

ARS PATRIS FILIUS. BUENAVENTURA Y RAMON LLULL °

0. *Introducción*

0.1. *El propósito luliano*

En el esfuerzo de comprender el pensamiento luliano hay un punto de cuya correcta evaluación depende en gran parte la exactitud de todos los resultados. Se trata, evidentemente, del acontecimiento, o acontecimientos, que llevaron a Ramon Llull a un cambio radical en su manera de vivir, y que denominamos "conversión". El resultado principal de este acontecimiento, como es sabido, fue la formulación de sus propósitos misionales. En ellos Llull se proponía un objetivo bien definido: la aportación de los medios necesarios para conseguir convencer a los no creyentes de la verdad de la fe cristiana.¹

Carecemos, por lo menos ahora, de documento alguno o referencia que nos indique explícitamente de qué materiales se valió Llull para acometer el cumplimiento de su propósito. Y del debate habido hasta la fecha sólo es posible deducir como conclusión más clara que toda precaución es poca a la hora de señalar un origen al sistema luliano.

En un valioso artículo publicado en 1963 el profesor J. N. Hillgarth, después de analizar y rechazar la posibilidad de que Llull se hubiera servido de la biblioteca del monasterio de la Real, insinuaba la hipótesis de que este papel hubiera podido ser desempeñado por las bibliotecas de los conventos dominico y franciscano de la ciudad de Palma.

° La redacción de este artículo ha sido acometida en el marco de una investigación subvencionada por la Comisión Asesora de Investigación Científica y Técnica (Proyecto 90984).

¹ La bien conocida narración de *Vita Coetanea* resume así los medios necesarios que constituyen el propósito de Llull: "His igitur tribus articulis supra dictis in animo suo firmiter iam conceptis, videlicet de morte toleranda pro Christo, convertendo ad eius servitium infideles, de libro supradicto, si daret Deus, etiam faciendo, necnon de monasteriis impetrandis pro diversis linguagiis addiscendis..." (*Vita Coetanea*, I, par. 6; *ROL* VIII, p. 276).

Las reflexiones ofrecidas a continuación pueden considerarse como una aproximación a esta misma hipótesis.

0.2. *Planteamiento metodológico*

En estas reflexiones confluyen dos motivos de interés. El primero intenta alcanzar las líneas de fuerza explicativas del sistema luliano. El segundo desea establecer la relación de Llull con la tradición intelectual de su sociedad, y así indicar posibles fuentes de su pensamiento.

Creemos que es correcto pensar que después del acontecimiento de su "conversión" el proceder de Llull viene condicionado, en el aspecto que ahora nos interesa, por el hecho de ser una persona sin formación intelectual académica y de edad ya madura. En tales circunstancias, para la consecución del objetivo planteado Llull *a)* recurriría a los materiales que tuviera más a mano; *b)* de ellos extraería aquellos temas que más directamente contribuyeran a la fundamentación y formulación de su objetivo; *c)* en lo restante: 1. recurriría a los "paradigmas normales" (con las necesarias reservas al aplicar aquí este concepto); 2. asumiría de sus fuentes aquellos elementos que bien perfeccionaran su cosmovisión, bien la adaptaran mejor a su objetivo; 3. permanecería siempre abierto y a la búsqueda de nuevas informaciones al respecto, con el mismo fin de perfeccionar y adaptar su cosmovisión.

Este planteamiento nos permite acometer la identificación de un núcleo mínimo (o núcleos) de fuentes y evaluarlas puntualmente y con rigor.

0.3. *Un núcleo bonaventuriano*

La hipótesis de trabajo que se tomó fue la de que un núcleo semejante podría estar constituido por un "corpus bonaventurianum" existente en el convento franciscano de Palma de Mallorca.

Denominarlo de esta forma obedece a dos razones. Por una parte, no es necesario en absoluto pensar en la presencia de *todas* las obras de san Buenaventura. Y, por otra parte, hay que conceder la posibilidad de que otros textos (quizás anónimos) muy próximos al ambiente bonaventuriano, y franciscano en general, fueran también utilizados.

En consecuencia de lo primero cabría considerar como pertenecientes a este corpus, por lo menos, las siguientes obras: *Breviloquium* (1257), *Itinerarium mentis in Deum* (1259), *De reductione artium ad theologiam* (1251?). Cabe la posibilidad de que también se contara con las cuestiones disputadas *De mysterio Trinitatis* (1253-1254) y *De scientia Christi* (1254-1255). Alguna dificultad cronológica podría suponer la inclusión de

las *Collationes in Hexaemeron* (1273) en el núcleo inicial. Con todo, no es absolutamente inverosímil que, por lo menos, informaciones sobre su contenido o fragmentos de su texto llegaran a Mallorca antes de 1275.²

Sin duda, todo ello resulta de una aplicación de mínimos supuestos. El horizonte sería mucho más holgado si en nuestro caso concediéramos mayor crédito a la opinión según la cual es verosímil que la preparación de Llull se desarrollara en parte en Montpellier. En este caso, tanto el clima de mayor actividad cultural de la ciudad, como la mayor relevancia intelectual de su convento franciscano, podrían garantizar como segura la existencia de nuestro "corpus bonaventurianum" y su accesibilidad para Llull.³

1. *La unidad del saber*

Tal vez necesita alguna justificación el punto de partida elegido. Es la primera que en la unidad del saber creemos reconocer una característica acentuada y común en Buenaventura y en Ramon Llull. El sistema luliano adquirió relevancia en la historia del pensamiento precisamente por su pretendida universalidad, tanto en orden al objeto, al incluir todo lo cognoscible, como en orden al sujeto, al pretenderse accesible a cualquier persona. En Ramon Llull la unidad del saber figura como elemento esencial al fundamentar la afirmación de la posibilidad de aducir razones en favor de la verdad de la fe cristiana. Pertenece, por tanto, a lo que podríamos considerar núcleo del sistema.

