera de sus obras, el Libre del gentil e los tres savis: "Así como tenemos un Dios, un creador, un señor, hemos de tener una fe, una ley, una secta y una manera de amar y honrar a Dios, y hemos de ser amadores e ayudadores los unos de los otros y entre nosotros no ha de haber ninguna diferencia y contrariedad de fe ni de costumbres".**

**Esta visión utópica de la humanidad es para Lulio una realidad alcanzable por la sencilla razón de tal unidad es la declarada voluntad divina. Si no se ha alcanzado y si parece tan lejana su consecución se debe a que aquellos que tienen en sus manos el llevarla a cabo no quieren poner los medios para realizarla.**

**Esta humanidad unida bajo una sola fe puede ser realida por medio de la conversión. La finalidad primaria de la obra luliana es convertir. Convertir, primero, a los infieles y, segundo, a los cristianos.**

**La conversión de los infieles se ha de hacer a través de la consecuente labor misional que exige una exposición de la fe cristiana a través de argumentos "razonables" y no sólo "creíbles". No se puede dejar una fe por otra fe, sólo se puede abandonar la propia fe porque uno se ha convencido de la verdad de la otra. Pero convencerse de la verdad de algo es una operación que pertenece al entendimiento. Por eso Lulio se había propuesto, y creyó haberlo logrado, el método infalible para convencer a los infieles de la**

verdad de los artículos de la fe cristiana. La conversión de los infieles es, según Lulio, cosa fácil, si se logra convencer o, lo que viene a ser lo mismo, convertir a los cristianos de la importancia y viabilidad de la empresa de conversión de infieles. Su Ars es, por ello, un instrumento inútil si los detentadores del poder en la sociedad cristiana no ayudan a propagarla. La increíble actividad de Lulio, sus viajes, súplicas y audiencias ante papas, reyes y ricos prohombres de las repúblicas marineras no tuvo otro fin que lograr la conversión de la cristiandad hacia su programa de misión. Lulio quiere una cristiandad abierta hacia el mundo y no aquella cristiandad dividida por contiendas entre reyes y señores.

Es evidente que la lucha más dura de Ramón Lulio fue, la que pudieramos llamar, lucha por conseguir la conversión del cristiano a los ideales de conversión del infiel. Esta conversión del infiel sería tarea sencilla una vez conseguido el apoyo y entusiasmo de los cristianos.

Esta conversión del cristiano exige, en el más profundo sentido bíblico, un cambio total de la escala de valores en la cristiandad, desde la cabeza a los pies. Si los cristianos cumplieran con su obligación de ser "amadores, servidores y loaders" de Dios harían todo lo posible para seguir el fin primario del mundo, es decir, "que Dios sea conocido, amado y servido". El constante lamento luliano que "apenas hay hombre alguno que haga aquello para lo que ha sido creado" es la causa del fracaso de su Ars, de cuya eficacia Lulio jamás dudó. Nunca se apunta una duda a la posibilidad de que todos los hombres se hagan cristianos. La culpa es de los mismos cristianos, a quienes los ideales de Ramon les parecieron siempre locura. El mismo tuvo conciencia de la extrañeza y radicalidad de su proceder presentándose en sus obras como Ramón, el loco: "Quiero ser loco para dar a Dios gloria y honra y no quiero tener medida en mis palabras por fuerza de gran amor".

Mucho más que la inutilidad de sus esfuerzos le duele pensar que "Dios en el mundo sea tan poco honrado". El ideario luliano está comprometido y subordinado a la acción. Su pensamiento está de tal manera dirigido a una finalidad de acción apostólica y proselitista que se puede afirmar sin cortapisas que Lulio más que un pensador es un propagandista que pasó su vida en la tensión continua de un agente publicitario organizando campañas y buscando el apoyo de personas y grupos influyentes para hacer llegar su doctrina a un público poco propenso a aceptar su extrema contundencia. Esta

**larga e incansable acción sujeta a los vaivenes periódicos de alegría o tristeza, entusiasmo y decaimiento, condicionada también por el diferente marco geográfico y los distintos destinatarios, marca la pauta de su vida y de su obra.**

**Esta visión global de vida y obra en la tensión constante hacia la conversión de los infieles es presupuesto indispensable para la comprensión de todos sus escritos. Entre otras cosas logró Ramón Lulio despertar el interés de los padres conciliares en Vienne hacia sus planes de misión.**

**En su libros muestra Lulio la necesidad de reflexionar sobre las propias creencias. El laico Lulio le exige a los cristianos y a los no cristianos que piensen, que hagan ejercicio de su capacidad de pensar para evitar la más moderna y peligrosa de las ideologías que consiste en rechazar todo lo que ponga en entredicho la situación actual y no pensar nada seriamente. En la escala de las criaturas la capacidad de pensar separa al hombre del animal y le constituye en hombre. Lulio criticó duramente a sus correligionarios proponiendo nuevos caminos. Su crítica más profunda y decisiva fue hacer hincapié en el hecho de que el hombre común piensa poco, con poca personalidad, con escasa profundidad y con casi ningún método. Todos los que creen, sean moros, judíos o cristianos, tienen una común categoría que no los diferencia en nada: poder pensar, poder entender, poder amar. Para Lulio es precisamente el no hacer uso de esa posibilidad de pensar, entender y amar la causa de todas las disidencias y discordias dentro de la cristiandad y dentro de la humanidad en su conjunto. Lulio propone la solución de todos los problemas a través de una acción pastoral destinada a lograr que la gente haga uso de su capacidad de pensar y reflexionar. Su obra es para él una nueva y fácil "sciencia universalis" a través de la cual todo el mundo podrá aprender a hacer uso de su inteligencia.**

**La exigencia luliana se reduce a inculcar un espíritu curioso, crítico y abierto. De ahí el oficio singular que Lulio encomienda al joven protagonista de su Libro de maravillas: "Te conviene maravillarte... ve por el mundo y maravíllate".**

**Por eso propone ir "por bosques y por montañas y llanos, por yermos y poblados, por castillos y ciudades, por aguas dulces y saladas" para maravillarse de las maravillas que hay en el mundo y preguntar lo que no se entiende y aprender lo que no se sabe. De ahí**

su profunda convicción de haber encontrado, al fin, el verdadero camino: "Largo tiempo he trabajado en buscar la verdad por unas maneras o por otras y por la gracia de Dios he llegado al fin al conocimiento de la verdad que tanto he deseado saber, la que he puesto en mis libros".

Entender y no sólo creer es lo que llena el alma de gozo y satisfacción. Entender es el verdadero camino de la felicidad y, por tanto, el verdadero camino del amor. Entender nos hace semejantes a Dios que entiende y no cree. Del afán de entender y de la reflexión "sin otro compañía que la Dios y los árboles, hierbas, pájaros, fieras, aguas, fuentes, prados y riberas, sol, luna y estrellas, pues ninguna de estas cosas embarga el alma" se alimentó el pensamiento de Lulio. De ahí le vino aquella riqueza y seguridad que manifestó siempre en sus convicciones y que entusiasmó a tantos pensadores.

Lulio quiere entender su fe y abrazar afectivamente todos los aspectos de la realidad. Lulio sufría las fealdades de un paisaje yermo, la destemplanza de un organismo averiado, las inconsecuencias de un clérigo ignorante, las injusticias de un rey o los desatinos de un obispo. Pero sobre todo no podía comprender por qué las personas no ejercían como tales utilizando su inteligencia.

Todo esto no era más que la consecuencia de su concepción metafísico-teológica del mundo que no era sostenida por un pensador "racionalista" frío y distante, sino uno que amaba el objeto de sus pensamientos y de su crítica que, de vez en cuando, se estremecía ante la belleza de las teorías y misterios que contemplaba. Lo más admirable de su acción es su ejemplar optimismo y su firme convicción del triunfo final de la razón y de la verdad.

La predicación -Lulio es el único laico que en la Edad Media formuló una teoría de la predicación cristiana- no ha de servir para mover emociones sino para enseñar al cristiano a comprender su fe. Lulio se percata -y esto es algo específicamente luliano- que la creencia puede ser un obstáculo para hacer uso libre de la razón. El fin de toda su larga e incansable labor era conseguir que el hombre pudiese ejercer la capacidad de pensar aplicándola a objetos y problemas que estuvieran por encima de lo meramente sensible. Lulio lamenta que "la mayoría de los hombres en este mundo no saben entender y no saben amar". Comunicar una ciencia al pueblo

para enseñar al pueblo la verdad y el amor es la razón de ser del ideario luliano. Convencer al hombre del "gran placer espiritual de entender" por encima de las necesidades y placeres sensibles y también por encima de la mera creencia sin reflexión era el fin primordial y la razón de ser de su incansable y larga actividad.

Lulio no sólo ha luchado durante toda su vida por la extensión de la fe de Cristo, sino que ha dejado un ejemplo a seguir y una densa doctrina de gran utilidad para las necesidades del mundo de hoy.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





# RAMON LLULL Y LAS CONTRADICCIONES APARENTES

Josep Maria Ruiz Simon (Girona)

## *I. Las contradicciones aparentes en el Compendium logicae Algazelis*

El interés por las contradicciones aparentes, es decir, por aquellas proposiciones que parecen contradecirse entre sí pero que, sin embargo, no lo hacen, es una constante en la obra luliana.

El tema ya aparece en la etapa preartística. En el *Compendium logicae Algazelis* (1271-72 (?)), Llull habla de ellas en el tercer capítulo de la segunda distinción, la dedicada a las proposiciones<sup>[1]</sup>. En este capítulo, que lleva por título, precisamente, "De contradictione, quae videtur inter propositiones et non est contradictio", se distinguen ocho modi en los que pueden concretarse las causas de la apariencia como verdadera de una falsa contradicción, los surgidos: 1) de la equivocidad (o homonimia), 2) de la predicación, 3) de lo particular y lo universal, 4) del acto y la potencia, 5) de la relación, 6) del lugar, 7) del hábito y 8) del tiempo. Cada uno de estos modi remite a distintas condiciones que han de cumplir dos proposiciones opuestas por la afirmación y la negación para que en ellas se oponga efectivamente lo mismo a lo mismo, para ser, en definitiva, realmente contradictorias.

Esta clasificación, como ha señalado Charles Lohr, no coincide del todo con la correspondiente en la obra original de Algazel, el *Maqasid*<sup>[2]</sup>. Algazel sólo distingue siete modi y, además de unificar en uno de ellos los referentes en Llull al lugar o al tiempo, incluye un modus que contempla aquellas proposiciones que no cumplen con la condición de ser cuantitativamente opuestas (universal / particular).

Por otra parte, la traducción latina del texto de Algazel<sup>[3]</sup> realizada por Gundissalinus incluye sólo seis modi, ya que (quizás porque parte de un manuscrito defectuoso) no se refiere a la condición basada en el tiempo o el lugar, que, como acabamos de indicar, el

pensador musulmán, a diferencia de Llull, unificaba. Finalmente, esta traducción latina vierte la tercera condición (la referente, en el Compendium Iuliano, al particular y el universal) como "ut no differant de parte et in toto" (una descripción más ajustada a la terminología de la escolástica, que, en la *sophistyca docens*, analizaba la negligencia de esta condición dentro de la falacia *simpliciter et secundum quid*)[4].

Como puede constatarse, los lugares, los loci, de estas contradicciones aparentes coinciden con (como en el caso de la equivocidad) o pueden subsumirse en (como la referente, en Llull, a lo universal y lo particular y, en Gundissalinus, a la parte y al todo) algunas de las falacias aristotélicas. Pero Llull, siguiendo a Algazel, no las trata en el capítulo que dedica a las argumentaciones sofísticas. Lo hace en el dedicado a las proposiciones, que remite - en sus líneas maestras- al *De interpretatione* de Aristóteles. Este desplazamiento responde a un desarrollo de un pasaje de esta obra aristotélica que es común a parte de los comentadores y tratadistas tanto latinos como árabes. Un pasaje en el que el Estagirita indica que para que dos proposiciones sean contradictorias deben tener realmente el mismo sujeto y el mismo predicado, y no simplemente en un sentido equívoco, a la par que advierte que aún son menester otras precisiones para no caer en la casuística falaz de los sofistas: "sit hec contradictio: affirmatio et negatio opposite; dico autem opponi eiusdem de eodem, non autem equivoce et quecumque cetera talim determinavimus contra sophisticas importunitates"[5].

Boecio, en la *Secunda Editio* *Perihermenias*, desarrolla este pasaje refiriéndose a seis de estas "sophisticas importunitates" que pueden dar lugar a interpretar como contradictorias proposiciones que no lo son: la equivocidad, la univocidad, la diversidad de parte, la diversidad de tiempo, la diversidad de relación y la diversidad de modo[6]. Una clasificación que Pedro Abelardo recoge y comenta en el *Tractatus II de categoricis* de su *Dialectica*[7]. Avicena, sin duda la fuente de Algazel, también desarrolla el pasaje del *De interpretatione*. En sus *Ishârât* explicita siete modi: sujeto, predicado y lo que se le parece, condición, relación, parte y todo, potencia y acto, lugar y tiempo. Una enumeración parecida, pero en un orden parcialmente diferente se puede encontrar en otra de sus obras, el *Najât*[8].

Aunque Llull tomase el tema de una fuente árabe, no se trata, como

puede verse, de una doctrina exclusivamente árabe. Es, a semejanza de tantos otros casos, una doctrina peripatética, que, habiendo sido insinuada en la obra de Aristóteles, recibe tratamientos parecidos en las tradiciones árabe y latina.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## ***II. Las contradicciones aparentes y el décimo de los modi del Ars compendiosa inveniendi veritatem***

En la primera de las artes de Llull, el *Ars compendiosa inveniendi veritatem*<sup>[9]</sup> (ca. 1274), vuelve a aparecer el tema de las contradicciones aparentes. En este caso, en la presentación de los dieciseis modi generales de esta Arte. El décimo de estos modos se refiere a la "contrariedad, y a aquello que parece ser contrario y no lo es"<sup>[10]</sup>. Aunque Llull, según la edición maguntina, hable de "contrariedad", de contrarietas (quizás por influencia del término árabe naqîd, que tiene el doble sentido de contrario y contradictorio <sup>[11]</sup>) se refiere, sin lugar a dudas, a la contradicción (contradictio). En el tratamiento de este modus, Llull deja de lado la distinción entre las diversas causas posibles de la apariencia como contradictoria de una contradicción inexistente y se centra en la caracterización de lo que es este tipo de pseudocontradicción a partir de algunos de los términos de la figura S de su Ars. El párrafo que Llull dedica al décimo de los modos generales del Arte es, como tantos otros de las primeras obras lulianas, balbuceante, poco feliz en la traducción del pensamiento a las palabras. Pero vale la pena retener un par de las ideas que se encuentran en él<sup>[12]</sup>.

Llull centra su análisis en la contradicción aparente que puede surgir en una disputa cuando uno de los contendientes afirma, siguiendo el recto dictado de su intelecto, lo significado en una determinada proposición y el otro, siguiendo el recto dictado del suyo, lo niega<sup>[13]</sup>. En tanto que estas afirmación y negación son rectas, o, como afirma el texto, "científicas", las dos son verdaderas. (Esto, como es obvio, aunque Llull no se entretenga en decirlo, sólo es posible porque entre ellas no se dan las condiciones que, según el *De interpretatione aristotélico*, dan lugar a una contradicción real <sup>[14]</sup>.) Pero la incomprensión por parte de los contendientes en la disputa de las razones ajenas hace que lo que en realidad no es una contradicción aparezca como tal en su intelecto. En esta situación el intelecto de los disputantes deja de entender rectamente (C de la figura S) para caer en una suposición errónea (L de la figura S).

Aunque Llull tampoco lo diga, esta suposición errónea, la de que hay una contradicción cuando en realidad no hay tal, coincide, en el contexto de una disputa (pues de esto es de lo que se trata), con otra creencia: la de que se ha logrado una refutación cuando en

realidad no es así. Una creencia falsa con apariencia de verdadera que Aristóteles analiza, en los Sophistici Elenchi, cuando trata de la ignorancia de la refutación (ignorantia elenchi) y de los sofismas que de ella dependen[15].

En las cuestiones del Ars compendiosa inveniendi veritatem, Llull sólo recorre en una ocasión al modo décimo. En la sexta razón de la cuestión quinta, una cuestión que tiene por objeto la Encarnación del Hijo de Dios[16]. En uno de los párrafos de esta sexta razón Llull expone como se oponen los fieles y los infieles cuando, respectivamente, afirman y niegan, la Encarnación: cuando los fieles la afirman, dice Llull, no atribuyen a Dios el triángulo rojo de la figura T del Ars (principio-medio-fin)[17]; en cambio, los infieles la niegan porque juzgan imposible que pueda atribuirse a Dios este triángulo [18]. Para Llull la cosa es clara: cuando los infieles pretenden refutar la Encarnación, no lo hacen porque lo que entienden como Encarnación no tiene nada que ver con lo que los fieles entienden al afirmar este artículo de fe[19]. Nos encontramos, aunque Llull de nuevo no se refiera a ello, ante un caso que se corresponde al primero de los modos de la contradicción aparente presentados en el Compendium logicae Algazelis: el que surge de la equivocidad entre los sujetos de las dos proposiciones presuntamente contradictorias[20].

Llull apunta con este ejemplo uno de los problemas que, a su juicio, enturbiaban las disputas interreligiosas: la degeneración de estas en un diálogo de sordos en el que los contendientes, desconociendo el contenido de los respectivos artículos de la fe, pretendían refutarlos.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



### **III. Las contradicciones aparentes y la figura X en las obras del ciclo del Ars compendiosa inveniendi veritatem**

En las obras de los ciclos del Ars compendiosa inveniendi veritatem y del Ars demonstrativa (ca. 1283), Llull no sólo se interesa por este tipo de contradicciones aparentes en los que la apariencia de contradicción surge del desconocimiento de las condiciones para que una contradicción sea realmente tal o de la despreocupación por la comprobación del cumplimiento de estas condiciones. También dedica su atención a la resolución de las contradicciones aparentes que se manifiestan a través de algunas antinomias inherentes a la razón. El análisis de este tipo de contradicciones aparentes se introduce de manera progresiva en el tratamiento de la figura X del Arte, particularmente en la solución del principal de los problemas que pueden plantearse a través de esta figura: el de la predestinación[21].

En las obras del ciclo del Ars compendiosa inveniendi veritatem Llull distingue en la figura X cuatro (sub)figuras, que constituyen lo que anacrónicamente podríamos denominar cuatro momentos dialécticos:

1) Afirmación  
(figura  
affirmationis)

2) Negación  
(figura  
negationis)

3) Duda  
(figura  
dubitationis)

4)  
Determinación  
(figura  
determinativa)

[22]

**En su aplicación al problema de la predestinación estos cuatro momentos, se desarrollan como sigue[23]:**

**1) La sabiduría perfecta (BD) de Dios parece significar i) la predestinación <del hombre> (C) y ii) la privación (Q) del libre albedrío (L).**

**2) La justicia perfecta de Dios (KD) parece significar, por el contrario, i) el libre albedrío (L) y ii) la privación (Q) de la Predestinación (C)**

**3) La consideración conjunta de 1 y 2 por S (el alma racional) hace patente una antinomia (Llull no usa el término), ya que, como se puede leer en el Ars compendiosa inveniendi veritatem, "en la primera (sub) figura se afirma lo que se niega en la segunda, y en la segunda se afirma lo que se niega en la primera"[24]; lo que da lugar, claro está, a dos pares de proposiciones formalmente contradictorias: "Los hombres están predestinados" (primera figura), "Los hombres**

no son libres" (falsa significación de lo afirmado en la primera figura), "Los hombres son libres" (segunda figura), "los hombres no están predestinados" (falsa significación de lo afirmado en la segunda figura). (Agustín, en el *De civitate Dei*, ya se refiere al carácter antitético de estas dos realidades que la fe nos exige creer: "en alguna manera -afirmamos vemos constreñidos, o, admitida la presciencia de Dios, a suprimir el libre albedrío de la voluntad, o, admitido el arbitrio de la voluntad, a negar la presciencia de los futuros en Dios"[25]). La constatación de esta antinomia, por la que la predestinación y el libre albedrío aparecen al entendimiento como realidades imposibles, hace -según Llull- caer en la duda (en el cuadrado R de la figura S).

4) La consideración de la concordancia en Dios de la perfecta sabiduría y de la perfecta justicia,



**concordancia que es  
 significada por la figura  
 A del Ars y que es  
 posible por la  
 concordancia de la  
 voluntad (F) y el poder  
 (O) divinos, también  
 significada por A,  
 permite establecer la  
 posibilidad y la  
 conveniencia de  
 afirmar a la vez los dos  
 hechos en apariencia  
 incompatibles, es  
 decir: la predestinación  
 y el libre albedrío, a  
 pesar de que la  
 comprensión de la  
 realidad contenida en  
 esta afirmación  
 sobrepase la capacidad  
 de nuestro  
 entendimiento. Esta  
 doble afirmación  
 disuelve en el intelecto  
 los dos pares de  
 contradicciones  
 aparentes en los que  
 se encontraba  
 atrapado.**

**Al concluir el capítulo del Ars compendiosa inveniendi veritatem  
 sobre la aplicación de la figura X, Llull afirma que uno de los modi  
 que intervienen en la solución del principal de los problemas a los  
 que se aplica esta figura es el décimo, el de la contradicción aparente  
 [26]. Acabamos de ver los motivos que justifican esta afirmación.  
 Con todo, parece obvio que la solución de la cuestión referente a la  
 predestinación no parece tener mucho que ver con las  
 contradicciones aparentes que Llull había presentado en el  
 Compendium logicae Algazelis o con la pseudocontradicción,  
 analizada en el mismo Ars compendiosa inveniendi veritatem, a que  
 podían llegar, por la equivocidad del sujeto, un fiel y un infiel al**

disputar sobre la Encarnación. Estos tipos de contradicciones aparentes podían despejarse cuando la razón ejercía como ama y señora del lenguaje controlando sus engaños. En la que ahora nos ocupa la razón, por sí misma, es impotente. Es ella, a causa de sus limitaciones, quien se engaña a sí misma. El entendimiento puede llegar, gracias a la contemplación de Dios y a la pertinente ayuda divina, a entender la necesidad de afirmar, al mismo tiempo, la predestinación y el libre albedrío. Pero cuando lo hace, trasciende su propia naturaleza que le impulsa a ver estas dos presuntas realidades como incompatibles. Esto nos lleva a otro de los modi que intervienen en las argumentaciones que canaliza la figura X, el de la sabiduría y la ignorancia, el octavo de los modos del Ars compendiosa *inveniendi veritatem*.

---

▪ *Aterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



#### ***IV. Las contradicciones aparentes y el octavo de los modi del Ars compendiosa inveniendi veritatem***

La toma en consideración del octavo de los modi del Ars compendiosa inveniendi veritatem es muy útil para contextualizar el presunto ultrarracionalismo luliano. Al presentar este modus en el Ars compendiosa inveniendi veritatem[27], Llull parte del análisis de la manera en que el entendimiento se enfrenta a su limitación al intentar entender por razones necesarias que Dios es infinito o cómo Dios puede crear algo de la nada. Como en el caso de la predestinación y el libre albedrío, Llull apunta que el entendimiento ha de afirmar la posibilidad, la conveniencia y, por tanto, la necesidad de la infinidad divina o de la creación ex nihilo porque negarlas sería contrario a las condiciones de la figura A. Pero, a la vez, constata que la afirmación de esta posibilidad y la conveniencia por parte del intelecto no va acompañada de la comprensión por parte de éste de la manera en que esta posibilidad es, de hecho, posible. El alma es incapaz de comprender realidades finitas como qué es el alma o de qué manera la forma y la materia se componen para formar un cuerpo y, por tanto, aún lo es más de recibir en ella las cosas referentes a Dios, que es infinito[28]. Por ello, cuando el entendimiento (para decirlo en unas palabras que Llull utilizará en obras posteriores) entiende pero no comprende, se encuentra en una situación paradójica. Llull la describe así: "sapienter scit, quòd ignorat"[29]. Conoce sabiamente lo que ignora.

Llull remite de esta manera al tema de la docta ignorantia. Un tema que pone en relación con las inadecuaciones entre el sujeto cognoscente y el objeto a conocer y que está en la base de las posteriores consideraciones lulianas sobre la pertinencia del conocimiento supraintelectivo[30].

El ámbito de esta docta ignorancia no se limita al conocimiento que el intelecto alcanza cuando contemplando a Dios entiende más allá de su propia naturaleza. Llull da otros ejemplos en el que aquello que se trasciende son potencias inferiores al intelecto. El primero de ellos es el conocimiento que los sentidos espirituales permiten de la presencia de la carne y la sangre de Cristo en la hostia consagrada por el presbítero, un conocimiento que los sentidos corporales inducen a ignorar. El segundo tiene una larga tradición en la historia de la filosofía (Aristóteles alude repetidamente a él en

el libro IV de la *Metaphysica* en su crítica a quienes, confundiendo el pensamiento con la sensación, afirman que algunos contrarios y algunas contradicciones se dan simultáneamente): es el del enfermo cuyo sentido del gusto encuentra amargo lo que, en realidad, es dulce[31]. Los dos ejemplos pueden traducirse en parejas de proposiciones aparentemente contradictorias:

- 1: "La hostia consagrada es el cuerpo y la sangre de Cristo" y "La hostia consagrada no es el cuerpo y la sangre de Cristo".

- 2: "La miel es dulce" y la "miel no es dulce".

Dos pares de proposiciones que sólo son aparentemente contradictorias porque lo que se afirma en la primera proposición de cada una de ellas se afirma *quantum ad subjectum* y lo que se niega en la segunda se niega *quantum ad objectum*[32]. Con todo, el interés de Llull se centra no tanto en mostrar con qué distinciones se puede salvar el principio de no contradicción (tal como había hecho en el *Compendium logicae Algazelis*) como en analizar las relaciones entre las potencias cognoscitivas y la realidad a través de los ejemplos que ofrecen las contradicciones aparentes. Esta tendencia es característica del tratamiento que las obras del ciclo del *Ars compendiosa inveniendi veritatem* y el *Ars demonstrativa* realizan del tema.

Llull insiste una y otra vez en que las contradicciones aparentes que

presenta, que responden a inadecuaciones entre los enunciados y la realidad, derivan de una inadecuación anterior entre una determinada potencia cognoscitiva y el objeto a conocer, y llegados al extremo, que, de hecho, es lo que más le importa, entre la razón y la realidad. El estudio de estas inadecuaciones, a las que Llull concede una gran importancia ya desde el Libre de contemplació (1273-4 (?)), encontrará su lugar natural en la puesta en juego de dos pares de principios (realidad-razón, potencia-objeto) que, a partir del Ars demonstrativa, pasan a formar parte de la figura X del Arte[33].

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **V. La contradicciones aparentes y las inadecuaciones entre la potencia y el objeto**

Aristóteles, en los *Sophistici elenchi*, sólo se refiere de pasada a estas inadecuaciones entre la potencia y el objeto como causa de error en un argumento. Lo hace cuando, al introducir el tema de los tópicos sofísticos extra dictionem, habla brevemente sobre "los errores que envuelven la opinión a partir de la sensación", unos errores que ilustra a través de dos ejemplos: 1) el de aquellos que toman la bilis por miel, a causa del color amarillento de las dos ("la miel es amarilla; la hiel es amarilla, entonces, la hiel es miel"); 2) el de quienes, del hecho de que, al llover, la tierra quede empapada, si ésta está empapada suponen que ha llovido"[34]. (En ambos casos, se trata de falacias referentes a la consecuencia, es decir, de sofismas que surgen al derivar el antecedente del consecuente.)

Llull, en cambio, ya desde el *Libre de contemplació*, muestra un vivo interés en este tipo de errores que parten de la sensación. En esta obra, se refiere, al menos en tres ocasiones, a un ejemplo que también se encuentra utilizado en un sentido análogo en el *De natura locorum* de Alberto el Grande[35] y que seguirá retomando durante años: el de quienes contemplando una figura que representa la esfera terrestre deducen que los habitantes de las antípodas han de "caer" fuera del mundo. Una deducción que podría formalizarse así: "Si algo se pone en contacto con una superficie superior sin estar sujeto a ella, se cae; los objetos que están en las antípodas están en contacto con una superficie superior sin estar sujetos a ella; por tanto, estos objetos se caen". En el *Compendium seu comentum artis demonstrativae* (1288-1289), Llull afirmará que la causa del error de este argumento proviene del hecho de que la imaginación confunde el *situm* con la *dispositio*[36].

En el capítulo 173 del *Libre de contemplació*[37], Llull utiliza esta figura de la esfera terrestre (la primera que aparece en la obra) como una semejanza que muestra que la imaginación, demasiado ligada a la sensualidad, puede ser una mala consejera para dirimir lo que es posible y lo que es imposible. Y que, por tanto, es mejor juzgar sobre la posibilidad o la imposibilidad de las cosas a partir de si estas significan o son contrarias a los atributos divinos. En el capítulo 236[38] retoma la misma figura para recordar que las significaciones sensuales pueden inducir a error. Y en el capítulo 332 [39], aún vuelve a ella para "esclarecer" analógicamente la

posibilidad de la predestinación. La imaginación de la "caída" de los habitantes de las antípodas responde a una mala significación de los sentidos; el establecimiento de una contradicción entre la predestinación y el libre albedrío, a una significación errónea de la razón.

De acuerdo con lo que acabamos de ver, en el Libre de contemplació, Llull suele distinguir entre dos tipos de falsas significaciones que se corresponden con sendas inadecuaciones de las potencias cognoscitivas. En primer lugar, las falsas significaciones de los sentidos, que se corresponden con la inadecuación entre lo que la imaginación imagina a partir de los sentidos y lo que el entendimiento entiende. En segundo lugar, las falsas significaciones del entendimiento, que se corresponden con la inadecuación entre el entendimiento y la realidad. Para explicar el segundo tipo de falsas significaciones, Llull, a menudo, recurre, como en el caso de la predestinación, a la analogía con las del primer tipo.

Una importante subdivisión del primer tipo de falsas significaciones la constituyen las que se corresponden a una inadecuación entre las palabras -que son consideradas como "sensualidades"- y el entendimiento. Es en este contexto en el que Llull introduce, en alguna ocasión, referencias muy generales a los argumentos paralogísticos (en los que, a diferencia de los silogísticos, se da esta inadecuación)[40]. Esta manera de enfocar las falsas significaciones se halla en consonancia con el deslizamiento, característico de las obras lulianas de los ciclos del Ars compendiosa inveniendi veritatem y del Ars demonstrativa, del tema de las contradicciones aparentes desde el ámbito lógico en el que surgen al ámbito gnoseológico. Las falacias y, en última instancia, las contradicciones aparentes que se derivan de algunas de ellas, no son, para Llull, sino casos particulares de significaciones erróneas que las potencias cognoscitivas dan de los objetos a conocer.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **VI. Las contradicciones aparentes y la teoría de los puntos transcendentales**

El deslizamiento del análisis de las pseudocontradicciones desde su ámbito más obvio, el de la lógica, a la gnoseología cristaliza, en las postrimerías del ciclo del Ars demonstrativa, en la teoría de los puntos transcendentales[41]. Acabamos de constatar que el tratamiento de las contradicciones aparentes desde la perspectiva de las discordancias entre las potencias cognoscitivas y los objetos cognoscibles había dado lugar, en el Ars demonstrativa, a la aparición de unos nuevos principios en la figura X (realidad-razón, potencia-objeto). Es precisamente a partir del juego conceptual que le permite el uso sistemático de estos principios que Llull conceptualiza su nueva teoría[42]. A pesar de ello, a pesar de que en su origen estaban ligados a los desarrollos de la figura X, los puntos transcendentales sobrevivieron a esta figura, que, desde el Ars inventiva veritatis (1290), deja de aparecer en las artes lulianas[43].

En la quinta de las reglas ("De contradictione") del Ars inventiva veritatis[44], obra en la que se encuentra el desarrollo más amplio de la teoría de los puntos transcendentales, Llull relaciona lo que clasifica como segundo modo de contradicción, englobable dentro de las contradicciones intensae (el primero, que denomina contradictio extensa, se corresponde con el uso habitual de este término en Aristóteles), con estos puntos. Las contradicciones encuadrables en este segundo modo son -afirma- la causa de los puntos transcendentales[45]. Este modo de contradicción, que en otro pasaje de la obra aparece denominado como "contradictio apparentis et non existentis"[46], es el que tiene lugar según la razón de la potencia, pero no según la realidad del objeto. La (pseudo) contradicción aparece en la potencia por 1) la altitud o la dificultad del objeto y 2) la limitación de la potencia, incapaz de alcanzar por sus propias fuerzas la realidad de éste[47]. Y desaparece cuando el entendimiento alcanza la verdad, la realidad, del objeto, superando esta aparente contradicción que lo arroja en la duda.

Esta superación, según sea la naturaleza del problema, se produce o a) cuando el intelecto, por su virtud natural, trasciende las potencias inferiores (los sentidos y la imaginación) que lo abocaban a la contradicción, o b) cuando el entendimiento se trasciende a sí mismo, y, por encima de sus posibilidades, alcanza una verdad



relativa a las realidades superiores[48]. Un ejemplo del primer tipo de superación (por citar uno que pone de manifiesto la continuidad de esta teoría con planteamientos anteriores) es el que se refiere al sentido del gusto que, a causa de la enfermedad, percibe como amargo lo que es dulce[49]. Otro ejemplo al que vuelve Llull para aplicar, ahora, la teoría de los puntos transcendentales, es el de la imaginación que imagina que los antípodas han de caerse "fuera" de la tierra[50]. Como ejemplo del segundo tipo de superación, Llull propone, entre otros, el de la aparente imposibilidad de la predestinación y el libre albedrío, y el del entendimiento que no puede salirse por sus propias fuerzas de la antinomia que forman la conclusión que afirma la producción del mundo ex nihilo y la que la niega[51]. La argumentación propia de este segundo tipo de superación o trascenso es la demostración por medio de la equiparancia de las dignidades divinas y sus actos[52].

Como puede verse, en la teoría de los puntos transcendentales se retoman los elementos más característicos de la gnoseología luliana desde el Libre de contemplación y el Ars compendiosa inveniendi veritatem. Todo sucede como si, a través de ella, Llull quisiera legitimar su peculiar filosofía teológica o teología filosófica remitiendo su posibilidad y bondad a un tema en alza en la escolástica contemporánea: el conocimiento por la vía del excessus mentis. Un tema que, por citar un referente próximo intelectualmente a Llull, Buenaventura había caracterizado de la manera siguiente: "Una especie de conocimiento <el que tiene lugar según el modo de la transcendencia> en el que el sujeto cognoscente, elevándose más allá de sus posibilidades, se refiere a un objeto de intelección que lo trasciende"[53].

El lugar clásico de la descripción de este modo de conocimiento es, por supuesto, el primer apartado del capítulo VII De divinis nominibus del pseudo-Dionisio. Allí, recordémoslo, el Aeropagita dice lo siguiente:

**"... si acogemos  
a nuestra  
manera lo que  
nos sobrepasa,  
asimilándolo al  
ámbito de lo  
sensible que  
nos es  
familiar,...,  
cometemos un  
error ya que  
medimos con lo  
visible la razón  
divina que se  
nos oculta.  
Hemos de ser  
conscientes de  
que, si bien  
nuestra  
inteligencia  
tiene la  
capacidad  
intelectiva por la  
cual puede  
entender las  
realidades  
inteligibles; no  
obstante, la  
unión que nos  
permite alcanzar  
lo que nos  
sobrepasa está  
muy por encima  
de nuestra  
inteligencia.  
Conformándonos  
con esta unión  
es, por tanto,  
como hemos de  
pensar la  
divinidad..."[54]**

**Este pasaje encuentra su fuente en el De providentia et fato de Proclo, donde se habla de un "unum animae" relacionado con un género de conocimiento "supra intellectum", una ciencia divina, anunciada por Platón y los "teólogos" que supera la ciencia aristotélica[55].**

**Llull, que, sin duda, conocía el libro del pseudo-Dionisio, podía también conocer también, cuando elaboró su teoría de los puntos trascendentes, este opusculo de Proclo gracias a la por aquel entonces reciente versión latina de Guillermo de Moeberke, terminada en 1280. Sea como sea, lo conociese o no, hay alguna coincidencia interesante, como el hecho que tanto Llull como el De providentia et fato remitan al conocimiento supraintelectivo como vía para superar la perplejidad que aqueja al intelecto al comprobar que "nuestra ignorancia nos prohíbe, por idénticas razones, de tomar partido a favor o en contra de la existencia del libre albedrío"[56].**

**El tema del excessus mentis tenía una cierta tradición en la escolástica y gracias a la traducción del libro de Proclo rebrotó en la época de Llull[57]. En un principio, el pasaje antes citado del pseudo-Dionisio había sido interpretado en un sentido místico y anti-intelectualista por Hugo de San Víctor y Tomás Gallus. Buenaventura lo retomó, en los inicios de su obra, en este mismo sentido ("ubi deficit intellectus, ibi profecit affectus")[58]; pero luego evolucionó, quizás por influencia de Tomás de Aquino, hacia una lectura más intelectualista ligada al tema de la "coniunctio" entre el intelecto creado y la Inteligencia divina. En cierta manera la teoría luliana de los puntos trascendentes conecta con esta vía del pensamiento buenaventuriano, que, claro está, es anterior a la traducción de Proclo. Pero también es relacionable con las consideraciones (paralelas, si bien no convergentes) sobre el conocimiento supraintelectivo características de aquellos autores, en general dominicos, algunos contemporáneos, otros posteriores a Llull, que los manuales suelen agrupar bajo la etiqueta de "místicos especulativos" (Dietrich de Freiberg, Juan Taulero, Bertoldo de Moosburg, etc.), algunos de los cuales citan el opúsculo procliano. Y también, por supuesto, con el tratamiento que, pasados los años, hará de la docta ignorantia Nicolás de Cusa[59].**

**Hemos dicho antes, a propósito precisamente de la presencia del tema de la docta ignorantia en el Ars compendiosa inveniendi**

veritatem, que su toma en consideración tendría que ser un elemento central a tener muy en cuenta en la siempre controvertida cuestión del "ultrarracionalismo" luliano. Este tema, el de la docta ignorancia, recibe en la teoría de los puntos trascendentes un tratamiento cuyo análisis es ineludible para contextualizar la significación de la empresa intelectual de Llull en el pensamiento del medioevo. Pienso, por otra parte, que este análisis, que depasa los objetivos de este trabajo, enriquecería los puntos de vista tradicionales sobre las relaciones entre la fe y la razón en la obra luliana, completando la perspectiva doctrinal y apologética desde la que tradicionalmente se han estudiado estas relaciones con otra perspectiva: la de las concepciones gnoseológicas y ontológicas (neoplatonizantes) que legitimaban filosóficamente, a juicio de Llull, lo que para él era ortodoxo según la doctrina (interpretada de acuerdo con la herencia augustiniano-anselmiana) y preciso según las exigencias del proselitismo apologético.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## VII. Las contradicciones aparentes y la nova fallacia luliana

La teoría de los puntos transcendentales que, como hemos dicho, aparece en la obra luliana a finales del ciclo del Ars demonstrativa (*Compendium Artis demonstrativae*, *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles*, ambas de ca. 1288-9) y que tiene un especial protagonismo en obras como el *Ars inventiva veritatis* (1290), el *Art amativa* (1290) y el *Arbre de filosofia desirat* (1294), desaparece, como tal, no más de diez años después. La *Declaratio Raymundi* (1298) es, probablemente, la última obra donde se menciona. Sin embargo, el interés de Llull por las contradicciones aparentes no desapareció con los *puncta transcendentia*. Aunque, significativamente, a partir de entonces volvió a tratarlas en el contexto de la disciplina que, de acuerdo con la tradición, parecía constituir su lugar natural, la lógica. De alguna manera, se cerraba así el círculo abierto por el *Compendium logicae Algazelis*.

Llull, en la quinta de las reglas del *Ars inventiva veritatis*, se había referido, de pasada, a los "sophistic disputantes" que operan a través de argumentos que "videntur contradictiones, quod tamen non sunt"[60]. La crítica de esta manera sofística de proceder, cuya posible relación con el segundo de los modi de la contradicción (la existente entre la potencia y el objeto) no es explicitada en el *Ars inventiva veritatis*, es el móvil más obvio del desarrollo por parte de Llull de la que denomina "nova fallacia" o "falacia de la contradicción aparente".

Esta falacia, que Llull añade a las trece del aristotelismo, aparece por primera vez en la obra luliana en la *Logica nova* (1303)[61], donde se pone en relación con ocho proposiciones "que parecen ser contradictorias pero que no lo son" que se han presentado anteriormente en esta misma obra, en el primero de los capítulos dedicados a las proposiciones; ocho proposiciones que no son sino la repetición de los ocho modi de contradicciones aparentes del *Compendium logicae Algazelis*.

La nova fallacia luliana es, de hecho, un (interesante) desarrollo de la falacia aristotélica de ignorantia elenchi[62], una falacia que precisamente surge de la ignorancia de las condiciones que ha de cumplir una contradicción para ser realmente tal (condiciones que, como hemos visto, Llull, siguiendo a Algazel, había presentado,

precisamente, a través de los ocho modi).

La nova fallacia es, en primer lugar, como la falacia de ignorantia elenchi, una especie de falacia de falacias (una falacia en la cual se pueden subsumir las otras)[63]. Y, en segundo lugar, también como la falacia de ignorantia elenchi, concluye formalmente con la afirmación y la negación de un mismo predicado respecto a un mismo sujeto[64]. Un tipo de conclusión, a la que -como hemos visto- se llega por la ignorancia de las condiciones de la contradicción real, lo que permite a Guillermo de Sherwood afirmar, en su *Introductiones in logicam*, que los paralogismos que dependen de la falacia de ignorantia elenchi "parecen concluir una contradicción, pero en realidad no la concluyen"[65]; una afirmación idéntica al "videntur concludere contradictionem, sed non concludent" que se puede leer en la *Logica nova* a propósito de la nova fallacia[66].

¿Cual es, pues, la "novedad" de la nueva falacia? Esta novedad, de acuerdo con lo que acabamos de ver, está relacionada con los lugares de aparición de la contradicción formal en el argumento. A diferencia de lo que sucede en la falacia de ignorantia elenchi, en ella la contradicción formal no se da sólo en la conclusión, sino también entre las premisas. En una falacia de ignorantia elenchi, en efecto, las premisas, en tanto que explicitan en qué sentido se afirma y se niega algo de algo, nunca son aparentemente contradictorias; sólo lo es la conclusión, en la que desaparecen estas explicitaciones. Esto no sucede en la nova fallacia, en la que tanto las premisas como la conclusión son presentadas como formalmente contradictorias[67].

La presentación como formalmente contradictorias de las dos premisas de la nova fallacia está relacionada con el uso inflexible de los cuantificadores propuesto por Llull. En las dos versiones de esta nueva falacia que se ofrecen en la *Logica nova* las dos premisas son formalmente contradictorias en el sentido de la contradicción reflejado en el cuadrado de las oposiciones lógicas, ya que difieren tanto por la cualidad (afirmativa/negativa) como por la cantidad (universal/particular), un requisito que no se contempla en la falacia de ignorantia elenchi. En su versión definitiva, la mayor es siempre una proposición universal negativa y la menor una particular afirmativa.

La significación de este curioso esquema empieza a esclarecerse cuando se atiende a la descripción luliana de las premisas desde el punto de vista de su valor de verdad: la mayor es siempre una proposición duplex, falsa en términos absolutos (*simpliciter*), pero verdadera considerada desde una perspectiva parcial (*secundum quid*); la menor, en cambio, es verdadera *simpliciter*[68]. De tal manera que la contradicción formal entre las dos premisas es, si se atiende a estos valores de verdad, una contradicción tan sólo aparente ya que no cumple con una de las condiciones que han de cumplir las contradicciones reales: el afirmar y el negar lo mismo de lo mismo bajo el mismo aspecto. De igual manera, la contradicción formal que se enuncia en la conclusión también es sólo aparente. La causa de la apariencia como contradictoria de esta conclusión es debida a la duplicidad de la premisa mayor[69].

Las características de esta doble aparición de la contradicción aparente en la nova fallacia revelan la diferencia de fondo entre este paralogismo y los sofismas de *ignorantia elenchi*. Lo que subyace en la nova fallacia es un problema de mayor enjundia epistemológica, a saber: el que se plantea cuando un enunciado existencial, que se acepta como bueno, parece contradecir un enunciado universal, una ley científica. Cabe tener presente, en lo que a esto se refiere, que, en la versión definitiva de la falacia luliana, la premisa mayor es comparable, como las leyes naturales según Popper, a una "proscripción" o "prohibición", mientras que la menor es un enunciado existencial que, en el caso de ser aceptado como verdadero, parece infringir esta "prohibición" y, por lo tanto, parece "falsar" lo que en ella se enuncia[70].

