

EL CONEIXEMENT DE L'ESSÈNCIA DE DÉU. UNA APLICACIÓ DE LES TESIS D'A. BONNER A LA CRÍTICA DE RAMON LLULL A L'ARISTOTELISME

Antoni BORDOY
(Universitat de les Illes Balears)

Tot i que en èpoques posteriors la metodologia pròpia de l'Escolàstica ha estat sotmesa a discussió, el cert és que l'estil de comentari que es desenvolupà entre els segles XII i XIV resulta, encara avui dia, molt útil per a reconstruir doctrines que amb el pas de temps s'han perdut i localitzar-ne els autors. No obstant això, la història ha mostrat que Ramon Llull no és precisament un dels escriptors més útils a l'hora de dur a terme aquestes reconstruccions ja que, com explicà A. Bonner, es tracta d'un autor que «estava molt menys interessat a criticar aquestes tradicions [sc. les de la seva època i les antigues] [...] que a presentar un nou sistema» (BONNER 1997: 385). Un dels casos on més evident es fa aquesta realitat és en el comentari que, a mode de diàleg, va compondre Llull sobre els 219 articles condemnats el 7 de març de 1277 per Étienne Tempier, màxim responsable de l'Església de París, la *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita*.¹ En efecte, si bé aquesta condemna presenta considerables dificultats en el rastreig dels referents dels articles que inclou² i que el comentari de Llull és el més proper en el temps que es conserva, l'ús de la *Declaració* és sempre secundari i es considera de poc valor.

1. *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a venerabili Patre Domino Episcopo Parisiensi*, ROL XVII, 219-402. Les traduccions dels textos llatins d'aquest estudi es recolzen en la versió francesa de Bonmariage-Lambert que figura en les referències.

2. HISSETE (1977: 7-13) defineix les tres grans qüestions que suscita el text de la condemna: a) establir quin és el significat real dels articles condemnats, és a dir, tal i com els entengueren Tempier i l'equip de censors; b) determinar si els articles són contraris al dogma cristià o sols responen a un interès particular; i c) identificar les fonts dels suposats errors. Així mateix, PICHÉ (1999: 159-288) adverteix de la necessitat de considerar holísticament els articles i dels tres nuclis als quals afecten: a) el doctrinal; b) l'epistemològic; i c) l'ètic.

En gran mesura, la suposada inutilitat del comentari de Llull té el seu origen en el valor que els estudis moderns han atribuït a la *Declaració*. Entenent que el seu objectiu es troba més enllà del llibre mateix i que el Beat, en lloc de procedir a un exahustiu comentari article per article, es limita a tractar els que considera interessants, alguns autors han arribat a la conclusió que aquest és de «poc interès per a la recerca de les tesis que històricament es troben a l'origen dels articles» (BONMARRIAGE-LAMBERT 2006: IX). No obstant això, restar tot el valor que com a font pugui tenir aquest comentari de Llull sense abans haver-ne explorat les diferents possibilitats, equivaldria a deixar-se endur pels antics tòpics que sobre ell s'han construït. En aquest sentit, l'aplicació a mode d'hipòtesis de partida d'algunes de les conclusions a les quals arribà A. Bonner en el seu estudi sobre Llull i el rebuig a la tradició clàssica i patrística,³ permet obrir una nova comprensió d'una *Declaratio Raimundi* que, com es pretén demostrar amb el cas dels articles que versen sobre el coneixement immediat de Déu, pot aportar dades importants en les tres tipologies de problemes que envolten el text de la condemna de 1277.

1. Orígens de la qüestió: el comentari de Ramon Llull als articles sobre el coneixement de Déu

Un dels punts on més conflictiu resulta l'ús del text de Llull com a font per a la interpretació dels articles que formen el *syllabus*, és la secció que, en la classificació establerta per P. Mandonnet, fa referència al coneixement que els homes poden tenir de Déu emprant tant sols la filosofia i, en especial, als dos primers articles que conformen aquest grup. Els elements conflictius que impedeixen aquest ús se situen en un seguit de punts de divergència existents entre el que es considera el significat més probable dels articles, amb les seves corresponents referències, i les explicacions i arguments que apareixen en el text de Llull. No obstant això, i aquesta és la finalitat del present estudi, tals divergències són en gran part subsanables des d'una anàlisi de la unitat en sí mateixa de la *Declaració* i un canvi en la comprensió del seu punt de partida.

3. Per al títol complet, vegeu-ne les referències bibliogràfiques (BONNER 1977).

Els estudis i les edicions de les quals es disposa avui dia dels 219⁴ articles condemnats reflecteixen tres ordres diferents que, com a tals, afecten a la interpretació del seu contingut. L'ordenació més antiga que es conserva dels articles és la que es troba en el *Chartularium Universitatis Parisiensis* (DENIFLE i CHATELAIN 1889-1891), on els errors apareixen en una numeració contínua que, a la llum de les anàlisis actuals, no semblaria seguir un fil temàtic concret i més bé es construïria sota la forma d'una relació d'afirmacions sintètiques que, enteses com a errònies, serien susceptibles de ser condemnades. Aquest és, de fet, l'ordre que segueix l'annex adjunt a l'epístola de la condemna escrita per Tempier i el que, amb mínimes variacions, empra el comentari de Llull. Al segle XVIII, Ch. du Plessis d'Argentré (1974) va recollir aquests 219 articles inserint-los en un context més ampli de les condemnes que s'havien fet fins aleshores, sota el títol de *Collectio judicorum de novis erroribus*, i n'assenyalà les fonts probables. La tercera de les classificacions és la de P. Mandonnet (1908-11) qui, a principis del segle XX, va dividir els errors en dos grans grups: els relatius a la filosofia, on s'inclouen un total de 179 articles subdividits en quinze categories; i els relatius a la teologia, que en quatre categories agrupen un total de 39 articles. A l'actualitat, els estudis sobre la condemna empen de manera indistinta els tres ordres, ja que es considera que el contingut té més importància que la localització. Tot i això, les diferents classificacions impliquen ja una primera interpretació que, com es veurà, condueixen a llegir d'una o altra forma els articles.

