

RAMON LLULL O EL HETERODOXO QUE QUISO CREAR UNA CIENCIA PLENAMENTE CRISTIANA

Prof. Dr. Antonio Bordoy Fernández
 Profesor Contratado Doctor de la Universidad de las Islas Baleares

RESUMEN:

Rodeada de misterios y leyendas, la obra de Ramon Llull legó a la historia de Occidente un sistema filosófico completo cuya aportación principal consistió en crear un saber plenamente cristiano: de la física a la teología, pasando por la medicina, la filosofía, la matemática o el derecho, organizó todas las ciencias a partir de la traducción filosófica del dogma cristiano. A ello añadió un método de investigación con pretensiones de universalidad, adaptado a cualquier tipo de entendimiento y con independencia de la cultura, los conocimientos o la edad de quien lo usara. El presente trabajo analiza con carácter general estas aportaciones: la biografía y el sentido de la obra del autor; y los fundamentos de su filosofía, en especial la metafísica y la gnoseología.

ABSTRACT:

Among mysteries and legends, the work of Ramon Llull bequeathed to the history of the West a complete philosophical system whose main contribution was to create a fully Christian knowledge: from physics to theology, through medicine, philosophy, mathematics or law, this system organized all sciences from the philosophical translation of Christian dogma. He added to this a research method with claims of universality, adapted to any kind of understanding and regardless of the culture, knowledge or age of the user. This paper analyzes from a general point of view these contributions: the biography and the meaning of the author's work; and the foundations of his philosophy, especially metaphysics and gnoseology.

PALABRAS CLAVE: *Ramon Llull, filosofía, historia, medieval, ciencia.*

KEYWORDS: *Ramon Llull, Philosophy, History, Medieval, science.*

1.- INTRODUCCIÓN

En el contexto general de la historia de la filosofía, Ramon Llull es, hasta finales del siglo XIX y principios del XX, relegado a un lugar secundario. A esta situación contribuyeron diversos factores susceptibles de ser clasificados en externos e internos. En el primer caso figuran las complejas relaciones con la Iglesia en diferentes siglos, la creación en torno a su figura de un culto popular, la aparición de los pseudo lulismos y del lulismo alquímico, la no adaptación de su sistema al modelo tradicional o la reducción de su pensamiento al Arte. En el segundo caso, la

especificidad de su lenguaje y forma de expresión, su no integración en el incipiente pero consolidado modelo universitario, el hecho de orientar sus obras a una finalidad externa a la academia o el rechazo del método escolástico figuran entre las mencionadas con más frecuencia.

No obstante, gracias a los estudios y las ediciones modernas, salió a la luz un nuevo Ramon Llull. Éste se mostró como un autor que, a diferencia de lo que se tendía a considerar, presentaba un sistema completo, enraizado en los conceptos y en las estructuras del pensamiento medieval que, a través de la síntesis de conocien-

tos y la inclusión de un nuevo método de investigación, había creado un sistema completo y cerrado. Un sistema que, pese a su complejidad, partía de una idea simple: una unidad jerarquizada y regida por la ley de la causalidad de todo cuanto es y existe. Un pensamiento que caló más hondo en Europa de lo que se ha llegado a pensar, y que incluso impulsó a R. Descartes a incluir, en el famoso *Discourse de la méthode* (Leiden, 1637), una vehemente crítica al Arte.

2.- UNA BIOGRAFÍA COMPLEJA

“La biografía de Lulio es una novela: pocas ofrecen más variedad y peripecias”¹⁸⁶. Escrita a finales del siglo XIX, esta afirmación de M. Menéndez Pelayo describe la compleja realidad que es necesario afrontar para reconstruir la vida de un Ramon Llull en la que, durante siete siglos, se han entremezclado mitos, leyendas y realidad. Mezcla cuyo origen no sólo cabe atribuir a la historia, sino también al propio autor que, como pocos, construyó de forma consciente la imagen con la que pretendía presentarse al mundo y pasar a la posteridad.

2.1.- Fuentes para la reconstrucción biográfica.

Dos son los tipos de fuentes que se utilizan para reconstruir la biografía de este autor: (a) directas e (b) indirectas. Las (a) fuentes directas están formadas por cuatro tipos de documentos: (a.1) escritos biográficos producidos en vida, algunos compuestos por él mismo, otros bajo su supervisión; (a.2) las indicaciones de lugar y fecha que figuran en sus escritos a partir

de cierta época y que, en ocasiones, refieren un contexto; (a.3) documentos administrativos o legales que le mencionan a él o a su familia; y (a.3) escritos y compilaciones que, ya en el siglo XIV, compuso Thomas Le Myésier.

Las obras biográficas que se conservan son cuatro: *Lo desconbort* (Roma, 1295) y el *Canto de Ramon* (Mallorca, 1300), ambas escritas en verso; *El Fantàstic* (París-Viena, 1310-11), un diálogo ficticio con un ermitaño; y la *Vita coaetanea* (París, 1311), biografía escrita por los monjes de la Cartuja de Vauvert y dictada o revisada por el propio Llull. De estas cuatro obras, las tres primeras hacen referencia a su proyecto y la última, la *Vita coaetanea*, es también un relato de su vida.

De principios del siglo XIV se conservan los trabajos de Thomas Le Myèsier, discípulo de Llull y personaje central en la difusión de su obra. A él se le atribuye el *Electorium*, catálogo y compendio de los escritos del autor que ha servido para distinguir las obras auténticas de las apócrifas. Compendio que, pese a todo, no ha estado exento de discusión, pues “de propia cosecha, el compilador ha compuesto introducciones y prólogos, ha cuidado de soldar materiales tan varios con adiciones, citas y referencias”¹⁸⁷. Siguió a éste una versión más manejable, el *Electorium medium*, y, al final, el *Electorium parvum sive Breviculum*, que resumía la vida de Llull en doce miniaturas.

Las (b) fuentes indirectas desarrollan en su mayoría la estructura del *Electorium*, situando como objetivo de la biografía luliana la doble cruzada: la conversión de

¹⁸⁶ MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino: *Historia de los heterodoxos españoles*, t. I, Madrid, 1880, p. 514.

¹⁸⁷ CARRERAS ARTAU, Tomás y Joaquín: *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, t. II, Madrid: 1943, p. 21.

los infieles y la unidad del cristianismo. De este modo, Charles de Bouvelles¹⁸⁸ y Nicolau de Pax i Sureda¹⁸⁹ en el siglo XVI; y Jaume Custurer i Garriga¹⁹⁰, Bartomeu Fornés¹⁹¹ y Antoni Ramon Pascual¹⁹² en el XVIII, contribuyeron a consolidar la imagen de un Llull que sufrió el martirio y cuyas doctrinas y culto estaban en perfecto acuerdo con la doctrina cristiana católica.

Las fuentes indirectas han contribuido a conceder al Arte, el método con el que pretendía lograr su objetivo, una importancia tal que se ha utilizado para establecer cuatro etapas en la vida de Llull: (1) la anterior al Arte (1271-4), enraizada en la formación que inició en 1265 y que concluye con el *Libro de contemplación en Dios* (1273-4?), en donde se asientan las bases del Arte; (2) la del modelo cuaternario del Arte (1274-90), denominado así por usar múltiplos de cuatro, y que cuenta con dos ciclos, el del *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (Mallorca, ca. 1274) y el del *Ars demonstrativa* (Montpelier, 1283), que simplifica el sistema e incluye figuras gráficas; (3) la del modelo ternario del Arte (1290-1308), llamado así por utilizar múltiplos de tres a imagen de la Trinidad, y que empieza con el *Ars inventiva veritatis* (Montpelier, 1290) y concluye con el *Ars generalis ultima* (Lyon-Pisa, 1305-8), en el que el autor da ya por acabado el desarro-

llo de su método; y (4) la fase posterior al Arte (1308-15/6), momento en el cual, desarrollado del todo el Arte, se dedica a su difusión y a la lucha contra el aristotelismo radical.