El uso sistemático que Llull realiza de la nova fallacia durante un cierto periodo de su obra (sobre todo entre 1308-9) es, en cierta manera, como ha señalado Bonner en un trabajo reciente[71], producto del progresivo aumento del interés de doctor *illuminatus*, a partir de la *Aplicació de l'Art general* (1301), por el desarrollo de métodos utilizables para testar la verdad o la falsedad de los silogismos opuestos que podían aparecer en una disputa. Un interés, relacionado con la teoría y la práctica del modo refutativo de la argumentación que, a pesar de responder a los habituales móviles proselitistas de Llull, cabe relacionar con la importancia que, a finales del siglo XIII i durante el XIV adquirieron, en las facultades de artes, algunas ejercicios lógicos (como las obligaciones, los *sophismata*, etc.) que se complacían en introducirse, como la nova

**fallacia, en los laberintos del principio de contradicción.**

**Pero la nova fallacia no fue concebida como un juguete lógico para el solaz y la formación técnica de los aprendices de filósofos. Parece obvio que la primera intención de Ramon Llull al describirla fue encontrar un esquema argumental que le permitiera desentrañar las contradicciones, a su entender sólo aparentes, que surgían en el tratamiento de algunas cuestiones que ponían en entredicho la concordancia entre las verdades de la fe (consideradas como verdades simpliciter, que en la nova fallacia encuentran su lugar natural en la premisa menor) y las conclusiones de la "razón", de la filosofía aristotélica (verdades secundum quid, que lo hallan en la mayor). A través de la nova fallacia, en definitiva, Llull buscaba fundamentar, en términos lógicos, la unidad de la sabiduría cristiana que el aristotelismo había puesto en crisis[72].**

**Autores como Boecio de Dacia o Tomás de Aquino tratan algunas oposiciones entre la fe y la razón en términos de contradicciones aparentes. Boecio de Dacia, por ejemplo, afirma en el De mundi aeternitate:**

***"Sabemos  
que tanto  
quien afirma  
que Sócrates  
es blanco  
como quien  
lo niega  
secundum  
quid dicen la  
verdad. De la  
misma  
manera, el  
cristiano dice  
la verdad  
cuando  
afirma que el  
mundo... ha  
sido creado  
de la nada...  
Pero también  
la dice quien***



***afirma que  
esto no es  
posible  
según las  
causas y los  
principios  
naturales."*[73]**

Llull se hace eco de este tipo de planteamientos y, recurriendo a la nova fallacia, construye, por ejemplo, el siguiente argumento: "Ningún ser puede hacer nada de la nada; algún ser puede hacer algo de la nada; por tanto, algún ser puede hacer algo de la nada y no puede hacerlo". Un argumento cuyas premisas son aceptables si se "expone" adecuadamente su valor de verdad: señalando la duplicidad de la mayor (falsa simpliciter, verdadera secundum quid, en este caso, materialiter) y la verdad simpliciter de la menor[74].

Llull, pues, no pone en duda, al menos en los textos donde trata de la nova fallacia, la corrección de la consideración, usual en la escolástica, de aquellas proposiciones de la filosofía (aristotélica) aparentemente contradictorias con los artículos de la fe como verdades secundum quid. (No es, por tanto, de este tipo de planteamiento del valor de las proposiciones de la filosofía y de las que se corresponden con los artículos de la fe de donde surge el rechazo de Llull a cierto aristotelismo.) Lo que no admite es la posición de aquellos que, a su entender, tras establecer (para presentarse como católicos ortodoxos) la distinción entre lo que afirman creer como verdadero simpliciter y lo que afirman entender secundum quid, incurren, de hecho, en la falacia de secundum quid et simpliciter al presentar la contradicción aparente en que concluyen las "nuevas falacias" como si de una contradicción real se tratara (con lo que, al entender de Llull pretenden refutar, de hecho, aunque vergonzantemente, las verdades de la fe).

La nova fallacia es, en definitiva, aquella en la que incurren, según Llull, los "averroistas" que afirman "secundum modum intelligendi fides catholica est impossibilis" y, al mismo tiempo, afirman que "credunt ipsam esse possibilem"[75]. Según Llull, el "secundum modum intelligendi" de esta afirmación no puede ser interpretado como un "secundum quid". Para él, lo que se entiende, sin más, como verdadero y filosóficamente imposible ha de ser, sin más,

necesariamente imposible. Por tanto, cuando se afirma que se entiende que algo es imposible y, al mismo tiempo, se afirma que se cree que es posible se cae, de hecho, aunque se recurra a subterfugios para disimularlo, en una contradicción real[76]. Una contradicción en la que no se caería si se aceptase, como Llull pretende que hagan sus interlocutores en sus obras de polémica antiaverroista, que el "modus intelligendi" de que se trata no es el único modus intelligendi posible, si se admitiera que, además de ese modus intelligendi (según los sentidos y la imaginación), puede existir otro modus intelligendi (según las razones y la naturaleza divinas) que entiende la posibilidad de lo que el primer modus entiende como imposible[77]. Admitir esto, claro está, conllevaría aceptar que el primer modus intelligendi no es el modus apropiado para tratar sobre la posibilidad de la existencia en cuestión, y, por tanto, que la contradicción aparente entre la fe y la razón tiene como causa una inadecuación entre la potencia (en entendimiento según los sentidos y la imaginación) y el objeto, que excede el ámbito propio de conocimiento de este primer modus[78].

Para Llull, en definitiva, la fe y la filosofía, considerada simpliciter, no pueden contradecirse. Aunque sí que pueden hacerlo la fe y una filosofía secundum quid, como la averroista, que se limita a "opinar" cuando trata de temas que exceden su ámbito competencial propio. Dada la noción de verdad con la que, siguiendo a Aristóteles, operaban los escolásticos, este punto de vista parece bien fundamentado: si la verdad es la afirmación de lo que es y la negación de lo que no es, o bien la afirmación de la imposibilidad por parte del intelecto se corresponde con la realidad, y entonces no hay lugar para afirmar la posibilidad, o bien no se corresponde con ella, y entonces esta imposibilidad no es afirmable como necesaria "secundum modum intelligendi", sino como una mera, y errónea, opinión.

Visto desde otra perspectiva: cuando la fe y la filosofía llegan a conclusiones contradictorias sólo hay dos opciones: o bien 1) se admite que los enunciados existenciales que afirma la fe falsean, como tales, el enunciado universal propuesto por la "filosofía" (lo que obligaría a rechazarlo sin más o, como propone Llull, a modificarlo ad hoc, convirtiéndolo en un enunciado doble, sólo verdadero secundum quid o verum cum exceptione) o bien 2) no se admite como verdadero el enunciado existencial (lo que convierte en absurda cualquier pretensión de afirmarlo). Para Llull no hay soluciones intermedias: no se puede entender como necesariamente

verdadero lo que es falso, no se puede demostrar que aquello que es falso es verdadero. Atender esta posibilidad sería convertir la filosofía en una actividad absurda.

Con este análisis Llull cree poner de manifiesto la inconsistencia lógica de la posición que, a su entender, mantienen los averroistas latinos (una posible inconsistencia en la que no habría caído Averroes para quien las verdades de la fe y la razón siempre coinciden cuando aquellas son interpretadas a la luz de ésta)[79].

Por otra parte, este análisis también le sirve Llull para justificar la necesidad de una filosofía, la que se vehicula a través de su Ars, en la que la inteligencia vaya más allá de los límites que le reservaban los averroistas y los aristotélicos en general.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## VIII. Conclusión

Como hemos ido viendo, desde las primeras obras lulianas, el tema de las contradicciones aparentes es utilizado, sobre todo, para mostrar que los laberintos en los que las palabras, el entendimiento según los sentidos y la imaginación o, incluso, la misma razón arrojan a los hombres que quieren argumentar demostrativamente en materias espirituales tienen una salida. La "docta ignorancia" del Ars compendiosa inveniendi veritatem, la teoría de los puntos trascendentes y la nova fallacia hablan, desde una perspectiva en constante evolución, de esta salida, una salida que es, a la vez, la puerta de entrada a la scientia universalis propuesta por Llull, la condición de posibilidad del Ars[80].

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## NOTAS

- [1] Raimundus Lullus' *Compendium logicae Algazelis*, ed. Ch. H. Lohr, diss. doct. (Freiburg i. Br., 1967), pp. 93-130. La segunda distinción (*De propositionibus*) ocupa las pp. 98-101. El tercer capítulo (2.05), las pp. 98-99.
- [2] *Maqasid*, ed. S. Dunya (El Cairo, 1961). Véase Ch. H. Lohr: 'Christianus arabicus, cuius nomen Raimundus Lullus'.- En: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 31 (1984) 57-88, véase la p.87.
- [3] Ed. Ch. H. Lohr, *Logica Algazelis, Introduction and Critical Text.* - In: *Traditio* 21 (1965) 223-290.
- [4] Véase, para las diferencias enunciadas en este párrafo: Ch. H. Lohr: "Christianus arabicus, cuius nomen Raimundus Lullus", loc. cit. supra.
- [5] Aristoteles: *De interpretatione*, VI 17a 33-37.
- [6] Boethius: *In Periherm.*, II, 133-134.
- [7] Petrus Abaelardus: *Dialectica*, ed. L. M. de Rijk, 2nd revised edition, 1970, pp. 181 y ss.
- [8] Ibn Sina: *Livre des directives et remarques*. Traduction, introduction et notes A.-M. Goichon (Beyrouth-Paris, 1951), pp. 153 y ss, y nota 2 p. 154.
- [9] *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, MOG, I, vii, 1-49 (433-481).
- [10] *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, MOG I, vii, 15 (447): *De modo X. Contrarietatis, & de hoc, quod apparet esse contrarium, & non est.*
- [11] Cf. A. M. Goichon: *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina* (Paris, 1938), nº 716.

**[12]** El texto de este párrafo es el siguiente: "Quando B. recolit, quòd C. intelligit, quòd L. ignorat, quando credit se esse G., & G. esse L.; tunc est vera contrarietas inter C. & L.; sed quando non est contrarietas, & apparet contrarietas inter C. & L., tunc est ita, velut cùm unum C. affirmat, quòd DEUS est bonus, & aliud C. negat quòd DEUS est bonus; C. quod affirmat, intendit dicere, quòd DEUS est bonus sanctis civibus paradisi; & C., quod negat, intendit dicere, quòd DEUS non est bonus condemnatis: unde quodlibet intendit dicere veritatem: & quia quodlibet duorum C. intendit dicere veritatem, ideo formant scientiam; sed quando unum C. non intelligit aliud, ideo in hoc, quòd invincem se non intelligunt, formatur L.; & propterea formant ignorantiam: & ideo est falsa contrarietas inter ea in hoc, in quo se invincem non intelligunt, & formant cameram <Scientiae & Ignorantiae>: unde intentio cujuslibet est bona & virtuosa; & ignorantia, quam unum habet de alio, est vitiosa." Véase loc. cit., nota 10.

**[13]** El ejemplo que presenta Llull hace pensar en los "dissoi logoi" (argumentos dobles) de la sofística clásica; un género dialéctico que, según Diógenes Laercio, Vidas de filósofos IX, 51, Protágoras de Abdera (siglo V a.C) habría sido en utilizar: "Fue el primero en sostener que, en toda cuestión hay dos razonamientos mutuamente opuestos con los cuales procedía en las controversias". Un sofista anónimo ofrece el siguiente ejemplo de argumento doble: "la enfermedad es mala para el paciente pero buena para los médicos"; citado en Christopher Rowe: Introducción a la ética griega (México, 1979), p. 34.

**[14]** Véase nota 5.

**[15]** Aristóteles: Sophistici elenchi, cap. V, 167a21 y ss.

**[16]** Ars compendiosa inveniendi veritatem, MOG I, vii, 23-24 (455-456).

**[17]** Ars compendiosa inveniendi veritatem, MOG, I, vii, 24 (456): "... Catholici non affirmant Incarnationem intentione attribuendi ipsi A. triangulum rubeum, imò negant illum in A. & in suis cameris; sed intentio, propter quam affirmant Incarnationem, est propter hoc, quia meliùs per Incarnationem cognoscunt A. & suas cameras,..."

**[18]** Ibidem: "...Infideles autem habent intentionem ad odiendum

**Incarnationem; quia illorum L. credit, quòd, si diligenter Incarnationem, recolerent in Deo triangulum rubeum; & quia ponunt, quòd sit impossibilile, scilicet quòd in Deo sit triangulus rubeus, ideo negant Incarnationem,..."**

**[19]** Es decir: cuando los católicos afirman la Encarnación y los infieles la niegan, en realidad no se contradicen, sólo lo hacen en apariencia. Ibidem: "...ideo Fidelis & Infideles invincem altercantur & apponuntur per decimum modum".

**[20]** Compendium logicae Algazelis, II, 2.05 (1), ed. Ch. H. Lohr, p. 99: "Primus modus sit de aequivocatione, quando de subiecto fit praedicatum. Sicut quando aliquis dicit: 'Aries est iugulatus'. Et alter negat illud. Uterque tamen dicit verum. Nam affirmans intelligit de ariete animali; negans autem intelligit de ariete signo caelesti. Et ideo, quia subiecta sunt diversa, inter eos contradictio aliqua non est."

**[21]** En el Libre de contemplació, el tratamiento del problema de la predestinación ya aparece relacionado con el tema de la contradicción. Véase, por ejemplo, Libre de contemplació, cap. 362 ("Com hom adorant e contemplant son Déu gloriós, reep art e manera per la qual ha coneixença en l'esputació qual és vera, o l'afermació o la negació"), pp. 1229-1235, particularmente pp. 1234-1235

**[22]** Aunque la división de la figura X en cuatro (sub)figuras es habitual en todas las obras del primero de los ciclos del Ars, las (sub)figuras de X no reciben una denominación nominal (figura affirmationis, figura negationis,...) en todas ellas. En otros casos sólo aparecen denominadas numéricamente: primera figura, secunda figura,... Tomo las denominaciones nominales del Ars universalis seu Lectura artis compendiosae inveniendi veritatem, MOG I, viii, 16-17 (498-499).

**[23]** Cf. loc. cit. nota anterior y Ars compendiosa inveniendi veritatem, MOG I, vii, 9-10 (441-442).

**[24]** Ars compendiosa inveniendi veritatem, MOG I, vii, 10 (442): "In prima figura affirmat hoc, quod negat in secunda."

**[25]** De civitate Dei, V, 10.

**[26]** Ars compendiosa inveniendi veritatem, MOG I, vii, 10 (442): "In isto modo quatuor figurarum & in ista quarta figura juvat se homo cum modo sapientiae & ignorantiae, & cum modo illius, quod videtur contrarium, & non est, & cum modo conversionis & perversionis & majoritatis & minoritatis, & sic de aliis."

**[27]** Ars compendiosa inveniendi veritatem, MOG I, vii, 14 (446): "De Modo VIII. Sapientiae & ignorantiae".

**[28]** Ars compendiosa inveniendi veritatem, ibidem: "nam si in C. non potest recipi modus, qualiter forma & materia conjunguntur in componendo corpus, nec potest in eo recipi, quòd intelligat, quid sit anima, licèt haec sint finita, quantò minùs potest in eo recipi totum A, quod est infinitum."

**[29]** Ars compendiosa inveniendi veritatem, ibidem: "Unde cùm hoc ita sit, cum C. intelligit, quòd hoc intelligat; & intelligit, quòd N. ignoret; & D. diligit, quòd C. intelligat; & H. odit, quòd in C. recipiatur aliquid, quod esset contra A. & suas cameras, tunc formatur camera Scientia & Ignorantia sapienter; quia sapienter scit, quòd ignorat."

**[30]** Véase el capítulo VI de este texto.

**[31]** Véase, por ejemplo, Metaphysica, IV 5, 1009a - 1009b (nove translationis): "Similiter autem et quae circa apparentia veritas quibusdam ex sensibilibus venit. Verum enim non pluralitate iudicari putant oportere, nec paucitate. Idem vero his gustantibus dulce videtur, illis vero amarum".

**[32]** Ars compendiosa inveniendi veritatem, loc. cit. nota 28: "... illud idem sequitur de melle, quod infirmo gustui est amarum, quantùm scilicet ad objectum, & non quantùm ad subjectum, & sic de aliis. Unde quando istud sic scitur, tunc ignoratur sapienter hoc, quòd ignoratur, quantùm ad objectum, & scitur, quantùm ad subjectum." En este contexto, de acuerdo con la tradición escolástica, subiectum alude al "ser real" de la cosa, mientras obiectum se refiere a la cosa tal como es percebida por los sentidos corporales.

**[33]** Para estos principios, véase, sobre todo, Compendium Artis



**demonstrativae, MOG III, vi, 56 (348).**

**[34]** Aristóteles: *Sophistici elenchi*, 167b. Estas inadecuaciones, en tanto que causantes de contradicciones aparentes, también ocuparon a Platón. Véase, por ejemplo, el libro X de la República (602b-603d), donde se habla de ellas en el contexto de la crítica a las artes miméticas.

**[35]** Alberto el Grande: *De natura locorum*, *Tractatus I*, caps. 6, 7, 8 y 12. Véase también Plinio: *Hist. nat.*, II, 161-166, y Ptolomeo: *Syntaxis I*, 7.

**[36]** *Compendium Artis demonstrativae*, MOG III, vi, 84 (376).

**[37]** Libre de contemplació, OE II, 497 y ss.

**[38]** Libre de contemplació, OE II, 705 y ss.

**[39]** Libre de contemplació, OE, II, 1035 y ss.

**[40]** Libre de contemplació, cap. 156: "Com home cogita en les concordances e en les contrarietats qui són enfre enteniment e paraula", OE II, pp. 448-449: "22. Com paraula e enteniment se concorden e.s convenen, adoncs, Sènyer, s'engendra en lur concordança argument sil.logisme; e com no.s concorden e.s desconvenen, adoncs s'engendra argument paralogisme per lo qual esdevé hom en contrast e en esputació. 23. E acò per què sil.logisme cau en lo conveniment enfre paraula e enteniment és, Sènyer, per ço car les coses sensuais no empatxen les intel.lectuals, e les intel.lectuals endrecen les sensuais; e açò per què es fa paralogisme en la discòrdia de paraula e enteniment, és per ço car les sensualitats no són endreçades per les intel.lectuals, e les intel.lectuals són torbades per les sensuais".

**[41]** La primera obra en la que se habla de ellos es, probablemente el *Compendium Artis demonstrativae* (1288-1289), MOG III, vi, 1-160 (293-452).

**[42]** Véase *Compendium Artis demonstrativae* (1289-1290), MOG III, vi, 106-110 (398-402).

- [43]** X no es la única figura de las artes anteriores que se deja de lado en el *Ars inventiva veritatis*. En esta obra sólo se conservan dos de las doce figuras fundamentales del *Ars demonstrativae*, A y T.
- [44]** *Ars inventiva veritatis*, MOG V, i, 42-44 (42-44).
- [45]** *Ars inventiva veritatis*, MOG V, i, 43 (43): "Secundus verò modus contradictionis est secundùm rationem potentiae, & non secundùm realitatem objecti, & hoc causantur puncta transcendentia"
- [46]** *Ars inventiva veritatis*, MOG V, i, 61 (61).
- [47]** *Ars inventiva veritatis*, MOG V, i, 43 (43): "Est autem punctus transcendens altitudo, seu difficultas realitatis objecti implicans in potentia contradictionem, eò quòd ipsa potentia de natura suâ eam penitus attingere non potest."
- [48]** *Art amativa*, ORL XVII, 415: "Punts trespasants consiram en dues maneres. La primera és com l'enteniment traspasa entendre les coses veres sobre les potències que li són desots, e que aquelles coses veres ateyn en si mateix segons sa natura... La segona és com l'enteniment entén sobre si mateix, ço és a saber, sobre sa natura, atenyent veritat de les coses, lo qual atenyement fa en vertut de l'object e en la natura d'aquell."
- [49]** *Ars inventiva veritatis*, V, i, 51 (51).
- [50]** *Ars inventiva veritatis*, ibidem.
- [51]** *Ars inventiva veritatis*, MOG V, i 43-44 (43-44) y 60-61 (60-61).
- [52]** *Ars inventiva veritatis*, MOG V, i, 60 (60): Est autem hic punctus valde transcendens & firmantur in eo demonstrationes illae, quas simpliciter in Deo per aequiparantiam facimus,"
- [53]** *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. 7, Resp. (V, 40).
- [54]** Pseudo-Dionisio Areopagita: *De divinis nominibus*, V, 1.
- [55]** Proclus: *De providentia et fato*, V, 31; edición de la traducción

latina de Guillermo de Moerbeke (1280) en Proclus, *Trois études sur la providence*, edición, introducción y notas a cargo de Daniel Isaac (París, 1979), p. 54: "Quintam etiam post has omnes cognitionis intelligentiam volo te accipere, qui credidisti Aristotili quidem usque ad intellectualem operationem sursumducenti; ultra hanc autem nichil insinuanti; assequentem autem Platoni et ante Platonem theologis, qui consueverunt nobis laudare cognitionem supra intellectum et maniam ut vere hanc divinam divulgant; ipsam aiunt unum animae, non adhuc intellectuale excitantem et hanc coaptantem uni."

[56] Proclus: *De providentia et fato*, X, 48, ed. cit., p. 70: "ignorantia enim amborum similiter positionem recusat".

[57] Véase, para la tradición del tema en la escolástica, E.-H. Weber: *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin a Paris (1252-1273)* (Paris, 1974), especialmente, pp. 74-142, donde se habla de la evolución en el tratamiento realizado por Buenaventura de este tema, se traza una síntesis de los puntos de vista precedentes y se remite a una bibliografía más específica. Para la influencia de Proclo, véase: Pierre Duhem: *Le systeme du monde*, VI (Paris, 1954) cap. III, "La doctrine de Proclus et les dominicains allemands", pp. 174-237.

[58] Véase Buenaventura: *In II Sent. d. 23 a 2q. 3 as 4* (II, 545).

[59] Para la influencia de las teorías lulianas sobre el conocimiento supraintelectivo en Nicolás de Cusa, documentada por los extractos y las anotaciones marginales que el Cusano realizó de numerosas obra de Lull, y para las diferencias principales entre los dos autores, véase Eusebi Colomer: *De la Edad Media al Renacimiento* (Barcelona, 1975), pp. 155-159.

[60] *Ars inventiva veritatis*, MOG, V, i, 44 (44): "Multae etiam aliae videntur contradictiones, quae tamen non sunt, quae peccant contra definitionem suprà dictam in hoc, quòd utraque pars contradictionis no penitus eodem modo procedit; secundùm quod patet apud sophisticè disputantes."

[61] Véase Raimundus Lullus: *Die neue Logik - Logica nova*, ed. Ch. Lohr (Hamburg, 1985), pp. 266-270. Aunque su primera formulación se remonte al año 1303, la fallacia nova adquiere una especial

relevancia en la producción de Llull a partir de octubre de 1308, fecha en la que el autor redacta el Liber de fallaciis novis. Tras esta obra escribe el De refugio intellectus, el De conversione syllogismi opinativi in demonstrativum cum fallacia vicesima (ambos de diciembre de 1308), la Excusatio Raimundi (diciembre de 1308-febrero de 1309) y el Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto (marzo de 1309), libros en los que este argumento interpreta un papel central. La fallacia nova vuelve a tener un especial protagonismo en obras posteriores, como el Liber contradictionis, el Liber de syllogismis contradictoriis (ambos de febrero de 1311), el Liber faciliis scientiae (junio de 1311) y el Liber de novo modo demonstrandi (septiembre de 1312).

[62] Un sofisma de ignorantia elenchi es una argumentación que concluye una contradicción que se pretende real, pero que en realidad es sólo aparente. De ahí que Guillermo de Sherwood afirme, en sus Introducciones in logicam: "(The source of) the Semblance of paralogisms of this kind is our ignorance, because we are ignorant regarding contradiction.", William of Sherwood: Introduction to Logic. Traducción, introducción y notas Norman Kretzmann (Minnesota 1966) p. 156. Uno de los ejemplos clásicos de este tipo de falacias es el siguiente: "dos es el doble de uno; dos no es el doble de tres; por tanto, dos es, a la vez, doble y no doble". Una de los casos de nova fallacia que aparece en el Liber de novis fallaciis (ROL, XI, p. 17), es el que sigue: "Nullum ens est de nihilo. Quoddam ens est de nihilo; ergo quoddam ens est de nihilo et non de nihilo".

[63] Aristóteles: Sophistici elenchi, cap. 6, 168 a 19-21: "omnes loci sophistici reducuntur ad ignorantiam elenchi...". R. Llull: De novis fallaciis, ROL XI (1983), p. 12: "Quapropter antiquae ad istam fallaciam reducuntur".

[64] Véase el ejemplo dado en la nota 62.

[65] William of Sherwood: Introducciones in logicam, ed. cit., p. 156.

[66] Véase la ed. y loc. cit. en la nota 64.

[67] Véase, de nuevo, la nota 62.

[68] Véase, por ejemplo, el ejemplo de nova fallacia citado en la nota

62, el valor de cuyas premisas Llull expone como sigue: "Maior est duplex, eo quia prima modo, si intelligatur materialiter, est vera, quoniam non-esse non est materia entis. Sed si intelligatur creative et non materialiter, omne ens est de nihilo. Minor simpliciter est vera, quia ponendo secundum sensum maioris, privat primum" (loc. cit. nota 62).

[69] Liber de novis fallaciis, ROL XI (1983), pp. 12-13: "... in maiori propositioni ipsius paralogismi causa apparentia apparebit".

[70] Véase Karl Popper: *The Logic of Scientific Discovery*, III, 15.

[71] Anthony Bonner: *Syllogisms, fallacies and hypotheses: Llull's new weapons to combat the parisian averroists.*- In: F. Domínguez et al. (ed.): *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr dedicata* (Steenbrugge-The Hague, 1995) 457-476.

[72] Véase *Disputatio Raimundi et averroistae*, ROL VII (1975), líneas 95-129, pp. 11-12 y *Liber de fallaciis, quas non credunt facere aliqui, qui credunt esse philosophantes, contra purissimum actum dei verissimum et perfectissimum*, ROL VII (1975), líneas 237 y ss., pp. 485-486.

[73] Géza Sajo: *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie "De mundi aeternitate. Texte inédit avec une introduction critique* (Budapest, 1954), líneas 535 y ss. Cf. Tomás de Aquino: *Summa theologiae*, I, qu. 46, art. 1, primera parte de la solución, donde se insiste en el carácter relativo (*secundum quid*) de los argumentos aristotélicos en favor de la eternidad del mundo.

[74] *Liber de fallaciis, quas non credunt facere aliqui, qui credunt esse philosophantes, contra purissimum actum dei verissimum et perfectissimum*, ROL, VI (1978), p. 486:

"Nullum ens agit aliquid de nihilo. Quoddam ens agit aliquid de nihilo; ergo aliquod ens agit et non agit aliquid de nihilo"

"Maior est duplex, quoniam ponendo secundum sensum maioris privat primum.

"Per istam autem fallaciam credunt evadere illud, qui negant

creationem mundi, dicentes, quod de nihilo nihil fit; et verunt dicunt materialiter, quia iam nihil esset aliquid; quod est impossibile. Veruntamen possibile est, quod Deus, qui habet potestatem infinitam, posset producere in esse aliquid, quod non erat, cum hoc posset bene et magne velle et intelligere."

**[75]** Véase, por ejemplo, Sermones contra errores Averrois (1311), ROL VII (1975), p. 246.

**[76]** Disputatio Raimundi et averroistae (1311), ROL VII (1975): "Etiam dico, quod implicas contradictionem, quoniam si vere intelligis et philosophice, quod fides catholica est impossibilis, necessarium est quod sit impossibilis; ergo non oportet, quod tu credas, quod sit vera: Et si non credis, non es catholicus neque christianus. Sed bene posses dicere, quod credis Deum esse incarnatum, creatorem etc., sed philosophice hoc non intelligis." Liber de possibili et impossibili (1310), ROL VI (1978), p. 384: "...quod est possibile necessarie est possibile; et sic de impossibili; aliter implicaretur contradictio."

**[77]** Disputatio Raimundi et averroistae, ROL VII (1975), "De secunda quaestiones: Utrum hoc, quod intelligit Averroista per Commentatorem Aristotelis contra sanctam fidem catholicam sit vera intellectio", p. 11: "Concedo tibi in parte, et hoc secundum modum sensibilem et imaginabilem, non autem in toto secundum modum intelligendi,...". Sermones contra errores Averrois (1311), ROL VII (1975), p. 246: "Humanus intellectus duobus modus intelliget. Primus modus est cum sensu et imaginatione et etiam cum sua propria natura; secundus est, quando intellegit cum divinis rationibus et cum sua natura." Véase, también, el prólogo del Liber de novo modo demonstrandi (1312), ROL XVI (1988), donde Llull arguye que la proposición "La fe no es demostrable" incurre en la falacia secundum quid et simpliciter, ya que sólo es verdadera en un sentido relativo.

**[78]** Liber, in quo declaratur, quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis (1310), ROL VI (1978), p. 340: "Articuli fidei sunt quattuordecim, (...). Nullum istorum est obiectum sensus et imaginationem. Et ideo intellectus cum sensu et imaginationem ipsos attingere non potest, cum sint supra naturam sensus et imaginationem."

[79] Véase Léon Gauthier: *Accord de la religion et de la philosophie d'Ibn Rochd (Averroès)*, traducción y comentario (Argél, 1905). Llull no es consciente, sin embargo, de la diferencia entre la posición de Averroes y la de sus "averroistas".

[80] Uno de los pasajes lulianos donde se explicita de una manera más clara la relación del problema de las contradicciones aparentes con la fundamentación del Ars, se encuentra en *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem*, MOG, V, v, 12 (370).

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



# LA FILOSOFIA DI S. TOMMASO D'AQUINO SOGGIACENTE AL NOSTRO LINGUAGGIO D'OGNI GIORNO

L. Jean Lauand

## INTRODUZIONE

"Grazie", "Complimenti", "Perdono", "Caro", "Condoglianze" e tante altre forme del linguaggio quotidiano - nelle diverse lingue - celano in sé profondi insegnamenti per la conoscenza filosofica dell'uomo. Al di là dell'eventuale formalismo vuoto - verso dove l'uso giornaliero tende a scagliarle - queste espressioni così apparentemente inoffensive, incidono originariamente su importanti dimensioni della realtà umana.

Dalla discussione metodologico-tematica sul linguaggio e dall'antropologia filosofica (guidati dal classico S. Tommaso d'Aquino), queste formule di convivenza si mostrano come messaggi cifrati, alle volte infinitamente sorprendenti e saggi... Come dice S. Isidoro di Siviglia, senza l'etimologia non si conosce la realtà e con essa si può più rapidamente raccapezzare la forza espressiva delle parole [1].

In verità le parole hanno un potenziale espressivo molto maggiore di quanto noi - così automatico è l'uso che d'esse facciamo - possiamo immaginare. Perciò l'attenzione del filosofo per i modi di dire, per i contesti, le sottigliezze del linguaggio comune, nella sua stessa lingua od in altre.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **ALCUNI PUNTI METODOLOGICI**

**Quando la filosofia si rivolge al linguaggio comune, non compie un procedimento periferico, ma qualcosa di molto speciale appartenente al proprio nucleo della riflessione filosofica. L'analisi delle forme quotidiane è importante anche dal punto di vista dell'educazione, se veramente vogliamo che l'educazione trascenda l'ambito meramente formalista e sia un processo d'autentica auto-realizzazione nel quale il soggetto s'appropria del contenuto e del significato antropologico che soggiace alle forme.**

**Tale appropriazione, dicevamo, non è facile né immediata. La nostra propensione è piuttosto quella dell'ottundimento e dell'oblio del profondo senso originario che si è concretizzato in questa od in quella formulazione.**

**Perciocché sempre vige quella verità fondamentale messa in rilievo tanto dall'antropologia occidentale come dall'orientale: l'uomo è essenzialmente l'essere che oblia![\[2\]](#).**

**E così il linguaggio, la favella vivente del popolo, risulta in molti casi depositaria delle grandi esperienze dimentiche.**

**E se vogliamo riscattare il senso umano che esse celano, dobbiamo rivolgerci criticamente a questo deposito...**

**Non deve poi stupire che in un autore classico come S. Tommaso d'Aquino troviamo una filosofia intimamente compromessa col linguaggio.**

**In questo senso è opportuno ricordare alcuni dei suoi principi metodologici.**

**1) Le nostre parole  
spesso solo  
attingono  
frammentariamente  
- Tommaso usa  
l'avverbio divisim -  
la realtà che è  
complessa, che  
supera di molto la  
capacità  
intellettuale  
umana. D'altronde  
è di Tommaso  
l'acuta  
osservazione che  
"nessun filosofo  
giammai è arrivato  
ad esaurire  
l'essenza d'una  
mosca". Al  
contrario di Dio,  
che esprime tutto  
in un unico Verbo,  
"noi dobbiamo  
esprimere  
frammentariamente  
le nostre  
conoscenze con  
molte ed  
imperfette  
parole"[3].**

**2) Un altro  
fenomeno  
interessante,  
anch'esso legato  
alle limitatezze  
della nostra  
conoscenza e del  
nostro linguaggio,  
è quello che  
potremmo  
chiamare: l'effetto**

**girasole. Questo è  
così spiegato da  
Tommaso:  
"giacché i principi  
essenziali delle  
cose sono da noi  
sconosciuti,  
spesso per  
significare  
l'essenziale (che  
non  
raggiungiamo) le  
nostre definizioni  
incidono su un  
aspetto  
accidentale"[4].**

**Così, per esempio,  
tutto l'essere della  
pianta che  
chiamiamo  
girasole è  
designato da un  
fenomeno-gancio,  
accidentale e  
periferico, nel  
caso,  
l'eliotropismo.**

**3) E così anche  
non sfugge al  
Aquinata il fatto  
che spesso è  
differente il  
gancio, il  
cammino per il  
quale ogni lingua  
accede ad una  
determinata realtà:  
lo stesso oggetto  
che mi protegge  
contro l'acqua  
(parapioggia,  
paracqua,**

paraguas,  
parapluie, guarda-  
chuva) causa  
ombra (ombrello,  
umbrella,  
sombriinha).  
Perciò dice  
Tommaso che  
"differenti lingue  
esprimono la  
stessa realtà di  
modo diverso"[5].

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **"MOLTE GRAZIE"- I TRE LIVELLI DI GRATITUDINE.**

**Dicevamo che la limitatezza della conoscenza umana si riflette nel linguaggio: non possiamo esprimere quello che le cose sono nella misura in cui non sappiamo completamente cosa sono. Oltre a ciò, una parola spesso da rilievo originariamente a solo uno fra molti aspetti che offre la realtà designata.**

**E può occorrere che col passar del tempo questa realtà cambi, evolva sostanzialmente fino a perdere la connessione con l'etimo della parola che rimane la stessa.**

**Questo non ci lascia sbalorditi perché nell'uso quotidiano le parole vanno perdendo trasparenza: noi diciamo insalata di riso (in Brasile si parla anche della dolce "insalata di frutta"! - che in italiano si dice "macedonia di frutta" - perché coinvolge mescolanza) e non notiamo più che insalata viene da sale.**

**Dello stesso modo il barbiere oggi giorno quasi non fa più barbe ma taglia i capelli; come anche la tintoria indica un negozio che provvede alla smacchiatura, lavatura e stiratura di abiti dove quasi non si tingono più tessuti; come il cameriere indica più chi serve a tavola che chi è addetto alla pulizia delle camere; od anche il villano che dal indicare l'abitante della compagna, il contadino, indica oggi la persona rozza, priva di garbo e cortesia; il chauffeur non riscalda ma dirige la vettura; e neanche per sogno ci verrebbe per la testa d'associare "capitale", somma di denaro che frutta interesse con capo (dal lat. caput, capitis).**

**Se queste incompatibilità non ci causano stranezza, è perché il linguaggio si è tornato opaco per noi.**

**E così diciamo collare, collaretto, collarino, torcicollo, capocollo, a rompi-collo (precipitosamente), il rompicollo (persona sconsiderata), scollare, scarpa scollata (che lascia scoperto il collo del piede), e non ci accorgiamo che derivano da collo (perciò l'espressione "portare un bambino in collo"[6] sembra incomprensibile di primo acchito).**

**Queste considerazioni sono preliminari importanti allo studio della gratitudine e delle varie formulazioni che essa riceve nelle diverse**

**lingue.**

**Tommaso d'Aquino insegna che la gratitudine è una realtà umana complessa (e perciò sussegue che la sua espressione verbale sia in ogni lingua frammentaria: questo o quel aspettogancio è accentuato): "La gratitudine si compone di diversi gradi. Il primo consiste nel riconoscere (ut recognoscat) il beneficio ricevuto; il secondo consiste in lodare e render grazie (ut gratias agat); il terzo consiste in retribuire d'accordo con le possibilità e secondo le circostanze più opportune di tempo e luogo" (II-II, 107, 2, c).**

**Questo insegnamento, apparentemente così semplice, può essere riscontrato nei diversi modi con cui le diverse lingue si valgono per ringraziare: ognuna accentuando un aspetto della multiforme realtà della gratitudine.**

**Alcune lingue esprimono la gratitudine prendendola nel primo livello: esprimendo più nitidamente la riconoscenza di chi ha ricevuto la grazia. Per di più riconoscenza (come reconnaissance in francese) è proprio un sinonimo di gratitudine.**

**In questo senso è estremamente interessante verificare l'etimologia: nella saggezza della lingua inglese to thank (ringraziare) e to think (pensare) sono nella sua origine, e non per caso, la stessa parola.**

**Al definire l'etimologia di thank l'Oxford English Dictionary è chiaro: "The primary sense was therefore thought"[\[7\]](#). E nello stesso modo in tedesco danken (ringraziare) è originariamente denken (pensare).**

**Tutto questo è insomma molto comprensibile, poi come tutti sanno, solo si sente veramente grato chi pensa nel favore che ha ricevuto come tale.**

**Solo è grato chi pensa, pondera, considera la liberalità del benefattore. Quando questo non occorre, viene il giustissimo rammarico: "Che mancanza di considerazione!"[\[8\]](#).**

**Perciò S. Tommaso - facendo notare che il massimo negativo è la negazione del grado infimo positivo (l'ultima a destra di chi sale è la prima a sinistra di chi scende...) - afferma che la mancanza di riconoscenza, l'ignorare, è la suprema ingratitudine[\[9\]](#): "il malato che non si rende conto del morbo, non si vuol curare"[\[10\]](#).**

**L'espressione araba di ringraziamento, shukran, shukran jazylan, si trova direttamente nel secondo livello: quello di lode del benefattore e del beneficio ricevuto.**

**Già la formulazione latina per gratitudine, gratias ago, che si è proiettata nel italiano grazie, nel castigliano (gracias) e nel francese (merci, mercè)[11] è relativamente complessa. S. Tommaso dice (I-II, 110, 1) che il suo nucleo, grazia, comporta tre dimensioni:**

**1) ottenere  
grazia,  
entrare nelle  
grazie, nei  
favori,  
nell'amore di  
qualcuno che  
dunque ci fa  
qualche  
beneficio;**

**2) grazia  
indica anche  
un dono,  
qualcosa di  
non dovuto,  
gratuitamente  
dato, senza  
merito da  
parte del  
beneficiario;**

**3) la  
retribuzione,  
"fare  
grazie" (render  
grazie) da  
parte del  
beneficiario.**

**Nel trattato De Malo (9,1) si aggiunge un quarto significato di gratias**

**agere: quello di lode; chi considera che il bene ricevuto procede da un altro e che deve essere lodato.**

**Nel ampio quadro che abbiamo mostrato in vista - quello delle espressioni di gratitudine in inglese, tedesco, francese, castigliano, italiano, latino ed arabo - rissalta il carattere profondissimo della forma portoghese: "obrigado".**

**La formulazione portoghese, cosî incantevole e singolare, è l'unica a trovarsi chiaramente nel più profondo livello di gratitudine di cui parla S. Tommaso, il terzo (che naturalmente racchiude in sé i due anteriori): quello del vincolo (ob-ligatus), del obbligo, del dovere di retribuire.**

**Possiamo adesso analizzare la ricchezza che racchiude in sé anche la forma giapponese per ringraziamento: Arigatô.**

**Questa rimette ai seguenti significati primitivi: "l'esistenza è difficile", "è difficile vivere", "rarietà", "eccellenza (eccellenza della rarità)". I due ultimi sensi sopra riferiti sono comprensibili: in un mondo in cui la tendenza generale è quella d'ognuno pensare a sé e, se tanto, i rapporti umani si regolano per la stretta e fredda giustizia, "l'eccellenza" e la "rarietà" si fanno notare come caratteristiche del favore.**

**Ma "difficoltà d'esistere" e "difficoltà di vivere", a prima vista niente hanno a che vedere col ringraziamento. Tuttavia S. Tommaso insegna che la gratitudine deve - per lo meno nell'intenzione - superare il favore ricevuto. E che ci sono debiti per natura insaldabili: d'un uomo in relazione ad un altro suo benefattore, e soprattutto in relazione a Dio: "Che cosa renderò al Signore - dice il Sal 115 - per quanto mi ha dato?".**

**In queste situazioni di debito impagabile - cosî frequenti alla sensibilità di chi è giusto - l'uomo riconoscente si sente in imbarazzo e fa tutto quello che è alla sua portata (quidquid potest), tendendo a spandersi in un excessum che si sa insufficiente[12] (cfr. III, 85, 3 ad 2).**

**Arigatô si riferisce cosî al terzo grado di gratitudine, significando la coscienza di quanto difficile diviene l'esistenza (dal momento in che si è ricevuto tale favore immeritato, e perciò si è rimasti nel dovere di**



retribuere, sempre impossibile di compiere...).

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **SINONIMI?**

**San Tommaso è molto stretto nell'uso della parola "sinonimo": per lui sono sinonime soltanto parole di significato assolutamente equivalente, cioè, che non solo indicano la stessa realtà (res) ma anche lo stesso aspetto, la stessa ratio. Dice per esempio nella Contra Gentiles: "Nonostante queste parole significhino la stessa realtà non sono sinonime perché non la focalizzano sotto lo stesso aspetto"[13].**

**Così, per Tommaso, due (o più parole sono sinonime) se (e solo se...) in qualsiasi contesto possono essere commutate senza alterazione reale di senso: l'esempio che ci da, nel Commentario alle Sentenze, è tunica, vestis e indumentum. Qualsiasi cosa che si affermi (o neghi) di tunica sarà affermato (o negato) anche di vestis [14]. Sarebbe come cambiare "sei" per "mezza dozzina"...**

**Noi oggi con meno precisione ammettiamo come sinonime giustamente parole che - sebbene con titoli differenti o enfasi - si riferiscono alla stessa realtà. Così di "sinonimo" ci dice il dizionario brasiliano Aurélio: "parola che ha quasi (sic) la stessa significazione di un'altra". Già il Larousse è più esplicito: "mots qui se présentent dans la langue avec des sens très proches et qui se différencient entre eux par une nuance (trait particulier)".**

**Già l'Oxford distingue e registra due sensi, quello stretto e quello lato: "Synonym - 1. Strictly, a word having the same sense as another (in the same language); but more usually, either or any of two or more words (in the same language) having the same general sense, but possessing each of them meanings which are not shared by the other or others, or having different shades of meaning or implications appropriate to different contexts: e.g. serpent, snake; ship, vessel etc."**

**Per Tommaso, al contrario, come dicevamo, due parole possono riferirsi alla stessa ed unica realtà e nonostante non essere sinonime: perché differenti sono le sue rationes. È il caso per esempio dei diversi nomi con i quali designamo a Dio od ai suoi attributi (Creatore, Onnipotente, la Bontà, la Giustizia ecc.): tutti incidono sulla stessa realtà, ma non sono sinonimi[15].**

**Sia come sia, dal punto di vista metodologico sono di speciale interesse per il filosofo due punti:**

**1) la ricerca di contesti del linguaggio comune in cui una parola non può - senza alterazione del senso - essere sostituita da nessun "sinonimo": questo è un fecondo procedimento per scoprire la realtà antropologica significata dal vocabolo.**

**2) Il secondo punto a distaccare è il fatto che ogni "sinonimo" ha la sua ratio, si riferisce a un determinato aspetto differente della stessa ed unica realtà: così come**

quando  
parliamo di  
"casa",  
focolare",  
"domicilio",  
"residenza",  
"abitazione",  
"dimora" o  
"reggia". In  
sé la realtà a  
cui si  
riferiscono  
queste  
parole è la  
stessa ed  
unica  
edificazione  
- nella via  
tale, numero  
tale -, però  
nessuno  
dice  
"domicilio,  
dolce  
domicilio",  
neanche la  
prefettura  
riscuote le  
tasse sul  
focolare ecc.  
[16].

Questa molteplicità di forme del linguaggio per la stessa res ha importanza nell'analisi che Tommaso fa del amore.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **"MIO CARO"**

La ricchezza (e la precisione) del vocabolario vivo riguardante un determinato soggetto in una lingua denota l'interesse vitale dei parlanti per quel tema. In questo senso si noti per esempio (in Brasile o in Italia) l'incredibile dettagliare del lessico riguardante il calcio: calcio atletico, calcio bailado, calcio totale, calcio parlato, calcio giocato.

Nello stesso modo S. Tommaso presenta distinzioni fra i diversi "sinonimi" d'amore in latino, interessanti dal punto di vista dell'antropologia filosofica. Così al affermare (in I Sent. d 10, q 1, a 5) che lo Spirito Santo è amor o caritas o dilectio del Padre e del Figlio, precisa che amor indica la semplice inclinazione dell'affetto per l'amato, mentre dilectio ("come la propria etimologia indica") presuppone la scelta e quindi è razionale. Già caritas, oggetto di particolare studio in questo topic, accentua la veemenza dell'amore (dilectio) mentre si tiene l'amato per un prezzo inestimabile ("inquantum dilectum sub inaestimabili pretio habetur"), nello stesso senso che si dice che le cose (il costo della vita, le compe) sono care ("secundum quod res multi pretii carae dicuntur").

Qui c'è un fatto sorprendente e molto suggestivo. Non è per caso che anche in altre lingue si usa la stessa ed unica parola per dire: "mio caro amico" e "i fagioli sono cari" ("my dear friend", "beans are too dear"; "mon cher ami" e "haricots sont trop cher"; "meu caro amigo" e "o feijão está caro"; "mein teurer Freund" e "Bohnen sind teuer").

