
Ramon Llull y la filosofía antigua. Precisiones sobre la obra parisina de 1297 a 1299

*Ramon Llull and ancient philosophy. Clarifications
on the Parisian works from 1297 to 1299*

ANTONI BORDOY

Departament de Filosofia i Treball Social
Universitat de les Illes Balears
07122 Palma (España)
antoni.bordoy@uib.es

Abstract: One of the definitive aspects of the relationship between Ramon Llull and the University of Paris was his opposition to Latin Averroism. This opposition was not static, but evolved over four increasingly intense stays at Paris. This study examines the second of these stays (1297-1299) in order to clarify if the main interest was in fact Latin Averroism. The first part studies the basis of this issue and the theoretical framework for its interpretation the second part; analyses the interest attributed to this period, considering the books written by Llull during this stay and his biographical works. The conclusion will be that Llull's central interest at this time turns on the problem of the use of pagan philosophy by Christian thought.

Keywords: Ramon Llull, Averroism, Pagan Philosophy, Scholasticism, Medieval University.

Resumen: Uno de los elementos que definieron la relación de Ramon Llull con la universidad parisina fue su oposición al averroísmo latino. Oposición que no fue siempre igual, sino que evolucionó a lo largo de cuatro estancias en París, intensificándose en cada una de ellas. Este estudio analiza la segunda de estas estancias (de 1297 a 1299) con la finalidad de esclarecer si su interés principal fue la oposición al averroísmo latino. La primera parte estudia los fundamentos de la cuestión y del marco teórico que permite su interpretación; la segunda analiza el interés que, tanto a partir de las obras producidas en este período como de los escritos biográficos del autor, se asocia a la segunda estancia. La conclusión a la que se pretende llegar es que el interés central de Llull en esta época gira en torno al problema del uso de la filosofía pagana en el pensamiento cristiano.

Palabras clave: Ramon Llull, averroísmo, filosofía pagana, escolástica, universidad medieval.

RECIBIDO: FEBRERO DE 2015 / ACEPTADO: AGOSTO DE 2015
DOI: 10.15581/009.49.1.51-72

ANUARIO FILOSÓFICO 49/1 (2016) 51-72
ISSN: 0066-5215

Relata la *Vida coetánea*¹ que Ramon Llull, al ver que muchos cristianos se desviaban de su fe por causa de los escritos de Averroes, quiso evitar su proliferación entre los intelectuales de la época. En su origen, la creencia de que el averroísmo² suponía la irrupción del islamismo en la propia filosofía cristiana, con el consiguiente peligro a la unidad doctrinal³ que, en el siglo XIII, había sido ya puesta en duda⁴. Los estudios modernos coinciden en situar el período de su lucha contra el averroísmo entre los años 1309 y 1311⁵, si bien queda abierta la cuestión de sus orígenes. En este sentido, el presente estudio tiene como objeto el análisis del segundo período que Llull pasó en París (1297 a 1299) y de la relación que durante éste se establece con la crítica a los maestros parisinos, en especial los de artes. Para proceder al análisis se toma como punto de partida la *Declaratio Raimundi*, obra compuesta en 1298 para tratar la condena parisina de 1277, que ha servido como base para la afirmación de que la lucha contra el averroísmo está ya presente en esta época en el pensamiento luliano. El análisis procede en dos

-
1. *Vita coetanea*, 44.
 2. El averroísmo supone la postulación de 3 principios atribuidos a Averroes: el entendimiento único, la eternidad de la materia y la doble verdad. No obstante, R. A. GAUTHIER, *Notes sur les debuts (1225-1240) du premier Averroïsme*, "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 66 (1982) 321-374, distingue dos fases de este movimiento filosófico: una primera, hasta 1240-1265, vinculada a las nuevas traducciones de Aristóteles; y una segunda, en donde Siger de Brabantia y Boecio de Dacia habrían ocupado un lugar central, en la que se produce un desarrollo doctrinal más extenso.
 3. Para el desarrollo de esta idea, vid. secciones 1.2 y 1.3 del presente estudio.
 4. D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, introduction et commentaire*, (Vrin, París, 1999) establece tres núcleos de discusión: el epistemológico, relativo al lugar que la razón humana debe ocupar en las ciencias y la necesidad de la fe; el doctrinal, o sobre la validez de los postulados fundamentales del cristianismo; y el ético, que trata de la necesidad o no de seguir las doctrinas establecidas para lograr la salvación. Estos tres ejes habrían sido foco de discusión desde inicios del siglo XIII hasta su último tercio.
 5. La relación de Ramon Llull con el averroísmo ha sido objeto de estudio desde comienzos del siglo XX (vid. sección 1.3 del presente estudio), aunque han sido los trabajos de C. TELEANU, *Art du Signe. La réfutation des Averroïstes de Paris chez Raymond Lulle* (Tesis doctoral, La Sorbonne, 2011) y *Raymundista et Averroïsta. La réfutation des erreurs averroïstes chez Raymond Lulle* (Schola Lulliana, París, 2014), los que una sistematización más completa y actualizada han ofrecido hasta el momento.

pasos: primero, el análisis de los fundamentos teóricos y los hechos históricos que han conducido a asociar la *Declaratio Raimundi* con la crítica al averroísmo; segundo, el estudio del significado de la obra producida en este período, desde una triple perspectiva (la interpretación que ofrece Llull en sus escritos biográficos; las declaraciones de intención de los escritos; y el significado de la condena parisina de 1277). El estudio pretende, en la medida de lo posible, llegar a la conclusión de que, si bien los elementos del lulismo que se opondrán al averroísmo están presentes en esta época, no sucede lo mismo con su intencionalidad, es decir, con lo que se podría denominar su “objeto”. Asimismo, este estudio ha sido realizado tomando como base algunos anteriores y como parte de un proyecto más extenso, por lo que en algunas ocasiones, en pro de la brevedad y la no reiteración –o, como escribe Llull, para “evitar la inútil prolijidad”⁶–, se remite a ellos la argumentación.

