

LA COMBINATORIA LULIANA
UN NUEVO ENSAYO DE EXPOSICIÓN E
INTERPRETACIÓN DE LA MISMA A LA LUZ DE
LA FILOSOFÍA GENERAL EUROPEA [⓪](#)

P. ERARDO W. PLATZECK, O. F. M.

PRIMERA PARTE

Dentro de la corriente literaria de orientación matemática deductiva, marginal en la filosofía de los siglos XII y XIII, se destaca por su singular rareza la Combinatoria luliana. ¿Y más tarde? Después que a la muerte de su inventor quedó ésta cuajada en su forma definitiva, ha sido unas veces ditirámbicamente elogiada y otras acremente combatida o puesta en ridículo. Pocos son los que, sin excederse en la valoración del Arte combinatoria de Lull, han acometido su estudio con reflexiva simpatía.

Rara es ciertamente esta *Ars combinatoria*, pero también es raro su autor. Pues la personalidad de Ramón Lull (1233-1315/16) rebasa la medida común por su enorme vitalidad somático-psíquica, por el poder de su inventiva y por su frenética actividad. Nacido en Palma de Mallorca de noble estirpe, ingresó de muchacho como paje al servicio de la corte de Montpellier. El reino de Jaime I se extendía a la sazón

desde Provenza, en el mediodía de Francia, pasando por Cataluña y Baleares, hasta Valencia, que el propio *Conquistador* había arrebatado a los árabes. Más adelante, Ramón, elevado a senescal, se convirtió en un alegre camarada, un trovador, y, un apuesto caballero. Pero, a los treinta años, se retiró de la vida pública, abandonó la esposa y tres hijos y trabó, al parecer, íntimo contacto con los monjes de la Abadía, cisterciense de Santa María la Real, en Mallorca. Lo mucho que este joven iletrado estudió entonces por propio esfuerzo, a duras penas cabe rastrearlo por sus escritos. A duras penas, digo, porque su obra literaria, que abarca más de doscientos libros y opúsculos, revela un empeño de originalidad en la ideología y en el método. Se ha avanzado muy poco en la cuestión de la dependencia de Lull respecto de sus coetáneos y predecesores, a causa de que en los panegiristas del Arte luliana se grabó intensamente la convicción del propio Lull de que aquélla le había sido comunicada graciosamente en acto de iluminación. Espero, no obstante, poder aportar aquí algunas precisiones. Por espacio de más de nueve años entregóse Lull a la

oración en soledad y a estudios profundos por cuenta propia. ¡Con cuanta frecuencia insistirá después en la importancia del estudio para una vida de perfección religiosa en completo retiro! Exige de los ermitaños una actividad espiritual, porque no cabe contar sin más con la gracia de la contemplación y encima hay que precaverse celosamente contra toda ociosidad, tanto espiritual como corporal. Sólo el estudio, el saber adquirido, puede ayudarnos a lograrlo.

En esta alternancia de estudio y contemplación deben haber surgido los primeros gérmenes del Arte lulliana, tal como se nos ofrecen en el *Libre de contemplació en Déu*. De esta obra —compuesta, por lo demás, originariamente en lengua árabe— aseguran los señores Carreras Artau que es una de las primeras que escribió el filósofo mallorquín.¹

Nadie puede abrigar la menor duda de que el *Ars lulliana* representa, en su sentido genuino y originario, un método de contemplación: No vamos, sin embargo, a extendernos ahora sobre este punto.² Nos bastará subrayar una vez más que Raimundo consideró toda la vida su Arte como un don de lo alto, como un regalo del cielo, como una iluminación divina. En

alguna forma, pues, debe haber él experimentado una intuición omnipresente, por el estilo de la que Platón tan penetrantemente describe en su séptima carta y de la que suele originarse en la práctica la sólida estructura de un sistema personal. Es lo más verosímil que los rasgos esenciales del Arte se le revelaran a Lull en sus horas de oración, mientras con el espíritu alerta se esforzaba en buscar a Dios en la soledad.

Por otra parte, Lull mantuvo amistad con aquel otro Raimundo, señor de Peñafort y General de los Dominicos, quien le ganó definitivamente para la gran empresa de las misiones, es decir, la conversión de los árabes; y, al madurar en su ánimo la idea de un método cabal de conversión, lo asoció sin más a su método de contemplación. Abonaban la asociación motivos psicológicos y reales, pues ambas tareas convergían en el mismo objetivo final, que era el conocimiento del verdadero Dios. La persecución de este fin específico le llevó a ahondar en el examen de la dialéctica escolástica, o sea, aristotélica, y acabó por disgustarle de ella hasta el punto de abandonar con seguro instinto a Aristóteles. Paso a paso fue elaborando un método propio y nació su Gran Arte (*Ars Magna*).