Per il realismo medievale, non c'è nessun stupore per la parola "carità", scelta per designare l'amore di Dio (e l'amore del prossimo per Dio), essere la parola precristiana legata al danaro, ai prezzi: carità, l'amore per l'amato, insiste Tommaso, indica quello (una cosa, un oggetto) che consideriamo d'inestimabile prezzo, come carissimo:

**"Caritas  
dicitur, eo  
quod sub  
inaestimabili  
pretio,  
quasi  
carissimam  
rem, ponat  
amatam  
caritas"**

In  
III  
Sent.  
d.27,  
q.2,  
a.1,  
ag7

**Così, quando diciamo "mio caro amico" o "carissimo tizio" ci serviamo di metafore di prezzo (perciò anche: apprezzare, pregiato, disprezzo, spregevole, spregio, pregiare), di stima, di stimare...**

**Guarda caso, in questa medesima linea si situa la formula di cortesia araba dinanzi un amico che dice che va a chiedere qualcosa: "Anta gally wa talibuka rakhiz" ("tu sei caro e la tua richiesta è a buon mercato").**

**E quando noi ci ricordiamo che Cristo compara il Regno dei Cieli ad un tesoro che un uomo ha trovato in un campo o ad un mercatore che cerca pietre preziose e che l'ottenimento di questo bene richiede la vendita di tutto il resto, non ci sorprenderà che "carità" sia la parola per designare il bene apprezzato.**

---

▪ **Anterior**

▪ **Índice**

▪ **Posterior**



## **"COMPLIMENTI"**

**Ci rivolgiamo adesso ad un'altra situazione del quotidiano, quella delle felicitazioni, cercando di riscattare il senso originale dei voti di congratulazione.**

**Seguendo il procedimento medievale, resteremo attenti all'etimologia.**

**Quando trascendiamo l'ambito delle formalità e della consuetudine, i voti di felicitazioni: "Auguri!" (e i suoi confratelli in altre lingue: lo spagnolo Enhorabuena!, l'inglese Congratulations!, il portoghese Parabéns!, ecc.), vediamo che portano con sé differenti e complementari indicazioni sul mistero dell'essere e del cuore umano.**

**Cosa significano esattamente queste formulazioni? Cosa veramente vogliamo dire quando diciamo "auguri" o "congratulations" ecc.? Tutte queste espressioni portano con sé un profondo significato, per così dire, "invisibile ad occhio nudo".**

**Cominciamo per la formula castigliana: Enhorabuena!, letteralmente "in buona ora". Enhorabuena indica che un determinato cammino (gli anni di studio che sboccano in una laurea, l'arduo lavoro per stabilire un'impresa che si inaugura ecc.) arriva in quest'ora in cui si danno le felicitazioni al suo termine: questa è veritieramente l'ora buona, enhorabuena!**

**Precisamente il fatto d'essere l'ora della conclusione è quello che la fa una buona ora. La saggezza degli antichi ci parla "dell'ora d'ognuno", delle ore buone e cattive. Ma la buona ora, l'ora migliore, è quella della conclusione, della consumazione dell'opera, quella del buon termine del cammino, l'ora della fine, che è migliore che quella del cominciamento: "Melior est finis quam principium" (Ecl. 7, 8), dice la propria Sapienza divina.**

**Già la formulazione inglese, anche presente in tedesco e in altre lingue, congratulations, esprime l'allegria per il bene dell'altro con il quale ci congratuliamo, cioè ci co-allegriamo. Questa comunione d'allegrezza è suggerita anche per la forma deponente dei verbi latini gratulor e con-gratulor. La forma deponente indica che l'azione**

descritta nel verbo non è attiva ne passiva: ma un'azione che, esercitata dal soggetto, ripercuote in sé stesso. Vuol dire, nel caso, che l'allegria che esterniamo al felicitare tale persone è anche, a titolo proprio, molto nostra.

L'arabo mabruk ricorda il carattere di benedizione con che felicitiamo altrui.

Con l'incantevole forma portoghese "Parabéns" si esprime precisamente questo: che il bene conquistato, che la meta raggiunta sia adoperata per il bene: "parabéns". Poiché qualsiasi bene ottenuto (il dono della vita, soldi o la conquista di un diploma) può, come tutti sanno, essere adoperato sia per il bene che per il male.

L'italiano "auguri, auguri tanti!" annuncia (o cagiona) che questo bene celebrato è solo preannuncio, prefigurazione, augurio di altri ancora maggiori che stanno per venire.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## "LE MIE CONDOGLIANZE"

"Adossavo una tristezza..." dice l'antica samba di Paulinho da Viola: la tristezza è - evidentemente - un peso, gravità, la famosa gravezza...! E per caricare il peso del dolore, della tristezza, niente di meglio - insegna Tommaso - che l'aiuto degli amici: "perché la tristezza è come una carica pesante che si torna più leggera per caricare quando condivisa da molti: perciò la presenza degli amici è così apprezzata nei momenti di dolore"[17]. Così si comprende immediatamente che l'espressione di condoglianze ("dolarsi con") sia in portoghese (e in altre lingue) "pêsames", che letteralmente vuol dire "mi pesa" ("io t'aiuto a caricare il peso della tua tristezza").

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **"PERDONAMI"**

**"Perdonare" è una forma tardiva che non si trova in S. Tommaso. La parola corrispondente ed usuale da lui usata è parcere. Tuttavia troviamo in S. Tommaso le ragioni filosofiche che giustificano la grandiosa etimologia delle forme moderne: "perdonare", "perdono", "pardon", "pardonner", "perdão" ecc.**

**Il prefisso per accumula i sensi di "per" (attraverso di") e di pienezza, grado massimo: come in perdurare (durare completamente); perlucido (completamente luminoso); perfrigerare (rinfrescare intensamente); perorare (orare, parlare intensamente); permanganato (sale dell'acido in cui il manganese esplica la sua massima valenza di sette) ecc.**

**E cosî il perdono appare come il superlativo di donazione. Lo stesso occorre con le forme inglesi e tedesche: for-give, vor-geben.**

**Come l'Aquinate pensa il tema del perdono e come lo rapporta al massimo di donazione? Ci sono influenze bibliche e liturgiche. Nella liturgia Tommaso s'impressiona con l'orazione spesso da lui citata, della messa della X domenica dopo la Pentecoste (e ancora oggi preservata nella XXVI domenica del tempo comune), che dice: "Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime manifestas" ("Dio che manifesti la tua onnipotenza massimamente perdonando...").**

**E afferma che il perdono di Dio è un potere superiore a quello di creare i cieli e la terra (II-II, 113, 9, sc).**

**D'altra parte lui vede nella traduzione latina della Lettera agli Efesini: "siate anche scambievolmente benevoli, misericordiosi, 'donandovi' tra voi come anche Dio ha 'donato' a voi per Cristo" (Ef 4,32)[18]. Ed in II Cor 2:10 "A chi voi 'donate' 'dono' anch'io, perché quello che io ho 'donato' ecc."[19]. Tommaso non ne ha dubbi: il donare per eccellenza non è donare soldi o tempo o qualcosa d'altro, ma si perdonare[20].**

**E conclude, con la sua abituale sobrietà, con suggestivi id est: "Donate, id est parcite" (Super II ad Cor. cp 12, lc 4) e "Donantes, id est parcentes" (Super ad Coloss. cp 3 lc 3).**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## NOTE

[1]. "Nisi enim nomen scieris, cognitio rerum perit" (Et. I, 7,1) e "Nam dum videris unde ortum est nomen, citius vim eis intellegis" (Et. I, 29,2).

[2]. Si veda a questo proposito in Lauand, *Medievália*, S Paulo, Hottopos, 1997, il capitolo "Educação e Memória".

[3]. "Quia enim nos non possumus omnes nostras conceptiones uno verbo expri-mere, ideo oportet quod plura verba imperfecta formemus, per quae divisim exprimamus omnia, quae in scientia nostra sunt"(Super Ev. Io. cp 1, lc1).

[4]. "Et quia essentialia principia sunt nobis ignota, frequenter ponimus in definitionibus aliquid accidentale, ad significandum aliquid essenziale" (In I Sent. ds 25, q 1, a 1, r 8).

[5]. "Diversae linguae habent diversum modum loquendi" (I, 39, 3 ad 2).

[6]. L'espressione "portare un bambino "di collo o in collo" (ein Kind auf dem Ar-me tragen), oggidì non è tanto usata in italiano quanto in portoghese. Così l'es-pressione portoghese "ao colo" si traduce per "in braccio"; ma è importante no-tare che essa era usata anche in italiano. Così nel dizionario di P. Petrocchi: *No-vo Dizionario Universale della Lingua Italiana*, Milano, Trèves Editori, 1924, v. I, p. 506, c'è l'espressione: "Tiento un momento in collo questo bambino. Non portate troppo in collo i bambini".

[7]. Citerò questo dizionario in ipertesto in Cd-ROM Oxford English Dictionary 2nd. ed. on CD-ROM, 1994.

[8]. Già Seneca - citato da Tommaso, II-II, 106, 3 ad 4 - parla che non si può avere gratitudine tranne per quello che oltrepassa lo strettamente dovuto, "ultra debitum". *Ministerium tuum est* ("Tu non fai più che il tuo obbligo") ed altre formulazioni dello stesso contenuto sono, come si vede, già molto antiche.

[9]. "Est gravissimum inter species ingratitude, cum scilicet homo

**beneficium non recognoscit" (In II Sent. d.22 q.2 a.2 r.1).**

**[10]. "Quia dum morbum non cognoscit, medicinam non quaerit", ibidem.**

**[11]. Merci deriva da merces (salario), che a preso nel latino popolare il senso di prezzo dal quale deriva il senso di "favore" e quello di "grazia".**

**[12]. Da questa insufficienza di chi sa di non disporre di moneta forte, nasce il ricorso a Dio, consolidato nell'espressione "Dio gliene renda merito" o "Dio ti paghi", che naturalmente lascia sottinteso che un povero uomo (un povero diavolo) come me non possa farlo.**

**[13]. "Quamvis nomina dicta eandem rem significant, non tamen sunt synonyma: quia non significant rationem eandem" (CG I, 35, 1).**

**[14]. "Sicut patet etiam in synonymis; tunica enim et vestis eandem rem significant, tamen nomina sunt diversa; et similiter indumentum. Unde affirmationes et negationes quae pertinent ad rem, non possunt verificari, ut dicatur: tunica est alba, indumentum non est album" (In I Sent. d. 34, q.1, a.1, r.2)**

**[15]. "Ostenditur etiam ex dictis quod, quamvis nomina de Deo dicta eandem rem significant, non tamen sunt synonyma: quia non significant rationem eandem" CG I, 35, 1. Ou "Cum non secundum eandem rationem attribuantur, constat ea non esse synonyma, quamvis rem omnino unam significant: non enim est eadem nominis significatio, cum nomen per prius conceptionem intellectus quam rem intellectam significet" CG I, 35, 2.**

**[16]. Anche se naturalmente ci sono casi in che è legittima la sostituzione d'una di queste parole per un'altra o indifferentemente l'uso di questa o quella: infine sono "sinonime"!!**

**[17]. "Quod tristitia est sicut onus grave quod quanto plures transsumunt fit levius ad portandum et sic presentia amici delectabilis" (Tabula libri Ethicorum, cpt).**

**[18]. "Estote autem invicem benigni misericordes donantes invicem sicut et Deus in Christo donavit nobis".**

[19]. "Cui autem aliquid donatis et ego nam et ego quod donavi si quid donavi propter vos in persona Christi".

[20]. "Donare qui è usato nel senso di perdonare" Super II ad Cor. cp 12, lc 4.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **ANTROPOLOGIA E FORMAS QUOTIDIANAS**

### **A FILOSOFIA DE S. TOMÁS DE AQUINO SUBJACENTE À NOSSA LINGUAGEM DO DIA-A-DIA**

**(Conferência proferida na Universitat Autònoma de  
Barcelona, Dept. de Ciències de l'Antiguitat i de l'Etat  
Mitjana, 23-4-98)**

**L. Jean Lauand**

#### **INTRODUÇÃO**

**"Obrigado", "Parabéns", "Perdoe-me", "Meu caro", "Felicidades",  
"Meus pêsames" e diversas outras formas de linguagem do  
relacionamento quotidiano - nas diversas línguas - encerram em si  
profundas informações para o estudo filosófico do homem. Para  
além do eventual formalismo vazio em que o uso diário tende a  
arremessá-las, essas expressões - à primeira vista, tão inofensivas -  
incidem, originariamente, sobre importantes dimensões da realidade  
humana.**

**A partir da discussão metodológico-temática sobre a linguagem e a  
antropologia filosófica (guiados pelo clássico S. Tomás de Aquino),  
essas fórmulas de convivência mostram-se autênticas mensagens  
cifradas, por vezes infinitamente surpreendentes e sábias... Como  
diz Isidoro de Sevilha, sem a etimologia não se conhece a realidade  
e com ela mais rapidamente atinamos com a força expressiva das  
palavras [1].**

**Na verdade, as palavras têm um potencial expressivo muito maior do  
que nós - tão familiar e quase automático é o uso que delas fazemos  
- possamos imaginar. Daí a atenção do filósofo para os modos de  
dizer, os contextos, as sutilezas da linguagem comum, em sua  
própria língua ou em outras.**

**Quando a filosofia se volta para a linguagem comum, não está  
praticando um procedimento periférico, mas atingindo algo de muito**

**essencial, pertencente ao próprio núcleo da reflexão filosófica.**

**Tal apropriação, dizíamos, não é fácil nem imediata. Nossa tendência é antes a de embotamento e esquecimento do profundo sentido originário que acabou por se consubstanciar nesta ou naquela formulação. Pois, sempre vige aquela verdade fundamental, ressaltada tanto pela antropologia ocidental quanto pela oriental: o homem é, essencialmente, um ser que esquece!<sup>[2]</sup> E, assim, a linguagem, a língua viva do povo, acaba por ser em muitos casos a depositária das grandes experiências esquecidas. E se quisermos resgatar o sentido do humano que elas encerram, devemos voltar-nos, criticamente, para esse depósito... Não é de estranhar, pois, que num clássico como Tomás de Aquino encontremos uma filosofia altamente comprometida com a linguagem. Nesse sentido, é oportuno recordar alguns de seus princípios metodológicos.**

**1) Nossas  
palavras,  
freqüentemente,  
só alcançam  
fragmentariamente  
- Tomás usa o  
advérbio divisim -  
a realidade, que é  
complexa, que  
supera, de muito,  
a capacidade  
intelectual  
humana. Aliás, é  
de Tomás a  
aguda  
observação de  
que "filósofo  
algum jamais  
chegou a esgotar  
sequer a essência  
de uma mosca".  
Ao contrário de  
Deus, que  
expressa tudo  
num único Verbo,  
"nós temos de  
expressar**



**fragmentariamente  
os  
conhecimentos  
em muitas e  
imperfeitas  
palavras"[3].**

**2) Outro  
fenômeno  
interessante,  
também ele  
ligado à limitação  
de nosso  
conhecimento/  
linguagem, é o  
que poderíamos  
denominar: efeito  
girassol, assim  
explicado por  
Tomás: "Já que  
os princípios  
essenciais das  
coisas são por  
nós ignorados,  
freqüentemente,  
para significar o  
essencial (que  
não atingimos)  
nossas definições  
incidem sobre um  
aspecto  
acidental"[4].**

**Assim, por  
exemplo, todo o  
ser da planta que  
chamamos  
girassol é  
designado por um  
fenômeno-  
gancho, acidental  
e periférico, no  
caso o do  
heliotropismo.**

**3) Daí, também, que não escape ao Aquinate o fato de que, freqüentemente, é diferente o gancho, o aspecto, o caminho pelo qual cada língua acessa uma determinada realidade: o mesmo objeto que me protege contra a água (guarda-chuva) produz uma sombrinha (umbrella). Daí, diz Tomás, que "línguas diferentes expressem a mesma realidade de modo diverso"[5].**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **"MUITO OBRIGADO" - OS TRÊS NÍVEIS DA GRATIDÃO**

Dizíamos que a limitação do conhecimento humano reflete-se na linguagem: não podemos expressar o que as coisas são, na medida em que não sabemos completamente o que elas são. Além do mais, muitas vezes, uma palavra acentua originariamente só um dentre os muitos aspectos que a realidade designada oferece. E pode ocorrer que, com o passar do tempo, essa realidade mude, evolua substancialmente a ponto de perder a conexão com o étimo da palavra, que permanece a mesma. Isto não nos choca, pois, no uso quotidiano, as palavras vão perdendo transparência: falamos em salada de frutas porque envolve mistura e nem notamos que salada deriva de sal. Do mesmo modo, o barbeiro, hoje em dia, quase já não faz barbas, mas cortes de cabelo; como também o tintureiro já não tingi, mas só lava; o garrafeira compra jornais velhos e muito poucas garrafas; o chauffeur não aquece, mas dirige o carro; e nem nos lembraríamos de associar funileiro a funil.

Se essas incompatibilidades não nos causam estranheza é porque a linguagem tornou-se opaca para nós: dizemos colar, colarinho, coleira, torcicolo e tiracolo e não reparamos em que derivam de colo, pescoço (daí que seja incompreensível, à primeira vista, a expressão "sentar no colo").

Essas considerações são importantes preliminares ao estudo da gratidão e das formulações que ela recebe nas diversas línguas. Tomás ensina que a gratidão é uma realidade humana complexa (e daí também o fato de que sua expressão verbal seja, em cada língua, fragmentária: este ou aquele aspecto-gancho é o acentuado): "A gratidão se compõe de diversos graus. O primeiro consiste em reconhecer (ut recognoscat) o benefício recebido; o segundo, em louvar e dar graças (ut gratias agat); o terceiro, em retribuir (ut retribuatur) de acordo com suas possibilidades e segundo as circunstâncias mais oportunas de tempo e lugar" (II-II, 107, 2, c).

Este ensinamento, aparentemente tão simples, pode ser reencontrado nos diferentes modos de que as diversas línguas se valem para agradecer: cada uma acentuando um aspecto da multifacética realidade da gratidão. Algumas línguas expressam a gratidão, tomando-a no primeiro nível: expressando mais nitidamente o reconhecimento do agraciado. Aliás reconhecimento

(como reconnaissance em francês) é mesmo um sinônimo de gratidão. Neste sentido, é interessantíssimo verificar a etimologia: na sabedoria da língua inglesa to thank (agradecer) e to think (pensar) são, em sua origem, e não por acaso, a mesma palavra. Ao definir a etimologia de thank o Oxford English Dictionary é claro: "The primary sense was therefore thought"[6]. E, do mesmo modo, em alemão, zu danken (agradecer) é originariamente zu denken (pensar). Tudo isto, afinal, é muito compreensível, pois, como todo mundo sabe, só está verdadeiramente agradecido quem pensa no favor que recebeu como tal. Só é agradecido quem pensa, pondera, considera a liberalidade do benfeitor. Quando isto não acontece, surge a justíssima queixa: "Que falta de consideração!"[7]. Daí que S. Tomás - fazendo notar que o máximo negativo é a negação do grau ínfimo positivo (a última à direita de quem sobe é a primeira à esquerda de quem desce...) - afirme que a falta de reconhecimento, o ignorar é a suprema ingratidão[8]: "o doente que não se dá conta da doença não quer se curar"[9].

A expressão árabe de agradecimento shukran, shukran jazylan situa-se diretamente naquele segundo nível: o de louvor do benfeitor e do benefício recebido. Já a formulação latina de gratidão, gratias ago, que se projetou no italiano, no castelhano (grazie, gracias) e no francês (merci, mercê)[10] é relativamente complexa. Tomás diz (I-II, 110, 1) que seu núcleo, graça comporta três dimensões: 1) obter graça, cair na graça, no favor, no amor de alguém que, portanto, nos faz um benefício; 2) graça indica também dom, algo não devido, gratuitamente dado, sem mérito por parte do beneficiado; 3) a retribuição, "fazer graças", por parte do beneficiado. No tratado De Malo (9,1), acrescenta-se um quarto significado de gratias agere: o de louvor; quem considera que o bem recebido procede de outro, deve louvar.

No amplo quadro que expusemos - o das expressões de gratidão em inglês, alemão, francês, castelhano, italiano, latim e árabe - ressalta o caráter profundíssimo de nossa forma: "obrigado"[11]. A formulação portuguesa, tão encantadora e singular, é a única a situar-se, claramente, naquele mais profundo nível de gratidão de que fala Tomás, o terceiro (que, naturalmente, engloba os dois anteriores): o do vínculo (ob-ligatus), da obrigação, do dever de retribuir. Podemos, agora, analisar a riqueza de sugestões que se encerra também na forma japonesa de agradecimento[12]. Arigatô remete aos seguintes significados primitivos: "a existência é difícil",

"é difícil viver", "raridade", "excelência (excelência da raridade)". Os dois últimos sentidos acima são compreensíveis: num mundo em que a tendência geral é a de cada um pensar em si, e, quando muito, regularem-se as relações humanas pela estrita e fria justiça, a excelência e a raridade salientam-se como característica do favor. Mas, "dificuldade de existir" e "dificuldade de viver", à primeira vista, nada teriam que ver com o agradecimento. No entanto, S. Tomás ensina (II-II, 106, 6) que a gratidão deve - ao menos na intenção - superar o favor recebido. E que há dívidas por natureza insaldáveis: de um homem em relação a outro, seu benfeitor, e sobretudo em relação a Deus: "Como poderei retribuir ao Senhor - diz o Sl. 115 - por tudo o que Ele me tem dado?". Nessas situações de dívida impagável - tão freqüentes para a sensibilidade de quem é justo - o homem agradecido sente-se embaraçado e faz tudo o que está a seu alcance (quid-quid potest), tendendo a transbordar-se num excessum que se sabe sempre insuficiente[13] (cfr. III, 85, 3 ad 2). Arigatô aponta assim para o terceiro grau de gratidão, significando a consciência de quão difícil se torna a existência (a partir do momento em que se recebeu tal favor, imerecido e, portanto, se ficou no dever de retribuir, sempre impossível de cumprir...).

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## SINÔNIMOS?

Tomás é muito estrito no uso da palavra "sinônimo": para ele, são sinônimas somente palavras de significados absolutamente equivalentes, isto é, que não só indicam a mesma realidade (res), mas também o mesmo aspecto, a mesma ratio. Diz, por exemplo: "Embora essas palavras signifiquem a mesma realidade, não são sinônimas porque não a enfocam sob o mesmo aspecto"[\[14\]](#).

Assim, para Tomás, duas (ou mais) palavras são sinônimas se (e somente se...) em quaisquer contextos puderem ser comutadas sem real alteração de sentido: o exemplo que dá, no Comentário às Sentenças, é tunica, vestis e indumentum. O que quer que se afirme (ou negue) de tunica, será afirmado (ou negado...) também de vestis [\[15\]](#). É como trocar "meia-dúzia" por "seis"... Nós, hoje, com menos precisão, admitimos como sinônimas justamente palavras que - embora com diferentes títulos ou ênfases - apontam para a mesma realidade. Assim, de "sinônimo", diz o Aurélio: "palavra que tem quase (sic) a mesma significação que outra". Já o Larousse, explicita melhor: "mots qui se présentent dans la langue avec des sens très proches et qui se différencient entre eux par une nuance (trait particulier)". Já o Oxford distingue e registra dois sentidos, o estrito e o lato: "Synonym - 1. Strictly, a word having the same sense as another (in the same language); but more usually (grifo nosso), either or any of two or more words (in the same language) having the same general sense, but possessing each of them meanings which are not shared by the other or others, or having different shades of meaning (grifo nosso) or implications appropriate to different contexts: e.g. serpent, snake; ship, vessel etc."

Para Tomás, pelo contrário, como dizíamos, duas palavras podem referir-se à mesma e única realidade e, no entanto, não serem sinônimas: porque diferentes são suas rationes. É o caso, por exemplo, dos diversos nomes pelos quais designamos a Deus ou seus atributos (Criador, Onipotente, a Bondade, a Justiça etc.): todos incidem sobre a mesma realidade, mas não são sinônimos [\[16\]](#). Seja como for, do ponto de vista metodológico, são de especial interesse para o filósofo, dois pontos: 1) a busca de contextos da linguagem comum em que uma palavra não pode - sem alteração de sentido - ser substituída por nenhum "sinônimo": este é um fecundo procedimento para atinar com a realidade antropológica significada

pele vocábulo e 2) O segundo ponto a destacar é o fato de que cada "sinônimo" tem sua ratio, aponta para um determinado aspecto diferente da mesma e única realidade: tal como quando falamos em "casa", "lar", "domicílio" ou "residência". Em si, a realidade a que se referem estas palavras é a mesma e única edificação - na Rua Tal, número tal -, mas ninguém diz "domicílio, doce domicílio", nem a Prefeitura cobra impostos sobre meu lar, etc.[17]. Essa multiplicidade de formas de linguagem para a mesma res tem importância na análise que Tomás faz do amor.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## "MEU CARO"

A riqueza (e a precisão) de vocabulário vivo para determinado assunto em uma língua denota o interesse vital dos falantes por aquele tema. Nesse sentido, note-se, por exemplo, o incrível detalhamento a que chegou o léxico futebolístico no Brasil, em que a resolução da linguagem chega a distinguir: bicicleta, meia-bicicleta, puxeta e voleio! Do mesmo modo, S. Tomás apresenta distinções entre diversos "sinônimos" de amor em latim, interessantes do ponto de vista da antropologia filosófica. Assim, ao afirmar (em I Sent. d.10, q.1, a. 5, ex) que o Espírito Santo é amor ou caritas ou dilectio do Pai e do Filho, precisa que amor indica a simples inclinação de afeto para o amado, enquanto dilectio ("como a própria etimologia indica") pressupõe escolha e é, portanto, racional. Já caritas, objeto de particular estudo neste tópico, enfatiza a veemência do amor (dilectio) enquanto se tem o amado por inestimável preço ("inquantum dilectum sub inaestimabili pretio habetur"), no mesmo sentido em que dizemos que as coisas (o custo de vida, as compras) estão caras ("secundum quod res multi pretii carae dicuntur").

Há aqui um fato surpreendente e muito sugestivo. Não é por acaso que, também em outras línguas, se use a mesma e única palavra para dizer: "meu caro amigo" e "o feijão está caro" ("my dear friend", "beans are too dear"; "mon cher ami" e "haricots sont trop cher"). Para o realismo medieval, não há nenhum choque em que a palavra "caridade", escolhida para designar o amor de Deus (e o amor ao próximo por Deus) seja a palavra, pré-cristã, ligada a dinheiro, preço: caridade, o amor pelo amado, insiste Tomás, indica aquilo (uma coisa, um objeto) que consideramos de inestimável preço, como caríssimo: "Caritas dicitur, eo quod sub inaestimabili pretio, quasi carissimam rem, ponat amatum caritas" (In III Sent. d.27, q.2, a.1, ag7). Assim, quando dizemos "meu caro amigo" ou "caríssimo Fulano", estamos valendo-nos de metáforas de preço (daí, também, a-preço, prezado, menos-prezo, des-prezo etc.), de estima, de estimativa.

Nesta mesmíssima linha, situa-se a fórmula de cortesia árabe, ante um amigo que diz que vai pedir algo: "Anta gally wa talibuka rakhiz" ("você é caro e seu pedido é barato"). E quando nos lembramos que Cristo compara o Reino dos Céus a um tesouro que



um homem encontra num campo ou a um mercador que procura pedras preciosas e que a obtenção desse bem requer a venda de todo o resto, não nos surpreenderá que "caridade" seja a palavra para designar o bem apreciado.

Voltemo-nos agora para uma outra situação de nossa vida cotidiana, a de felicitação, procurando resgatar o sentido originário dos votos de congratulação. Seguindo o procedimento medieval, estaremos atentos à etimologia.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **"PARABÉNS"**

Quando transcendemos o âmbito protocolar das formalidades e da praxe, os votos de felicitação: "Parabéns!" (e seus irmãos: o espanhol Enhorabuena!, o inglês Congratulations!, o italiano Auguri!), vemos que eles trazem em si diferentes e complementares indicações sobre o mistério do ser e o do coração humano. O que significam exatamente essas formulações? O que realmente queremos dizer, quando dizemos "parabéns" ou "congratulations" etc.? Todas essas expressões trazem em si um profundo significado, por assim dizer, "invisível a olho nu".

Comecemos pela fórmula castelhana: Enhorabuena!, literalmente "em boa hora". Enhorabuena indica que um determinado caminho (os anos de estudo que desembocaram numa formatura, o árduo trabalho de montar uma empresa que se inaugura etc.) chega, nesta hora, em que se dão as felicitações, a seu termo: esta é que é a hora boa, enhorabuena! Precisamente o fato de ser a hora da conclusão é que a torna uma boa hora. A sabedoria dos antigos fala da "hora de cada um", de horas boas e más. Mas a hora boa, a hora melhor é a da conclusão, a da consumação, a do bom termo do caminho, a hora do fim, que é melhor do que a do começo: "Melior est finis quam principium" (Ecl. 7,8), diz a própria Sabedoria divina.

Já a formulação inglesa, também presente no alemão e em outras línguas, congratulations, expressa a alegria compartilhada pelo bem do outro, com quem nos congratulamos, isto é, nos co-alegramos. Essa comunhão na alegria é sugerida também pela forma depoente dos verbos latinos gratular e congratular. A forma depoente está a indicar que a ação descrita no verbo não é ativa nem passiva: mas uma ação que, exercida pelo sujeito, repercute nele mesmo. Ou seja, no caso, que a alegria que externamos ao felicitar tal pessoa é também, a título próprio, muito nossa.

O árabe mabruk lembra o caráter de bênção daquele dom pelo qual felicitamos alguém.

Com a encantadora forma nossa, "Parabéns!", estamos expressando precisamente isto: que o bem conquistado, que a meta atingida seja usada "para bens". Pois, qualquer bem obtido (o dom da vida, dinheiro ou a conquista de um diploma) pode, como todo mundo

sabe, ser empregado para o bem ou para o mal.

O italiano, auguri, auguri tanti!, anuncia (ou enseja) que este bem celebrado é só prenúncio, prefiguração, augúrio de outros ainda maiores que estão por vir.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## "MEUS PÊSAMES"

"Carregava uma tristeza...", diz o antigo samba de Paulinho da Viola: a tristeza é - evidentemente - um peso, os famosos pesares...! E para carregar o peso da dor, da tristeza, nada melhor - ensina Santo Tomás - do que a ajuda dos amigos: "porque a tristeza é como um fardo pesado que se torna mais leve para carregar, quando compartilhado por muitos: daí que a presença dos amigos seja tão apreciada nos momentos de dor"[\[18\]](#).

Compreende-se, assim, imediatamente, que a expressão de condolências ("doer-se com") seja pêsamés, literalmente: pesa-me ("eu te ajudo a carregar o peso desta tua tristeza").

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## "PERDOE-ME"

"Perdonare" é uma forma tardia que não se encontra em Tomás. A palavra correspondente e usual, por ele empregada, é *parcere*. No entanto, encontramos em S. Tomás as razões filosóficas que justificam a grandiosa etimologia das formas modernas: "perdoar", "perdão", "perdonar", "pardon", "pardonner" etc.

O prefixo *per* acumula os sentidos de "por" ("através de") e de plenitude, grau máximo: como em *perlavar* (lavar completamente) *perfulgente* (brilhantíssimo), *perfeito*, *per-manganato* etc. E, assim, o perdão aparece como o superlativo da doação. O mesmo se dá com as formas inglesa e alemã: *for-give*, *vor-geben*.

Como o Aquinate pensa o tema do perdão e como o relaciona com o máximo da doação? Há aí influências bíblicas e litúrgicas. Na liturgia, Tomás impressiona-se com a oração, por ele freqüentemente citada[19], da missa do X domingo depois de Pentecostes (e, ainda hoje, preservada no XXVI domingo do tempo comum), que diz: "Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime manifestas" ("Deus, que manifestais vossa onipotência, principalmente perdando..."). E afirma que o perdão de Deus é poder superior ao de criar os céus e a terra (II-II, 113, 9, sc).

Por outro lado, ele lê na tradução latina da epístola aos efésios: "sede benignos e 'doai-vos' uns aos outros, tal como Deus, em Cristo, vos 'doou'" (Ef 4,32)[20]. E em II Cor 2:10 "A quem vós 'doeis' eu também 'dôo' e o que eu 'doei' etc." [21]. Tomás não tem dúvidas: o doar, por excelência, não é doar dinheiro ou tempo ou qualquer outra coisa, mas sim perdoar[22].

E conclui, com sua habitual sobriedade, com sugestivos *id est*: "Donate, *id est* parcite" (Super II ad Cor. cp 12, lc 4) e "Donantes, *id est* parcentes" (Super ad coloss. cp 3 lc 3).

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## NOTAS

[1]. "Nisi enim nomen scieris, cognitio rerum perit" (Et. I, 7,1) e "Nam dum videris unde ortum est nomen, citius vim eis intellegis" (Et. I, 29,2).

[2]. Veja-se, a propósito, o capítulo "Educação e Memória" in Lauand, *Medievália*, São Paulo, Hottopos, 1996.

[3]. "Quia enim nos non possumus omnes nostras conceptiones uno verbo ex-primere, ideo oportet quod plura verba imperfecta formemus, per quae divisim exprimamus omnia, quae in scientia nostra sunt (Super Ev. Io. Cp 1, lc1).

[4]. "Et quia essentialia principia sunt nobis ignota, frequenter ponimus in defini-tionibus aliquid accidentale, ad significandum aliquid essentialia" (In ISent. ds25 q 1, a 1, r 8).

[5]. "Diversae linguae habent diversum modum loquendi" (I, 39, 3 ad 2).

[6]. Cito pela edição em hipertexto-Cd-ROM: OED 2nd. ed. on CD-ROM, 1994.

[7]. Já Sêneca - citado por S. Tomás, II-II, 106, 3 ad 4 - fala de que não pode haver gratidão, senão pelo que ultrapassa o estritamente devido, "ultra debitum". Ministerium tuum est ("Você não fez mais que sua obrigação") e outras do mesmo teor são, como se vê, fórmulas já bastante antigas.

[8]. "Est gravissimum inter species ingratitude, cum scilicet homo beneficium non recognoscit" (In II Sent. d.22 q.2 a.2 r.1).

[9]. "Quia dum morbum non cognoscit, medicinam non quaerit", *ibidem*.

[10]. Merci é derivado de merces (salário), que tomou no latim popular o sentido de preço, do qual derivou o de "favor" e o de "graça".

**[11].** Infelizmente, nestes últimos anos, no Brasil, "obrigado" vem sendo substituído pelo insosso "valeu!".

**[12].** Devo à Profa. Chie Hirose as observações sobre a expressão Arigatô na língua japonesa.

**[13].** Dessa insuficiência de quem sabe não dispor de moeda forte, nasce o recurso a Deus, consignado na expressão "Deus lhe pague", que, naturalmente, deixa subentendido que um pobre homem, como eu, não pode fazê-lo...

**[14].** "Quamvis nomina dicta eandem rem significant, non tamen sunt synonyma: quia non significant rationem eandem" (CG I, 35, 1).

**[15].** "Sicut patet etiam in synonymis; tunica enim et vestis eandem rem significant, tamen nomina sunt diversa; et similiter indumentum. Unde affirmationes et negationes quae pertinent ad rem, non possunt verificari, ut dicatur: tunica est alba, indumentum non est album" (In I Sent. d. 34, q.1, a.1, r.2)

**[16].** "Ostenditur etiam ex dictis quod, quamvis nomina de Deo dicta eandem rem significant, non tamen sunt synonyma: quia non significant rationem eandem" CG I, 35, 1. Ou "Cum non secundum eandem rationem attribuantur, constat ea non esse synonyma, quamvis rem omnino unam significant: non enim est eadem nominis significatio, cum nomen per prius conceptionem intellectus quam rem intellectam significet" CG I, 35, 2.

**[17].** Ainda que, naturalmente, há casos em que é legítima a substituição de uma dessas palavras por outra, ou indiferente o uso desta ou daquela: afinal são "sinônimas"!

**[18].** "Quod tristitia est sicut onus grave quod quanto plures transsumunt fit levius ad portandum et sic presentia amici delectabilis" (Tabula libri Ethicorum, cpt).

**[19].** Por exemplo em II-II, 113 9, sc e In IV Sent. d.46, q.2, a.1, cag1.

**[20].** "Estote autem invicem benigni misericordes donantes invicem sicut et Deus in Christo donavit nobis".

[21]. "Cui autem aliquid donatis et ego nam et ego quod donavi si quid donavi propter vos in persona Christi".

[22]. "Doar aqui é usado no sentido de perdoar" Super II ad Cor. cp 12, lc 4.

---

▪ *Aterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





# **PARA "SALVAR" LA FILOSOFÍA PRIMERA FRENTE A SUS VERSIONES "DÉBILES". EL POSITIVISMO LÓGICO, EL PRIMER WITTGENSTEIN, CARNAP, LA HERMENÉUTICA DE GADAMER**

**Tomás Melendo**

## ***PARA "SALVAR" LA FILOSOFÍA PRIMERA FRENTE A SUS VERSIONES "DÉBILES". EL POSITIVISMO LÓGICO, EL PRIMER WITTGENSTEIN, CARNAP, LA HERMENÉUTICA DE GADAMER***

**Estrechando un tanto el círculo al que se encuentran referidas, replanteemos las preguntas anteriores. ¿Cuál entre las corrientes actuales de pensamiento podría garantizarnos el sentido de la búsqueda del significado último de la existencia? ¿Dónde hallar un ámbito de discurso en el que apelar directamente al verum-ens? ¿Quién, llamando a las cosas por su nombre, se atreve hoy a plantear el problema más propiamente filosófico, exclusivo de la filosofía primera: el del ser, el problema metafísico por antonomasia?**

**No, ciertamente, el movimiento de filosofía de la ciencia que acabamos de bosquejar. Y no sólo porque sus iniciadores del Círculo de Viena se propongan expresamente, como condición y como "todo" para iniciar la nueva andadura de la humanidad, la supresión de la metafísica. Sino porque quienes después apelan a ella lo hacen o sin la fuerza debida o dirigiéndose a una metafísica que poco o nada tiene que ver con la filosofía primera, ni con la clásica y radical pregunta por el ente y por el ser.**

**En efecto, el positivismo lógico del primer Wittgenstein y de los principales representantes del Círculo de Viena o movimientos afines -como Schlick, Carnap, Neurath, Reichenbach, etc.- descalificaban las propuestas de la metafísica como auténticos sinsentidos.**

**Carnap, quizá el más acérrimo opositor a la metafísica, explica: "stricto sensu una secuencia de palabras carece de sentido cuando, dentro de un lenguaje específico, no constituye una proposición.**

**Puede suceder que a primera vista esta secuencia de palabras parezca una proposición; en este caso la llamaremos pseudoproposición. Nuestra tesis es que el análisis lógico ha revelado que las pretendidas proposiciones de la metafísica son en realidad pseudoproposiciones"[1] .**

**O, todavía con más rotundidad: "Ahora aparece claramente la diferencia entre nuestros puntos de vista y los de los antimetafísicos precedentes; nosotros no consideramos a la metafísica como una "mera quimera" o "un cuento de hadas". Las proposiciones de los cuentos de hadas no entran en conflicto con la lógica sino sólo con la experiencia; tienen pleno sentido aunque sean falsas. La metafísica no es tampoco una "superstición"; es perfectamente posible creer tanto en proposiciones verdaderas como en proposiciones falsas, pero no es posible creer en secuencias de palabras carentes de sentido. Las proposiciones metafísicas no resultan aceptables ni aun consideradas como "hipótesis de trabajo", ya que para una hipótesis es esencial la relación de derivabilidad con proposiciones empíricas (verdaderas o falsas) y esto es justamente lo que falta a las pseudoproposiciones"[2] .**

**Y aún más implacable: "En verdad los metafísicos son músicos sin capacidad musical, en sustitución de la cual tienen una marcada inclinación a trabajar en el campo de lo teórico, a conectar conceptos y pensamientos. Ahora bien, en lugar de utilizar esta inclinación por una parte en el campo de la ciencia y por la otra satisfacer su necesidad de expresión en el arte, el metafísico confunde ambas y crea una estructura que no logra nada en lo que toca al conocimiento y que es insuficiente como expresión de una actitud emotiva ante la vida"[3] .**

**En consonancia con todo esto, y según expone uno de los más cualificados portavoces de esta corriente, los problemas metafísicos, más que mal resueltos, están mal planteados; o, mejor, sencillamente no existen. La metafísica ha de ser abandonada: "se hunde no porque la realización de sus tareas sea una empresa superior a la razón humana (como pensaba Kant, por ejemplo), sino porque no hay tales tareas"[4] . Así se pronunciaba Schlick en los comienzos de los años 30.**

\*  
\*  
\*

Más adelante, con la caída del principio de verificabilidad[5] , el segundo Wittgenstein y algunos representantes del neopositivismo exoneran de la acusación de sin-sentido a las proposiciones metafísicas y aprenden a mirarla con un poco más -sólo un poco- de benevolencia... siempre subordinada a sus "valencias científicas".

Por ejemplo, en dependencia del segundo Wittgenstein y en el ámbito de la filosofía analítica anglosajona, se concede a la metafísica un cierto valor: el de ofrecer una visión de conjunto de la realidad (una Weltanschauung o Weltauffassung, dirán los alemanes), un nuevo modo de ver las cosas (a new way of seeing), que no permite descubrir nada inédito, pero sí advertir lo de siempre -traído a la luz por las ciencias- de un modo distinto e interesante. Popper, por su parte, aun cuando jamás admitirá a la metafísica como ciencia, por no ser falsificable, le reconoce no obstante la función de engendrar nuevas visiones de conjunto, nuevas conjeturas o hipótesis... de las que podrían llegar a nacer auténticas teorías científicas. Además, a partir de cierto momento, el filósofo austríaco concede a las proposiciones metafísicas la posibilidad de ser criticadas, argumentadas en favor o en contra, de modo que uno pueda "fundamentar" ciertas preferencias por éstas o aquéllas.

En la línea de Popper, y en consonancia con sus respectivas posturas, Lakatos hará de la metafísica un manantial abundante del que surgen sus famosos y fundamentales "programas de investigación"; y Kuhn, el hontanar de los nuevos "paradigmas" que, junto con las "revoluciones científicas", determinan el progreso de la ciencia. Autores del mismo corte, aunque no citados hasta ahora, verán en la metafísica los "armazones de la ciencia" (frameworks for science, Agassi) o incluso, como Watkins, se aventurarán a sostener que la metafísica puede contener proposiciones factuales confirmables por la ciencia. Y, en un sentido muy peculiar, Feyerabend, además de romper "una lanza en favor de Aristóteles", asegurará que para ser "buenos empiristas" es imprescindible una mayor dosis de metafísica[6] .

Con todo, y como vengo repitiendo, ninguna de estas afirmaciones

apoya efectivamente la validez de la metafísica como modalidad de saber distinta a la ciencia y dotada de alcance propio; como ámbito en que pueda plantearse la clásica indagación sobre el fundamento. Según explica Berti, las posturas recién mencionadas "no tocan en lo más mínimo el problema de la racionalidad de la metafísica, que, después de Kant, se ha transformado en el auténtico problema relativo a esta disciplina [...]. En efecto, el valor que reconocen a la metafísica depende únicamente de la capacidad de ser más o menos confirmada, a veces en un momento sucesivo, por la ciencia. Por eso, la única verdadera racionalidad que todavía se admite es la científica, y la metafísica se declara racional en la exclusiva medida en que se acerca a la racionalidad de la ciencia. De este modo, se desconoce la pretensión más propia de la metafísica", ya desde los tiempos de Aristóteles, "de gozar de una racionalidad autónoma, distinta de la científica y, sin embargo, igualmente reconocida"<sup>[7]</sup> .

En el fondo de estas actitudes laten, por lo menos, dos equívocos de interés. Uno, el de equiparar la metafísica en abstracto con una especie de saber absoluto y total, conclusivo y globalizante, y no susceptible de incremento ni mejora; con una suerte de "ciencia de la divinidad", que trasciende la falibilidad y la debilidad -¡y la "libertad"!- del ser humano: y por eso se oye hablar tantas veces a los epistemólogos y a los analíticos, críticamente, de "la visión o el ojo de Dios". Tienen a la vista, quizá, filosofías de corte hegeliano o, todavía más probablemente, aquéllas que han pretendido elevarse a conocimiento definitivo, al alcanzar el rigor de alguna de las ciencias entonces vigentes: el racionalismo cartesiano o el positivismo, pongo por caso.

El segundo error, emparentado con este primero, es, como sugería, el de hablar de la metafísica, sin distinguir las muchas y tan dispares versiones que, a lo largo de la historia, han pretendido adornarse con ese calificativo... aun cuando bastantes de ellas resulten incompatibles entre sí. Toda metafísica posible, en fin de cuentas, vendría a ser reducida a la matriz común en la que vive la especulación filosófica -también con sus diversidades- después de la revolución cartesiana.