RAMON LLULL Y LA LUCHA CONTRA EL AVERROÍSMO ENTRE 1297 Y 1299: FUNDAMENTOS TEÓRICOS

Durante los siglos XIII y XIV, París fue considerado como uno de los centros intelectuales más importantes de la Europa cristiana, motivo por el cual Ramon Llull, a pesar de la disuasión primera de Ramon de Peñafort, viajó a la ciudad en un total de cuatro ocasiones⁷. La primera, entre 1287 y 1289, tras una infructuosa visita a la curia romana marcada por la muerte del Pontífice Honorio IV. La segunda, entre 1297 y 1299, también después de un improductivo viaje a Italia y durante la cual posiblemente presentó y enseñó su Arte. La tercera, de 1305 o 1306, estancia breve y sin producción asociada. La cuarta y última, entre 1309 y 1311, coincidiendo con el período más activo contra el averroísmo latino. Aunque, la cuestión del aristotelismo radical se suscita a partir de las obras compuestas

6. LLULL, *Declaratio, de secunda positione*, p. 258, l. 20.

7. Para la ampliación del contenido de las diversas estancias en París, vid. J. N. HILLGARTH, *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme* (Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1998) 74 ss.; y X. BONILLO, *Ramon Llull a París. Un recorregut històric* (Biblioteca Virtual Joan Lluís Vives, Alicante, 2008) 17-39.

en torno a la tercera estancia, históricamente se ha hecho uso de la *Declaratio Raimundi*⁸, un comentario a los 219 artículos condenados por un edicto de Étienne Tempier el 7 de marzo de 1277, como elemento demostrativo de la presencia de la lucha contra el averroísmo en la época de 1297 a 1299. Uso que responde a dos hechos: la forma de transmisión de la obra y la interpretación de la condena parisina de 1277.

Cuestiones de transmisión

La *Declaratio Raimundi* se conserva en un total de 25 manuscritos, de los cuales 4 se han transmitido de forma independiente y 21 junto a otros escritos. Aunque este hecho puede parecer anecdótico, manifiesta una tendencia a la consideración de la obra como un escrito relativo a la lucha contra el averroísmo. En efecto, la copia más antigua, París BN Lat. 16117, propiedad de la biblioteca de Tomás Le Myésier, se conservó junto a tres escritos cronológicamente cercanos: la *Disputatio quinque hominum sapientium*, de 1294; la *Disputatio eremitaie et Raymundi*, de 1298, una discusión en torno a las *Sentencias* de Pedro Lombardo; y el *Arbor philosophiae amoris*, también de 1298. Este grupo no sólo no contiene escritos contra el averroísmo, sino que su tema común es la sabiduría, todo lo contrario de lo que sucederá después. A mediados del siglo XIV, Venecia Marciana Lat. Z. 299 lo asocia a otros libros posteriores en el tiempo y que sí abordan el problema del aristotelismo: la *Lectura Artis*, de 1304; el *Liber de noviis fallaciis*, de 1308; y un apócrifo de 1304, el *Liber de modo applicandi novam logicam ad scientiam juris et medicinae*.

A mediados del siglo XV, la *Declaratio* aparece definitivamente asociada a escritos de épocas ulteriores, en su mayoría correspon-

8. *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones*. Existen dos ediciones de la obra: O. KEICHER, *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie. Mit einem Anhang, erhaltend die zum ersten Male veröffentlichte "Declaratio Raymundi per modum dialogi edita"* (Verlad der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster, 1909); y M. PEREIRA-TH. PINDL-BÜCHEL, *Raimundi Lulli Opera Latina, tomus XVII, 76-81, Opera Parisiis annis MCCXCVII-MCCXCIX composita* (Brepols, Turnhout, 1989) 219-401. Los textos citados en el presente estudio son traducciones de la edición de 1989.

dientes a la fase posterior a 1304, coincidiendo con el momento en el que Llull considera ya finalizado el Arte y se dispone a luchar contra la expansión del averroísmo. En realidad, el propio *Electorium*, catálogo de los manuscritos conservados en la Cartuja de Vauvert de París, se hace eco de esta idea al mantener la *Declaratio Raimundi* con el título *Liber contra errores Boetii et Sigerii*, dos de los principales maestros de artes de París asociados a la defensa del averroísmo. Exceptuando los manuscritos que transmiten esta obra de manera independiente y los que corresponden a la Causa Pía, no vuelve a aparecer en la historia de su conservación ningún catálogo en el que no se asocie a obras de épocas posteriores. De este modo, ya de partida nos hallamos ante una realidad en la que la *Declaratio Raimundi* se establece como el núcleo de inicio de la lucha contra el los seguidores latinos de Averroes⁹.

El siglo XIX y la construcción del marco teórico

La construcción del marco teórico que permite esta identificación fue posible gracias a un estudio publicado en 1852 por E. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*¹⁰. Esta obra no sólo representaba la primera sistematización completa del tema, sino que seguía su desarrollo en Europa, dotando al aristotelismo radical de una forma y cuerpo nunca dispuestos. Al abordar la “cruzada antiaverroísta” de Ramon Llull, E. Renan fundamenta su interpretación en una idea que, incluso en la actualidad, puede ser considerada válida, a saber, que “a sus ojos el averroísmo era el islamismo en filosofía; y, sabemos, la destrucción del islamismo fue el sueño de toda su vida”¹¹. El autor establece el período de lucha contra el averroísmo entre 1310 y 1311, y menciona una decena de obras que se incluirían en él: *De lamentatione duodecim principiorum Philosophiae*, de 1311; *Liber Natalis*,

9. J. M. RUIZ SIMÓN, *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència* (Quaderns Crema, Barcelona, 1999) 346-247; X. BONILLO, *op. cit.*, 33.

10. E. RENAN, *Averroès et l'Averroïsme. Essai Historique* (Calmann Lévy, París, 1882, cuarta edición). La primera edición es de 1852, la cuarta presenta una ampliación y una revisión importantes.

11. E. RENAN, *op. cit.*, 255.

1311; *Liber reprobatione errorum Averrois*, 1310; *Disputatio Raymundi et Averroistae de quinque quaestionibus*, 1310?; *Liber contradictionis inter Raymundum et Averroistam*, 1311; *Liber de existentia et agentia Dei*, 1311; *De ente simpliciter per se*, 1311; *Ars theologiae et philosophiae mysticae*, 1309; *Liber contra ponentes aeternitatem mundi*, apócrifo; *Liber de efficiente et effectu*, 1311; *Liber utrum fidelis possit solvere et destruere omnes objectiones quae infideles possunt jacere contra sanctam fidem catholicam*, 1311. Además de éstas, E. Renan menciona unos sermones, los *Sermones contra errores Averrois*, 1311, y la *Declaratio Raimundi*.