2.2.- Biografía de Ramon Llull

a) *Juventud y conversión*. Ramon Llull nace en Ciutat de Mallorca (actual Palma) probablemente a principios del año 1232¹⁹³, poco después de la conquista por Jaime I y en una sociedad que, pese al dominio cristiano, cuenta con una base demográfica musulmana y judía considerable. Descrito por algunos como la ‘Mallorca de las tres religiones’, este modelo forjó en Llull una triple mentalidad imperialista basada en la superioridad militar, religiosa y científica cristiana. En el año 1253 entra al servicio del infante Jaime –desde 1276, Jaime II, soberano del Reino de Mallorca– y ascenderá hasta ocupar el cargo de senescal. En el 1257 se casa con Blanca Picany, con quien tendría un hijo y una hija, y su objetivo vital es el de ser trovador.

En el año 1263, a la edad de treinta años y tras quedarse dormido mientras “pensaba una vana canción [...] para una enamorada suya, a la que por aquel entonces amaba con vil y fatuo amor”¹⁹⁴, se le aparece Jesucristo en la cruz. Cuatro apariciones más serán necesarias para que entienda que el Señor lo llama a su servicio. Es la denominada ‘conversión a la penitencia’. Tres meses después, tras escuchar el sermón del obispo en la festivi-

¹⁸⁸ DE BOUVELLES, Charles: *Vita Remundi eremita*, 1511.

¹⁸⁹ DE PACS I SUREDA, Nicolau: *Vita Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris*, 1519.

¹⁹⁰ COSTURER I GARRIGA, Jaume: *Disertaciones historicas del culto inmemorial del B. Raymundo Lullo Dr. Iluminado y martir, y de la inmunidad que goza su doctrina, con un apendiz de su vida*, 1700.

¹⁹¹ FORNÉS, Bartomeu: *Liber apollogeticus Artis Magnae B. Raymundi Lulli*, 1476.

¹⁹² PASCUAL, Antoni Ramon: *Vindiciae Lullianae*, 1778.

¹⁹³ Algunos estudios han propuesto finales del año 1231 como fecha de nacimiento de Ramon Llull. No obstante, el consenso mayoritario sitúa la fecha en los primeros meses del año 1232.

¹⁹⁴ *Vita coetanea*, I, 2. Citada según edición V. TENGE-WOLF y F. DOMÍNGUEZ (eds.), *Opera selecta*, vol. I, Turnhout, 2018.

dad de San Francisco, decide abandonar bienes y familia y peregrina a Santiago de Compostela y a Santa María de Rocamadour. Según la *Vita coetanea*, en esta época se fija tres objetivos¹⁹⁵: predicar por la conversión de los infieles hasta el martirio; escribir un libro, el mejor del mundo, contra los errores de los infieles; y promocionar la fundación de monasterios donde los futuros misioneros pudiesen estudiar la lengua y la cultura de los infieles.

Inquieto porque no tenía la formación para escribir el libro que quería, Llull se entrevista en 1265, en Barcelona, con Ramon de Penyafort, quien le disuade de ir a estudiar a París. De regreso a Mallorca inicia su formación en las bibliotecas de la región y adquiere un esclavo árabe para aprender su lengua y cultura¹⁹⁶. Entre los años 1271 y 1274, escribe el *Compendium logicae Algazelis* (Montpelier, 1271-2), la *Lògica del Gatzell* (Montpelier, 1271-2) y el *Llibre de contemplació en Déu* (1271-4), libro de carácter enciclopédico que condensa y ordena los saberes de la mayoría de las ciencias de la época, escrito originalmente en árabe y traducido al catalán y al latín.

b) *Etapas cuaternaria del Arte*. Inquieto porque no encuentra el método para lograr convencer a los infieles, Llull se retira a Randa en el año 1274. Tras ocho días de contemplación “le llegó la inspiración divina, dándole el orden y la forma para

hacer los mencionados libros contra los errores de los infieles”¹⁹⁷. Nace así el Arte, un sistema lógico que ordena los principios y las preguntas de tal modo que la razón humana, en caso de seguirlos, alcanza la verdad tanto sobre los más elevados contenidos como sobre las cuestiones más simples y mundanas. Los contenidos quedan reflejados en el *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, si bien, en los años que siguen, Llull compone una serie de obras que resultan de la aplicación de este Arte. Entre éstas figuran algunos de los escritos por los que hoy en día es conocido en la literatura hispana, como el *Romanç d'Evast e Blaqueria* (Montpelier, 1276-83) o el *Llibre d'Amic e Amat* (1276-83). Durante una estancia en Montpelier, Llull aprovecha para reformular el Arte e introduce un soporte gráfico al sistema, las conocidas como ‘figuras’. El modelo cuaternario entra entonces en un segundo ciclo, marcado por la composición del *Ars demonstrativa*.

En el año 1287 inicia un viaje por Europa que lo llevará a la corte papal, en donde buscará entrevistarse con Honorio IV. Llull quería promocionar su modelo de monasterio, pero se encuentra al pontífice “mort de fresc”¹⁹⁸ y, ante las dificultades de la Curia para elegir sucesor, viaja a París. Durante una estancia que se prolongará de 1287 a 1289, intenta dar a conocer su Arte a los maestros y estudiantes de la Universidad, pero se encuentra con la incompreensión. No obstante, en este período escribe otra de las grandes obras literarias, el *Félix o Llibre de meravelles* (París, 1287-89).

¹⁹⁵ *Vita coetanea*, I, 4-8.

¹⁹⁶ En la *Vida coetanea* este acontecimiento adquiere un carácter relevante, pues al final es esclavo se levanta contra Llull e intenta asesinarlo. En prisión, el esclavo decidió suicidarse, con lo que evitó al Beato la responsabilidad de solicitar su ejecución. Es, pues, el alumno que, por gracia divina, acaba por imponerse al maestro y se erige a sí mismo como tal.

¹⁹⁷ *Vita coetanea*, III, 8.

¹⁹⁸ *Vita coetanea*, IV, 18.

c) *Etapa ternaria del Arte*. Tras una serie de desplazamientos, Llull regresa a Montpellier, reformula el Arte y compone el *Ars inventiva veritatis* (Montpelier, 1290). Con esta obra se inicia un modelo más simplificado y filosóficamente más completo. En lugar de tomar como punto de referencia la analogía de los elementos —de ahí el nombre del anterior, cuaternario, porque parte de los múltiplos de cuatro—, se basa ahora en la analogía de la Trinidad, de tal modo que pasa a estar formado por múltiplos de tres. Ramon Gaufredi, general de los Franciscanos, le autoriza a enseñar en los conventos italianos.

En el año 1292 regresa a Roma para entrevistarse de nuevo con el papa, en este caso Nicolás IV, pero fracasa. Se desplaza entonces a Génova, desde donde pretende cumplir su objetivo vital: viajar a tierras infieles para predicar. En el año 1293 sufre una crisis psicológica¹⁹⁹: el miedo a la muerte le impide viajar. A punto de morir por la enfermedad que le provoca esa crisis, Llull recibe una nueva iluminación: se salvará si ingresa en la Orden de Santo Domingo. No obstante, él es consciente de que ello supondría el fin de su proyecto. Decide entonces solicitar el ingreso en la Orden de San Francisco, donde sus libros serán mejor acogidos, pero él morirá. Al final, el sacrificio le sirve para ser perdonado por desobedecer a Jesucristo, si bien no tenemos dato alguno que nos permita saber si llegó o no a ingresar en los Hermanos Menores.

