

És clar que la conveniència o no de riure va constituir un dels debats teològics de l'Edat Mitjana, el qual, com veiem, també arriba a Lluïl<sup>41</sup>. Fou una qüestió controvertida, ja des dels temps de la patristica, amb testimonis de Climent d'Alexandria, sant Joan Crisòstom, sant Atanasi, sant Basili, etc. Recordem argumentacions, al respecte, com que Jesucrist no va riure mai, que quan hom reia s'oblidava de Déu, etc. I sant Benet ordenà al seus monjos: "*verba uana aut risu apta non loqui; risum multum aut excussum non amare*", tot i que les paraules "*risum multum aut excussum*" admetien tàcitament un riure moderat<sup>42</sup>.

L'intens moviment espiritual del segle XII va comportar una nova discussió sobre la licitud de la rialla, des del rebuig rigorista fins a la benevolta tolerància. Si hom fa cas de certs moralistes i teòlegs dels segles XII i XIII, adeptes al "*contemptus mundi*" i a tot el que significués el menyspreu del món, rerer el riure s'amagava, ni més ni menys, que l'obra del diable. No ens endinsarem en aquest aspecte perquè ens desviariem de la matèria que tractem. A més, com ha escrit A. Strubel: "*Parler du rire médiéval est une entreprise hasardeuse, qui se heurte à cet obstacle insurmontable qu'est la transposition des catégories mentales et esthétiques actuelles à une culture fondamentalement différente, mais ressentie comme proche*"<sup>43</sup>. Simplement hem vist suara que Lluïl tampoc no és allé a la qüestió, que, en aquest cas, treu a rotlle en ocasió de referir-se a les qualitats del mercader. I, en aquesta ocasió, el seu punt de vista no sembla gaire consonant amb el franciscanisme. Però més tost creiem que es tracta de l'excepció que confirma la regla.

GABRIEL ENSENYAT PUJOL

Professor Titular de la Universitat de les Illes Balears  
Departament de Filologia Catalana i Lingüística General  
gabriel.ensenyat@uib.cat

41. Per exemple, un dels gran pensadors, coetani de Lluïl, que va escriure sobre la matèria fou sant Tomàs d'Aquino. Cf. M. M. Duféil, *Risus in Theologia sancti Thomae, a Le rire au Moyen Age dans la littérature et dans les arts*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 1990, 147-163.

42. E. R. Curtius: *Littérature europea y Edad Media latina*, II, FCE, México 1988, 599.

43. A. Strubel, *Précis de Littérature Française du Moyen-âge*, PUF, Paris 1983, 186.

Estudios Franciscanos,

vol. 117, núm. 261, set.-des. 2016

p. 485 - 520

Jordi Gafà

## ADSCRIPCIÓN DE LA TEOLOGÍA TRINITARIA DE RAMÓN LLULL A LA ESCUELA FRANCISCANA

### RESUMEN

En el artículo se analiza una de las cuestiones incluidas en la Obra de Ramón Llull, *Disputatio Eremitae et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. La cuestión trata un punto de la Teología trinitaria. Se hace una exposición del texto desarrollando los temas relativos al Arte que en ella se incluyen. La doctrina expuesta es luego comparada con textos escolásticos contemporáneos. El estudio sirve para confirmar la proximidad de la teología luliana a la escuela franciscana y para poner de relieve la atención con que Ramón Llull se acerca a la escolástica para validar los recursos de su Arte.

**Palabras clave:** Ramón Llull, escuela franciscana, Trinidad, Arte.

### ABSTRACT

The article analyses one of the issues discussed in the work of Ramon Llull, *Disputatio Eremitae et Raimundi Super aliquibus dubiis quaestionibus Magistri Petri Lombardi Sententiarum*. The question is a point of Trinitarian theology, developing an exhibition of the text issues relating to art that is included therein. The doctrine exposed is then compared to contemporary scholastic texts. The study is to confirm the proximity of lulian theology to the Franciscan school and to highlight the attention with which Ramon Llull approaches to scholastic to validate the resources of his Art.

*Keywords:* Ramon Llull; Franciscan School; Trinity; art.

La adscripción de Ramón Llull (1232-1316)<sup>1</sup> a la escuela franciscana es una afirmación recurrente en toda la bibliografía. A modo de etiqueta habrá servido en algunos para resumir de un modo vaporoso una indeterminada definición de un pensamiento y de una obra que se resiste a la reducción a lugares comunes. No es extraño que autores más recientes prescindan de dicha etiqueta a favor del realce de su originalidad y marginalidad. Con todo, en el mundo discursivo de las últimas décadas del siglo xiii e iniciales del xiv, la discusión sigue un trazado de fidelidades y antagonismos que sientan las bases de lo que, con posterioridad, se entenderá como escuelas. Para comprender las posiciones doctrinales de los autores de aquellos días, resulta imprescindible entrar en este entramado complejo de argumentos y contraargumentos que constituyen el grueso de comentarios y cuestiones<sup>2</sup>. Puede resultar incierto que esto valga también en el caso de Ramón Llull. La ya mencionada originalidad, expresa e intencionada, de su sistema, establece una distancia con el mundo escolástico que amenaza en hacer inútil todo intento de aproximación.

El propósito de este artículo es intentar recorrer este camino, con un cierto balance positivo. En concreto, proponemos un estudio de la doctrina trinitaria de Ramón Llull insertada en la discusión de su tiempo. Más en concreto, tomaremos como objeto de análisis la pregunta por la propiedad que funda en primer lugar la persona del Padre y que viene formulada, entre otras, en la cuestión: ¿El Padre es Padre porque engendra, o engendra porque es Padre?

En la primera parte, unos breves apuntes introductorios no servirán para razonar las observaciones con que hemos iniciado este trabajo, es decir el franciscanismo de Ramón Llull y su relación con la escolástica. En la segunda parte, que constituye el grueso del artículo, presentaremos el texto de la cuestión a estudio y analizaremos detenidamente su contenido. Finalmente, en la tercera parte, mencionaremos algunos otros elementos doctrinales por los que razonablemente se responde afirmativamente a la pregunta introducida por el título.

1. Para las ediciones de las obras de Ramón Llull se usarán las siglas: MOG = *Raimundi Lullii Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols., (Magoncia 1721 – 1742; reimpr. Frankfurt 1965); NEORL = *Nova editio de les obres de Ramon Llull* (Palma 1991 y ss.); ORL = *Obras de Ramon Llull*, edición original, 21 vols. (Palma 1906-1950); ROL = *Raimundi Lullii Opera latina* (I-V, Palma 1959-1967; VI y ss., en Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, Turnhout 1975 ss.).

2. Un buen ejemplo de esta línea de trabajo lo ofrece Russell L. Friedman, *Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350*, 2 vols., Brill, Leiden – Boston 2013.

I. EL FRANCISCANISMO DE RAMÓN LLULL Y SU RELACIÓN CON LA ESCOLÁSTICA

### 1. *El franciscanismo de Ramón Llull*

La biografía autorizada de Ramón Llull, la *Vita magistri Raimundi*, también conocida como 189. *Vita coetanea*<sup>3</sup>, señala la presencia del orden franciscano en cuatro momentos relevantes de la vida de Ramón Llull: el sermón sobre San Francisco de Asís pronunciado por el Obispo de Mallorca<sup>4</sup>, la revisión de sus primeros escritos, que fue encomendada a un fraile franciscano<sup>5</sup>, la fundación del monasterio de Miramar para una comunidad de trece frailes menores<sup>6</sup> y la crisis vocacional experimentada en Génova en 1292<sup>7</sup>. A estos cuatro episodios hay que añadir la autorización para la enseñanza de su Arte, que Ramón Llull recibió del Maestro General de la Orden, Ramón Gaufredi, en 1290<sup>8</sup>, así como la afirmación que Llull mismo hace de haber asistido a varios capítulos generales de la orden<sup>9</sup>. Es oportuno señalar también la declaración del franciscano Bernat Delicós (ca. 1260-1319) que reconoce ante la Inquisición haber recibido del mismo Llull algunas obras importantes<sup>10</sup>.

En base a estos datos históricos cabe afirmar que los contactos de Ramón Llull con miembros de la orden franciscana fueron abundantes y significativos. Podría conjeturarse, por ejemplo, una relación con Angelo Clareno, presente en algunos de los acontecimientos a los que asistió Llull<sup>11</sup>. Otro caso que merece

3. 189. *Vita coetanea*, ed. H. Harada, ROL VIII, 271-309. El número que precede al título de una obra de Ramón Llull se refiere al catálogo publicado por F. Domínguez, *Works*, en A. Fidora – J. E. Rubio (eds.), *Raimundus Lullius. An Introduction to his Life, Works and Thought*, Brepols, Turnhout 2008, 125-242, donde se puede encontrar una breve descripción del contenido. Para una completa información sobre todo lo referente a los escritos lullianos, con mención de ediciones y traducciones, debe consultarse la *Base de Dades Ramon Llull* del Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), en la dirección <<http://orbida.bib.ub.edu/llull/>>.

4. *Vita coetanea* I, 9, ed. H. Harada, ROL VIII, p. 277.

5. *Ibid.*, o. c., III, 16, 282.

6. *Ibid.*, o. c., III, 17, 282.

7. *Ibid.*, o. c., IV, 20 – V, 25, 284-289.

8. El texto de la recomendación puede verse en J. Hillgarth, *Diplomatarium Lullianum: documents relatius a Ramon Llull i a la seva família* (Col·lecció Blaquerna 1), Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, Barcelona – Palma de Mallorca 2001, 60-61.

9. 63. *La desconhort* 14, ed. S. Galmés, ORL XIX, 226.

10. El pasaje de la declaración puede verse en A. Friedlander, *Processus Bernardi Delicosi: The Trial of Fr. Bernard Delicieux 3 September – 8 December 1319*, (Transactions of the American Philosophical Society 86), American Philosophical Society, Philadelphia 1996, 88-89. Entre ellos figurarían 53. *Tabula generalis* y 65. *Arbor scientiae*, en opinión de T. Carreras i Artau – J. Carreras i Artau, *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, vol. 2, Madrid 1943, 19 (ed. facsimil: Barcelona – Girona 2001).

11. Estas ocasiones fueron la corte de Celestino V, en 1294, el concilio de Yenne, en 1311, y la visita de Clareno a Mallorca, en 1313. Cf. J. Gayà, *Ramon Llull. Biografía*, 17 <[www.jordigaya2.eu/biografia/](http://www.jordigaya2.eu/biografia/)>

ser recordado es el sugerido por el título de una de sus obras. Se trata de 48. *Quaestiones, quas quaesivisti quidam frater minor*, un conjunto de cuestiones, más bien de temáticas correspondientes a los estudios de la Facultad de Artes, que son solucionadas a través del Arte Juliano<sup>12</sup>. Aunque no podamos identificar el autor de las preguntas dirigidas a Ramón Lull, por las circunstancias de la redacción (entre 1290 y 1292 y probablemente en Montpellier), cabría pensar en alguien integrado en alguno de los *studia* provinciales de la orden.

Estos hechos justifican una hermenéutica tradicional que ha visto en el conjunto de la doctrina lulliana ejes importantes que son, de alguna manera, comunes a lo que con el tiempo se conoció como Escuela franciscana. Esto sucedió en el lullismo universitario de los siglos XVI-XIX<sup>13</sup> y se renovó en la bibliografía del siglo XX.

J.-H. Probst<sup>14</sup> caracterizó el pensamiento de Ramon Llull como “agustiniano, anselmiano y franciscano”<sup>15</sup>, y al proponer las fuentes donde había aprendido, señaló a los autores franciscanos Roger Bacon, Buenaventura y Juan Duns Escoto, amén de identificar 11 temas pertenecientes a “ideas comunes franciscanas”<sup>16</sup>. En base a estas semejanzas declaró que Ramon Llull “fit un scolasticque complet”<sup>17</sup>, apelativo que más tarde reformuló como “escolástico independiente”, hasta asegurar que él fue “el gran filósofo popular del siglo XIII”<sup>18</sup>. Cabe señalar que Probst mantenía la opinión tradicional de que Ramon Llull perteneció de alguna manera a la Orden franciscana<sup>19</sup>.

En los mismos años, Ramón d’Alòs-Moner, en la presentación de una edición de textos lullianos, acuñó la expresión “escolástico popular”<sup>20</sup>.

Esta expresión fue recogida por E. Longpré,<sup>21</sup> que consideraba a Ramón Llull un “publicista laico”. Al exponer las líneas doctrinales del Beato, menciona como marco general el agustinismo y hace repetidas alusiones a la

12. Cf. 48. *Quaestiones, quas quaesivisti quidam frater minor*, ed. F. Sami, ROL XXIX, 461-501.

13. Cf. T. Carreras i Artau – J. Carreras i Artau, *Historia...*, o. c., vol. 2, 250-278. J. Ramis Barceló ha publicado diversos estudios sobre el lullismo universitario de estos siglos, el más reciente: *La filosofía lulliana en la universidad durante los siglos XI-XVI*, en *Anuario filosófico*, 49 (2016) 9-18. Cf. también del mismo autor *Las cátedras lullianas de la Universidad de Mallorca (1692-1824)*, en *Boletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 70 (2014) 185-205.

14. Jean-Henri Probst, *Caractère et origine des idées du Bienheureux Raymond Lull*, Toulouse 1912, *Ramon Llull philosophe populaire catalan et franciscain*, en *Criterion*, 2 (1926) 387-406; 3 (1927) 182-210.