En realidad, la lectura que hace E. Renan de la situación es en su mayor parte válida y dotada de fundamento, y logra, pese al estado del conocimiento de la época, fijar un período concreto y ubicar gran parte de los escritos incluidos en él. Sólo una obra, sin embargo, carece de datación en este estudio, la *Declaratio Raimundi*, de la cual además no se ofrece más información que el ser un comentario de los 219 artículos condenados el 7 de marzo de 1277. No obstante, su inclusión entre las obras antiaverroístas responde a otra tesis defendida por E. Renan, a saber, que la mencionada condena de 1277 responde a una provocación de los aristotélicos radicales, en un momento en el que ya habían sido advertidos:

No obstante, lo que mejor demuestra el respaldo que obtuvieron las doctrinas averroístas entre los maestros de París, es que después de las numerosas condenas de las que fueron objeto, después de la advertencia en 1271 del rector de la Universidad y del procurador de la facultad de Artes de no soportar más que se abordaran en las escuelas de artes las cuestiones que ya habían suscitado tantas tormentas, todavía nos los encontramos en 1277 agitando de nuevo la Universidad y provocando una condena más explícita que las precedentes¹².

La argumentación de E. Renan permitió la creación de un marco teórico en el que se consideraba la condena parisina de 1277 como un hito de la lucha contra el averroísmo, la *Declaratio* como la ex-

12. E. RENAN, *op. cit.*, 273.

presión del inicio de ese mismo proceso en Ramon Llull, y por extensión, la asociación de su segunda estancia en París, entre 1297 y 1299, como parte de la actividad contra los seguidores latinos de Ibn Rush.

El siglo XX: consolidación y precisión del marco teórico

A comienzos del siglo XX, los estudios de O. Keicher¹³ supusieron la consolidación de las tesis de E. Renan, pues en ellos se aceptaba la datación de la obra pero se desarrollaban cinco argumentos por los cuales, a pesar de su pronta composición, era un escrito en contra del averroísmo: a) casi todos los artículos condenados en 1277 hacen referencia a la filosofía natural árabe; b) aparece la tesis de la doble verdad, asociada a Averroes y al Corán; c) para Llull, el averroísmo era el equivalente al islamismo en filosofía; d) la referencia al *Ars Magna* supone una clara alusión al averroísmo; y e) la filosofía que se combate en la obra es completamente nueva, lo que supone el inicio de un proceso. Tres años después, J.-H. Probst se haría eco de las ideas de E. Renan y O. Keicher¹⁴: “En la *Declaratio Raimundi*, los interlocutores son: Ramon y Sócrates. Este último defiende las opiniones heterodoxas de los averroístas latinos y de los filósofos naturales del siglo XIII”. No obstante, debido a las cuestiones cronológicas suscitadas, J.-H. Probst optó por ampliar el período de lucha contra el averroísmo y adelantarlo a 1303, además de considerar que la segunda estancia en París correspondía al inicio y la gestación de las ideas de Llull en torno a ello.

Si la suma de estos estudios dio lugar a una estructura interpretativa sólida, los posteriores vinieron a consolidarla aún más: en 1929, C. Kraznic¹⁵ analizó la importancia de Llull en la formación del averroísmo; en 1935, A. Reyes publicó uno de los primeros estu-

13. O. KEICHER, *Raymundus Lullus und die Grundzüge seines pliilosophisclien Systems* (Tesis doctoral, 1908). Para el estudio de 1909, vid. nota 7.

14. J.-H. PROBST, *Caractère et origine des idées du Bienheureux Raymond Lulle* (Tolosa, 1912) 54.

15. C. KRAZNIC, *La scuola et l'Averroisme*, “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 21 (1929) 444-494.

dios sistemáticos completos sobre el antiaverroísmo luliano¹⁶, pero a diferencia de O. Keicher, incorporó como punto de partida la versión latina; y en 1948 K. Vossler¹⁷ completó el marco comparando con las ideas de otros autores de la época. En 1960 apareció, no obstante, un primer foco de duda, pues en un mismo volumen de *Estudios Lulianos* se contrapusieron dos interpretaciones: de un lado G. Bonafede¹⁸, consideraba la *Declaratio Raimundi* un ejemplo del antiaverroísmo y su período de composición como el punto de partida de esta lucha; de otro, F. Van Steenberghen¹⁹, sostenía que era imposible y sólo podía hablarse de antiaverroísmo en las etapas posteriores.

G. Bonafede basaba su tesis en la organización del averroísmo en torno a tres puntos²⁰: 1) la relación entre las potencias cognitivas y el valor que a éstas debe otorgarse; 2) las relaciones entre razón y fe y la consiguiente función de las razones necesarias; y 3) la relación entre el conocimiento y las dignidades divinas, así como la función que la especulación adquiriría en el pensamiento luliano. Se trataba de la oposición entre dos concepciones del raciocinio: la supresión de la teología, al creer que la razón es susceptible de llegar por sí misma al conocimiento cierto de Dios; frente a la necesidad de la trascendencia como medio de lograr un conocimiento cierto de la Divinidad sin que ello implique contacto esencial. Para F. Van Steenberghen, en cambio, la presencia del monopsiquismo, la unidad del alma humana, como tema sujeto a discusión, no era condición suficiente para hablar de averroísmo en la *Declaratio Raimundi* y, en consecuencia, en los escritos comprendidos entre 1297 y 1299.

Los argumentos de F. Van Steenberghen no tuvieron, sin embargo, impacto alguno y H. Riedlinger²¹, en 1967, los descartó. En

-
16. A. REYES, *El racionalismo averroísta y el razonamiento luliano* (Madrid, 1935).
 17. K. VOSSLER, *Averroes y el Beato Ramón Llull, transcendencia de las ideas lulianas*, "Studia Monographica et Recensiones" 2 (1948) 5-15.
 18. G. BONAFEDE, *La condanna di Stefano Tempier e la Declaratio di Raimondo Lullo*, "EL" 4 (1960) 21-44.
 19. F. VAN STEENBERGHEN, *La signification de l'oeuvre anti-averroïste de Raymond Lulle*, "EL" 4 (1960) 113-128.
 20. G. BONAFEDE, *op. cit.*, 30.
 21. H. RIEDLINGER, *Raimundi Lulli Opera Latina, V, 154-155, Opera Parisiensia anno MCCCIX composita* (Palma de Mallorca, 1967).