En la classificació de P. Mandonnet, la qüestió del coneixement que l'home pot assolir de Déu emprant tan sols la filosofia es condensa en un total de quatre articles. Es tracta d'afirmacions que giren sobre un nucli comú i que parlen, per aquest ordre, de les capacitats naturals, del contacte entre l'intel·lecte i Déu, d'allò que es pot conèixer i quina categoria té aquest coneixement:

Art. 8: El nostre intel·lecte pot arribar, mitjançant les seves capacitats naturals, al coneixement de l'essència la Causa Primera. –Això és malsonant i un error si s'entén un coneixement immediat.

Art. 9: En aquesta vida mortal podem conèixer Déu per essència.

Art. 10: De Déu no podem conèixer sinó *perquè és o que és*.

Art. 11: No es pot conèixer positivament que Déu és un ens per sí mateix; tot i que, de forma privativa, és un ens per sí mateix.

4. PICHÉ (1999: 7, n. 1; 24; i 242) afirma i justifica l'existència d'un article 220, basant-se per això en la tradició de diversos manuscrits. Malgrat aquesta troballa, en general se segueix parlant de l'existència de 219 articles i el que considera Piché com el 220 es tendeix a fondre amb el 219.

Prenent com a punt de partida els estudis de R. Hissete i L. Bianchi, és possible distingir en aquests articles dues tradicions contraposades. En el cas dels dos primers, 8 i 9, s'estableix com a contrària al dogma aquella posició segons la qual és possible que l'home, emprant únicament i exclusivament la facultat intel·lectual, arribi a assolir un coneixement del Primer Principi, denominat també «Causa Primera» o «Déu». L'expressió màxima d'aquest coneixement es reflecteix en el contacte directe entre l'intel·lecte i l'essència de Déu, on l'home arriba a la ciència positiva d'allò que el Creador és per sí mateix. En canvi, els articles 10 i 11 defensen la posició contrària, afirmant que l'únic coneixement que es pot arribar a tenir de Déu és el fet que existeix i demostrar-ho, quelcom que es reflecteix en una ciència privativa o negativa semblant a la teologia oriental (HISSETE 1977: 34-35).⁵

L'ordre i les referències internes de la *Declaració* no permeten, ja des d'un principi, acceptar de manera taxativa aquesta divisió. Corresponent al capítol 35, l'article 9 és respost de manera autònoma i en ell les argumentacions es troben en relació directa amb d'altres idees. En canvi, l'article 8 és tractat al capítol 211, i els 10 i 11 als capítols 215 i 216 respectivament. Si s'observa l'estructura del comentari i se segueixen les referències internes, tant pel que fa a la repetició d'arguments i explicacions com a la temàtica i significat que s'hi considera, la classificació proposada per P. Mandonnet és aplicable sols al segon grup, ja que el primer presenta una ruptura excessivament important. En efecte, l'article 9 construeix una argumentació tancada i autònoma que, si bé reposa sobre les tres posicions de l'inici de l'obra, no empra cap argument precedent ni serà després utilitzada en cap altre capítol. En canvi, la resposta a l'article 8 segueix una estructura combinada en la qual la resposta ve donada per dos arguments anteriors: el desenvolupat al capítol 22, oposat a un article 173 que afirmaria que la felicitat de l'home no pot provenir de Déu sense cap mena de mediació; i el que apareix en el capítol 164, corresponent a un article 158 que defensa que totes les accions de l'home, incloses les que es deriven de les facultats de l'ànima racional, tenen el seu origen en un seguit d'apetències naturals on la que predomina és la més gran. Així mateix, la resposta a l'article 158 recorre als capítols 118 i 158, que responen als articles 140 i 165

5. Hissete recolza les seves tesis sobre D'ALVERNY (1949: 223-248). Així mateix, l'autor francès estableix que aquesta possibilitat «est la plus probable», ja que Boeci de Dàcia utilitza aquest significat a la seva *Physica* (I, 17).

i que defensen, respectivament, el fet que l'intel·lecte agent i el possible no entren substancialment en contacte i que el lliure albir desapareix un cop l'home ha arribat, per coneixement o ignorància, a una conclusió definitiva.

Aquesta problemàtica és intuïda en certa manera per R. Hissete, qui considera que els articles 8 i 9 són susceptibles de ser considerats heterodoxes tan sols si es pot afirmar que suposen una defensa de l'ontologisme. En esmentar les fonts d'aquests dos articles, i tot i que per la lectura unitària de l'autor ambdós presenten un nexa, Llull sols és tingut en compte en parlar del vuitè i, a més, d'una forma irrellevant tant per la interpretació del contingut com per l'estudi de les fonts. De fet, en contrastar el sentit que els dos articles adquireixen en la *Declaratio* i el que es deriva de l'ordre suggerit per P. Mandonnet, és possible veure com per al Beat no existeix el nexa d'unió basat en l'ontologisme. En efecte, els contrarguments del segon article es construeixen sobre estructures i continguts que responen a l'ètica i a la voluntat humana, amb més èmfasi sobre aquesta última. La immediatesa no és interpretada cognoscitivament, sinó en sentit ètic. En canvi, l'argument que s'oposa a l'article 8 es fonamenta en la indisposició natural de l'ésser humà per a arribar al coneixement de l'essència de Déu.⁶