15. J.-H. Probst, *Caractère...*, o. c., 69, 258.

16. *Ibid.*, 258-299.

17. *Ibid.*, 69.

18. J.-H. Probst, *Ramon Llull...*, o. c., 210.

19. J.-H. Probst, *Caractère...*, o. c., 91.

20. Ramon d’Alòs-Moner, *Ramon Llull. Poesies* (ENC 3), Barcino, Barcelona 1925, 10.

21. E. Longpré, *Lulle, Raymond (Le bienheureux)*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique* IX, Paris 1926, cols. 1072-1141.

semejanza de algunos temas con las tesis de los maestros franciscanos. Al preguntarse explícitamente por los orígenes del pensamiento lulliano, señala en primer lugar: “De forma directa o a través de la escuela franciscana, el Beato recibió sus principales ideas filosóficas y teológicas, así como su mismo método, de san Agustín, de san Anselmo y de la escuela de san Víctor”<sup>22</sup>. A continuación Longpré hace especial hincapié en una dependencia directa de Llull respecto de Roger Bacon<sup>23</sup>.

La bibliografía posterior ha aceptado, prácticamente sin divergencias, la adscripción del pensamiento de Ramon Llull a la escuela franciscana<sup>24</sup>. Y ello no solo por lo que se refiere a la filosofía y a la teología, sino también a la espiritualidad, al proyecto evangelizador o a la renovación de la sociedad eclesial y social<sup>25</sup>.

## 2. Ramon Llull y la teología escolástica

La etiqueta de “escolástico popular” pone en evidencia la ambigua relación de los textos de Ramon Llull con los que en su tiempo vehiculaban normativamente la reflexión teológica. Ahora bien, la primera inexactitud en que se basa es una concepción de la teología medieval que la investigación posterior ha corregido decisivamente. La uniformidad que se pensaba ha dado paso a una rica pluralidad, la exclusividad académica se ha abierto a la variedad de formas discursivas. Baste pensar en el enriquecimiento que ha supuesto el estudio de toda la literatura homilética, de las obras catequéticas, o de las expresiones de piedad popular.

Todo ello ayuda a formular algunas coordenadas en las que definir la relación de Ramon Llull con la escolástica. Podemos agruparlas en dos blo-

22. *Ibid.*, 1133.

23. “Si tuviéramos que centrar de forma más precisa el problema de los orígenes e indicar una fuente contemporánea, si no exclusiva, por lo menos muy importante, no dudáramos en señalar en *Opus majus* de Roger Bacon.” *Ibid.* La referencia a la relación de Llull con Bacon aparece con insistencia en la bibliografía, aunque no se ha acometido por el momento un estudio sistematizado de esta influencia. Cf. por ejemplo A. de Libera, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris 1993 (trad. cat. *La filosofía medieval*, Universitat de València, Valencia 2006, 336); K. Flasch, *Das philosophische Denken Mittelalter*, Reclam, Stuttgart 2000 (trad. cat. *El pensament filosòfic a l'Edat Mitjana*, Obrador Eledandum, Santa Coloma de Queralt 2006, 389). Recientemente el tema ha sido tratado con más precisión por F. Marceacci, S. Muzzi, *Ruggiero Bacon e Ramon Llull, espressione di un medioevo multiculturale. La novità emerge dalla tradizione*, en *Studi filosofici*, 49 (2016) 155-175.

24. Es el caso del manual de J. A. Merino, *Historia de la filosofía franciscana* (BAC 525), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1993, 267-283.

25. Cf. A. Oliver, *El Beato Ramon Llull en sus relaciones con la Escuela Franciscana de los siglos XIII-XV*, en *Estudios Lullianos*, 9 (1965) 55-70, 145-165; 10 (1966) 47-55; 11 (1967) 89-119; 13 (1969) 51-65.

ques: aquellas que se derivan de la personalidad de Ramón Llull, por una parte, y aquellas que se desprenden de la actividad teológica de la segunda mitad del siglo XIII. Vamos simplemente a indicar algunas, por cuanto sirven de marco para la lectura y comprensión del texto luliano.

Por lo que atañe a la personalidad de Ramón Llull es relevante recordar:

- a) su condición de laico. No poseía ningún título que dotara a sus escritos de cierto carácter docente, que conlleva, a la vez, un sometimiento a las autoridades pertinentes. Sin estar integrado en el sistema universitario, ni siendo miembro de alguna orden religiosa, no era candidato para recibir misión alguna. Sus escritos, pues, no representaban sino una opinión privada. Existía, ciertamente, el control general ejercido por la Inquisición, pero se trataba de un proceso que se iniciaba solamente a partir de una acusación de terceros. Los escritos de Ramón Llull no se toparon con nadie que creyera necesario tomar semejanza iniciativa<sup>26</sup>.
- b) el proceso de su formación. Resulta válido calificarlo de autodidacta. Y ello en una doble implicación: negativa, por una parte, en el sentido de que no recibió una formación universitaria, y positiva, por otra, indicando la originalidad de su pensamiento, en la que él mismo insiste desde la figura de la "ilustración divina". Ahora bien, este autodidactismo hay que acompañarlo de la consideración de dos factores importantes: primero, el hecho de la diseminación del saber a través de la geografía provincial de centros de formación, particularmente de las órdenes mendicantes, y, segundo, de la receptividad que muestra Llull en contacto con los ambientes universitarios, principalmente Montpellier y París.
- c) su objetivo propagandístico. El detonante y permanente objetivo del proyecto vital de Ramón Llull fue promover la predicación a los infieles. Ahora bien, la persecución de este objetivo deriva en otras iniciativas de renovación eclesial y social, hasta el punto que, al final, es difícil determinar si la predicación a los infieles incluye como condición necesaria la renovación, o si es la renovación que exige como una de sus condiciones la predicación a los infieles.

26. Esta afirmación toma en consideración dos hechos que pudieran ponerla en duda:

a) el carácter particular, podríamos decir "privado" en contraposición a lo institucionalmente legal, tanto de la autorización que recibió Llull de parte de Ramón Gaufredi (octubre 1290), como de la aprobación que recibió del cancliller de la Universidad de París, tras la recomendación de los 40 maestros y bachilleres (septiembre 1311). Ambos documentos, atestiguados por unas copias de finales del siglo XIV, ofrecen elementos de duda, primero sobre su autenticidad y, segundo, sobre su carácter "oficial".

b) el exacto significado que esconden las reiteradas afirmaciones de Llull, al dedicar algunos de sus escritos a reyes y papas. Un examen más individualizado de estos casos nos revelaría cuánto hay de ficción literaria, cuánto de realidad y, eso ya casi imposible, cómo respondieron los destinatarios.

d) el Arte. Cualquier texto de Ramón Llull es de lectura imposible si no se tiene presente el Arte. Esto incluye un cierto conocimiento de las figuras simbólicas con que se expresa, pero de forma mucho más fundamental la comprensión del entramado conceptual que constituye el sistema, en la expresión más rigurosa del término.

e) los artículos de la fe como principio sistematizador de la reflexión teológica. Ramón Llull organiza siempre su reflexión teológica según el esquema indicado por los centore artículos de la fe cristiana y no, como era usual en su tiempo, siguiendo la orientación estandarizada a partir del *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo<sup>27</sup>. Una primera consecuencia de este proceder es una cierta marginación, que no omisión, de otros temas teológicos, como, por ejemplo, los sacramentos. Podríamos ver en ello una primera reducción teológica, que, a lo largo de los años, se intensifica hasta una segunda reducción, en la que la reflexión se concentra en la Trinidad y la Encarnación.

Por lo que se refiere a las características de la actividad teológica de la segunda mitad del siglo XIII, las que más conciernen a la hora de leer los textos lulianos, serían las siguientes:

- a) la teología como parte de la profesionalidad universitaria. Es de sobra conocido como la Teología ocupaba el centro del estudio universitario por dignidad y por extensión del currículo que llevaba a la titulación de maestro. La reglamentación interna señalaba minuciosamente el contenido de las lecturas y de los ejercicios que debían absolverse, mientras otras autoridades, en cierto modo externas, podían condicionar el contenido del estudio.
- b) la diseminación del saber. En las últimas décadas del siglo XIII la hegemonía de los centros universitarios se vio contrarrestada por la multiplicación de centros de formación de ámbito más restringido. Estos centros aparecieron principalmente a raíz de la necesidad de formación de los miembros de las nuevas órdenes religiosas, dominicos y franciscanos en primer lugar. El hecho importante que hay que resaltar es la movilidad tanto de las personas que ejercitaban la docencia en estos centros, como de los alumnos que asistían a ellos. Su dependencia de los centros universitarios es innegable, contribuyendo a que las enseñanzas de los maestros que ejercían en ellos se transmitieran de forma más rápida, aunque en muchos casos fragmentaria<sup>28</sup>.

27. Puede verse en este proceder un ejemplo de la prevención, hasta la negativa, con que Llull afrontó el problema de las *autoritates*.

28. El hecho a que nos estamos refiriendo ha sido estudiado en algunos trabajos de S. Piron. Por proximidad al ambiente en que se formó y actuó Ramón Llull, cabe mencionar a S. Piron, *Les*

- c) la formación del laicado. En la evolución social y religiosa de las décadas que mencionamos, los laicos sienten una mayor necesidad de formación tanto científica, como espiritual. Los motivos son sin duda múltiples: la mayor exigencia de la gestión económica, la complejidad de la legislación civil, la piedad personal o simplemente el entretenimiento. Las traducciones a las lenguas vernáculas, pero también la creación científica y literaria en estas lenguas, incluso la necesidad de proporcionar material homilético (en el caso, por ejemplo, de los laicos que están al frente de cofradías), suponen un movimiento que va creciendo rápidamente, ante la permanente sospecha de autoridades eclesiásticas y universitarias<sup>29</sup>.
- d) el interés por las ciencias. De este hecho, por sí evidente, interesa aquí subrayar la creciente presencia de temas científicos en los textos teológicos. Los teólogos apelaron a su formación anterior en Artes para concebir, primero, una gran atención a todos los recursos lógicos que podían utilizar y, segundo, a estudiar las implicaciones que las doctrinas teológicas conllevaban en los ámbitos de la física o de la psicología.

## II. EL TEXTO DE LA CUESTIÓN 23

### 1. El texto en cuestión

El texto que sometemos a análisis está tomado de 76. *Disputatio Eremitiae et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*.

Ramón Llull concluyó la redacción de esta obra en París, en el mes de agosto de 1298. Era su segunda estancia en esta ciudad y se extendió desde agosto de 1297 hasta julio de 1299<sup>30</sup>.

En conjunto, puede calificarse de muy importante esta etapa parisina, aunque la producción literaria puede sugerir cierta ambigüedad. Resulta evidente una aproximación de Ramón Llull al ambiente y al estilo universitario de París, con un acentuado interés por los estudios presentes en la Facultad de Artes y un inicial compromiso en rebatir los errores condenados por el obispo Étienne Tempier en 1277.

Para evaluar la obra de estos años, es oportuno recordar que Ramón Llull llegó a París procedente de Roma, en un trayecto que, tal vez, incluyera una

*studia franciscana de Provence et d'Aquitaine (1275-1335)*, en K. Emery, W. J. Courtenay, S. M. Metzger (eds), *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, Brepols, Turnhout 2012, 303-358.

29. Cf. A. Soler, *Espiritualitat i cultura: els laics i l'accés al saber a final del segle XIII a la Corona d'Aragó*, en *Studia Lulliana* 38 (1998) 3-26.

30. Cf. F. Domínguez, *Ramón Llull. El mejor libro del mundo*, Arpa editores, Barcelona 2016, 216-222.

visita a Barcelona y a Mallorca. En Roma había concluido tres escritos muy relevantes: 64. *Art de fer e solre qüestions*, 65. *Arbre de ciència* (abril 1296) y 66. *Libre dels articles de la fe* (junio 1296). En las tres obras se dedican páginas fundamentales para comprender su teología trinitaria.

Durante sus meses en París redactó 16 obras, que se pueden distribuir según estas líneas de interés. 1) Obras dedicadas a explicar y aplicar el Arte (6), entre ellas el diálogo sobre cuestiones del *Libro de las Sentencias*; 2) otras dedicadas a la contemplación (4), incluyendo en ellas el 77. *Arbre de filosofia d'amor*; 3) escritos relacionados con los temas tratados en la Facultad de Artes (4, tres de ellos presentando una formulación del Arte en términos tomados de la geometría); 4) otros dos relacionados con la biografía del autor (78. *Consolatio Venetorum et totius generis desolatae* y el autobiográfico 79. *Cant de Ramon*).

76. *Disputatio Eremitiae et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (en adelante *Disputatio*) de Ramón Llull al estilo universitario<sup>31</sup>. De hecho la forma de la redacción puede presentarse a confusión. Por una parte se presenta en forma de diálogo, lo que realmente no sucede en sus paralelos universitarios<sup>32</sup>, y por otra no se presenta propiamente como un comentario al *Libro de las Sentencias*<sup>33</sup>.

Sobre este último aspecto cabe introducir algunas reflexiones.