En Buenaventura, por su parte, la afirmación de la unidad del saber es algo más que una tesis marginal. Su afirmación se convierte en nervio de una propuesta intelectual renovadora frente a las nuevas tendencias que iban emergiendo en el panorama intelectual y social de mediados del siglo XIII, y contra alguna de las cuales (averroísmo) también luchará significadamente Ramon Llull.

Indagar, por tanto, las bases sistemáticas de la afirmación de la unidad del saber, nos permitirá remontarnos a las tesis fundamentales de todo el sistema bonaventuriano en un determinado orden de lectura. No se pretende hacer coincidir este orden de lectura con la realidad de la lectura que hiciera Llull. Pero, en ella se recoge por lo menos una preocupación propiamente luliana.

² La elección de esta fecha es puramente metodológica y no implica que pensemos que en ella ya se había formulado definitivamente el sistema luliano en todos sus puntos.

³ Si bien estamos seguros de que la influencia de Montpellier en el desarrollo del sistema luliano es mucho más importante que lo que se ha reconocido hasta ahora, no recurrimos aquí a esta hipótesis, con el fin de limitarnos a las suposiciones mínimas.

1.1. *La división de las ciencias*

El de la división de las ciencias fue un importante tema de discusión en la época medieval, y por su medio pueden rastrearse determinadas opciones científicas, así como la evolución del pensamiento. En su planteamiento se percibe cuáles eran los nuevos problemas que surgían en el panorama intelectual y cuáles las soluciones que se ofrecían.

Desde la perspectiva de la teología el tema de la división de las ciencias recogía, además, un aspecto apologético tradicional, el de la relación entre la sabiduría cristiana y la ciencia pagana. En Agustín este planteamiento es explícitamente recogido y a su luz se trazan las respuestas que tan poderosamente influirán después en todo el período medieval. Pero junto a esta tradición otra línea de pensamiento menos ideologizada nace a partir de la obra transmisora de autores como Casiodoro, Mario Victorino, Boecio, o el mismo Isidoro. Se perciben, por así decir, dos vías de solución. Para la primera las ciencias deben considerarse unitariamente desde la verdad revelada. Para la segunda su estructuración corresponde más bien a la ordenación de los conocimientos acumulados por el hombre sobre los diferentes aspectos de la realidad, o, incluso, puede corresponder a la especificación según las propias facultades humanas.

En el marco del pensamiento medieval europeo anterior al siglo XIII, prima, evidentemente, la primera solución, si bien no de una manera uniforme. En efecto, parece se puedan establecer dos corrientes de opinión. Por una parte la de aquellos que consideran las ciencias en una cierta función autónoma, como dispensadoras de los medios técnicos útiles para un ulterior estudio de la sabiduría cristiana. Por otra, la de quienes conciben estrictamente las ciencias como parte de una única verdad, la revelada.

Esta última opinión reseñada sería, en términos generales, la sostenida por san Buenaventura, y sería también de aplicación en el caso de Ramon Llull.

Sin embargo, para matizar las diferencias que separan a ambos autores, sería posible pensar en dos formulaciones distintas de aquella opinión. En una, se fundamentaría la unidad de las ciencias en el hecho de que las verdades conocidas en ellas no son sino momentos por los cuales el hombre ha tenido acceso a una iluminación antecedente o preparatoria. En este sentido, las ciencias surgen, tanto en la perspectiva de la historia, como en la perspectiva del proceso cognoscitivo, como parte inicial o concomitante, aún sin garantía absoluta de certeza, atendiendo a la validación última de sus principios en la verdad revelada (Dios).

Por lo que a la otra formulación se refiere, más que de una propuesta teórica, se trata de una actitud vivida en amplios espacios culturales y so-

ciales aparte del mundo intelectual. Su presencia, sin embargo, en importantes autores acentúa su relevancia. Esta actitud podría ser calificada de ruptura, no exenta de resabios maniqueístas. Según ella la rotunda afirmación de la verdad teológica haría irrelevante, y aun equivocado, el reconocer alguna verdad que se presentara sin un explícito origen en aquélla. Es más, lo más frecuente será el omitir siquiera el planteamiento del problema.

La opinión de Llull parece recoger esta formulación, con la diferencia de que él sí acomete una explicación de la relación de la verdad teológica con las ciencias. Primero elabora Llull su Arte como exposición de la verdad teológica, y de ella surgen los principios universales que rigen el conocer. Como derivación indica luego la competencia de las ciencias para concretizar en principios particulares los generales, según los concretos aspectos de la realidad. En el Arte se señala como afirmación central la definición de la esencia divina por sus propiedades y su acción creadora. Toda la realidad no constituye sino el descenso a partir de la definición primera. Entenderla es sólo posible descendiendo de aquella definición. Así, las ciencias reúnen esta comprensión de la realidad surgida del acto creador, sólo posible porque la definición de Dios les proporciona principios verdaderos.⁴

Por lo indicado, tal vez con excesiva concisión, se echa de ver que nos estamos acercando a algo que se constituye como principio de comprensión, y cuya transcendencia no es preciso ponderar. Ciertamente, son tan numerosos los temas que se relacionan, que en estos momentos iniciales sería vano pretender una claridad meridiana. Para avanzar hacia esa claridad mayor nos será útil profundizar en la tesis que fundamenta esta consideración de las ciencias, la afirmación de la unidad del saber.