1.1. El significat i les referències dels articles

Les diferències en els ordres emprats per Llull i P. Mandonnet no indiquen tan sols un tractament distint dels articles, sinó que es troben en relació directa amb el significat que aquests adquireixen i, per tant, amb els motius que indueixen a considerar-los herètics. Segons els estudis de R. Hissete, que han servit com a base per a les interpretacions ulteriors, el fet que els articles 8 i 9 fossin condemnats té el seu origen, com s'ha dit, en l'ontologisme que desprenen. No obstant això, el grau d'heterodòxia de cada un d'ells és diferent i, mentre el vuitè no suposa més que un indicatiu, el novè en fa una defensa radical. Aquesta sembla ser la causa per la qual els censors, després d'haver esmentat l'article 8, es van veure obligats a precisar-ne el significat, afegint al final el matís de la seva comprensió. L'article 9, en

6. Sens dubte, i sobretot pel que fa al primer cas, cal tenir en compte que Llull mateix concep tots els arguments de forma unitària i, en no poques ocasions, repeteix l'expressió «en molts d'altres» per indicar referències secundàries. El motiu és simple: la crítica als articles respon a una cosmovisió pròpia que s'oposa per complet a les que són criticades al *syllabus* del Tempier.

canvi, és explícit i, com afirma R. Hissete, suposa una «expressió manifesta de l'ontologisme: l'home podria assolir, en aquesta vida, el coneixement de l'essència divina» (HISSETE 1977: 30).⁷

Malgrat aquesta diferència, R. Hissete dona als dos articles un significat comú: el coneixement sense mediació entre l'intel·lecte i l'essència de Déu. En ambdós casos, la censura estaria dirigida contra les doctrines desenvolupades per Siger de Brabantia en els seus comentaris al llibre III *De anima i la Metafísica* (en concret al llibre XII) d'Aristòtil, i en els *Impossibilia*. En efecte, a la dissetena qüestió de les *Quaestiones in tertium de anima*, el mestre d'arts es demana sobre el mode com una intel·ligència en coneix una altra, tenint en compte que els seus actes cognoscitius impliquen la substància. Les intel·ligències, enteses per Siger com a entitats separades independents que mantenen una relació d'independència entre elles són per igual dependents de la Causa Primera, el porta a la conclusió que el coneixement entre substàncies es produeix per contacte directe i, entre les intel·ligències i Déu, donat que cap d'elles és superior a les altres, no pot haver-hi cap intermediari. Així doncs, quan l'intel·lecte es coneix a sí mateix com a causat, té notícia d'allò que li és superior, i sense l'existència d'un intermediari, genera un coneixement immediat. Una idea que, malgrat tot, no risca excessivament d'ontologisme, motiu pel qual P. Mandonnet va suggerir vincular-lo al text dels *Impossibilia*, on s'afirma que «l'ésser de Déu és vertader, i també necessari, i [és] conegut per sí mateix pel savi» (BAZÁN 1974: 69, l. 53-54). Com indica R. Hissete, emperò, res permet suposar que aquest mestre defensés la possibilitat de passar de la definició nominal de Déu, aquella que coneixeria el savi, a una existencial, i és per això que acaba dient que «s'imposa una conclusió: els textos coneguts de Siger no poden haver inspirat la condemna de l'article 8 més que sobre la base de malentesos» (HISSETE 1977: 29).

L'article 9 semblaria tenir un origen més cert en els escrits d'un Siger de Brabantia, que, en el seu comentari a la *Metafísica*, tracta la qüestió del coneixement de Déu a partir dels efectes.⁸ Per tal de superar l'escull d'aquest

7. Es tracta, de fet, d'una doctrina que en aquests termes serà condemnada pel Sant Ofici uns segles més tard, l'any 1861, aduint el fet que contradiu de manera expressa diverses afirmacions de les Escriptures.

8. Al pròleg de la *Declaratio Raimundi*, el Beat situa el coneixement per les causes i no pels efectes com a una de les diferències essencials entre el pensament dels Antics i el dels cristians. Una idea que es fa extensiva a les relacions entre la filosofia i la teologia, les quals han de poder «concordar segons aquella concordança que és necessari que es doni entre la causa i el seu efecte» (ROL XVII, 254, l. 22-24).

tipus d'intel·lecció, el mestre d'arts hauria recorregut a Averrois (VAN STEENBERGHEN 1977: 301) i construït una nova argumentació partint del coneixement que té l'intel·lecte de les substàncies materials abstretes dels supòsits concrets. En aquest cas, la raó genera coneixement sense l'intermediari dels elements que provenen de la imaginació i dels sentits, és a dir, sense un *phantasma o una passio sensibilis*. D'igual forma, el coneixement per essència de Déu esdevé possible quan, per mitjà del treball que suposa l'eliminació de tot allò que prové del sensible, un filòsof és capaç de conèixer la quidditat del Primer, arribant així a la seva essència (GRAFF 1948: 84, l. 38-39).⁹

1.2. El significat dels articles segons Ramon Llull

En termes dels diferents editors del text de la condemna, i recolzant-se en les referències donades per Denzinger-Schönmetzer (1963), la interpretació ontologista és la clau per a comprendre el comentari que Llull en fa i la referència principal que es dona és el capítol 211 de *Declaratio Raimundi*. En aquest punt, no obstant això, semblaria que es produeix una divergència important entre la lectura de Llull i el que alguns estudis moderns consideren com l'argument de base per a la censura dels articles. En efecte, si bé al capítol 35 la lectura i la resposta del Beat són correlatius al problema de la immediatesa presentada a l'article 9, el capítol 211, corresponent a l'article 8, no s'expressa en termes semblants. Al capítol 35, Llull posa en boca d'un imaginari Sòcrates l'expressió fonamental de les doctrines ontologistes:

«La raó per la qual podem conèixer Déu per essència en aquesta vida mortal és: perquè Déu és el summament intel·ligible, així com és summament estimable. Si nosaltres estiméssim a través de la mediació d'una espècie, no seria summament estimable, perquè l'espècie constituiria un objecte exterior que impediria que la potència assolís un objecte vertader i real. D'això se'n seguiria que en el mig s'hi situaria un objecte fantàstic i exterior, quelcom que és inconvenient donat que no estimaríem al vertader Déu, sinó a un altre. D'aquí que rebutjaríem al vertader Déu, bé que nosaltres hem estat creats per estimar-lo. En conseqüència, nosaltres podem estimar de manera immediata l'essència divina, per raó de la finalitat [per la qual hem estat creats] i, en conseqüència, la podem conèixer, donat que aquesta és tant estimable com intel·ligible» (ROL VIII, 303, l. 4-15).

9. No obstant això, es tracta d'un treball intel·lectual que implica una gran dificultat, i sols «un home molt expert en filosofia» seria capaç d'arribar-hi.

Amb aquesta explicació, Llull sembla interpretar els arguments de Siger no sols des de la perspectiva de l'intel·lecte, sinó des de la tripartició de l'ànima superior humana, on la voluntat, l'intel·lecte i la memòria formen una unitat. Basant-se en el fet que l'home ha estat creat per estimar, conèixer i recordar a Déu, l'argument afirma que això sols és possible, en el cas de la voluntat, quan l'objecte de l'amor és el Creador i no una entitat intermèdia. D'igual forma, si s'accepta que l'home té com a finalitat el coneixement de Déu, cal afirmar que hi ha un contacte immediat entre ambdós termes. Es tracta de la comprensió que aquest fet es construeix sobre una intenció primera a la qual tendeix l'home o, emprant la terminologia aristotèlica, en la consideració que Déu és un bé estimable per sí mateix i no en funció d'altri. Entendre una mediació equivaldria a suposar que la voluntat no es pot orientar directament cap a Déu i requereix d'altres objectes inferiors.

La resposta que Llull dona a aquesta afirmació no es dirigeix en contra de la possibilitat de conèixer l'essència de Déu, sinó en el fet que l'home que es troba en el món sensible no està capacitat per a dur a terme un coneixement sense mediació:

«No existeix, en aquesta vida mortal, la perfecció del viure. Perquè si existira, no seríem mortals ni, en conseqüència, en pecat. Si poguéssim conèixer l'essència divina d'una forma immediata, existiríem en un estat perfecte, i la nostra beatitud estaria aquí [sc. en aquest món]; quelcom que és impossible, a saber, que un estat sigui perfecte i imperfecte. No hi ha emperò inconvenient en què, mentre ens trobem en el camí, arribem a Déu mitjançant la similitud, perquè la similitud, en tant que és l'instrument d'aquell qui desitja, disposa i ordena per tal que allò que és veritablement desitjat sigui assolit. Aleshores, etcètera» (ROL VIII, 203, l. 16-24).

L'argument de Llull versa sobre les limitacions inherents a una condició mortal que, en implicar un lligam amb el món sensible, impedeix la plena cognició d'allò que mai ha estat vinculat amb la matèria. De fet, en la tercera de les posicions, l'autor mallorquí havia posat de manifest la necessitat d'incorporar els denominats «punts transcendents», un mètode que es fonamenta en la vuitena de les regles de l'*Ars inventiva* i que reflecteix la importància de portar el coneixement més enllà de la natura: (a) la transcendència de l'intel·lecte que, mitjançant la força, depassa les potències inferiors —la sensitiva i la imaginativa— per tal de poder conèixer les veritats de les coses que aquestes no poden conèixer; i (b) la transcendència que s'obté per gràcia de Déu, que permet a l'intel·lecte conèixer coses que no formen part de la seva natura.

No obstant això, la possibilitat de transcendir continua, segons Llull, implicant certes limitacions que impedeixen el coneixement directe de l'essència divina. La prova d'aquesta incapacitat és l'existència dels pecats, a través dels quals es pot observar com l'home no pot accedir a una cognició completa del bé, i per aquest motiu no està capacitat per estimar-lo sense cap mena de desviació. És així que la *Declaració de Ramon* estableix que l'únic coneixement que es pot obtenir de l'essència de Déu és a través d'unes semblances que, segons la segona posició, són el que explica el caràcter descendent de la creació:

«És necessari que tinguem en comú aquesta opinió: hi ha bondat en l'efecte de Déu, per tal que la causa posseeixi un efecte bo per la seva bondat, i un efecte gran per la seva grandesa, i que posseeixi un efecte durable per la seva eternitat, i així de la resta. Segons això, l'efecte pot rebre, en conjunt i en cadascuna de les seves parts, les semblances de la Causa Primera, segons la concordança amb les raons divines, de tal manera que aquelles recepció i concordança entre la Causa Primera i el seu efecte són bones per la bondat, grans per la grandesa, i així de la resta» (ROL VIII, 258-259, l. 47-55).

De fet, és aquesta idea que la cognoscibilitat està determinada pel procés de creació que permetrà explicar la manera com Llull entén l'article 8.