1971, J. N. Hillgarth adoptó las tesis de H. Riedlinger quien, de nuevo, en 1975²², recuperó sus ideas para sentencias que las cuestiones de estilo y forma no permitían suponer que la *Declaratio Raimundi* no fuera una obra antiaverroísta. Estudios posteriores sobre el mismo tema, como F. Livi en 1976 o F. Moreno en 1980 aceptaron y desarrollaron también el punto de partida de H. Riedlinger, contribuyendo a consolidar las tesis basadas en la primera apreciación de E. Renan. Asimismo, otros estudios modernos continuaron y especificaron las mismas ideas²³, hasta el punto de llegar a situar en 1296 los primeros escritos lulianos contra el averroísmo.

UN MODELO DISTINTO: LA ETAPA DE 1297 A 1299 COMO UNA ÉPOCA DE LUCHA CONTRA LA FILOSOFÍA PAGANA

En su estudio de 1960, F. Van Steenberghen había llegado a la conclusión de que la *Declaratio Raimundi* no podía ser considerada como un tratado antiaverroístico, sino que más bien respondía “una reacción general contra los errores del paganismo tal como se habían profesado en París antes de 1277 y contra toda tentativa de divorcio entre fe y razón, entre teología y filosofía”²⁴. Conclusión que se basaba en que tanto E. Renan como quienes habían adoptado su marco teórico asociaban erróneamente el edicto parisino de 1277 con una reactivación del averroísmo latino, cuando en realidad no existían pruebas tácitas de que tal cosa hubiese sucedido. Aunque los fundamentos de este hecho son interesantes, no es objeto del presente estudio su análisis, pues ya en otros trabajos se han analizado tanto los motivos que indujeron a la composición de este comentario de Llull como la realidad de lo que impulsó la acción de Tempier²⁵.

22. H. RIEDLINGER, *Ramon Llull und Averroes nach dem Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*, “Scientia Agustiniana” 60 (1975) 184-199.

23. R. IMBACH, *Lulle face aux Averroïstes parisiens*, “Cahiers de Fanjeaux” 22 (1987) 261-282; A. BONNER, *Syllogisms, fallacies and hypotheses: Llull's new weapons to combat the Parisian Averroists*, en F. DOMÍNGUEZ, *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata* (Abbatia Sancti Petri/Martinus Nijhoff International, Steenbrughe/La Haia, 1995) 457-475.

24. F. VAN STEENBERGHEN, *op. cit.*, 124.

25. Idea desarrollada en A. BORDOY, *Ramón Llull y la condena parisina de 1277: nuevas*

No obstante, sí es necesario tener en cuenta que aunque el tema de la obra en cuestión puede asemejarse a una discusión en torno a la doble verdad –considerada por algunos como una “invención hermenéutica” promovida por el obispo de París²⁶–, en realidad está dedicada al análisis de la función de la filosofía y la teología, la razón y la fe, en el proceso de consecución de la verdad.

Entender la importancia de esta afirmación pasa por observar cómo, aunque las ideas de F. Van Steenberghe no tuvieron ninguna repercusión, los estudios lulianos sí aceptaron un hecho paralelo. En efecto, en 1990 A. Bonner analizó la relación mantenida por el Doctor Iluminado con las fuentes clásicas, llegando a la conclusión de que éste rechazaba las denominadas “autoridades de razón”, a saber, la sabiduría antigua o pagana, en un momento en el que ésta constituía uno de los ejes centrales de la Escolástica latina. Dos son los hechos relatados por la *Vita coatenea* que ponen de manifiesto este rechazo vital: la descripción del Arte como el resultado de una iluminación habida en el monte de Randa y no como consecuencia del estudio académico; y el consejo de Ramon de Peñafort de abandonar la idea de estudiar en París que condujo a Llull a desistir de su empresa y volver a Mallorca, para aprender allí los rudimentos de las artes liberales. A. Bonner basa sus apreciaciones en un radical rechazo de Llull a las *auctoritates* de razón: como afirma incluso desde sus primeras obras, las discusiones que se realizan proceden mediante ellas, y no con el uso de las razones necesarias, conducen a vacías e infértiles discusiones, sin posibilidad de concluir nada verdadero. De este modo, al recurso a la autoridad Llull opone el pensamiento propio, que cada uno puede desarrollar mediante el uso de un Arte que, en el fondo, no es más que un “arte de hacer y resolver cuestiones”.

perspectivas para el estudio de la Declaratio Raimundi per modum dialogi edita, “Cauriensa” VIII (2013) 165-190.

26. Esta idea, defendida y utilizada por D. Piché en su edición de la condena de 1277, tiene su origen en una interpretación de raíz social iniciada por autores como ALAIN DE LIBERA, *Philosophie et censure. Remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270-1277*, en J. A. AERTSEN, A. SPEER (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (Walter de Gruyter, Berlin, 1998) 71-89.

*Referencias de la Declaratio Raimundi a la cuestión de la oposición
entre filosofía y teología*

Ramon le dijo: ¿Desconoces acaso que el obispo de París condenó 219 artículos contrarios a la filosofía y contrarios a Dios y a sus operaciones? Artículos que postulan ciertos filósofos y aseguran son ciertos según la filosofía, bien que la verdad de tales es imposible, pues si fuesen verdaderos, poca verdad contendría la teología.

Lleno de ira, dijo Sócrates que tales artículos, que los verdaderos filósofos afirmaban, contenían la verdad según la filosofía, dado que la filosofía versa sobre cosas ciertas [...] ²⁷.