Viaja finalmente de Génova a Túnez y predica antes los sabios de la ciudad. Según narra la *Vida coetanea*, el miedo de los sabios de que convenciera a la pobla-

ción los lleva a solicitar su muerte²⁰⁰. Perdonado por el príncipe de Túnez, le permiten embarcar en una nave genovesa con la condición de no regresar, a riesgo de muerte. En el año 1294 está un tiempo en Roma, pero se desplaza a Mallorca y Barcelona y acaba la *Tabula generalis* (Túnez-Nápoles, 1293-4). En el 1295, durante una estancia en Roma en la que intenta encontrar el favor del papa Bonifacio VIII, compone el *Arbor scientiae* (Roma, 1295-6), una descomunal obra en la que se condensa enciclopédicamente una gran parte del saber cristiano de la época. Compose también *Lo desconhort*, poema en el cual refleja su desesperación por no lograr sus objetivos.

Entre los años 1297 y 1299 reside en París, ciudad en la que compone gran parte de sus obras filosóficas, máxime dedicadas a la reformulación de los contenidos del trivio y del cuadrivio, así como a la exposición de los principios de la fe católica. De esta época data la *Declaratio Raimundi* (París, 1298), el primer comentario que se conserva de la sentencia parisina del 7 de marzo de 1277, por la que se condenaban un total de 219 tesis supuestamente sostenidas por los maestros de artes. Sin conseguir sus objetivos, escribe el *Arbor philosophiae amoris* (París, 1299), en donde pretende incentivar el deseo por Dios. Regresa entonces a Mallorca, en donde compone el *Cant de Ramon*. En el año 1307 viaja a Bugía, en donde intenta de nuevo predicar para la conversión, pero sufre resultados casi idénticos a su primer viaje.

d) *Etapa posterior al Arte*. Entre Lyon y Pisa, Llull escribe el *Ars generalis ultima*, con la que se considera ya que su sistema

¹⁹⁹ *Vita coetanea*, IV, 20-V, 24.

²⁰⁰ *Vita coetanea*, VIII, 28.

toma su forma definitiva, iniciándose así una etapa en la que se dedicará a su aplicación tanto a la conversión como a la defensa de la unidad del cristianismo contra quienes pretenden, como los averroístas latinos, romperlo desde su interior. En este sentido, en 1309 escribe su *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (Montpellier, 1309), en donde muestra su pasado político para definir la estrategia para una nueva y definitiva cruzada. Entre 1309 y 1311 está de nuevo en París, período en el cual compone una serie de tratados contra los errores de los averroístas. De esta época data la *Vita coetanea*, probablemente dictada por él a los monjes de la Cartuja de Vauvert. Se desplaza entonces a Viena, en donde pretende asistir al Concilio y escribe diversos libros para solicitar la erradicación del averroísmo latino de las universidades.

Entre los años 1314 y 1315 se desplaza por tercera vez a tierras infieles, de nuevo a Túnez. La última obra que se conserva de Llull, la *Epistola Raymundi ad regem Aragoniae* (Túnez, 1315), corresponde a esta época. Las primeras biografías del Beato insistirán en que su muerte se produjo en ese año, a causa de las heridas que le causaron los habitantes de la ciudad al intentar convencerlos. Se hicieron exhumaciones de su cuerpo en los años 1448 y 1611, en las que el pueblo y médicos corroboraron su martirio. No obstante, en los años 1915 y 1985 nuevas autopsias mostraron que sus huesos no presentaban heridas derivadas compatibles con ello y se fijó que su muerte se produjo probablemente unos meses después de regresar a Mallorca, en el año 1316.

3.- UN SENCILLO Y COMPLEJO SISTEMA FILOSÓFICO

Aunque se pueden encontrar ya en los primeros escritos del autor, a partir de su segunda estancia en París (1297-99) las obras que abordan contenidos estructurales del pensamiento incorporan con frecuencia dos adjetivos, *nova* y *compendiosa*. Compone así el *De nova geometria* (París, 1299), el *Liber de rethorica nova* (Chipre, 1301), la *Logica nova* (Génova, 1303) o la *Metaphysica nova et compendiosa* (París, 1310). Si bien este procedimiento podría ser considerado como una simple parte de su programa de difusión del Arte, lo cierto es que esconde tras de sí la mayor aportación que Ramon Llull hizo al pensamiento de la época: la creación de una ciencia cristiana.

Es bien conocida la tendencia luliana al rechazo del método escolástico, en concreto al procedimiento de disputa mediante autoridades de razón²⁰¹. Éstas conducen, según Llull, a discusiones sin fin, pero por una razón evidente: “pese a todo –escribe en la *Declaratio Raimundi*–, los filósofos antiguos no tuvieron conocimiento alguno de aquellos principios y, por esta razón, algunos de ellos ignoraron las consecuencias de tales principios: pues quien desconoce la finalidad no puede tener un conocimiento claro de las cosas que existen por causa de tal finalidad”²⁰². E ahí, por tanto, el gran problema de la filosofía de la época desde la perspectiva

²⁰¹ BONNER, Antoni: “Ramon Llull I el rebuig de la tradició clàssica i patristica”, en VVAA (eds.), *Homenatge a Miquel Dolç. Actes del XII Simposi de la Secció Catalana i I de la Secció Balear de la SEEC*, Palma de Mallorca, Conselleria d'Educació, Cultura i Esports, 1997, pp. 373-385.

²⁰² *Declaratio Raimundi, prologus*. Citado según edición *Raimundus Lullus Opera Latina* (ROL) XVII, Turnhout, 1989.

luliana: la dependencia con respecto a unas fuentes que se toman como autoridades y que, por cuestiones históricas, desconocen la revelación de Jesucristo. De este modo, y al más puro estilo aristotélico, sentencia que la causa final –la finalidad– es lo más relevante, y ésta –que en su filosofía es conocer, recordar y entender a Dios– nunca estuvo al alcance de los antiguos.

Al observar la producción luliana correspondiente al momento en el que empiezan a aparecer estos dos adjetivos en los títulos, la cuestión se hace evidente. Compone el *Tractatus de nova astronomia* (París, 1297), en donde muestra la diferencia entre considerar los astros y su movimiento a partir del conocimiento antiguo o hacerlo desde la perspectiva cristiana: en el primer caso, sólo se da una descripción; en el segundo, una explicación causal que conduce a la comprensión. En la mencionada *Declaratio Raimundi* atribuye el problema a que los antiguos han operado a través de la imaginación – es decir, basándose en el conocimiento obtenido por los datos sensibles y los juicios del entendimiento sobre estos– sin tomar en consideración la fe, y la consecuencia es bien clara: “[...] el entendimiento, a través de su fuerza, trasciende al conocimiento de las verdades de las cosas que las potencias inferiores no han sido capaces de alcanzar: como cuando la imaginación del ser humano imagina que quienes viven en las antípodas caen [...]”²⁰³.

No en vano seguirán a estas obras muchas otras, como la *Investigatio generalium mixtionum secundum Artem generalem* (París, 1298), en la que desarrolla la teoría de la

combinación de los elementos puros y la creación de las entidades corporales no a partir de las doctrinas antiguas, sino en su explicación a partir de los principios del Arte. Sin embargo, todo ello resultará de difícil comprensión para los académicos de la época, quienes están habituados a los términos en los que se expresa la filosofía escolar. El resultado es el *Arbor philosophiae amoris*, en donde Llull da por fracasado –temporalmente– su proyecto e intenta apelar a la voluntad y el amor para que esos mismos académicos retornen al camino del cristianismo como fundamento del sistema.

3.1. El lulismo en el marco de las tradiciones de la época

La clasificación del pensamiento luliano en una u otra corriente de la filosofía medieval ha sido, sin lugar a duda, una de las dificultades recurrentes que tuvieron que afrontar los estudios modernos. En su origen se sitúa el hecho de que el elemento que lo ha caracterizado a lo largo de los siglos es el Arte, pero éste no es sino un método que resulta de la combinación de principios extraídos de la lógica y la dialéctica de la época y que, combinados con extrema precisión, pretendía hacer frente a uno de los problemas clásicos de la ciencia medieval²⁰⁴: la insalvable dicotomía entre la *inventio* –proceso por el cual se pretende llegar con certeza al principio universal– y la *demonstratio* –basado en la demostración del individual a partir del principio. No obstante, la clasificación en una corriente de pensamiento no debía partir del método, sino de los contenidos, y en el caso de Llull,

²⁰⁴ Esta idea fue ampliamente desarrollada por Josep María RUIZ SIMON, *Ramon Llull i la teoria escolástica de la ciencia*, Barcelona, Quaderns Crema, 1999.