\*  
\*  
\*

**Y ésa es, precisamente, la metafísica que repudian las corrientes filosóficas que se han impuesto en el momento presente. No hablo ya de filosofía de la ciencia. Ni tampoco de los especialistas en las diversas disciplinas filosóficas, tan numerosos y variados como las posibilidades que ofrece toda una historia de la filosofía, desde los presocráticos hasta hoy, y sin contar con las filosofías orientales. Me refiero a lo que podríamos calificar como el magma, el ambiente o la "cultura" generalizada... que dirige también, en buena medida, la marcha y la orientación de los estudios superiores en tantas Universidades y en Congresos y en Symposia.**

**En el fondo de la filosofía actual que parece imponerse habría, como de rebote, un neto rechazo de la mentalidad científica y de las metafísicas "rigurosas" a ella falsamente equiparadas. Por tanto, un equivocado repudio de la razón tout court. Y, por ende, en muchos de sus representantes, un atenimiento a lo etéreo, a lo vago, a lo narrativo o interpretativo, al mero relato, a las artes, etc.**

**A mi modo de ver, existe en esta pretensión un componente digno de estima: el repudio de la mentalidad científica como modelo exclusivo de todo de saber que se pretende legítimo: lo que hemos venido calificando como científicismo. Es decir, algo que a su manera reprobaban ya Kierkegaard y Nietzsche; que dio origen a la Kultur-Kritik de principios de siglo, con la insuficiente distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu; a las censuras a la ciencia por parte de Bergson o de Simmel; a las de Heidegger y, antes todavía, a La crisis de las ciencias europeas, de Husserl... Una recusación que, ya en la segunda mitad de nuestro siglo, adquiere tintes drásticos en manos de la Escuela de Frankfurt, desde la que Horkheimer, Adorno y, sobre todo, Marcuse animan la fatídica revolución del sesenta y ocho.**

**Sin embargo, estos últimos acontecimientos señalan los límites intrínsecos de los movimientos de repulsa a que me vengo refiriendo: y es que, junto con la razón instrumental radicalizada, justificadora si se quiere del status quo, del capitalismo o incluso de Auschwitz -¡y, por tanto, intrínsecamente irracional!-, se repele sin más distingos cualquier tipo de racionalidad filosófica, arbitrariamente identificada con la que ha dominado en la modernidad. Y en este humus, con más o menos conciencia y no siempre decididamente a favor o en contra, se mueven muchas de las posiciones filosóficas del presente.**

\*  
\*  
\*

**Entre ellas recibe hoy un notable asentimiento la hermenéutica, tal como la presentan los seguidores de Paul Ricoeur o, quizá con más relevancia, los gadamerianos. En este puesto de privilegio tiene sin duda su parte la fascinante personalidad de Hans Georg Gadamer, que a sus más de noventa años levanta movimientos de admiración y entusiasmo en los lugares donde expone sus doctrinas: sea en ámbitos académicos, sea en reuniones más amplias y divulgativas.**

**En buena medida -por un instante quiero detenerme en ello-, el atractivo de la hermenéutica gadameriana reside en lo que venimos anunciando: en la alternativa que ofrece, mediante su atención a las cuestiones artísticas, históricas, filológicas y en general del espíritu, a la racionalidad rígida del cientificismo y de las metafísicas "tradicionales", encaminadas hacia una verdad absoluta, indubitable y, así dicen, coercitiva.**

**Gadamer, al contrario, pone a disposición "interpretaciones" flexibles y siempre frescas, intrínsecamente vinculadas y condicionadas por las diversas tradiciones, por prejuicios culturales y por otros factores que, modificándola enormemente, no impiden sin embargo -es lo que él sostiene- una auténtica comprensión justificada no sólo de los variopintos textos a los que el hermeneuta se enfrenta, sino de la realidad en sí misma... mediada a través del lenguaje.**

**Es esta mediación necesaria del lenguaje la que me interesa resaltar. Gracias a ella, la palabra llega a convertirse en la entretela o el fondo último constitutivos de todo lo real. En efecto, a partir de Heidegger la hermenéutica se adorna con el calificativo de "ontológica", para indicar su función decisiva en la comprensión-configuración del hombre y del mundo. Siendo para Heidegger la naturaleza del hombre constitutivamente histórica, todo el universo humano e infrahumano se encontrará siempre históricamente determinado. De esa determinación derivan los "pre-juicios" que hacen imprescindible la labor de interpretación. Pero el vehículo que permite esta comprensión es el lenguaje. Él nos pone en**

**comunicación con la totalidad histórico-cultural y torna hacedera la comprensión propia y ajena[8] .**

**Con otras palabras: la clave de la hermenéutica gadameriana es esa "fusión de horizontes" que nos capacita para comprender los distintos mundos, mediados -esto es, a la par, relativizados y enriquecidos- por la concreta cultura en que han tomado vida y por las que ha surgido entre ella y la nuestra, que simultáneamente nos la acercan y nos la alejan. Y todo ello es hecho posible gracias al lenguaje.**

**Éste se eleva, como vengo repitiendo, a la condición de protagonista incontrastado. Según explica el propio Gadamer, "la fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión es la obra específica del lenguaje"[9] . Éste, al igual que el Ser del último Heidegger, no es un instrumento de la razón, sino un medium, un lugar originario, un vehículo de sentido, una totalidad de significado o, si se prefiere, la luz que esclarece todos los objetos: "El lenguaje en que algo viene a la palabra no es una posesión que pertenezca a uno u otro de los interlocutores. Cualquier diálogo presupone un lenguaje común o, mejor, lo constituye"[10] .**

**Y de ese lenguaje dependemos ontológicamente, en lo más íntimo, cada uno de nosotros. Lo explica, una vez más, la categoría del juego. "Hasta tal punto somos solidarios con la cosa que llega hasta nosotros que debe hablarse de pertenencia (Zugehörigkeit), esto es, del mismo compromiso que tiene lugar en el juego, al que un jugador no puede declararse ajeno si quiere seguir jugando. En cuanto ser-en-el-mundo, el hombre ha de tomar parte en un juego lingüístico en el que más que jugar es jugado, ya que el verdadero sujeto de la acción lúdica es el juego mismo, a cuya merced está el hombre. Algo similar sucede en el diálogo, que puede decirse que verdaderamente funciona sólo si los interlocutores renuncian a imponerse y se dejan guiar por el íntimo desarrollo de la conversación"[11] .**

**No es menester exponer con más detalle los puntos fundamentales de la obra gadameriana. De sobra son conocidos. Sí me interesa subrayar en qué dilatada medida se sitúa en la estela abierta por Descartes, cuando sustituye el ser por la conciencia. Ahora, lo correspondiente a esa conciencia, a la subjetividad fundadora, es el lenguaje, pero tomado en un sentido supra y cuasi im-personal:**

de él dependen estrechísimamente tanto el hombre como el mundo. Según afirma el propio Gadamer como conclusión de *Wahrheit und Methode*, "el lenguaje es un medio en el que yo y mundo se unen o, mejor, se presentan en su originaria "congeneridad": es ésta la idea que ha guiado nuestra reflexión"[12] . La esencia misma del hombre, fruto exclusivo de su historicidad, viene caracterizada por el lenguaje: es éste el que lo une a la totalidad y al flujo de la historia. El mundo existe para el hombre sólo porque es dicho o ha sido dicho por alguien.

Una decidida indicación crítica a este inmanentismo del lenguaje, ajeno al conocimiento de la realidad como tal, la contiene el texto de Agustín de Hipona que a continuación cito, en el que se plantea la alternativa radical a la modernidad de origen cartesiano, y que deberá servirnos de inspiración en momentos posteriores de nuestro estudio. "Quita el verbo mental (*verbum*); ¿en qué se convierte la voz (*vox*)? Cuando no hay entendimiento (intelectual), el sonido exterior es inútil. La palabra sin el verbo mental golpea el aire, pero no edifica el corazón. [...] El sonido de la voz te conduce hasta la comprensión del verbo mental, y una vez que ha cumplido esta función él pasa, pero el verbo mental que el sonido llevó hasta ti se encuentra ya en tu corazón y no ha desaparecido del mío"[13] .

Es cierto, y hay que reconocérselo a la hermenéutica contemporánea, que ese verbo no es independiente del lugar y el tiempo, y de la situación cultural del hombre que lo concibe. En este sentido, hay que agradecer a Gadamer sus invectivas contra el iluminismo y el racionalismo, al mostrar el valor de la autoridad y de la tradición contra el prejuicio más radical de los iluministas: un prejuicio invencible contra cualquier tipo de pre-juicios[14] . Pero para que la comprensión se lleve a término cabalmente, no basta tomar conciencia de los propios pre-conocimientos, éstos que nos permiten la inclusión en la totalidad del círculo hermenéutico.

Como sostiene Russo, no es "suficiente una simple toma de conciencia de las condiciones hermenéuticas del comprender. Es necesario un punto de referencia externo, un conjunto de valores no negociables y no dependientes del lenguaje, a los que deben adaptarse nuestros juicios. Se trata, una vez más, de una realidad que no exige necesariamente la expresión lingüística, sino que sigue siendo válida también cuando no la mencionamos. Más todavía: que alcanza una fuerza indescriptiblemente mayor en el silencioso



respeto"[15] : la verdad, el verum-ens.

\*\*\*

---

▪ *Autorior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## NOTAS

[1] R. Carnap, "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje", en J. Ayer, *El positivismo lógico*, cit., p. 67.

[2] *Ibídem*, p. 78.

[3] *Ibídem*, p. 86.

[4] M. Schlick, "El viraje de la filosofía", cit., p. 63.

[5] Cfr. C. G. Hempel, "Problemas y cambios en el criterio empirista de significado", en J. Ayer, *El positivismo lógico*, cit., pp. 63 ss.

[6] Una visión más amplia y documentada de todo esto puede encontrarse en D. Antiseri, *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*, Brescia 1980.

[7] E. Berti, *Le vie della ragione*, cit., p. 37.

[8] Cfr. F. Russo, "L'ermeneutica in "Verità e metodo", di Gadamer", en *Ermeneutica e filosofia del linguaggio*, *Cultura & Libri* 68, abril-mayo 1991, p. 39.

[9] H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tubinga, 4ª ed. 1975. Por resultarme más familiar, he utilizado la traducción italiana, *Verità e metodo*, Milán, 6ª ed. 1989, p. 436.

[10] *Ibídem*, p. 437.

[11] F. Russo, "L'ermeneutica in "Verità e metodo", di Gadamer", cit., pp. 43-44.

[12] H. G. Gadamer, *Verdad y método*, ed. cit., p. 541.

[13] Agustín de Hipona, *Sermón 293, 3: PI 1328-1329*.

[14] Cfr. H. G. Gadamer, *Verdad y método*, ed. cit., pp. 352-354.

[15] F. Russo, "L'ermeneutica in "Verità e metodo", di Gadamer", cit., p. 49.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índico*

▪ *Posterior*



# SIGNIFICACIÓ I LLENGUATGE

JOSEP M. VIDAL I ROCA

## 1. L'ARS COM A SEMIÒTICA GENERAL

És ben sabut que, segons Ramon Llull, la possibilitat del significat és deguda a un fet transcendent, la creació: "Deus convenit cum omnibus creaturis in quantum creavit eas".<sup>[1]</sup> Si totes les criatures convenen amb Déu, també; convenen entre elles mateixes. La conseqüència és que qualsevol cosa pot significar qualsevol cosa, perquè entre elles sempre hi ha quelcom comú. El significat implica sempre una similitud entre el significant i la cosa significada deguda a l'estructura ontològica de l'ésser. D'altra banda, l'ésser lulià és concebut i definit dinàmicament, mitjançant els correlatius <sup>[2]</sup>. Això suposa que el significat, en principi, ha de participar d'aquell dinamisme, i que s'ha d'investigar allà on Llull parla de l'ésser. Per això, encara que alguna obra, com el Liber de significatione suggereixi una explicació sobre la semàntica lul·liana, s'ha de començar per les obres fonamentals. El primer llibre que tracta del tema és el Llibre de contemplació. Quan al començament del "tercer llibre" estudia les causes de l'ésser - eficient, material, formal i final -, es pot veure en la darrera, la causa final, el punt d'on arranca el procés simbòlic.

La causa final, efectivament, "és que nostre senyor Déus ha creat tot quant és per donar coneixença e amor de si mateix a les gents. <sup>[3]</sup> "Tot quant és", així, és un signe carregat de possibilitats comunicatives.

Però la causa final de "les gents" serà conèixer Déu, mitjançant "tot quant és". L'home que no el conegui no ho serà completament, no tindrà "acabament", serà un home "defallit". Aquest defalliment es la mentida o la manca de significat.<sup>[4]</sup> El procés de la significació no és altra cosa que el trànsit del defalliment a l'acabament servint-se dels signes que són totes les coses: "Significatio est revelatio secretorum, cum signo demonstratorum" <sup>[5]</sup>. S'oposa a la occultatio (= "est oppositum significationis").<sup>[6]</sup>

L'home, així, és un investigador o "encercador" quasi per instint. Com que està compost de cos i ànima haurà d'utilitzar les potències sensibles i les intel·lectuals, encara que les segones són molt més perfectes. [7]

Aquest dualisme explicaria els signes d'una forma molt diferent a la dels tractats actuals: el signe no seria una entitat de dues cares - significat, significant -, sinó que qualsevol cosa és signe quan és entesa per l'home sensualment -significant - i intel·lectualment - significat -. Com a la modelació semiòtica de Pierce, el signe també depèn del receptor. Qualsevol sensació "significa", si és transformada per l'enteniment. D'aquí que la divisió; dels signes no tingui sentit. Tant signe és una paraula, com una glopada d'aigua de mar. [8] En realitat, la significació és un procés que permet pujar de les coses sensibles a les espirituals, de la mateixa forma que un mirall representa les figures que s'hi reflecteixen. La noció de signe durà immediatament a la noció d'escala i a la d'ordre: "enaxi com lo mirall representa e demostra la figura o figures estants en la sua presència, enaxí les coses sensuales són escala e demostració per les quals puja hom a aver conexensa de les coses intel·lectuals. [9] Aquesta "escala" permetrà anar dels éssers superiors als inferiors, i a la inversa. Al Llibre de contemplació trobem els primers graons - "en lo firmament, e en los vegetables e en los animals e en los metalls e en les obres fetes artificialment" - [10] encara desordenats, del que acabarà essent l'escala del Liber de ascensu et descensu intellectus: "De lapide, de flamma, de planta, de bruto, de homine, de caelo, de angelo, de Deo" [11] . Aquesta escala s'incorporarà a l'Art i correspondrà als nou subjectes investigables, que constitueixen l'univers. La significació es converteix en una gran excursió contemplativa per tot el cosmos, semblant a la que, com a mostra, féu Llull al Llibre de contemplació. Aquest camí exigeix per part dels protagonistes dues condicions: La primera condició és actuar d'acord amb la causa final, origen de tot significat. Si no es fa així, en lloc de pujar per l'escala del coneixement, se davalla, com fan los "ypòcrites". Aquesta actitud moral exigida per la significació constitueix la doctrina de la primera i de la segona intenció, que motivà el Libre d'intenció. Quan manca, tot és desordre i corrupció. La segona condició és que les coses sensuales estiguin ordenades i ben disposades. Si no és així la significació es deforma igual que "lo mirall que és tort i de mala disposició" [12] Serà l'habilitat i perspicàcia del receptor la que el previndrà que les sensualitats no sien torbades ni desordenades ni empatxades a dar demostració de

les coses intel·lectuals, e esfors-se hom aitant com pusca de ensercar aquelles sensualitats les quals són pus covinents a demostrar e a significar aquelles intel·lectualitats de les quals hom vol ésser certificat." [13] Si es compleixen aquestes dues condicions -actuar per primera intenció i amb ordre -, aleshores el procés de significació funciona. En un primer nivell, les coses sensibles el porten a les intel·ligibles; això és possible per un mecanisme de generalització a partir de les sensacions. En aquest nivell, no hi ha res que no sigui signe i que no porti a un significat "intel·lectual". A un segon nivell les coses intel·lectuals porten a altres coses intel·lectuals: per les coses sensuais, per exemple, s'arriba a la matèria i la forma d'una cosa (primer nivell); però després l'enteniment és capaç de concebre matèria sense forma o forma sense matèria d'una manera totalment espiritual. Finalment, a un tercer nivell -la fe -, les coses intel·lectuals porten al coneixement de Déu i de la Trinitat amb raons "sil·logitzants" [14]. Aquest salt dins Llull és natural i s'explica pel mateix mecanisme que ha explicat el primer: si una cosa sensible porta a una intel·lectual, també una cosa intel·lectual pot portar a Déu; sobretot quan es té present que les qualitats o propietats que hi ha en l'ànima de l'home són signes de les que hi ha en Déu. Quan aquest principi s'aplica de forma universal, es descobreix el secret de la significació a Llull: totes les coses tenen les mateixes "propietats e diversitats e contrarietats e concordances e de altres qualitats" [15]. La significació consisteix en saber-les veure. En alguns casos és molt fàcil: la natura de la poma es veu molt clara en la poma mateixa, però no tant en la pera o el codony; i si es vol cercar en la pera, s'hi trobarà més que si se cerca en l'olivera o en la garrofa. Igualment la naturalesa humana està millor representada pels animals irracionals que pels vegetals; i entre els animals, n'hi ha que la signifiquen millor que els altres, axí com bugia o ors o vell marí, qui són pus semblants en figura a home que cavall ni sardina. E assò metex és en les espècies dels vegetals, car pus semblant és home en figura ab mandràgola que ab romaguera" [16] Aquest fet depèn de les qualitats, que en uns casos són evidents i en altres no. Les "qualitats" són les que donen la significació de les coses, perquè estan relacionades entre elles mateixes. Hi ha quatre maneres per les quals donen significació: La primera és com qualitat dóna significat d'altra qualitat, sens que la qualitat significada no dóna significat de la qualitat qui la significa... La segona manera de significació és com la una qualitat és significada per l'altra... tersa manera és com una qualitat significa dues o iij o més qualitats... quarta manera de significació és, Sènyer, com ij o iij o més qualitats signifiquen ensemps una qualitat. ..' [17]

Aquestes quatre possibilitats, impliquen que els signes (les coses) tinguin una capacitat indefinida de relacionar-se mútuament. Per exemple, el color verd de la poma significa agror, per què vol dir que no és madura. D'un significat directe (= no madura) immediatament se n'origina un altre (= agrura) i així succesivament. Ens trobem amb quelcom semblant al que Pierce anomena "semiosi indefinida" dins una "semiòtica processual" [18] "enaxí com lo pescador, Sènyer, qui ab un pex pren altre pex, enaxí enteniment d'ome pren e aperceb los uns significats per los altres" [19] Això no vol dir que sigui imprescindible partir de les coses, perquè ja hem vist que l'enteniment posseeix aquelles qualitats comunes a tot ésser, i pot obtenir significats servint-se d'elles, com quan els pescadors "prenen moltes de vegades pex sens esca" [20]. El fet que l'enteniment moltes vegades no s'adoni d'aquesta possibilitat és comparable a l'ull, que no es pot veure a ell mateix, ni tampoc no veu les coses que toca. El problema de la significació es resoldrà en el moment en què hom sàpiga quines són les qualitats comunes a tot ésser. Al Llibre de contemplació no s'especifiquen, però trobem exemples en els quals les qualitats són "granea", "duració", "saviea", "voluntat", "condordansa", "differència", "conveniència"... La tasca de Llull, des d'aquest moment, serà la d'investigar aquests principis generals, investigació que el porta directament a l'Ars, [21] i a les dues primers figures, la A i la T. Resultarà, així, que "el llibre millor del món" és una semiòtica general, fonamentada sobre un exemplarisme ontològic realista. Mark David Johnston, a la seva tesi doctoral, [22] ha fet veure que les bases de la metafísica i la semiòtica de l'Art es poden fonamentar en dues paraules, "semblança" i "significació". La semblança designa el conjunt de revelacions i correspondències entre tots els éssers. Es relaciona sovint amb altres paraules: "influència", "impresió", "forma fantàstica", "concordança", "principis"; o amb formes que indiquen un procés discursiu, com "comparació", "senyal", "exempli", "metaphora", "visió", "somni", "apòleg"... Gràcies a ella, tota la natura és considerada un gran llibre que l'home ha de desxifrar. La significatio designa l'expressió, o revelació, o manifestació de la "semblança", és a dir, la interpretació del llibre de la natura. El mètode que s'ha de seguir és el de la contemplació. L'Art arriba a ésser el mètode definitiu que hom ha d'usar per a "contemplar" o obtenir la significació de les coses. El Liber de significatione n'és una mostra ben clara: tot el llibre està estructurat segons l'Ars. La significació hi penetra ja a l'alfabet, i la seva estructura constitueix el cos del llibre. En resum, totes les coses són signes de totes les

coses per raons teològiques (la creació), metafísiques (tots els éssers tenen les mateixes qualitats, o propietats, o "semblances") i psicològiques (tots els éssers tendeixen a manifestar - significació - aquelles semblances). La interpretació d'aquesta teoria es fa sempre de forma realista, d'un realisme exagerat, que no permet distingir entre el que avui anomenem significat, significant i objecte. El significant és una realitat correlativa de les altres dues en el subjecte cognoscent. La "significació" consisteix an fer real i efectiva aquesta correlació. A l'Art, tot és semàntica, o semiologia, o semiòtica- Llull no ho distingiria- o no és res. La seva pràctica implica totes les dimensions humanes: corporal, fisiològica, psicològica i moral.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 2. IMPLICACIONES LINGÜÍSTICAS

Si és cert que tot fet humà es reflecteix en el llenguatge, no sorprèn que la concepció esmentada porti implícites algunes "desviacions lingüístiques" paral·leles a les "desviacions" del sistema lul·lià en relació a l'escolàstica oficial. Des de la perspectiva lingüística actual, després del rebull provocat pels diversos i contradictoris corrents estructuralistes, moltes d'aquestes "desviacions" semblen normals i lògiques, fins al punt de poder relacionar-les amb descobertes i formulacions modernes. Analitzem-ne algunes:

### a) TEORIA DELS CAMPS

Com s'ha vist, l'aparent diversitat entre els objectes és deguda a la dialèctica identitat/diferència, observable en l'essència de totes les coses, però que desapareix en el moment que s'inclou a la definició correlativa. En aquesta tendència lul·liana a reduir totes les diversitats a una total unitat, no hi ha cap diferència amb els principis lògics universals, pressupòsits bàsics de qualsevol procés científic actual: "la ciencia se origina en el descubrimiento de la Identidad entre entes que forman la Diversidad" [23]. Els models científics són possibles pels isomorfismes i analogies entre els objectes [24]. Fins i tot les ciències físiques intenten arribar "materialment" i "analíticament" a un principi unitari; la diferència entre les diferents teories físiques contemporànies - teoria relativista, teoria quàntica, teoria de la mecànica ondulatoria, teories nuclears, teories de la composició de la matèria... - depèn de la concepció d'aquell principi. Per això s'assemblen tant les teories físiques i les filosòfiques; molts dels problemes lògics, epistemològics i ontològics es consideren en comú per ambdues disciplines.[25] La tendència realista de Llull fa que en el seu sistema predomini la identitat per damunt la diversitat: les semblances entre tots els éssers inclouen els principis d'identitat (Figura A de l'Ars) i els principis de diversitat (Figura T de l'Ars). Els primers es troben a totes les coses conjuntivament; els segons disjuntivament. Aquest fet pot dur a pensar en quelcom semblant a una "teoria de camps" [26] radicalitzada: las palabras aisladas no poseen significación lingüística - pese a todas sus apariencias -, sino que los que dan significado son sus grupos, ("bloques" en terminología de Trier), dentro de los cuales se ordenan las palabras individuales como en un mosaico, y cuyo contenido significativo

viene determinado por los restantes miembros del conjunto del "espacio de campo". [27]

A Llull hauríem de canviar "palabras" per "seres". Aleshores podríem parlar d'un "macro-camp", l'estructura del qual és la de l'Ars; i un "micro-camp" on aquella es reproduïx o repeteix d'acord amb unes determinades possibilitats de variació, que es defineixen correlativament, formant el seu propi camp. Un exemple lingüístic com el del camp dels demostratius serveix per veure com seria aquest "micro-camp":

## b) MORFEMES GRAMATICALS

Quan en lloc de l'ésser utilitzem el llenguatge, serà imprescindible que també les paraules que el designin tinguin aquella estructura: una oposició com la que hi ha entre l'infinitiu, el participi present, i el participi passiu en llatí; o com la indicada per l'oposició veu activa, veu passiva, veu mitjana, en grec. En cas que un idioma - com el català - no la posseeixi, s'haurà de gramaticalitzar per aconseguir-la: "debemus aliquoties propter vim et necessitatem Artis proferre inusitata verba" [28]. La paraula es considera, realment i materialment, com un ésser més (si no ho fos, no podria entrar en el joc de les significacions), raó per la qual ha de tenir aquella estructura correlativa. Així com l'home, per exemple, és un ésser real perquè en la realitat és "homificant" "homificat" en l'"homificar", el mot que el defineix lingüísticament també ha d'ésser "homnificant" "homnificat" en l'"homnificar". El substantiu lul.lià, a més dels morfemes de gènere, nombre i, potser, cas (?), ha de tenir participi actiu, participi passiu i infinitiu

Obtenim així una paraula especial que porta la seva pròpia definició en els seus morfemes, i que ens recorda una vegada més la importància que Llull assigna a la definició.

## c) SINTAXI

La part de la gramàtica relativa a l'ordre dels mots també s'ha de sotmetre a l'ordre universal a fi d'obtenir un llenguatge perfecte. On es veu més clarament aquesta adaptació de l'ordre de les paraules a l'ordre teològic, filosòfic, cosmològic, metafísic, polític, social i econòmic és a la Rhetorica nova. Si les paraules no mantenen l'ordre real no són belles ni retòriques. S'ha de tenir ben clar, si es

volen entendre els exemples que il·lustren l'opuscle i que a primer cop d'ull semblen incomprensibles: S'ha de dir "La reina i la serventa posseeixen una gran bellesa"; no s'ha de dir "la serventa i la reina gaudeixen de gran bellesa"... perquè les coses més dignes s'han de posar davant les més indignes. [29] Per raons semblants, l'adjectiu ha d'anar després del substantiu (primer és la substància, després l'accident), el nom davant el pronom; primer s'ha de posar el masculí, després el neutre i finalment el femení; les paraules breus han d'anar davant les llargues (primer és la simplicitat i després la composició). Les comparacions, combinacions o disjuncions de mots també s'han de fer d'acord amb l'ordre real. Es tracta d'una mena de sintaxi generativa que a més d'una estructura profunda i una estructura superficial, inclouria l'estructura de l'univers lul·lià . I de la mateixa manera que el generativisme actual ha anat evolucionant des d'una gramàtica d'estats finits a un pragmatisme, passant per moltes etapes,[30] als escrits de Llull es va modificant contínuament la concepció del sistema [31] . La sintaxi es converteix així en el reflex verbal de l'ordre real, encara que de fet només la trobem aplicada als exemples de la Rhetorica. Hi ha una palesa contradicció entre aquestes "regles" i els escrits lul·lians, fins i tot els més científics, que mai no les apliquen.

#### d) SEMÀNTICA

També, en aquest punt, s'han de reconèixer altres coincidències amb la semàntica moderna: La importancia de la definición para el análisis semántico es un hecho reconocido sólo desde hace pocos años... La définition constitue la seule forme complète d'analyse sémantique.[32] La definició exposada més amunt, que havia motivat uns morfemes especials pel substantius no és l'única possible, perquè a més dels principis de diversitat que la fonamenten, existeixen, a tots els éssers, els principis d'identitat, que si es combinen entre ells mateixos adequadament, també els defineixen. Es el que fa la Figura A de l'Ars. Adoptant la terminologia de Greimas, podríem parlar d'una "estructura sèmica", [33] molt apropiada a un sistema circular de pensament. Les dignitats o principis generals s'interpretarien com un conjunt de semes. La significació s'origina per la conjunció i coincidència de tots ells:

Amb ella, es nominalitza o significa Déu, l'ésser, la realitat.

Els altres éssers es nominalitzen o signifiquen amb la senzillíssima

tècnica de l'analogia; però no una analogia conceptual o subjectiva, sinó real i ontològica. Els mateixos semes es troben a totes les coses en una relació diversa. La significació, a tot nivell, s'ha de considerar com un préstec fonamentat en les "semblances": [34]

A Llull seria més adequat representar aquest fet utilitzant el punt i el cercle, perquè el seu pensament és eminentment circular:

Amb aquest sistema analògic; serà fàcil obtenir la significació de qualsevol cosa existent, sense abandonar el gràfic de Pottier: [35]

Per respectar el teocentrisme lul·lià, he posat, amb un signe d'interrogació i molts de dubtes, un sema 10, que es perdria en nominalitzar o en significar els altres éssers. Ell representaria l'oposició entre el creador i les coses creades, a les quals  $S_{10} \Rightarrow 0$ . La seva funció seria la de la lletra A a la figura lul·liana i evitaria una possible sospita de panteisme. Tots els éssers tenen els mateixos semes o "semblances", cada vegada més "diluides" segons la classe a la qual pertanyen. La significació es troba comprimida o concentrada a l'Ésser increat i es va difuminant progressivament a l'àngel, el cel, la potència racional, la imaginativa, la sensitiva, la vegetativa, l'elementativa i la instrumental, com les ones d'una explosió. Des del punt de vista visual, seria més representatiu que l'esquema rectangular de Pottier, una representació circular:

Pot observar-se gràficament que l'origen de totes les significacions és la major o menor aproximació a la Significació Primera. Mitjançant les significacions, els homes s'aproparan a la Significació i la unitat entre ells serà un fet. En darrer terme, la semiologia lul·liana és una mística d'arrels neoplatòniques; encara que l'oposició creatura/creador concebuda realment i històricament impedeix parlar d'emanació, el tractament realista dels principis comuns i generals del seu sistema ens fa pensar continuament en una cornunió mística panteista, que Llull, evidentment, rebutjaria de ple. Els diferents graus de proximitat o llunyania de Déu - les distintes classes -no es defineixen per una relació binària de dos membres -positiu i negatiu -, sinó per una concepció ternària semblant a la de l'escola de Copenhaguen: positiu (+), negatiu (-) i neutre (O): [36]

Lingüísticament, el valor de cada classe s'obté dels noms, que posseeixen la mateixa estructura correlativa a causa d'uns sufixes o morfemes especials:

La significació, així, no es pot entendre d'una manera referencial, en relació al concepte o imatge mental, com en el model d'Ogden i Richards [37]. En el cas de Llull, el nom, el sentit i la cosa són inseparables; i si se separen no es poden relacionar, perquè les relacions són dins de cada un dels tres d'una forma més o menys concreta: tant els noms, com els conceptes, com els objectes porten en ells mateixos una transitivitat i una passivitat innates que són l'origen de la significació. La modificació de Malinowski [38] al model anterior, per a explicar el llenguatge de la màgia ritual, tampoc no és aplicable a Llull. Hom podria pensar que l'acte ritual fos l'aprenentatge o la utilització del sistema (de l'Ars), però aquest ja suposa la significació com un postulat anterior. Si volem aplicar un model d'aquest tipus, hem de canviar els termes i convertir el triangle en un model de coneixement místic:

En el nostre cas, hi ha una relació immediata entre cada un dels tres termes i es pot procedir en l'ordre que hom vulgui, tenint en compte que el referent sempre és Déu. Si el punt de partida són les coses, la significació s'obté per via de ascensu; Si es parteix del referent, s'obté la mateixa significació per via de descensu. Es tracta, en realitat, d'una interpretació optimista del mite de la caverna, despoetitzada per una formulació lògica i geomètrica; en últim terme, la semiologia lul.liana pertany a la història de l'exemplarisme neoplatònic interpretat de forma realista, amb totes les seves contradiccions. e) EL LÈXIC [39] A la semiologia lul.liana no es fa diferència entre paraules i coses, sinó que s'identifiquen en tots els aspectes, des dels lògics, als ontològics, als gnoseològics i fins i tot als estètics, perquè, segons ell, "és bell el que és apte per a la transmissió de la veritat" [40] Aquesta interpretació materialista no preocupa Llull; segurament aquesta és l'explicació de la manca d'una teoria de la paraula, i de les sorprenents concepcions que impliquen els textos referits a ella. La primera sorpresa o contradicció no resolta a les obres de Llull, s'ha d'assenyalar en el fet que la seva teoria porta implícita una clara afirmació que les paraules són "naturals" i no arbitràries ni convencionals, encara que de fet admet com evidents alguns fets incompaginables amb aquesta afirmació: En primer lloc s'ha d'assenyalar la possibilitat de la mentida i la teoria de les "paraules falses", falsedat que no és incompaginable amb la bellesa; els retòrics sovint enganyen amb belles paraules; per això, Llull introdueix la veritat com element retòric imprescindible. En segon lloc, no s'explica com en una concepció com aquesta s'admet la diversitat d'idiomes, i Llull

s'enorgulleix d'haver-ne dominat alguns. En tercer lloc, tampoc no s'explica la menysfiança cap al llenguatge, de la qual parla sovint. Trobem, certament, alguns punts que ens ajuden a entendre aquestes contradiccions, però només aparentment: per exemple la distinció entre noms vocals i noms mentals, només explicada amb un exemple en el qual sembla que el vocal correspon a la paraula entesa com a realitat fònica, i el mental a la denotació [41]. A la *Rhetorica nova* distingeix *vox significativa* i *verbum mentis* d'una forma tan ambigua que quasi allà mateix els anomena amb els substantius *verbum* o *dictio* sense fer cap precisió [42]. En canvi resulta evident el valor que Llull atorga a la paraula com a mitjà de comunicació i d'expressió. La primera definició de *verbum* a la *Rhetorica nova* implica tota una teoria de la comunicació [43]. El descobriment de l'afar també comporta, com a postulat, la necessitat de manifestar a l'exterior allò que hom concep interiorment; però el realisme materialista que s'ha vengut subratllant encara es fa més evident, perquè la "concepció interior" és la que maneja de forma immediata els òrgans productors dels sons: L'orgue d'afatus és la lenga, e lo seu estrument és lo moviment qui comensa en lo pulmó, on se pren la concepció que subsecivamén ve en la lenga, e de la lenga en lo paladar, e.n los locs dels vocals, e forma's en la vou on és fora la manifestació de la concepció de dins. Aquest moviment és linya continua... [44] Sembla que entre el món físic i el conceptual no hi ha cap diferència. Gràcies a l'afar s'estableix una solució de continuïtat i un matrimoni definitiu entre el pensament, el llenguatge i la realitat. Si això és així, hem d'admetre que ja no ofereix cap dificultat la classificació dels mots que es troba al Llibre de contemplació d'acord amb criteris ontològics, socials, zoològics, etc. [45]. El criteri de bellesa i ordre depèn de la bellesa i l'ordre objectiu de la realitat, que és copsat pels sentits, elevat per la intel·ligència i transformat en so per l'afar. La bellesa de la paraula no depèn del so o de la qualitat de les vibracions sonores, sinó de tot el procés esmentat. Per això en voler dir paraules belles del firmament hom ha de saber que el mot "sol" és millor que "lluna", i "lluna" que "estela", car aïtant com hom parla de les coses qui són pus belles e majors e pus vertuoses, d'aïtant són pus belles e mills agradables a oïr e a ésser enteses. Si Llull hagués desenvolupat els exemples, hauria escrit el primer diccionari ideològic d'occident, i el primer lèxic de paraules ordenades per la seva estètica. Vegem-ne alguns exemples:

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



### 3. CONCLUSIÓ

La concepció realista lul.liana implica unes estructures lingüístiques especials, que en aplicar-se a llengües naturals, com el català o el llatí, permeten parlar de modificacions o deformacions de l'idioma, tant morfològicament, sintàcticament, semànticament, lèxicament i textualment. Pel lector modern - sense pretendre caure dins l'anacronisme-, moltes d'aquestes innovacions coincideixen plenament amb alguns plantejaments de la lingüística moderna. Els llibres lul.lians, teòricament, haurien d'estar escrits amb el mètode exposat a l'Art. Per sort, el primer que no segueix sempre aquest mètode és el mateix Llull: amb això fa un bon favor a tots els futurs lectors, ja que la reiteració pleonàstica de la mateixa estructura només els portaria a l'avorriment. Aquest realisme físicista ja fou observat pels primers lul.listes, que l'exposaven com si fos una gran troballa d'ordre lingüístic, que separava a Llull de tots els autors anteriors: ... . "quia antiqui non habuerunt istum modum realem loquendi nec ista nomina esentialia, realia et substantialia..." [46]

Dissortadament, la història ha demostrat que els esforços realitzats fins ara per a aconseguir una llengua perfecta - fins i tot el de la il·luminació de Randa -, encara no han obtingut resultats satisfactoris. El fet de no distingir clarament realitat, pensament i llenguatge, perquè segons la seva concepció són elements d'un mateix univers, origina que la lògica, la semàntica i la gramàtica s'entremesclin amb criteris psicològics, teològics, metafísics i físics. El resultat presenta moltes contradiccions Si s'observa amb criteris científics i objectius, però no existeix cap sistema que no depengui dels seus axiomes i s'alliberi totalment de paradoxes. Com a possible explicació a les contradiccions observades, crec que, encara que anacrònicament, des de la nostra òptica actual podria assatjar-se una distinció que la resoldria satisfactòriament. Prové del camp de la gramàtica generativa, tal com la presentà Chomsky quan postulà l'existència d'una estructura profunda i una estructura superficial per a resoldre molts de problemes sintàctics i semàntics. També a dins Llull podríem assatjar una distinció semblant: una cosa serien les regles d'estructura profunda, de naturalesa ontològica, que dependrien directament i immediatament de l'Art, i una altra les regles de transformació, que portarien a l'estructura superficial del llenguatge. El llenguatge perfecte seria el llenguatge artístic; en ell no hi hauria diferència entre regles d'estructura profunda i regles de transformacions. La incapacitat del públic per entendre aquest llenguatge perfecte i la de les llengües naturals per expressar-ne el



contingut, obligaria a una sèrie de transformacions que el redueixen al llenguatge normal, ordinari o literari lleugerament modificat. Però també aquesta proposta implica una paradoxa: el llenguatge que més agrada de Ramon Llull, és el que menys agradà a Ramon Llull.

JOSEP M. VIDAL I ROCA

MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA

- 
- *Anterior*
  - *Índex*
  - *Posterior*



## NOTAS

[1] Rhetorica nova, manuscrit llatí 6443C de la Biblioteca Nacional de Paris, f. 98vb.

[2] Gayà, J.: La doctrina luliana de los correlativos, Palma de Mallorca, 1979.

[3] OE, I, P. 326.

[4] ORL , VI, p. 12.

[5] Ars Brevis, ROL, XII, p. 233.

[6] Ars Generalis ultima, ROL, XIV, p. 340.

[7] ORL, IV, p. 406.

[8] Cfr. ORL, IV, pp. 407-408.

[9] ORL,V, p. 4.

[10] Ob. cit., p. 35.

[11] ROL, IX.

[12] ORL, V, pp. 3-4.

[13] Ibíd.

[14] Ob. cit., p. 19.

[15] Ob. cit., p. 9; repetit a p. 22.

[16] Ob. cit., p. 23.

[17] ORL, VI, pp. 74-75.

**[18]** Tordera, A.: Hacia una semiótica pragmática. El signo en Ch.S. Pierce, Valencia, F. Torres Ed., 1978, p. 144 i ss.

**[19]** ORL, IV, p. 366.

**[20]** Ibíd., i p. 375.

**[21]** Bonner, A.: "Llull's Thought", a Selected works of Ramon Llull (1232-1316), New Jersey, Princeton University Press, 1985, I, pp. 53-70. (Versió catalana a l'Editorial Moll.)

**[22]** Johnston, M.D.: The semblance of significance: Language and exemplarism in the "Art" of Ramon Llull, University Johns Hopkins, 1978. Inèdita.

**[23]** Stanley Jevons, W.: Los principios de las ciencias. Lógica del método científico, Madrid, Espasa-Calpe, 1946, pp. 29 i 33-50.

**[24]** Serrano, S.: Elementos de lingüística matemática, Barcelona, Anagrama, 1975, p. 61 i ss.

**[25]** Ferrater Mora, J.: Diccionario de Filosofía, Madrid, Alianza Editorial, 1986, s.v. "Física", II, pp. 1256-1262.

**[26]** Ullmann, S.: Semántica: Introducción a la ciencia del significado, Madrid, Aguilar, 1967, p. 2751 ss.

**[27]** Schaf, A.: Lenguaje y conocimiento, México, Grijalbo, 1967, p.31.

**[28]** Ars inventiva veritatis, MOG, V, 1729, pp. 1-2.

**[29]** Rhetorica nova, ob. cit., f. 96 va. La traducció és meva.

**[30]** Smith, N.; Wilson, D.: Modern Linguistics. The Results of Chomsky's Revolution, Bloomington, Indiana University Press, 1979. (Traducció castellana a Editorial Anagrama).

**[31]** Bonner, A., ob. cit., pp.56-57.

**[32]** Baldinger, K.: Teoría semántica. Hacia una semántica moderna, Madrid, Alcalá, 1970.

**[33]** Greimas, A.J. :Semántica estructural, Madrid, Gredos, 1971. Segons Llull seria aplicable a tots els éssers; no només a les paraules.

**[34]** Guiraud, P.: La semantique, Paris, PUF, 1969, p. 39.

**[35]** Pottier, B.: Gramática del español, Madrid, Alcalá,1970, p. 33.

**[36]** Alarcos Llorach, E.: Gramática estructural, Madrid, Gredos, 1969, p. 106.

**[37]** Ogden, C. K.; Richards, I.A. : El significado del significado, Buenos Aires, Paidós, 1964, p.29.

**[38]** Malinowski, B.: "El problema del significado en las lenguas primitivas", aEl significado del significado, ob. cit., p. 346.

**[39]** Per al problema de la terminologia, Trias Mercant, S.: El pensamiento y la palabra (Aspectos olvidados de La Filosofía de Ramon Llull), Palma, 1972, pp. 35-39.

**[40]** Bonner, A. i Badia, L.: Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària, Barcelona, Empúries, 1988, p.109.

**[41]** ROL, IV, p. 409.

**[42]** Rhetorica nova, ob. cit., ff. 106va i 107ra.

**[43]** Rhetorica nova, ob. cit., 95 vb.

**[44]** Vidal Roca, J. M.: "El Libre de l'affatus de Ramon Llull", a Affar, 2, p. 30.

**[45]** ORL, VIII, pp. 536-539. Una enumeració semblant es troba a la Rhetorica nova, a la segona part, "De pulcritudine vocabulorum".

[ ] És evident que es tracta d'una confusió de copistes o impressors.

[46] Le Myésier, T.: *Introductio in artem Remundi*, a Hillgarth, J N.:  
Ramon Llull and Lullism in fourteenth-century France, Oxford,  
Clarendon Press, 1971, p. 430.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



# CATALAN REVIEW

Volume IV, Numbers 1-2 July-December, 1990

## HOMAGE TO RAMON LLULL

Published under the auspices of the  
NORTH AMERICAN CATALAN SOCIETY (NACS)

### CONTENTS

MANUEL  
DURAN  
Ramon Llull:  
An  
Introduction

ANTHONY  
BONNER  
Bibliographic  
Introduction

### I. LULL'S QUEST: MATTER, LOGIC, TRUTH, BEING

MICHELA  
PEREIRA  
Lullian  
Alchemy:  
Aspects and  
Problems of  
the corpus  
of  
Alchemical  
Works  
Attributed to  
Ramon Llull

**(XIV-XVII  
Centuries)**

**ROBERT  
PRING-MILL  
The Lullian  
"Art of  
Finding  
Truth": A  
Medieval  
System of  
Enquiry**

**JOHN R.  
WELCH  
Lull and  
Leibniz: The  
Logic of  
Discovery**

**WILLIAM  
KLUBACK  
Ramon Llull:  
The  
Dialogue of  
Love and  
Faith**

**ARMAND  
LLINARÈS  
Les dignités  
divines dans  
le Libre de  
contemplació**

## **II. LLULL AS A WRITER; LOVE AND KNOWLEDGE**

**LOLA BADIA**  
La novel.la  
espiritual de  
Barlaam i  
Josafat en el  
rerafons de la  
literatura lul.  
liana

**MARIA ROSA  
MENOCAL**  
Love and Mercy  
at the Edge of  
Madness:  
Ramon Llull's  
Book of the  
Lover and the  
Beloved and  
Ibn'Arabî's "O  
doves of the  
arâk and the  
bân trees..."

**JUAN  
COROMINAS, C.  
M.F.**  
The Joglar a lo  
diví in the Life  
and Work of  
Ramon Llull

**DOMINIQUE  
URVOY**  
La place de  
Ramon Llull  
dans la pensée  
arabe

**DAVID J. VIERA**  
Exempla in the  
Libre de Sancta  
Maria and



**Traditional  
Medieval  
Marian Miracles**

**ROBERTO J.  
GONZÁLEZ-  
CASANOVAS  
Llull's  
Blanquerna  
and the Art of  
Preaching: The  
Evolution  
towards the  
Novel-Sermon**

**ALBERT  
SOLER I  
LLOPART  
Sobre el  
Blanquerna, la  
clerecia i una  
obra misteriosa**

**ELENA ROSSI  
Ramon Llull a  
Novelist: The  
Visionary  
Realism of  
Blanquerna**

**THEODOR  
PINDL-BÜCHEL  
Nicolas of  
Cusa's  
"Extractum ex  
libris  
meditationum  
Raymundi" in  
the Manuscript  
Transmission  
of Ramon  
Llull's Latin  
Liber**

**contemplationis:  
Preliminaries to  
a Critical  
Edition**

**JOSEP M.  
VIDAL I ROCA  
Significacio i  
llenguatge**

### **III. LLULL AND HIS TIMES: ETHIC, SOCIETY, POLITICS, HISTORY**

**LUISA  
PIEMONTESE-  
RAMOS  
Libre del  
Ordre de  
Cavayleria:  
Fashion and  
Fiction**

**MARK D.  
JOHNSTON  
Literacy,  
Spiritual  
Allegory, and  
Power: Llull's  
Libre de  
l'Ordre de  
Cavalleria**

**ANTHONY  
BONNER  
Ramon Llull  
and the  
Dominicans**

### **IV. THE BOOK OF THE BEASTS**

**MANUEL  
DURAN  
An  
Introduction  
to Ramon  
Llull's The  
Book of the  
Beasts**

**RAMON  
LLULL  
The Book  
of the  
Beasts  
(translated  
by David  
Rosenthal)**

**Cultural Information from Catalan Speaking Lands  
(July 1988-December 1990)**

**History (Joan-F. Cabestany i Fort, Carles Santacana i Torres);  
Literature (Jaume Pérez Montaner); Linguistics (Joan Martí i Castell);  
Music (Xosé Aviñoa); Visual Arts (Anna Buti).**

**CATALAN REVIEW  
International Journal of Catalan Culture**

**Catalan Review accepts general and technical contributions, wheter  
original or critical, dealing with all aspects of Catalan culture.  
Preferably the articles should be in English or Catalan.**

**Articles, book reviews or books submitted for review, as well as any  
communication concerning editorial matters should be sent to  
Manuel Duran, Editor, Department of Spanish and Portuguese, Yale  
University, New Haven 06520, Conn. (USA), or to Mercè Vidal-Tibbits,  
Managing Editor, Departament of Romance Languages and  
Literatures, Howard University, Washington D.C. 20059 (USA), or to  
Josep Roca-Pons, Editor, c.Santiago Rusiñol, 27, 2, 2, Sitges  
(Barcelona), Catalonia, Spain.**

All manuscripts should be typewritten with a wide margin and double spacing; the autor should keep a complete copy or personal computer disket; footnotes should be numbered consecutively and should also be typed with a wide margin and double spacing (preferably on a separate sheet). References should follow the MLA style sheet. Texts presented on disket must be accompanied by a print out and details of the program used. Author will receive twenty-five reprints of their articles or book reviews. Additional reprints may be obtained from the publisher.