En primer lugar, es preciso hacer hincapié precisamente en la similitud de la estructura de la obra lulliana con las publicadas por otros autores sobre el mismo asunto. A finales del siglo XIII resulta imposible contar con comentarios a las Sentencias con la minuciosidad o fidelidad al texto, que se hallaron en Alejandro de Hales, Buenaventura o Tomás de Aquino. Prescindiendo de su exposición en aula (cursoria o por cuestiones), las redacciones finales de los comentarios se ofrecen más bien como conjunto de cuestiones punta-

31. Cf. F. Domínguez, *Works... o. c.*, 174.

32. Sobre el uso del diálogo por parte de Ramón Llull cf. R. Friedlein, *Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltungs- und apologetische Strategie*, (Beihft zur Zeitschrift für Romanische Philologie 318), Max Niemeyer-Verlag, Tübingen 2004. El autor cataloga la *Disputatio* entre los diálogos lullianos, sin que lo comente más particularmente en el cuerpo del libro. Concluye la presentación de la obra de Llull manifestando: "El diálogo se aproxima al estilo de una colección de cuestiones" (p. 271). En nuestra opinión, Friedlein no ha tenido en cuenta en su estudio uno de los rasgos más representativos de la cultura universitaria. En ella la teatralización de las disputas, un diálogo entre proponentes y oponentes, ocupaba, por reglamento, muchas de las jornadas de maestros y alumnos.

33. En realidad la *Disputatio* ha sido marginada en la literatura sobre este tema. Un ejemplo muy ilustrativo de semejante actitud es la que encontramos en R. L. Friedman, *The Sentences Commentary, 1250-1320. General Trends, The Impact of the Religious Orders, and the Test Case of Predetermination*, en G. R. Evans (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, vol. I, Brill, Leiden - Boston - Köln 2002, 41-128. El autor señala simplemente, al final de una nota más general, que no va a ocuparse de la obra de Ramón Llull (p. 57 n. 36).

las. Es el caso, por ejemplo, de Pedro Juan Olivi<sup>34</sup> e incluso de Juan Duns Escoto<sup>35</sup>, que sigue el esquema clásico de las *distinctiones*, pero reduce considerablemente el número de cuestiones tratadas.

En la *Disputatio* Ramón Llull sigue la distribución en cuatro libros y da una enumeración continua para el conjunto de cuestiones, sin distribuir las distinciones o siquiera mencionar esta división. Un primer análisis comparativo pone de manifiesto como se sigue con fidelidad el esquema temático del *Libro de las sentencias*, a pesar de que se dan algunas alteraciones en el orden de las distinciones sobreentendidas.

Libro	Cuestiones	Distinciones tratadas	Con formulación idéntica a otros autores	Con formulación similar	Sin paralelo constatado
I	36	21 de 48	33	1	2
II	56	24 de 44	31	5	15
III	29	19 de 40	18	6	5
IV	29	12 de 50	14	2	4

Los datos son resultado de una primera comparativa (7 autores) que deberá afinarse. Es el mismo Ramón Llull que sugiere este proceder. En efecto, en su última estancia en París, durante los años 1309-1311, menciona tres maestros de reconocida autoridad y selecciona 10 cuestiones de cada uno para incluirlas en dos de sus obras, con el fin de mostrar cómo dichas cuestiones pueden ser (más) fácilmente solucionadas utilizando su Arte. Los tres maestros citados son Tomás de Aquino, Ricardo de Mediavilla y Gil de Roma, con un texto que se repite tanto en 139. *Liber de refugio intellectus*<sup>36</sup>, como en 141. *Excusatio Raimundi*<sup>37</sup>. En el primero se citan, además, otras dos cuestiones tomadas de un no identificado "Martinus Anglicus Ordinis Minorum". Para la comparativa de las cuestiones incluidas en la *Disputatio*, a los tres maestros mencionados se han añadido Alejandro de Hales, Buenaventura, Enrique de Gante y Juan Duns Escoto. El resultado hace patente que Ramón Llull se está refiriendo muy intencionadamente a la realidad textual de la discusión universitaria. En algunas ocasiones son varios los autores que

coinciden en la formulación de la cuestión, pero resultará interesante resaltar que en 78 de los 96 casos la formulación de *Disputatio* reproduce la utilizada por Ricardo de Mediavilla.

La estructura literaria de las cuestiones ofrece dos partes. La primera consiste en la respuesta que se pone en boca de Ramón Llull. La segunda contiene una o más objeciones presentadas por el ermitaño y solucionadas por Ramón Llull.

La solución que da Ramón Llull suele recurrir de forma inmediata al Arte, algunas veces con notable extensión, mientras en otras de forma muy reducida, incluso limitándose a la referencia a otras cuestiones. Sin embargo, en bastantes casos la solución se introduce con unas dudas (las expresiones usadas son "dubitavit", "timuit", "consideravit") sobre las dificultades o consecuencias de una u otra respuesta, afirmativa o negativa. Se podría pensar que estas dudas son algo así como los argumentos en contra que suelen ocupar la primera parte en el esquema usual de la *quaestio* escolástica.

## 2. Esquema del texto

### 2.1 Planteamiento:

- a) La cuestión se refiere a un aspecto de la afirmación de la generación en la Trinidad. En la generación se está mencionando un hecho explicable por el principio de causalidad. Por tanto, si la generación en Dios se explica por la causalidad, habrá que concluir con la determinación de la causa y del efecto en Dios.
- b) Dos ejemplos ilustran la ambigüedad que puede resultar de la afirmación de causa y efecto, puesto que ambos conceptos pueden ser aplicados a cada uno de los dos términos:
  - b1) El primer ejemplo está tomado de la física de los seres compuestos de los cuatro elementos. La ambigüedad se produce como resultado de los dos aspectos posibles de la causa eficiente y de la causa final.
  - b2) El segundo ejemplo se resume en una brevísima referencia a la causalidad instrumental.
- c) Usando los principios del Arte se puede responder a la cuestión sin recurrir a la determinación de los términos como causa y efecto. Los principios artísticos a aplicar son los que afirman la igualdad en los atributos divinos y la demostración por equiparancia.

### 2.2 Solución:

- a) Las dos afirmaciones deben considerarse verdaderas.
- b) La justificación de esta solución se basa en las condiciones singulares que definen la naturaleza divina manifestada a través de las dignidades.

34. Lector de Sentencias por lo menos en dos ocasiones entre 1276 y 1290. Cf. F. Friedman, *The Sentences*,... o. c., 60.

35. Lector en Oxford (1300) y en París (1302). *Ibid.*, 65-68.

36. 139. *Liber de refugio intellectus*, ed. Ch. Lohr, *ROL XI*, 292, 293, 296, 304. El editor omitió repetir los textos que figuran en la obra posterior.

37. 141. *Excusatio Raimundi*, ed. Ch. Lohr, *ROL XI*, 363-367 (Tomás de Aquino), 368-371 (Ricardo de Mediavilla), 371-375 (Gil de Roma).

### 2.3. Objeción:

- a) Argumento: En todo acto la primacía corresponde al agente.
- b) Réplica: Esta primacía es propia de los seres en los que se dan los predicamentos, por tanto, no es aplicable a Dios.

### 3. Explicación del texto

#### 3.1. El planteamiento de la cuestión

##### a) La generación y la distinción entre causa y efecto

Antes de decidirse a responder a esta cuestión, Ramón estuvo reflexionando por largo tiempo, pues tenía que, al decidirse por cualquiera de los dos miembros de la cuestión, la conclusión implicara la consideración de causa y efecto en Dios.

La duda planteada por las primeras palabras de la cuestión, nos remiten a la pregunta fundamental sobre la generación en Dios. En la jerarquía conceptual filosófica, la generación se sitúa en el movimiento como una forma determinada de acción. Supone, por tanto, la distinción entre dos términos considerados respectivamente como causa y efecto. Esta distinción es el escollo más importante al aplicar el concepto a la acción entre las personas divinas.

Tomás de Aquino señala precisamente la errónea aplicación de este esquema como fuente de las herejías de Arrio y Sabelio. El primero habría usado directamente la distinción entre causa y efecto, mientras el segundo la habría seguido en la acepción de una acción por la que la causa imprime su semejanza en el efecto. Tomás considera que en ambos casos se supone una acción *ad extra*, mientras en Dios solo es concebible aquella acción "que permanece en el mismo agente"<sup>38</sup>. Una aplicación directa del concepto de generación deriva necesariamente en la afirmación de una división de la esencia divina<sup>39</sup>.

También Buenaventura relaciona las dos herejías con la naturaleza de la distinción que debe entenderse en Dios a partir de la generación<sup>40</sup>.

Ramón Llull usa el término *factio* para referirse a esta acción que introduce la división esencial entre causa y efecto, señalando claramente que "*factio separata essentiam ab essentia*"<sup>41</sup>. Se excluye, por tanto, como posible definición de la acción de las dignidades divinas.

38. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 27, a. 1: "Utrum processio sit in divinis," *Opera omnia* IV, Roma 1888, 305.

39. Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententias* I, d. 4, q. 1, a. 1: "Utrum generatio sit in divinis," *Opera omnia*, VI, Parma 1856, 45.

40. Buenaventura, *Commentaria in quattuor Libros sententiarum*, I, d. 9, a. un., q. 2, *Opera omnia* I, Ad Claras Aquas, Quaracchi 1882, 182.

41. 28. *Liber de quattuordecim articulis fidei* d. 2, p. 2, 1. MOG II, vi, 91 (511).

También Enrique de Gante excluye el uso de *factio* como concepto de la acción divina intrínseca, reservándola para la acción creadora<sup>42</sup>.

##### b) El ejemplo del fuego

Después dijo: El fuego, por ser cálido, calienta lo calentado, de donde se sigue que el fuego sea la causa del calentamiento de lo calentado y que lo calentado sea su efecto. Añadido que el calentado es calentable y el fuego es cálido a fin de calentar el calentable. Así, el calentable, en razón del fin, causa la calidez del fuego, al igual que la necesidad del clavo el martillo.

La formulación general de la duda evocada por la distinción entre causa y efecto es particularizada a continuación en dos casos ejemplares: la causalidad en la composición de los cuatro elementos y la causalidad instrumental.

##### b1) El esquema causal de los elementos

Con este ejemplo Ramón Llull hace referencia a uno de los esquemas más desarrollados en su elaboración del Arte y profusamente usado en su reflexión teológica. El punto de arranque de esta reflexión figura en la expresión "les creatures donen significació e demostració"<sup>43</sup>. Este principio pasó a formar parte del Arte como una de las bases permanentes<sup>44</sup>. En la reflexión teológica, por otra parte, Ramón Llull no se limitó a usarlo simplemente como punto de comparación, sino que en gran manera lo adoptó como estructura hermenéutica de la realidad divina. Un método que se avenía con el proceso que le llevó a desarrollar el Arte como método universal.

El ejemplo de los elementos ayuda a pensar un esquema causal no basado en supuestos, sino en las propiedades. Así se recurre como ejemplo a la acción del fuego en los seres elementados. El fuego, en efecto, no es un supuesto, sino que entra como parte en la definición esencial del elementado. La acción que se describe como acción del fuego, no es, por tanto, una acción entre sujetos, sino entre las propiedades de unos sujetos o en los modos posibles por su parte de poseer una propiedad, en este caso el calor, que es la propiedad propia del fuego. La propiedad del calor es una propiedad presente en todos los seres elementados y estos deberán ser considerados en su modo predicamental de poseerla.

42. Enrique de Gante, *Summa*, a. 39, q. 1, *Opera omnia* XXVIII, Leuven 1994, 173; q. 4, 200. Esta última cuestión ("Utrum divina essentia sit in Deo ratio agendi omnem divinam actionem") resulta interesante para la comprensión de la reflexión de Ramón Llull sobre el acto de las dignidades.

43. 2. *Libre de contemplació en Déu* I, d. 1, c. 1, 10, ed. A. I. Alomar (dir.), NEORL XIV, 28. Cf. J. Gayà, *La construcción de la demostración teológica en el libro de contemplación de Ramón Llull*, en M. Schmidt, F. Domínguez (eds.), *Von der Suche nach Gott. Heilmit Riedlinger zum 75. Geburtstag* (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abteilung I, Christliche Mystik 15), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 147-171.

44. Cf. J. E. Rubio, *The natural realm, in Introduction...*, o. c., 311-362.

Desde el punto de vista de la propiedad (el calor) se da un primer paso por la que esta es participada. Un primer paso que se concreta verbalmente como acción por la que se indica una causa (el calor del fuego de un elemento) y un efecto (el calor de otro elementado).

La segunda referencia que se extrae del ejemplo, es la consideración del elementado participante de la propiedad, es decir el elementado efecto, que es considerado como término de la acción. En cuanto término se identifica como el fin de la acción, lo cual conlleva considerarlo como causa final. De este modo la potencialidad participativa del elementado adquiere una dimensión causal en relación a la propiedad en sí, es decir en el modo como es poseída por el elementado considerado en tanto que causa (agente).

El vocabulario usado por Ramón Lull está tomado de su esquema de los correlativos. Con unos matices importantes. El término correlativo referente a la propiedad del calor sería calefaciens – calefactibilis / calefactum – calefacere. Pues bien, en ningún momento aparece el término *calefaciens*, con lo que debemos entender que el ejemplo no está hablando de la acción de un ente o de un supuesto. El sujeto es siempre el fuego, que, debemos insistir, no es nunca un supuesto, sino una parte esencial de un compuesto.

El recurso al ejemplo de la acción elemental no es una extraña peculiaridad de Ramón Lull y merece ser examinada algo más en detalle.

El texto explica la razón de la acción del fuego en su propiedad de calido. Esta afirmación proviene de Aristóteles que en *Del sentido y lo sensible*, afirma: “Así, pues, en cuanto fuego y tierra, no pueden estos elementos producir, de manera natural, ni padecer efecto alguno; nada produce o padece algo, sino en la medida en que contiene algún elemento de contrariedad”<sup>45</sup>.