²⁰³ *Declaratio Raimundi, de tertia positio*.

como atestigua la crisis de Génova, estos se aproximan a un franciscanismo previo a la reforma buenaventuriana.

La suma de estos elementos ha conducido, por lo general, a clasificar a Ramon Llull en el contexto de la reacción antiaristotélica de finales del siglo XIII y principios del XIV o, con mayor precisión, en la lucha contra el averroísmo latino. Un hecho que no es en sí mismo incorrecto, pero que, históricamente, ha conducido a una interpretación reduccionista de su pensamiento. En efecto, ya desde la época de Thomas Le Myèsier y la composición del *Electorium*, se interpretó que la obra luliana estaba regida por una doble cruzada contra el Islam: hacia el exterior, con la conversión de los infieles; y hacia el interior, en la búsqueda de la erradicación del averroísmo. El Arte correspondería al desarrollo de esa primera cruzada, mientras que su auténtica filosofía estaría destinada a la segunda.

Los estudios modernos han puesto de relieve esta imposibilidad de situar la lucha contra el averroísmo como eje central de la filosofía luliana. De hecho, como señalaron T. y J. Carreras i Artau, para poder llevar a cabo esta interpretación, Thomas Le Myèsier no sólo se vio obligado a modificar el orden compositivo de los escritos de Ramon Llull, sino que incluso no dudó en introducir párrafos y explicaciones de su propia mano. Sólo a partir del año 1308 es posible hablar de una auténtica lucha contra el averroísmo latino o, aplicando un criterio de clasificación amplio, ésta podría extenderse hasta cuatro o dos años antes, en torno al 1304 o 1306, cuando empiezan a aparecer los

primeros signos de voluntad de erradicarlo²⁰⁵.

Entender el sentido de la filosofía de Ramon Llull implica remontarse a la imagen del mundo que el autor se crea durante sus años de juventud y que refleja, por vez primera, en el *Llibre de contemplació en Déu*: la verdad es clara y evidente por sí misma y, como tal, coherente con la razón; el problema estriba en un entendimiento humano que, encerrado en el cuerpo sensible, desvía su atención de dicha verdad y yerra en su camino. El Arte de Ramon Llull es, paradójicamente, equiparable al *Discours de la méthode* de R. Descartes, pues es un sistema por el cual la razón aprende los procedimientos correctos para investigar la verdad. El Arte es “arte de las artes”, el método que unifica todas y cada una de las ciencias en el camino correcto. Es, como escribe el propio Llull, un método que sirve para evitar errores como el creer que, quienes habitan en las antípodas de la Tierra están abocados a caer²⁰⁶.

Al leer la filosofía de Ramon Llull desde esta perspectiva no resulta difícil ver cuáles son los fundamentos de su pensamiento: un modelo tradicional de herencia agustiniana y no alterado por las innovaciones universitarias de la época²⁰⁷ que,

²⁰⁵ Un exhaustivo estudio sobre esta cuestión puede encontrarse en C. TELANU, *Art du Signe. La réfutation des Averroïstes de Paris chez Raymond Lulle*, tesis doctoral presentada en la Université de Paris Sorbonne, 211. Posteriormente, la tesis ha sido editada en forma de libro y el autor la ha continuado con diversos trabajos.

²⁰⁶ *Declaratio Raimundi, de tertia positio*.

²⁰⁷ Sobre la problemática de la implantación del modelo universitario parisino y sus consecuencias, véase BORDOY, Antonio: *Enseñar filosofía en los albores de la Universidad (1200-1240). Estudio histórico acompañado del Acceso de los filósofos a las siete artes liberales*, Madrid-Porto, Síndesis, 2018.

debido a los problemas que genera con respecto de los nuevos conocimientos, él se verá obligado a expandir, precisar y hacer coherente. Es, además, un sistema filosófico que se mantiene constante a la vez que evoluciona. En efecto, los principios vertebradores del sistema, como la separación transcendental entre Creador y Creación, son una constante irrenunciable; otros conceptos, como el de materia, pese a parecer idénticos, experimentan en sí una transformación sustancial; hay elementos, como la teoría de los correlativos, que van adquiriendo peso y fuerza; y otros, como los puntos transcendentales del intelecto, que aparecen y desaparecen.

3.2.- Estructura y conceptos generales de la filosofía luliana

No sería difícil rastrear en los fundamentos de la filosofía luliana una amalgama de elementos procedentes de tradiciones tanto de raíz platónica como aristotélica. Este hecho, propio de otro lado de los pensadores de la época, no implica que su cosmovisión sea también el resultado de una síntesis de ambas. En efecto, el pensamiento de Ramon Llull está construido sobre una base neogustiniana en la que existe una división insalvable entre dos partes de la realidad: la de Dios y la de la Creación. La diferencia entre ambas realidades reside en la estructura del ser que forma cada una de ellas²⁰⁸. En efecto, Dios constituye lo que se denomina el ‘ser necesario’, es decir, aquello que es y no puede no ser o ser de una forma distinta. En cambio, la Creación forma parte de lo que se denomina el ‘ser posible’, a saber, lo que puede o no existir, o existir

de un modo u otro. No se trata, como puede intuirse, de una distinción entre un mundo espiritual y uno corporal, pues incluso el espiritual está incluido en la Creación a modo, dirá Llull, de sustancias o materias espirituales.

La diferencia entre estos dos tipos de ser reside en el sustrato a partir del cual son creados²⁰⁹. Dios es Trinidad, lo que en la concepción luliana implica ser el resultado de un movimiento *ad intra* o intrínseco de la propia Divinidad: el Padre engendra al Hijo a partir de todo su ser y en todo su ser, a partir de todo sí mismo y en todo sí mismo; e igual sucede con el Espíritu Santo. En cambio, la Creación es el resultado de un movimiento *ad extra* o extrínseco de Dios: al pensar o actuar fuera de sí misma, en donde no hay nada, la Divinidad crea, surgiendo así todo cuanto es *ex nihilo*. Al estar formadas sobre la nada, que no es, las entidades que constituyen la Creación contienen en sí la semilla de la posibilidad, de la imperfección.

Ambas realidades, a diferencia de lo que Llull atribuye a la idea averroísta de Intelecto Agente, se relacionan entre sí por el hecho de que Dios es el Creador. Como tal, la Divinidad crea a partir de lo que es en sí –las dignidades o atribuciones divinas–, y de esta forma la Creación guarda semejanza con su Causa. El Arte cuaternario tomará como base de esta relación la analogía, que sirve para conocer al Creador a partir de la Creación, a partir

²⁰⁸ Véase DE ANTÓN CUADRADO, Enrique: “Plenitud de la metafísica luliana”, *EL* 7 (1963), pp. 131-151.

²⁰⁹ Un interesante resumen sobre esta problemática aparece en Ch. LOHR, “*Arbor scientiae*: The tree of elements”, en VVA (eds.), *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, Turnhout, 2002, pp. 79-84.

de la referencia de los cuatro elementos; el Arte ternario, en cambio, lo hará a partir de la Trinidad que, a modo de teoría de los correlativos, muestra el cómo de Dios. En este sentido, la filosofía luliana se construirá sobre una serie de principios derivados de esta concepción²¹⁰: (a) el ejemplarismo, por el que la Creación es concebida como una imagen imperfecta de Dios; (b) el simbolismo universal, en donde cada elemento recuerda o nos permite llegar a Dios; y (c) el misticismo, que impregnará gran parte de la descripción del cosmos en la idea de que la Creación debe volver hacia el Creador.