El estudio reposado en soledad no le retiene ya más. Ahora posee en manos el instrumento con el que salir al encuentro de los musulmanes y vencerles en pacífica lid. Falta todavía adiestrar un equipo, cuanto más nutrido mejor, de colaboradores. Raimundo está seguro de poderlo alcanzar; pues, según piensa, la estructura de su Arte reviste una extraordinaria sencillez, que permite aprenderla en un año, poco más o menos. Incluso más tarde, después de haber reelaborado una y otra vez su lógica combinatoria y de haberla simplificado y abreviado, afirma que se la puede llegar a dominar y manejar en un espacio de dos a tres meses. A no tardar, él hablará con el Papa, con su rey, con el emperador, con los obispos y con los teólogos universitarios para proponerles que la conversión de los árabes, tras el fracaso de las Cruzadas, sea emprendida de nuevo conforme al vivo anhelo de toda la cristiandad por la vía de discusión (!) sabia y victoriosa del lado cristiano.³ Recorre en continuo peregrinaje todos los países de Europa y de la cuenca del Mediterráneo, y en una ocasión se interna profundamente en Asia. ¡Cuántas veces en su larga vida

se ha presentado ante el Papa ! Con igual frecuencia ha acudido a los Capítulos generales de las nuevas órdenes mendicantes. No ha perdonado esfuerzo. Ni el escarnio ni el repudio han hecho mella en su ánimo hasta sus ochenta años cumplidos. Durante un tiempo instruyó personalmente a trece frailes franciscanos en el convento de Miramar, sito en un lugar maravillosamente bello de la costa de Mallorca, fundado a su ruego e instancia. Con ellos se trasladó al Norte de África, ayudado bajo mano por Jaime II de Mallorca, el hijo del *Conquistador*. Allí entabla disputas públicas en las calles y mercados de las ciudades árabes y es maltratado, encarcelado, apedreado y, finalmente, expulsado por intercesión de Jaime. Como soldado que permanece impávido tras una batalla perdida, al volver a su patria, se dispone para nuevas campañas. Orgullosamente menciona ya en sus escritos su propia escuela de los raimundistas y orgullosamente se contrapone a los dialécticos de su siglo. ¡Cuán poco vale frente a su Arte la de Aristóteles! En efecto, la lógica de las clases del *Organon* padece de superficialidad, y pobreza de los conceptos, y en su versión estoico-popular llega a degenerar en un

materialismo sensualista. En cambio, su Arte combinatoria se centra en Dios, principio supremo a título de causa eficiente, de fin y de arquetipo de todas las cosas. Todavía más, su Arte esconde el secreto profundo de la Trinidad divina. En la lógica luliana, de cualquier forma que la concibamos y desarrollemos, es casi imposible prescindir de la idea de la Trinidad. Y si el musulmán, después de afirmar el principio de Dios Uno, concede la legitimidad del Arte, se verá compelido en la primera oportunidad a abrir los ojos y a reconocer que en el transcurso del diálogo ha admitido ya, por lo menos *implicite*, el dogma de la Trinidad.

Semejante actitud espiritual ¿no concuerda plenamente con la de los teólogos más representativos del siglo XII?

A esta confesada intención capital de una pretendida lógica de la conversión se juntó bastante más tarde la idea de una lógica entendida como ciencia universal. Es decir, el Arte luliana acabó por transformarse en una lógica demostrativa e inventiva a un tiempo; y en consecuencia, pasó a contener, a título de Arte suprema, los principios de todas las ciencias especiales, de suerte que toda verdad pueda ser inferida de ella, si no materialmente, por lo menos en cuanto a sus principios.

Después de haber evocado en breves trazos la vida y los

ideales de Lull y haber mostrado las íntimas esperanzas que él puso en su *Ars Magna*, tras haber descubierto, además, su firme convicción de que el esquema de su Arte era un don gracioso de iluminación divina y consiguientemente irresistible e inatacable por naturaleza, vamos ahora a someter la lógica de Lull a un examen crítico, Pero antes quiero todavía recordar que las fuentes más antiguas denominan a Lull *Doctor Eremiticus*, en tanto que sus secuaces de siglos posteriores, para exaltar a su maestro por encima del *Doctor Angelicus*, Santo Tomás de Aquino, le exornaron con el título de *Doctor Archangelicus*. Sin embargo, la mayoría de los raimundistas de siglos pasados han preferido llamar a Lull *Doctor Illuminatus*, tomando pie de sus propias confesiones acerca del origen divino de su "Arte".

Nuestra tarea consistirá en extraer de la lógica luliana por un examen tanto positivo como negativo de la misma, su íntimo sentido, que quizá pueda aún hoy atraernos en algún modo, e interesarnos realmente, e incluso estimularnos a un tratamiento más profundo de los problemas planteados por Lull. La siguiente

exposición de la Combinatoria luliana y el ensayo simultáneo de su interpretación responden a este nuestro propósito.

I. LOS PRINCIPIOS ABSOLUTOS DE LLULL EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

Así como Euclides inaugura su obra con una Axiomática cuidadosamente elaborada, a la que siguen los teoremas deducidos de ella, Lull establece también en el comienzo de su Arte una minuciosa doctrina de los principios, en la que se sustentan todas las *rationes necessariae* de sus ulteriores demostraciones.