Catalan Review is published biannually. The subscription rate is \$30, except for members of the NACS (North American Catalan Society), who should pay \$15. Subscriptions, changes of address and all business correspondence should be addressed to Mercè Vidal-Tibbits, Managing Editor, Department of Romance Languages and Literatures, Howard University, Washington, D.C. 20059 (USA), or to Publicacions de l'Abadia de Montserrat, S. A., Ausiàs March, 92-98, int., 08013 Barcelona, Catalonia, Spain. Orders should be accompanied by remittance.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



# EL LLENGUATGE FILOSÒFIC DE RAMON LLULL

TOMÀS CARRERAS I ARTAU

Universitat de Barcelona.

Estudis Universitaris Catalans, Volum XXI, Antoni  
Rubió i Lluch, Barcelona, 1936

/

Un tema d'alt interès per a l'estudi de la Filosofia lul·liana — i també per a la Filosofia del llenguatge en general — que a penes ha encetat, és el referent al lèxic emprat pel Doctor Il·luminat. Llull posseïa el sentit de la grandesa, per bé que no sempre els mitjans de que ell es valia corresponen a la magnitud dels seus propòsits. Un dels esforços més audaciosos i persistents del filòsof mallorquí és el seu intent de reduir totes les relacions possibles del pensament a expressió lògico-matemàtica. Tals són els oficis de l'Alfabet, de les Figures, de la Taula i, en una paraula, de l'Art combinatòria, dintre de l'Art general, el mecanisme de la qual no escauria ara d'explicar. Àdhuc reconegudes les seves deficiències matemàtiques, el pensament fonamental de Ramon Llull en aquest punt, recollit pel gran Leibniz<sup>[1]</sup>, entronca amb la direcció recent de la Lògica matemàtica.

Paral·lelament a aquest llenguatge lògico-matemàtic, que significa un esforç suprem dintre del seu afany de construir un lèxic filosòfic alhora universal i infal·lible, Llull treballa ardidament per aconseguir un autèntic resultat per la via que avui hom anomena de la Lògica pura. A ell es deu un primer esbós de Gramàtica lògica, tota ella a priori. Hi ha un interessant passatge de l'Ars generalis ultima, que bé mereix ésser exhumat, i diu així: «Les Regles són deu, això és: utrum, quid i les altres indicades en l'Alfabet. Aquestes deu regles són deu qüestions generals mitjançant les quals tot és investigat, i el mode com allò de què es pregunta és establert, i és aclarit en les dites regles i fet palès i a més significat a l'enteniment d'acord amb l'essència i naturalesa de cada regla, tal com s'esdevé en la Gramàtica. Car, així com tots els vocables nominals declinables es

troben inclosos en cinc declinacions i poden ésser declinats seguint aquestes, de la mateixa manera totes les altres qüestions que poden ésser fetes fora d'aquesta Art estan incloses en aquelles deu regles generals i reduïdes a elles i per elles regulades en raó de llur generalitat. I el que diem d'aquestes deu qüestions generals pot ésser dit també de llurs espècies. Car així com la bondat considerada absolutament és general amb els seus generals bonificatiu, bonificable i bonificar, sense els quals no pot ésser general absolutament, el mateix pot dir-se de les deu qüestions generals d'aquesta Art, les quals són generals amb llurs espècies.»<sup>[2]</sup> ¿Qui no veurà, a través del passatge transcrit, un prenunci de la «Gramàtica lògica pura» preconitzada per Husserl?<sup>[3]</sup>

Però hi ha encara més: el gran lògic alemany, planyent-se repetidament de les deficiències actuals del lèxic filosòfic, i davant les noves necessitats del pensament, no es detura en la tasca arriscada d' «introduir termes tècnics enterament nous, estranys a tot sentit viu del llenguatge i a tota tradició històrica.»<sup>[4]</sup> Aquesta mateixa actitud portà a Ramon Llull a construir o adoptar, dintre d'una tendència logicista, un lèxic adequat a les necessitats del seu pensament i que fos especialment apte per a la demostració de la Trinitat.

El procediment de la construcció lul-liana consisteix a discernir, dintre d'un concepte general pres, les determinacions essencials que integren aquest concepte, i expressar totes aquestes operacions lògico-metafísiques afegint a la rel comuna els sufixos corresponents. Aquests sufixos denoten unes vegades el que és potencial, el que és actual i l'acció; altres vegades, l'agent, el subjecte passiu i l'acció.

La Lògica nova ens ofereix repetides mostres d'aquesta manera de construir en la qual hom parteix del concepte o, millor, de la definició real de la cosa. Així, de substantia deriven substantiare, substantiale i substantiatum, que són llurs parts coessencials;<sup>[5]</sup> de quantitas: quantificativitate, quantificabilitatem i quantificare;<sup>[6]</sup> de relatio : relativum, referibile i referre;<sup>[7]</sup> de habitus: habituans, habituable i habituare;<sup>[8]</sup> de situs: situativum, situabile i situare;<sup>[9]</sup> de locus: locativum, locabile i locare <sup>[10]</sup>etc.

cadascun dels nou principis absoluts de l'Art general (bondat, grandesa, duració, poder, saviesa, voluntat, virtut, veritat i glòria) té

**els seus correlatius essencials. Així, la bondat conte el bonificant, el bonificat i bonificar; la grandesa: el grandificant, el grandificat i grandificar; l'eternitat: l'eternant, l'eternat i eternar, etc.[11]**

**Llull es pregunta què té en si coessencialment l'enteniment i respon que té els seus correlatius : intel·lectiu, intel·ligible i entendre, sense els quals no podria existir.[12]I hom pot dir el mateix de les coses corpòries. Així, de ignis: ignificativum, ignificabile i ignificare. [13] Natura té per correlatius : naturativum, naturabile i naturare.[14]**

**Heus ací dues mostres de l'aplicació d'aquest llenguatge a la demostració de la Trinitat: «La diferència per la duració dura; i la duració per la diferència té en si coses distintes, les quals pertanyen a la seva essència (de la duració), ço és, durant, durable i durar. I si la diferència per la duració dura, la distinció que amb l'eternitat es converteix des de l'etern en etern dura, distingint entre eternant, eternable i eternar i això és significat per la Santíssima Trinitat.[15]**

**I en l'obra ritmada Aplicació de l'Art general, hom llegeix, amb referència a les propietats o dignitats divines, considerades en la Trinitat:**

**Que son  
distincts per  
Trinitat  
Fer natura et  
naturar.**

**.....  
Havente donchs  
mostrat tot dar**

Com  
Deus ha  
en si  
naturar  
De  
naturant  
et  
naturat  
Per  
cascuna  
propietat.  
**[16]**

Aquesta terminologia afecta el nervi mateix de la demostració per aequiparantiam, que és la demostració lul·liana especialitzada de la Trinitat, i li imprimeix vigor i caràcter.**[17]**

Podríem continuar presentant molts altres exemples i subtilíssimes aplicacions d'aquesta manera de construir a priori el llenguatge filosòfic, tasca en la qual Llull arriba, de vegades, a veritables excessos. Notem, però, que aquest retret es fa també actualment a la tendència logicista aplicada al lèxic, tan assíduament cultivada des de Kant a Husserl.

Coexistent amb el lògic que sent la doble obsessió de la unitat i la universalitat, trobem en Ramon Llull el convers, subtil psicòleg de la vida interior i artista de la consciència, i l'autodidacte insaciable, delerós d'apropiar-se tot el saber de la seva època, però amb domini limitat del llatí, que era la llengua dels doctes. I és per raó d'aquestes qualitats i circumstàncies personals que el llenguatge filosòfic lul·lià, considerat des d'un altre caire, ofereix un grandíssim interès davant la Psicologia lingüística. Llull, poeta, místic, filòsof i viatger tot alhora, explorà paral·lelament la via del llenguatge comú i vivent — el català de la seva època gairebé expurgat de provençalismes — per tal d'extreure del seu fons, com d'una pedrera inexhaurible, un vocabulari capaç per als usos filosòfics ordinaris, per a la versió en llengua vernacle de la terminologia filosòfica tradicional, per a l'expressió adequada de les seves concepcions teològiques, místiques, morals, polítiques i socials. I cal reconèixer que en aquesta segona empresa, menys agosarada que el seu intent reiterat de construir a priori un lèxic filosòfic, triomfà totalment, potser



sense haver-s'ho proposat. Ramon Llull fou el primer, a Europa, que emprà la parla popular com a llenguatge propi de la Filosofia i de la Ciència: un nou títol que justifica a bastament la denominació d'Escolasticisme popular que hom pot aplicar al seu sistema filosòfic i el qualificatiu de Doctor romàntic amb què també és conegut el filòsof mallorquí.

\*  
\*  
\*

Des de les primeres passes de la seva carrera filosòfica, Llull mostrà posseir una idea molt clara d'aquella connexió que es dona necessàriament entre les concepcions filosòfiques noves i audacioses i el lèxic que ha de servir-les.

En el *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* (1277?) es dol de la insuficiència del lèxic llatí usual per a expressar les seves idees; i, essent la seva filosofia una filosofia de combat, no té inconvenient a fer manlleus a la mateixa llengua aràbiga, bo i prevenint el lector perquè no es desdenyi d'usar aquesta terminologia per tal de rebatre millor les objeccions de l'adversari. **[18]**

Altres vegades és la parla vulgar la que és mancada, i llavors recorre al llatí i a paraules no usades ni en vulgar ni en llatí. Així ho declara en l'Art amativa, composta el 1290: «E cor havem fretura de vocables qui no son en vulgar, covè nos usar d alguns vocables qui son en llatí, e encara d algunes paraules estraynes qui no son en ús en vulgar ni en lati, sens les quals no poriem pujar esta amancia a tan alt grau de bondat com covè, ne al proposit que desiram no poriem venir, ni la entitat e realitat de les coses qui son, no poriem prediar ni revelar a esser amades e conegudes». **[19]**

Deu anys més tard, en el *Libre del ès de Dèu* (1300), Llull, a seixanta-vuit anys, sent encara aquella mateixa fretura d'arbitrar nous mots, cosa que no és d'estranyar en aquell home inquiet i en perpètua renovació de pensament: «E car nós no poriem be declarar, ni alt enteniment haver, sens alguns vocables noveyls que direm, coven a usar d aquells, e encara d'alguns vocables los quals hom no usa en romans». **[20]**

Llull es mostra satisfet de la seva tasca de crear un lèxic filosòfic en vulgar, el qual, segons insinua, no és una traducció servil del llatí, i, d'altra banda, pot ésser útil a aquells que han fet llur aprenentatge filosòfic en aquesta darrera llengua: «E encara, per ço, la posam (l'Art amativa) en vulgar, que'ls homens qui saben llatí ajen doctrina e manera com de les paraules latines sapien devallar a parlar bellament en vulgar, usant dels vocables d'esta art, car molts homens son qui de la sciencia en llatí no saben transportar en vulgar per defalliment de vocables, los quals per esta art aver poran. »[21]

El Doctor Il·luminat completa l'Art amativa amb una «Taula d'esta Art que es de explanament de vocables per a. b. c. d. e. f. g. h. i. k. l. m. n. o. p. q. r. s. t. u.» «Aquesta taula — afegeix — es de les paraules que son en llatí en esta Art, les quals declaram a aquells qui no saben llatí.» Reproduïm, a continuació, uns quants termes triats, per tal de mostrar rom Llull, davant d'una necessitat filosòfica per ell sentida, sabia crear el mot precís, o com trasplantava del llatí al vulgar, i també per a fer veure el rigor unes vegades, i el colorit altres, de les seves definicions.

Amativa se diu de amar, així com de veure se diu visitiva.

Amancia, se diu de volentat que ama, així com sciencia qui-s diu de enteniment qui entén.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



//

**Aquest mot podria ésser incorporat immediatament al nostre lèxic filosòfic actual, car expressa amb justesa nous matisos de pensament aportats per la recent filosofia dels valors, matisos genialment previstos i definits abans pel filòsof mallorquí.**

**«Compilam esta Art amativa la qual se dona e-s mostra amancia, així com en la Art inventiva sciencia: car en així com sciencia es intitlada sots entendiment, en així amancia es intitulada sots volentat ... Amancia es deffectiva sens sciencia, e sciencia sens amancia... Lo subject d'esta amancia es ligar volentat a be amar.»[22]**

**Amabundus  
es aytant dir  
com abundós  
de amor: e  
açò mateix se  
entén de  
bonabundus  
qui es  
abundant de  
be, e de les  
altres  
paraules  
semblants a  
aquestes.**

**Abstracció es  
la natura de  
la cosa  
simplament  
presa, així  
com la  
humanitat de  
home, e  
justícia de  
just, e bondat  
de bo, e  
granea de  
gran, e així**

**dels altres.**

**Agent es  
aquell qui  
obre de  
alguna cosa.**

**Agencia es la  
essencia de  
obrar.**

**Contingencia  
es aventura.**

**Contingent es  
açò que pot  
sdevenir a  
aventura, així  
com lo pagès  
per aventura  
pot sdevenir  
cavaller.**

**Essencia es  
ço per que  
esser es, així  
com  
homanitat es  
essencia per  
que hom es.**

**Ens es tota  
cosa, e tota  
cosa es ens.**

**Entitat es  
essencia de  
ens que es  
son acte.**

**Existencia es  
propietat e**

**natura per  
que la cosa  
sta.**

**Forma es ço  
que dona  
esser a la  
cosa, així  
com ànima  
que dona  
esser al cors.**

**Hàbit es açò  
que vist de si  
mateix la  
cosa qui l  
sosté, així  
com justícia  
que vist home  
just, e  
sciencia a  
home savi, e  
gonella o  
mantell a  
home vestit.**

**Infinitat es  
steniment  
que no ha  
terme, així  
com Deu, e  
eternitat, qui  
no ha  
comensament.**

**Immensitat es  
granea sens  
mesura.**

**Intensitat es  
puresa de  
cosa, així**

**com bonea es  
puritat de bo,  
e calor de  
calt.**

**Materia es ço  
de que l'agent  
obra sots  
rahó de  
forma.**

**Punt  
trespassant  
es aquell per  
lo qual hom  
munta a  
entendre  
sobre ses  
forces, així  
com lo  
enteniment  
qui munta a  
entendre en  
Deu que  
bondat,  
granea e  
eternitat, e  
les altres, son  
una cosa  
matexa en  
nombre e son  
rahons reals  
e inconfuses.**

**Quiditat es la  
essencia de  
alguna rosa,  
així com  
aureitat que  
es essencia d  
aur, e  
homanitat de  
home.**

Aquest interessant vocabulari — miniatura d'un veritable diccionari filosòfic — consta de vuitanta-nou termes, per bé que el seu autor adverteix que «de aquestes paraules que declarades havem i xen unes paraules d'altres». Així i tot, el susdit vocabulari no dóna sinó una idea minsa de la potència creadora del polígraf mallorquí i de la exuberància del seu lèxic filosòfic disseminat per la seva ingent producció. Un sumari recompte ens diria que aquest lèxic és abundós i precís en Teodicea i Metafísica, molt ric i matisat en Psicologia, sobretot per a expressar els estats interiors, abstrús i de vegades torturat en Lògica, i ofereix un caràcter transitori i temporal el vocabulari ètico-social on abunden les paraules fòssils, les quals, responent a institucions o estats espirituals caducs, entren ja en el domini de l'Arqueologia ideològica i lingüística.

No volem acabar sense advertir que un estudi a fons del llenguatge filosòfic del Doctor Il·luminat[23] constituiria una contribució molt segura a l'estudi dels orígens i el caràcter de les idees filosòfiques lul·lianes, i aportaria molta llum sobre l'anomenat problema de les influències. Ultra aquest aspecte històric de l'assumpte, l'adaptació actual del vocabulari filosòfic lul·lià — ho hem escrit en altre lloc[24] — és un problema que significa, d'una banda, l'exploració d'un caire viu del lul·lisme; però, d'altra part, exigeix una tasca pacient i seriosa de selecció i repensament que fóra tal volta el primer tràmit per a bastir, pari passu, una filosofia nostrada.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## NOTAE

**[1]** Vegeu, sobre aquest punt, L. COUTURAT, *La Logique de Leibniz d'après des documents inédites*, Paris, 1901, c. II, p. 37, i (tambè del mateix autor), *Opuscles e documents inédites de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Haterre*, Paris, 1903.

**[2]** «Regulae sunt decem: scilicet utrum, quid, et reliquae, ut in alphabeto iam signatum est. Istaе regulae sunt decem quaestiones generales, per quas omne esse omne quaesitum, et quomodo id de quo quaeritur, ponitur, in ipsis est lucefactum et coloratum et etiam significatum intellectui secundum essentiam et naturam regulae, sicut patet in Grammatica. Nam sicut omnia vocabula declinabilia norninalia includuntur in quinque declinationibus, et possunt declinari per ipsas: sic suo modo omnes aliae quaestiones praeter istas huius artis (quae fieri possunt) includuntur in ipsis decem, et ad ipsas quidem reducuntur, et etiam per ipsas regulantur ratione generalitatis quam habent. Et sicut hae quaestiones sunt generales: sic et species earum. Sicut enim bonitas omnino est generalis cum suis generalibus, bonificativo, bonificabili, et bonificare, sine quibus non potest esse omnino generalis, sic de quaestionibus decem huius artis, quae cum speciebus generales sunt.» *Ars generalis ultima* (ed. de Strasburg, 1609), IV pars princ., proemi, p. 229.

**[3]** *Investigaciones lógicas*, trad. de MANUEL GARCIA MORENTE y JOSÉ GAOS, Madrid, 1929, t. III, *Investigació quarta*, § 14, pp. 116-124.

**[4]** *Op. cit.*, t. III, *Investigació cinquena*, C. II, § 13, pp. 159-161.

**[5]** «Substantia est ens propter quod est substantiare: per quod sua forma cognoscitur: et ipsum substantiare per suum substantiabile, sive substantiatum: et per haec tria, essentia substantiae» (*Logica nova* ed. de Mallorca, 1774, Dist. III, c. I, p. 37).

**[6]** «Quantitas est potentia um qua substantia quantificat entia quantificata... habens in se essentialiter ac naturaliter et inseparabiliter quantificativitatem, quantificabilitatem et quantificare» *Op. i loc. cit.*



**[7]** «Relatio est indicans pluralitatem necessariam. Relatio habet in se relativum, referibile et referre sibi coessentialia» Ibid., p. 45

**[8]** Ibid. p. 51.

**[9]** Ibid. p. 54.

**[10]** Ibid. p. 58.

**[11]** Cf. *Ars generalis ultima*, V pars princ., tot el cap. I, pp. 258-267; VI pars princ., caps. I i II, pp. 278-282 et passim.

**[12]** «Quaeritur intellectus quid habet in se coessentialiter. Et respondendum est, quod habet sua correlativa: Intellectivum, intelligibile, et intelligere, sine quibus esse non potest» (*Ars brevis*, ed. de Strasburg, 1609, c. VII, p. 11). «Et innato intellectus per intellectivum est agens et intelligens, et cum suo proprio et innato intelligibile est intellectus possibilis in quo intelligit intelligibilia peregrina, quae non sunt de sua essentia; et suum intelligere est actus innatus et intrinsecus. Et omnes tres sunt unus intellectus et una essentia indivisa» (*Ars generalis ultima*, IV pars princ., c. II, p. 241)

**[13]** Ibid. p. 242.

**[14]** *Op. cit.* X pars princ. c. VIOLL, p. 492.

**[15]** «Differentia per durationem durat, et duratio per differentiam habet in se res distinctas, quae sunt de sua essentia, scilicet durans, durable et durare. Et differentia per durationem durat: distinctio quae cum aeternitate convertitur ab aeterno in aeternum durat distinguendo inter aeternantem, aeternabilem et aeternare; et hoc significatum est per beatissimam trinitatem» (*Op.cit.* VIII pars princ. c. X, p. 327)

**[16]** *Obres rimadas de Ramon Llull*, ed. Roselló, Mallorca, 1859, p.387.

**[17]** Cf. *el Liber de demonstratione per aequiparantiam*, Vegeu ed. de Mallorca, 1744

**[18]** «Venimus ad peroptatum finem, supplicnates puro corde studentibus in hoc opere, ut, si forte eis minus bene dicere videamur, non attendant circa ineptitudinem verborum non potentium fortassis ad plenum ipsa, quae intendimus denotare; nec eis displiceat varietas loquendi, sed addiscant hunc ipsum modum loquendi arabicum, ut infidelium oppositionibus obsistere noscant. Declinare namque terminos figurarum dicendo sub conditionibus bonitatis bonificativum, bonificabile, bonificare, bonificatum... et sic de quibuscunque aliis propriis terminis huius Artis... non est multum apud latinos sermo consuetus» Dist. III, De fine huius libri, ed. de Maguncia, vol. III, p. 160

**[19]** Art amativa, ed. Galmès, Mallorca, 1933, pròleg. nº 4, p. 7

**[20]** Libre del és de Déu, Del pròleg, ed. Rosselló, Mallorca, 1901, p. 441.

**[21]** Pròleg, nº 5, p.7

**[22]** Pròleg de la mateixa Art amativa, nº 1 i 2, p. 4.

**[23]** Tenim reunits molts materials per a un Vocabulari-definicionari lul.lià.

**[24]** Introducció a la Història del pensament filosòfic a Catalunya, Barcelona, 1931, C. IV, pp. 94 i 95.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



# VOCABULARIO FILOSÓFICO EN LENGUAS ROMANCES - LOS PRIMEROS ESCRITOS CATALANES DE RAMON LLULL

Josep Ignasi Saranyana

## *1. Ramon Llull en la encrucijada lingüística del siglo XIII*

El pensador mallorquín Ramon Llull (Raymundus Lulius para los latinos) nació, como se sabe, en Palma, hacia 1233, y falleció en su isla natal, a comienzos de 1316 [1].

Fue Llull una personalidad enciclopédica, de actividad trepidante, a pesar de sus frecuentes enfermedades y de las persecuciones padecidas. Casado en 1257, tuvo dos hijos. Hacia 1263 decidió cambiar de vida y se transformó, después de una década de intensos estudios (1265-1274), en una especie de misionero laico, aunque estrechamente vinculado a la espiritualidad franciscana. Vendió sus abundantes bienes, dejando asegurado el futuro económico de su familia, y se entregó de lleno a la conversión de los musulmanes, en un itinerario incesante que le llevó varias veces a Túnez, y también a Chipre, Armenia y Sicilia. Recorrió así mismo media Europa, pasando por las más afamadas Universidades de aquella hora (Barcelona, Montpellier, Roma, Bolonia, París y Nápoles). Peregrinó a Santiago de Compostela y asistió al Concilio ecuménico de Vienne (1311-1312).

Su actividad literaria fue también sorprendente. El catálogo completo de sus escritos, ofrecido por los hermanos Carreras Artau, señala 243 títulos auténticos (algunos ocupan varios volúmenes en su edición moderna), doce opúsculos perdidos y cuarenta y cuatro apócrifos y obras atribuidas [2]. Escribió en árabe, que conocía bastante bien, en catalán, que era su lengua materna, y en latín, que dominaba menos que las dos anteriores, pero de forma satisfactoria.

Aquí, con el propósito de estudiar los orígenes de la terminología filosófica catalana, creada expresamente por Llull, vamos a fijarnos sobre todo en tres obras suyas escritas en catalán. La primera, traducida por él mismo de un primitivo original suyo árabe, ahora

perdido, titulada Libre de contemplació en Déu, que data de 1272, cuando Ramon Llull tenía unos cuarenta años. Haremos también algunas incursiones en el Art amativa, finalizado en 1290. Nos detendremos así mismo en su colección de proverbios, rotulada Proverbis de Ramon, que es de 1296.

El Libre de la contemplació en Déu es una obra enciclopédica, extensísima y fuertemente mística, estructurada en diversas divisiones de carácter simbólico (por ejemplo, en cinco libros, que se corresponden con las cinco llagas de Cristo). Consta de capítulos filosóficos, científicos y autobiográficos. El autor se basa en su experiencia vital, en la Biblia, en los filósofos griegos y árabes, en la Escolástica y en los Padres de la Iglesia. Ramon pretendía ayudar a la contemplación de Dios y del mundo, cantar las alabanzas al Creador, contribuir a la mayor gloria de Éste y alcanzar las bendiciones divinas [3]. En la edición crítica, realizada a comienzos del siglo XX, el Liber de contemplació ocupa siete volúmenes [4].

Los responsables de la primera edición catalana (nunca antes de 1906 había sido editada en catalán, aunque sí había sido impresa su traducción latina) afirman que: "cualquiera que sea la importancia y el valor científico o doctrinal que el criterio moderno reconozca [a esta obra], habrá que convenir con total unanimidad que el Libre de contemplació es un rico tesoro filológico, un venerable y precioso monumento de la lengua, quizá sin parangón posible entre los monumentos que pueden presentar las demás lenguas románicas, a finales del siglo XIII" [5]. Que haya sido traducida al catalán por el propio Llull, a partir de un primitivo original árabe perdido, es indiscutible, puesto que el autor mismo de la obra lo afirma expresamente [6].

Sobre la autenticidad del texto, tampoco cabe discusión, pues se conserva un manuscrito casi contemporáneo de la primera redacción catalana, que data de 1280 (Biblioteca Ambrosiana de Milán), quizá copiado bajo la dirección del propio Llull. Este texto tan primitivo es el que fue editado por la Comissió Editora Lulliana, tomando también en cuenta otro manuscrito mallorquín del siglo XIV, conservado en el Col.legi de la Sapiència, de Palma. En todo caso, es preciso recordar que Llull llevó a cabo una reedición de su obra, con retoques que la enriquecieron. Es posible, incluso, que la segunda edición del Libre de contemplació haya sido posterior a una traducción latina llevada a cabo por él mismo, que se guarda

manuscrita en París. Por ende, la secuencia habría sido: árabe, catalán, latín y catalán (segunda versión) [7].

Acerca de su valor filológico de este libro se ha escrito bastante. Los editores mallorquines la consideran como una verdadera cantera de información sobre los orígenes de la lengua culta catalana y sobre las variantes entre el catalán oriental y el mallorquín. También se han detenido en consideraciones lingüístico-filológicas acerca de la obra luliana, con particular referencia al Libre de contemplació: Carreras Artau [8], Moll [9] y Badia Margarit [10].

Según Antoni Badia y Francesc Moll, el catalán luliano se caracteriza, en cuanto a la lengua, por dos constantes: ante todo, por una curiosa mezcla de latinismo y popularismo, que le inclina a tratar palabras cultas como si fuesen palabras populares; y también por un afán notable de precisión, que le obliga a largos períodos, sumamente bellos y ornamentados con todo género de recursos literarios y gramaticales. Lull fue, además, el primer escritor que ofreció una prosa catalana casi totalmente exenta de "provenzalismos", de modo que la influencia del provenzal, que se observa todavía aquí y allá, carece de relieve en el conjunto de su obra. Esto incluso puede señalarse en la poesía luliana, aunque aquí la presencia del provenzal es más patente. En cuanto al vocabulario, Antoni Badia y Francesc Moll subrayan que Lull creó un sin número de palabras catalanas y de giros lingüísticos, para que esta lengua pudiera desarrollar con soltura un discurso científico riguroso. El mismo fenómeno se observa contemporáneamente en Castilla, en los escritos promovidos por el rey Alfonso X el Sabio [11].

Sobre la inventiva de las palabras, Carreras Artau ha observado que Lull siguió el siguiente procedimiento: Primero determinaba un concepto general, dentro del cual discernía las determinaciones esenciales que integran tal concepto. A continuación expresaba todas las operaciones lógico-metafísicas añadiendo a la raíz común los correspondientes sufijos. A veces, tales sufijos denotan lo que es potencial, lo que es actual y la acción; otras veces, el agente, el sujeto paciente y la acción [12]. Por ejemplo: essència, essencificable, essencificatiu, essencial, essencialitat, essencialment, essenciant, essenciar, essenciat, essenciatiu, essenciejant, essenciejar, essencificable, essencificatiu, etc. [13].

Estando en Montpellier, en 1289 y 1290, y habiendo ya escrito el

primero de sus tres artes, el Art inventiva, correspondiente a la primera de las potencias del alma, es decir, a la inteligencia, se propuso preparar el segundo arte, el Art amativa, dedicado a la voluntad. No llegó a redactar el tercer arte, el Art memorativa, relativo a la memoria, a pesar de la importancia que le concedía en su sistema demostrativo.

En el prólogo del Art amativa aparece un párrafo que revela perfectamente las pretensiones lingüísticas de Llull, que, por su interés, voy a reproducir íntegramente:

"Lo que nosotros pretenemos al traducir este [Arte] de amar a la lengua vulgar, es que los hombres que no saben latín puedan tener arte y doctrina con los cuales mover su voluntad a amar con buen amor e, incluso, puedan tener ciencia para conocer la verdad. Y todavía más; lo traducimos al vulgar, para que los hombres que saben latín tengan la doctrina y el modo de pasar las palabras latinas al vulgar, hablando bellamente y usando los vocablos de este arte, pues son muchos los hombres que conocen la ciencia en latín, pero que no saben transportarla al vulgar, por falta de palabras, que ahora podrán tener por este arte" [14].

Se trata, por consiguiente, de una finalidad evangelizadora, como ahora diríamos, o, como otros prefieren, una pretensión pastoral de orden inculturador. Pero, detrás de tales intenciones, se manifiesta indudablemente el amor que Llull sentía por su lengua romance, y el deseo de lograr una terminología apta para la ciencia en lengua vulgar y un embellecimiento de la expresión catalana. En definitiva, deseaba forjar un vehículo lingüístico nuevo, apto para el discurso filosófico y teológico, que rivalizase con la lengua latina empleada por los científicos, no sólo en precisión, sino también en hermosura.

Como colofón de su Art amativa, Llull compuso una "Taula desta Art que es de explanament de vocables per a. b. c. ...", es decir, una tabla alfabética del Art amativa, donde se aclaran las palabras creadas por Llull, verdaderos neologismos derivados del latín, que resultarían incomprensibles para los lectores poco avezados en la lengua latina y poco expertos en temas filosóficos [15].

Fijémonos en las definiciones que ofrece de los términos más metafísicos usados por Llull en el Art amativa, dieciocho años después de terminar su Libre de contemplació:

**actu: se  
entiende de  
dos maneras:  
primero  
como ser,  
como el ser  
de la cosa  
que es; en  
segundo  
lugar, es el  
actuar de la  
cosa, como  
entender,  
hablar, ver,  
calentar,  
correr y otras  
cosas  
parecidas  
[16];**

**acció: es lo  
propio del  
que hace en  
el que  
padece,  
como el  
fuego actúa  
en el aire al  
calentarlo, y  
el señor  
señorea  
sobre su  
vasallo [17];**

**essència:  
aquello por  
lo cual el ser  
es, como la  
humanidad  
es la esencia  
de lo que es  
hombre [18];**

**ens: es toda  
cosa, y toda  
cosa es ente  
[19];**

**entitat: es la  
esencia del  
ente,  
consistente  
en su acto  
[20];**

**existència:  
es la  
propiedad y  
la naturaleza  
por la cual la  
cosa está o  
es [21];**

**forma: es lo  
que da ser a  
la cosa, del  
mismo modo  
que el alma  
da ser al  
cuerpo [22];**

**passió: es lo  
propio del  
sufriente por  
causa del  
que actúa,  
como el aire  
que padece  
bajo el fuego  
que lo  
calienta, y el  
vasallo, bajo  
el señor que  
lo domina**



**[23];**

**possible: es  
lo que puede  
ser [24];**

**potència: se  
entiende de  
dos maneras:  
potencia es  
lo que se  
hace con el  
objeto (lo  
capta), como  
el  
entendimiento  
que se  
posesiona de  
la verdad, o  
la vista, del  
color, o la  
voluntad del  
amor; la otra  
manera de  
potencia es  
aquello por  
lo cual lo que  
no es puede  
ser, así como  
en la mano  
del hombre  
vivo pueden  
aparecer  
gusanos [25];**

**quiditat: es  
la esencia de  
una cosa,  
como la  
aureidad es  
la esencia del  
oro, y la**

humanidad lo  
es del  
hombre [26];

substancia:  
es lo que es  
por sí y  
debajo de  
accidente,  
así como  
hombre o  
piedra son  
por sí debajo  
del accidente  
color, o  
cantidad u  
otros [27];

suppòsit: es  
aquello que  
es por sí y  
que está  
puesto  
debajo de  
otro, del  
mismo modo  
que se ha  
dicho de la  
substancia  
[28].

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## 2. El sintagma "està per"

La escolástica había decantado al latín los vocablos más significativos, tomados del griego. Además, había enriquecido la temática filosófica con una serie de asuntos nuevos recibidos de la Revelación (por ejemplo, las nociones de inspiración, intuición, creación, espíritu, etc.). Llull acogió todos estos términos y temas, y los traspasó, casi sin modificarlos, a sus escritos catalanes. Si nos limitásemos a constatar el uso de los términos actu, acció, essència, ens, ésser, etc. no adelantáramos mucho en nuestro análisis. Podríamos limitarnos a una historia de la gramática catalana, comprobando las diferencias de dicción entre el latín y las diferentes lenguas romances.

Por ello, me parecen más importantes los sintagmas y definiciones elaborados por Llull para aclarar el uso de los neologismos, que, como hemos dicho, se toman casi literalmente de la lengua latino-escolástica. En tal sentido, las definiciones del Art amativa son preciosísimas. Por ejemplo; cuando, en su Art amativa, Llull define "possible" como lo que puede ser, sitúa lo "posible" en el orden metafísico y no sólo en el orden lógico.

También son dignos de consideración los proverbios lulianos. Los Proverbis de Ramon fueron escritos para mostrar las naturalezas de las substancias y sus accidentes [29]. Estamos en presencia, por tanto, de temas de altos vuelos metafísicos. Conviene que nos detengamos brevemente en algunos de estos proverbios.

El capítulo décimo de los Proverbis de Ramon está dedicado íntegramente a la "existencia de Dios". En el título del capítulo emplea Llull el término catalán "existència". Sin embargo, desconoce el verbo "existir", al menos en este capítulo, y también ignora el verbo "ser". En su lugar emplea, al referirse a Dios, el verbo catalán "estar", que modernamente indica estabilidad o permanencia en el lugar, habiendo perdido el sentido metafísico que le atribuye Llull [30]. Veamos, a modo de ejemplo, cuatro "proverbios" realmente difíciles de interpretar:

He aquí el primero: "Deus està bo per sa bontat e non per altra" [31], que cabría traducir: "Dios es bueno por sí mismo y no por otro", o quizá más literalmente: "Dios es bueno por su propia bondad y no

por otra bondad". Obviamente señala que la bondad divina no es participada, sino que es bondad subsistente, o sea, que Dios es esencialmente bueno. "Estar per" no indica situación transitoria: apunta a una condición esencial.

Pasemos al segundo ejemplo: "Deitat està per divines persones en les quals és sustentada" [32], expresión más compleja, que cabría vertir a las lenguas modernas del modo siguiente: "La divinidad es por las divinas personas, en las cuales subsiste". No pretende Llull hablar de una génesis, como si la esencia divina fuese causada por las personas; sino, por el contrario, afirma que no cabe hablar de la divinidad con independencia de la personas, o, de otro modo, que la divinidad no es participada por las personas divinas, como cada hombre participa de la humanidad. La traducción exacta sería, por tanto: "La esencia divina es las personas divinas"; no hay, pues, distinción (real) entre cada una de las personas divinas y la esencia divina; no hay cuaternidad en Dios, como el Concilio IV Lateranense había definido en 1215, al condenar el De unitate atribuido a Joaquín de Fiore, que afirmaba precisamente tal cuaternidad [33].

Por los dos ejemplos que acabo de recoger, se advierte que la locución catalana "estar" significa, en lengua castellana, "ser". Se observa ya, en los primeros balbuceos de la lengua catalana, la equivalencia entre "estar y "ser". (En la lengua castellana, en cambio, "ser" y "estar" se han mantenido claramente diferenciados hasta el día de hoy). Por el contexto, Llull connota "ser" en sentido participativo. Por ello, al negar el sentido participativo de "estar per" en una primera proposición, cuando afirma que Dios "es por su bondad", niega el sentido participativo en los demás usos de "estar per". Dios, en efecto, no es un género del que participen especies o individuos. Las personas divinas son, pues, individuos pertenecientes a un género o especie.

En la tercera proposición resulta todo mucho más claro: "Està Deus Pare per paternitat e Fill per filiació e Sant Esperit per espiració" [34], cuya traducción sería: "Es Dios Padre por la paternidad, Dios Hijo, por la filiación, Dios Espíritu Santo, por la espiración (pasiva)". Aquí apunta, evidentemente, a las propiedades personales, que constituyen cada una de las personas. La paternidad constituye al Padre; la filiación, al Hijo; y la espiración (pasiva), al Espíritu Santo. Tomás de Aquino lo había expresado de modo semejante: "Pater [a] paternitate est" [35].

Parece, pues, que la expresión luliana "està per" equivale al latino "est per", "est in" [36] o "est a"; o sea, una construcción en la cual el verbo va acompañado por un predicado preposicional, señalando origen, propiedad o cualidad u otras circunstancias. El verbo "estar" tiene, además, el sentido de "ser", tomado en un contexto verdaderamente metafísico-existencial, no como un puro "encontrarse".

Finalmente, dos últimas muestras: "està Deus per sí matex e no per altre" [37], que se podría traducir: "Dios existe por sí y no por otro".

Y otro proverbio: "Deus està per engenrar e espirar", cuya versión podría ser: "Dios [Hijo] es por generación y [Dios Espiritu Santo] es por espiración". Otra traducción del proverbio, que no presupusiese una elipsis, se apartaría de la tradición católica; por ejemplo, la versión más literal: "Dios es por generación y espiración".

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



### 3. El sintagma "vos sòts en ésser"

Vayamos, por último, a la primera obra escrita por Llull, y también la primera catalana que de él se conserva, que, como ya hemos anunciado, es su famoso Libre de contemplació en Déu, que data de 1272, veinticinco años anterior a las dos obras que hemos analizado hasta ahora.

En el libro primero, distinción primera, Llull investiga las diferentes especies de alegría, considerando que la primera y principal es la alegría de existir, participación de la felicidad y alegría divinas. Por ello titula esa distinción: "Que todo hombre debe alegrarse porque Dios existe" [38].

El capítulo primero se abre con una argumentación de especial profundidad metafísica, en la que Llull debe conjugar los distintos signifiados de la palabra "ser.

Después de presentar el gozo del personaje evangélico que encuentra la perla preciosa (Mt. 13,44-46), considera que mayor deberá ser la alegría de encontrar a Dios, que existe. "[...] con mucha más razón nosotros, que sabemos que [Tú] existes, deberíamos alegrarnos en tu ser, porque [tal ser] existe y no está privado de existencia" [39].

La expresión "vos sòts en ésser", referida a Dios, que Llull repite tres veces en el primer capítulo (traducida literalmente "vos estáis en el ser"), se opone a la expresión "ésser en privació". Más en concreto: la oposición es entre "és en ésser" y "és en privació". Llull se atreve a un juego de palabras todavía más arriegado, pero de gran belleza: "[vostre servu] considera lo vostre ésser ésser en ésser" ("vuestro siervo considera que vuestro ser consiste en ser") [40]. Dios es por esencia, existe por esencia, su esencia consiste en existir. En cambio, "nosaltres siam venguts de privació a ésser" ("nosotros hemos pasado del no-ser al ser").

No obstante, el sintagma "ésser en ésser" se aplica también al hombre, aunque éste, como criatura que es, proceda de la nada ("de privació a ésser") [41]. Llull no teme traducir nuestro existir por "ésser en ésser". Traduce nada por "privació [de ésser]". Sin

embargo, el hombre es sólo "ésser en ésser", pues procede de privación de ser; mientras que el ser de Dios consiste en ser: "[vostre servu] considera lo vostre ésser ésser en ésser". Ramon ha conseguido expresar una nueva noción: la contingencia o posibilidad, opuesta a la necesidad. Otra vez aparece la indefinición entre la modalidad lógica y la modalidad real o metafísica (sic!).

La pretensión, en efecto, de que los modos (posible, necesario, contingente, imposible) no sólo se digan de las proposiciones, sino que sean también propiedades reales de los seres, es un tema de un alcance extraordinario, con el que la filosofía medieval tuvo que habérselas, sobre todo por influencia de la filosofía desarrollada por los musulmanes. Avicena fue capaz de formular el problema de forma bellísima, cuando estableció que las tres primeras nociones son "ens", "res" y "necesse"; tales nociones son inmediatas y, según Ibn Sina, se adquieren sin mediación de otras nociones previas. Los escolásticos cristianos tuvieron que dialogar con tal postulado, negando, en unos casos, que "necesse" fuese noción primera, y afirmándolo en otros. Aquino, por ejemplo, se limitó a recoger sólo una parte del postulado aviceniano: "primo in intellectu cadit ens", olvidando la referencia a la necesidad.

Un cristiano, en efecto, y por contraposición a un musulmán, no podía aceptar que la necesidad fuese una primera noción derivada inmediatamente de la apertura del intelecto a las cosas, puesto que las cosas no son "realmente" necesarias: la creación, según la tradición cristiana, es libre. Llull, en cambio, tan pendiente de la cultura árabe, y obsesionado por la conversión de los musulmanes, tomó en consideración el tema, incorporándolo decisivamente a su discusión sobre la existencia del Ser divino.

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)



## NOTAE

**[1].** Cfr. una buena biografía de Ramon Llull en: Tomás y Joaquín CARRERAS ARTAU, Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid 1939, I, pp. 236-256; y en: Jordi RUBIÓ i BALAGUER, Llull, Ramon, en "Enciclopèdia Catalana", 14 (1992) 137-140.

**[2].** Tomás y Joaquín CARRERAS ARTAU, Historia de la Filosofía española., cit. I, pp. 285-334.

**[3].** Cfr. Llibre de la contemplació, en "Enciclopèdia Catalana", 14 (1992) 70, sin firma.

**[4].** Edición crítica catalana, con notas, proemio y glosario, a cargo de Mateu Obrador, Miquel Ferrà i Salvador Galmés, en: Obres de Ramon Llull, Comissió Editora Lulliana, Mallorca 1906-1914, tomos II al VIII, divididos en cinco libros, 40 distinciones y 366 capítulos, numerados correlativamente, con independencia de los libros. -Hay una nueva edición, más reciente, con ortografía ligeramente modernizada o regularizada, en un sólo volumen muy apretado: Ramon Llull. Obres essencials, Editorial Selecta ("Biblioteca Perenne", 17), Barcelona 1960, vol. II, pp. 97-1269.

**[5].** Mateo OBRADOR, Proemi, en Obres de Ramon Llull, cit., II, p. xxi.

**[6].** "Car lo vostre servidor per gràcia vostra [de Déu] sia romansador d'aquesta obra d'aràbic en romans..." (Libre de contemplació, cap. 352, n. 30).

**[7].** La edición primera impresa latina fue muy madrugadora, pues se remonta a 1505, y salió de unas prensas parisinas; la segunda latina es de 1740, y procede de Maguncia; etc. La primera en catalán, en cambio, no comenzaría hasta 1906, como ya se ha dicho, y sería terminada en 1914.

**[8].** Tomàs CARRERAS ARTAU, El llenguatge filosòfic de Ramon Llull, en "Estudis Universitaris Catalans", 21 (1936) 545-552.



**[9].** Francesc de B. MOLL, Notes per a una valoració del lèxic de Ramon Llull, en "Estudios Lulianos", 1 (1957) 157-206.

**[10].** Antoni BADIA i MARGARIT, Francesc de B. MOLL, La llengua de Ramon Llull, en Ramon Llull. Obres essencials, cit., pp. 1299-1358. Véase una extensa bibliografía en: Roberto J. GONZÁLEZ-CASANOVAS, The Apostolic Hero and Community in Ramon Llull's "Blanquerna". A Literary Study of a Medieval Utopia with a Critical Bibliography, Peter Lang ("Catalan Studies. TRANslations and Criticism", 3), New York-Bern 1995.

**[11].** Ibidem, pp. 1302-1306. Cfr. també Joan Martí CASTELL, El català medieval: La llengua de Ramon Llull, Indesinenter, Barcelona 1981.

**[12].** Tomàs CARRERAS ARTAU, El llenguatge filosòfic de Ramon Llull, cit., p. 546.

**[13].** Tomado de Miquel COLOM MATEU, Glossari general lul.lià, Editorial Moll, Mallorca 1982-1985, en 5 vols. Aquí vol. II, pp. 363-364. Es comprensible que el Diccionari de la llengua catalana no haya recogido todos estos neologismos, sino sólo los dos principios: essència y essencial: INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS, Diccionari de la llengua catalana, Enciclopèdia Catalana-Edicions 62, Barcelona-Palma de Mallorca-València 1995, ad vocem.

**[14].** "5. La entenció per que nos esta amancia posam en vulgar, es per ço que los homens qui no saben latí pusquen aver art e doctrina com sapien ligar lur volentat a amar ab bona amor, e encara, com sapien aver sciencia a conèxer veritat; e encara, per ço, la posam en vulgar, quels homens qui saben latí ajen doctrina e manera com de les paraules latines sapien devallar a parlar bellament en vulgar, usant dels vocables desta art, car molts homens son qui de la sciencia en latí no saben transportar en vulgar per defalliment de vocables, los quals per esta art aver poran" (Art amativa, en Obres de Ramon Llull, transcripció directa per Salvador Galmés, Comissió Editora Lulliana, Mallorca 1933, XVII, Del pròloch, n. 5, p. 7).