1.2. Las "leyes eternas", axiomas (*dignitates*) de todo saber

Una de las exposiciones más desarrolladas acerca de la unidad del saber, podemos hallarla en las *Collationes in Hexaemeron*.⁵

La línea argumentativa de Buenaventura persigue demostrar la unificación del conjunto del saber bajo el primado de la teología o, más exacta-

⁴ Con estos principios Llull propondrá un programa renovador de las ciencias, como demuestra el carácter monográfico de muchas de sus obras.

⁵ Las tres *Collationes* del *Principium* y las cuatro de la *Visio I* se dedican prácticamente íntegras al tema. La multiplicidad de materias que se apuntan dificultan un tanto la claridad de la exposición. Iniciamos nuestra reflexión por esta obra, a pesar de las reservas cronológicas indicadas más arriba, porque los diferentes puntos señalados en otras obras se relacionan aquí con el tema objeto de análisis. El texto de las *Collationes (CH)* se cita según la edición de F. Delorme (Roma, 1934).

mente, a partir de la centralidad del misterio de Cristo. En esta tentativa Buenaventura se esfuerza en conservar la identidad de las ciencias, como demuestra su reiterada referencia al corpus aristotélico. Su tono no es reductivo o selectivo. Sus expresiones no rehuyen el establecer conexiones a primera vista sorprendentes y relaciones a menudo no del todo coherentes. En todo caso una cosa queda clara, su argumentación sólo es plenamente comprensible si se presupone todo el conjunto de la cristología.

En una primera exposición Buenaventura presenta una fundamentación doble, en el orden del conocer y en el orden del ser, a partir de la verdad teológica del origen de todas las cosas a partir de Dios Creador.

En el orden del conocer se fundamenta la ciencia en la presencia de unas "leges divinae" conforme a las cuales emite sus juicios la razón humana.⁶ Estas leyes reciben idénticos calificativos que los usados al referirse a la esencia divina y su presencia en la mente humana conduce a la afirmación conclusiva definitiva, a la formulada con el "aliter esse non posse".⁷ Por su validez absoluta pertenecen a aquellos principios que Aristételes llamó "dignitates" (axiomas), los cuales muestran su independencia frente a la razón discursiva por el hecho de su indemostrabilidad por vía del silogismo, incluso por la imposibilidad de contradicción, a no ser puramente verbal. Para Buenaventura, con todo, lo que afirma el Filósofo no es más que consecuencia del hecho primordial: todas estas leyes se identifican "en su primer significado que es la mente divina".⁸

En el orden del ser, igualmente, la unidad de las ciencias se funda en el acto creador. La totalidad de lo existente se define como "opus creatum". Ahora bien, este hecho no es meramente explicativo, sino constitucional. Establecer la realidad como creada es pensarla estructuralmente como tal. El "vestigium" es el elemento estructural que manifiesta el carácter creado de toda la realidad.⁹ Así debemos constatarlo en la estructura más universal, la hilemórfica, que Buenaventura, en principio, no circunscribe al ente material. En la substancia en acto, por tanto, se consideran como principios materia, forma y "glutinum", reflejos de aquel ternario "origo, imago, compago", que define la Trinidad personal de Dios.¹⁰ Como principios son definidos "partes essentiae", y su supresión

⁶ "Hinc apparet immutabilis in regulis divinarum legum, ligans nos ut oporteat iudicare rationem nostram secundum leges illas, quae, cum sint infallibiles, indubitabiles, iniudicabiles, ostendunt sapientiam claram" (CH, Princ., II, 1, 9; p. 23).

⁷ "Hae sunt omnes modi, per quos mens cognoscit rem aliter esse non posse" (*ibid.*).

⁸ "Et, ut sit ad unum dicere, harum legum certitudo et necessitas omnem certitudinem excedit, quia sunt idem quantum ad principale significatum quod est mens divina..." (CH, Princ. II, 1, 10; p. 24).

⁹ "Non est enim aliqua essentia quae non habeat mensuram, numerum et inclinationem. In iis attenditur vestigium et manifestatur sapientia sicut pes in pulvere" (CH, Princ. II, 3, 23; p. 27).

¹⁰ "Habet enim omnis substantia creata materiam, formam et glutinum; et haec habere

equivaldría a la supresión del "vestigium",¹¹ o, lo que es lo mismo, a negar su realidad misma, puesto que ésta sólo es pensable como creada. No debe sospecharse, además, que esta afirmación de una "compositio essentialis" reste universalidad a la estructura ternaria. La referencia teológica lo aclara nuevamente. En efecto, las procesiones trinitarias no introducen composición en la esencia divina. Ésta es absolutamente simple. "Deus enim est sua bonitas, sua iustitia, etc., in quo non differt esse et sic esse sicut in creatura".¹² Si consideramos, por otra parte, esta creatura en su modo de ser activo, constatamos un segundo "vestigium", el ternario de "substantia, virtus et operatio, ita quod virtus oritur a substantia, operatio ab utroque". Añade Buenaventura, finalmente, que en el caso de ciertas creaturas además del "vestigium" se encuentra la "imago". Así, en el hombre, memoria, inteligencia y voluntad son imagen del Dios trinitario.