L'afirmació debatuda al capítol 211 de la *Declaratio* presentaria, segons R. Hissete, una particularitat: si bé el seu esperit i el contingut es relacionen amb les doctrines de Siger, l'estudiós francès arriba a la conclusió que els textos que d'ell coneixem «no poden haver inspirat la condemna de l'article 8 més que sobre la base de malentesos» (HISSETE 1977: 29). En el seu comentari sobre el llibre III del *De anima*, el mestre d'arts es demana a la qüestió 17 sobre com una intel·ligència pot conèixer-ne una altra: les intel·ligències són substàncies separades que no mantenen entre elles cap mena de relació causal i, a més, el seu coneixement és una cognició de la substància.

La conclusió que n'extreu és que les intel·ligències es coneixen entre elles substancialment, sense cap mena de mediació intel·lectiva. D'igual manera, el coneixement que les intel·ligències tenen de la Causa Primera ha de ser substancial i immediat, ja que sense una relació causal no és possible que una intel·ligència serveixi de mitjà a una altra per a conèixer quelcom superior. Així doncs, quan una intel·ligència opera reflexivament i es coneix com a causada, entén la relació directa amb la Causa Primera com a immediata. Es tracta, no obstant això, d'un postulat que en sí mateix no resulta herètic en el segle XIII, i és per aquest motiu que P. Mandonnet va considerar necessari llegir l'argument a partir dels *Impossibilia*, s'expressa que

«l'ésser de Déu és vertader i necessari, i conegut per sí mateix pel savi» (BAZÁN 1974: 69, l. 53-54). Aquest savi tindria la capacitat d'arribar a una intuïció de l'essència divina en sí mateixa, de tal forma que amb les seves capacitats arribaria a conèixer la Causa Primera. Malgrat tot, la intuïció de l'essència es fonamenta segons Siger en una definició nominal, i no hi ha cap element que permeti suposar un pas entre aquesta i la realitat de l'ésser, de tal manera que res permet afirmar que el coneixement implica un contacte real entre l'intel·lecte i l'essència de Déu.

La idea que Llull explicita al capítol 211 de *Declaratio Raimundi* no respon, emperò, a aquesta lectura de l'article condemnat. Entre les citacions a d'altres capítols, l'autor mallorquí expressa allò que per a ell és el fil conductor de l'article, l'error de fons: «[...] hem demostrat que Déu mou de forma immediata, raó per la qual el nostre intel·lecte no pot assolir immediatament l'essència de la Causa Primera» (ROL VIII, 395, l. 5-7). Les referències bàsiques que ofereix el Beat per a demostrar l'error de la tesi se centren en dos capítols del seu comentari: el 22, que correspon a l'article 173, on s'afirma que «la felicitat no pot provenir immediatament de Déu»; i el 164, que correspon a l'article 158 i postula que «l'home segueix, en totes les seves accions, l'apetit, i sempre el més gran».

Al capítol 22, Llull oposa a la impossibilitat del moviment immediat els dos modes de causació que havia incorporat al capítol 19, on es tractava l'error de considerar que «l'ànima separada no pot patir de cap manera amb el foc», i on ell havia establert els dos modes bàsics en què Déu pot ser entès com a causa. El primer és el mode «sense intermediari», aquell que «és per un acte de les raons divines, com quan Déu vol donar la felicitat a un home i no a un altre» (ROL VIII, 287, l. 10-12). El segon és el mode «amb intermediari», que és «com el foc, am el qual Déu crema la llenya; o, segons tu [sc. Sócrates], com el cel, que amb el foc crema la llenya» (ROL VIII, 287, l. 13-15). Al capítol 22, Llull designa aquests dos modes com el «miraculós», quan Déu opera directament sobre quelcom; i el que segueix «el curs natural», aquell que va de causa en causa fins a arribar a l'últim dels ens.

Al capítol 164, Llull parla del camí invers, és a dir, del mode reflexiu de l'intel·lecte humà que intenta ascendir per sobre d'ell mateix aplicant els punts transcendents. L'autor mallorquí oposa un lliure albir que considera com a inherent i intrínsec a la voluntat i l'intel·lecte de l'home. És gràcies a aquesta llibertat que sorgeix el pecat, la desviació, i amb això la dificultat de conèixer per complet l'essència divina, ja que en tant que «intrínsecament estan en possessió de la llibertat, són lliures d'escollir allò que és més o

menys desitjable; com [és el cas d'un] home que pot estimar més al seu fill que a Déu, o [desitjar] més la luxúria que la castitat» (ROL VIII, 375, l. 6-8). A la vegada, Llull mateix fonamenta aquesta llibertat en la unitat intrínseca de l'intel·lecte amb l'home i, per tant, amb la voluntat, exposada en el capítol 118; i en el fet que l'objecte de la voluntat és sempre Déu i, per tant, tot i que caigui en un error causat per la ignorància o els apetits l'obliguin a anar cap a un determinat camí, aquesta potència romandrà sempre lliure.