Alberto Magno parafrasea el texto aristotélico<sup>46</sup>, mientras Tomás de Aquino, a la paráfrasis del texto<sup>47</sup>, añade una serie de aclaraciones para determinar la acción de las cualidades propias de los elementos<sup>48</sup>.

45. Aristóteles, *Del sentido y lo sensible* 4, [541b], texto traducido en Aristóteles, *Obras*, trad. F. de P. Samaranah, Aguilar, Madrid 1977, 882.

46. Albertus Magnus, *Liber de sensu et sensatu* II, 6, *Opera omnia*, IX, ed. A. Borgnet, Paris 1890, 56-57: “Secundum autem quo dignis et terra nihil possunt agere vel pati: quia in hac consideratione substantia esunt non habentes contrarium activum et passivum.”

47. Thomas Aquinas, *Sententia libri De sensu et sensato*, tr. I, l. 10, *Opera omnia* XLV, 2, Roma – Paris 1985, 54: “Igni autem in quantum ignis, et terre in quantum terra nichil est contrarium, sicut nec alicui substantie; undere Inquitur quod huius modi corpora non agant et paciantur in quantum sunt ignis vel terra vel aliquid huius modi, set in quantum calidum et frigidum, humidum et siccum.”

48. Tomás discute y rechaza la opinión que afirma: “calore messe formam substantialem ignis, et secundum hoc ignis secundum suam formam substantialem habebit aliquod contrarium et per consequens erit actus”. Desde una lectura luliana, se trata sin duda de una opinión que puede relacionarse directamente con la discusión sobre los *puncta* de las cualidades elementales. Según Lull la cualidad dominante puede ser denominada *forma*. Cf. 13. *Liber principiorum philosophiae* I, 15, ed. M. A. Sánchez Marzano, ROL XXXI, 228ss.

En este punto merece una atención especial un texto de Gil de Roma. En él se pregunta directamente “Si el Padre es Padre porque genera, o genera porque es Padre”<sup>49</sup>. La exposición consiste en una serie de matizaciones con las que hace posibles las dos afirmaciones, aunque el mismo se decanta claramente por la segunda.

El primer paso menciona la opinión de aquellos que mantienen que “el Padre, porque genera, es Padre,” apoyándose en la consideración de la generación “carnal”. El padre no es realmente padre, sino después de haber engendrado al hijo. Esta opinión no se puede admitir, simplemente porque conllevaría la afirmación de la acción (*agere*) como precedente al ser (*esse*).

La alternativa, por tanto, es la presentada por quienes afirman que “el Padre, porque es Padre, genera.” Esta posición se basa en establecer una distinción entre la generación terrenal y la que se da en Dios. Distinción que se concreta en la primariedad (*primitas*), de la que se puede prescindir en el hecho de la generación terrena, pero que en Dios debe necesariamente considerarse como propiedad implicada en la generación. La generación en Dios no puede inscribirse en una serie generacional, sino que debe definirse a partir de aquello que posee como propiedad constitutiva el ser el primero. Cuestión, por otra parte, que será objeto de discusión en otros lugares, relacionada, por ejemplo, con la *inascibilidad* como propiedad del Padre.

Gil, sin embargo, no da por buena esta explicación. Recuerda que, al afirmar la razón de la acción de algo, queda incluido aquello que es participado por el efecto. Si el Padre genera en razón de la primariedad, entonces el Hijo participaría de esta misma propiedad.

Este es el punto en que Gil recurre al texto de Aristóteles:

En efecto, el Filósofo, en el libro *Del sentido y lo sensible*, asegura que el fuego no calienta por ser fuego, sino porque es cálido, ya que es en el calor que lo calentado se asimila al fuego que calienta. De forma que, aun siendo incomprensible que el fuego no caliente ni tenga acción alguna si no por ser fuego, no se admite, con todo, que el fuego caliente como tal fuego, sino por ser cálido. Y si esta negativa se mantiene, con mucha más razón debe negarse que el Padre, por ser Padre, genere. Pues resulta mucho más impropio, como se verá. En efecto, si el Padre, por ser Padre, generase, entonces el Padre generaría al Padre<sup>50</sup>.

49. Aegidius Romanus, *In Primum librum Sententiarum* I, d. 27, p. 1, q.2: “Utrum Pater sit Pater quia generat, vel generet quia Pater” (ed. Venecia 1521, f. 145r).

50. “Et ideo Philosophus, in libro *De sensu et sensato*, multo quod ignis non calefacit quia ignis, sed quia calidus, quia in calore calefactum assimilatur igni calefacienti. Licet igitur non sit intelligibile, quod ignis calefaciat vel actionem aliquam agat nisi sit ignis, atamen non conceditur, quod ignis calefaciat quia ignis, sed quia calidus. Et si ista negatur, multo magis ista debet negari: pater quia pater generat, quia est magis impropria, ut patebit. Nam si pater quia pater generaret, tunc pater generaret patrem.” (f. 145r-v).

Con esta referencia Gil muestra una primera corrección necesaria al sentido de la afirmación. Esta no puede basarse en una propiedad del Padre que sea asimilada por el Hijo en la generación. La alternativa que se le ofrece es considerar la frase a partir de la relación como constitutiva del Padre. Así, frente a la asimilación, se recurre a la oposición, pues "filialción y paternidad son relación de opuestos".

No es esta, sin embargo, una vía fácil, pues la relación no puede ser razón de la acción. En este caso, suponiendo la relación, resulta de nuevo impropio afirmar que el Padre, por ser Padre, genera. Para aclararlo, Gil recurre de nuevo al ejemplo del fuego:

Resulta más impropio decir que el Padre, por ser Padre, genera, que no afirmar que el fuego, por ser fuego, calienta. Porque, al calentar, el fuego arde (*habetignire*) y, calentando, asimila a sí lo calentado en cualidad ignea (*in ignitate*). Por ello de alguna manera se puede aceptar que el fuego, por ser fuego, calienta, siempre que al decir "por ser fuego" no se suponga como la razón próxima del calentar, sino como la razón principal y primera<sup>51</sup>.

El resultado no es alentador. La distinción entre razón próxima y razón principal es posible en la acción del fuego: la razón principal es el fuego en tanto que elemento existente en la realidad del compuesto, mientras la razón próxima es su propiedad de cálido. Esta distinción, sin embargo, no hace desaparecer la asimilación, en todo caso la universaliza. La *igneitas* como naturaleza del compuesto se abre como ámbito de la acción (*ignire*) que puede ser operativa (*operatio*) gracias a la cualidad propia del fuego, que es el calor. Así pues, al afirmar "por ser fuego" se denota la naturaleza ignea del compuesto, no el principio inmediato de la acción de calentamiento.

Tales distinciones no pueden aplicarse a Dios. Parece, pues, del todo imposible mantener que el Padre, por ser Padre, genera. Solo queda afirmar "de alguna manera" que el Padre, porque genera, es Padre. En definitiva, la absoluta simplicidad de Dios nos lleva a la posibilidad de considerar como equivalentes expresiones aparentemente contrarias. En las dos que se están discutiendo, paternidad y generación, se puede verificar esta "conversa prioridad" que, con ciertos matices, permite las dos expresiones.

Para reforzar su explicación Gil recurre de nuevo a un ejemplo: "Así como la bebida precede a la salud y la salud a la bebida. Uno es causa del otro, y al revés"<sup>52</sup>. La aplicación de este ejemplo, que Gil no detalla más,

51. "Est enim magis improprie pater quia pater generat, quam ista, ignis quia ignis calefacit. Quia cum ignis calefacit habet ignire et calefaciendo calefactum in ignitate sibi assimilat. Et ideo potest aliquo modo concedi ignis quia ignis calefacit, ita quod illud quia ignis non dicat rationem proximam calefaciendi, sed rationem principalem et priorem." (f. 145v).

52. "Utpotio præcedit sanitatem et sanitas potitionem. Secundum quod unum est causa alterius et e converso." (*Ibid.*).

puede introducir también algunas reservas. Por un lado, así parece interpretarlo él, se puede circunscribir a la "conversa prioridad" de la bebida y la sanidad. Pero inmediatamente tendríamos a una segunda lectura: ¿se trata del mismo género de causalidad? Eso nos lleva, curiosamente, al segundo ejemplo que introduce Ramón Llull en su texto.

En definitiva, la conclusión de Gil consiste en fijarse en la "conversa prioridad" de paternidad y acto de generar, que le lleva a rechazar las dos expresiones en su sentido radical y reducir las a otras dos más apropiadas. La primera incluye en sí el matiz corrector el Padre es Padre antes de que genere" (*Pater prius est Pater quam generet*), mientras la segunda se mantiene como "el Padre, porque genera, es Padre" (*Pater quia generat est Pater*), con la restricción de que el *generare* debe entenderse como *ratio paternitatis*.

En el fondo, la discusión de Gil transparenta la firme aceptación de la constitución trinitaria a partir de las relaciones y, a pesar de una concesión final a la validez de las dos expresiones, los matices introducidos señalan una etapa importante en una discusión que, sin caer en la exageración, llegará al aburrimiento.

Resumiendo las referencias de Gil al ejemplo de la acción del fuego, podemos concretar tres observaciones:

- la acción del fuego, incluso considerando la distinción entre causa próxima y causa principal, conlleva siempre la asimilación; con este modelo causal ninguna de las dos afirmaciones es sostenible;
- el sentido de las dos afirmaciones debe respetar la constitución de las personas a partir de las relaciones; el único sentido de causalidad pensable es el que permite de alguna manera considerar la simultaneidad de los dos términos;
- la razón de prioridad es lo que permite usar las dos afirmaciones, excluyendo todo sentido de causalidad.

Volviendo al texto lulliano, la pregunta que se impone ahora es: ¿Cuál es el exacto sentido de la introducción del ejemplo por parte de Llull?

Lo primero que se observa es que el ejemplo, tal como queda redactado, se ciñe a la explicación usual de la acción elemental. Aunque, como hemos indicado antes, el vocabulario usado se expresa en términos de la teoría de los correlativos, no se percibe ninguna modificación relevante a la tesis proveniente de Aristóteles. Ello nos hace pensar que la intención del ejemplo es precisamente representar el modelo causal que invalida el uso literal de las dos expresiones en discusión. Además, el lugar que ocupa en el esquema de la cuestión es el que corresponde a las objeciones que en la parte final deberían ser solucionadas. Ramón Llull prescinde de esta solución. De haberlo hecho, sin duda alguna habría mencionado los elementos con que desarrolló su explicación de la acción elemental, convirtiéndola en un

modelo adecuado de la realidad trinitaria. Testimonios de ello los hallamos en innumerables capítulos de sus obras dedicados a la explicación, demostración, de la Trinidad.

A pesar de todo, las escasas palabras del texto nos abren la puerta a la solución que debería tomarse en consideración. Sin duda causa una cierta extrañeza la frase: "Así, el calentable, en razón del fin, causa la calidez del fuego." El mismo Ramón Lull suele entender la causalidad final como la razón que une el objeto con la apetencia del sujeto a su plena realización, pero no como condición del ser del agente o del ser de alguna de sus propiedades. Más acertado resultará apelar a una de los puntos señalados después para la solución de la cuestión. Se trata de la *demonstratio per aequiparantiam*. En substancia, esta demostración se basa en las condiciones de realización de cada uno de los términos de la relación causal, de forma que al conocer las condiciones de un término se puede inferir la existencia del otro término en semejantes condiciones de realización. Al exponer su doctrina, en 44. *Ars inuentia ueritatis*, menciona ejemplos tomados de la acción elemental.<sup>53</sup> Al leer estos ejemplos se nos hace presente que la raíz de la demostración por equiparancia es el principio de convertibilidad afirmado por el Arte. Volveremos más adelante sobre ello.

#### b2) La causalidad instrumental

Por último, la referencia acerca de la causalidad final viene acompañada por un ejemplo apenas insinuado: "al igual que la necesidad del clavo (causa) el martillo". Cabe entender que la necesidad se refiere a que el uso del clavo resulta imprescindible para la fabricación de enseres necesarios a la vida del hombre. Ahora bien, el clavo únicamente podrá poseer esta propiedad de ser útil si conjuntamente se da el instrumento que haga posible su uso. Así, por que el clavo es necesario, el clavo se pone como causa final del martillo. En realidad, es la necesidad del clavo para la vida del hombre aquello que constituye la razón de finalidad.

En el caso de la acción elemental, que es lo que el ejemplo quiere ilustrar, la necesidad de contar con la propiedad de cálido en el elementado (figurado por el clavo) manifiesta que, en razón de causalidad, el principio agente (figurado por el martillo) debe contar con ella. Debemos recordar que en la acción elemental el calor es el principio agente próximo, mientras el fuego actúa como agente primero. Lo que fácilmente puede expresarse diciendo que el fuego actúa a través del calor. O que el calor es el instrumento del fuego. Y eso nos lleva a evocar la doctrina de Ramón Lull sobre la relación instrumental, que da origen a la consideración de una naturaleza

*instrumentativa*, a incluir en la serie de elemental, vegetal, animal y las demás<sup>54</sup>.

Digamos, para concluir, que la introducción del ejemplo tomado de la acción elemental:

- a) sirve al autor para ilustrar algunos de los aspectos de la relación causal con que podrían entenderse las dos frases en discusión, y ponen en cuestión su uso al hablar de la relación entre el Padre y el Hijo;
- b) la evocación de la relación de causalidad y una referencia a la acción elemental se encuentra también entre los motivos de duda aducidos por un autor contemporáneo, Gil de Roma.
- c) La apelación al Arte

Ramón, para evitar considerar la generación divina en términos de causa y efecto, recurrió a los principios de su Arte, partiendo de la igualdad y la equiparancia de los atributos divinos respecto de la generación, de modo que no se dé mayoría o minoridad ni entre los atributos ni en la generación.