**[15].** Ibidem, pp. 389-398

**[16].** "Actu se entén en dos maneres: lo primer es esser, axí com lo

esser de la cosa que es; lo segon es lo obrar de la cosa, axí com entendre parlar veure scalfar córrer, e les altres coses semblants" (ibidem, p. 390). Seguimos generalmente la ortografía ofrecida por los editores de la Comissió Editora Lulliana, que todavía no toma en consideración la normalización ortográfica catalana de Pompeu Fabra.

[17]. "Acció es de aquell qui fa en aquell que soffir, axí com lo foch ha acció en laer com lo scalfa, e lo senyor qui senyoreja son vassall" (ibidem, p. 390).

[18]. "Essencia es ço per que esser es, axí como homanitat es essencia per que hom es" (ibidem, p. 393).

[19]. "Ens es tota cosa, e tota cosa es ens" (ibidem, p. 393).

[20]. "Entitat es essencia de ens que es son acte" (ibidem, p. 393).

[21]. "Existencia es propietat e natura per que la cosa sta" (ibidem, p. 393).

[22]. "Forma es ço que dona esser a la cosa, axí com ànima que dona esser al cors" (ibidem, p. 393).

[23]. "Passió: es de aquell qui soffir sots aquell qui fa, axí com làer qui ha passió sots lo foch quil scalfa, e vassall sots lo senyor quil senyoreja" (ibidem, p. 395).

[24]. "Possible es açò que pot esser" (ibidem, p. 395).

[25]. "Potencia se entén en dos maneres: la una potencia es ço que pren lo object, axí com lo enteniment qui pren veritat, o vista que pren color, e volentat amar; l'altra potencia es ço per que açò que no es, pot esser, axí com en la mà del hom viu en que poden esser vermens" (ibidem, p. 395).

[26]. "Quiditat es la essencia de alguna cosa, axí como aureitat que es essencia daur, e homanitat de home" (ibidem, p. 396).

[27]. "Substancia es açò que sta per sí e dejús accident, axí com

hom o pedra qui sta per sí dejús color e quantitat, e les altres" (ibidem, p. 396).

[28]. "Suppòsit es açò que per sí està e qui es posat dejús altre, axí com es dit de la substancia" (ibidem, p. 396).

[29]. Proverbis de Ramon, en Obres de Ramon Llull, transcripció de Salvador Galmés, Comissió Editora Lulliana, Mallorca 1928, XIV, prólogo, p. 1.

[30]. Adelantamos ya que la segunda acepción del término luliano estar, registrada por Colom, es "consistir" (con este sentido es usado en el Libre de contemplació). La tercera, "existir" (con este sentido es usado en los Proverbis de Ramon). Cfr. Miquel COLOM MATEU, Glossari general lul.lià, cit. en nota 13, II, p. 373.

[31]. Ibidem, p. 16.

[32]. Ibidem.

[33]. "Una quaedam summa res [substantia, essemtia seu natura divina] est, [...] tres simul personae, ac singillatim quaelibet earundem" (Decreto Damnamus ergo, en DS 804).

[34]. Proverbis de Ramon, en Obres de Ramon Llull, cit., p. 16.

[35]. Summa theologiae, I, 40, 1c.

[36]. Por ejemplo, en la Summa theologiae (I, 3, 5c), cuando Aquino demuestra que "Deus non est in genere sicut species, [...] nec continetur in aliquo genere sicut principium"., en un contexto muy semejante al de nuestro segundo ejemplo luliano.

[37]. Proverbis de Ramon, en Obres de Ramon Llull, cit., p. 16.

[38]. "Com hom se deu alegrar per so com Deus és en ésser" (Libre de contemplació en Déu, en Obres de Ramon Llull, cit., II, lib. I, cap. 1, p. 6. Seguiremos el texto de la edición de la Comissió Editora Lulliana, aunque tomaremos en consideración, en ocasiones, la ortografía de la versión mas moderna, publicada en Ramon Llull.

## Obres essencials.

[39]. "[...] ben seria raó que nós qui sabem que vós sots en ésser, que.ns alegràssem en lo vostre ésser, per ço car és en ésser e no és en privació" (ibidem).

[40]. La edición latina de Maguncia, según constatan los editores críticos, dice aquí: "quando considerat quod tuum esse sit in esse" (ibidem, p. 10, nota).

[41]. Ibidem, II, lib. I, cap. 3, p. 15.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## LA LITERATURA ALTERNATIVA DE RAMON LLULL: TRES MOSTRES

Lola Badia, Actes del Setè Congrès Internacional de  
l'Associació Hispànica de Literatura Medieval  
(Castelló de la Plana, 1997).

### 1. *Una literatura al marge de la tradició i al servei de l'Art*

Assumir que la literatura lul.liana pretén de reformar la tradició implica deixar de banda qualsevol actitud alarmada o reprovadora davant de les extravagàncies de Ramon: una proposta d'aquesta magnitud cal que es manifesti a través d'allò que és insòlit i diferent, és a dir altre o alternatiu[1]. Cal excloure també, doncs, les sorpreses ingènues i els entusiasmes ponderatius[2]. La noció d "expressió literària" al servei de la divulgació de l'Art, en contraposició als poemes, novel·les, proverbis, exemples o sermons convencionals, la va introduir Jordi Rubió i Balaguer; Robert Pring-Mill ha descrit el procés complementari de la "trasmutació de la ciència en literatura"[3].

Un cop detectada l'alteritat dels procediments i de les intencions de Ramon, convé: (1) aprofundir l'anàlisi dels productes alternatius en el marc de la història de les belles lletres (Llull, com recordaré més avall, justifica la dimensió plaent i recreativa de determinats textos didàctics); [4] i (2) arrodonir la noció crítica d'una "literatura nova" lul.liana, d'acord amb el que ha estat generalment admès a propòsit de les seves "lògica nova", "medicina nova", "astronomia nova" i "geometria nova" (Gayà 1979b; Pereira 1979b).

L'opció (2) ens porta a considerar la reforma dels "antics principis" del literari a la llum dels "nous principis de l'Art", perquè la forma literària dels textos més estrictament alternatius és "una forma de l'Art lul.liana". Gayà 1980: 64, a la recerca d'una traducció eficaç de l'Art al literari, pren en consideració els exemples del Fèlix: la novel·la posa a la pràctica els pressupòsits didàctics i estètics de l'Art, de manera que els seus exemples són una manifestació del poder explicatiu de l'analogia (dita "metàfora"), present també com a

procediment deductiu, no literari, en escrits científics de la primera Art, com ara els Començaments de medicina (Bonner 1989 II: 485-496). Les tres mostres de literatura alternativa que segueixen, extretes de l'Arbre exemplifical, indiquen que l'Arbre de ciència, que l'engloba, és el lloc privilegiat de la "nova literatura lul.liana", on el saber i la seva expressió plaent convergeixen.

Una aproximació a aquestes tres mateixes mostres des de l'opció (1), és a dir des de la tradició literària, inevitablement convoca les actituds d'alarma, reprovació, sorpresa o entusiasme que he exclòs de bon començament. Costa adaptar-se a la condició subordinada de la narrativa, la lírica, l'homilètica i la paremiologia lul.lianes, que són, com qualsevol altre discurs seu, una aplicació de l'Art i no el fruit de la imitatio. Convé tenir present, doncs, que l'Art es construeix explícitament a fora del seu context filosòfic natural, és a dir l'Escolàstica. [5] Així, doncs, la seva terminologia tècnica atribueix sentits nous a termes d'ús general com ara: "demostrar", "trobar" (invenire), "intenció". La ternaritat de l'ésser en l'Art es manifesta en l'activitat ontològica d'uns principis correlatius, que s'expressen a través d'una sufixació de nova planta; són les "paraules estranyes" del discurs lul.lià, segons el pròleg de l'Art amativa: bonificar, bonificatiu, bonificable, bonificat, bonificabilitat, etc. (Gayà 1979a; Bonner 1989 I: 54-71; OE II: 1356-1358). Llull, d'altra banda, atribueix valor estètic a la capacitat de significació inequívoca d'aquesta terminologia d'aparença tan forastera (per a la literatura i també per a la filosofia), que ell mateix la va qualificar d'aràbiga (Bonner-Badia 1988: 102-110). L'argumentació artística, d'altra banda, pensada primordialment per a la disputa de religions, proposa un tipus de demostració sense precedents, dita per aequiparantiam, i substitueix el suport de l'autoritat (Escriptura, sentències dels Pares) per unes "raons necessàries", deduïdes directament dels primers començaments de l'Art. Si, com aquestes poques pistes ens recorden, el sistema lul.lià comporta una esmena a la totalitat pel fa al conjunt dels discursos doctrinals, científics i filosòfics, s'entén que Bonner 1993 vegi en l'Art una autoritat única, que es proposa com a alternativa al conjunt de les vigents en el seu entorn.

Les conseqüències d'aquesta agosarada i singular operació han estat valorades i discutides sobretot pel que fa a l'apologètica -que és la responsable darrera de la proposta de Llull-, a la teologia, a la lògica i a la filosofia (Colomer 1997). Llull no cita pràcticament mai l'Escriptura i omet qualsevol referència als pensadors grecs i àrabs,

als pares de l'Església o als mestres de l'Escolàstica. Pel que fa a les ciències, com ha estat recordat més amunt, Lull reforma els principis de la medicina i de l'astronomia i concep una geometria metafísica; com a compilador d'obres que evoquen globalment tot el saber, també innova: com veurem, és el creador d'una enciclopèdia dinàmica sense esment de fonts.[6]

Tornant ara a l'aproximació literària als escrits alternatius lul·lians, hom comprova que la seva contribució a les belles lletres es desplega en sentit contrari al de la convenció expositiva de les històries literàries i dels manuals d'introducció (Riquer 1964 I: 197-352; Bonner-Badia 1988: 120-162), la qual cosa implica una paradoxa latent en les descripcions temàtiques o cronològiques de l'opus literari de Lull: la d'un prosista prolífic i d'un líric incisiu (malgrat l'autocensura), que renuncia a perfeccionar les seves tècniques expressives; ans al contrari, a partir d'un moment donat (1290), es lliura a una torbadora variarió formal, aparentment empobridora, que desemboca en la marginació del literari, substituït per una "homilètica nova", descarnada i cerebral. La paradoxa en qüestió descansa sobre el pressupòsit tàcit del valor d'allò que és literari per se: els capítols 118 del Llibre de contemplació i 48 del Blaquerna, per contra, teoritzen amb totes les conseqüències, la submissió de tota activitat literària al Valor suprem.

En descàrrec dels judicis literàrio-cèntrics, incapaços de copsar el sentit del modus operandi del nostre autor, cal tenir present que el propi Lull va vacil·lar en l'aplicació d'una fórmula literària definitivament "nova" i "artística", és a dir la que, tot i ser present ja al Llibre de contemplació i al Fèlix, madura plenament a l'Arbre exemplifical. Per això no és sorprenent que els seus lectors ens emmirallem perplexos en els materials tradicionals -retòrics, narratius o exemplars-, que va anar manipulant i assajant diversament abans (i després) de la síntesi "general i última" entre l'Art i la literatura que és l'Arbre de ciència (1295-1296). [7] Resoldre la paradoxa del Lull literat a la llum del programa artístic vol dir avaluar els seus tractes amb la tradició, a través de la detecció (no sempre senzilla ni factible) de motius compartits o passatges paral·lels, i ens porta a prendre en consideració, en primera instància, les obres en què l'"expressió literària", com a "forma de l'Art", opera la "transmutació de la ciència en literatura"; són les tres grans síntesis que inclouen materials enciclopèdics: el Llibre de contemplació, el Fèlix i l'Arbre de ciència. Si Gayà 1980 va explorar les possibilitats de la segona, i a Badia en premsa b comento un parell de casos que

les recorren totes, les tres mostres examinades al present treball se centren en la tercera.

Adquireixen, doncs, especial interès els treballs que contrasten les obres de Llull amb el context. [8] D'acord amb el s'ha descrit fins ara, allà on Llull es manté més acostat a la forma original de les seves fonts literàries és quan adapta materials de procedència oriental, emparentats amb la literatura sapiencial. Això fa que el Llibre de les bèsties, fill del Calila e Dimna i germà del Roman de Renard, sigui un bon banc de proves. [9] Nogensmenys convé retenir que aquesta proximitat del text lul·lià amb les fonts és compatible amb una metamorfosi desnaturalitzadora de caràcter artístic: vegeu les quatre versions d'una mateixa fable del Calila e Dimna -la dels micos que volien encendre foc amb una cuca de llum-, detectades per Llinarès 1987 al Blaquerna, al Llibre de les bèsties, a l'Arbre de ciència i a la Rhetorica nova.[10]

Els dos treballs de Bonner i Badia, en premsa a les actes del congrés internacional "Arbor scientiae". Der Baum des Wissens von Ramon Llull (Freiburg i. B, 1997), descriuen respectivament l'estructura de l'Arbre de ciència i la seva relació amb la literatura didàctica i enciclopèdica del context occitano-català de darreries del XIII. Reporto aquí tans sols les dades essencials. Els primers catorze Arbres, o unitats temàtico-estructurals, corresponen a graons successius de l'ordre natural i sobrenatural (Elemental, Vegetal, Sensual, Imaginal, Humanal, Moral vituós i Moral viciós, Imperial, Apostolical, Celestial, Angelical, Maternal, Cristianal i Divinal) que, gràcies a l'estructura jeràrquica de les set parts simbòliques de cada unitat (arrels, tronc, branques, rams, fulles, flors, fruit), permeten presentar les interrelacions actives entre els diversos sectors de la realitat. L'Arbre de ciència és una enciclopèdia deductiva, que no cataloga els fenòmens, sinó que n'explica les connexions, tal com correspon a les formulacions "dinàmiques" d'aquest gènere didàctic. La distància que separa l'Arbre de ciència de les enciclopèdies llatines i romàniques del segle XIII és considerable, fins al punt d'una alteritat radical, si tenim en compte la supressió de les autoritats i la segona part literària de l'obra.

En efecte, el conjunt de l'Arbre exemplifical (9% del total) i del Qüestionari (41%) correspon al 50% de l'extensió de l'Arbre de ciència; l'Arbre qüestionari ofereix 4000 preguntes relacionades amb els quinze Arbres anteriors i una tercera part de les vegades les



respon a través d'una màxima que guarda una relació analògica amb la pregunta. Sovint la resposta resulta fosca o paradoxal, algunes vegades, en canvi, resol obscuritats plantejades en Arbres anteriors. El seguiment d'un tema a l'Arbre de ciència, doncs, obliga a consultar, a més de l'Arbre concret on és esperable de trobar-lo al lloc, el lloc corresponent de l'Arbre exemplifical i del Qüestionari. Finalment convé observar que no hi ha lloc a l'Arbre de ciència per a la història, com no n'hi havia al Llibre de contemplació en Déu ni al Fèlix; talment com si Vicenç de Beauvais s'hagués deixat al tinter el tercer dels seus Specula, l'Historiale. [11] Com ja succeïa amb el Fèlix, l'obscuritat aparent de l'exposició té assignat un paper heurístic. [12] La nova literatura lul·liana, doncs, ésacrònica i obscura, és a dir difícil i subtil, perquè vol potenciar la intel·ligència. [13] L'exultació de Ramon al pròleg de l'Arbre exemplifical, tantes vegades esgrimida, respon al fet que la convergència entre saber i esbarjo intel·ligent de la seva fórmula literària alternativa ha fet el ple; l'Arbre exemplifical, en efecte, és bo "a preïcar e a haver moralitats bones e solaç e amistat de les gents. E encara, pot haver universal hàbit a entendre moltes coses plaents a entendre e plaents a oïr" (OE II: 799).

Proposo seguidament tres mostres de les branques, fulles i fruits celestials de l'Arbre exemplifical. A l'Arbre celestial Llull ha descrit el Zodíac, els accidents aplicats al cel (a través de les qüestions de l'Art), i "les coses mogudes" a causa de les influències celestials. L'estructura acumulativa de l'Arbre de ciència fa que el Celestial inclogui en cada un dels seus set estadis els vuit Arbres precedents (de l'Elemental a l'Apostolical). En efecte, els principis de l'Arbre elemental, per una banda, i el vehicle de les influències celestials, per l'altra, engloben la realitat física creada; els Arbres següents tracten ja de la substància espiritual, dels àngels a Déu mateix. Així doncs, la matèria prima literària de les branques, fulles i fruits celestials a l'Arbre exemplifical són els nou primers Arbres; la recepta retòrica bàsica és la personificació, la qual, en donar vida a abstraccions de diversa mena, les fa aptes per a entrar en relació amb formes de la ficció heretades de diversos sectors de la tradició. L'astròleg i el seu deixeble, el rei i la seva família, el cavaller, la donzella verinosa, el procurador del rei i l'alquimista estan emparentats amb figures documentables. La quantitat, el triangle, el quadrangle, el cercle, Aries, el sol, Mercuri, Saturn i el foc són personatges de collita lul·liana, que extreuen els seus perfils morals i civils analògicament de les seves natures i de les interconnexions descrites als Arbres corresponents. Les relacions que s'estableixen

entre els uns i els altres posen en joc veritats naturals i morals, reglamentades per l'Art, i entretenen plaentment el lector.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## 2. La recreació de materials exemplars

Heus ací l'exemple de la branca celestial a l'Arbre exemplifical de l'Arbre de ciència (OE I: 814):

[1] -Maleí  
 l'astrolomià  
 son mestre. -  
 Ramon -dix lo  
 monge-, e  
 com fo això? -  
 Reconta's -dix  
 Ramon- que  
 en una ciutat  
 venc un  
 astrolomià la  
 fama del qual  
 era gran. Lo  
 rei d'aquella  
 ciutat dix a  
 aquell  
 astrolomià  
 que guardàs  
 quan devia  
 morir; e  
 l'astrolomià  
 dix que. l rei  
 devia morir  
 aquell any. El  
 rei cuidà's  
 que  
 l'astrolomià  
 digués veritat,  
 e per la paor  
 de la mort no  
 podia menjar  
 ni dormir, en  
 tant que per  
 paor se moria.  
 Aquell rei  
 estava ab

aquell  
 astrolomià e  
 ab un seu  
 disciple tot  
 dia en la  
 cambra, e faia  
 guardar a  
 l'astrolomià si  
 per ventura  
 havia errat en  
 lo compte ni  
 en l'art  
 d'astrolomia,  
 per ço car  
 desirava que  
 l'astrolomià  
 trobàs que ell  
 pogués molt  
 viure; e  
 l'astrolomià  
 acertava-li  
 tota hora que  
 ell no podia  
 passar aquell  
 any.

[2] Dementre  
 que. l rei  
 estava enaixí  
 en tristícia e  
 en dolor,  
 esdevenc-se  
 que un altre  
 rei li tramès  
 una donzella  
 qui era  
 nodrida ab  
 verín e no  
 menjava  
 neguna cosa  
 sens verín; e  
 l'astrolomià  
 dix al rei que

ell no podia  
creure que  
aquella  
donzella vivís  
ab verí, car no  
ho podia  
sostener la  
sua ciència, e  
majorment  
que ella era  
nada sots la  
senyoria de  
N' Aries, qui  
és de  
complexió  
humida e  
calda, la qual  
és contra la  
complexió del  
verí, qui és  
seca e freda.

Els  
missatgers  
qui havien  
menada la  
donzella en  
presència del  
rei e de  
l'astrolomià,  
donaren a  
menjar e a  
beure a la  
donzella verí;  
sí que la  
donzella no  
havia mal de  
ço que  
menjava ni  
bevia. E  
adoncs lo rei  
hac un poc de  
plaer e  
pensà's que

**l'art  
d'astrolomia  
no donàs tota  
hora ver  
judici; emperò  
per la gran  
paor que  
havia de la  
mort,  
l'experiència  
de la donzella  
no gità de son  
cor la paor de  
la mort, car  
trop l'havia  
imaginada.**

**[3] E enaixí lo  
rei estant en  
paor e en  
tristíca, un  
savi cavaller  
qui era molt  
gran amic del  
rei, venc veer  
lo rei e  
demanà-li què  
havia. El rei li  
dix  
secretament  
que ell devia  
morir aquell  
any, segons  
que aquell  
astrolomià,  
qui denant li  
estava, ho  
deia per sa  
sciència. E  
adoncs lo  
cavaller  
conec que  
l'astrolomià**

ab algun hom  
d'aquella  
ciutat tractava  
la mort del rei,  
car  
l'astrolomià  
deia que.l rei  
devia morir  
aquell any per  
ço que.l rei  
morís de  
paor. E  
adoncs lo  
cavaller dix a  
l'astrolomià si  
sabia ell  
quant devia  
viure; e  
l'astrolomià  
dix al cavaller  
que la sua  
vida no era  
mas de deu  
anys. El  
cavaller dix  
un dia a  
l'astrolomià si  
ho sabia bé  
verdaderament  
ço que deia, e  
l'astrolomià  
dix que gran  
temps havia  
que ell era  
cert del terme  
de la sua  
mort; e  
adonchs lo  
cavaller ab  
una espasa  
que portava  
tolc lo cap a  
l'astrolomià

per ço que. I  
 rei s'alegràs e  
 que conogués  
 que  
 l'astrolomià  
 mentia e la  
 sua ciència  
 fallia. E  
 adoncs lo  
 disciple  
 d'aquell  
 astrolomià  
 maleí son  
 mestre, e dix  
 que jamás no  
 hauria fiança  
 en judici  
 d'astrolomia.-

Els paràgrafs [1] i [3] desenrotllen l'exemple de l'astròleg maligne, incapaç de predir la pròpia mort, mentre que el [2] intercala una variació sobre el motiu misògin de la donzella verinosa; totes dues històries pertanyen, per separat, a la tradició didàctica. [14]

L'estratègia expositiva s'articula al voltant d'una màxima que suggereix la inanitat de l'astrologia, ja que la transmissió de l'ofici provoca el desengany del deixeble i la maledicció del mestre: la conclusió ho confirma quan afegeix la precisió que els judicis de l'astrologia són dubtosos. Llull critica a l'Arbre celestial (OE I: 713) la inseguretats dels principis de l'astronomia perquè ja té in mente com fer-ne una ciència "necessària", és a dir una aplicació de l'Art, al Tractatus novus de astronomia (ROL 17: 63-218), escrit a París l'octubre de 1297; vegeu, de moment, aquesta pregunta de l'Arbre qüestionari (és la 200 de l'Arbre humanal, corresponent als hàbits de les fulles, on es descriuen les arts mecàniques i liberals):



**Qüest.: -  
 Ramon, per  
 què la  
 ciència  
 d'astronomia  
 és pus  
 incerta que  
 altra? - Sol.:  
 De neguna  
 ciència és  
 tan greu  
 experiència  
 com  
 d'astronomia,  
 ni neguna  
 ciència és  
 tan positiva  
 com ella (OE  
 I: 936).**

**L'exemple de la malícia de l'astròleg és una mostra de l'"experiència greu" de la seva ciència, que mereix, en canvi, justament, de ser considerada la més "positiva", és a dir relacionada amb l'arrel última de la realitat física, de totes. Michela Pereira resumeix al pròleg del ROL 17: 65-71 el sentit de la "nova" astronomia: en lloc de treballar en termes empírico-tècnics com els astrònoms, que construeixen taules, o els astròlegs, que elaboren horòscops, Ramon aplica a la ciència que descriu les influències dels astres sobre el món sublunar les "raons necessàries" de la seva Art: tornaré sobre aquest punt a l'apartat 4. Com va observar Frances Yates, l'astronomia de Llull desenvolupa la teoria, universalment acceptada i aplicada copiosament a la medicina, de les correspondències astrals; Ramon és contrari, en canvi, a l'astrologia dels horòscops, que posa en entredit la reponsabilitat moral, fonament de l'ortodòxia cristiana. [15] Cent anys més tard que Llull, Francesc Eiximenis, continua combatent el determinisme astrològic, una doctrina intel·lectualment perversa i psíquicament morbosa; l'exemple, mutatis mutandis, és el mateix:**

**Deus saber que lo rei Robert de Sicília, hom assenyalat e fort entès, sí féu jutjar ell quant viuria; e jutgà-li per astrologia un gran**

astròlech seu que dins uyt dies devia morir en aytal punt e hora. E lo dit rey, donant fe al ju'y, féu son testament e tot ço qui's pertanyia a príncep qui deu morir. E la regina Sança de Mallorca, qui era sa muller, complanyén-se dins si mateixa d'aquesta follia que vey a fer al rey, sí estech pregada per un seu servidor, qui era un savi cavaller de Catalunya, que ella que. I mesés al rey quant hy entraria, car ell volia disputar ab lo dit astròlech davant lo rey e li ensenyaria que tot son ju'y no valia res.

E, com ell fos davant lo rey, pregà. I que. I dexàs disputar ab son astròlech. Dix lo rey: -Com disputarets vós ab ell, qui sóts hom ignorant e no sabets letra? Respòs lo cavaller: -Senyor, yo.n sé tanta que vós veurets que yo. I vençré davant vós tantost. Dix, donchs, lo cavaller a l'estròlech axí: -Digats vós com sabets vós que lo senyor rey deja morir aytal dia. Respòs l'estròlech que per aytal via e per aytal de estrologie. E dix lo cavaller: -E vós quant morreu? Respòs l'estròleg que dins deu anys, en aytal punt e hora. A colp, lo cavaller li donà tan gran punyada per los pits que l'astròlech caegué tantost mort en terra; e lo cavaller dix axí al rey: -Senyor, no ajats paor de morir dins lo temps que aquest vos deya... E vench lo jorn en què cuydava morir e no morí, ans visch despuys per molts anys". [16]

L'acronia de la literatura alternativa lul.liana contrasta amb l'historicisme d'Eiximenis, que, amb ploma de cronista, situa el seu rei en l'espai i en el temps, ben aprop la dinastia regnant a la Corona d'Aragó (vegeu el protagonisme atorgat a la reina Sança de Nàpols, filla segona de Jaume II de Mallorca, casada amb Robert II d'Anjou des del 1304, gran protectora dels menorets, que va morir monja clarissa el 1345; Martínez Ferrando 1960: 124-128). Les raons que dóna el franciscà del fracàs dels horòscops són circumstancials i no teòriques, com en l'explicació de Ramon; segons Eiximenis, es tracta d'un defecte de preparació tècnica i no dels resultats deleteris d'una disciplina errònia. A finals del segle XIV, se'ns diu en efecte, hom ja només aprenia -i, encara, depressa- "sciències lucratives" com el dret i la medicina; en canvi, l'astronomia "com sia alta e fort pregona e difícil e gran e longa, requer tota la vida de l'hom, e per esta raó no se.n troba quax negun qui en ella sia pregon" (ibid.) Pel que fa a la desconfiança en les prediccions del futur com a tema literari, es tracta d'un motiu d'origen clàssic: que la felicitat està renyida amb el "números" dels "babilonis" ja ho va dir Horaci a les Odes (I,11) i que els àugurs no són capaços de preveure quan han de morir, és un lloc comú tan antic, almenys, com l'Eneida (IX: 327-28). [17]

La precisió tècnica de la literatura alternativa lul.liana vol que el cavaller que resol el problema al paràgraf [3], en lloc de comportar-se de forma petulant i agressiva com al relat cronístic d'Eiximenis, actuï com a conseqüència d'una anàlisi racional que l'ha portat a deduir detectivescament la malícia de l'astròleg: si aquest diu que el rei morirà aquell any és perquè planeja matar-lo de por. Llull ja ens ha advertit al paràgraf [1] que la por de la mort havia alterat la gana i la son del rei i al [2] ha insistit en la "paor i la tristícia" que el dominaven. La certesa de la deducció del cavaller es basa en la noció mèdica segons la qual una tristesa obsessiva pot provocar la mort. En paraules de Llull: "E encara tristícia és senyal de mort, car per tristícia langueix lo cors e mor" (Llibre d'home, ORL 21: 65). El cavaller, doncs, en tallar el cap de l'astròleg salva el rei, com escau al seu ofici, i fa justícia de forma eficaç i professional. [18]

Des d'aquesta perspectiva, la intrusió de la donzella verinosa té la funció de subratllar l'abast de l'obsessió malaltissa per la mort que pateix el rei, ja que una història tan extraordinària com aquesta amb prou feines si li dóna "un poc de plaer". Llull focalitza l'exemple del paràgraf [2] en un cas agut de mitridització; el fet que la protagonista sigui una noia, però, mostra que la font no són les Històries naturals de Plini, sinó la llegenda de la "donzella verinosa", emparentada amb el llibre bíblic de Tobies, difosa a Occident a partir del s. XIII en un text de divulgació natural per a laics com el Placides et Timéo (Thomasset 1980: 109-112). Segons Thomasset 1982, la llegenda neix de les temences supersticioses provocades per les malalties de transmissió sexual i connecta amb la misogínia més ancestral. Aquest és, si més no, el context del Placides, que col·loca la llegenda en qüestió entre la descripció de la nutrició i la dels òrgans reproductors femenins: un rei enemic regala a Alexandre Magne una bella donzella nodrida amb verí, que mata tot ésser viu que la besa. Aristòtil, en descobrir l'engany, salva el seu reial deixeble, que talla el cap de la intrusa. [19]

Malgrat que no estic en condicions de provar-ho, la història de l'escapçament de l'astròleg dels paràgrafs [1] i [3] sembla construïda a partir de la llegenda de la donzella verinosa tal com apareix al Placides.[20] La sagacitat del cavaller salvador seria la d'Aristòtil i la mà justiciera, la d'Alexandre; tota al·lusió sexual queda desactivada, però es manté la discussió sobre el poder nutritiu del verí. [21] Thomasset 1982: 90 recull diverses solucions naturals per al

problema; el Placides es limita a recordar que els aliments poden canviar de natura durant la digestió: com el vi, que tot i ser calent, es torna fred quan esdevé vinagre. El malaurat astròleg de Ramon no ho té present, però recorda, en canvi, que el verí és sec i fred. I aquí la seva falsa ciència dels horòscops el perd, entre altres coses perquè l'aplica malament -detall en el qual les raons del seu fracàs coincideixen amb les proposades per Eiximenis. En efecte, la incompatibilitat entre el signe zodiacal de la donzella, Aries, i el seu aliment extraordinari segurament no és una explicació pertinent, però Aries no és pas humit i calent, sinó sec i calent: "és de complexió de foc" (OE I: 713) i, segons la nova astronomia lul.liana, pertany a la lletra B (ROL 17: 96 i la figura corresponent). [22]

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



### 3. Oblidar el passat i esmenar els clàssics

Al pròleg del Llibre de santa Maria Llull afirma que les històries de virtut cívica dels romans no tenen cap element exemplar pel que fa a la "comuna utilitat", que no es pugui retrobar en el relat de l'expansió política de qualsevol poble forjador d'imperis; si cal concretar en l'espai i en el temps els models de "comuna utilitat", proposa que parlem dels tàtars, que eren coetanis i cristianitzables. [23] El raonament em sembla impecable i les diverses aproximacions de Ramon als mogols, inclòs el seu viatge a l'Orient mediterrani de 1300, mostren que té un fonament pràctic que el reforça encara més. [24] De tota manera, per molt que existeixi una versió catalana medieval de la història dels tàtars del coetani de Llull, Aitó de Gorigos, publicada i estudiada a Hauf 1989, és evident que el consell de suprimir els exemples de romans és una provocació lul.liana en línia amb la seva literatura alternativa. La tradició clàssica, que precisament va envair l'espai intel.lectual català del Tres-cents i del Quatre-cents per la via de l'exemplarisme moral, no havia deixat d'exercir el seu prestigi en plena època escolàstica: per atènyer-nos a textos que es van acabar traduïnt al català, vegeu el sublim heroisme de Manli Torquat a l'accessus dels comentaris a la Consolació de Boeci o la pluja de gestes memorables de romans amb vocació imperial que el franciscà Joan de Gal.les, present a París als anys vuitanta del segle XIII, recull al seu Breviloqui.[25]

El recontament que proposo a continuació no rebut un exemple de romans pròpiament dit, però, com ja va notar Yates 1985: 83, ataca frontalment el mite del Judici de Paris: Troia i Roma són els dos eixos del classicisme literari medieval (Baumgartner-Harf-Lancner 1997). El Judici de Paris, objecte de variades moralitzacions i traduït en belles miniatures als manuscrits dels poderosos, al segle XIII pertanyia al pòsit comú de l'herència historial pagana, tal com es pot llegir al cèlebre report "objectiu" de la guerra de Troia de Guido delle Colonne (acabat el 1287), i fins i tot al Speculum Doctrinale de Vicenç de Beauvais (Ehrhart 1987). [26] El text pertany a les fulles de l'Arbre exemplifical; és l'exemple de la quantitat celestial (OE I: 829):

[1] Reconta's  
que el cercle  
e el  
quadrangle e  
el triangle  
s'encontraren  
en quantitat,  
qui era lur  
mare, la qual  
tenia un pom  
d'aur e  
demanà a  
sos fills si  
ells sabien a  
qui devia  
donar aquell  
pom d'aur. E  
dix en cercle  
que ell lo  
devia haver  
per ço car  
era primer  
nat e era  
major e pus  
fort corria  
que sos  
frares; en  
quadrangle  
dix que ell  
devia haver  
lo pom per  
ço car ell era  
pus prop a  
l'home que.l  
cercle e era  
major que.l  
triangle; e.l  
triangle dix  
que ell devia  
haver lo pom  
per ço car  
era pus prop  
a l'home que.

**I cercle e pus  
semblant a  
Déu que.l  
quadrangle.  
E adonchs  
quantitat  
donà lo pom  
a son fill el  
triangle.**

**[2] Mas  
N° Aries e  
sos frares e  
En Saturnus  
e sos frares  
reprengueren  
quantitat e  
digueren que  
no havia bé  
jutjat, car ella  
no havia ab  
Déu neguna  
semblança  
en loc ample  
ni pregon, e  
havia ab Déu  
semblança  
en cercle qui  
no ha  
començament  
ni fi. E el  
quadrangle  
reprès  
quantitat, e  
dix que no  
havia ben  
jutjat, car ella  
era pus  
semblant ab  
Déu en los  
quatre  
elements que  
ab lo**

**triangle, car  
sens los  
quatre  
elements no  
porien ésser  
los hòmens,  
los quals són  
per ço que  
amen e  
coneguen  
Déu.**

**[3] E.I  
triangle  
excusà sa  
mare  
quantitat e  
dix que ella  
havia ben  
jutjat en  
quant ell era  
pus semblant  
a l'ànima de  
l'home e a la  
Trinitat de  
Déu per  
nombre  
ternal, que  
son frare en  
cercle e en  
quadrangle;  
emperò en  
aitant havia  
errat com  
l'havia donat  
lo pom redon  
qui no era de  
la sua figura.**

**Només perquè Ramon va voler mostrar que el Judici de Paris és una historieta prescindible, ens adonem al paràgraf [3] que aquest debat entre figures geomètriques, planetes i Zodíac és una transposició**



artística del mite clàssic. No hi ha ni déus, ni premis a la bellesa femenina, ni regals per a seduir el jutge: Llull planteja un debat científic que es proposa d'arribar a la veritat sobre el poder significatiu de les tres figures geomètriques elementals. De l'antiga ficció poètica en queda tan sols un vague esquema dialèctic, és a dir la proposta de triar el millor entre tres.

Malgrat que a la Doctrina pueril Llull es fa eco del tòpic didàctic que desaconsella d'estudiar geometria, perquè juntament amb l'aritmètica "arts són qui requeren tota la humana pensa, la qual ha a tractar de amar e contemplar Déu" (Schib 1972: 172), a les fulles de l'Arbre humanal, l'esmenta breument entre les altres arts liberals dels "hàbits"(OE I: 631). [27] Les respostes a les qüestions corresponents de l'Arbre qüestionari aporten algunes clarícies més de caràcter matemàtic i tècnic (OE I: 936). El juliol de 1299 Llull va escriure a París el Liber de geometria nova et compendiosa, un tractat "nou" que no té gaire a veure amb Euclides, sinó que ofereix desplegaments gràfics per a aclarir problemes de filosofia natural, astrologia i medicina (Pring-Mill 1991: 136). Segons aquest tractat, un cercle, un quadrat i un triangle equilàter concèntrics, d'àrea equivalent, constitueixen la "figura plena", que explica el moviment dels elements, és a dir les operacions de la natura, les quals o bé impliquen el quadrat de foc, aire, aigua i terra, o la circularitat de les seves relacions o el joc ternari de dos contraris i un mitjà (ibid.: 128-130).

El nostre recontament, anterior a aquesta formulació, introdueix una singular aportació ontològico-geomètrica de caràcter més antropològic que natural, fonamentada en la ternaritat de l'ésser i dels seus principis correlatius, que es manifesta tant en les tres potències de l'ànima humana com en la Trinitat de les Persones Divines. Interpreto que aquest decantament antropològic és una rèplica dels continguts ètics de l'antic mite, en el qual Juno, Minerva i Venus presentaven a Paris diverses opcions vitals (poder, milícia, amor). Si es tracta de discutir sobre valors, discutim sobre l'essencial: la ternaritat de l'ànima, que enllaça l'home amb el Déu trinitari. El plantejament antropològic triomfant als paràgrafs [1] i [3] aïlla el contraatac de les raons de la natura del [2], simbolitzada pels planetes i el Zodíac (som a l'exemple de la quantitat celestial), que podria prefigurar, en canvi, la significació de la "figura plena" de la Geometria nova. És en l'eufòria de la seva petita i enginyosa troballa ontològico-geomètrica que Ramon es permet de fer burla de la poma d'or del Judici de Paris. En un univers dominat per l'analogia i la

**significació simbòlica, el premi a la primacia de l'esperit que es manifesta en la ternaritat està clar que no pot ser una objecte arrodonit. L'únic possible culpable d'error és Llull mateix, que va voler usar un esquema antic viciat, enlluernat ell també pel "pom d'aur" de la literatura pagana. [28]**

**Per completar la visió acrònica lul.liana, resulta il.lustratiu aquest altre recontament que posa en escena els tres temps de la imaginació humana, presents a la gramàtica i a la ficció literària: passat, present i futur (procedeixen de l'exemple del fruit imaginal, OE I: 836-837):**

**[1] Reconta's  
que.l temps  
pretèrit e.l  
temps futur se  
contrastaren  
sobre la  
imaginació,  
car cascú deia  
que era sua.  
Lo temps  
pretèrit al.  
legava que la  
imaginació era  
sua per ço car  
imaginava les  
coses  
passades; e.l  
temps futur  
deia que la  
imaginació era  
sua per ço car  
imaginava les  
coses  
esdevenidores.  
Dementre que  
enaixí  
constrastaven,  
dix lo temps  
futur que  
elegissen un  
jutge qui**

partís lur  
contrast, e dix  
que fos jutge  
lo temps  
present qui  
estava en lo  
mig d'abdós.

[2] E.l temps  
present dix  
que veritat era  
que.l temps  
present estava  
en lo mig  
d'abdós, mas  
no ho faia la  
sua voluntat,  
car més  
amava les  
coses  
esdevenidores  
que les  
passades, e  
dix que ell  
tenia per bo  
que  
l'enteniment  
fos jutge, qui  
estava en lo  
mig en quant  
entén les  
coses  
passades e  
les  
esdevenidores;  
mas lo temps  
futur dix que  
no ere jutge  
convinent  
l'enteniment,  
car major  
proporció e  
concordança

havia ab la  
imaginació en  
les coses  
passades, que  
en les  
esdevenidores.

[3] E adonchs  
no se'n  
pogren avenir  
ni pogren  
trobar jutge  
cominal, e  
combateren-  
se abdós; e  
car la  
imaginació  
amava més  
ésser del  
temps pretèrit  
que del futur  
per raó de la  
memòria qui  
la'n pregava,  
fo vençut lo  
temps  
esdevenidor, e  
dix al temps  
present que  
mal faia car no  
li aidava pus  
que molt  
l'amava.

**La dramatització de nocions psicològiques aristotèliques bàsiques fa pensar en l'adaptació elemental de De anima que llegim al capítol 85 de la Doctrina pueril (Schib 1972: 203-205); el passat i el futur entren en conflicte per dominar la imaginació sensitiva o fantasia. La victòria del passat s'explica per la memòria, que actualitza les imatges de les impressions dels sentits acumulades, mentre que el temps futur no té cap facultat que li doni suport. L'enteniment, per la seva banda, també treballa sobre les dades de la memòria. Entenc la**

conclusió del darrer paràgraf, on el futur vençut retreu la poca col·laboració del present a la seva causa, com una invitació a defugir la seducció dels "poms d'aur" del passat. Els tàtars, abastables en el present i el futur, són més útils, artísticament parlant, que els romans (o els troians) perduts en el seu temps irrecuperable.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



#### 4. Glossa literària a una sentència aristotèlica

La darrera de les mostres de literatura alternativa lul.liana que proposo es troba a l'exemple del fruit celestial (OE I: 838-839) i presenta el recurs, ja desenvolupat al Fèlix, de raonar per semblances. Donada una proposició, diversos personatges expliquen historietes que analògicament aporten arguments a favor o en contra; la conclusió es dedueix dels conjunt d'aquestes argumentacions (Johnston 1978: 76 segs.). Al paràgraf [1] es planteja la dramatització d'un aforisme aristotèlic molt citat als reculls de sentències, a les enciclopèdies i a les glosses, que procedeix del segon llibre de la Física, 194b: "Perquè l'home s'engendra de l'home, però també del sol" (Echandía 1995: 139-40). **[29]**

[1] Reconta's  
 que gran  
 contrast fo  
 enfre lo sol e.  
 I rei, qui  
 havia hagut  
 un fill de sa  
 muller, car lo  
 sol deia que  
 era son fill  
 raonablement,  
 així com  
 l'home bo qui  
 per raó de  
 bondat fa bé;  
 e. I rei deia  
 que era son  
 fill  
 naturalment,  
 axí com fa lo  
 foc que  
 naturalment  
 escalfa, e  
 pare qui  
 naturalment  
 fa fill; e

encara, que  
ell lo havia  
hagut de sa  
muller e  
l'havia  
product en sa  
espècie  
humana, e.l  
sol no ha  
muller ni és  
home. E per  
açò lo rei dix  
al sol que ell  
no sabia lo  
judici que ell  
havia donat  
d'un seu  
procurador. -  
E com fo  
això? -dix lo  
sol.

[2] -Una  
vegada  
s'esdevenc -  
dix lo rei- que  
un meu  
procurador  
estec  
longament en  
una ciutat per  
mi, qui li  
havia donada  
aquella ciutat  
a governar  
per ço que  
tractàs la mia  
honor en  
aquella ciutat  
e la utilitat de  
les gents. El  
procurador  
tractà aitant

com poc lo  
seu  
honrament e  
no.l meu, e  
tan  
longament  
estec aquell  
procurador  
en aquella  
ciutat, que  
les gents lo  
tenien enaixí  
com a senyor  
e faïen aquell  
honrament a  
ell qui  
pertany fer a  
rei. Esdevenc-  
se que, com  
jo venguí en  
aquella  
ciutat, les  
gents no.m  
feeren aquell  
honrament  
qui pertany  
ésser fet a  
senyor e a  
rei, e  
honraven  
aquell meu  
procurador  
enaixí com a  
rei, segons  
que havia  
acostumat. E  
adonchs jo  
diguí al  
procurador  
que eixís  
d'aquella  
ciutat e que  
anàs cercar



honrament  
de rei en  
ciutat qui fos  
sua, car no  
volia que en  
la mia ciutat  
ab mi  
ensems  
hagués  
honrament  
de rei; car en  
una ciutat no  
estan bé dos  
reis-. E  
adonchs lo  
sol dix al rei  
que no sabia  
ço que en  
Mercuri havia  
dit a  
l'alquimista. -  
E com fo  
això? -dix lo  
rei.

[3] -  
Reconta's -  
dix lo sol-  
que un  
alquimià  
volia fer de  
l'argent viu  
argent, e volc  
de l'argent  
viu fer argent  
en lo foc. En  
Mercuri dix a  
l'alquimista  
que l'argent  
viu era nat en  
la terra e que  
ell l'havia fet  
ab consell de

N' Aries e  
d'En Taurus  
e dels seus  
altres frares,  
e encara ab  
consell d'En  
Saturnus e  
dels seus  
altres amics,  
e que tots  
ensems  
havien  
ordenat,  
enans que  
l'argent viu fo  
engenrat, que  
la terra fos  
mare de  
l'argent viu e  
ell fos son  
pare; e per  
ço ell no  
volia que son  
fill hagués  
altre pare ni  
altre mare; e  
a la sua  
voluntat  
consentiren  
N' Aries, en  
Taurus e En  
Gèmini. E jo -  
dix lo sol- e  
tots mos  
frases e totes  
mes  
germanes hi  
consentim. E  
adonchs  
l'alquimista  
no poc fer de  
l'argent viu  
argent pur,

**car no.l podia  
fer sens  
nostra  
voluntat, ni  
sens voluntat  
de son  
primer pare e  
de sa primera  
mare.**

**[4] E  
adonques lo  
rei conec que.  
I sol, segons  
l'exempli que  
havia donat,  
entenia a dir  
que.l fill que  
ell havia  
hagut de sa  
muller, era fill  
del sol en  
quant fill  
home  
general, e  
que era fill  
d'ell e de la  
regina en  
quant home  
especial.**

**Llull insinua el motiu de la gelosia d'un rei que ha tingut un fill de la seva esposa, però que, en el terreny de la filosofia natural, ha de compartir la seva paternitat amb el sol. Aquest primer debat entre el rei i el sol, de fet, ja suggereix la solució del problema, des del moment que la influència del major planeta sobre la generació és descrita analògicament a la de l'operativitat ad extra del principi absolut de l'Art, bondat: "així com l'home bo qui per raó de bondat fa be". Aquesta insinuació enllaça directament amb l'explicació que el rei fa seva al paràgraf [4], després de les dues semblances argumentatives: el sol governa la generació "en general", és a dir com a principi operatiu ontològic, mentre que el rei és la causa del**

seu fill "en especial".