Emplazado en el prólogo de la obra, este texto describe el núcleo de las divergencias entre Ramon y un imaginario Sócrates: la verdad o falsedad de un conjunto de afirmaciones defendidas por ciertos filósofos, y mediante las cuales se negaría la verdad de las doctrinas teológicas. Esta descripción fue utilizada como prueba de que Llull hace referencia a la doctrina de la doble verdad, por la cual serían ciertas las tesis condenadas con independencia de lo dicho por la teología. Ciertamente es que tanto el objeto como la forma con la que esta discusión se expresan podrían inducir a asociarlo con esta teoría, pero, y he aquí el motivo por el cual F. Van Steenberghen se negó a aceptar que se tratara de una referencia al averroísmo, es necesario considerar esta afirmación en su contexto. Para entender la cuestión resultan de gran interés dos elementos: el referente de la acusación de Llull y el motivo por el cual se expone la discusión.

En las primeras líneas del libro, Llull describe la situación que da origen al debate, y en ella expone cuál es el problema real: “En un bosque próximo a París, se encontraba Ramon, triste y sin consuelo, considerando y estudiando los errores que ciertos filósofos habían divulgado y puesto en sus libros en contra de la teología”²⁸. Expresión que, en principio, no indica más que la acción de determinados

27. *Declaratio Raimundi*, prol. p. 254, 27-35.

28. *Ibidem*, p. 253, 6-8.

filósofos, que bien podrían ser los averroístas latinos y que en el texto anteriormente mencionado son calificados por Sócrates como los “verdaderos filósofos”. Sin embargo, que estas expresiones no se refieren a los averroístas queda claro en el mismo prólogo:

Ningún conocimiento tuvieron los antiguos filósofos de aquellos principios [*sc.* de la fe cristiana] y, por ello, ignoraron las consecuencias de tales principios: pues, quien desconoce la finalidad, no puede tener un conocimiento claro de aquellas realidades que existen por causa de tal finalidad. Es por ello que algunos filósofos actuales, seguidores de los antiguos filósofos, son causa de la disensión existente entre yo y tú, Sócrates²⁹.

A diferencia de lo que más adelante será un recurso omnipresente en sus escritos, en esta ocasión Lull deja claro que no son los seguidores de Averroes, ni siquiera los de Aristóteles, la causa del problema, sino una cuestión más general: quienes hacen uso indiscriminado de una sabiduría, la antigua, que no conoció los principios de la Revelación y que, por consiguiente, es incompleta y errónea. De hecho, estas palabras no hacen sino repetir el mismo esquema que sigue el texto original de la condena del 7 de marzo de 1277:

[...] ciertos hombres de los estudios de artes [...] osan exponer y disputar en sus escuelas, como si fuese posible dudar de su falsedad, ciertos errores manifiestos y execrables, [...] hasta el punto de que llegan a apoyar tales errores, proclamados por todo lo alto, mediante los escritos de unos paganos –¡vergüenza!– de los que son hasta tal punto dependientes que, en su ignorancia, no saben qué responderles³⁰.

Texto que poco después se completa con la descripción de la doble verdad: “Afirman que tales cosas son ciertas según la filosofía, aunque no según la fe católica, como si existiesen dos verdades con-

29. *Ibidem*, p. 256, 70-76.

30. *Temp. Ep.* II-III.

trarias y como si, en contra de la verdad de las Sagradas Escrituras, existiese algo de verdad en lo que han dicho los paganos que han sido condenados”³¹. Según la mayoría de estudios actuales³², el objeto de esta afirmación, aunque pueda parecer atribuible al averroísmo, no es tal, sino que refiere a la filosofía antigua y al uso que han hecho los autores de la época, es decir, a la filosofía en general y no al averroísmo en particular.

El motivo por el cual Llull trae a colación esta discusión se muestra, asimismo, coherente con la idea de fondo. La finalidad por la que se compone la obra es de hecho semejante, pero no idéntica, a la cuestión que subyace a la doble verdad: cómo es posible poner de acuerdo filosofía y teología según aquella concordancia que se da entre una causa y su efecto³³. El hecho de que Llull tome parte por Tempier se debe a que considera que es posible un acuerdo entre ambas ciencias, si bien éste pasa necesariamente por adecuar la epistemología a una realidad ontológica construida en base a una jerarquía, y que, por consiguiente, la filosofía debe subsumirse a la teología. La respuesta de su figurado interlocutor es un claro indicador de ello, “hacía muchos años que deseaba conocer aquel acuerdo”³⁴, y “mucho gustaron a Sócrates las palabras que Ramon había dicho [*sc.* sobre el orden de la discusión], si bien dudó de si serían capaces de llegar a un acuerdo sobre ello, pues él quería sostener de todas las formas posibles lo que habían dicho los filósofos, al igual que Ramon lo que decían los teólogos”³⁵.

*La producción filosófica de 1297 a 1299: testimonio de la cuestión
en torno a la filosofía antigua*

Si bien los estudios más recientes sobre el carácter antiaverroísta de la obra luliana coinciden en señalar que ésta se centra en el período

31. *Ibidem*, V.

32. Vid. secciones 1.2 y 1.3 de este estudio.

33. *Declaratio Raimundi*, prol., 254, 22-24.

34. *Ibidem*, prol., 254-25-26.

35. *Ibidem*, 255, 49-52.

de su vida correspondiente al siglo XIV³⁶, lo cierto es que existen elementos que pueden conducir a afirmar que ésta se inicia con anterioridad. En efecto, las críticas a la relación entre fe y razón³⁷, el problema subyacente a la cuestión del Intelecto Agente³⁸, y temas como el de la naturalización de la filosofía³⁹, entre otros⁴⁰, constituyen los núcleos propios del lulismo que se oponen a esta tradición. Sin embargo, es necesario distinguir entre dos niveles: el de los elementos de la filosofía de Llull que serán utilizados en contraposición al averroísmo, muchos de los cuales se dan incluso en las primeras obras del autor; y el del objeto de los escritos, que varía en función de sus intenciones, necesidades y contexto. A tal efecto, si bien es innegable que dichos elementos antiaverroístas le son propios, existen tres testimonios que permiten afirmar que la finalidad de lucha contra el averroísmo todavía no se encuentra presente durante la segunda estancia de Llull en París: sus indicaciones biográficas; la intencionalidad manifiesta en las obras; y el significado genérico de la condena parisina de 1277.

a. El testimonio biográfico. Ramon Llull es de los pocos autores que ofrecen no sólo sus escritos, sino también las pautas necesarias para interpretarlos. En este sentido, y para el tema que aquí ocupa, se dispone de cuatro obras en las que él mismo detalla el signifi-

36. C. TELEANU, *op. cit.*, realiza un exhaustivo estudio de las interpretaciones recientes. Nos remitimos a sus tesis en lo que refiere a la fijación de esta fase del pensamiento luliano.