Recojamos, antes de proseguir con el análisis de estos textos, otro pasaje significativo. Algunos capítulos antes Buenaventura establece un paralelismo entre la centralidad de Cristo y el papel que juega la definición como término medio en el silogismo, el que constituye "demonstratio necessaria".¹³ Así, pues, está sin duda en el ánimo de Buenaventura el indicar que toda demostración necesaria, la única constitutiva de saber, debe incluir una definición exacta, que haga referencia a las "leges divinae" y al "vestigium".

De los textos indicados puede hacerse el siguiente balance: La unidad del saber y su certeza se dan cuando:

— el proceso discursivo se atiene a las "leyes divinas" como "dignitates";¹⁴

est repraesentare Trinitatem, ut Pater sit origo, Filius imago, Spiritus Sanctus compago" (*ibid.*).

¹¹ "Haec principia non sunt creaturae accidentalia, sed sunt partes essentiae, et haec tollere a creatura est ei auferre actum praesentandi divinitatem" (*ibid.*, p. 28).

¹² *Ibid.*

¹³ *CI*, Princ. I, 4; pp. 12-14. Debido a la extensión del texto citado, entresacamos sólo las frases más significativas: "Ad hoc enim est scientia rationalis, ut per medium aliquid exprimamus quae apud nos sunt. Omnis enim sermo est ad orationem, oratio ad quattuor species argumentationis." (...) "Ideo ad hoc quod extrema verissime coniungantur, oportet quod sit medium competens. Tale autem est medium in demonstratione definitio." (...) "Et sicut in demonstratione non est nisi unum medium, definitio, ut iam dictum est, ita non potuit homo ultimus coniungi primo nisi mediante Iesu resurgente. Et licet de amplitudine potentiae alio modo posset hominem Patri reconciliare, tamen nullus modus convenientior ad similitudinem demonstrationis necessariae." (...) "Christus autem syllogismum fecit demonstrativum, cuius maior patet in passione, minor in morte, conclusio in resurrectione."

¹⁴ Una precisión: a nuestro entender el texto de Buenaventura sólo establece una comparación lógica. Sin embargo, no queremos ocultar que en nuestra opinión debe tenerse en cuenta una tendencia presente en el pensamiento escolástico medieval: la de interpretar en clave ontológica muchos esquemas aristotélicos lógicos y físicos. Sería interesante investigar más este tema en relación con Ramon Llull.

- la realidad es considerada estructuralmente (en acto y en operación) a partir del (de los) ternario(s) que identifica(n) el “vestigium”;
- la inclusión de una definición consecuente con lo anterior se señala como medio de la demostración verdadera (necesaria).

Como afirmaciones incluidas deben reseñarse:

- Las leyes divinas/“dignitates” se identifican con la mente divina.
- La estructura “hilemórfica” de las creaturas es ternaria y universal.
- Los términos de la estructura “hilemórfica” son “partes essentiales” que por sí mismas no suponen composición.
- La realidad trinitaria es la realidad ejemplar desde la cual pensar la realización de la estructura creatural.
- La definición recoge básicamente la realización de la estructura creatural ternaria como presencia del “vestigium” y en tanto que éste es condición de ser.

Dos puntos hay en el texto apuntados pero no resueltos. Dos puntos de indudable interés para nosotros. Dos preguntas que podemos hacer al texto desde la perspectiva del arte luliano:

- ¿Cómo cabe explicitar la identificación “leges divinae” y “mens divina”?
- Si la esencia divina sin perder su simplicidad es considerada trinitariamente, ¿qué sucede con “sua bonitas, sua iustitia, etc.”? Y aún, ¿qué y cuál es la lista que estas dos expresiones inician?

1.3. *El Arte eterno y el saber humano*

En *Itinerarium mentis in Deum* hallamos un texto paralelo al comentado, que nos ayudará a ampliar algo más nuestra reflexión e ir respondiendo nuestros interrogantes.

El hilo argumental de la obra es exponer el ascenso del alma a Dios en tres estadios (exterior, interior a sí misma, superior), que se desdoblan cada uno hasta dar los seis que se corresponden con un esquema psicológico (sentidos, imaginación, razón, intelecto, inteligencia, *apex mentis*).

En el primer estadio la consideración de la realidad exterior, del mundo como espejo,¹⁵ lleva a poner de manifiesto, por un lado, una serie de ternarios según los que se constituye la realidad,¹⁶ y, por otro, el ejemplarismo en que se estructuran las mismas operaciones del alma en su acto de comprensión de la realidad creada. En efecto, tres son las operaciones

¹⁵ “Quoniam igitur prius est ascendere quam descendere in scala Iacob, primum gradum ascensionis collocemus in imo, ponendo totum istum mundum sensibilem nobis tanquam speculum...” (*Itin.* 1, 9; V, 298).