Convendrá plantearse a fondo, más adelante, la cuestión del valor, tanto filosófico como teológico, de tales *ratio-nes necessariae*, cuando tengamos ante los ojos el entero edificio de la doctrina luliana de los principios. Por el momento, nos contentaremos con una primera introducción en esa Axiomática luliana, en la que encontramos definiciones de principios absolutos y relativos, varias reglas y connotaciones a base de letras, y en vez de los problemas sobre construcción de fi-

guras aparecen unas pocas figuras axiomáticas, susceptibles de satisfacer a todas las exigencias lógicas. Aventajando a Euclides, encontramos una bien perfilada doctrina de las permutaciones o combinatoria entre los principios absolutos y los relativos y, á demás, tablas o, por decir mejor, esquemas que sirven para llevar los conceptos lógicos hasta su último desenvolvimiento. Se habla de multiplicación y de métodos exhaustivos. Como se ve, varios entre estos elementos hacen pensar en seguida en la moderna lógica matemática.

Estamos, sin embargo, a mil leguas de la lógica formal de los modernos. Nos hallamos ante una lógica material en grado extremo y, consiguientemente, también ante una especie de *Tópica* o Arte inventiva. La *Tópica* aristotélica ha cedido aquí el lugar a un sistema concluso de conceptos. El fundamento de esta lógica luliana es metafísico, es el Ser por esencia, es la A simbólica, el Principio de todo lo inteligible y de todo lo enunciable. De aquí que la primera figura se llame también figura A, cuya letra representa al propio Dios, a Dios en su absoluta unidad, simplicidad y unicidad.

Se vislumbra ya por indicios el espíritu del neoplatonismo, en el que, es a saber, lógica y doctrina del ser son una y la misma cosa, en el que el pensamiento y la realidad se comportan en perfecto paralelismo, en el que no sólo el ser causa inicialmente el pensar y rige su desenvolvimiento, sino que, a su vez, el pensar analítico apunta siempre intencionalmente a una realidad conexa y unitaria que le es correlativa. Y, puesto que todo ser depende de un Primer Ser, del (υπερουσιου ου la lógica del neoplatonismo consiste nada más en la deducción, ontológicamente regulada, de la pluralidad de lo inteligible a partir de la idea primaria de la Unidad superesencial.

No obstante, al iniciar aquí esta comparación, señalaremos desde buen principio la diferencia considerable que media entre la figura luliana A y el punto de partida del neoplatonismo. El Principio único y originario de los neoplatónicos es de sí enteramente innominado y se convierte en "lugar" de la Teología negativa, que Lull apenas toma en cuenta. En cambio, la figura luliana A consiste en un círculo, en cuyo borde, es decir, en la periferia, y a una igual distancia

de su centro, están puestas otras letras del alfabeto. En su última redacción, la del *Ars ultima*, son nueve, o sea, B, C, D, E, F, G, H, I, K. Cada una de tales letras representa una idea básica, un principio o una dignidad ⁴, susceptible de ser atribuida a la esencia divina en forma absoluta. Pero, toda vez que estos principios no introducen ninguna real pluralidad en Dios ni le añaden ninguna especie de ser nuevo, se da una relación efectiva de estrictísima identidad de ellos entre sí, e igualmente entre ellos y la esencia divina ⁵. De donde resultan múltiples posibilidades de relación lógica y, asimismo, de despliegue de la realidad. Mas no se trata, como en moderna lógica matemática, de la simple equivalencia lógica entre juicios diversos, por efecto de que cualquier combinación de dos principios resulta en sí "correcta", sino de una real identidad de todos y cada uno de aquellos principios.

Voy a concretar más: Bondad, Grandeza, Eternidad, Poder, Sabiduría, Voluntad, Virtud, Verdad y Gloria son, según Lull, los nueve predicados, principios o dignidades que convienen a Dios absolutamente y de tal

modo adecuan, penetran y colman su Ser —o como pueda ello expresarse en términos a la medida del hombre— que cada una de tales dignidades puede valer como un Ser absoluto. Puedo entonces fundadamente afirmar: el Ser de Dios es la Bondad, es la Grandeza, la Verdad, la Gloria; y, asimismo: la Bondad de Dios es su Grandeza; su Grandeza es su Verdad; su Verdad es su Gloria, o cualesquiera otras relaciones que en el círculo de la figura A quiera yo establecer de las nombradas dignidades entre sí. Ciñéndome ahora a tales relaciones de los principios entre sí, y prescindiendo de su idéntico fundamento en el Ser divino como tal, con facilidad llego a expresar el número total de los diversos juicios posibles. Lull los recapitula en la tabla de la figura III, que pone 36 esque-mas o cámaras ⁶ :

BC	CD	DE	EF	FG	GH	HI	IK
BD	CE	DF	EG	FH	GI	HK	
BE	CF	DG	EH	FI	GK		
BF	CG	DH	EI	FK			
BG	CH	DI	EK				
BH	CI	DK					
BI	CK						
BK							

Hasta aquí todo es fácil de entender. Establecemos, pues, como primer resultado que en la base del sistema luliano está el problema de la denominación del Principio originario, discutido ya en el seno del neoplatonismo, pero tratado cada vez con mayor insistencia en la Escolástica de madurez, sobre todo a partir de Alejandro de Hales, o sea, para decirlo en términos

escolásticos, la *Quaestio de nominibus Dei, quae sequuntur naturam eius*⁷. Cuál sea la importancia de esta cuestión en sí misma, y cuánta su importancia en la estructura del Arte luliano, nos proponemos, puntualizarlo más adelante, al averiguar a qué categoría de pensamiento pertenecen en rigor tales principios de Lull.