Este esquema de origen agustiniano se completa, al mejor estilo neoplatónico, con una ontología basada en principios aristotélicos. En este sentido, Lull es por lo general clasificado en lo que se consideran como ‘metafísicas realistas’²¹¹, a saber, modelos en los que la característica principal es la atribución de existencia a todo aquello que sea concebible, inclusive elementos relacionados con conceptos o actos intelectuales. El ser es concebido por este autor como el nexo o sustrato que permite unir las entidades y, en general, como el punto común de todas las cosas que existen. Este ser, que en el caso de Dios no aparece como una dignidad o atributo porque se supone transversalmente al todo y se opone a la nada, contiene todos los elementos y es concebido en una estructura dinámica: en el ser no sólo existen características, sino también el impulso o la acción propia de las entidades.

²¹⁰ CARRERAS ARTAU, T. y J.: *Historia...*, I, op. cit., p. 6.

²¹¹ Ésta es una de las principales tesis defendidas por E. ANTÓN en su estudio de 1963.

En su esquema básico, es decir antes de que lo podamos aplicar a Dios y a la Creación, el ser contiene tres elementos: esencia, sustancia y entidad. La esencia es aquello común a los diversos individuos que forman una misma especie o género, es lo agrupa sus propiedades y cuyas diferencias se producen única y exclusivamente en la mezcla con la materia. La esencia es, por consiguiente, lo que guarda la definición de las entidades, aquello que son antes de cualquier realidad existencial. La sustancia, en contraposición, se genera cuando las esencias entran en contacto con la materia y aparecen las entidades: “es aquello que existe por sí mismo: así como el hombre, las maderas y el resto de entidades que existen por sí mismas”²¹². La sustancia es, de esta forma, aquello que tiene existencia, que es sustentado. La entidad, al final, es el reflejo individual de la sustancialidad que ha surgido y, como tal, es lo que responde a un total de cinco preguntas²¹³: (a) por qué es algo; (b) por lo que o para qué es algo; (c) en qué lugar se encuentra ese algo; (d) de lo que es o de lo que está formado algo; y (e) con aquello que es algo, es decir, la relación. Una definición de entidad que, como puede observarse, responde a la idea de los cinco predicables del ser que el mundo medieval extrae de la *Isagoge* de Porfirio, es decir, que en el fondo remite a las *Categorías* de Aristóteles.

La diferencia entre Dios y la Creación estriba en que en el primer caso se trata de una existencia libre por completo de no ser, mientras que en el segundo se trata de una realidad creada a partir de la nada, es decir, que contiene materia —sea

²¹² *Ars abbreviata praedicandi*, ROL XVIII, versión catalana, V, 20 (*de substantia e accidenti*).

²¹³ *Liber de quinque principiis*, ROL XVI, *prologus*.

ésta corporal o espiritual. Se ha dicho, no obstante, que la concepción luliana del ser es dinámica, por lo que ésta incluye otro elemento: la naturaleza. El *Arte breve* define la naturaleza como una forma que induce al sujeto a llevar a cabo las acciones que se desprenden de su esencia²¹⁴, lo cual equivale a afirmar que en todo ser se encuentra ya la estructura básica de la acción de las entidades. Así pues, la naturaleza es el punto de contacto entre el sujeto y los predicados, entre la esencia y la entidad: así, por ejemplo, en el entendimiento humano, en tanto que existe y es, está contenida la necesidad de comprender y conocer, y esta naturaleza la cumplirá a lo largo de toda su existencia. De esta forma, la naturaleza induce a las entidades a hacer aquello por lo que son, por lo que existen, a cumplir con lo que llevan inscrito en su propia existencia.

En el caso de la Creación, estos conceptos se completan con los de potencia y acto. En efecto, al estilo aristotélico Llull concibe la existencia como la fuerza para hacer aquello que nuestra naturaleza nos induce a llevar a cabo, pero, hasta que no se ha realizado es una potencia. El acto es la realización concreta de la acción que tenemos inscrita en nuestra naturaleza, de tal forma que toda entidad tiene en sí la fuerza e incluso la necesidad de convertir su potencia en acto. Sin embargo, en esta creación existen también los accidentes, que son como las hojas que surgen de las más pequeñas ramas del árbol de la Creación, pues “del mismo modo que las hojas son puestas con el viento [...], así los accidentes se exponen, en verdad, a las condiciones; y así como las hojas existen para conservar las flores y los frutos con-

tra el intenso calor y el intenso frío, y también contra el viento intenso, así también los accidentes existen para conservar la sustancia”²¹⁵. Se trata, por tanto, de elementos que se adhieren a la sustancia con la finalidad de conservarla, es decir, para que puedan existir las entidades que son, como ya se ha definido, algo que se conserva a sí mismo. Sin accidentes no habría individuos y, por consiguiente, las sustancias no tendrían realidad.

Entre los esquemas generales figura, asimismo, la defensa de una teoría hilemórfica, también de raíz aristotélica. De hecho, la semejanza con el de Estagira llega a tal punto que la diferencia entre Dios y la Creación no se describe en este punto como trascendente, sino que el Hacedor es considerado como una forma carente de materia. La relación entre ambos conceptos es clara: “si la forma es el primer motor y la materia el primer móvil, ningún ente se mueve fuera de la forma y de la materia”²¹⁶. Ambos principios se combinan de forma diferente en función de la tipología de entidad²¹⁷: formas que carecen de sustancia, entidades abstractas como la matemática; formas dotadas de sustancia, que disponen de una realidad completa; formas dotadas de sustancia y accidentes, en las que nacen los accidentes; y formas que disponen de accidentes, pero carecen de sustancia, como las formas simples de los accidentes. Cuando se unen ambos términos por primera vez

²¹⁵ *Arbor scientiae*, ROL XXIV-XXVI, *de arbore elementali*, V, 5 (*de foliis*). En su origen, la enumeración de las categorías procede de Arist., *Cat.*, 4b20ss.

²¹⁶ *Principia philosophiae*, ROL. XIX, II, 1, 7 (*de forma et materia*).

²¹⁷ Esta categorización de las formas puede observarse en el *Ars generalis ultima*, ROL XIV, X, 14 (*de applicatione ad centum formas*); *Ars brevis, quae est de inuentioni iuris*, ROL XII, III, (*de conspectione*).

²¹⁴ *Ars brevis*, ROL. XII, X, 12 (*de centum formis*).

surgen los principios universales que, más adelante, se contraerán para dar lugar tanto al mundo como a los seres celestiales. En el mundo, los principios material y formal tienen su origen en un primer caos que, a medida que se desarrolla y pasa por diferentes etapas, permite que la forma y la materia primeras vayan generando el resto de las entidades que bajo éstas quedan hasta llegar al último de los seres, sea cual sea su tipo de sustancia. Existen, además, dos tipos de formas: la forma de Dios, cuya principal característica es que equivale a su esencia y existencia; y las formas propias de la creación, entre las que existe una primera y otras derivadas. Por definición, la forma de Dios es la más perfecta —la «forma formalísima»— y refleja la capacidad absoluta de acción y las propiedades o dignidades divinas que son los atributos en su grado sumo. Consiste tanto en el acto como en la actividad de los principios innatos del universo, indicando su capacidad de acción en base a su esencia y propiedades. La forma de las sustancias deriva del hecho de que éstas contengan materia e induce a postular en ellas un primer grado de potencialidad, por lo que no siempre se mantienen activos.

3.3.- *Los correlativos*

Tradicionalmente se había considerado que la teoría de los correlativos había sido desarrollada por Llull en combinación con el modelo ternario del Arte. Esto se debe a que dichos correlativos, como se verá a continuación, tienen una estructura triple, algo que no concordaba con la analogía de los elementos y sí con la imagen de la Trinidad. No obstante, ya J.

Gayà²¹⁸, demostró que se trata de una teoría transversal a todo su pensamiento que, no obstante, adquiere fuerza con el modelo ternario por cuanto se adapta mejor a éste. Ha sido, además, una de las teorías lulianas que más problemas han generado, pues para desarrollarla fue necesaria la introducción de elementos gramaticales que no correspondían ni al catalán ni al latín, pues en dichas lenguas los términos que designaban las tres partes de un movimiento no estaban en uso²¹⁹.