37. A tal efecto, y para entender las relaciones entre fe y razón en el período contrario al averroísmo, vid. la introducción al tema en J. BATALLA, A. FIDORA, *Ramon Llull. Disputació entre la Fe i l'Enteniment* (Brepols, Turhout, 2006).

38. Vid. C. LÓPEZ, *El Liber de anima rationali: ¿Primera obra antiaverroísta de Ramon Llull?*, "Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca" 15 (2010) 345-359.

39. Vid. A. BORDOY, *Ramón Llull y la crítica al aristotelismo parisino de finales del siglo XIII: en torno a la cuestión de la pluralidad*, "Revista de Hispanismo Filosófico" 14 (2009) 25-41 y *El coneixement de l'essència de Déu. Una aplicació de les tesis d'A. Bonner a la crítica de Ramon Llull a l'aristotelisme*, en VVAA, *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge. Actes de les jornades en homenatge a J. N. Hillgarth i A. Bonner* (UIB/UB, Palma/Barcelona, 2012) 255-271.

40. Vid. A. BORDOY, *Ramon Llull y la crítica del averroísmo cristiano*, "Taula" 37 (2002) 21-25.

cado de cada etapa de su vida: *El desconsuelo*, compuesto en Roma, en 1295; *El canto de Ramon*, escrito en Mallorca, en el año 1300; *El extravagante*, de 1311, redactado en París; y la *Vida coetánea*, que pese a no ser escrita por sí mismo sí fue dictada y revisada por él, compuesta también en París en 1311. Estas obras muestran un patrón que afecta de manera directa a la lectura del período parisino de 1297 a 1299: en las lecturas que el autor hace antes de su tercera estancia en París, se habla de su relación con la universidad en términos de “filosofía” y “filosofía antigua”; en cambio, en las épocas posteriores, sobre todo en la última, este binomio es substituido por el de “filosofía” y “averroísmo”.

El desconsuelo refleja “la angustia del poeta por el fracaso de su proyecto misionero en las capitales del saber medieval: París y Roma”⁴¹. En esta obra, mientras un ermitaño le critica tanto sus escritos como su actitud, él se defiende y explica los motivos por los cuales los maestros parisinos no lo han comprendido, fijados como se encuentran en la autoridad de los clásicos⁴²:

Ramon, los filósofos que hubo en la Antigüedad, / de esta *Arte*, que tú tienes, no tuvieron conocimiento; / por lo que se muestra que ella no sea de gran provecho; / y, si ella fuese verdadera, fuera por ellos hallada desde el principio. / [...] Todavía, mientras los antiguos estaban vivos, / las artes que practicaban no fueron ensalzadas, / sino que han sido ensalzadas por los que han venido después.

Esta misma sentencia se repite en las obras parisinas de 1297 a 1299⁴³, en donde se establece como origen el desconocimiento que los antiguos tuvieron de la Revelación. Se trata, sin embargo, de “filósofos” y de “filósofos antiguos”, sin referencia alguna a las tradiciones averroístas, ni siquiera al aristotelismo.

41. S. SARI, *El desconsuelo*, en J. BUTIÑÁ (ed.), *Ramón Llull. Cuatro obras* (Centro de Lingüística Aplicada Atenea, Madrid, 2013) 18.

42. *El desconsuelo* cit., XXXVI, 421-432.

43. Vid. apartado 2.2, sección b.

Finalizada su segunda estancia en París, Llull regresa a Mallorca, en donde compone *El canto de Ramon*. De nuevo, el autor repite el mismo patrón que en el caso anterior, si bien reduce incluso toda referencia al contenido estrictamente filosófico y remarca el carácter misionero de las obras que compuso: “Un nuevo saber he encontrado, / en donde todos pueden conocer la verdad / y destruir la falsedad. / Los sarracenos serán bautizados, / tártaros, judíos y muchos errados, / por el saber que Dios me ha dado”⁴⁴. Las referencias que incluye a los errores fijan tres categorías⁴⁵: los príncipes, que no apoyan su proyecto; los pastores, que mal conducen a su rebaño; y los “grandes señores” que se mantienen en el error.

Sin embargo, después de la tercera estancia en París (1305 o 1306), la interpretación de su obra da un giro y pasa a asociar dichos errores con los averroístas, coincidiendo con el inicio de la fase de lucha contra ellos. Así, en *El extravagante*, escrito en 1311 en París, los averroístas pasan a ser mencionados de forma explícita⁴⁶:

Dijo Ramon: En muchas ocasiones he demostrado que el entendimiento puede conocer bajo el hábito de la fe, coexistiendo, sin duda, con su acto de entender, inferior, y su acto de creer, superior: como el aceite que flota en el agua. ¿Acaso no sabes que dijo Isaías *si no creéis no entenderéis* (Is., 7)? Dice el averroísta, pese a todo, que la fe católica es imposible según el modo del conocimiento, pero, en cambio, que es susceptible de ser creída.

La *Vida coetánea*, compuesta en la misma época y ciudad, testimonia este cambio de orientación en las relaciones entre los maestros parisinos y Llull. En esta obra, el autor relata que, durante su última estancia en la ciudad, logró la aprobación del *Arte breve* por parte de cinco maestros, tres bachilleres y treinta y dos estudiantes⁴⁷ y que, “una vez realizada esta *Arte* y muchos otros libros” solicitó, entre

44. *El canto de Ramon*, 32-36.

45. *Ibidem*, 50-54.

46. *El extravagante*, I de la fantasía.