2. Interpretacions divergents: les diferències entre Llull i el sentit que avui dia es dona als articles

Prenent en compte els elements que s'han descrit, semblaria que en els articles 8 i 9 de la classificació de P. Mandonnet existeix un vincle basat en la immediatesa del contacte entre l'intel·lecte i l'essència de Déu. Les fonts més probables d'aquestes dues afirmacions es trobarien en els arguments de Siger, extrets d'una interpretació particular i per separat d'Aristòtil i d'Averrois. La seva defensa es construiria, a la vegada, sobre dues hipòtesis: (a) l'analogia amb el coneixement substancial de les abstraccions dels objectes sense la mediació dels sentits i de la imaginació, és a dir, sense la presència de imatges ni impressions sensibles; i (b) el fet que les substàncies separades, les intel·ligències, no mantenen entre sí cap estructura jeràrquica i totes depenen en igual mesura de la Causa Primera. Les explicacions que Llull fa dels dos articles i el significat que atorga al seu contingut, tot i que en gran mesura segueixen el model de Siger, se'n separen per complet pel que fa al nucli intern de la seva comprensió. En efecte, l'autor mallorquí interpreta la qüestió del coneixement no tan sols des d'una perspectiva exclusivament gnoseològica, sinó també des de les conseqüències que aquests tenen sobre la comprensió de l'estructura metafísica. Així, el problema de l'article 9 és que pressuposa una equivocada concepció de l'home, al qual planteja des d'una separació ontològica entre la part intel·lectual i les potències que estan vinculades al cos o, tal com ell explica en d'altres capítols, com si en realitat existira un intel·lecte general separat de l'intel·lecte en potència que, com a tal, impediria que aquest fóra la forma del cos.¹⁰ És així que Llull respon a la

10. A la distinció IV del *Liber de ente quod simpliciter est* (ROL VIII, dist. IV de *decem erroribus Auerrois*, 199-232), Llull dedica l'error VIII (224-227) a l'afirmació segons la qual «intellectus non est for-

posició que ocupen les intel·ligències i no al fet que de la seva situació es desprengui que coneixen sense medi. El mateix passa amb l'article 8, on el mallorquí no posa en dubte el coneixement abstracte, sinó el fet en sí que l'home pugui conèixer sense els sentits i la imaginació. Aquest és el motiu pel qual Llull no s'ha considerat com un testimoni útil per a la significació i la restreja de fonts dels articles eliminant, per tant, la *Declaració de Ramon* d'entre els documents més rellevants per a l'estudi del *syllabus*. Amb això, els capítols 35 i 211 de *Declaratio Raimundi* semblen haver perdut, fins i tot en els estudis moderns, la seva rellevància. Un exemple d'aquesta realitat n'és l'estudi introductor de C. Bonmarriage i M. Lambert, on els aspectes gnoseològics es focalitzen en elements com el lliure albir i la funció de la voluntat, deixant fora de consideració els aspectes relatius a la relació subjecte-objecte.

3. La proposta d'A. Bonner i la possibilitat de considerar les referències lul·lianes

L'examen dels arguments que es troben a l'arrel de la consideració d'aquestes divergències mostra que la falta de valor de la *Declaració de Ramon* prové del fet que, més que ser un comentari, és una obra que emprà com a excusa la condemna per a desenvolupar idees que poc tenen a veure. És així que Bonmarriage-Lambert afirmen, en introduir la traducció francesa, que:

«l'interès de la *Declaratio* ultrapassa la sola relació amb la condemna de 1277. Per a aquells qui s'interessen al pensament de Ramon Llull com a tal, és el lloc on es pot considerar una de les maneres amb les quals Llull posa en pràctica el seu mètode per a filosofar, tal i com havia estat exposat a la *Tàbula general*» (BONMARRIAGET-LAMBERT 2006: VIII).

Una perspectiva de visió de l'obra que n'elimina el seu valor com fa referència històrica als esdeveniments de la seva època i al pensament dels

ma dans esse corpori», que afirma extreta d'Averroes, *De anima*, com. 2-4. Segons el Beat, l'error d'Averrois consisteix a considerar l'existència d'un intel·lecte universal que es fa particular a causa de la matèria i que no disposa d'una naturalesa capaç d'estendre's més enllà d'aquesta universalitat. Els arguments i contrarguments que es presenten al *Liber de ente* resumeixen i expliciten els de la *Declaratio Raimundi*.

autors coetanis i, en conseqüència, porta a considerar la *Declaració* com quelcom que no respon a un comentari. No obstant això, aquests elements no representen un obstacle definitiu: en efecte, si l'eliminació del valor de *Declaratio Raimundi* es fonamenta en les seves orientacions i finalitats, la reconducció d'aquesta intencionalitat externa a una intencionalitat que, tot i que de manera parcial, sigui interna, suposaria reintroduir en aquesta obra el seu caràcter de comentari. És precisament en aquest punt on resulta de gran interès l'aplicació d'algunes de les conclusions i dels arguments que les sostenen, a les quals A. Bonner arriba en un dels seus estudis sobre el valor i la problemàtica que generen les autoritats en el cas de Llull.

Després d'analitzar com s'originen, es consoliden i conceben al segle XIII les autoritats de fe i de raó, A. Bonner descriu Llull com un autor agosarat que pretenia substituir una metodologia fortament arrelada en l'Escolàstica per la seva pròpia, i un autor que sols en comptades ocasions, s'atreveix a criticar les tradicions que es troben al rerefons (BONNER 1997: 385). El que Llull pretendria és, per tant, la substitució del mètode escolàstic per un de molt més fonamental, desenvolupat a partir de l'Art i les seves aplicacions. En les «comptades ocasions» descrites per l'estudiós anglès, el centre del discurs lul·lià giraria entorn al contingut de les tradicions, és a dir, allò que es considera una «autoritat», en el cas que ara ens afecta, de la raó. En aquest sentit, si s'aplica la definició d'A. Bonner, el que Llull estaria fent a la *Declaració de Ramon* no seria abordar de manera directa el pensament de Siger de Brabantia o de Boeci de Dàcia, contra els que principalment es dirigeix el text, sinó més bé discutir amb ells sobre el seu rerefons. Aquesta idea resulta plausíble des del punt en què de les conclusions d'A. Bonner en podríem desprendre que l'objecte seria Aristòtil, vist en gran mesura a través d'Averrois, i és sobre aquesta estructura que R. Hissete introdueix la definició del filòsof en el text de la condemna: «Ésser un filòsof era, en primer lloc, deixar-se penetrar pel pensament de Filòsof, ajudant-se amb les llums dels exègetes» (HISSETE 1977: 7). Es tracta, a més, d'una estructura que coincidirà amb el que Llull mateix reivindica com l'origen de la discussió:

«Els antics filòsofs no tingueren cap coneixement d'aquells principis [sc. els defensats al *Llibre dels 14 articles de fe*], i per això alguns d'ells ignoraren les conseqüències d'aquells principis: perquè qui no coneix la finalitat, no pot tenir un coneixement clar d'aquelles coses que són per causa d'aquesta. I per això alguns dels nous filòsofs, els qui són seguidors dels antics, són la causa de la dissensió que hi ha entre tu i jo, oh Sòcrates» (ROL VIII, 256, l. 70-76).

És, per tant, la doble problemàtica sobre les autoritats identificada per A. Bonner el que es planteja a la *Declaració de Ramon*: primer, que al contrari de l'Art aquestes redueixen al límit l'activitat reflexiva i fonamenten el pes del discurs sobre els predecessors, fins al punt de no atendre al fet que mai no conegueren Déu; segon, que no hi ha una unitat en les autoritats, de tal manera que entre sí es contradiuen d'igual forma que l'imaginari Sòcrates, tancat en la defensa de la veritat de la filosofia, cau contínuament en incoherències i en aquelles discussions sense fi que A. Bonner subratlla. Es tracta, de fet, d'una problema que sovint Llull retreu a les autoritats que s'empren en el camp de la filosofia: la teoria de la doble veritat. Cegats en la defensa de la filosofia i en el pes d'Aristòtil i dels seus comentaristes, alguns filòsofs extreuen idees equivocades d'una tradició que no ha conegut el Cristianisme i les posen en llibres seus que es dirigeixen en contra de la teologia (ROL VIII, 253, l. 6-14). Una creença que Llull comparteix amb Étienne Tempier, qui ja a la seva epístola s'havia fet ressò de la vergonyosa tendència d'alguns autors a defensar fins a l'absurd determinades afirmacions i servir-se dels escrits dels pagans, com si en ells continguessin alguna veritat. Una creença, així mateix, que l'autor mallorquí repetirà en moltes de les obres d'aquest mateix període: el *Llibre sobre els laments de la filosofia*, de 1311; el *Llibre sobre les contradiccions*, del mateix any; el *Llibre sobre la reprobació d'alguns errors d'Averrois*, de 1310; o els *Sermons contra els errors d'Averrois*, de 1311. Llibres, tots ells, que reclamen la prohibició d'ensenyar Averrois, el Comentarista del Filòsof, perquè aquesta és la causa de molts dels problemes que afecten el pensament llatí de finals del segle XIII i principis del XIV.

Si se segueix aquesta línia i, per tant, es planteja la possibilitat que la *Declaració de Ramon* sigui una de les «comptades ocasions» en què Llull ataca directament una tradició, la significació i identificació dels articles 8 i 9 de la classificació de P. Mandonnet assoleixen un nou sentit. En efecte, tot i que els dos articles són tractats pel Beat de dues maneres diferents i en llocs que no es vinculen al llarg de l'obra, entre ells existeix una relació que és, precisament, la que ha portat als qui han tingut en compte aquest llibre a dir que s'hi postula la qüestió de l'ontologisme: al capítol 35, Llull descriu el problema de la condició humana en l'ascens intel·lectual, la seva defectibilitat; i al capítol 211 aplica el sentit invers, és a dir, el fet que si bé la immediatesa no és possible en sentit ascendent, això no implica que sigui impossible en sentit descendent, i d'aquí la necessitat de dividir en dos els modes de causació divina.

De fet, aquesta idea de Llull es repeteix de forma constant a la *Declaració de Ramon*, que redueix sempre el problema del contacte intel·lectual entre Déu i l'home a l'acció immediata. Un exemple n'és el capítol 65, corresponent a l'article 176 de la classificació de P. Mandonnet, on s'afirma que Déu no pot transmetrer directament el coneixement a l'ànima de l'home sense cap activitat per part d'aquest últim —en concret, mentre dorm— i Llull respon de nou amb la relació entre la mediatessa i la immediatesa.

L'anàlisi de les diferents obres de Llull que versen contra Aristòtil i Averrois —la mateixa temàtica que hom podria suposar que es troba a la base de la *Declaració de Ramon*, corresponents al mateix període—, permeten veure quin és l'origen d'aquesta divergència: la negativa d'Averrois a considerar la possibilitat que Déu mantingui una relació de mediatessa amb allò que és inferior a ell. Es tracta d'una negació que en realitat és complexa, ja que condensa en ella tots els elements que els diferents estudis sobre el *syllabus* de Tempier atribueixen a Siger: en haver-hi un trencament entre les dues realitats, el Creador i la Creació, es valida la teoria de la doble veritat, ja que res fa diferent el coneixement positiu de la filosofia i de la teologia; és d'aquest trencament que neixen idees com l'eternitat del món i de les espècies que conté, i també la necessitat de les substàncies simples eternes i separades, les intel·ligències; i és per tant d'ell que sorgeix la idea de la immediatesa entre aquestes intel·ligències i Déu, i la possibilitat de conèixer-lo per essència. Aquestes relacions es poden observar de manera clara en obres de Llull com el *Llibre dels sil·logismes contradictoris*: quan es tracta, a la distinció segona, sobre el problema de la unitat de l'intel·lecte o, en d'altres termes, en l'existència d'un Intel·lecte agent separat i etern que coneix Déu sense mediació i que es reflecteix en els intel·lectes possibles, Llull recorre de nou a l'argumentació basada en la omnipotència divina i la possibilitat dels dos modes de causació.¹¹