La apelación al Arte como mejor medio para la solución de la cuestión es el objetivo de la *Disputatio*, tal como se indica al inicio del escrito. Se puede decir que son mayoría las obras que Ramón Lull redactó con el fin de demostrar la superioridad de su Arte en la discusión de cualquier tema. Una convicción, como aquí expresa, fundada en que se trata de "un Arte general que Dios me mostró en una montaña"<sup>55</sup>. En muchas ocasiones esto mismo se expresa iniciando la obra con un resumen del Arte, que incluye generalmente los principios y sus definiciones, las figuras, y las reglas. Otras veces es suficiente una mención más general, como la que se hace aquí.

Por tanto, para una correcta lectura del texto, nos es necesario recordar, aunque sea solo de modo muy esquemático, los principios del Arte que aquí es imprescindible tener presentes.

Ahora bien, para una correcta interpretación de los textos en que Ramón Lull se refiere al Arte simplemente o al Arte general, es obligado considerar el escrito en su dependencia a una de las explicaciones cano-

54. El alcance de la naturaleza *instrumentativa* se pone de manifiesto en el hecho de incluir la forma definitiva como una de las reglas del Arte formuladas en 61. *Arbre de filosofia desiderat*, II, 10, ed. S. Galmés, ORL XVII, 438. Se define con estos términos: "Aquesta regla demostra los estruments qui son en les cozes naturals e artificials". Y el primero de los cuatro modos que incluye es este: "Es la primera part axí com bonea que es ab sa propietat essencial, so es a saber, propi bonifatiu bonificable bonificar".

55. Al encontrar al ermitaño entredado en sus dudas, Ramon se detuvo pensativo y confesó: "Cogito, inquit, de quodam Arte generali, quam mihi Deus in quodam monte ostendit." *Disputatio*, De prul., cf. MOG IV, int. iv,1 (225). El hecho es narrado en 189. *Vita coactanea* III, 14-15, ed. H. Harada, ROL VIII, 280-281, donde se usa la expresión "subito Dominus illustrauit mentem suam."

53. "Propter hoc quod igneitas in tantum est igniti sub ratione passiuu, quantum est ignientis sub ratione actiuu, habemus quod ignite tantum est agendo, quantum igniri patiendo et e conuerso."

44. *Ars inuentia ueritatis* III, 7, ed. J. Uscatescu, ROL XXXVII, 120.

nicas del Arte<sup>56</sup>. En nuestro caso el texto (de 1298) se refiere a 44. *Ars inuentia ueritatis* (1290), al que se debe unir 53. *Taula general* (1293-1294). De todas formas, en los años que separan el texto de *Ars inuentia* de la *Disputatio* aparecieron otras obras de capital importancia para la aplicación del mecanicismo del Arte a las cuestiones concretas de las diferentes ciencias, entre ellas, evidentemente, la Teología. Durante estos años, en efecto, fueron redactados el 46. *Art amativa* (1290), 61. *Arbre de filosofia desiderat* (1294), 64. *Art de fer e solre qüestions* (1294) i 65. *Arbre de ciència* (1294-1295).

La presentación que se resume a continuación parte fundamentalmente de *Ars inuentia*, aunque se tiene en cuenta el desarrollo en las otras obras mencionadas. Para el objetivo de estas líneas no será necesario entrar en más detalles.

La afirmación basililar del Arte Iuliano consiste en considerar que toda la realidad está constituida y puede ser pensada a partir de unos principios absolutamente primeros y universales.

*Ars inuentia ueritatis* señala 18 principios. Nueve de ellos se representan en la primera figura: bondad, gloria, eternidad o duración, poder, sabiduría, voluntad, virtud, verdad, grandeza o delectación. Los otros nueve, incluidos en la segunda figura, se distribuyen en triángulos y son: diferencia, concordancia, contrariedad; principio, medio, fin; mayoridad, igualdad, minoridad.

En *Ars inuentia ueritatis* cada principio es justificado a través de una deducción trascendental a partir de la realidad fenoménica, por lo que hace a la primera serie, o a partir del proceso lógico, por lo que hace a la segunda. En *Art amativa* se explicita que son “supremos” y “manifiestos por sí mismos”<sup>57</sup>.

Estos principios se presentan también como “universales.” No obstante, conviene precisar este concepto, siguiendo lo enseñado en *Art de fer e solre qüestions*. Pues en esta obra la universalidad atañe ante todo al Arte en su conjunto, tal vez podríamos decir que es universal en cuanto sistema compuesto de diferentes partes. Estas partes son básicamente los principios, las operaciones que se hacen con los principios y las reglas. A partir de ahí, podríamos decir que, por necesidad expositiva, se identifican una serie de principios universales. Estos, sin embargo, no son todos los principios generales, sino una serie convencional, aunque se reconozca en los elementos de

56. Cf. A. Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, Brill, Leiden – Boston 2007 (trad. catalana: *L'Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d'ús*, Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, Barcelona – Palma, 2012).

57. “Los comienzos desta figura son tan generalis e tan alts, que pus alts no poden esser neguns altres començaments, e per si mateix son manifestis.” *Art amativa*, I, 1, ed. S. Galmés, ORL XVII, p. 13. “Principia huius Artis generalia sunt, necia principia istis altiora possunt esse, nec per se ipsa magis manifesta.” *Ars amativa boni* I, 1, ed. M. Romano, ROL XXIX, 126.

esta serie una cierta capacidad para representar muchos otros principios universales<sup>58</sup>.

La presentación de cada principio se abre con su definición. En repetidas ocasiones se subraya la importancia de esta definición, lo que en obras posteriores a este período se manifestará colocando la tabla de definiciones al inicio de toda la exposición del Arte. Lo que la definición explicita es la naturaleza de principio del principio, es decir que el principio constituye el ente por su acción (*agere*)<sup>59</sup>.

La realidad que Llull reconoce a los principios puede comprenderse a partir de los cuatro elementos que constituyen la realidad del mundo sensible. Los elementos son reales por su acción a través de sus cualidades. Así, por ejemplo, la realidad del elemento fuego, el fuego simple, es su presencia en el compuesto elementado a través de las cualidades de calor y sequedad. En sí el fuego simple no es sensible, mientras sí lo son sus cualidades. Ahora bien, en el compuesto elemental estas mismas cualidades entran en composición con las cualidades de los elementos restantes, pueden verse reducidas o incrementadas por las otras cualidades similares u opuestas, es decir reciben su acción, son pacientes. Para explicar esto desde el mismo principio, para que el elemento fuego sea en toda verdad principio, la razón de pasividad debe poderse identificar en su misma esencia. Es decir, que el fuego sea principio de acción implica que su esencia de razón de su acción y de su pasión. Para expresar estas tres razones (acción, pasión y acto) Ramón Llull formula su teoría de los correlativos, como partes esenciales de todo principio de acción, en definitiva, de toda la realidad.

La definición a través del *agere* constituye el significado central del término artístico *conditio*, como se expresa en 134. *Ars compendiosa Dei*<sup>60</sup>. Por extensión, las *conditiones* integran todas aquellas determinaciones que en

58. “Dicimus autem universale in hac scientia quodlibet principium et eius definitionem, et etiam quemlibet modum et regulam praedicitarum questionum, quia omnis ista sunt universalis principia et generalia omnibus scientiis. Ideo ista scientia potest dici generalis. Etiam mixtionem principiorum ad in vicem appellamus universale, quod apparet in figuris, sic, quod quam libet carnem figuratum appellamus universale... Cum autem sint universalis principia, et nos in nostra scientia solum specialiter tractemus de octodecim principiis, ideo volumus, quod alta principia applicentur istis octodecim, cum in eis omnia alta principia sint implicata, sicut iustitia, perfectio, simplicitas et cetera, quae sunt in bonitate, magnitudine, duracione et sic de aliis.” *Ars ad faciendum et solvendum questiones*, (= *Lectura super Artem inuentium et Tabulam generalem*), II, MOG V, int. v, 10 (368).

59. Cf. J. Gayà, *Els principis de l'Art Iuliana i les seves definicions*, en *Taula*, 37 (2002) 53-71.

60. “Et dicuntur principia, eo quia sunt abstracta generalissima, ut per se patet. Ad ista decem et octo principia generalia est applicabile quid quidest; et extra ipsa nihil est. Et cuiuslibet isonum dabimus definitionem... Nam sua definitio est sua conditio, et sic destruent suam conditionem, sua priuatio sequetur.” *Ars compendiosa Dei*, I, 1, ed. M. Bauzá, ROL XIII, 21. La afirmación se repite en otras obras.

cada caso resultan impuestas por los principios del Arte. Así, por ejemplo, en el plano universal del Arte, se pueden indagar las condiciones que atañen a la combinación de tres principios en una misma cámara. Pero también, en su aplicación, pueden investigarse las condiciones en la realidad de un ente concreto, por ejemplo, las condiciones de un compuesto elementado.

La forma en que los principios constituyen la realidad es considerada, desde la perspectiva del Arte, como predicación. De todo sujeto concreto deben predicarse los principios. El Arte, por tanto, fundamenta y regula de forma universal esta predicación en los entes concretos. Parte esencial de esta investigación se basa en la naturaleza correlativa de los principios. Los correlativos identifican los resultados predicativos de la naturaleza (*agere*) de los principios y con ellos se expresa la estructura de la acción en sus diversos momentos.

En las obras que consideramos se da una notable consolidación de la doctrina de los correlativos. 44. *Ars inventiva veritatis* los usa, pero es en 65. *Arbre de ciència* donde la teoría ha alcanzado total claridad y su uso se hace masivo.

La realización absoluta de los principios en Dios se expresa con el término propio de *dignitates*. Esta realidad determina las condiciones de toda predicación acerca de la esencia divina y, de modo muy especial, la consideración correlativa de su naturaleza.

La predicación, por su parte, funda su verdad en la demostración. Y esta, a su vez, guarda relación con las condiciones. En ellas, en efecto, se manifiesta la relación de causalidad, de modo especial a través de las reglas (cuestiones) que señala el Arte. Y en este contexto aparece una de las peculiaridades de la lógica lulliana, la *demonstratio per aequiparantiam*.

*Ars inventiva veritatis* parte de las *conditiones* para fundamentar los modos posibles de demostración. La demostración, según explica Llull, puede ser a través de semejanzas (*similitudinaria*) o la demostración propia-mente dicha (*propria*). En el primer caso se expresa por ejemplos y metáforas<sup>61</sup> y su conclusión no inflere necesidad, sino conveniencia. Y observa que, en el caso de aproximarse a la necesidad, entonces se convierte en demostración *per aequiparantiam*<sup>62</sup>.

La demostración *per aequiparantiam* ocupa el tercer lugar entre las demostraciones propiamente tales. Las dos primeras, *propter quid* y *quia*, se fundamentan en causas necesarias. La demostración *per aequiparantiam* se fundamenta en causas contingentes. 61. "Demonstratio nun autem alia est similitudinaria, alia propria: similitudinaria est illa, quae per exempla similia et per metaphoras habetur." *Ars inventiva veritatis* III, 7, ed. J. Usatescu, ROL XXXVII, 117. Los ejemplos que se dan de la demostración por metáforas, se refieren a compuestos elementales.

62. "Valent autem metaphorae multum ad observandum intellectus disputantium in eodem medio ad unum finem et talent, etiam ut plurimum, quandoque ad inveniendum per conditiones eorum conditiones illius rei, cui assimulantur. Et sciendum est quod metaphorae non inferunt necessitatem, sed convenientiam, et si inferant necessitatem, transeunt in propriam demonstrationem ad speciem aequiparantiae, de qua inferius dicitur." *Ibid.*, 118.

fundan en la desigualdad de las condiciones de los dos términos. La primera a partir de las condiciones del ser que se revelan superiores, la segunda a partir de las que se revelan inferiores<sup>63</sup>. En un tercer caso se puede tratar de dos extremos a los que deban aplicarse condiciones iguales y entonces el conocimiento de uno de los extremos conduce al conocimiento del otro. Esta es la *demonstratio per aequiparantiam* que se da principalmente en Dios<sup>64</sup>. Sin embargo, esta demostración también puede usarse con referencia a las creaturas, observando ciertos requisitos<sup>65</sup>.

### 3.2. La solución de la cuestión

Sostuvo que ambas partes de la cuestión pueden aceptarse afirmativamente a su manera:

La naturaleza divina es Padre y es Hijo, y lo mismo debe decirse de la esencia y los atributos. La naturaleza requiere naturar, pues el hacer es condición suya. De ello se sigue el agente, lo agible y el hacer según naturaleza, y en consecuencia el generar, que es uno con el naturar y el hacer. Siendo, pues, el Padre y el Hijo, la esencia y los atributos, uno con la naturaleza, se sigue necesariamente de ello que el Padre es Padre porque genera y genera porque es Padre. Porque la naturaleza, en razón de la grandeza de la bondad y de la eternidad, requiere tanto la existencia del Padre, como la generación y perfección del Hijo. Y a la inversa. Si no fuera así, la grandeza de la bondad etc. no sería compartida de forma parigual por el Padre y el Hijo: ni, por tanto, la bondad de la eternidad etc.; y esto resulta imposible. Luego etc.