La idea de los correlativos se enmarca en la estructura de la realidad que se ha descrito anteriormente: una metafísica realista, en la que todo existe, y en donde la existencia comprende una naturaleza y es determinada por las propiedades de la esencia y la forma. De este modo, cada sustancia dispone en sí misma de dos elementos: las cualidades, que establecen sus posibilidades de acción y pasión; y el movimiento, que responde a dichas cualidades tanto en lo que puede hacer como padecer y la acción intermedia. De este modo, por ejemplo, la imaginación tiene la posibilidad de imaginar, imagina y es imaginada. Los correlativos son, por consiguiente, las determinaciones de actividad y pasividad de cada sustancia, inherentes a lo que es una misma.

Los correlativos suponen, entre otras cosas, el modo mediante el cual se establece un íntimo vínculo en la cadena del ser, abarcando desde aquello que sucede en Dios hasta el último de los seres que existen y supone la culminación de la

²¹⁸ GAYÀ, Jordi: *La teoría de los correlativos. Historia de su formación conceptual*, Mallorca, 1979.

²¹⁹ El término «palabras extrañas» para referirse al léxico de los correlativos fue acuñado por Francesc DE BORJA MOLL en sus estudios sobre Llull del año 1957.

imagen trinitaria del universo. Su principio básico consiste en suponer que todo cuanto existe es explicable mediante tres tipos de posición de los sujetos, a los que deben añadirse dos estados diferentes y tres tipos de aplicación: el agente, la acción y el complemento, que pueden encontrarse en los estados de actual o potencial y, asimismo, aplicarse a los grados concreto, abstracto o circunstancial. La estructura que resulta de tal proceso puede simplificarse de la siguiente forma²²⁰:

Término	Características	Morfología	Identificaciones teológicas	Identificaciones filosóficas
Sustantivo	Unidad de los correlativos	Sustantivo	Dios	Dios
Agente	Actividad potencial o actual	Participio de presente con sufijo	Dios-Padre	Forma («longitud»)
Complemento	Pasividad potencial o actual	Participio de pretérito con sufijo	Dios-Hijo	Materia («amplitud»)
Acción	Actividad en infinitivo	Verbo en infinitivo	Dios-Espíritu Santo	Forma y materia («pregoneo»)

Esta estructura confiere al ser una acción de movimiento constante que depende de la naturaleza y que, por consiguiente, limita a cada entidad en el grado de la jerarquía del ser en la que se encuentra. En sentido absoluto, los correlativos sólo pueden encontrarse en Dios, pues Él es el único que se encuentra libre de toda po-

²²⁰ El siguiente cuadro procede de las identificaciones y características detectadas por J. GAYÀ en diversos estudios.

tencialidad y materia. En el caso de la Creación, formada como se ha dicho a partir de la nada y con ello por materia – sea corporal o espiritual–, los correlativos se hallan sujetos al ser posible.

Asimismo, los correlativos están contruidos a partir de una concepción de la causalidad que, en el caso de Llull, es posible ver la influencia estructural del *Liber de causis*. El Creador es identificado con una Causa Primera que trasciende todo pero que, a través de los principios universales, deja su impronta en la génesis del mundo. En la Naturaleza, y mediante la regla E del Arte, Llull concibe la existencia de las cuatro causas aristotélicas: formal, que confiere a la entidad la disposición y las propiedades; material, identificable con el sustrato de la entidad; eficiente, que determina quién lleva a cabo la acción²²¹; y la final, aquello para lo que es una entidad. En este último caso, y como lo hace el modelo árabe, el autor distingue entre dos finalidades o ‘intenciones’: la primera intención de toda criatura es Dios, que es la finalidad última en tanto que Causa Primera de todo; no obstante, la segunda intención representa aquello para lo cual es una sustancia en un lugar concreto del ser. De este modo, Llull difiere de Aristóteles por cuanto sitúa la causalidad final de la Naturaleza fuera de ésta misma, dejando para ella la segunda intención.

3.4.- *El ser humano y el conocimiento*

Una de las cuestiones que más discusión generaron a finales del siglo XIII se desa-

²²¹ La causa primera de toda acción siempre remite a Dios, que es en el fondo quien ha iniciado todo el movimiento. No obstante, el movimiento individual depende de la naturaleza de cada entidad.

rolló en torno a la validez del conocimiento intelectual. La intención de algunos, como Étienne Tempier, de señalar la existencia de una ‘teoría de la doble verdad’ es fiel reflejo de ello: desde su perspectiva, ciertos filósofos pretendían adaptar las teorías de Averroes y afirmar que existían dos verdades, una de la filosofía y otra de la teología, que por cuanto reposaban sobre herramientas distintas, la razón y la fe, y éstas podían alcanzar la verdad, sus conclusiones eran válidas por igual. De este modo, lo que el filósofo afirmaba debía ser tomado como verdadero, pues respondía a las leyes del entendimiento, pese a que ello pudiese contradecir la fe cristiana. Obras como el *De aeternitate mundi* de Siger de Brabante fueron tomadas en este sentido, y algunos de los autores que defendían una mayor autonomía estuvieron sometidos a investigación.

La idea de Llull, enraizada en el modelo tradicional, concibe como imposible esta división. En libros como el *De ascensu et descensu intellectus* (Montpellier, 1305) el autor muestra cómo desde los sentidos hasta la contemplación de Dios existe una continuidad inquebrantable, que sólo puede ser malinterpretada a partir de las desviaciones causadas por un método erróneo de conocimiento. En efecto, el ser humano es una entidad única, formada de cuerpo y alma, que como tal dispone de dos grupos de potencias que le permiten el conocimiento: (a) las potencias inferiores, los sentidos y la imaginación, que constituyen la forma de obtener datos y de relacionarse con el mundo corpóreo hasta las especies; y (b) las potencias superiores, identificadas con el alma superior humana, que siguiendo a

Agustín de Hipona se dividen en memoria, entendimiento y voluntad.

Para evitar creer que quienes viven en las antípodas están obligados, por leyes físicas, a caer en el espacio, es necesario que el ser humano no sólo se dé a los datos físicos. En efecto, los sentidos y la imaginación nos muestran que las cosas están sometidas a leyes físicas que derivan de los cuatro elementos: lo pesado cae, lo ligero asciende. En cambio, nuestro entendimiento dispone de la voluntad pues, como cita el propio Llull en diversas ocasiones, *nisi credideritis non intelligetis*²²²: el entendimiento debe saber trascender y entender la voluntad divina, que quiso que el mundo estuviese ordenado de tal forma que, pese a la curvatura, quienes viven en las antípodas vean su peso atraído hacia un centro formado por los elementos más pesados.

Cada una de las partes de esa alma superior consta de diferentes funciones. El entendimiento de un total de diez: divisiva, difusiva, compositiva, investigativa, causativa, dispositiva o ocasionativa, judicativa, dubitativa, creditiva y falsificativa u oblicua. La memoria es también receptiva, remisiva, conservativa, atractiva, discursiva, multiplicativa, significativa, terminativa, complexionativa, evacuativa y restrictiva.

3.5. *El Arte*

²²² DE HIPONA, Agustín: *De trinitate* XV, 2, 2. La cita refiere, en principio, a Is 7,9. No obstante, los estudios modernos han puesto de relieve que esta citación procede de una versión o bien errónea, o bien desconocida para nosotros. En tiempos de Ramon Llull el texto bíblico se encuentra ya en una fase en la que se puede establecer la desviación de Agustín, pero Llull cita siempre el texto de este padre de la Iglesia.