Para empezar, séanos lícito formular esta pregunta: ¿Por qué especie de cálculo llega Lull a sentar, en la postrera redacción de su lógica, el *Ars ultima*, los nueve principios? Tropezamos aquí notoriamente con el primer punto flaco de su Arte. Pues en la elección de sus dignidades hay mucho de arbitrio y, desde luego, ninguna intuición de conexiones necesarias.

Se dijo ya en la introducción que Lull ha reelaborado numerosas veces su lógica, cuyos primeros gérmenes aparecen en su magna obra de neófito, el *Libre de Contemplació en Déu*. Los hermanos Tomás y Joaquín Carreras Artau, en su fundamental estudio sobre la cronología de las obras [8](#) del Doctor Iluminado, han logrado señalar con bastante seguridad las etapas de formación del Arte luliano, tal como se desprenden de las múltiples exposiciones del mismo Lull [9](#). En cuanto al número de las dignidades, por ejemplo, Lull fluctúa considerablemente. En el *Libre de Contemplació en Déu* todavía no está fijado; en el primer esbozo de su lógica, o sea en el *Ars Magna* [10](#), pone Ramón Lull 16 principios; en otras obras diez [11](#), doce [12](#) y veinte, hasta dejarlo finalmente en nueve. Este último número constituye, pues, una reducción definitiva, para cuya justificación Lull no aduce, sin embargo, razones especiales. Algunas de carácter práctico descubriremos más adelante, al relacionar la figura A con la figura T, que enumera los principios relativos del Arte de Lull [14](#). Una segunda cuestión concierne, como es natural, al origen de las dignidades. ¿De dónde las tomó Lull? ¿Quién le sugirió los nombres elegidos por él? Y, sobre

todo: ¿quién le indujo a colocar tales principios en la cúspide de un sistema.

Otto Keicher creyó poder admitir como fuente la teología arábica, porque en la *Disputatio Raymundi et Hamar Saraceni* Lull pone en boca de éste las siguientes palabras: "Nosotros atribuimos a Dios once propiedades, a saber, bondad, grandeza, poder, sabiduría, voluntad, virtud, verdad, gloria, perfección, justicia y misericordia"¹⁵. A buen seguro, sería posible remontar hasta el Corán la ascendencia de estas propiedades divinas; pero a Lull se las brindaría mucho más al alcance el Salterio, que fue, sin duda, una fuente predilecta de su vida de oración. El texto aducido por Keicher demuestra; nada más, que en los coloquios religiosos entre árabes, judíos y cristiano, Lull logró encontrar un terreno común. Ya dijimos, por otra parte, que el Arte luliana ha sido desde sus orígenes una lógica de la conversión, sino un método contemplativo para uso personal de Lull. Por lo cual interesa mostrar, ante todo, sus modelos cristianos. Como que los hermanos Carreras Artau en su monumental obra sobre Lull y el lulismo dejaron sin resolver este problema del origen, él autor fijó su atención sobre él ya en dos artículos del año 1941. acerca del lulismo en las obras del Cusano¹⁶. Llegó entonces al siguiente resultado: Si en esta cuestión — como en tantas otras— del origen de los principios lu-

lianos, los cuales juegan un importante papel en su libro *De venatione sapientiae* ¹⁷ a título de motivos para la alabanza, de Dios, o sea de *laudes*, Nicolás de Cusa cita, no a Lull, sino al Pseudo Dionisio Areopagita, el hecho se explica por el empeño del Cardenal en apoyar su doctrina en la autoridad de quien era entonces tenido aún por auténtico discípulo de los Apóstoles ¹⁸. A decir verdad, el Cusano concuerda más con Lull que con el Pseudo Dionisio, no tanto empero que quepa pensar sin más en un plagio. Nicolás de Cusa poseyó ciertamente un buen número de manuscritos lulianos y había, además, copiado de su propia mano varias otras obras del pensador mallorquín¹⁹; pero su relación a Lull se vuelve perfectamente clara sólo a través de un minucioso cotejo con algunos pasajes del *De Trinitate* de San Agustín, en los que este Padre de la Iglesia aduce ciertos nombres divinos, en parte coincidentes entre sí y en parte también divergentes, y, por añadidura, comenta explícitamente su identidad con las siguientes palabras: "*Deus vero multipliciter dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus et quidquid aliud*

¿Quién negará, sin embargo, que las pocas frases que hemos aducido aquí extraídas de Algazel, se mueven en un círculo de ideas muy próximo a las de Lull ? Existe todavía otra doctrina fundamenta la de los *correlativos*, que, como veremos luego, no sólo se encuentra en San Agustín, sino también en Algazel. Pero la circunstancia de que San Agustín aporte a la misma la interpretación cristiana trinitaria, resultará decisi-va para el caso.