¹⁶ Se citan los ternarios: *pondus, numerus, mensura; modus, species, ordo; substantia, virtus, operatio; origo, decursus, terminum; esse, vivere, discernere.*

por las que el hombre percibe la realidad: *apprehensio*, *oblectatio*, *diiudicatio*. La última, la más perfecta, sin duda, viene definida por dos rasgos distintivos: la abstracción de la particularidad y la mención de la razón (*quare*) de las cosas.¹⁷ Con ello la mente se aleja de las más inmediatas propiedades definitorias de la realidad sensible (dimensión, sucesión, transformación) y consigue para sus actos unas propiedades que postulan un origen diverso. Buenaventura identifica dicho origen con el siguiente razonamiento: aquello que goza de las propiedades opuestas a las propiedades finitas de la realidad creada es lo eterno; lo eterno es Dios o está en él; luego aquello por lo que el alma accede a unos actos con propiedades opuestas a las propiedades finitas sólo puede identificarse con Dios o con algo que está en él. En la línea de San Agustín, a quien cita, Buenaventura declara que las leyes por las que se lleva a cabo la *diiudicatio* "necesse est, eas esse incommutabiles et incorruptibiles tanquam necessarias, incoarctabiles tanquam incircumsriptas, interminabiles tanquam aeternas, ac per hoc indivisibiles tanquam intellectuales et incorporeas, non factas, sed increatas aeternaliter existentes in arte aeterna, a qua, per quam et secundum quam formantur formosa omnia".¹⁸

Resumamos: la percepción abstracta y causal del conjunto de la realidad creada se lleva a término mediante unas leyes que surgen no de la mente humana misma, sino del "arte eterna".

La consideración del primer paso del segundo estadio del ascenso de la mente proporciona a Buenaventura la ocasión para indicar el modo de la presencia de dichas leyes en la mente humana.

Inicia Buenaventura la reflexión sobre la mente en sí misma atendiendo a la *imago* constituida por amar, conocer y recordar. Es en la consideración de la memoria cuando vuelve sobre el tema que nos ocupa. Triple función de la memoria es, indica Buenaventura, el retener una representación de lo temporal, de lo simple y de "scientiarum principia et dignitates ut sempiternalia et sempiternaliter, quia nunquam potest sic oblivisci eorum, dum ratione utatur, quin ea audita approbet et eis assentiat, non tanquam de novo percipiat, sed tanquam sibi innata et familiaria recognoscat".¹⁹ Algunas líneas más adelante se refiere a ellos como "simplices formas".²⁰

¹⁷ "Post hanc apprehensionem et oblectationem fit diiudicatio, qua non solum diiudicatur, utrum hoc sit album, vel nigrum, quia hoc pertinet ad sensum particularem; non solum, utrum sit salubre, vel nocivum, quia hoc pertinet ad sensum interiorem; verum etiam, qua diiudicatur et ratio redditur, quare hoc delectat; et in hoc actu inquiritur de ratione delectationis, quae in sensu percipitur ab obiecto" (*Itin.* 2, 6; V, 301).

¹⁸ *Itin.* 2, 9; V, 302.

¹⁹ *Itin.* 3, 2; V, 303.

²⁰ "Ex secunda apparet, quod ipsa [memoria] non solum habet ab exteriori formari per phantasmata, verum etiam a superiori suscipiendo et in se habendo simplices formas, quae non possunt introire per portas sensuum et sensibilibum phantasias" (*ibid.*).

A partir de estos principios, dignidades o formas el entendimiento lleva a cabo su triple operación: la definición, la proposición y la demostración (*illatio*). En el primer caso se obtiene una definición "per superiora" y "generalissima". La proposición, a su vez, puede formularse como que "non potest aliter se habere". La demostración, en fin, puede realmente presentarse como necesaria: "Huiusmodi igitur illationis necessitas non venit ab existentia rei in materia, quia est contingens, nec ab existentia rei in anima, quia tunc esset fictio, si non esset in re: venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis repraesentationem".²¹

Estas últimas palabras nos llevan a la siguiente conclusión: Los principios, dignidades o formas que constituyen el arte eterna se hacen presentes al alma para que ésta pueda percibir el conjunto de la realidad y formar definiciones, proposiciones y demostraciones verdaderas y necesarias. Añadamos que el texto citado en último lugar parece aludir a una participación estructural. Es decir, en el arte eterna no se consideran principios aislados, sino estructuralmente relacionados, puesto que la ejemplaridad se manifiesta también en que "res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem".

El conjunto de la realidad, sin embargo, se presenta a la consideración del hombre ordenado de alguna manera. O, desde otra perspectiva, en la historia el hombre ha considerado la realidad haciéndola objeto de diversas ciencias. Buenaventura recuerda el tema y aprovecha la ocasión para referirse de nuevo al conjunto de las ciencias unificándolas a partir de la teología. Según ello, las ciencias no hacen sino explicitar en su campo específico la ley eterna, que es la condición necesaria para la verdad del conocer. El texto lo resume diciendo: "Omnes autem hae scientiae habent regulas certas et infallibiles tanquam lumina et radios descendentes a lege aeterna in mentem nostram".²²

Con este último paso hemos completado, en el orden del conocer, el esquema que se apuntaba en las *Collationes*. Según ello, debe contarse con una arte eterna (Dios/en Dios) cuyas leyes (principios/dignidades) son comunicadas al alma. Estas leyes, recordadas por la memoria, guían al entendimiento en su percepción de la realidad para conseguir definiciones generalísimas, proposiciones absolutas y demostraciones necesarias. Marco y fruto de esta operación del entendimiento son las ciencias, resultando, por tanto, que éstas no tienen otro principio ni fundamento último que las leyes del arte eterna.