Si bien la *Vita coeatenaea* quiso dar a entender que el Arte es producto de la iluminación de Randa, los estudios modernos han puesto de relieve que sus fundamentos, e inclusive parte de su estructura, se encuentran ya en el *Llibre de contemplació en Déu*. Llull define el Arte como ‘arte de las artes’, es decir, como un método universal con capacidad para dar respuesta de manera unificada a todos y cada uno de los problemas científicos, filosóficos, teológicos y éticos de la época, pues fue “concebido para dirigirse al intelecto de cualquier persona capacitada para razonar, prescindiendo de las diferencias culturales aprendidas”²²³. Es, por tanto, un método de conocimiento que trasciende a cualquier tipología específica de ciencia: desde el niño hasta el adulto, desde el musulmán al cristiano, este método puede ser aplicado para buscar la verdad en tanto que está construido sobre leyes universales.

a) *El modelo cuaternario del Arte*. El primer desarrollo del Arte corresponde, como se ha dicho ya, al modelo cuaternario, que en sí consta de dos ciclos: el del *Ars compendiosa inveniendi veritatem* y el del *Ars demonstrativa*. Sus fundamentos reposan sobre dos principios básicos: la analogía, mediante la cual el ser humano puede, a través de las potencias del alma, llegar al conocimiento de la realidad divina a partir de la contemplación del mundo; y la teoría de los elementos, que actúa a modo de punto básico del ascenso por la analogía. En su forma gráfica dispone de un total de seis figuras, cada una de las cuales parte de los múltiplos de cuatro: la figura A representa a Dios y sus atributos; la

figura S, las actividades y potencias del alma racional humana; la figura T, las relaciones epistemológicas que se producen en el alma superior; la figura T auxiliar o figura de los elementos, los elementos y sus combinaciones; la figura V, las virtudes teologales y cardinales, con sus correspondientes vicios; y la figura X representa los opuestos o la predestinación, resumiendo además todas las anteriores.

Pongamos el ejemplo de la figura S para ver el funcionamiento del Arte. Ésta está formada por:

Memoria		Intelecto		Voluntad	
Funciones		Funciones		Funciones	
B	Memoria que recuerda	C	Intelecto que conoce	D	Voluntad que desea
F	Memoria que recuerda	G	Intelecto que conoce	H	Voluntad que odia
K	Memoria que olvida	L	Intelecto que ignora	M	Voluntad que desea u odia
Actos compuestos		Actos compuestos		Actos compuestos	
O	BFK	P	CGL	Q	DHM

Interacción de las potencias		
E	Acto BCD	Memoria que recuerda; intelecto que conoce; voluntad que desea
I	Acto FGH	Memoria que recuerda; intelecto que conoce; voluntad que odia
N	Acto KLM	Memoria que olvida; intelecto que ignora; voluntad que desea u odia
R	Compuesto OPQ	Compuesto de la memoria (BFK); compuesto del intelecto (CGL); compuesto de la voluntad (DHM)

El ser humano busca en la figura la corrección para encontrar la verdad: si BCD, la memoria recuerda, el intelecto conoce y la voluntad desea; en cambio, si KLM, la memoria olvida, causando que el

²²³ LLULL, Ramón: “Introducción”, en *Arte breve*, Pamplona, EUNSA, 2004. Traducción de Josep Enric RUBIO ALBARRACÍN. P. 18.

intelecto desconozca y la voluntad no sepa si amar u odiar algo.

El Arte está formado por un conjunto de reglas que permiten la interacción correcta entre las figuras y que se concretan en un total de dieciséis modos universales y siete cuestiones derivadas, más treinta modos especiales de los que surgen sesenta preguntas. Con el *Ars demonstrativa* Llull añadió algunas precisiones: incluye la figura demostrativa además de otras tres relativas a los principios de la teología, de la filosofía y del derecho. Estas figuras permiten al autor introducir las equivalencias entre las diferentes ciencias, de modo que se logra una correspondencia absoluta de todo el conocimiento:

	Teología	Filosofía	Derecho
B	Esencia	Primera causa	Forma
C	Vida	Movimiento	Materia
D	Dignidades	Inteligencia	Derecho
E	Acto	Orbe	Común
F	Forma	Forma	Especial
G	Relación	Materia	Natural
H	Ordenación	Naturaleza	Positivo
I	Acción	Elementos	Canónico
K	Artículos	Apetito	Civil
L	Mandamientos	Potencia	Costumbre
M	Exposición	Hábito	Teórica
N	Primera intención	Acto	Práctica
O	Segunda intención	Mixto	Nutrición
P	Gloria	Digestión	Comparativo
Q	Pena	Composición	Antiguo
R	Evo	Alteración	Nuevo

Otras figuras, como la X, experimentan cambios en lo que afecta a sus contenidos.

b) El modelo ternario del Arte

El modelo ternario del Arte es, en principio, el resultado de una simplificación que lleva a cabo Llull con objeto de hacerse entender mejor. No obstante, si se

analizan las diferencias con respecto al modelo cuaternario, pronto se puede ver cómo además implican una mayor adaptación a la estructura filosófica de la época. Las figuras pasan a ser múltiples de tres, consecuencia de abandonar la figura de los elementos y adoptar la Trinidad como principio básico de la analogía, contenido que sigue figurando como esencial en el proceso de conocimiento. Además, los modos y las cuestiones experimentan un proceso de reducción considerable, sintetizándose en un total de diez reglas: posibilidad (letra B), que permite aplicar sobre un objeto la afirmación, la duda o la negación; la *quiditate* (letra C), que contiene el *qué es, qué es esencialmente, qué es una cosa en otra, y qué posee una cosa en otra*; la materialidad (letra D), que contiene el *cómo es algo en relación a sí y en relación a los demás*; la formalidad (letra F), que se divide en las especies de *cantidad simple y cantidad compuesta* de algo; la calidad (letra G), que incluye las propiedades de algo por naturaleza y por pertenecer a otra sustancia; la temporalidad (letra H), que divide el tiempo de algo en cuatro sentidos, *en sí mismo, como parte del mundo, el tiempo en los sujetos y el tiempo en relación a los principios*; la ubicación (letra J), que se divide en *parte de la sustancia del mundo, en sí mismo, en qué lugar y en qué habituación*; y la regla K, que rige el funcionamiento del intelecto humano según su modalidad o instrumentalidad.

Todo ello se combina con los modos clásicos de demostración, diez reglas siguiendo el *propter quid*, es decir, el análisis a partir de la causalidad de algo, o el *quia*, su estudio a partir de la dirección que toman sus causas o su finalidad. Entre ambas, Llull introduce una nueva demostración, *per aequiparantiam*, que es el resul-

tado de la aplicación de la analogía: conocer lo desconocido a partir de lo conocido, siguiendo, eso sí, las reglas correctas de la extrapolación que vienen determinadas por las diferentes figuras. El objetivo de esta demostración es unificar los sistemas *propter quid* y *quia*, de tal modo que se logre la deseada continuidad en el proceso cognoscitivo.

4.- LA FILOSOFÍA DE RAMON LLULL DESDE LA BIBLIOGRAFÍA

No resulta fácil, en el conjunto de la historia de la filosofía medieval, establecer una distinción clara de los ámbitos de estudio de la Filosofía y de la Teología, pues la semejanza conceptual de la Causa primera con respecto a Dios induce a la superposición de elementos. Incluso en el siglo XIII, cuando la Universidad se asienta como institución y los planes de estudio fuerzan una mayor demarcación de ambas ciencias, la línea que distingue ambos campos es con frecuencia sobrepasada de uno y otro lado²²⁴. Y aún más problemática resulta esta distinción en el caso del pensamiento de Ramon Llull, para quien la realidad configura un todo continuo y el entendimiento es una pieza clave en ambos saberes. El Arte es la forma que mejor refleja esta continuidad pues, tanto en el modelo cuaternario como en el ternario, la figura A, representativa de Dios, resulta clave para la comprensión y la explicación del mundo. Por este motivo, y a diferencia de lo que su-

²²⁴ Surgen así los denominados *theologi philosophantes*, teólogos que proceden filosóficamente, y los *philosophi theologantes*, filósofos que abordan cuestiones en principio reservadas a la teología. Esta terminología se utiliza a lo largo del siglo XIII para designar actitudes consideradas equívocas por parte de los maestros de la época.

cede con otros autores que forman parte de la historia de la filosofía hispana, los estudios sobre la filosofía luliana en ocasiones se superponen y entremezclan con otras cuestiones.