47. X. BONILLO, *op. cit.*, 37-39.

otras cosas, que “contra la opinión de Averroes, quien en muchas cosas ha querido oponerse a la santa fe católica, fuese proveído por hombres de ciencia, ordenando libros contra los mencionados errores y contra todos aquellos que mantienen dicha opinión”⁴⁸. Libros como *Del nacimiento del niño Jesús*, fueron escritos con este objetivo y enviados al rey de Francia con objeto de lograr la prohibición. El *Breviculum ex artibus Raimundi Lulli electibus* condensa este cambio en diversas miniaturas: en la sexta miniatura aparecen dos caballeros, en donde “el caballo de Aristóteles se llama razonamiento” y “el caballo de Averroes se llama imaginación”, coincidiendo con las críticas que aparecen en las obras del último período; en la séptima aparece Llull con su ejército, decidido dispuesto a “aniquilar la torre de la falsedad y la ignorancia” que ambos autores, Aristóteles y Averroes, han construido.

b. La intención de los escritos. La *Declaratio Raimundi* forma parte de un conjunto más extenso de escritos que Llull compone durante su segunda estancia en París⁴⁹. Obras que, al observarlas, ponen de manifiesto una correlación directa con *El desconsuelo* y *El canto de Ramon*, es decir, orientadas hacia la insuficiencia del saber antiguo. Así, en el *Tractatus novuus de astronomia*, Llull sostiene que “los astrónomos [*sc.* antiguos] se equivocaron, por cuanto no ofrecieron razones necesarias de aquello que, en esta ciencia astronómica, han obtenido mediante la experiencia”⁵⁰. La base en la experiencia, cuya

48. *Vida coetánea*, 44.

49. Para la consideración de los objetivos de la segunda estancia de Ramon Llull en París, vid. los estudios citados de J. N. HILLGARTH y X. BONILLO. Durante esta etapa, Llull compone los siguientes libros: *De contemplatione Raymundi* (1297), en donde se incluyen diversos tratados como sobre los diez modos de contemplar a Dios o sobre el rapto; el *Tractatus novus de astronomia* (1297); la *Investigatio generalium mixtionum secundum Artem generalem* (1298); la *Disputatio eremitae et Raimundi super aliquibus quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lomarbi* (1298); el *Arbor philosophiae amoris* (original en catalán, 1298); la *Consolatio Venetorum et totius gentis deseolatae* (1298); el *Ars compendiosa* (1299); *De quadratura et triangulatura circuli* (1299); *De arte electionis* (1299); *Liber de geometria nova et compendiosa* (1299); y las *Quaestiones Attrebatenses*. Los textos que aparecen en este estudio de los libros mencionados son traducciones de las correspondientes ediciones ROL.

50. *De astronomia*, 198-199, 15-28.

fuerza principal es la imaginación, y la falta de un saber demostrativo basado en principios se encuentra en el origen del error, que el mencionado tratado luliano intenta solventar añadiendo el conocimiento positivo pero demostrable⁵¹. Una crítica que recuerda a las tres cuestiones que G. Bonafede había situado en el núcleo de la *Declaratio Raimundi*⁵²: el valor de las potencias cognoscitivas, las relaciones entre fe y razón y el lugar que ocupan las razones necesarias. De hecho, el comentario de Llull a los 219 artículos condenados en 1277 sigue el mismo principio que la solución que aporta a la astronomía: las tres posiciones que preceden a la discusión en la *Declaratio Raimundi* contienen los principios que él considera generales y universales, basados éstos a su vez en los del catolicismo, y a través de los cuales se puede proceder para encontrar la verdad⁵³. No resulta baladí que Llull recurra al *Liber 14 articulis fidei*⁵⁴, en donde dice haber demostrado de forma definitiva los principios de la fe cristiana, al igual que no puede dejarse de lado la respuesta de Sócrates:

Sócrates respondió diciendo que de ningún modo estaba de acuerdo con los principios más arriba expuestos, porque no eran ni generales ni comunes a todos los hombres. No obstante, si pudiesen tener algunos principios generales, comunes y conocidos por sí mismos, podrían disputar mediante ellos con objeto de demostrar si acaso era posible el acuerdo entre ellos⁵⁵.

La cuestión subyacente es, pues, si es posible una filosofía sin Revelación, en la que no se tomen en consideración los “principios

51. Este tema es desarrollado en un estudio pendiente de publicación en la editorial Brepols, editado en un volumen mayor por J. HIGUERA, y bajo el título “Ramon Llull and the Question of the Knowledge of God in the Parisian Condemnation of 1277”.

52. G. BONAFEDE, *op. cit.*, 30.

53. Antes del comentario a los artículos y después del prólogo, Llull introduce tres posiciones: una primera, con los principios del Arte; una segunda, con los atributos de Dios; y una tercera, con el modo de proceder y la teoría de los puntos transcendentales (*Declaratio Raimundi*, 257-261).

54. *Declaratio Raimundi*, prolog. 256, 85-86.

55. *Ibidem*, 86-92.

generales”, es decir, si es posible adoptar tal cual el modelo filosófico anterior al cristianismo.

El mismo patrón se repite en la *Investigatio generalium mixtionum*⁵⁶, aunque de una forma distinta. En este caso, Ramon Llull intenta mostrar la forma correcta de entender el origen de todo lo que forma la naturaleza, tomando como punto de partida los principios generales y sus mezclas, hasta llegar al último ser del universo. Cabe tener en cuenta que esta obra está catalogada como un añadido a la *Declaratio Raimundi*, por lo que no resulta extraño que, después de la acervada crítica que les habría dirigido a los nuevos filósofos por seguir a los antiguos, Ramon Llull opte por mostrar cuál es el camino correcto. E igual idea se puede encontrar en muchas de las obras escritas en ese mismo período: el *Liber de geometria nova et compendiosa* es, por ejemplo, una obra del mismo tipo que el *Tractatus novus de astronomia*, sólo que en esta ocasión el problema lo suscita la matemática antigua, pero los procedimientos y la crítica de fondo es exactamente la misma. O el *De quadratura et triangulatura circuli*, en donde Ramon Llull se enfrenta al modo de cálculo antiguo y propone uno nuevo, que enlaza de manera directa con la teología. Así pues, no parece falto de razón suponer que durante esta época no se habría dedicado a la lucha contra el averroísmo, sino a la lucha contra la filosofía pagana y su uso por parte de los nuevos filósofos, que por ello habría recorrido toda su segunda estancia en París.

c. El testimonio de la condena de 1277⁵⁷. Una de las cuestiones más relevantes para establecer la referencia de la *Declaratio Raimundi*, reside en el significado de la condena parisina de 1277, que Llull comenta en su obra. Este hecho ha sido ya analizado en estudios

56. Un análisis pormenorizado de las menciones relativas a la *Investigatio generalium mixtionum* o el *De quadratura* puede encontrarse en A. BORDOY, “Ramón Llull y la condena parisina...” cit. Asimismo, una interpretación genérica de la producción de esta época en relación a las artes liberales, puede encontrarse en J. HIGUERA, *Física y teología (atomismo y movimiento en el Arte luliano)* (UAM, Barcelona, 2014).