Els recontaments dels paràgrafs [2] i [3] desenvolupen respectivament un cas de regiment, posat en boca del rei i propi de la matèria de l'Arbre imperial, i la desautorització científica de la transmutació dels metalls, posada en boca del sol, pròpia de la matèria de l'Arbre elemental i del Celestial. La pinzellada inicial sobre la gelosia es perd, tot i que en altres bandes, Llull havia descrit els mecanismes d'aquesta passió nascuda de l'entenebriment de a ment per "massa de cogitacions e d'imagenacions" (vegeu els paràgrafs 19-21 del Llibre de contemplació, OE II: 725). El rei prefereix argumentar des de la seva condició de governant únic, que no ha de compartir amb ningú el seu poder: el procurador que suplanta l'autoritat del seu senyor a la ciutat que regeix en nom seu és un mal servidor que mereix ser destituït. Els lectors del Llibre de les bèsties reconeixeran, doncs, al paràgraf [2] una variant de l'error de Na Renard, que no es descriu al capitolet "De procuradors" a les branques de l'Arbre imperial (OE I: 666) ni a les qüestions corresponents (OE I: 903). La política, tanmateix, és tan sols un marc analògic: que "en una ciutat no estan bé dos reis" vol dir, en el nostre cas, "no pot ser que un fill tingui dos pares", noció que sobreentén la funció paternal de la reialesa (vegeu les flors de l'Arbre imperial, OE I: 673).

El punt de vista familiar i polític del rei és la causa de la seva ofuscació i de la seva gelosia potencial: no és capaç de comprendre les "raons necessàries de la natura" que el sol li refresca amb la historieta de Mercuri i l'alquimista. Aparentment es tracta d'una digressió: el problema de la legitimació de l'alquímia, que Vicenç de Beauvais admetia com a ciència i que Ramon exclou amb energia, evoca tot d'una laboratoris foscos plens d'instruments de destil·lació, forns i atuells pintorescos. [30] La decepció de l'alquimista, que no pot destil·lar plata del mercuri, només s'ha de prendre com una prova a contrari de l'ordenació immutable de la natura. El planeta Mercuri i la terra causen el metall mercuri dintre d'un complex entramat d'influències dels planetes i del Zodíac en el món sublunar: les operacions artificials de l'alquimista no tenen cap poder sobre l'ordre còsmic. Segons Llull els primers principis de la realitat, és a dir les dignitats divines, arriben al món corruptible a través del que ell anomena "qualitats pròpies" dels cossos celestes, acompanyades de les "qualitats apropiades", que són les que es descriuen en els tractats d'astronomia convencionals. Com diu Michela Pereira: "en el cel s'enllacen el món terrestre i el diví, les

**qualitats dels elements i els atributs de Déu ... al cel hi ha el deslloridor essencial del cosmos, a través del qual les Dignitates actuen effective sobre el món sublunar i "ocasionen" les realitats individuals" (ROL 17: 70). Aquesta doctrina artística lul.liana reformula l'astronomia com a ciència de certeses absolutes, com ja hem vist en el primer fragment analitzat, i exclou anecdòticament l'alquímia.**

**El rei del nostre recontament tot el que ha de fer és deixar de pensar en termes familiars i polítics i fer-ho per "raons necessàries" de caràcter metafísic. En fer-ho, entén els arguments del sol, que són els de l'Art, i, de passada, també entén la sentència de la Física d'Aristòtil que atribuïa al planeta major, en una formulació particularitzada i, per tant, literària, la "paternitat" analògica de l'home. Heus ací com Aristòtil és glossat i interpretat amb l'Art a la mà en aquesta digressió literària de l'Arbre exemplifical: als rams del Celestial, en efecte, on es tracten el planetes, no es parla d'aquesta qüestió en concret i amb prou feines el Tractat d'astronomia recorda que el Sol "per calorem generat et per siccitatem corrumpit" (ROL 17: 113). Les qüestions del ram celestial (OE I: 918) tampoc no aporten major clarícia al nostre problema; vegeu, en canvi, per acabar, aquesta qüestió del fruit celestial:**

**Qüest.: -  
Ramon,  
com  
l'ànima  
de sent  
Pere no  
sia de  
l'essència  
del sol,  
com és  
fruit del  
sol? -  
Sol.: Del  
cors de  
sent  
Pere e de  
l'ànima  
serà el  
dia del  
judici**

sent  
Pere (OE  
I: 1035).

La natura dels cossos ressuscitats pertany a la matèria de l'Arbre eviternal i, segons Lull, consisteix en l'harmonització definitiva dels elements amb la substància espiritual; de la unificació definitiva del que ara està escindit se'n desprendrà la indistinció entre ànima i cos, que esdevindran intercanviables (fulles eviternals, OE I: 733-34, "D'acció e passió"). De fet, però, la qüestió, planteja una enigmàtica relació de dependència de l'ànima en relació amb el sol, tot i que aquesta, òbviament, no comparteixi l'"essència" d'aquell. Aquesta relació de dependència només es pot explicar per la unió d'ànima i cos en aquesta vida terrenal. I el cos, com ensenyen la Física d'Aristòtil i l'Art de Ramon, és, d'acord amb les influències celestials en el món sublunar, fill del Sol.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*



## NOTES

**[1]** Vegeu, per exemple, el judici desencisat d'E. Allison Peers a propòsit dels miracles de la Verge recollits al Llibre de santa Maria, reportat críticament a Viera 1990: 226-227: unes figures "planes" emeten discursos "convencionals" en un llibre que no és "ni subtil ni literari"; els exemples que proposen són "descolorits" i "inexpressivament previsibles"; segons aquest autor, la penosa monotonia del tractat marià contrasta amb algunes anècdotes del Blaquerna, realment literàries. Pring-Mill 1991: 285-287 (el treball és de 1967), per la seva banda, retreu a Allison Peers haver traït el sentit de certs passatges lul.lians en una lectura excessivament lírica. Bonner 1989 I: X, vol esmenar la visió escindida del beat, que es desprèn de l'actitud d'aquest intèrpret de Llull davant del món angosaxó de la primera meitat del nostre segle: d'una banda, el místic excels del Llibre d'amic i amat, de l'altra, l'autor pertinaç d'un discurs impenetrable i ensopit.

**[2]** Riquer 1964 I: 351, reporta l'admiració que segons Jordi Rubió i Balaguer va mostrar el poeta Ruben Darío llegint un fragment lul.lià, típicament alternatiu, on el pebre i la rosa debaten sobre la bondat del foc i l'aigua, elements que presideixen numèricament la graduació elemental respectiva dels dos vegetals. El que sembla una extravagància poètica no és més que la personificació, animada narrativament, d'una qüestió natural tan fonamental com la de la graduació dels simples; vegeu les qüestions de medicina a l'Arbre Qüestionari de l'Arbre de Ciència: "Lo foc és en lo pebre en quart grau de calor, e la terra en terç de secor, e l'àer en segon d'humiditat, e l'aigua en primer....", OE I: 937; cf. Pereira 1979a.

**[3]** Rubió 1985: "Alguns aspectes de l'obra literària de Ramon Llull", 248-299 (publicat el 1957) i "L'expressió literària en l'obra lul.liana", 300-314 (publicat el 1961). Pring-Mill 1991: "Entorn de la unitat del Llibre d'amic e Amat", 279-306 (publicat 1967) i "Els recontaments de l'arbre exemplifical de Ramon Llull: la transmutació de la ciència en literatura", 306-318 (publicat el 1976). Vegeu també Badia 1992: 73-95.

**[4]** Així ho han entès també autors com Mark D. Johnston i Roberto J. González-Casanova; per al primer, remeto les entrades de 1978 i 1996; per al segon, a les de 1990 i 1993.

**[5]** Lohr 1988: 538-555 situa l'Art de Ramon, que fecunda algunes de les troballes de Nicolau de Cusa, a l'arrencada de la metafísica renaixentista. Ruiz-Simon 1986 desenvolupa la interpretació cosmològica de l'Art proposada Yates 1985 i Pring-Mill 1991, i Ruiz Simon 1993 planteja la relació entre la terminologia de l'Art i la de l'Escolàstica. Vegeu també el pròleg de Fernando Domínguez al ROL 19: 1-77.

**[6]** Pereira 1979a comenta l'abast de l'esment de fonts mèdiques als Començaments de medicina: Avicenna, Mateu Plateari i Constantí l'Africà. Vegeu també Bonner 1989 II: 453-455. El capítol 77 de la Doctrina pueril, conté una llista de les obres d'Aristòtil llegides a les Facultats d'Arts a partir de mitjan segle XIII. Al Tractat d'astronomia es parla d'una taula de valors numèrics, ROL 17: 218. Per a verificar la circularitat i autosuficiència dels escrits lul.lians, vegeu la parquedat dels índexs de noms dels 20 volums de les ROL i dels 3 de les NEORL.

**[7]** Quan encara no havia obtingut la revelació de l'Art (1274), Llull va produir una obra tan colossal com el Llibre de contemplació, que, tot i ser una compilació mística i enciclopèdica, s'expressa en un llenguatge essencialment literari (Rubio 1997; vegeu també Llinarès 1971 i Salleras 1989). Als anys de les arts de setze principis (1274-1289), ens va donar les seves més conegudes contribucions a les belles lletres: el Llibre del gentil, el Blaquerna (amb el Llibre d'amic i amat) i el Fèlix (amb el Llibre de les bèsties). Als temps de les arts de nous principis (1290-1308), el descobriment del poder propagandístic de l'autobiografia literària li va fer descobrir les possibilitats del vers, amb obres tan esplèndides com el Desconhort o el Cant de Ramon i, encara en aquests anys, va intentar una nova narrativa mística a les fulles de l'Arbre de filosofia d'amor. Finalment, durant la darrera estada a París va dotar d'alè literari algunes parts del Llibre de l'infant Jesús o del Fantàstic. Hi ha productes literaris lul.lians que es mantenen força al marge de la proposta alternativa: el Plany de la Verge és un exercici mimètic en relació a la tradició del planctus Mariae, com també ho són, en un altre ordre de coses, la Doctrina pueril, o el Llibre de l'orde de cavalleria.

**[8]** Ramon desnaturalitza els materials rebuts o n'empra lliurement suggeriments o connotacions: els miracles de la Mare de Déu (Viera 1990: 231); les famoses fonts sufís del Llibre d'amic i amat (Badia



1992: 65-68); els ecos múltiples i dispersos del Blaquerna trets del Barlaam i Josafat (González-Casanovas 1993; Badia 1992: 97-120); el parentiu del personatge Blaquerna amb l'heroi artúric pur, Galaaz (Riquer 1964 I: 279); la pastorella en prosa del primer llibre del Fèlix (Bonner-Badia 1988: 87-90); els gairebé inabastables lligams de la l'Arbre de filosofia d'amor amb l'al·legorisme del Roman de la rose (Rubió 1985: 324-351); la potenciació de determinats filons de l'exemplum i de la similitudo, presos de la tradició homilètica, a saber el caràcter ficcional, la lectura al·legòrica, el poder argumentatiu i d'il·lustració de la veritat (Aragüés 1996).

[9] Bonner 1989 II: 125-162 assenyala les fonts conegudes a peu de pàgina. Un estudiós de l'èpica animalística (Galley 1983: 269) cospa el valor polisèmic que Llull imprimeix a unes al·legories polítiques nascudes de l'immobilisme de les societats patriarcals; un analista minuciós de la funció didàctica de l'exemplum (Taylor 1995: 657-658) arriba a la conclusió que Llull vulnera totes les regles d'ornamentació, claredat, plausibilitat i vivacitat que la Rhetorica ad Herennium espera de les falques narratives didàctiques (vegeu, tanmateix, Aragüés 1996).

[10] L'ocell que intenta dissuadir els micos de la niciesa que practiquen i és abatut durant la seva prèdica inútil, de vegades dialoga amb un altre ocell. Les espècies varien i es combinen: papagai, corb, colom, garsa; senyal Llull no els atribueix cap valor de didàctica zoològico-moral, com succeeix en l'univers de la fauna animalística.

[11] La realitat descrita per Llull és acrònica; l'excepció que confirma la regla és al capitolet sobre "Les VII etats en què és departit lo món" de la Doctrina pueril (Schib 1972: 232-234).

[12] Vegeu Riquer 1964 I: 384; Johnston 1978: 77-78; Gayà 1980 i Bonner 1989 II: 60, 72.

[13] És el que s'aprèn al treball tantes vegades citat de Pring-Mill 1991 (1976), a Cabré-Ortín-Pujol 1988 i a Llinarès 1986.

[14] El nostre exemple es proposa desautoritzar les prediccions interessades de la falsa astrologia. Atès que l'astròleg que presenta amb aquesta finalitat és un mal professional, que paga amb la vida el seu error, i que al paràgraf [2] apareixen el verí i una donzella, la

seva història ofereix una certa semblança amb la del metge ignorant que acaba executat per haver enverinat una princesa; apareix al Calila y Dimna, Cacho-Lacarra 1984: 192, i correspon al tipus folklòric K824, "fals doctor mata el seu pacient".

[15] Per a una mostra de la medicina astrològica lul·liana, vegeu el Liber de regionibus sanitatis, ROL 20: 63-118.

[16] És el capítol 771 del Dotzè II,2, "Per què lo príncep no deu posar tota sa fiança en ju'y d'astròlech". Wittlin 1986-1987 II: 218-19.

[17] L'oda d'Horaci és la del carpe diem; Virgili, quan Nis ha tallat el coll de Ramnes, l'endeví de Turn, comenta: rex idem et regi Turno gratissimus augur, / sed non augurio potuit depellere pestem.

[18] Soler 1988: 175: "Offici de cavayler és mantenir e deffendre senyor terrenal, cor rey, ni príncep, ni nuil alt baró, sens ajuda, no poria mantenir dretura de ses gents; on, si.l poble o alcun home és contra la manament del rey o del príncep, cové que los cavaylers ajuden a lur senyor..."

[19] A la Doctrina pueril Llull es recorda d'Aritòtil, Schib 1972: 178-180 i d'Alexandre, ibid.: 212.

[20] De fet, el problema implica centralment la connexió Llull-Eiximenis; abans de preguntar-se si Eiximenis coneixia l'exemple lul·lià de l'escapçament de l'astròleg, caldria disposar d'altres testimonis; en qualsevol cas, Eiximenis interpreta la llegenda de la donzella verinosa, Aristòtil i Alexandre sense barrejar-la amb l'exemple de l'astròleg, d'acord amb les prevencions misògines habituals. El Savi, que sap fisiognomia, salva el seu deixeble perquè dedueix de la mirada de la noia que el verí que té a dintre mataria qui "ab ella jagués"; vegeu el cap. 887 del Dotzè, Wittlin 1986-1987 II: 494; el mateix tema de la mirada verinosa, al cap. 928 del Terç.

[21] Llull no evita pas, en d'altres contextos, de tractar amb detall l'entorn del pecat de luxúria, si convé en termes tècnics; vegeu ROL 15: 245 i les branques de l'Arbre moral viciós; sobretot les preguntes correponents de l'Arbre qüestionari (OE I: 653-659 i 886-904). La qüestió 497 d'aquestes branques, presenta un punt de casuística moral tan precís, que ha cridat l'atenció dels historiadors de la

**sexualitat: el de la vella avara i luxuriosa que reprèn el fill quan es dóna al vici, però no la filla: el xicot s'hi gasta el cos i els diners, en canvi, la noia en guanya i la mare s'ho passa bé rememorant, a través dels exercicis de la filla, els seus plaers d'antany (Jacquart-Thomasset 1985: 156-158. La referència a lloc lul·lià apareix incompleta; hauria de ser XVI,III,8,14, que correspon a OE I: 889).**

**[22]** L'edició llatina de l'Arbre de ciència, en premsa a les ROL, confirma aquesta lectura: "quia nata erat sub domo Arietis, quae est de complexione humida et calida, quae est contra complexionem veneni, quae est sicca et frigida". Agraïxo la consulta del text en premsa a l'editor, Pere Villalba.

**[23]** Vegeu Badia 1981, per a una primera anàlisi del passatge d'OE I: 1157. Cal recompondre el fil del lloc comú anticclassicista, propi de les meditacions sobre el menyspreu del món, tan ben expressat per Jorge Manrique a la quinzena de les seves Coplas a la muerte de su padre: "Dexemos a los troyanos, / que sus males no lo vimos / ni sus glorias; / dexemos a los romanos, / aunque oímos y leímos / sus victorias. / No curemos de saber / lo de aquel siglo pasado / qué fue dello... (Beltrán 1993: 157-158). Llull desenvolupa el lloc comú en qüestió a la Doctrina pueril, Schib 1972: 212, amb un petit desenvolupament de l'ubi sunt.

**[24]** Bonner-Badia 1988: 24-25, 41-42. El 1288 Llull va escriure el Liber Tartari et Christiani; el viatge de 1300 tenia finalitat missional. Vegeu Hauf 1989: 44-51.

**[25]** Riquer 1964 II: 433-470; com és sabut, el frare dominicà Antoni Canals confiava en el valor pastoral dels exemples de romans a darreries del XIV. Per al text del Boeci català, Muntaner 1873: 10; per al Breviloqui, Norbert d'Ordal 1930.

**[26]** Per a la versió catalana de Guido, posterior a Llull, Miquel 1916: 87-90. Beauvais tracta del Judici de Paris quan descriu l'Art poètica (1624 II: 296).

**[27]** Vegeu Beauvais 1624, II, 30: "Geometria et Aritmetica non sunt scientiae pietatis".

**[28]** La valoració d'aquest exemple des de la perspectiva de la literatura

nova de Llull mostra que, quaranta anys després de la primera aproximació de Yates, la bibliografia lul.liana que les separa permet parlar amb bastant més precisió, feliçment superada la fase inevitable de la sorpresa atònita. Vegeu Yates 1985: 83-84, "I així, tot i donar el premi al triangle (la Trinitat), el donà en forma de cercle (el cels), del qual depenia el quadrat (els elements), i així totes les figures entraven a formar part de la resposta. Així interpretaria jo aquest enigma, però el lector hi pot trobar altres itnerpretacions. Que el consideri amb cura, car és també l'enigma de l'Art de Ramon Llull".

[29] Com a mostra vegeu Beauvais 1624 II: 1531: "Sol igitur virtute sua calefacit & dessiccat mundum inferiorem, & generationis causa est in nascentibus vegetalibus et animalibus, & augmentat in natis calorem & spiritum vitalem".

[30] Per a l'alquímia i Beauvais, Crisciani-Pereira 1996: 137-141 i per a les confusions entorn dels falsos alquímics pseudo-lul.lians i el Ramon històric, Pereira 1987.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



# LLULL AS COMPUTER SCIENTIST OR WHY LLULI WAS ONE OF US

Ton Sales

Universitat Politècnica de Catalunya, Barcelona

## **ABSTRACT**

Crucial notions on which Computer Science is based originated in Ramon Llull (a 13th-century philosopher from Majorca). Here we explore some of his original insights -and his plausible inspiration sources- and how these ideas have been available to us by way of Leibniz (and others).

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## 1. INTRODUCTION

Something unusual has happened to Ramon Llull (Raimundus Lullus, 1232-1316), the franciscan thinker from Majorca. He has been at the same time derided and hailed as a philosopher. He has been instrumental in creating our foundational insights as computer scientists and logicians, yet he occupies a very minor place in the histories of Philosophy, Mathematics or Logic. He was one of the first philosophers to claim a logical basis for religious belief yet he has been considered a source of alchemy, cabbalistics and mysticism. He is considered a conceited eccentric fool and -just read Martin Gardner's 1958 piece- a maze of confused thinking, but such indictment hardly squares with the undeniable fact that he had foresights which anticipated developments 700 years in the future. So, what is the truth? and what is the man?

That Llull is really a marginal sidepiece in the history of Western Philosophy is clear -as it was to him. And, because he resented it, he innovated, and tried to convince the Parisian intellectuals that his innovative ideas had merit -to no avail. He was not understood at his first Sorbonne appearance in 1289. His combinatorics were definitely not the method to use for logical analysis (causal chaining was). When he came back in 1309-11 with a more accessible system he was greeted with a flurry of sympathy rather than real acceptance. Some found in him a firm advocate of basing faith solely on logic, and all understanding on reason (against the revelationists and the mystically-inclined). But after his death the sympathy faded out, a victim of the Inquisition and the dominican-franciscan 14th-century struggle. In an ironic twist, Llull, who had always put logic before faith, and had done this by propounding innovative ideas, became a thinker derided by the first science pioneers (Bacon or Descartes, who had a lot to thank him for), while he became the hero of alchemists, cabbalists and general mystics (thanks to being attributed authorship of esoteric apocrypha). The usual charge today (for Gardner, as it was for Descartes), that his thinking was actually confused, is not the whole reason for the misrepresentation of Llull's thought: confusion between religious faith, ethical motives, apologetics and natural explanations was the rule rather than the exception in medieval philosophy. As for his own equivocations, it is a well-known fact that all innovators muddle through their own discoveries -the full reach of which they do not usually grasp- and

even extrapolate wildly from them. Lull's peculiar innovations, strange as they seemed at the time, sound familiar to the modern ear. Here we list some of the more typically Lullian.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*



## 2. SOME BASIC COMPUTER SCIENCE CONCEPTS. THE IDEA OF A CALCULUS

That logical reasoning is, in some sense, computation -or, more properly, that it can be formalized and validated by controllable means- is now an accepted idea, clearly explained in the writings of 1920's logicians (Hilbert or Herbrand, to name two) and actually mechanized in the 1960's. But the notion was advanced in the 17th century by Hobbes, who wrote in 1655 that "reasoning is but reckoning", and by Leibniz, who thought in 1658 (and wrote in 1666) that, in the future, philosophers would settle their disputes as accountants do, just by taking pens and calculators (abaci) and proclaiming "let us compute!". Leibniz explicitly stated that this was Lull's dream made true. It really was. Lull had anticipated this in 1274 by noting that, to convert muslims (a current worry), public disputations were fruitless (the ones attempted in the 1260's ended circularly, with nobody convinced), so one had to find a mechanism to prove and generate truths in such a way that, once everyone agreed on the assumptions, the objectivity of the procedure would force all to accept the conclusions. The elaboration of such a mechanism took his lifetime's efforts. Though Leibniz explained the idea in concise and appealing terms, Lull himself could have suscribed his admirer's formulation, stated 400 years later. Moreover, Lull's "mechanism" was not a merely abstract procedure; it was supported by truly "mechanical" means, his rotating concentric rings. Now easily dismissed as banal toys, they were the first such devices on offer. From this elementary mechanism, and by simple mechanical manipulations, a whole heuristic followed and a deductive chain of truths was combinatorially generated, to be later explored and validated.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 2.2 THE IDEA OF AN 'ALPHABET OF THOUGHT'

When George Boole tried in 1847 and 1854 to find out -and formalize- the "laws of thought", he basically conceived "thought" as a set of algebraically-expressed concept manipulations. Lull in 1274 also did, but unlike Boole he felt he not only needed a set of allowable manipulations (combinations) but also a finite set of elementary truths to begin with. These he called "dignities" (a plural to translate the greek "axioms") or "absolute principles", nine in number, plus 45 additional basic concepts (in groups of nine) he called "relative principles" (including consistency or contradiction), "rules" (including quantity or modality), "subjects", "virtues" and "vices". He added them basic manipulation rules (essentially a relational calculus) and a validation procedure (basically, expanding possible combinations and following them until either two concepts reinforced themselves -thus lending credence to the conclusion- or else a contradiction appeared -which meant that the hypothesized conclusion had to be negated). As Boole later, Lull firmly believed that human thought (logical reasoning) was amenable to symbolic treatment, unified procedures and objective follow-up and control.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## 2.3 THE IDEA OF A METHOD

Not every philosopher in Lull's time felt compelled to delineate clearly a general method, follow it strictly and pretend this was universal. This rather modern concept comprises Hilbert's "effective procedure" idea, or Turing's machine algorithm, but nothing of the sort existed before Descartes suggested the existence and applicability of a universal "method" (1637). Though he did in no way acknowledge his Lullian debt, Descartes -who knew Lull's work well- did for philosophy what the Majorcan had suggested for logical inquiry in general: establish a set of rules, if possible permanent and universal, and follow them strictly.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*



## 2.4 THE IDEA OF LOGICAL ANALYSIS

Llull's idea was to analyze basic concepts by associating them one to each other and see what happened. This, to him, was tantamount to penetrating the inner workings of God and nature, and so to understanding the world better (and giving an effective, objective account of it). If faith (or even mystic revelation) was reached in the process, then Llull's ultimate design purpose was accomplished, that of founding faith on reason, and of justifying beliefs through logical analysis. The originality here was that this was done in practice by mechanically executing an iterated expansion of a given set of initial beliefs (a core or "compendium" of truths) until, should the case arrive, a contradiction obtained. By postulating such a procedure Llull was in fact anticipating the modern (1955) idea of semantic tableaux. (More of this later.)

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## 2.5 THE IDEA OF HEURISTICS AND DEDUCTION

Llull was interested in finding out new truths as well as proving -i.e. being able to convince anyone of- old ones. The last part is subsumed in what we ordinarily call deduction. The first one ("finding") is somewhat amazing, though. Modern science has systematically eschewed the analysis of why we discover or invent things. This has been attributed to imagination, to brilliancy or even to serendipity, but nobody has tried to explain, and in no way control, how the heuristic process develops. One reason for that is that we can only "control" it a posteriori, once the idea has arisen: we can then verify whether the predictions it makes turn out to be true or not. This simple reason was clearly stated by Popper in the 1950's during his dispute with Carnap and the idea of "inductive logic". Besides this, there is nothing we have today to find out new ideas except some magnificent insights into the creative process by Polya and others, and a very short collection of hints or rules-of-thumb for systematic exploration, be this Fred Zwicky's "morphological" method (an exhaustive combinatorial association) or its more modern computer-oriented counterparts in Artificial Intelligence (complete with more or less ad hoc techniques we AI-ers pretentiously call "heuristics"). What catches the eye most is that a thorough-modern method as Zwicky's, with its exploratory and pairing algorithms and tables, is strikingly similar, even in its outside appearance and paraphernalia, to the visual tools of Llull's. Needless to say, Heuristics as a science (if it ever was one) is nowadays in the same sorry state in which Llull found it.

---

▪ *Aterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## 2.6 THE IDEA OF GENERATIVE SYSTEMS

Perhaps the most striking of Lull's anticipations was the idea of having a finite set of rules as well as a finite set of truths - "basic concepts", axioms or whatever you call it-, so that you can then generate from them a (presumably infinite) set of derived truths. Nowadays we would describe the idea more simply, and say that Lull had just come across the idea of a generative system. In linguistics such a finitistic device is called a grammar (a set of rules to manipulate strings from an alphabet beginning with some initial axioms) and the generated strings are the language. In Computer Science the device is called a machine and what is being generated is the set of output configurations in a tape. As is well known today, the same mechanism can run backwards: the same grammar that is capable of generating a language is also capable of accepting or recognizing its strings as belonging to it. Or the same machine which computes the batch of acceptable results is also capable of recognizing a correct calculation. (That those two dual processes are slightly asymmetric in computational terms is a corollary of Gödel's first incompleteness theorem and should not bother us here.) Lull was the first to notice this reversible duality: in his terms, the same system that he proposed to derive new truths from a reduced set (an abridged "compendium" of them) and that he called "truth-finding procedure" ("art de trobar veritat" in Catalan or "ars inveniendi" in Latin) and that in Logic we now call simply inference (or "forward chaining") had a dual quality and could be executed in reverse, so that we then have a recognizing or accepting system he called "truth-proving procedure" ("art de demostrar", "ars demonstrandi") and we name simply proof (or "backward chaining" or "goal-oriented search" in AI). Thus, to Lull, if one were confronted with proving some specific statement, one would have to invent no new system: the one that allowed the user to explore new truths would suffice to certify the intended truth, the certification procedure itself being the proof.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## 2.7 THE IDEA OF A GRAPH

Llull connected his "basic concepts" with lines, and prescribed that the lines had to be followed to combine the concepts and derive the consequences. This was new. Not now, though; we have a name for the device Llull invented: we call it a graph. The two amazing things about this are, first, that Llull gave a dual isomorphic variety of it: he compiled the graph's information in the form of a two-entry table (just what we term the adjacency matrix of the graph) and, second, that Llull's graphs were not meant as mere concept-structuring or taxonomic (tree-structured concepts were available since late Roman times) but were conceived rather as a present-day's "semantic network" and intended to be "followed", i.e. dynamically executed as though it were a truly fact-finding "program" or a decision tree (as in AI) in a decision procedure.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## 2.8 THE IDEA OF TABLEAUX

The truth-deriving procedures Lull suggested were mainly two. One proceeded in the positive sense: concepts were combined (following the directing graphs) and, if mutually reinforcing, they proved the conclusion "by analogy". The negative dual was that at some point the concepts that were being currently manipulated turned out to be mutually inconsistent (contradictory); that meant that the initial postulated truth was automatically disproved, thereby proving the contrary. This is the first appearance in the literature of something not unlike Beth's 1955 semantic tableaux (or Popper's 1959 refutational ideas in Science). It is, however, a mere 13th-century anticipation of present-day developments, which -unlike all the other insights mentioned- have not been directly influenced by Lull's ideas or by Leibniz's rendition of them.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## 2.9 THE IDEA OF CONCEPTUAL NETS

As previously mentioned, Llull's graphs were neither static taxonomical trees nor concept-structuring illustrations but an actual net of links that allowed the user to explore in a combinatorial fashion the relations that existed among the currently manipulated concepts. Thus they were a prefiguration of modern so-called conceptual graphs and semantic networks. They were meant to be not so static or self-structuring but rather they presupposed a dynamic interpretation: to know well the concepts meant -to Llull- to follow their associations and explore their consequences. (The inherent dynamic ontology such a vision gave of things was enthusiastically received by philosophical and scientific innovators like the influential 15th-century Nicholas of Cusa.)

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





## 2.10 THE IDEA OF DIAGRAMS

The universally known Venn diagrams (actually Euler's) also trace their historical lineage up to Lull. He was the first to represent graphically his "concepts" by circles and link them by superposing and intersecting them (though his aim was not to show whether they had an intersection but to demonstrate that they had a more or less strong affinity). (He also linked the terms of a syllogism with a triangle, in what was later called "pons asinorum".) Lull's circle drawings of concepts became a learning aid in J. L. Vives' hands in the 16th century, and were perfected in the 17th by Sturm or Leibniz - who created a whole (unpublished) logical notation out of them- and finally, yes, Euler (in the 1760's). (Now we call them, improperly, Venn's diagrams.)

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*



### 3. THE ORIGINS

An interesting thread for historians to follow is how and where Llull got his own pioneering notions. For some of them we have a hint. Thus, the idea of starting from a finite set of rules to develop a whole system has a remote ancestor in Euclides and the Alexandrian greeks and a more recent and innovative version in Al-Khwarizmi's "algebra" work -that Llull quotes as a source. This book, translated into Latin shortly before Llull's time, created a sensation with its novel idea of rule-directed manipulations and prescribed "algorithms" (a concept and a word derived from the muslim mathematician). On the other hand, Llull's idea of a comprehensive method to encompass such rules and develop concepts was probably a formal extension of a now-forgotten integral part of medieval education: the complex set of elaborated techniques for reminding and structuring things in human memory in a printless age (actually, Llull's method was developed in this sense by Petrus Ramus in the 16th century and was then an inspiration for Bacon and Descartes). As for the mechanical devices (the rotating disks), we now know that similar "question-answering disks" were on sale in the 1260's or 1270's in Algeria (as tools for divination), and that Llull could well know them before his 1274 formulation. (Llull's disks met an unexpected use in cryptography, when Leopardi first used them for coding, and we can still recognize them in the rotors of the WW II German Enigma machine, a distant echo of Llull's disks.)

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



#### 4. THE CONSEQUENCES

Llull is not a forgotten anticipator, nor a mere precursor. Llull's work, which had to pay the unexpected toll of being augmented with all kinds of apocrypha that were falsely attributed to him, was well known and appreciated by many influential thinkers of the Renaissance and after. He had a strong influence on -but no explicit recognition by- such people as Montaigne, Pascal, Descartes or Newton (who had Llull in his library, a fact that put him on a par with his arch-enemy Leibniz). Giordano Bruno and Leibniz not only got the influence but were not afraid to acknowledge it. Leibniz is our most direct connection with Llull. By looking for a universal notation and a universal way of acquiring and developing knowledge more or less inspired by the methods of Mathematics (his *mathesis universalis*), he avidly absorbed Llull, critically adapted him and proposed an objective and mechanical way of founding Logic and rational inquiry. In this he failed, after leaving a string of unpublished notes (which included an algebra of thought and a graph formalism), and only some 150 years later could his blocked program be unleashed by Boole's insights. But other Leibniz ideas went ahead, notably his push for concept decomposition and analysis which had two unexpected derivations: (1) the analysis of minute quantities (the "infinitesimals", on whose development and rights his discussion with Newton turned dismally bitter) and (2) the actual construction in the 1670's of a calculating machine (the first practical multiplier, which prompted an unanticipated reflection by Leibniz on the idoneity of the binary system for calculating). Leibniz's thoughtful 1666 'Dissertatio de arte combinatoria' is not only good and interesting reading for today's logicians and mathematicians It is the best criticism and homage that Llull has ever received: by recognizing his merits and adapting his ideas to the modern needs of Science, Leibniz did all to include Llull in our scientific heritage, and did us a favor in the process.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## WHAT WAS LLULL UP TO?

Anthony Bonner

Annibal, 25, 7

07013 Palma de Mallorca

### *WHAT WAS LLULL UP TO?*

In the histories of logic and of computer science which mention precursors and pioneers, we often find mention of Leibniz, the great 17th-century mathematician and philosopher, who was one of the first to try to build a mechanical calculator, and who tried to formulate a *Mathesis universalis*, a sort of scientific language which would permit any two disputants to settle their differences merely by taking pencil and paper and saying, "Let us calculate" But then we find that Leibniz got certain important ideas from a character called Ramon Llull who lived in the 13th century, who came from a place called Mallorca, and who spent his life trying to convert Muslims and Jews. As if this weren't peculiar enough, when he has appeared in modern treatises, it has usually been as the typical romantic genius or in his case, medieval mystic who wasn't quite right in the head. Even a man as sensible as Martin Gardner (1982) calls him quixotic and paranoid!. So what Llull was up to is a question that indeed needs a bit of clarification.

Perhaps the best way to begin is by trying to situate him in his time. He was born here on Majorca around 1232, only two or three years after the King of Aragon and Catalonia had recovered the island from the Muslims. This meant that Llull grew up in an island that was still strongly multicultural: Muslims continued to represent perhaps a third of the population, and Jews, although a much smaller minority, were an important economic and cultural force on the island. So when at the age of thirty he was converted from a profligate youth and he decided to devote his life to the service of the Church, it seemed only logical to do so by trying to convert these "infidels", as they were then called. And he decided to do this in three ways: (1) to develop a system that his adversaries would find difficult to refute

(which is what we'll see in moment), and to try to persuade them of the truth of Christianity instead of just trying to refute their own doctrines, as his predecessors had done [1]; (2) to be willing to risk his life in proselytizing among Muslims and Jews (he in fact made three trips to North Africa); and (3) to try to persuade Kings and Popes of the need for setting up language schools for missionaries, for which purpose he traveled many times throughout France and Italy. He lived to 83 or 84, an incredible age when the average life-span was around 40, dying in 1316 [2].

Now this situation has presented historians with two serious paradoxes. The first is that, if he was principally interested in converting Muslims and Jews, what could this possibly have to do with his being a pioneer of computer science? It would seem doubtful that 13th-century unbelievers would have wanted to listen to arguments that looked forward to Bill Gates, or that modern computer scientists would deem their profession useful for the persuasion of Muslims and Jews of the truths of Christianity. The second paradox is that the system Lull thought up doesn't look like anything his contemporaries were using, nor can it be considered really acceptable to modern logic. This second paradox has caused enormous problems for historians of logic. Those equipped with a knowledge of medieval logic who try to tackle Lull are disagreeably surprised to find him discussing either not at all or passing over very superficially the topics they feel he should be discussing, and which they know his contemporaries were discussing. Those who try to tackle it from the point of view of modern formal logic are understandably put off by his basing his system on an extreme Platonic realism, and thus making it depend primarily on meaning rather than form. Lull himself was aware of these problems, and carefully tried to explain that his system was neither logic nor metaphysics. But that only helps us to understand what it isn't; what it is is something I will try in very broad outline to explain now. But before doing so, I would ask you to suspend, for the moment at least, your highly trained and normally indispensable sense of disbelief, and only start applying it again when we've seen a bit of the inside of the edifice Lull constructed, because if not, we'll never get past the front door.

The first thing we have to face is the problem of his trying to persuade unbelievers. From the outset Lull realized that previous attempts had failed because people had based their arguments on sacred texts. Christians argued positively trying to explain the truths

of the Bible, or negatively trying to point out the errors in the Qu'ran or in the Talmud. Such discussions, however, invariably became bogged down in arguments as to which texts were acceptable to whom, and how to interpret them. Since it was clearly impossible for opposing sides to agree on these points, such discussions never got anywhere. Participants invariably left them with a feeling of having tried unsuccessfully to walk uphill in sand.

So Llull decided to try something completely abstracted from the specific beliefs of any one religion, based only on whatever beliefs or areas of knowledge they had in common. All three religions, for instance, were monotheistic, and none of them could deny that this one God of theirs had a series of positive attributes: goodness, greatness, eternity, etc. They also shared a common heritage of Greek science which taught them about the earth at the center of a universe with seven planets rotating around it, and that this earth of ours was composed of four elements, fire, earth, air and water. And the framework in which all three philosophized about the world was that of Aristotle. Finally, all could agree more or less about what constituted virtues and vices.

What Llull then set out to do was to show how one could combine these theological, scientific and moral components to produce arguments that at least couldn't be rejected outright by his opponents. It was furthermore clear that if he was going to set up an *Ars combinatoria*, as later generations called it, its components would have to be finite in number and clearly defined. Since they were like the premises of his arguments, everybody had to be quite clear as to what they were and how they functioned. Saying that people retained visual images better than words, he decided to present his system graphically. This he did in two stages: the first version of his system had twelve or more figures, and he finally had to jettison it in the face of contemporary complaints about its being too complicated [3]. The second version in which the figures were reduced to four is the one for which he was chiefly known in the 16th and 17th centuries, and which we will present here. The final version of this second system found expression in two works: the "*Ars generalis ultima*" [4], along with a much shortened introductory version of same, the *Ars brevis* [5], which follows the longer one chapter by chapter, but in outline form.

These works begin with an "Alphabet" giving the meaning of nine

letters, in which he says, "B signifies goodness, difference, whether?, God, justice, and avarice. C signifies...", and so on, all of which can best be set out in a table [6].

Notice first of all, as always with Llull, the letters don't represent variables, but constants. Here they're connected by lines to show that in the Divinity these attributes are mutually convertible. That is to say that God's goodness is great, God's greatness is good, etc. This, in turn was one of Llull's definitions of God, because in the created world, as we all know too well, people's goodness is not always great, nor their greatness particularly good, etc. Now such a system of vertices connected by lines is what, as mathematicians, you will of course recognize as a graph. This might seem to be of purely anecdotal interest, but as we shall see in a moment, the relational nature of Llull's system is fundamental to his idea of an *Ars combinatoria*.

The components of the second column are set out in a Second Figure, or Figure T [7]

Here we have a series of relational principles related among themselves in three groups of three, hence the triangular graphs. The first triangle has difference, concordance, and contrariety; the second beginning, middle, and end; and the third majority, equality, and minority. The concentric circles between the triangles and the outer letters show the areas in which these relations can be applied. For example, with the concept of difference, notice how it can be applied to sensual and sensual, sensual and intellectual, etc. "Sensual" here means perceivable by the senses, and Llull explains in the *Ars brevis*, that: "There is a difference between sensual and sensual, as for instance between a stone and a tree. There is also a difference between the sensual and the intellectual, as for instance between body and soul. And there is furthermore a difference between intellectual and intellectual, as between soul and God".

Here Llull explains that B C, for instance, implies four concepts: goodness and greatness (from Figure A), and difference and concordance (from Figure T), permitting us to analyze a phrase such as "Goodness has great difference and concordance" in terms of its applicability in the areas of sensual/sensual, sensual/intellectual, and intellectual/intellectual. It furthermore, as he points out, permits us to do this systematically throughout the entire alphabet. This is

important, because one of the ways in which Lull conceived his Art as "general" was precisely in its capacity to explore all the possible combinations of its components.

Now as mathematicians, you will recognize this figure as a half matrix, and you will also see that, in relation to the graph of the First Figure, it is an adjacency matrix. Because such a matrix is symmetrical (in Lull's case this means he makes no distinction between B-C and C-B), he saw no reason to reproduce the other half; and because his graph admits no loops (that is, omits relations such as B-B), he could also omit the principal diagonal.

If the Third Figure explores all possible binary combinations, the Fourth Figure does the same for ternary combinations.

In medieval manuscripts, the outside circle is normally drawn on the page, and the two inner ones are separate pieces of parchment or paper held in place on top of it by a little piece of string, permitting them to rotate in relation to each other and to the larger circle. In a moment we'll see how he uses these ternary relations, but before going on let me quote a book on logic for computer applications (Nerode and Shore, 1993). Its authors say that one of the things lacking in classical Aristotelian logic was the notion of a relation with many arguments. His predicate relations  $P(x)$  were unary, and what he missed was the basic building-block character of binary relations  $R(x,y)$  and ternary relations  $S(x,y,z)$ . This shows that imbedded in what Künzel and Cornelius (1991) have called the "hardware" of Lull's system we already have a full panoply of binary and ternary relations.

Binary relations are worked out more extensively in a section he calls "The Evacuation of the Third Figure". For the "compartment", as he calls it, of B C, he not only uses "goodness" and "greatness" from the First Figure, and "difference" and "concordance" from the Second Figure, but also the first two questions of the third column of the alphabet, those also corresponding to the letters B C, which are "whether?" and "what?" This means that for the combination of "goodness" and "greatness" one has three possibilities, a statement and two questions:



-  
**Goodness  
is great.**

- **Whether  
goodness  
is great.**

- **What is  
great  
goodness?**

and so on for "goodness" and "difference", "goodness" and "concordance", for a total of 12 propositions and 24 questions.

Ternary relations are worked out in a Table based on the Fourth Figure:

The one we show here is the shortened form from the *Ars brevis*; instead of 7 columns, the full form of the *Ars generalis ultima* has 84! Here the letter T acts as a separator: the letters that precede it in any one compartment are from Figure A whereas those that follow it are from Figure T. In addition the first letter can act as an indicator of what question from the third column of the alphabet should be considered. So, for instance, the ninth entry of the first column, B T B D, could be translated as "Whether goodness contains in itself difference and contrariety".

So much for the bare mechanics of the Art. Beyond that Lull wanders even farther from the path of modern logic by basing his Art not on the form of his propositions, but on the meaning of their premises. It is therefore much more intensional than extensional. How this side of his Art functions can perhaps best be explained by making a brief excursion into Lullian definitions, and into the questions and rules.

Now these definitions of his were based on how he felt the world functioned. He proposed, in fact, a vision of reality which was as novel as the system he built. He said that nothing whatever (and of course for him, much less God) was inactive. Nothing just sat there being itself; it also did whatever its nature called upon it to do. He

often used the analogy of fire which wasn't only a thing in itself, but also was active in the production of heat. So also was goodness not only a thing in itself, as, for instance, an essential attribute of God, but it also produced goodness, and this in two ways: interiorly making His greatness, etc. good, and exteriorly creating the world's goodness (or lack of it where evil was concerned). Here again he frequently used the analogy of fire, which in itself creates a flame and heat, and exteriorly, as he said, causes the water in a pot to boil. Moreover, anything active has to have a point of departure (in the case of the thing that produces good, he called it "bonificative"), an object which it affects (the "bonifiable"), and the act itself going from one to the other (that is, which "bonifies"). And it wasn't only God's attributes that were active in this way; every rung of the scale of being was similarly articulated with the three correlatives (as he called them) of action. At the bottom of the ladder, fire had its "ignificative", "ignifiable", and "ignifies", and in the middle, the human mind had "intellective", "intelligible" or "understandible", and "understanding". The world was thus for him a vast dynamic web of ternary relations working both individually or interiorly, as I said before, and exteriorly one upon the other. It was this web of relations that was implied by his definitions. For example, "goodness" the first component of Figure A, he defined interiorly as "that thing by reason of which good does good". But notice how the exterior definition of the second component, "greatness", as "that by reason of which goodness, duration, etc. are great", implies that even goodness could also be defined similarly in terms of the other components of Figure A. So these definitions, which to some commentators have seemed simply tautological, in fact imply a dynamic reality articulated in a large web of interrelations.

Now this definitional doctrine turns up under one of the questions of the third column of the Alphabet of the Art. Not under the first question of "whether?" which inquires into the possibility of a thing existing, but under the second which asks "what" a thing is. This question (or rule, as Lull also calls it) is divided into four species. In the *Ars brevis* Lull uses the example of the intellect instead of goodness to illustrate how it works, saying that "The first [species] is definitional, as when one asks, What is the intellect? To which one must reply that it is that power whose function it is to understand". Notice how this is identical with that of "goodness" as being "that thing by reason of which good does good". The second species goes further and asks, "What does the intellect have coessentially in itself? To which one must reply that it has its correlatives, that is to

say, intellective, intelligible, and understanding, without which it could not exist, and would, moreover, be idle and lack nature, purpose, and repose". This refers, of course, to the ternary dynamic structure we already mentioned. We're also by now familiar with the third species, which is when one asks, "What is the intellect in something other than itself? To which one must reply that it is good when understanding in goodness, great when understanding in greatness, etc.". Here we are with the equivalent of "greatness" as being "that by reason of which goodness, duration, etc. are great" which we saw before. The rest of the questions and rules continue in the same vein, carefully distinguishing the different ways in which one can formulate questions such as "of what?" which inquires about material qualities, "why?" which asks about formal causes, "how much?" concerning quantity, "of what kind?" concerning quality, and so on.