²¹ *Itin.* 3, 3; V, 304.

²² *Itin.* 3, 7; V, 305.

Desde este punto el *Itinerarium mentis in Deum* no presenta más respuestas a las preguntas que nos ocupan. En las *Collationes* era la presencia del *vestigium* en las creaturas lo que nos conducía, en el orden del ser, a relacionar la unidad de las ciencias con la esencia divina. En ningún caso, empero, se establecía algún apoyo para saber si el arte eterna se identificaba con esta esencia. Solamente el indicio de una lista (*bonitas, iustitia, etc.*) nos llamaba la atención. Curiosamente algo semejante sucede en los capítulos restantes del *Itinerarium*. Vamos a reseñarlo.

1.4. El Arte eterno y el ser de Dios

Después de concluido el segundo estadio del ascenso con un segundo paso que se refiere a la necesidad de las virtudes (y esto, además, es muy significativo desde una perspectiva luliana), el tercer estadio tiene por objeto la consideración de la unidad divina y de la Trinidad. La primera se lleva a cabo a partir de la reflexión sobre "esse", mientras la segunda lo hace a partir de "bonum". Nos interesa señalar algunos puntos sobre la reflexión que se hace a partir de "esse".

Como señalará explícitamente Buenaventura en el capítulo siguiente, su reflexión se guía por la afirmación de aquello "quo nihil melius cogitari potest". Así, pues, señala como la consideración del ser supremo introduce una serie de seis propiedades: *primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum, unum*. Estas propiedades, además, no pueden considerarse aisladas, sino relacionadas mutuamente, pues "unum horum necessario infert aliud".²³ De forma que referirse a una de ellas implica referirse a todas las demás. De la explicación de Buenaventura entresacamos este ejemplo: "quia primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum; ideo perfectissimum".

Continúa, aún, el texto de Buenaventura. El siguiente paso consiste en derivar una segunda serie de propiedades a partir de cada una de la primera serie. Así se derivan, respectivamente: *novissimum, praesentissimum, maximum, immutabilissimum, immensum, omnimodum*. Y como ejemplo del procedimiento de derivación señalemos: "Ideo maximum, quia simplicissimum. Quia enim simplicissimum in essentia, ideo maximum in virtute, quia virtus, quanto plus est unita, tanto plus est infinita".²⁴

Un último paso se añade. De la unión de las propiedades de la primera serie con sus respectivas de la segunda serie, se consiguen conclusiones sobre Dios, tales como: "quia aeternum et praesentissimum, ideo

²³ *Itin.* 5, 6; V, 309.

²⁴ *Itin.* 5, 7; V, 310.

omnes durationes ambit et intrat, quasi simul existens earum centrum et circumferentia".²⁵

A la consideración de la esencia de Dios sigue la reflexión sobre la Trinidad. El esquema seguido se asemeja algo al anterior, pero su hilación interna no es tan explícita.

Volviendo, pues, al capítulo sobre la esencia de Dios, añadamos una observación. En las dos derivaciones (la de la segunda serie y la de las conclusiones sobre Dios) el razonamiento incluye casi en todas las ocasiones la referencia a una "auctoritas", axioma o testimonio escrito. Ejemplos de ello son el que ya hemos transcrito sobre la derivación de "maximum", que en opinión de los editores cita el *Liber de causis*; o una referencia a Alanus de Insulis como derivada de (o probada por) la combinación de "simplicissimum" y "maximum".²⁶

Este hecho nos sugiere evidentemente el sentido de la presencia de "auctoritates" y "dignitates" en el procedimiento de Buenaventura. Sabemos por las *Collationes* y por el mismo *Itinerarium* la asimilación que sugiere el autor cuando compara las leyes eternas con las "dignitates" de las ciencias. Al integrar ahora axiomas y autoridades en su derivación a partir de las primeras propiedades del ser supremo, parece sugerir que esta derivación es más fundamental, que ella se constituye en criterio de verdad para los mismos axiomas y autoridades.

Si después de todo ello intentamos resumir lo expuesto a partir del *Itinerarium*, podríamos decir, invirtiendo el orden de lo explicado:

1. Obtenemos algún conocimiento de la esencia divina al derivar del concepto de ser supremo una serie de propiedades.

2. Las propiedades así conocidas se relacionan entre sí.

3. De la primera serie de propiedades podemos deducir una segunda serie.

4. De la consideración conjunta de las dos series podemos obtener conclusiones sobre Dios.

5. En el proceso de derivación aparecen como probados axiomas y autoridades.

(6-7) ...

(8-9). Dios/en Dios se constituye el arte eterno, cuyas leyes se hacen presentes en el alma humana.

(10). Estas leyes rigen la percepción de la realidad y dan origen al proceso (definición, proposición, demostración) que constituye las ciencias.

²⁵ *Itin.* 5, 8; V, 310.

²⁶ "Quia simplicissimum et maximum, ideo totum intra omnia et totum extra, ac per hoc est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam" (*Itin.* 5, 8; V, 310). La cita corresponde exactamente al enunciado de la regla 7 de la obra de Alanus. (Cf. N. M. Häring, "Alanus de Insulis, Regulae caelestis iuris", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 48 [1981], 97-226, p. 131.)