Si después de lo dicho queremos arriesgar un juicio provi-sional sobre las zonas de influencia dentro de las que cabe incluir el Arte luliana, se puede sostener que Lull conoció a buen

seguro las doctrinas de San Agustín y de Juan de Salisbury, difundidas en el occidente latino a base de las fuentes antes indicadas, y, sobre todo, las ideas imperantes en el siglo XII acerca de los nombres divinos y de su especial importancia en la religión y en la filosofía. Con gran verosimilitud, debió él leer muy pronto el *De Trinitate* de San Agustín. Y, aun cuan-do el influjo agustiniano es indudablemente preponderante, hay que admitir también que habrá leído alguno que otro libro pro-cedente del círculo de la literatura dionisiana. Una prueba de este mayor o menor conocimiento de las ideas del Pseudo-Dionisio la veo yo en la primacía otorgada por Lull a la bondad de Dios sobre los demás atributos, en tanto que los textos de sabor agustiniano casi siempre sitúan en primer lugar

señores Carreras Artau inventariaron ²¹, esta pregunta tiene que ser contestada afirmativamente. Sin duda, es imposible fijar con ayuda de textos precisos el momento de dicho conocimiento, toda vez que aque-las citas de San Agustín no aparecen sino en obras ya tardías. A pesar de lo cual, me creo autorizado a adelantarlo hasta el tiempo inmediato a la conversión, teniendo en cuenta que las relaciones de Lull con la abadía cisterciense de Santa María de la Real, en Mallorca, corresponden cabalmente a ese período de su vida. En ellas hay que buscar, a mi juicio, los puentes de Lull a San Agustín y quizás también a otros autores cristianos de la Edad Media, que pudieron darle el impulso. inicial para la concepción y desarrollo de su método contempla-tivo y de su Combinatoria posterior.

Encontramos, efectivamente, los principios lulianos en San Agustín, si bien es difícil señalar el criterio según el que fueron seleccionados. En el *Ars Magna* figuraban todavía algunos que denotan más bien la actitud de Dios para con el hombre, como la misericordia, la humildad, la paciencia; los cuales fueron luego borrados. Poco cuesta adivinar la razón, ya que en el entretanto se produjo la crisis en cuya virtud el primitivo método de contemplación tuvo que transformarse en un sistema lógico de más amplias perspectivas. En el cambio debieron influir algunos

pensadores filosóficos que pudieron mostrar a Lull el camino, a menos que queramos retrogradar a la tesis, exagerada a buen seguro, de una iluminación interior. Confieso que no podré llenar ésta laguna a completa satisfacción. Pero quería, por lo menos, poner al lector sobre la pista de las fuentes posibles y aun verosímiles. Me referiré, ante todo, a un breve, pero demostrativo texto que se encuentra en Juan de Salisbury; luego, a la metafísica de Algazel y, en parte también, al ya nombrado Pseudo-Dionisio Areopagita. Finalmente, la figura circular A remonta su origen a la "esfera espiritual" de Plotino.

El P. E. Longpré ²², remitió, además, a la obra *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor (+ 1173). Este aserto no aporta, sin embargo, progreso alguno en el asunto con respecto a San Agustín, y así lo han comprendido también los hermanos Carreras Artau, quienes descartaron dicha obra como introducción obligada a Lull ²³. No sólo Ricardo de San Víctor ignora en absoluto el método luliano de las permutaciones, sino que tampoco en parte alguna, que yo sepa, aflora a clara conciencia la idea de la significación

trascendental de los principios constituidos por los nombres divinos para la comprensión de las criaturas. Y, cabalmente, esta idea implicará un efectivo progreso sobre el pensamiento agustiniano, como habremos de ver.

Otra cosa. muy distinta ocurre. con un pasaje del *Polycraticus* (1159-1160) de Juan de Salisbury (h. 1120-1180). Verdad es que este autor considera los nombres divinos, no como principios trascendentes, sino como principios supremos de una ciencia especial, que es, asimismo, suprema: la Teología. Tras haber hablado, en efecto, de los principios de las otras ciencias, prosigue así: "*También la religión posee sus pretendidos principios, que la sana razón del hombre o también la piedad nos manifiestan. Merced a tales principios la religión se perfecciona en el culto divino y la aspiración moral se endereza la consecución de la felicidad. Ahora bien, existe un principio común a todas las religiones, que la piedad descubre por modo espontáneo y sin necesidad de prueba alguna, a saber, que Dios es poderoso, sabio, bueno y debe, por tanto, ser honrado y amado*"²⁴.