So when Lull starts combining elements of the first two figures to answer questions or make proofs, he carefully shores up his arguments with the appropriate definitions and rules. I won't show you how this works in practice, because it would involve delving into too many minutiae of his explanations. I would just like to make a few general remarks. The first to answer a doubt that has probably occurred to you: how can Lull prove anything useful if, as I said before, he limits himself to such divine attributes such as goodness, greatness, etc., which seem hopelessly vague and general in nature? The answer is that in the first place he occasionally lets one see how definitions can be more widely applicable than they might seem. In the above definition of the intellect; for instance, when he says "it is good when understanding in goodness, great when understanding in greatness, etc.", he adds "and [it is] grammatical in grammar, logical in logic, rhetorical in rhetoric, etc.", so right away we are applying these concepts to other fields. Secondly, notice how in the Alphabet, the fourth column of "Subjects" is a ladder of being in which "everything that exists is implied, and there is nothing that exists outside it", as Lull says in the *Ars generalis ultima* (IX, 1). The ninth chapter of that work offers a detailed study of each rung in terms of the 18 principles of Figures A and T, and in terms of the 9 rules. The last rung of Instrumentative includes the moral instruments of the virtues and vices which appear in the last two columns of the alphabet, and which, in his more popular works, Lull uses as important tools of persuasion. In yet another adventure into outside material, Lull presents a chapter on "Application" which gives definitions of what he calls the "Hundred Forms" to which the

mechanisms of the Art can also be applied. Here he includes every subject imaginable: physical, conceptual, geometrical, cosmological, social, etc. Lest you think we're still operating in a sort of misty area of vague generalities, let me offer the counter-example of Form no. 96 on Navigation in the *Ars generalis ultima*, which in fact consists of a little five-page manual with worked examples of how to find your position at sea!

Your chief objection that this continual reference to the real world (in the Platonic sense that Lull understood it) on which the Art is firmly based, places it at an opposite pole from any kind of formal logic is undeniable. As I said before, however, Lull was aware of this point, and was at pains to make clear that his Art was neither logic nor metaphysics. My feeling, however, is that the Platonic basis of his system is not without historical or conceptual interest; we must remember Leibniz's comment that if someone could reduce Plato's thought to a system, he would render humanity a great service [8]. Secondly, Lull's invention of an *ars combinatoria* as the only possible way of dealing with interrelationships of Platonic forms, was to have a considerable impact in the Renaissance, and would, as my colleague Ton Sales will explain, have a decisive influence on Leibniz.

In one sense, however, Lull's system was more abstract and more amenable to analysis by modern mathematical methods. This was in his attempt to systemize not only totally but even semi-mechanically its all-embracing relational nature. This is, of course, what we mean when we say that he developed an *ars combinatoria*. His use of graphs, along with their alternate representation as matrices, to display the relational structure of his system shows a certain understanding of the general nature of the problem. But there is another aspect of his system which also has curious modern parallels.

The first period of the Art, which we haven't touched on today, very frequently developed its arguments or proofs by pairwise comparison of concepts. Let me briefly show one such proof from a central work of that period, the *Ars demonstrativa*. Here he always starts his proofs with a series of concepts within what he calls a compartment (or camera), as you can see in the figure.

The four words not presented by letter symbols come from a Figure

**X, which disappeared from the later version of the Art, and as you can see, they represent opposites, "privation" being a synonym of "non-being". Notice also the words "contrariety" and "concordance" written above the compartments, which you will recognize as coming from Figure T.**

**Now A stands for God, and it is double because he is exploring two hypotheses, a positive and negative. The positive one presents no problem: if God exists, there exists a perfect being contrary to privation (or non-being) and imperfection. If, however, God does not exist, then all being has some imperfection, and the only thing that's perfect is non-being or privation, which of course accords with imperfection. Since the concordance of perfection and imperfection is clearly contradictory, the existence of God has been proved by reductio ad impossibile. I won't explain the second half of the proof, except to say that it functions similarly.**

**As you can see the technique of beginning with a hypothesis and working down a branching structure to a confirmation or refutation, bears a certain resemblance to the tableaux methods of Gentzen, Beth and Smullyan. Notice furthermore how it works by a series of pairwise comparisons.**

**Which brings me to a further curious piece of evidence recently brought to light by two English scholars. In the social sciences, the modern deductive theory of voting was initiated in the 1950's by Arrow (1951) and Black (1958), with techniques of paired comparisons which in graph theory are called "tournaments". Now the usual history of voting theory says that they were preceded by two Frenchmen, Borda and Condorcet in the 18th century, whose discoveries were forgotten and repeated from scratch by Lewis Carroll, whose work was again utterly neglected. What Mclean & London (1990 & 1992) have shown is that Condorcet and Borda were preceded by half a millenium by Ramon Llull, "who made one of the first systematic contributions to the deductive theory of voting", and this with slightly varying systems presented in two different works. One is aptly called the Ars electionis, but the other one is, of all things, embedded in the novel *Blaquerna*, where Llull uses it to explain how nuns should elect their abbess!**

**What's significant about this, it seems to me, is not so much Llull as the neglected genius, but rather as a thinker with enough breadth of vision to see in his discoveries a generality greater than the initial**

uses for which they were intended. To a professional mathematician of the late 20th century the connections between "tournaments", graph theory and combinatorics is obvious, but that a 13th-century Majorcan missionary should have seen the connection is, I think interesting.

I would like to end on a more personal note, or what in the scientific community could fall under the euphemistic heading of a call for papers. On the negative side, we have shown that Lull's Art was not a formal logic, but the positive side is unusual and still in many ways in need of explanation. It was highly structured system, to the point of being semi-mechanical. And the more one deals with it, the more consistent and interesting it seems to become. Lastly, its structure was relational and combinatorial, thus mirroring a world which Lull saw as primarily relational. Might these factors not make it possible to program at least part of the Art in a relational language such as Prolog? And if so, might this not clarify to us, that is, by putting it into modern terms the functioning of this 13th-century computer? The basic problem, as I see it, is that here we have inherited an ancient computer made of parchment and ink, but along the way the manual got lost. We have many of the materials to make a new one, and if you ask, well, what use would it be, I would answer what a professor from New York University answered some years ago. He was an arachnologist, and when a reporter asked him what good spiders were, he replied, "Spiders are damned interesting, that's what good spiders are".

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## NOTES

### Abbreviations

**MOG =**  
**Raymundi Lulli**  
**Opera omnia,**  
**Ivo Salzinger**  
**editor, 8 vols.,**  
**Mainz, 1721-**  
**1742**  
**(reprint Frankfurt,**  
**1965)**

**ROL = Raimundi**  
**Lulli Opera**  
**Latina, F.**  
**Stegmüller et**  
**al., editors, 21**  
**vols. published**  
**so far, Palma de**  
**Mallorca/**  
**Turnhout,**  
**Belgium, 1959.**

### References

**1. Beth, E. W.**  
**(1962) Formal**  
**Methods; An**  
**introduction to**  
**symbolic logic**  
**and to the study**  
**of effective**  
**operations in**  
**arithmetic and**  
**logic, D. Reidel,**  
**Dordrecht.**

**2. Bonner, A.  
(1994) "Ramon  
Llull: relació,  
acció,  
combinatòria i  
lògica  
moderna",  
Studia Lulliana  
34, pp. 51-74.**

**3. Colomer, E.  
(1979a) "Ramon  
Llull, ¿precursor  
de la  
informàtica?",  
Boletín CITEMA  
81, pp. 7-44.**

**4. Colomer, E.  
(1979b) "De  
Ramon Llull a la  
moderna  
informàtica",  
Estudios  
Lulianos 23, pp.  
113-135.**

**5. Deo, N., (1974)  
Graph Theory,  
with  
Applications to  
Engineering and  
Computer  
Science,  
Prentice-Hall,  
Englewood  
Cliffs, N.J.**

**6. Fleckenstein,  
J. O. (1967)  
"Leibniz's  
algorithmic  
interpretation of**



**Lullus' art",  
Organon  
(Institut  
d'Histoire de la  
science et de la  
technique  
aupres de  
l'Académie  
Polonaise des  
Sciences) 4,171-  
180.**

**7. Foulds, L.R.  
(1992) Graph  
Theory  
Applications,  
Springer-Verlag,  
New York/Berlin.**

**8. Gardner, M.  
(1982) "The Ars  
Magna of Ramon  
Lull", Logic  
Machines and  
Diagrams,  
University of  
Chicago Press,  
Chicago.**

**9. Gentzen, G.  
(1969) The  
Collected  
Papers of  
Gerhard  
Gentzen, North-  
Holland,  
Amsterdam.**

**10. Künzel W.  
and Cornelius,  
H. (1991) Die Ars  
Generalis Ultima  
des Raymundus**

**Lullus. Studien  
zu einem  
geheimen  
Ursprung der  
Computertheorie,  
Berlin.**

**11. Llull, R.  
(1978) Ars  
notatoria, J.  
Gayà' editor,  
CITEMA, Madrid.**

**12. Llull, R.  
(1985) Selected  
Works of Ramon  
Llull (1232-  
1316), A.  
Bonner, editor, 2  
vols. Princeton  
University  
Press,  
Princeton, N.J.**

**13. Llull, R.  
(1993) Doctor  
Illuminatus. A  
Ramon Llull  
Reader, A.  
Bonner and E.  
Bonner, editors,  
Princeton  
University  
Press,  
Princeton, N.J.**

**14. McLean, I.  
and London, J.  
(1990) "The  
Borda and  
Condorcet  
Principles:**

**Three Medieval Applications", Social Choice and Welfare 7, 99-108.**

**15. McLean, I. J. London, J. (1992) "Ramon Llull and the Theory of Voting", Studia Lulliana 32, 21-37.**

**16. Maróstica, A. H. (1992) "Ars combinatoria and Time: Llull, Leibniz and Peirce", Studia Lulliana 32, 105-134.**

**17. Nerode, A. and Shore, R. A. (1993) Logic for Applications, Springer Verlag, New York/Berlin.**

**18. Orío, B. (1994) "Leibniz y la tradición neoplatónica. Estado actual de la cuestión», Revista de Filosofía 7 , p. 493-517.**

**19. Smullyan, R.**

**M. (1968) First  
Order Logic,  
Springer-Verlag,  
Berlin.**

## **Notes**

**[1]** The tactic was psychologically important. Instead of forcing his adversaries to justify their own faith, he gave them the opportunity to "falsify", as Popper would say, Christianity.

**[2]** And not dying martyred, as pious legends would have it. He is buried in Palma, in the Church of San Francisco.

**[3]** This first version of the Art (of which we'll get a glimpse at the end of this paper) was logically quite different from the second, and included two interesting attempts to establish a new notation, one in the Ars notatoria (see Llull, 1978), and the other in the Introductoria Artis demonstrativae printed in MOG III.

**[4]** The best edition is that of ROL XIV.

**[5]** The Latin text is in ROL XII, and an English translation in Llull (1985) and (1993).

**[6]** The reader mustn't be disturbed by the lack of the letter J, which didn't exist as a separate letter in Llull's time. The Middle Ages used I/J as well as U/V interchangeably; they weren't differentiated till the Renaissance.

**[7]** It received the letter T because in the previous version of the Art the alphabet used not just nine but all the letters of the alphabet, and the position of this figure followed that of a Figure S. Even though the intervening letters and figures disappeared from his system, Llull, perhaps not to confuse users of the earlier system adapting to his "update", continued referring to as Figure T.

**[8]** Quoted in Orio (1994).

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## RAYMOND LULLE ET L'ALCHIMIE

Introduction au Codicille avec notes et glossaire par  
Robert Amadou

Le Cercle du Livre - La haute Science - Paris 1953

### LE MYTHE LULLIEN

#### A) LA LÉGENDE DE RAYMOND LULLE

Paul Valéry n'aimait pas la mystique; il ne la comprenait pas, c'était pour lui domaine clos dont l'accès lui fut à jamais refusé. Mais Valéry était poète. Or Valéry entendit un jour résonner dans l'air vide le nom de Swedenborg: "Le beau nom, écrivit-il alors... Il éveille en moi toute une profondeur d'idées confuses autour de l'image fantastique d'un personnage singulier, moins défini par l'histoire que créé par la littérature. Je confesse que je ne savais rien de lui, il y a peu de jours, que ce qui me restait de lectures déjà fort lointaines... Ce souvenir évanouissant m'était pourtant un charme. La simple résonance des syllabes du nom magique, quand je l'entendis, par hasard, me faisait songer de connaissances incroyables" [1].

Combien plus justement ces paroles s'appliqueraient au patron légendaire des alchimistes, au maître vénéré de la Haute Science, au très-savant Raymond Lulle! Car il eût suffi à Valéry de pousser un peu loin ses recherches pour découvrir la véritable personnalité d'Emmanuel Swedenborg, pour s'assurer du calendrier minutieux de ses voyages, pour connaître la liste exhaustive des ouvrages dont il est l'auteur. Mais Raymond Lulle, l'adepte des sciences mystérieuses défie victorieusement qui tente de soulever le voile qui le masque. Le Docteur Illuminé, le Bienheureux Raymond, le Lulle historique eût sans doute été son plus redoutable adversaire. Il le demeure encore; la mémoire du philosophe de Majorque ne peut supporter l'attribution des faits extraordinaires ou des oeuvres ésotériques qui font depuis des siècles la gloire de Raymond Lulle, sa gloire illusoire pour les savants, que seuls connaissent les poètes.

Le nom de Raymond Lulle, ce nom chargé de la promesse des révélations "altissimes", ce nom uni au souvenir d'une vie héroïque et mystique, ce nom certes est le même. Sur l'homme de l'Ars Magna, sur l'apôtre intrépide de l'Afrique, la légende a travaillé. Elle a superposé au récit de ses actions certaines le rêve des faiseurs d'or. Nulle contradiction, nul souci de logique n'ont entravé la naissance du mythe. Raymond Lulle, l'alchimiste, le mythe lullien ont tant vécu dans l'esprit et dans le cœur de tant d'hommes qu'ils ont désormais acquis une puissance et une vertu singulières. L'exactitude historique nous force de retirer au véritable Raymond Lulle l'ample manteau brodé d'étoiles qui le dissimule souvent tout entier. Mais pour comprendre le pseudo-Lulle, immortel par ses ouvrages, pour percevoir sa réalité propre, il convient aussi et peut-être d'abord de nous pencher sur le visage anonyme du mythe lullien. Car cet anonyme, cette légion d'anonymes se disait Raymond Lulle; des générations de chercheurs l'a Lulle. Il reste pour les âmes simples et studieux, Raymond Lulle qui écrivit le cille et mille autres traités dignes d'Hermès Trismégiste.

Depuis le XVe siècle, les alchimistes soucieux de guider les lectures de leurs élèves recommandent au premier chef l'étude d'Arnaud de Villeneuve et de Raymond Lulle. Des liens fraternels disent-ils unirent les des sages et leur enseignement est identique. Même, selon une antique tradition, Raymond Lulle ne laissa pas de mépriser fort l'alchimie et de combattre cette chimère jusqu'à ce que Villeneuve lui démontrât qu'elle était une vraie science<sup>[2]</sup> Dans la vie merveilleuse de ce Lulle, nous reconnaissons quelques traits du dialecticien espagnol: sa conversion d'une existence de débauche et de plaisir, ses expéditions lointaines ses leçons aux universités les plus célèbres de l'Europe médiévale. Mais l'événement capital, celui qui affirme la science alchimique de Lulle, c'est son voyage à Londres. En 1312, rapporte après bien d'autres Lenglet-Dufresnoy, Raymond Lulle était à Vienne. <sup>[3]</sup> Il rencontra dans ce ville Jean Cremer (ou Cramer) abbé de l'abbaye Westminster. Ce Cremer était porteur d'un message. Les rois Édouard d'Angleterre et Robert d'Écosse, émus par le bruit des expériences prodigieuses réalisées à Milan par Raymond Lulle offraient à celui-ci de venir exercer son art dans leur île. Raymond se rendit à cette invitation, travailla Si bien que le trésor d'Angleterre s'enrichit soudain et qu'on vit apparaître une nouvelle et lourde pièce d'or dont le nom symbolique dit assez l'origine puisqu'elle est connue comme le « Noble à la Rose » ou encore comme « Raymondine ». L'affaire finit d'ailleurs par se gâter puisque le roi Édouard trop satisfait des services de Raymond

enferma celui-ci avec son athanor dans la Tour de Londres et que notre alchimiste dut s'enfuir subrepticement de sa prison pour rentrer en France puis en Espagne. Selon David de PlanisCampy (3 bis) Lulle partit en Afrique convertir les indigènes parce qu'Édouard avait refusé de tourner ses armes contre les infidèles, ainsi qu'il l'avait promis à l'alchimiste en échange de ses services.

L'histoire est jolie... Jointe au mérite des innombrables traités d'alchimie de Raymond Lulle, elle lui a assuré la faveur enthousiaste des alchimistes de tous les temps.

Raymond Lulle est, selon Pernéty, « un philosophe hermétique, l'un des plus savants et des plus subtils et dont la lecture est des plus recommandées. »<sup>[4]</sup> Au XVI<sup>e</sup> siècle, l'éditeur de la Somme de Geber (Djabir)<sup>[5]</sup> demande à ses lecteurs de lui communiquer tous les manuscrits qu'ils posséderaient des maîtres en alchimie; parmi ceux-ci, il distingue Hermès et... Raymond Lulle. La Pretiosa Margarita Novella <sup>[6]</sup> range Raymond parmi les grands ancêtres et le Président d'Espagnet vante fort son Codicille.

Si Vigner<sup>[7]</sup> ne cache pas son horreur et ne cède qu'à l'honnêteté en nous confiant que Lulle était magicien, Dom Pernety<sup>[8]</sup>, Eliphas Levi <sup>[9]</sup>, Albert Poisson<sup>[10]</sup> qui traduisit la Clavicule transcrivent sans la moindre hésitation la même « biographie » et l'accompagnent des plus vives louanges. Ces quelques noms ne sont que des exemples, pris au hasard dans l'immense littérature hagiographico-alchimique, exemples auxquels il faut cependant joindre Corneille Agrippa<sup>[11]</sup> qui ne dédaigna pas de commenter avec respect les travaux de son maître en occultisme. Et Salzinger, érudit prudent mais alchimiste passionné, fait figurer dans son édition monumentale des oeuvres de Lulle<sup>[12]</sup> tous les traités alchimiques qui lui sont attribués. Il suivait seulement ainsi le catalogue dressé par Sollier, peu suspect de magie, dans les Acta Sanctorum <sup>[13]</sup>. Plus près de nous, c'est J.-B. Dumas, grand savant mais piètre exégète qui admet que quelques-uns des opuscules hermétiques "doctissimi Raymundi Lulli" pourraient bien être l'oeuvre du mystique catalan<sup>[14]</sup>.

Or, tous ces auteurs, et cent autres avec eux se sont trompés. Il est temps maintenant sinon de détruire l'indestructible mythe lullien, du moins de montrer que l'image d'un Raymond Lulle alchimiste est bien une image mythique, de situer en somme, dans leurs vraies



## relations, le mythe et l'homme Raymond Lulle.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **B) L'HOMME ET LE MYTHE**

De l'homme, accablé sous le poids du mythe, il suffira de dire ici peu de choses. Raymond Lulle (Ramon Llull) est né à Majorque en 1233. Il est mort en 1315, peut-être martyr des Sarrasins. Après une jeunesse tumultueuse qui ne va pas sans rappeler celle de Saint Augustin, il abandonne sa riche famille, sa maison et se voue à l'apostolat des infidèles. Il parcourt l'Europe, l'Asie, l'Afrique; il fait naufrage; il tombe prisonnier des infidèles. Sa science est vaste : Lulle est à la fois poète, mystique et philosophe. Sa doctrine philosophique, qui combat Aristote et Averroès, repose essentiellement sur la croyance au pouvoir souverain de la raison qui, bien conduite -c'est le but de la dialectique lullienne, du système scolastique de l'Ars Magna- peut parvenir à la connaissance vraie de toutes réalités. Le talent du philosophe, dont l'influence fut considérable, égale celui du poète et du romancier qui chanta les joies de l'âme unie à son créateur (L'Ami et l'Aimé, le Félix, etc...) [15]. Mais parmi les dons multiples de Lulle, il en est un que la critique impartiale ne peut que lui refuser. Jamais le Docteur Illuminé ne fut alchimiste. L'étude très complète de Luanco [16] constitue le premier effort pour démontrer systématiquement cette vérité. Avant d'essayer d'exposer nous-mêmes pourquoi Lulle ne peut pas avoir été alchimiste et pourquoi il ne le fut pas, rendons justice à quelques vieux auteurs qui devinèrent l'invraisemblance d'un Lulle magicien. Gustave Naudé, au XVIIe siècle, comprenait Raymond Lulle et Arnaud de Villeneuve, «les deux idoles et dieux tutélaires des alchimistes» dans son «Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie» [17]. Pasqual [18], au XVIIIe siècle, attaqua Salzinger et dénonça comme apocryphes les traités d'alchimie de Raymond Lulle que l'éditeur allemand avait publiés.

Le voyage à Londres, l'authenticité du «corpus chymicum Iulianum », le sentiment exprimé du Majorcain sur la transmutation des métaux, le débat sur l'alchimie de Lulle se réduit à ces trois points principaux. Examinons-les successivement.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## A) LE VOYAGE À LONDRES

Le document essentiel qui fonde le voyage de Raymond à Londres est le testament de Jean Cremer (ou John Cramer). Or, ce testament, publié pour la première fois par Michel Maier[19], est manifestement apocryphe. Aucun Cremer (ou Cramer) ne figure sur la liste des abbés ou des prieurs de Westminster depuis sa fondation. D'autre part, il est curieux de mettre en évidence la confusion qui donna naissance à la fable de ce voyage à Londres. Cette confusion en effet rapporte au règne d'«Édouard roi d'Angleterre» des événements survenus sous les règnes successifs d'Édouard II, Édouard III et Édouard IV. En 1307, Édouard II monte sur le trône. Il est roi d'Angleterre à l'époque où Lulle, dit-on, se rendit aux îles Britanniques. Mais la seule mention d'un alchimiste fabriquant de l'or pour le trésor royal date de 1344 temps d'Édouard III; et cette mention, plus tard appliquée à Lulle concernait alors un adepte contemporain Ripley. Enfin, c'est en 1465 seulement, sous le règne d'Édouard IV qu'apparaissent les premiers «Nobles à la Rose» ou Raymondines[20]. Reste l'enrichissement subit et passager d'Édouard II, enrichissement dont l'histoire a conservé la trace. Naudé consigne le fait et le réduit à ses justes proportions «Les chimistes lui attribuent (à Lulle) la connaissance de la pierre philosophale par une simple métamorphose de l'impôt qu'Édouard fit mettre sur les laines que l'on transportait d'Angleterre en Brabant à la somme de six millions d'or qui lui fut donnée par le chimiste pour faire la guerre contre le turc et les infidèles».[21] Ne parlons pas des expériences de Milan que le Liber Mercuriorum situe en 1333, dix-huit ans après la mort de Raymond!

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## B) LE CORPUS CHYMICUM LULIANUM

Penchons-nous maintenant sur les grimoires poussiéreux que compulsent encore les alchimistes contemporains, qui constituent le corpus chymicum Iulianum [22] et dont les titres s'ornent du nom prestigieux de Raymond Lulle. Cet ornement est-il emprunté? Assurément, dit l'expertise, qui le prouve.

Deux catalogues bibliographiques ont été dressés du vivant même de Lulle. Le premier de ces catalogues est de 1311, le second est de peu postérieur au premier, sans doute de 1314[23]. Une troisième liste complète les deux premières et énumère les manuscrits inédits; elle fut établie par Lulle lui-même dans un testament indiscutablement authentique en date du 26 avril 1313[24]. Or ces trois catalogues sont muets sur les milliers de traités alchimiques que la postérité attribuera au Docteur Illuminé.

Mieux encore, voici les résultats de l'application à ces traités de la critique interne ou externe la plus impartiale. Aucun manuscrit alchimique de Raymond Lulle n'est antérieur au XVe siècle. Le style de ces manuscrits ne permet pas de dater leur rédaction au-delà des dernières années du XIVe siècle et ce style ne ressemble en rien à celui très caractéristique du vrai Raymond Lulle, le dialecticien ou le poète. Non seulement Londres mais d'autres villes ont, selon le pseudo-Lulle, été visitées par Raymond alors que nous savons parfaitement qu'il n'y a jamais été. Le pseudo-Lulle se réfère à des personnages postérieurs à la mort de Raymond (1315). Aucun contemporain de Lulle, dont la vie cependant, sinon la mort, nous est bien connue, ne sait rien de son goût pour l'alchimie ni des travaux qu'il aurait entrepris sur cette science. Il est même tort douteux que Rayrnond rencontrât jamais Arnaud de Villeneuve. [25]

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



### **C) RAYMOND LULLE ET L'ALCHIMIE.**

**Est-il encore besoin d'argument pour prouver que le romancier du Félix ne pratiqua pas l'alchimie? Nous opposerons cependant à la légende une dernière objection, propre, croyons-nous, à mieux définir les rapports du mythe et de l'homme Raymond Lulle.**

**Le philosophe scolastique a écrit sur l'alchimie. Nous possédons des textes authentiques où Raymond Lulle traite de l'alchimie, où il expose son point de vue sur l'Art des Sages. Ces textes sont nombreux, répartis en plusieurs ouvrages. Mais leur ton est bien différent de celui des opuscules du pseudo-Lulle... Ils s'accordent tous en effet pour réfuter l'alchimie, pour condamner cette fausse science, pour montrer la vanité de ses prétentions. Voici quelques-unes de ces affirmations dogmatiques, sans nulle obscurité**

***"L'alchimie  
est-elle  
une  
science?  
Non, et je  
le prouve  
ainsi..." [26]***

***"Il n'est  
pas  
possible  
qu'un  
métal  
soit  
changé  
en  
l'espèce  
d'un  
autre  
métal,  
etc..." [27]***

**"De même  
qu'aucun  
artiste ne  
peut  
changer  
un animal  
en un  
autre  
animal ou  
une plante  
en une  
autre  
plante, de  
même  
l'alchimiste  
ne peut  
transmuer  
une  
espèce de  
métal en  
une autre  
espèce".  
[28]**

**"L'alchimie  
est-elle  
possible ?...  
Une  
espèce ne  
se change  
pas en une  
autre  
espèce. Et  
ici les  
alchimistes  
se  
lamentent  
et auront  
une  
occasion  
de pleurer**

*(sic)". [29]*

*"Selon vos  
paroles, il  
est  
impossible  
que l'on  
fasse une  
transmutation  
d'un élément  
en un autre,  
ni d'un métal  
en un autre,  
selon l'art  
d'alchimie,  
car vous  
dites  
qu'aucun  
métal ne  
désire  
changer son  
être en un  
autre être ;  
car s'il  
changeait  
son être en  
un autre être,  
il ne serait  
pas le même  
être qu'il  
aimait à être;  
j'ai donc bien  
compris vos  
raisons et  
allégories  
[30]".*

**Extrayons enfin une phrase du livre "De mirabilibus orbis" qui laisse penser que Raymond Lulle, avant Berthelot, tenait les alchimistes pour de simples doreurs. "Aurum chymicum non est nisi apparenter**



aurum..." Il nous paraît inutile de commenter des déclarations aussi claires, aussi nécessaires dans le cadre de toute la philosophie lullienne. La difficulté de les concilier avec les manuels hermétiques du pseudo-Lulle apparut même aux alchimistes. Mais leur conviction n'en demeura pas moins solide. "Il n'est rien de si facile, écrit par exemple Lenglet-Dufresnoy, que de lever cette légère difficulté (sic). Croit-on que Raymond ait été moins discret que les autres philosophes hermétiques? Ceux qui sont les plus experts se font un principe de déclamer publiquement contre la transmutation des métaux dans le temps qu'eux-mêmes se livrent entièrement à la pratique de cette science. Ils ont la précaution par là de ne pas dévoiler au public le mystère de leur conduite, qui est toujours blâmée dès qu'ils viennent à manquer dans leurs opérations et qu'ils se gardent bien de faire connaître s'ils viennent à réussir, parce qu'ils exciteraient du moins la jalousie de leurs contemporains" [31]. Ainsi Raymond Lulle eût été capable de construire un système parfaitement cohérent, illustré par chaque ligne de ses oeuvres, défendu ardemment pendant toute sa vie, dans lequel l'alchimie n'avait point de place... et ce système qui se range parmi les grandes philosophies du moyen âge n'eut été qu'une ruse, un faux semblant! Nous ne commenterons pas non plus la réponse de Lenglet-Dufresnoy; nous ne la réfuterons pas. Si l'argument tiré des opinions contradictoires de Lulle et du pseudo-Lulle constituait notre seule objection, peut-être l'habile "explication" de Lenglet-Dufresnoy nous arrêterait-elle un instant. Mais le faisceau des preuves que nous venons de rassembler nous paraît clore la discussion.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



## **D) RAYMOND LULLE ET LE PSEUDO-LULLE.**

Raymond Lulle fut un éminent chimiste: on lui doit la préparation des huiles essentielles, du mercure doux, du carbonate de potasse au moyen du tartare et des cendres de bois[32]. Raymond Lulle fut l'admirable mystique ami de Dieu, aimé de lui. Il fut aussi le génial philosophe dont les intuitions rejoignent souvent la doctrine traditionnelle de l'occultisme. Si Lulle condamna l'alchimie, ainsi qu'on vient de le voir, la géomancie[33] et en général la pratique des "sciences occultes", on pourrait cependant le ranger parmi les penseurs traditionnels et les théosophes. Comme eux, il professe la théorie des correspondances, fondement de l'ésotérisme. L'étude du Raymond Lulle historique mérite d'être recommandée à l'occultiste, sur un plan différent, autant que celle du pseudo-Lulle[34]. Mais l'auteur des traités d'alchimie est bien un pseudo-Lulle. Le véritable Raymond ne fut jamais alchimiste. Les ouvrages d'alchimie qu'on lui attribue sont apocryphes.

Quel est donc l'auteur du corpus chyrnicum lulianum? A cette question, qui surgit naturellement de l'étude du mythe lullien, on ne pourra sans doute jamais donner de réponse satisfaisante. Les petits et les grands alchimistes du XVe siècle et des siècles suivants se sont couverts du patronage de Lulle. Ainsi s'explique la diversité des éléments du corpus chymicum où les classiques de la transmutation voisinent avec de naïves recettes de sorcier de village, dignes en tous points des recueils attribués au Grand Albert, cet autre mythe de la magie occidentale[35]. Le corpus chymicum lulianum est issu de la collaboration non concertée de plusieurs auteurs, dont la plupart resteront toujours inconnus, ou auxquels on ne saura quels livres assigner. Il semble certain toutefois que quelques-uns des meilleurs ouvrages du pseudo-Lulle sont sortis de la plume de Raymond de Tarrega (appelé quelquefois, par erreur, R. de Ferrago), juif espagnol converti puis dominicain apostat de la fin du XIVe siècle. La condamnation par Grégoire XI de cinq cents propositions tirées des oeuvres de Lulle, cette étrange condamnation dont la bulle demeure introuvable et la réalité douteuse, n'est peut-être qu'une autre légende bâtie autour de la condamnation et de l'excommunication, assurées celles-là, de Raymond de Tarrega que l'on aurait alors connu comme le pseudo-Lulle[36].

Gérard Dorn, l'éditeur, le traducteur et le commentateur de Paracelse, l'érudit du XVIe siècle, est certainement responsable de quelques «pseudo-Lulle». Jusqu'au XVIIe siècle, peut être même à l'occasion de l'édition Salzinger, des disciples sincères du Lulle selon leur coeur, ajoutèrent encore quelques titres au corpus chymicum Iulianum. Mais il est impossible à l'aide de ces hypothèses fragmentaires, de poser sur le mythe lullien une identité précise encore que multiple[[37](#)].

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



### **C) GENÈSE ET RÉALITÉ DU MYTHE LULLIEN.**

Il n'est guère aisé non plus de décrire la genèse du mythe lullien, celui-ci échappe, en quelque sorte par définition, aux mécanismes rationnels; sa logique est tout affective. Gustave Naudé, ce très subtil et parfois féroce psychologue, trouve trois causes à la réputation merveilleuse des grands personnages, et en particulier de Lulle.

La première, c'est que les écrivains se contentent fréquemment de reproduire des opinions antérieures et qu'ils considèrent que l'accord de plusieurs auteurs garantit l'exactitude d'un fait. Ainsi se propagent, ainsi s'amplifient les renommées usurpées.

La seconde raison, invoquée par Naudé, est que les auteurs veulent vendre leurs livres, fut-ce sous une fausse étiquette, fut-ce une marchandise frelatée. Il faut donner au public ce qu'il attend, ce qu'il réclame inconsciemment.

Enfin "les témoignages de ceux qui les font magiciens sont plutôt fondés sur la coutume que les auteurs ont pris de leur faire jouer toutes sortes de personnages que sur le nombre ou la vérité des preuves que l'on peut avoir eues de ce soupçon". [38]

L'analyse de Naudé n'est pas tout à fait fausse; elle n'est pas tout à fait complète non plus. Car le fait capital est le besoin de merveilleux, l'appétit de mystère qui conduit les adeptes sur les chemins de l'occultisme et qui s'avère bientôt tyrannique. L'esprit de l'homme, où gît l'ultime explication, plus encore que le monde, selon Bergson, est "une machine à faire des dieux". La présence d'un héros à l'image de leurs rêves, n'était-elle pas rassurante, n'était-elle pas la meilleure preuve de leur élection et le meilleur gage des succès futurs pour les fabricants d'homuncules? Et la race des alchimistes n'est pas près de s'éteindre...

Raymond Lulle fut ce héros; il l'est encore. On l'adjoignît à cette race ; il lui appartient désormais. Qu'importe aux alchimistes obstinés et fidèles, les démonstrations mortes ! Ils sont invulnérables et nos armes sur eux n'ont pas de prise. Leur Raymond Lulle, celui que nous appelons le pseudo-Lulle, celui-là est pour eux bien réel. Quelle réalité envoûte comme fait un mythe et

exerce ainsi son pouvoir? Le pseudo-Lulle ne fut pas Raymond Lulle; il fallait le dire. Le mythe sort épuré de cette épreuve. Il vit dans leurs coeurs comme dans ceux des saints et des enfants. Il veille sur la cuisson de l'oeuf philosophale. Sa présence plane sur les oratoires, au milieu des fourneaux. Raymond Lulle, le pseudo-Lulle, le mythe lullien au dix cerveaux, au seul calame: "Pour les vrais Kabbalistes et les voyants, cet homme était un grand prophète et pour les sceptiques qui savent du moins respecter les grands caractères et les hautes inspirations c'était un sublime rêveur" [39].

C'est ce Raymond Lulle aussi qui nous légua le Codicille.

- 
- *Anterior*
  - *Índico*
  - *Posterior*



## NOTES

[1] Paul Valéry, *Variété V*, Paris, Gallimard, 1925, Paris.

[2] D'après un manuscrit anonyme, la *Conversatio philosophorum*, cité par Valentinelli, *Bibliotheca Maruscripta ad S. Marci Vennetiarum*, Venise, 1868-1873 (6 vol.) Cf. t. V. p. 157. Valentinelli date la *Conversatio* de 1475.

[3] Lenglet-Dufresnoy, *Histoire de la Philosophie Hermétique*, Paris, 1742, t. I, p. 144.

[4] *Dictionnaire Mytho-hermétique*, Paris, 1758, p. 426

[5] Berne, 1545.

[6] Venise, 1546.

[7] *Historia Ecclesiastica*, 1285.

[8] *Dictionnaire Mytho-hermétique*, Paris, 1758, s.v. Lulle.

[9] *Histoire de la Magie*, Paris, 1860, pp 228 ss.

[10] *Cinq Traités d'Alchimie*, traduits par Albert Poisson, Paris, 1890. Cf. notice sur Lulle, p. 25.

[11] *Cornelii Agrippae Commentarii, Salingiaci*, 1538.

[12] *Opera Omnia Lulli*, Mayence, 1731-1741 (10 vol. dont deux (7 et 8) ne furent jamais publiés).

[13] Anvers, 1643-1882. Cf. juin t. V Anvers, pp. 707-709.

[14] *Leçons sur la Philosophie chimique*, Paris, 1878, p. 36.

[15] La vie et les oeuvres du Raymond Lulle historique ne sont pas notre sujet. Nous renverrons donc aux meilleurs ouvrages parus sur

la question. La plus complète biographie nous paraît être : E. Allison Peers, *Ramon Lull, a biography*, Londres, 1929; l'auteur rejette en deux pages les ouvrages apocryphes de L. (pp. 405-407). M. Probst a donné une étude devenue classique sur « Caractere et Origine des idées du Bienheureux Raymond Lulle » Toulouse, 1912. M. Jean Henri Probst se contente lui aussi de mentionner, en la repoussant la légende d'un L. alchimiste (p. 169). Citons enfin l'excellente et longue notice du P. Ephrem Longpré dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1926, tome IX, col. 1111. On trouvera une bonne bibliographie dans Probst, op. cit. in fine.

**[16]** Ramon Lull considerado como alquimista, Barcelone, 1870.

**[17]** Paris, 1625.

**[18]** *Vindiciae Lullianae*, Avignon, 178,7 (4 vol.). Cf. t. I, pp. 437-8-9.

**[19]** In *Tripus Aureus*, Francfort, 1618 (réédité en 1677), p. 535. John Read (*Prelude to Chemistry*, Londres, 1936) remarque plaisamment que le prétendu portrait de Cramer, en tête du *Tripus Aureus* a été utilisé en 1624 par le même éditeur pour représenter... Thomas d'Aquin!

**[20]** Cf. A.B. Waite, *Lives of Alchemystical Philosophers*, Londres, 1888, pp.82 ss. qui utilise, pour établir cette dernière précision un manuel classique de numismatique, confirmé par nos proches recherches. L'argument tiré par plusieurs auteurs et notamment par Probst, op. cit. p. 170 de la mention d'un «Robert roi d'Angleterre» dont l'histoire n'aurait pas retenu le nom paraît sans valeur. Car Robert est présenté dans tous les textes de Lulle que nous avons eus sous les yeux comme roi d'Ecosse (et non d'Angleterre). Or Robert Bruce (Ou Robert I) (1274-1329) était bien roi d'Ecosse à l'époque du prétendu voyage de L. à Londres. Seul Denys Zacheire, suivi par Dom Pernety (op. cit. p. 426) parle d'une lettre de L. à «Robert roi d'Angleterre».

**[21]** Gustave Naudé, *Apologie...* Op. cit., p. 374. Le mythe de l'alchimiste procurant au souverain l'or dont il frappera 55 monnaie se retrouve souvent au cours de l'histoire. Son fondement véritable est peut-être l'intérêt que quelques princes manifestèrent incontestablement pour le grand-oeuvre. Parmi ces derniers, citons, à titre d'exemples, Rodoïphe II d'Allemagne, Ferdinand III et Léopold

ler ainsi que l'électeur de Saxe Auguste, les rois danois Christian IV et Frédéric III, Elisabeth d'Angleterre, Alphonse X de Castille, etc. Mais il est douteux que la légende doive être reçue du général Paylmll fabriquant de l'or pour Charles XII de Suède ou de Ferdinand III d'Allemagne et de Henri IV d'Angleterre utilisant le métal transmué par la poudre de projection. Il semble cependant que Henri VI ait fait appel à des alchimistes pendant la première moitié du XVe siècle et le connétable de Bourbon contraignit Cornelius Agrippa de s'essayer à la fabrication de l'or, sans que le succès d'ailleurs vint couronner les efforts du célèbre magicien, assez peu favorable à ce genre de travaux.

**[22]** Nous avons mentionné la liste de ce corpus selon Sollier, qui l'avait sans doute empruntée à Alfonso de Proaz (Raymundi Lulli Opuscula, Valence, 1512) et qui fut suivi par l'éditeur Salzinger. Lenglet-Dufresnoy (op. cit. t. III, pp. 210 ss) a aussi donné une liste des ouvrages alchimiques du pseudo-Lulle. Mais le meilleur inventaire en a été effectué par Littré, Histoire littéraire de la France, t. XXIX, Paris, 1885, pp. 273 ss. Le seul complément à cet excellent travail, le dernier achevé par Littré avant de mourir, est : J. M. Batista y Roca, Catalech de les Ohres lulianes d'Oxford, in Boletin de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, Barcelone, 1915, t. IV, pp. 204-238 et t. XVI, pp. 308-330.

Le Dr Carmelo Ottaviano (L'Art compendiosa de R. Lulle avec une étude sur la hihliographie et le fond amhrosien de Lulle, Paris, Vrin, 1930) classe évidemment le corpus alchemicum qu'il répertorie parmi les ouvrages apocryphes.

Batllori, M. (Introducción hihliográfica a los estudios lulianos, Palma de Mallorca, Escuela Lulística de Mallorca, 1945) ne se préoccupe pas du pseudo-Lulle ni de ses ouvrages alchimiques.

**[23]** Manuscrit de la Bibliothèque Nationale, fond français No 15450 fo 80, provenant de l'ancienne bibliothèque de la Sorbonne.

**[24]** El Testamento de Ramon Lull y la Escuela Luliana en Barcelona, Barcelone, 1896. Cf. Léopold Delisle, Les Testaments d'Arnaud de Villeneuve et de Raymond Lulle, in Journal des Savants, juin 1896, Paris.

**[25]** Sur tout ceci, voir les justifications et les documents réunis par



**Luanco, op. cit. Et aussi P. Ephrem Longpré, Dictionnaire de Théologie catholique loc. cit. et Avino, El Terziari Francesca Beat Ramon Lull, Ignalda, 1912. Quant à Arnaud de Villeneuve, il semble bien qu'il s'intéressa à l'alchimie et nous croyons authentique ses Qestiones tam essentielles quam occidentales de lapide philosophorum, dédiées à Boniface VIII. Consulter avec prudence: M. Haven, Arnaud de Villeneuve, Paris, 1896.**

**[26] De novo modo demonstrandi, in Salzinger, op. cit. t. IV, p. 16.**

**[27] Liber prncipiorum medicinae, dist. 6, c. 20 in Salz. t. I. p. 31.**

**[28] Quaestiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles, 166, in Salz. t. IV. p. 165.**

**[29] Ars generalis ultima, pt. XI. sect. V. c. 15**

**[30] Fèlix, t. I, c. 4.**

**[31] Lenglet.Dufresnoy, op. cit, tome I, pp. 174-175.**

**[32] Sur L. chimiste, cf. Louis Figuier, Doctrines et travaux des alchimistes, Paris, p. 82. Probst, op. cit. p. 168 et le bon article de F. Qerubi de Carcagente, R. Lulio alquimista, in Rivista Iuliana, février 1902, pp. 118-119. On a souvent attribué à Raymond Lulle la préparation de l'eau-forte (aqua fortis acuta). Mais Gerbert, avant lui, avait étudié ce dissolvant. De même Lulle n'inventa pas l'alcool (eau ardente) connu et préparé longtemps avant lui mais il inaugura un nouveau procédé de fabrication, en rectifiant le liquide sur du carbonate de potasse.**

**[33] Notamment dans le prolôgue du Tractatus novas de Astronomia.**

**[34] La question sort du cadre de cette introduction. Cf. Probst-Biraben, R. Lulle et l'astrologie, in Cahiers Astrologiques, mat-juin 1949, pp. 133 ss. et du même : Raymond Lulle, in Revue théosophique, juillet 1950 et aussi Probst (J.H.) Lull, champion universel de l'unité par inspiration et par tradition, Estudis Franciscans, Barcelone, 1934, pp. 290-303. Sur les rapports de la philosophie de L. et de la Kabbale, voir Adolphe Franck, La Kabbale, Paris, 1943, ch. III, et Waite, The Holy Kabbalah.**

Paul Vulliaud (La Kabbale juive, t. II, p. 188) soutient qu'il n'y a nulle trace de Kabbale chez R. Lulle et que les ouvrages cabalistiques qui lui sont attribués sont apocryphes. Même dans cette dernière hypothèse, on peut se demander si les combinaisons de lettres, par exemple, ne doivent pas être rapprochées des procédés cabalistiques, si répandus en Espagne au temps de Lulle, et dont il serait incroyable que celui-ci n'ait point eu quelque connaissance.

**[35]** Auquel on attribua d'ailleurs un De Alchimia évidemment apocryphe.

**[36]** Gence, le disciple de Louis-Claude de Saint-Martin et l'auteur de la notice sur Lulle dans la Biographie Unicerselle. (Paris, 1820, t, V, s. v. Lulle) attribue à Tarrega les ouvrages du pseudo-Lulle. Sur cette question difficile, voir l'excellent Marcelino Menendez y Palayo, Historia de los Heterodoxes españoles, Madrid, 1880, 3 vol, Cf. tome I, pp. 496-497.

**[37]** Signalons l'hypothèse de A.E.Waite (Three famous Alchemists, Londres, Rieder, 1939) d'après tous les ouvrages signés Raymond Lulle pourraient se répartir entre trois auteurs qu'il nomme respectivement: le Docteur Illuminé, (c'est le Lulle historique, le Majorcain), le Docteur mystique (le poète). Malgré le talent de Waite, cette thèse est inacceptable. En effet, il est bien établi d'une part que l'auteur des livres philosophiques, le L. historique est aussi celui des ouvrages mustiques. D'autres part, comment admettre qu'un seul homme ait rédigé la collection entière du corpus chymicum Iulianum, si varié et si considerable ?

**[38]** Gustave Naudé, Apologie... Op. Cit. pp. 373 et 635 ss.

**[39]** Eliphas Lévi, Histoire de la Magie, Paris, 1860, p. 341.

---

▪ *Autoritas*

▪ *Indice*