Incluso para quienes estén algo familiarizados con la terminología y las formas del Arte, este texto resulta bastante oscuro. Para desentrañarlo deberemos remitirnos a la demostración de la Trinidad que Ramón Llull desarrolla en otras obras suyas, siempre manteniéndonos en la época artística de la

63. "Demonstratio vero propria in tres species est diuisa. Nam dum ita est quod aliquid notum ratione suarum conditionum notarum habet aliud necessario [corregimos nescio] notificare, hoc habet fieri duobus modis. Nam aut demonstratum et demonstrabile inaequales habebunt conditiones aut aequales. Et si inaequales aut superiores istius notificabunt inferiores illius, et sic demonstratio propter quid, causa probante effectum [...] aut ita erit quod inferiores illius notificabunt superiores istius. Et sic est demonstratio quia, effectus probante causam suam...." *Ibid.*

64. "Si uero demonstratum et demonstrabile aequales habeant conditiones, tunc oportet quod conditiones demonstratiui sint notae demonstrantes ex sui manifestatione ignotas conditiones demonstrabilis, et hoc maxime habet locum in Deo [...] Vnde hic sciendum est quod sola demonstratio aequiparantiae habet realiter esse in diuinis, et de Deo ad creaturam habet esse propter quid solum, et de creatura ad Deum habet esse quia, ita quod non alia demonstratio uero per aequiparantiam de Deo in ratione intellectus potest esse propter quid aut quia." *Ibid.*, 119.

65. Unos de los casos que señala guarda estrecha relación con el texto de la cuestión que estamos estudiando: "Tertio modo sumitur, ut similiter, quot modis aequiparantia ratione causa e probat effectum, et aequiparantia ratione effectus tot modis probat causam, sicut aequiparantia formae et materiae, quae demonstrantur, quia esta equiparantia agendi et patendi, aut quia est igniens et ignitum, oportet esse ignitatem." *Ibid.*, 120.

*Disputatio.**a) La esencia divina*

La primera afirmación es una tesis común. En Dios no cabe distinción por razón alguna, a no ser por la relación de las personas.

La formulación que hace Ramón Llull de este principio menciona en sentido inverso el orden con que cabe pensar la realidad de Dios.

En primer lugar, es la deducción transcendental de los atributos, de las dignidades, lo que permite el acceso a una afirmación de la realidad de Dios.

En segundo lugar, estos atributos son pensados en la unidad de la esencia. Ahora bien, desde nuestra consideración (*quo ad nos*) la pluralidad de atributos no supone una distinción en la esencia divina (*quo ad se*). En la concepción de Llull, que ya hemos mencionado, los primeros principios en su realización como dignidades, excluyen la diferencia y la minoridad. En consecuencia, cabe hablar de la esencia divina tomando las dignidades como razones (*rationes*) que manifiestan su perfección como condición, en el sentido que este término adquiere en el Arte.

En tercer lugar, se afirma la naturaleza divina como idéntica con los atributos y la esencia. Lo que se explica en las palabras a continuación. En esta primera afirmación la naturaleza es el paso para dejar claro que Padre e Hijo participan de las mismas dignidades y de la misma esencia.

En el trasfondo de estas afirmaciones cabe recordar las numerosas cuestiones que los escolásticos se formulaban acerca de la idoneidad de la predicción de estos términos entre sí<sup>66</sup>.

*b) La naturaleza divina*

La referencia a la naturaleza divina es el elemento clave de la solución propuesta por el texto.

Ramón Llull parte del concepto filosófico ya usual en sus días y que se puede resumir diciendo que "la naturaleza designa el conjunto de propiedades, aquello que hace que una cosa sea lo que es y que opere del modo que le es dispuesto"<sup>67</sup>.

Es comprensible que el concepto de naturaleza, centrado en la operación del ente, entrara a formar parte central del vocabulario de Ramón Llull. Con todo no es fácil encontrar en sus textos una definición clara. Así, por ejemplo, en 65. *Arbor scientiae*, en la lista de las cien formas, comparece el concepto con una simple mención de su existencia como condición de la predicación

66. Cf. Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae* I, d. 5, c. 1, Grottaferrata 1971, donde se discuten expresiones como "Pater genitit divinum essentiam vel ipsa Filium".

67. A. Bortoy, *La filosofía de Ramón Llull*, Mallorca 2011, 89. Para el concepto de naturaleza en la Teología contemporánea, cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* III, q. 2, a. 1., *Opera omnia*, Roma 1903, 23-24.

de los principios entre sí<sup>68</sup>. Sin embargo, pocos años después de la *Disputatio*, el concepto será objeto de una monografía, el 98. *Liber de natura*. En este escrito se indaga el concepto de naturaleza mediante las diez cuestiones o reglas del Arte. En la primera parte, sobre la definición de naturaleza, se advierte que podrían darse "muchas otras definiciones", mientras en el capítulo se limita a siete. Seis de ellas se relacionan directamente con la acción. La definición más general se da en estos términos:

La naturaleza es aquello por lo cual se dan las acciones, pasiones y operaciones naturales, así como el entendimiento, que posee una acción por cuanto entiende, una pasión por cuanto es entendido y una operación en cuanto posee un entender natural. Lo mismo sucede con el fuego, que tiene una acción natural por su calor, con el que calienta el agua, una pasión natural, en tanto que es desecado por la tierra, que influye su sequedad en el fuego, siendo calentar y desecar operaciones naturales del fuego<sup>69</sup>.

Desde el punto de vista del Arte podemos decir que, mientras esencia dice la constitución del ente por los principios, la naturaleza se refiere a las condiciones de los principios, es decir al modo concreto en que se realiza en tal ente la acción de los principios. Lo que equivale a considerar al ente en la estructura correlativa propia de los principios.

Este punto de vista es el contenido de la definición de naturaleza que aparece en 128. *Ars generalis ultima*, en donde, junto a la definición más general ("Natura est forma, cui proprie competit naturare"), se encuentra la especificación a los correlativos, a los entes naturales concretos e incluso a cada principio<sup>70</sup>. Se puede afirmar, por tanto, que la naturaleza expresa ante todo la naturaleza correlativa de cada principio y de ahí se extiende a toda realización de estos principios. Apareciendo de nuevo la relación que guarda la naturaleza con las condiciones de que habla el Arte.

Es este un punto importante para la consideración de la naturaleza divina y su identificación con la esencia.

Al inicio debemos recordar lo antes mencionado acerca de la importancia que concede Ramón Llull a las definiciones de los principios, definiciones que

68. A. Bortoy, *La filosofía de Ramón Llull*, Mallorca 2011, 89. Para el concepto de naturaleza en la Teología contemporánea, cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* III, q. 2, a. 1., *Opera omnia*, Roma 1903, 23-24.

69. "Natura est id per quod sunt actiones, passiones et operationes naturales, sicut intellectus, qui habet actionem in quantum intelligit et habet passionem in quantum intelligitur et habet operationem in quantum habet intelligere naturale. Idem est de igne, qui habet actionem naturalem per suum calorem, cum quo calefacit aquam, et habet passionem naturalem in quantum est desiccatus per terram, quae influit in ignem suam siccitatem, et sic calefacere et desiccare sunt operationes ignis naturales". 98. *Liber de natura*, I, ed. J. Medina, ROL XXX, 106.

70. 128. *Ars generalis ultima* X, De applicatione ad formas generalissimas 5, ed. A. Madre, ROL XIV, 326.

se concentran en el *agere*. Así, la esencia divina se definirá como la realización absolutamente perfecta de los principios, es decir las dignidades<sup>71</sup>.

La consecuencia de estos postulados se manifiesta en la escasa diferencia que hay en la explicación de la esencia divina y de la naturaleza divina. En efecto, en 134. *Ars compendiosa Dei*, se dedican las distinciones quinta y sexta a la esencia y a la naturaleza de Dios respectivamente. En ambas se coloca en el centro la conversión entre las dignidades. Esta conversión es lo que permite la predicación que manifiesta la esencia divina y su naturaleza, pues es en ella que debe basarse el argumento demostrativo que valida la predicación<sup>72</sup>.

El objetivo último de esta investigación, que Ramón Llull lleva a cabo a través del Arte, no es otro que la afirmación de la producción en Dios de la pluralidad de personas, sin que con ello se atente a la identidad de atributos, esencia, naturaleza y personas. En perspectiva histórica podemos ya adelantar que se trata del modo con que Ramón Llull adopta la vía de pensar la Trinidad en razón del origen y no en razón de las relaciones.

### c) *En razón del origen*

La expresión indica, en sentido propio, la explicación de la pluralidad de personas en razón del modo de su origen. Así, el Padre es el principio sin origen que origina, mientras el Hijo y el Espíritu Santo se conciben como término de los dos únicos modos (generación y espiración) como puede darse una persona originada en la esencia de Dios<sup>73</sup>. Partiendo de este postulado, podemos entender que el intento de Ramón Llull es anclar de una manera más contundente en la esencia divina la necesidad (usando su término privilegiado) de que se dé una operación o producción. La formulación anterior basaba en definitiva la razón de origen en la propiedad personal (y esto es precisamente lo que se discute al tratar la cuestión de las *Sententias* que nos ocupa), mientras Ramón Llull la fundamenta en la misma esencia divina. En el lenguaje del orden, con que los autores escolásticos piensan la distinción de personas en la Trinidad, Ramón Llull no se sitúa en la propie-

71. De modo muy semejante se expresaba Ramón Llull en 28. *Liber de quattuordecim articulis fidei*: "Bonitas et magnitudo etc. sunt una essentia, una natura, unus Deus sub tali conditione, quod quaelibet dignitas habeat suum proprium actum, ita, quod in actu cuiuslibet dignitatis sint omnes actus aliarum dignitatum, ut nulla obstante differentia omnes dignitates possint esse una essentia, una natura: unde, inquirendo hanc conditione, potest haberi cognitio, quomodo de necessitate conveniat in Deo esse pluralitatem suppositorum." O. c., II, 1, De magnitudine et pluralitate, MOG II, int. ii, 54 (474).

72. "Idcirco conditio huius distinctionis siue regulae est, quod definitiones ad inuicem conuertantur". 134. *Ars compendiosa Dei*, V, 1, 1, p. 51. "Istae praedicationes sunt regulae generales ad respondendum ad quidquid quaeratur rationabiliter de natura diuina, concedendo, affirmando aut negando, istas praedicationes et conuersiones suarum definitionum, et cognoscendo medium naturale, existens inter subiectum et praedicatum." *Ibid.*, VI, 1, 1, p. 57.

73. Cf. 28. *De quattuordecim articulis fidei*, II, 2, MOG II, int. ii, 91-99 (511-519).

dad de no originado (*innascibilitas*) propia del Padre, como es característico de la escuela franciscana, sino que se retrotrae a la propiedad productiva de la misma esencia, profundizando de alguna manera las tesis de esta escuela. Ciertamente, algo no exento de grandes dificultades, como queda claro en las larguísimas reflexiones que sobre este tema se encuentran en sus obras.

La frase del texto "Porque la naturaleza, en razón de la grandeza de la bondad y de la eternidad, requiere tanto la existencia del Padre, como la generación y perfección del Hijo," contiene la referencia explícita a estas reflexiones.

En la simbólica del Arte, estas palabras se refieren a la combinación BCD, donde B significa bondad, C grandeza y D eternidad. Deriva de la cuarta figura, tal como dispone 44. *Ars inuentiua ueritatis*<sup>74</sup>. En el despliegue que explicita la tabla esta cámara encabeza la primera columna<sup>75</sup>. Después, en 128. *Ars generalis ultima* se hará una explicación exhaustiva del uso de esta cámara y su columna respectiva desde el punto de vista de los principios generales<sup>76</sup>.

Según la norma de aplicación del Arte, no se da una correspondencia única entre una cuestión concreta y una cámara. La solución debe hallarse en la consideración de una o de más combinaciones<sup>77</sup>. Por ello, es lógico que la cámara indicada comparezca como solución de otras cuestiones muy diversas de la aquí planteada. Así, por ejemplo, en 53. *Tabula generalis* sirve para responder a la cuestión sobre la eternidad del mundo<sup>78</sup>, mientras en 64. *Ars ad faciendum et soluendum quaestiones* figura como respuesta a la cuestión sobre la existencia de Dios<sup>79</sup>.

No es este el lugar para proceder a la explicación de la combinación tanto desde el punto de vista de los principios generales del Arte, como de su presencia en la demostración de la producción en Dios. En esencia la combinación no es sino la puertita para reflexionar sobre las condiciones de las dignidades en la esencia divina. Se toman tres principios no como respuesta única, sino como primer término desde el cual formular una demostración *per aequiparantiam*.

Con el mismo propósito, y siguiendo la evolución en los recursos artísticos, la misma demostración se podría expresar en otros términos, por ejemplo, poniendo de relieve la *mixtio* entre las dignidades y sus actos, y utili-

74. Cf. 44. *Ars inuentiua ueritatis*, I, 4, ed. J. Uscatescu, ROL XXXVII, 38.

75. Cf. 53. *Tabula generalis*, IV, ed. V. Tenge-Wolf, ROL XXXVII, 73.

76. Cf. 128. *Ars generalis ultima*, V, ed. A. Madre, ROL XIV, 49-62.

77. "Artista faciat scholaribus quaestiones, ut ipsi de illis respondeant ei. Et dicat illis, quod multipli centrationes ad unam et eandem conclusionem. Adhuc: Quod inueniat loca, quorum ratiocinantur respondere et multiplicare." *Ibid.*, 525.