El pasaje revela una entera corriente del pensamiento medieval. Su padre espiritual es Boecio, con quien el siglo XII está íntimamente compenetrado. Se trata de la fundamentación de la ciencia. Para Boecio, el modelo se halla en la Axiomática matemática. Incluso las cuestiones filosóficas deben ser tratadas por un método semejante ²⁵. El siglo XII da un paso más allá de Boecio: también la doctrina de Dios debe ser elevada a verdadera ciencia; por tanto, necesita de principios. Podemos, a este propósito, remitir al lector a Alain de Lille ²⁶, a Nicolás de Amiens ²⁷ y, tal vez, al *Liber de Causis* ²⁸. E. Hocedez y C. Balic realizaron, hace unos años, un primer intento de exposición sistemática de esta literatura de *Theoremata* de los siglos XII y XIII orientada más o menos matemáticamente ²⁹. En ella aparecen siempre unas proposiciones primeras, que en su mayoría deben ser notorias por sí mismas y de las cuales se infieren lógicamente las tesis siguientes. A tales proposiciones primeras, Euclides las llamó (Χοινῶν ἐννοιαί), que Boecio tradujo por *comunes animi conceptus* o *conceptiones* Proclo, en su comentario a Euclides habla de axiomas. Los autores del siglo XII, siguiendo la terminología de Boecio, hablan unas veces

de principios y otras de nociones comunes del espíritu. También Lull da a los conceptos fundamentales de su Arte el nombre de principios, pero usa, además, el vocablo *dignitas*, que hemos traducido ya por "dignidad". Resulta claro que este término se emparenta con la palabra griega "axioma", que Proclo empleó. Pero, como que los latinos desconocieron anteriormente aquel vocablo y Lull no utilizó para nada fuentes griegas, sólo queda el recurso a la mediación de la literatura árabe. Lull aprendió, como es sabido, el árabe, justamente en los años de retiro que siguieron a su conversión. Recibió enseñanzas de un moro [30](#), que debió ser persona letrada. Asimilaría entonces por vía oral abundantes noticias acerca del pensamiento árabe. En todo caso, Lull conoció la lógica de Algazel, sobre la que trabajó por dos veces. Es verosímil que juntamente le llegase a las manos la Metafísica del mismo autor. No podía yo pasar por alto esta posibilidad, porque en dicha obra son nombradas y estudiadas a fondo algunas propiedades divinas, en especial la unidad, la vida, la ciencia, la voluntad, el poder, la sabiduría, la liberalidad y la íntima felicidad de Dios [31](#). Las dos

últimas encierran una referencia expresa a la bondad, belleza y perfección divinas. Para nada se habla aquí de principios, pero estas propiedades afectan al Primer Principio: Dios. Además, la Metafísica de Algazel empieza con las siguientes frases, que merecen ser tenidas muy en cuenta para el Arte de Lull: "Los filósofos adoptaron la costumbre de iniciar sus especulaciones con la ciencia de la naturaleza. Nosotros preferimos, en cambio, empezar por la ciencia de Dios, por ser más necesaria y más fructífera y, además, por constituir el fin de todas las ciencias especiales, así como el término de toda especulación filosófica"³². La ciencia misma es caracterizada, sin más, como un método semejante a la manera de proceder de la geometría, conforme a las exigencias de un verdadero saber ³³. Desembocaremos nuevamente en la matemática, y esta vez de la mano de pensadores arábigos. No hemos encontrado, a decir verdad, expresiones tales como "axioma" o "dignidad". Tampoco los arabistas han logrado hasta ahora aportar una prueba concluyente de que Lull haya tomado de fuentes árabes su doctrina de los principios o dignidades.

¿Quién negará, sin embargo, que las pocas frases que hemos aducido aquí extraídas de Algazel, se mueven en un círculo de ideas muy próximo a las de Lull ? Existe todavía otra doctrina fundamenta la de los *correlativos*, que, como veremos luego, no sólo se encuentra en San Agustín, sino también en Algazel. Pero la circunstancia de que San Agustín aporte a la misma la interpretación cristiana trinitaria, resultará decisiva para el caso.

Si después de lo dicho queremos arriesgar un juicio provisional sobre las zonas de influencia dentro de las que cabe incluir el Arte luliana, se puede sostener que Lull conoció a buen

seguro las doctrinas de San Agustín y de Juan de Salisbury, difundidas en el occidente latino a base de las fuentes antes indicadas, y, sobre todo, las ideas imperantes en el siglo XII acerca de los nombres divinos y de su especial importancia en la religión y en la filosofía. Con gran verosimilitud, debió él leer muy pronto el *De Trinitate* de San Agustín. Y, aun cuando el influjo agustiniano es indudablemente preponderante, hay que admitir también que habrá leído alguno que otro libro procedente del círculo de la literatura dionisiana. Una prueba de este mayor o menor conocimiento de las ideas del Pseudo-Dionisio la veo yo en la primacía otorgada por Lull a la bondad de Dios sobre los demás atributos, en tanto que los textos de sabor agustiniano casi siempre sitúan en primer lugar

la gran-deza de Dios. Pero en último término, o sea, subiendo aún más en la tradición de la filosofía europea, las dignidades lulianas se remontan a Platón y representan el despliegue de la idea del Bien. Entre las divisiones platónicas de los conceptos ³⁴ encontramos las siguientes dignidades lulianas: *bonitas-bonum*, *potestas o dominatio*, *sapientia* en el sentido de *bonum animae*, *voluntas* en el sentido de *appetitus agendi*, *virtus*, *veritas-verum*, *gloria*; tal vez la *magnitudo* está, además, mediatemente incluida en el concepto de la eudaimonia. Pero los principios platónicos, como Ideas puras que son, se hallan íntimamente entrelazados unos con otros, hasta el punto de que en Plotino se compenetran en indisoluble unidad en la σφαῖρα νοητ•.