En nuestro resumen hemos dejado algunos espacios en blanco que van a dirigir la próxima etapa de nuestra investigación. Se trata, en concreto, de preguntarnos sobre la opinión de Buenaventura acerca de la constitución del arte eterno. En principio, por el lugar que se le viene asignando, debe tratarse de una realidad que atañe a la esencia divina y a su realidad trinitaria, por una parte, y a la naturaleza de la realidad objeto del conocer, por otra. Desde la perspectiva de la historia del pensamiento medieval sabemos que a estos postulados responde el hecho del autoconocimiento que Dios tiene de sí mismo, por un lado, y el hecho de la creación, por otro. Ahora se trata de verificar en qué medida va encajando Buenaventura estos hechos en su reflexión acerca del conocimiento humano.

2. El conocimiento y el hecho de la creación

2.1. La creación y el acto intelectual de Dios

El mismo texto de las *Collationes* nos ofrece elementos suficientes para un inicio de la solución que andamos buscando.

El primer dato, el más evidente, es el hecho de la creación. Toda la reflexión de Buenaventura lo ha dado por supuesto. Las razones filosóficas para su demostración son citadas con frecuencia en sus escritos. Aquí interesa subrayar sus consecuencias para la teoría del conocimiento. Es, en efecto, a partir del hecho de la creación como Buenaventura puede elaborar la teoría en torno al *vestigium*, la concepción ejemplar de toda la realidad, y fundamentar, en definitiva, que el conocimiento sea posible gracias a las leyes eternas que rigen toda la producción de las cosas.

Con rotunda claridad lo expresa Buenaventura al comentar la definición de verdad. Partiendo de la definición clásica de la verdad como adecuación, razona: la mayor adecuación se dará en el caso de adecuación entre las condiciones causales de una cosa y el entendimiento causante de su existencia. Esta adecuación se da en el Verbo divino, creador, en el cual las condiciones de las cosas quedan expresadas. No son, sin embargo, las condiciones en sí mismas (cualitativamente diferentes entre ellas respecto al Verbo) el fundamento de la verdad, sino la relación de ejemplaridad que les es común.²⁷

²⁷ "...Haec autem adaequatio rei et intellectus nihil aliud est quam omnimoda rei per Verbum, quod est causans rem, expressio, omnimoda dico, quia res quantum ad omnes conditiones suas in Verbo exprimitur nec perfecte nisi per Verbum cognoscitur. Et licet quaedam res plus accedant ad illud Verbum exprimens participando aliquas nobilitatis conditiones, ut angelus etc., tamen rationem exemplaritatis aequaliter participant". (*CH*, Princ. III, 1, 8; p. 37).

En el hecho de la creación, así considerado, se nos muestra, pues, que en el Verbo se dan, por un lado, las condiciones causales de cada cosa y, por otro, la razón de ejemplaridad que les es común. El conjunto constituye el arte eterno: "Ipse enim Filius est Verbum Patris, est exemplar et *ars plena omnium rationum viventium et possibilium fieri, ut dicit Augustinus, VI de Trinitate*".²⁸

Con ello hemos dado con una de las dos indicaciones que deseábamos:

— El arte eterno es constituido por el conjunto de condiciones causales de cada una de las cosas creadas, bajo la razón común de ejemplaridad.

Prosigamos a partir de lo alcanzado.

Al buscar una definición del Verbo nos encontramos, por ejemplo, con la afirmación: "Hoc enim Verbo Spiritus summus seipsum dicit et omnia producta exterius et produci possibilis".²⁹ Afirmación que a continuación tiene el siguiente razonamiento: "Item, Spiritus summus, cum sit omnino purus actus, non potest se non intelligere. Intelligit ergo se ac per se, secundum Anselmum, in Monologion, coaeternum sibi Filium sive Verbum producit; cumque sit omnino spiritus, se omnino in producto repraesentat ac per hoc Filius exprimit quidquid est Patris et quidquid a Patre et a se esse potest quia est imago et exemplar".³⁰

Según esto la definición misma del ser supremo incluye el acto de entender. Acto que, evidentemente, no puede depender de otro ni puede ser realizado a través de otro, lo cual destruiría la definición de ser supremo. En el marco teológico en que se mueve Buenaventura este acto de conocer instauro una relación personal: es decir, la única relación posible para que el hecho de la "expressio", término del acto de conocer, sea adecuadamente la perfecta correspondiente. Por todo lo cual, indica Buenaventura: "Patet ex iis quod in illo Verbo idem est intelligens et intellectum et ratio intelligendi".³¹

Este último término, sin embargo, nos sugiere una nueva cuestión: ¿Podríamos identificar algo así como una "ratio intelligendi" del acto divino del autoconocimiento? O, en otros términos, ¿se nos ofrece alguna pista para comprender la motivación de este acto divino?

²⁸ CH, Princ. III, 1, 6; p. 36. En el texto de Agustín se está haciendo referencia al acto divino del conocer y al hecho de la creación, concluyendo: "Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere: Et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia: tanquam Verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium" (*De Trin.* VI, 10, 11; *Obras de San Agustín*, [Madrid, 1968], V, p. 371). La referencia a este texto es masiva en los autores medievales, y bien merecería un estudio más amplio.