78. O. c., 142-151.

79. Cf. (= *Lectura super Artem inuentiuam et Tabulam generalem*), MOG V, Int. v, 111-113 (469-471).

zando el esquema correlativo.<sup>80</sup> Así, por ejemplo, aunque resulte algo extraño, podemos leer:

Puesto que en Dios son numéricamente idénticas la bondad, la grandeza etc., así como sus actos, se sigue la mezcla de las dignidades y de sus actos. De este modo Dios, que es Padre, es –tivo por bonificativo, magnificativo etc. Y así se mezclan los –tivos. Y puesto que Dios Hijo y Dios Espíritu Santo son a partir de los –ables eternos e infinitos en acto, que provienen de los –tivos del Padre, se da la mezcla de –ables, como de bonificable y magnificable etc.; y lo mismo hay que decir de los –tivos con los –ables. Toda esta mezcla conduce al generar y espirar, que son igualmente a partir de los –tivos y –ables<sup>81</sup>.

Como indicábamos al inicio de este apartado, la reflexión de Ramón Llull desplaza la razón de origen hacia una condición previa incluso a las propiedades que podían señalarse como origen de los supuestos.

## 2.4 La solución

Sostuvo que ambas partes de la cuestión pueden aceptarse afirmativamente a su manera.

El significado de estas palabras resultará ahora más comprensible. La discusión resulta indiferente, si no inútil, puesto que antes de la generación ya hay un orden, que consiste en la posición de los correlativos, es decir de la naturaleza de las dignidades. En los actos de las dignidades se pone ya la pluralidad de supuestos y la producción por vía de generación y de espiración. La disyuntiva presentada en la cuestión, deja de ser tal, pues el Padre es Padre por la naturaleza correlativa de las dignidades que constituyen la esencia divina, o en términos más lullanos, por ser el –tivo mezcla de los –tivos de las dignidades. Al igual que el Hijo es Hijo por ser el –able mezcla de los –ables de las dignidades.

De todas formas, resulta imposible dejar de hacer una precisión a estas formulaciones. La teología trinitaria de Ramón Llull se centra siempre en la mezcla de los principios y de sus actos, generalmente expresada a través de la

80. Es el caso de la obra que en el catálogo figura inmediatamente antes de la *Disputatio*, es decir 75. *Investigatio mixtionum generalium secundum Artem generalem*, I, ed. Th. Pindl-Bichler, ROL XVI, 415-420. Resulta interesante anotar que en los títulos se usan indistintamente los términos dignidades, atributos y razones.

81. "Et quia in Deo sunt idem numero bonitas, magnitudo, et sic de actibus suis, sequitur mixtio dignitatum et actuum earum, ita quod Deus, qui Pater est, est –tivus per bonificatum, magnificatum etc. Et sic est modus mixtionis ex –tivis. Et quia Deus Filius, et sic etiam Deus Spiritus sanctus sunt ex –bilibus aeternis et infinitis actu, qui sunt ex –tivis Patris, fit mixtio de –bilibus, sicut de bonificabili et magnificabili etc.; et etiam de –tivis cum ipsis –bilibus. Et tota haec praedicata mixtio ducitur ad generare et spirare, quae etiam sunt ex –tivis et –bilibus." *Ibid.*, 419.

acción correlativa. En un primer periodo se dedica gran atención a esta acción en vistas a la naturaleza divina y no directamente a las propiedades personales. Después, y el texto de *Investigatio mixtionum* es uno de los primeros ejemplos, se silenciará la reflexión sobre la acción de las dignidades entre sí, para conectar directamente los correlativos de la naturaleza divina con las propiedades personales. Este proceder difícil, pensamos, la comprensión del texto lullano y puede inspirar razonables dudas sobre lo acertado de su reflexión. Por ello es imprescindible volver siempre sobre las larguísimas reflexiones presentes en obras como *De quattuordecim articulis* o *Arbre de ciència*.

## 3. La objeción

Dijo el ermitaño: – Ramón, todo acto se dice primero del agente que no del agible, porque es acto del agente en el agible. De ello se sigue de necesidad que el Padre genera porque es Padre y no al revés. Por tanto, tu argumentación es inválida.

Respondió Ramón: – Ermitaño, estás considerando la generación en la divinidad según acontece en lo creado, es decir como sucesiva de un ente a otro y sujeta a tiempo, cantidad, mayoría y minoría. Tu argumento sería válido si se aplicara a la generación entre cosas creadas, pero no lo es respecto de la generación en la divinidad, pues esta se da en la infinitud y a partir de la infinitud, en la eternidad y a partir de la eternidad, en el poder y a partir del poder, con lo cual no puede darse en la generación divina sucesión, tiempo, cantidad etc. Luego etc.

La objeción que formula el ermitaño y la respuesta de Ramón recogen algunos de los temas frecuentes en las discusiones contemporáneas. Por un lado, la objeción menciona el principio de que todo acto lo es de un supuesto. La respuesta, por su parte, ve en la objeción la implicación de la sucesión. Se trata, por tanto, del concepto de generación tal como tiene lugar en la realidad de las cosas creadas, es decir, en aquellas sujetas a los accidentes<sup>82</sup>.

Desde el punto de vista de la redacción del texto se puede señalar cierta incoherencia entre lo afirmado en la objeción y lo contradicho en la respuesta. En el orden conceptual la afirmación "todo acto se dice primero del agente" no implica necesariamente que se trate de una definición de la generación entre cosas creadas. Para ello es necesario precisar que se trata de un acto que implica sucesión. En este caso, no resulta un concepto de generación aplicable a la realidad divina.

Ahora bien, la novedad que aporta la respuesta es una demostración de la negación de sucesión. Y esto sucede, como no podría ser de otro modo, con

82. Mencionemos una vez más al *De quattuordecim articulis*, donde, al precisar el concepto de generación en Dios, se excluye cualquier connotación con *factio* o *effectio*.

una nueva referencia a la *mixtio* de las dignidades. Esta *mixtio*, en efecto, se da de todas las dignidades en cada dignidad (en la infinitud, en la eternidad, en el poder) y del acto de cada dignidad (a partir de la infinitud...) en las demás dignidades, como se detalla en la ya citada 75. *Inuestigatio mixtionum generalium secundum Artem generalem*. La presencia de infinitud y eternidad entre las dignidades excluye que en la esencia divina se pueda dar el tiempo, "y el tiempo implica movimiento, y el movimiento sucesión"<sup>83</sup>.

#### 4. La solución en el contexto teológico

Haciendo abstracción del lenguaje artístico Lulliano, podemos resumir la tesis presente en la cuestión analizada diciendo que la pluralidad personal en Dios debe explicarse por la misma naturaleza divina. A ello es preciso añadir que la esencia divina se concibe a través de las propiedades esenciales y de los atributos, que Ramón Lull une en el concepto de dignidades. Finalmente, hay que considerar que la identidad en Dios de esencia, naturaleza y propiedades personales, excluye cualquier connotación de sucesión en el proceso con que se piensa la constitución de las personas divinas.

Los dos primeros, la apelación a la naturaleza divina y la atribución de propiedades a Dios, son los dos puntos que podemos tomar como referencia para situar la doctrina trinitaria de Ramón Lull en la escolástica de su época.

#### 4.1. La naturaleza divina como explicación de la Trinidad

Advirtamos para empezar que no estamos ante dos tesis opuestas en todos sus términos e incompatibles. Más bien ante la afirmación de dos términos que se ofrecen como diferentes puntos de partida y de sentido para considerar la realidad trinitaria de Dios. Estos dos términos son naturaleza y relación. La explicación debe necesariamente incluir los dos, y la diferenciación radica en decidir razonablemente cuál de ellos se toma como incluyente. En este sentido se describe la corriente de la escuela franciscana como aquella que parte de la naturaleza para fundamentar las relaciones, mientras se atribuye a la corriente dominicana el partir de las relaciones para explicar la naturaleza.

Como exponente de esta última posición debe citarse a Tomás de Aquino, quien resume su opinión afirmando: "según el entendimiento, la relación, en cuanto constituye la persona, precede a la operación." Sacando de ella esta consecuencia: "en Dios el principio de generación no es solo la naturaleza, ni tampoco solo la propiedad, sino la naturaleza divina tal como se da en el Padre, o la propiedad que es la paternidad... Para resumirlo en una palabra, cabe afirmar que genera no tanto porque es Dios o porque es Padre, sino

83. *Ibid.*, 418.

porque es Dios Padre"<sup>84</sup>. Esta solución, como en casi la totalidad de autores, implica que, una vez afirmado que se debe partir de la relación, las dos afirmaciones puedan ser reinterpretadas y mantenidas a la vez.<sup>85</sup>

Buenaventura defiende la alternativa a esta posición. Su opinión se resume en esta afirmación: "Está claro que el origen es la razón del modo de ser, no el modo de ser razón del origen. Así pues, la generación es la razón de la paternidad, y no al revés"<sup>86</sup>. En posteriores reflexiones Buenaventura identificará la razón de origen como *inmascibilitas*.

En estas dos líneas generales se mueven los escolásticos posteriores, en un debate plagado de considerandos y reservas. En este debate, sin embargo, es posible percibir un intento de superar los planteamientos conocidos y hallar una explicación más nítida para la consideración de la naturaleza divina como origen de la pluralidad trinitaria.

Una cuestión que debemos mencionar al acercarnos a estos intentos explicativos guarda relación con otra cuestión de primera magnitud. Toda discusión sobre la Trinidad suele advertir en su inicio que se trata de una afirmación que solo se conoce a través de la revelación. Dicho en negativo, que no es posible establecer un puente entre la afirmación de Dios y de su naturaleza, que se alcanza por la razón, y su realidad trinitaria. Tampoco la afirmación de la imagen trinitaria en las cosas hace posible un paso semejante.

No andamos descaminados si interpretamos la reflexión teológica de Ramón Lull como la búsqueda de este puente. Precisemos: no se trata de demostrar la Trinidad a partir de la realidad creada, como tampoco de una prolongación de la metafísica del ser necesario. Lo que trata Ramón Lull en conjunto es demostrar que la doctrina cristiana del Dios Trinidad es la única compatible con el orden creado y con su fundamentación metafísica.

En este sentido, algunos elementos de los intentos explicativos que mencionábamos podrían haber sido conocidos por Ramón Lull y haber servido de acicate a su propia formulación.

#### 4.2 La reflexión sobre los atributos divinos

En los comentarios y exposiciones teológicas la reflexión sobre Dios incluye extensos capítulos sobre las propiedades esenciales y los atributos con

84. "Dico, quod relatiu in quantum est constituents personam, praecedi secundum intellectum operationem". "Principium generationis in divinis non potest esse tantum natura, necitem tantum proprietates; sed natura divina prout est in Patre, vel proprietates quae est Paternitas... Ut enim Totum complectamur, oportet dici quod non tantum quia Deus est, generat, vel quia Pater, sed quia Deus Pater." *Super Sententias*, I, d. 27, q. 1, a. 2, *Opera omnia* VI, Patna 1856, 226-227.

85. "Vnde si in Patre attendatur quod subsistens persona est, dici potest quod quia Pater est generat; si autem attendatur quod relatiouis est, e conuerso dicendum uidetur, quod quia generat Pater est." *Compendium theologiae*, 63, *Opera omnia* XLII, Roma 1979, 101.

86. "Constat autem quod origo est ratio habitudinis, non habitudo ratio originis. Et ideo generatio est ratio paternitatis, non e conuerso." *In Sent.* I, d. 27, p. 1, a. 1, q. 2.

lo que se piensa su esencia y su naturaleza. Aparte de la discusión crucial sobre la posibilidad y el modo de atribución, una de las cuestiones que se plantean es la consideración de propiedades y atributos en el ser en acto de Dios. Se trata, evidentemente, de un tema que puede relacionarse directamente con la doctrina de Ramón Llull sobre las dignidades y sus actos. Y más concretamente con su afirmación insistente en definir todas las dignidades por sus actos, sin restringir esta consideración a los actos de sabiduría (entendimiento) y de amor (voluntad). Consideración, por otra parte, que va unida a la presencia siempre mayor del esquema llamado psicológico en la exposición de la doctrina trinitaria.

Por lo que a los atributos se refiere, en primer lugar, al derivar la atribución de lo observado en la realidad creada, se puede hablar de Dios como causa en relación con esta propiedad concreta<sup>87</sup>. En principio, por tanto, se entendería que en la acción *ad extra* de Dios se puede percibir en cada caso una *ratio* distintiva. Ahora bien, es evidente que no es el efecto lo que condiciona la *ratio* de la acción divina, sino que esta se halla en (se identifica con) la esencia divina. Por eso, en segundo lugar, la afirmación se hace extensible a las propiedades esenciales, es decir aquellas que se dicen de la esencia no en razón de las cosas creadas, sino en razón de la esencia misma<sup>88</sup>.

En esta línea resultan interesantes algunas indicaciones de Ricardo de Mediavilla, acentando, podemos decir, el papel de los atributos en el acto de la esencia divina. Una primera indicación importante es la expresa reducción de propiedades esenciales y atributos a un mismo concepto<sup>89</sup>. En otra

87. Tomás de Aquino lo resume con estas palabras: "Quod autem est causa aliequus, habet illud excellentius et nobilius. Unde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione: et ideo quae in creaturis sunt diversa, in Deo propter suam simplicitatem sunt unum. Sic ergo dicendum est, quod in Deo sapientia, bonitas, et huiusmodi, quorum quodlibet est ipsa divina essentia, et ita omnia sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, in quantum huiusmodi, relinquunt quod sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiohantibus sed ex proprietate ipsius rei... Unde ipse est exemplaris forma rerum, non tantum quantum ad ea quae sunt in sapientia sua, scilicet secundum rationes ideales, sed etiam quantum ad ea quae sunt in natura sua, scilicet attributa." *Commentum in quattuor Libros Sententiarum*, I, q. 1, a. 2, *Opera omnia* VI, Parma 1856, 22.