No obstant això, en aquest punt sorgeix una nova qüestió: Llull atribueix l'error de la immediatesa a Averrois i la seva interpretació d'Aristòtil, però no indica ni el llibre ni el lloc de procedència i, per tant, es deconeix la referència textual. En aquest sentit, resulta d'especial interès

11. Vid. Llull, *De syllogismis contradictoriis*, ROL VII, 185, distinció II, error 23.

l'apòcrif *De erroribus Averrois et Aristotelis*,¹² un catàleg d'autor anònim que identifica l'origen dels quaranta-quatre errors d'Aristòtil i Averrois i es recopilen les referències. Si s'analitzen els errors que estarien implicats en les afirmacions que es troben a la base dels articles 8 i 9 de la classificació de P. Mandonnet, es pot veure com la seva font seria quasi bé la mateixa que els estudis moderns posen com a base dels arguments emprats per Siger de Brabantia: el llibre I de la *Metafísica* d'Aristòtil; els llibres IX i XI del comentari a la *Metafísica* d'Averrois; i el comentari d'aquest autor al llibre III del *De anima* de l'Estagirita.

Sembla imposar-se, amb això, una conclusió: si s'aplica l'esquema definit per A. Bonner a la *Declaració de Ramon*, es pot veure com en el cas dels articles 8 i 9 de la classificació de P. Mandonnet, Lull utilitza les mateixes fonts que els estudis moderns atribueixen a Siger de Brabantia. En aquest sentit, no es tracta, com s'ha suggerit, del fet que l'autor mallorquí tan sols empli els 219 articles com a una excusa per a demostrar la utilitat de l'Art —cosa que sens dubte fa—, sinó que en realitat n'analitza el contingut i n'ofereix una interpretació distinta. Una interpretació que, a la fi, resulta molt més senzilla i menys recercada que algunes de les que s'han donat als estudis sobre la condemna de 1277, ja que no requereix recórrer a tradicions com l'ontologisme, clarament d'origen modern i que parteix de principis que no corresponen a la visió que Lull ens dóna d'Averrois i que són contradictoris amb el que pensa Siger mateix —com ara la possibilitat de passar de la definició nominal a l'ontològica. Donat que el rerefons lul·lià i les idees d'Étienne Tempier són les mateixes, fins i tot en casos d'interpretacions equivocades —com la de la teoria de la doble veritat— i, a més, la Declaració de Ramon és el comentari més proper en el temps al syllabus, sembla pertinent reconsiderar el seu lloc en l'explicació del significat i la referència dels articles. És així que, gràcies a A. Bonner, a la pregunta «pot el filòsof conèixer l'essència de Déu?», s'hi pot donar un doble valor en parlar de Lull: un, saber què pensa l'autor mallorquí sobre aquest tema; l'altre, entendre què va significar en sí mateixa aquesta pregunta en el seu context històric i filosòfic.

12. Compost en una data indeterminada, aquest breu catàleg acompanya el que acompanya el *Liber de ente quod simpliciter est per se et propter se agens*, de 1311, però fa també referència als errors continguts en el *Libri de syllogismis contradictoriis*. Les relacions d'aquest apòcrif amb les diferents obres de Lull són analitzades a ROL VIII, 249-250.

Referències bibliogràfiques

- BAZÁN, Bernardo (1980). *La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliens radicaux ? Dialogue* 19. 234-254.
- BAZÁN, Bernardo (1974). *Siger de Brabant. Écrits de logique, de morale et de physique*. Lovaina: PU.
- BAZÁN, Bernardo (1972). *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*. Lovaina: PU.
- BIANCHI, Luca (1990). *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Bergamo: Pierluigi Lubrina.
- BONMARIAGE, Cécile i LAMBERT, Jean-Michel (2006). *Lulle et la condamnation de 1277. La Déclaration de Raymond écrite sous forme de dialogue*. Lovaina-París: Publications de l'Institut Supérieur de Philosophie-Étudiions Peeters.
- BONNER, Anthony (1997). «Ramon Llull i el rebuig de la tradició clàssica i patristica». A: BOSCH, Maria del Carme i FORNÉS, Maria Antònia (ed.). *Homenatge a Miquel Dolç. Actes del XII Simposi de la Secció Catalana i I de la Secció Balear de la SEEC (Palma 1 al 4 de febrer de 1996)*, Mallorca. 373-385.
- D'ALVERNY, Marie-Thérèse (1949). «Un témoin muet des luttes doctrinales du XIII^e siècle». *AHDM* 17. 223-248
- DENIFLE, Heinrich i CHATELAIN, Émile (1889-1891). *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Vol. I i II, París.
- DENZINGER, Henry i SCHÖNMETZER, Adolf (1963). *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder.
- DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, Charles (1724). *Collectio judicorum de novis erroribus*. París
- HISSETE, Roland (1977). *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 març 1277*. Lovaina-París: Publications Universitaires-Vander-Oyez, S.A.
- MANDONNET, Pierre (1908-11). *Siger de Brabant et l'Averroisme latina au XIII^e siècle*, Lovaina: PU.
- PICHÉ, David (1999). *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction et commentaire*. París: J. Vrin.
- VAN STEENBERGHEN, Fernand (1977). «“Averroisme” et “Double vérité” au siècle de saint Louis». *Atces des colloques de Royaumont et de Paris (21-27 mai 1970)*. 351-360.