²⁹ CH, Princ. III, 1, 3; p. 34.

³⁰ CH, Princ. III, 1, 4; p. 34. Cf. CH, Princ. I, 1, 16; p. 7.

³¹ CH, Princ. III, 1, 4; p. 34.

2.2. *La razón de difusibilidad en Dios*

Está claro que el acto de conocer es inherente a la definición misma del ser supremo. Como también claro queda que en este acto el ser supremo se entiende como origen (personal, en el plano de la Trinidad, y creador, en el plano de las creaturas). En estas coordenadas, pues, debe moverse nuestra investigación.

Hallamos una respuesta suficiente en la reflexión en torno al bien que se difunde a sí mismo. La difusión como elemento de la definición del bien supremo nos lleva a la Trinidad personal y a la voluntad de creación como sus corolarios. Todo ello resulta coherente con lo expuesto, y evidente en el marco del pensamiento medieval. Ahora bien, lo que nos parece relevante es cómo introduce Buenaventura estas reflexiones. Su punto de partida se remonta al mismo que ha venido usando con anterioridad: la definición del ser supremo. Recogidas en toda su extensión éstas son sus palabras: "Vide igitur et attende, quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest; et hoc tale sic est, quod non potest recte cogitari non esse, quia omnino melius est esse, quam non esse; sic est, quod non potest recte cogitari, quin cogitetur trinum et unum. Nam, bonum dicitur diffusivum sui; summum igitur bonum summe diffusivum est sui. Summa autem diffusio non potest esse, nisi sit actualis et intrinseca...".³²

El vocabulario usado nos parece indicar que toda la reflexión en torno al ser supremo viene enmarcada por la pregunta por el bien supremo. Es la idea del ser óptimo lo que nos conduce a la afirmación de su ser, de su unidad, de su acto de conocer, etc. La argumentación sobre el ser supremo es la demostración de la existencia del bien supremo. La afirmación de su difusibilidad es el primer corolario después de hecha aquella argumentación. Por lo mismo, aquel acto de conocer es acto de conocerse como bien difusivo, y, por ello, es acto trinitario.

Todo lo precedente lo hemos indicado muy resumidamente, pero nos es suficiente para permitirnos pensar que la razón de aquel acto de conocerse del ser supremo es la difusibilidad. Por ser bien difusor de sí mismo no es aquel un puro acto intelectual, aislado y aislante, sino el principio de una relación ejemplar de causalidad. Y eso era precisamente lo que nos interesaba precisar: cuál era el proceso explicativo de la constitución del arte eterno.

Creemos que ahora estamos en condiciones de completar la indicación hecha anteriormente:

— El arte eterno, como conjunto de condiciones causales de cada una de las cosas creadas, bajo la razón común de ejemplaridad, es constituido

³² *Itin.* 6, 2; V, 310.

en el Verbo en cuanto primera expresión de la bondad divina difusiva.

Con ello podemos completar los puntos en suspenso que habíamos incluido en nuestra serie de conclusiones y modificar las dos últimas, diciendo:

6. Entre los axiomas y autoridades acerca de Dios probados por las series de propiedades esenciales, el más fundamental es la definición de Dios como bien difusivo de sí mismo.

7. Por su esencial acto de conocer, Dios conoce al Verbo como primer término de su difusibilidad, estableciendo una relación personal trinitaria.

8. En el Verbo, expresión del Padre, la razón de ejemplaridad determina todas las condiciones causales de las cosas existentes y posibles.

9. La razón de ejemplaridad y el conjunto de condiciones constituyen el arte eterno, cuyas leyes se hacen presentes en el alma humana por participación vía iluminación.

10. Estas leyes rigen la percepción de la realidad y dan origen al proceso (definición, proposición, demostración) que constituye las ciencias.

Conclusión

Seguir con concisión el tema propuesto a través de las obras de Buenaventura nos ha obligado a dejar sin mencionar una gran multitud de temas y sin desarrollar adecuadamente el trasfondo sistemático que presuponen. Deberíamos referirnos, ciertamente, al conjunto del pensamiento teológico y filosófico del Doctor Seráfico. Todo ello es evidentemente imposible en este momento. Sin embargo, y como propuesta de reflexión ulterior, quisiera hacer un índice de aquellos temas que, como base de lo aquí expuesto, deberán tomarse en consideración.

Estos temas incluirían las exposiciones de Buenaventura acerca: (a) de la generación del Hijo, (b) de la similitud como nombre significativa de la esencia divina, (c) del Hijo como imagen, (d) del conocimiento divino de las cosas creadas (de las ideas), (e) del hombre como imagen de Dios, (f) de la explicitación del *vestigium* en la estructura del ser finito.

Cumplir con este programa pondría de relieve un contexto a partir del cual el sistema luliano va tomando mayor consistencia si cabe. La originalidad de su pensamiento, en efecto, no radica en una innovación de doctrinas ex nihilo, sino en el claro propósito que guió la sistematización de las recibidas. Entre ellas están todas las que de alguna manera se relacionan con la cita de San Agustín y que habían hecho escribir a Guillermo de Auxerre: "*Deus scit artem inveniendi*".³³

Escola Lulística de Mallorca

Jordi GAYÀ

³³ Guillelmi Altissiodorensis, *Summa Aurea*, l. I, 8, 3, ed. J. Ribailier (Grottaferrata, 1980), I, p. 131.