57. El análisis completo de este punto, de las diferentes interpretaciones de la condena identificadas por autor, tendencia y tradición, puede encontrarse en A. BORDOY, “Ramón Llull y la condena parisina...” cit., 171-180. Véase dicho estudio y sus correspondientes referencias bibliográficas

anteriores⁵⁸, bien que, de forma sintética, puede señalarse que, al observar los estudios sobre la *Declaratio*, se pone de manifiesto que reposan en una tradición de estudio iniciada en el siglo XIX con E. Renan, que se consolidó en el siglo XX con la edición de P. Mandonnet. Estas defienden un punto de partida básico: la condena parisina de 1277 es el resultado de una contundente reacción del obispo Tempier en contra de los averroístas parisinos. Otros estudios, sin embargo, han puesto de manifiesto otra lectura, que P. Grabher condensó en un nuevo significado⁵⁹: tomando como referencia la mención de Tempier a *Corintios* y después de analizar la relación de Pablo de Tarso con la filosofía pagana, considera que ésta es la cuestión central al que se refiere el obispo, es decir, a la posibilidad de entender el saber cristiano mediante algo que no contiene tal sabiduría.

Aunque esta idea de P. Grabher ha sido contestada⁶⁰, W. J. Courtenay ofreció dos argumentos históricos que lo corroboran⁶¹, al situar el problema contextual en discusiones de poder: de un lado, la discusión entre el Capítulo catedralicio y la universidad, que acabaría con la separación definitiva de 1281 impulsada por el cardenal Gaetani; y, de otro, la equiparación interna de la universidad parisina entre el Canciller y el Rector, en tal medida que desaparece la ascendencia fáctica de la facultad de teología sobre la de filosofía. Es necesario tener en cuenta, en este sentido, que la segunda estancia de Llull en París tiene lugar en el momento de máximas consecuencias de estas acciones: se encuentra ante una facultad en la que la facultad de teología no puede ya controlar la de filosofía, pues carecen de las herramientas de poder necesarias; y, además, los filósofos se

58. Desarrollo más completo en A. BORDOY, “Ramón Llull y la condena...” cit.

59. P. GRABHER, *Die Pariser Verurteilung von 1277. Kontext und Bedeutung des Konflikts um den radikalen Aristotelismus* (Universität Wien, Viena, 2005) 15-23. Otros autores coinciden con la perspectiva de P. Grabher: vid. F. J. WIPPEL, *The Parisian Condemnations of 1270 and 1277*, en J. J. E. GARCÍA, *A Companion to Philosophy in Middle Ages* (Blackwell, Oxford, 2002) 65-73.

60. Vid. F. LEÓN, *1277. La condena de la filosofía*, “A Parte Rei. Revista de Filosofía. Estudios monográficos” 51 (2007).

61. W. J. COURTENAY, *Inquiry and Inquisition: Academic Freedom in Medieval Universities*, “Church History” 58 (1989) 168-181.

encuentran obsecrados en esa lectura de los antiguos que contradice las palabras del profeta Isaías y las advertencias de Pablo de Tarso.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Al analizar las relaciones que Ramon Llull mantuvo con el aristotelismo radical parisino, conocido como averroísmo latino, es posible distinguir dos tipologías de elementos: de un lado, los que conforman el núcleo del pensamiento que este autor opondrá a los averroístas, y entre los que se incluyen principios como la negación de la naturalización del conocimiento o de la existencia de un Intelecto Agente; y, de otro lado, la intencionalidad con la que el autor fue componiendo sus diversos libros, cuya característica es la adaptación a las necesidades detectadas en cada período o época de su vida. La distinción de estas dos tipologías de elementos y su aplicación a la interpretación de la obra correspondiente a su segunda estancia en París (1297-1299), permiten observar tres hechos: a) que, en dicha etapa, se encuentran presentes en su obra muchos de los elementos que constituirán la crítica al averroísmo y entre los cuales algunos podrían incluso retraerse a sus primeros escritos; b) que, en la explicación de la intencionalidad de sus obras, reconocible tanto en sus escritos de carácter biográfico como en los tratados propiamente dichos, no hay presencia de referencias al averroísmo latino, a los problemas asociados a éste o a la lucha que se llevará a cabo en su contra; y c) que, en un patrón que se repite en las dos tipologías de elementos antes mencionadas, a comienzos del siglo XIV se producirá un giro hacia una vehemente oposición al aristotelismo radical. En contraposición, es a su vez posible señalar que: d) tanto las obras de carácter biográfico como los escritos del período 1297-1299, reiteran una crítica al uso de la filosofía antigua por parte de los autores de la época; susceptible e) de ser enmarcada en el contexto de crítica luliana al abuso de las autoridades de razón. En este sentido, la interpretación de la *Declaratio Raimundi* y, por extensión, de la obra producida por Llull en el período referido, como una obra de carácter antiaverroísta, parece tener su origen en una concatenación de sucesos: en primer lugar, que la importancia de esta lucha y su re-

lación con la actividad parisina, reflejadas en el *Breviculum*, acabaron por teñir los períodos anteriores que, por semejanza de contenido y ubicación, se interpretaron en relación a él; en segundo lugar, que la transmisión de la obra en cuestión, afectada por el hecho anterior, ha reforzado la asociación; y que, en tercer lugar, la expansión de los estudios sobre el averroísmo, al tomar como origen dicha tradición, ha contribuido a su intensificación. Si, no obstante, se toman como referencia sus obras biográficas, la intencionalidad descrita en los propios libros afectados y las nuevas lecturas de la condena parisina de 1277 y del período de 1270 a 1290, parece posible sostener que Llull, sin menoscabo de la existencia de los elementos que opondrá al averroísmo ni la importancia de la lucha contra este movimiento, durante su segunda estancia en París se preocupó más bien por la validez de la ciencia antigua para la ciencia de la época.