A finales del siglo XIX y principios del XX tuvo lugar un primer intento de definir el sentido general de la filosofía luliana, con trabajos como el de J. Mara, “Estudios sobre la filosofía de Raimundo Lulio. Psicología: Naturaleza del alma humana”, publicado en la revista *Museo Balear de Historia y Literatura, Ciencias y Artes* (Mallorca, 1884), pp. 281-296 y “Ensayo sobre la filosofía de Raimundo Lulio”, *RL* 1 (1901), pp. 25-32, o el de J. Ribera y Tarragó, “Orígenes de la filosofía de Raimundo Lulio”, en *Homenaje a Menéndez y Pelayo* 2 (Madrid, 1899), pp. 191-212. De hecho, a principios del siglo XX la *Revista Luliana* dedicó una serie de estudios dedicados al sentido general de la filosofía de Ramon Llull, en los que autores como S. Bové incluyeron también su impacto en la historia del pensamiento occidental. Forman parte también de esta época los primeros estudios comparativos, como el de A. R. Pascual, “Comparación de la filosofía natural luliana con la aristotélica y la de otros”, *RL* 4 (1905), pp. 25-32.

A mediados del siglo XX, y como resultado de otros estudios realizados anteriormente, los hermanos T. y J. Carreras Artau publicaron una obra que se convertiría en punto de referencia para la inclusión de Ramon Llull en la historia de la Filosofía: *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, en dos volúmenes (Madrid, 1939-43). Por su sistematicidad y profundidad, esta obra se convirtió en un referente, además de abrir paso a un campo que hasta el momento

sólo había sido abordado de forma secundaria, el lulismo. Así, por ejemplo, en especial J. Carreras Artau publicó estudios como “La historia del lulismo medieval”, *Verdad y Vida* 1 (1943), pp. 796-812 o “El lul·lisme” *OE I* (Barcelona, 1957), pp. 69-84. En la misma época se publicaron además algunos estudios que abordaban las cuestiones centrales del pensamiento luliano, las relaciones entre razón y fe: “Las relaciones entre la filosofía y la teología, y concepto de filosofía cristiana en el “Arte Magna” del beato R. Lulio” *Razón y Fe* 106, 3 (1934), pp. 289-296; F. Sureda, “El sentit vital de la filosofía lul·liana”, *Almanach de les Il·lres* (1935), pp. 102-108; o T. Carreras i Artau, “Fonaments metafísics de la filosofía lul·liana”, *Estudis Franciscans* 47 (1935), pp. 130-150. En paralelo, surgió también *La filosofía de Ramon Llull*, de J. Font i Trias (1935), que, de forma más sintética, trataba de unificar las diferentes perspectivas que se iban desarrollando.

Desde mediados del siglo XX y hasta principios del XXI, el desarrollo de los estudios sobre filosofía luliana entró en una etapa de baja producción. El motivo principal fue que los esfuerzos se centraron en otro ámbito, el de la edición de las obras en catalán y latín del autor –algo que, por ende, era de máxima necesidad debido a la falta de versiones modernas de los textos. No obstante, en este espacio se publicaron obras que han tenido una repercusión en la concepción de la filosofía luliana: *El microcosmos lul·lià*, (Mallorca, 1961) de R. Pring-Mill, que desde entonces ha sido objeto de múltiples reediciones y traducciones; o *La teoría luliana de los correlativos* de J. Gayà (Mallorca, 1979). Esta última obra ha sido una de las más importantes para la definición mo-

derna de la estructura profunda de la filosofía de Llull, que el autor acompañó además de otros estudios como “El conocimiento teológico como precepto, según Ramon Llull” *EL* 18 (1974), pp. 47-51.

De esta misma época proceden una serie de estudios que abordan una de las cuestiones básicas de la filosofía luliana, el Arte. Fue de la mano de A. Bonner que éste comenzó a tomar fuerza y a partir de éste se logró proceder a la clasificación de los textos de Ramon Llull tal como figura hoy en la *Ramon Llull Data Base*, una base de datos promovida por la *Universitat de Barcelona* y en la que se puede encontrar una de las mayores fuentes para el conocimiento bibliográfico del lulismo. En el año 1986, A. Bonner inició una serie de estudios sobre este tema: “L’Art de Ramon Llull com a sistema lògic” *Randa* 19 (1986), pp. 35-56; “L’Art lul·liana com a autoritat alternativa” *SL* 33 (1993-4), pp. 15-32; o una más moderna que se ha convertido en punto de referencia para los estudios sobre el tema, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User’s Guide* (Leiden-Boston, 2007), que sería traducida al catalán en el año 2012. En paralelo, algunos los estudios de J. M. Ruiz Simon sirvieron para establecer la relación entre el Arte y la filosofía, como el conocido *Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciencia* (Barcelona, 1999), que el autor completa con otros estudios sobre temas precisos.

En términos recientes, autores como J. Higuera han publicado una serie de estudios sobre temas hasta el momento secundarios en la filosofía luliana, como los comprendidos en los volúmenes *Knowledge, Contemplation, and Lullism. Contributions to the Lullian Session at the SIEPM Congress - Freising, August 20-25, 2012* (Turnhout,

2015) o *En torno a Ramon Llull. Presencia y transmisión de su obra* (Vila Nova de Famalicão, 2017). Ámbito en el que no se pueden dejar de lado trabajos de A. Fidora como “Concepts of philosophical rationality in inter-religious dialogue: Crispin, Abelard, Aquinas, Llull”, *Universalità della Ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Società Internazionale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Palermo, 17-22 settembre 2007)* II.2 (Palermo, 2012), pp. 519-528, entre muchos otros.

De la misma época moderna se han producido estudios que han servido de punto de referencia en este ámbito, como la tesis doctoral después convertida en libro de C. Teleanu, *Art du signe. La réfutation des Averroïstes de Paris chez Raymond Lulle* (Université de Paris Sorbonne, 2011), y que se han visto acompañados de estudios como *Philosophia Conversionis. La querelle des Facultés de Paris selon Raymond Lulle* (París, 2014), *Raymundista et Averroïsta. La réfutation des erreurs averroïstes chez Raymond Lulle* (París, 2014) o “La censure du magistère de l'*Ars Raymundi* à l'Université de Paris selon Jean Gerson”, en A. Bordoy y R. Ramis (eds.), *El llegat de Ramon Llull*, Barcelona, 2018), pp. 13-29. En paralelo, el firmante de esta bibliografía publicó la primera actualización sistemática del estudio de la filosofía luliana desde los trabajos de T. i J. Carreras Artau, *La filosofia de Ramon Llull* (Mallorca, 2011), que ha sido acompañado de diversos estudios más sobre elementos concretos de la física, la metafísica y las matemáticas en el pensamiento de Ramon Llull.

La producción de estudios sobre la filosofía y el pensamiento de Ramon Llull es todavía una tarea en proceso. En este sentido, la *Universitat de Barcelona*, en cola-

boración con investigadores e investigadoras de obras de muchas procedencias, desarrolló la herramienta antes mencionada que sirve en la actualidad para mantener una actualización científica sobre este tema: la *Ramon Llull Data Base* (www.ub.edu/llulldb). Esta base contiene una exhaustiva información sobre los elementos que se requieren para llevar a cabo un estudio sobre el autor: las obras, divididas en “obras de Ramon Llull” (las que son consideradas auténticas), “obras apócrifas alquímicas”, “obras apócrifas” y “obras lulísticas”, de las que se pueden consultar ediciones, traducciones, resúmenes y bibliografía; una base de los manuscritos conservados, muchos de los cuales son accesibles en línea; un apartado extenso de bibliografía; y un especial sobre los catálogos de las obras de Ramon Llull.