"Esta esfera espiritual" —aclara Dietrich Manke—no posee, naturalmente, una magnitud definida, sino que es un concepto universal carente de magnitud como el de la 'esfera en general'; tampoco posee una figura espacial, antes bien es una Idea pura, a saber, la idea de la íntima unidad, igualdad y absoluta totalidad" ³⁵. No creo incurrir en error al afirmar que la figura circular A de Lull se retrotrae en última instancia a ese símbolo plotiniano de la esfera espiritual. Las anillas intermedias habría que buscarlas, según D. Mahnke, en el Pseudo-Dionisio Areopagita, así como en Juan Escoto Erígena. En las fuentes arábigas a su alcance encontró Lull la

más brillante confirmación a la doctrina sentada por Juan de Salisbury, a saber, de que el poder, la sabiduría y la bondad de Dios son realmente un principio común a todas las religiones. El propio Algazel le alentaba con sus frases de introducción a la Metafísica a colocar la ciencia divina en la cúspide, por más que también Algazel anteponga en su libro algunas cuestiones sobre ontología de los seres finitos que facilitan la comprensión de la metafísica teológica. Es decir, Algazel sigue el camino psicológico-metodológico más a mano, que en términos de neoplatonismo podríamos incluso denominar: el camino de la anagogía; en tanto que Lull, por el contrario, hace en la Com-binatoria que sus deducciones lógicas correspondan a las relaciones ontológicas del Primer Principio a los seres finitos. Sin embargo, también Lull ha expuesto ambos caminos, el del ascenso gnoseológico al Primer Principio y el del descenso ontológico desde el Primer Principio, en su notable opúsculo *De ascensu et descensu intellectus*³⁶. Ahora bien, Algazel trata a fondo la cuestión de los nombres divinos. ¿Qué podía, pues, retraer todavía a Lull de

recoger los axiomas establecidos por las dos corrientes culturales y colocarlos en el pináculo de su *Ars Magna*? Ambas veían en el pensamiento deductivo matemático el ideal del método. El Occidente del siglo XII se inspira en este punto en Boecio, a pesar de lo cual no cabe excluir totalmente una influencia arábiga, sobre todo para la escuela de Chantres. Ciertamente, el racionalismo del siglo XII que procede *more geométrico*, va siendo arrinconado cada vez más a lo largo del siglo XIII; pero Lull se mantiene al margen de ese cambio, en tanto que del lado arábigo siente robustecida su tendencia a avanzar en la dirección emprendida por el siglo XII en Occidente. Algazel, según vimos, había hablado sin ninguna reserva del *mos geometricus* en la ciencia de Dios. Lull tradujo por dos veces la Lógica de Algazel. Y ¿no conocería su Metafísica? Esto resulta muy inverosímil. El propio Lull testifica haber leído literatura arábiga; conoce, en especial, obras religiosas y en parte las imita de intento ³⁷.

Cabalmente en el parangón que Lull pudo establecer entre los libros de los cristianos y los de los musulmanes veo yo el impulso decisivo a la concepción

y desarrollo de su Gran Arte, a propósito del cuál los múltiples esbozos y retoques demuestran hasta la saciedad cuán asombroso poder de síntesis de influjos los más varios poseyó Lull. Pese a sus rudimentarios conocimientos de matemáticas ³⁸, me inclino a creer que conoció por lo menos la Axiomática de Euclides; pues son hartamente evidentes los indicios de imitación, que ya he señalado.

En consecuencia, Dios, el Uno, el Único verdadero existente, el Principio A o Primero de toda criatura, el Bueno-Bondadoso, Grande, Eterno, Poderoso, Sabio, Volente-Amante, el Perfecto en toda Virtud, el Verdadero y Glorioso es como tal, y en rigor sólo a *título de tal*, cognoscible. Esta cognoscibilidad es asequible a todos los hombres de todas las religiones, a pesar de lo cual se extiende asimismo a las consecuencias de todos los razonamientos lulianos y aún incluye el deber moral de reconocer, no sólo el Primer Principio en sí y sus dignidades generales, que se expresan en los nombres divinos, sino, además, sus consecuencias, que habrán de ser sacadas en el *Ars Magna*. He aquí una ideología que habría podido suscribir sin reservas un

Alain de Lille, un Nicolás de Amiens, un Juan de Salisbury; pero que, al mismo tiempo, se ajusta con exactitud a los propósitos de un Algazel.