88. En palabras de Tomás de Aquino: "Sed cum in essentia sit considerate diversa attributa, quae sunt realiter unum in ipsa, ratione tamen distincta, actus referuntur ad essentiam secundum hoc attributum vel illud, secundum quod exigit conditio actus, sicut intelligere est ab essentia divina, in quantum ipsa est intellectus; et res volitare, quae possunt esse vel non esse, producuntur ab essentia, in quantum ipsa est voluntas." *Ib.*, I, d. 6, q. 1, a. 3, 59. Es interesante señalar la relación que el texto menciona entre *attributa* / *ratio* y la *conditio actus*, pues nos recuerda lo que antes dijimos acerca de la *conditio* en el Arte.

89. "Respondendo extenden donomen attributi ad omnes perfectiones, et proprietates divinae essentiae quae de ea vere et proprie praedicantur, ita ut dicantur attributa sub ratione qua intellectus dicit esse in divina essentia." *Super quattuor Libros Sententiarum*, I, d. 25, a. 3, q. 3, *Bruxiae* 1591, 223.

ocasión, aunque de modo menos explícito, podemos percibir, en términos escolásticos, la posibilidad de afirmar el acto de Dios con la razón de un atributo, prescindiendo de la significación de un supuesto. En este caso, la razón invocada es más concreta que el abstracto de la esencia, aunque no incluye necesariamente la significación de un supuesto (personal)<sup>90</sup>. Con ello se abre una vía que matiza el principio que todo acto se debe a un supuesto. No exenta de peligro, como recuerda el mismo Ricardo, al mencionar a continuación el error de Joaquín de Fiore acerca de la afirmación de la cuaternidad en Dios<sup>91</sup>.

Enrique de Gante, por su parte, dedicó una atención especial al tema de los atributos. Nos limitamos a mencionar solo dos puntos. El primero resulta interesante para el vocabulario que se maneja en esta discusión, pues nos sugiere el contexto de donde, bastante años antes, pudo recoger Ramón Llull su término *dignitas*. Ricardo usa este mismo término al indicar que la atribución debe partir de aquello "que se considera ser de dignidad y nobleza absoluta en las creaturas"<sup>92</sup>. En este mismo texto Ricardo mantiene claramente la distinción entre los atributos, tal como se han definido, y aquellas "propiedades (*rationes*) pensadas en Dios por principio, sobre las que se fundamentan los conceptos de todas las demás propiedades"<sup>93</sup>.

Ahora bien, el hecho de que esta distinción ocupara la atención de los teólogos apunta hacia otro tema de relevancia para la doctrina trinitaria. Es el segundo punto que queremos poner de relieve en Enrique de Gante.

Si, según la formulación de Ricardo de Mediavilla, las propiedades y atributos nos llevan a expresar el acto en Dios en su *conditio*, será legítimo preguntarse si propiedades y atributos contribuyen a esta *conditio* en la misma forma. Esta pregunta está latente en numerosos pasajes de las discusiones de Enrique de Gante. Sin asomarnos a la complejidad de sus reflexiones, creo que es razonable concluir que Enrique mantiene en todo momento la distinción entre propiedades y atributos. En cuanto a los actos, plantea la subsunción de las razones de los atributos en los dos actos (esenciales) de entender y querer<sup>94</sup>. Lo cual implica que ambos actos pueden explicitar las

90. "Nota quod essentia est nomen magis abstractum, quam sapientia, quia quam vis sapientia non significet per modum concretionis aliquid suppositum, concernit tamen actum sapiendi". *Ibid.*, I, d. 5, q. 4, 69.

91. Este escollo, es decir la posible necesidad de un cuarto *suppositum generale*, está muy presente en la reflexión trinitaria de Ramón Llull.

92. "Esse igitur ex circumstantia honorum Deo attribuendum est, non solum esse absolutum. Hoc autem non fit nisi Deo attribuendo aliqua quae sunt dignitatis et nobilitatis absolutae in creaturis". *Summa*, a. 32, q. 1, XXVII, Leuven 1991, 31.

93. "Et ideo illa sola proprie dicuntur attributa; esse autem, vivere, essentia et vita attributa proprie dicit non possunt, quia sunt rationes prime conceptae in Deo, super quas fundantur conceptus omnium aliarum rationum". *Ibid.*, 34.

94. Al hablar sobre el orden que se puede pensar en Dios, Enrique apunta tres momentos: "Ita enim quattuor in Deo, esse scilicet, vivere, via et essentia, pertinent ad unam rationem communem

razones de los atributos, que Enrique expresa a través de la predicación, como, por ejemplo “verdadera sabiduría”, “verdadera potencia”, “buena sabiduría”, “buena potencia”<sup>95</sup>.

A nuestro entender, estas reflexiones son las que le sirven de aval para su posterior discusión acerca de la relación en la distinción trinitaria. Es decir, hace posible que se pueda considerar el acto en la esencia divina “antes” que como acto de un supuesto<sup>96</sup>.

#### CONCLUSIÓN

La propuesta inicial no era, en ningún sentido innovadora. No solo la Filosofía y la Teología de Ramón Llull han sido siempre relacionadas con la escuela franciscana, sino también sus proyectos y su modo de vida. La vía que queríamos recorrer, aunque fuera de modo muy parcial, era profundizar un poco más en sus planteamientos más originales para averiguar si también desde ahí se percibía una proximidad a los planteamientos de aquella escuela.

Pensamos que el tema particular de la cuestión 23 de su obra sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, nos da una perspectiva sobre el núcleo de la doctrina trinitaria de Ramón Llull y que esta, radicada en la reflexión sobre la naturaleza divina, lo inscribe efectivamente entre aquellos autores que abordaron en una reflexión alternativa a la explicación a partir de las relaciones personales en Dios. En esta línea sus planteamientos resultan más próximos a los de Buenaventura o Ricardo de Mediavilla, formadores de la escuela franciscana, o a Enrique de Gante, del cual, dicha escuela tomó muchos elementos.

Evidentemente, sería del todo equivocado pensar en dos alternativas. Sirve hablar de inclusión, o de encapsulamiento. En el caso de Llull, sin

et primam in Deo... Proprietates autem essentiae et esse Dei... Attributionum autem omnium rationes sequuntur tertio tanquam rationes pertinentium ad actus secundos, qui sunt intelligere et velle, et quasi elicivi ipsorum ex substantia, ente et vivente. *Ibid.*, a. 33, q. 1, 127. Algunas líneas más abajo, cuando explica el sentido de *elicivus*, Enrique recurre al esquema *intelligere et velle, intellevium et volivium, intelligibile et volibile, notitia et amor*.

95. “Et sic quidquid est verum in creaturis reducitur ad unum verum secundum rem in Deo, in quo sunt plures rationes verorum, quia vera sapientia, vera potentia et huiusmodi, quae omnes reduncunt ad verum in ratione essendi... Bona est enim sapientia, bona est potentia et huiusmodi quae omnes reducuntur ad bonum in ratione essendi”. *Ibid.*, a. 49, q. 5, XXX, Leuven 2007, 95.

96. Lo sugieren textos como este: “Et est triplex purificatio ordine quodam se habens inter se et ad primam unitatem. Purificatio enim creaturam praesupponit ordine durationis purificatio nem divinam personarum, et illa ordine quodam rationis purificacionem attributionum de quorum numero sunt intellectus et voluntas, quae sunt duo principia operationis omnis intellectus naturae, quae cum ceteris omnibus essentialibus ad divinam essentiam pertinent. Persona illa, quae in divinis non est ab alia, ex se ipsa in se ipsa ambit et continet, et ordine quodam ab ipsa habent inesse aliis”. *Ibid.*, a. 54, q. 4, XXXI, Leuven 2014, 225.

embargo, el silencio que se extiende sobre las relaciones es muy notable. A no ser que se quiera adivinar su presencia bajo el manto de los correlativos. Por el momento creo que no es este el caso.

Pienso que el recorrido hecho responde también a una segunda pregunta, la de la relación de Ramón Llull con la escolástica. Sería exagerado afirmar que conoce el pensamiento o el lenguaje escolástico en profundidad, que es un escolástico, aunque se le tildé de “popular”. Ahora bien, no se puede hablar de un desconocimiento. La solución más plausible, entendemos, es la de reconocer que su capacidad intelectual le hacía capaz de interesarse por los debates escolásticos del momento, de comprender con bastante competencia las cuestiones debatidas y responder con su Arte de una forma alternativa. Precisamente la construcción del Arte, su validación, necesitaba de la escolástica. Desconociendo este interlocutor distante de Llull, difícilmente se llega a entender en qué consiste realmente el Arte.

Disputatio Eremitae et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi.

Edición crítica (provisional).

Cf. MOG IV, int. iv, 24-25 (248-249).

#### [Quaestio XXIII]

Utrum Pater ideo sit Pater, quia generat, vel ideo generat quia Pater

Solutio. Priusquam Raymundus ad quaestionem respondere voluisset, diu consideravit, quia timebat, quod si aliquam partem quaestionis acciperet, quod causam et effectum in Deo concluderet. Qui tunc dixit haec verba:

Quia ignis est calidus calefacit calefactum, unde sequitur, quod ignis sit causa calefactionis calefacti et quod calefactum sit effectus ipsius. Item dixit, quod calefactus est calefactibilis et ignis calidus, ut calefactibilem calefaciat. Et ideo ratione finis calefactibilis causat caliditatem ignis, sicut necessitas clavi martellum.

Et ut Raymundus in divina generatione vitaret causam et effectum, recurrit ad principia Artis suae, considerans in attributis Dei aequalitatem et aequiparantiam, secundum quod se habent ad generationem, ut neque inter ipsa neque in generatione sit maioritas vel minoritas.

Qui dixit, quod utraque pars quaestionis affirmative est tenenda suo modo, sic:

Natura divina est Pater et est Filius, et sic de essentia et de attributis. Et natura exigit naturae, cum de conditione naturae sit agere, ratione cuius sequitur agens, agibile et agere naturaliter, et per consequens generare, quod est idem cum naturare et agere. Et quia Pater et Filius, essentia et attributa sunt idem cum divina natura, de necessitate sequitur, quod Pater ideo est Pater quia generat, et ideo generat quia Pater, cum natura ita requiratur cum

magnitudine bonitatis, aeternitatis existentiam Patris, sicut generationem et finem Filii, et e converso; alioquin magnitudo bonitatis etc. se aequaliter non communicaret Patri et Filio, nec per consequens bonitas aeternitatis etc.; quod est impossibile. Ergo etc.

Ait eremita: Raymunde, omnis actus ante respicit agens quam agibile, cum sit de agente in agibili. Et ideo, de necessitate sequitur, quod Pater ideo generat quia Pater et non e converso, ratione cuius tua ratio non valet.

Respondit Raymundus: eremita, tu consideras sic generationem in divinis, sicut in creatis, in quibus est successiva de uno in aliud et in tempore, quantitate, maioriata et minoriata, ratione cuius ratio tua valeret quoad generationem, quae est in creatis sed non quoad generationem, quae est in divinis, in infinitate et de infinitate, in aeternitate et de aeternitate, in potestate et de potestate, ratione cuius successio, tempus, quantitas etc. in generatione divina esse non possunt. Ergo etc.

JORDI GAYÀ ESTELRICH

Fac. de Teología de la Albert-Ludwig-Universität (Freiburg i. Br.) Alemania

Profesor en el Institut Superior de Ciències Religioses de Mallorca

jordigaya@gmail.com

Estudios Franciscanos,

vol. 117, vol. 161, vol. 162. 2016

p. 521 - 528

Tribel Riegl

## DE CLARA A NATANA: LA INFLUÈNCIA FRANCISCANA EN LA CREACIÓ DELS MODELS LITERARIS FEMENINS LUL·LIANS

### RESUMEN

La influència franciscana en la biografia y en la producció literaria de Ramon Llull, estudiada especialment per el P. Antoni Oliver, resulta evident. Igualment resulta rellevant el tracto especial que recibe la mujer en la literatura luliana: si bien se dan algunos de los tópicos propios de la época, Llull plantea la necesidad que la mujer sea conocedora y transmisora de la Arte luliana. En este trabajo se analiza hasta qué punto nuestro autor se inspira en la biografía de Clara de Asís para crear su propio modelo femenino de perfección, la abadesa Natana.

*Palabras clave:* Literatura luliana, franciscanismo, Clara de Asís, abadesa Natana.

### ABSTRACT

*The Franciscan influence on Ramon Llull's biography and literary production, specially designed by Antoni P. Oliver, is so clear. Equally important is the special treatment received by women in lulian literature: although there are some of the topics of the medieval moment, Llull explains that woman is knowledgeable and transmitting Lulian Art. This paper examines how far our author was inspired by the biography of Clara of Assisi to create your own feminine model of perfection, Natana abbess.*

*Keywords:* Lulian literature, Franciscanism, Clara of Assisi, Natana abbes.

Una de les característiques que criden especialment l'atenció en atansar-nos a l'obra de Ramon Llull és el tractament que fa de la figura femenina, tractament que com s'ha demostrat en diferents treballs, s'allunya dels convencionalismes propis del moment i distancien el nostre autor dels es-