-2. DOCTRINA LULIANA DE LOS TRASCENDENTALES

¿En qué categorías del pensamiento debemos incluir, con toda propiedad, los principios absolutos o dignidades de Lull? El Bien y la Verdad están, desde luego, admitidos en la Escolástica como trascendentales. Pero también los restantes atributos consignados en la figura A encierran la pretensión de ser entendidos como trascendentales.³⁹ En el fondo, se trata de conceptos que se dicen inmediatamente de los seres creados; pero luego, sin variar la significación esencial puramente abstracta que constituye su contenido, son transferidos desde el mundo creado a Dios creador a título de causa única. Afirmados como atributos divinos, deben mantener intacta su significación conceptual propia y, por tanto, seguir valiendo para la mente humana; pero ahora ya, al ser predicados de la infinitud absolutamente simple de Dios, a su diversidad y pluralidad mental o conceptual en ninguna manera corresponde una pluralidad y diversidad de relaciones reales, antes bien aquéllos coinciden por su significación referida a la absoluta simplicidad de Dios en la más estricta y real identidad. El verdadero fundamento de este tránsito de la

pluralidad a la identidad estriba en que los principios de la figura A, tomados en conjunto, apuntan desde la pluralidad de los modos de ser causados hacia la causa única común, es decir, son siempre en algún sentido *conceptos de relación*, pues significan a Dios con referencia al mundo creado. Dios ha manifestado en el mundo creado su bondad, verdad, sabiduría, etc.⁴⁰ Pero toda definición a partir de lo causado es una definición im-propia, pues no pasa de ser una descripción de la causa, en cuanto vista desde lo causado. El postulado de la estricta identidad de todos los principios se desprende de la demostración de una causa divina indivisa y absolutamente simple. Ahora bien, si nos propusiéramos abarcar en nuestros conceptos el secreto de la identidad, de todos aquellos principios y encima probásemos a expresarlo, en lenguaje humano, tal intento estaría de antemano condenado al fracaso; pues, si de dichos principios cercenásemos por completo la relación de Dios al mundo, de la cual tomaron origen, para pensar al propio Dios, tal como es en sí y por sí, entonces la identidad de los principios acarrearía indefectiblemente como consecuencia la

inmediata confusión de sus distintas significaciones conceptuales.⁴¹

Pero, cabalmente porque las dignidades o principios absolutos de Lull, al ser puestos como piedra angular de la lógica luliana, significan a Dios con referencia al mundo, por lo mismo son también conceptos trascendentales, susceptibles de significar a la vez Dios y el mundo. Lo cual quiere decir, sencillamente, que el Ars Magna del filósofo mallorquín se aleja lo más posible de una lógica aristotélica de las clases para elevarse a una filosofía trascendental.

Epistemológicamente Lull debería partir de las cosas.⁴²

Pero su mirada se fija en primer término, no en el logos humano, sino en el Logos primordial divino, que es el A de la creación. De aquí que Lull sólo tenga por legítima aquella lógica que refleja los movimientos óntico-creadores del Logos originario. Lull es un platónico o neoplatónico de pies a cabeza; para él, el contenido mental vale tanto como la realidad óntica y el movimiento del pensar. tiene que reproducir el movimiento causativo del ser.

En el movimiento de descenso de los trascendentales de Lull, a saber, desde sus principios absolutos a los seres inferiores, las dignidades lulianas se realizan gradualmente en una escala cuyos peldaños difieren en

cuanto a la plenitud del ser y al modo de la existencia. Lull es un defensor acérrimo de la univocidad conceptual de sus dignidades, es decir, que, según él, en cada ser se realiza lo que es predicado en la definición de las dignidades y consiguientemente vale tanto para Dios como para todos los seres creados. Aunque Lull no haya tratado jamás esta cuestión en sus desarrollos de la lógica, se la puede fácilmente inferir de su sistema. Pues el grado de realización de aquello que la dignidad definida significa, difiere según la capacidad óptica de las cosas singulares. O sea, otra vez nos encontramos con que Dios y el mundo son semejantes y pueden, por tanto, ser englobados y comparados en una predicación por semejanza enfocada desde una u otra dignidad.⁴³ La *predicación por semejanza* es llamada por los escolásticos analogía. Lull parece no haber conocido todavía esta expresión, que en todo caso no se encuentra en el *Ars ultima*, la versión postrera de su lógica. Sin embargo, el problema de la analogía queda claramente planteado en su sistema, y, además, como un problema grave. La cabal inteligencia de la predicación luliana por semejanza (o

analogía) depende, naturalmente, de cuál sea su concepto de la semejanza.

Según Lull, la semejanza se da de cuatro maneras.

Consiste, en primer lugar, en una recíproca participación de las dignidades entre sí. Esto recuerda la doctrina platónica de la conexión, o mejor, parentesco de las Ideas o la dignidad de la *Unidad*, que no tiene lugar asignado en la figura A, sencillamente porque ella constituye la síntesis de todas las dignidades. Consiste, en segundo lugar, en una semejanza accidental, como la que se da, por ejemplo, entre el padre y el hijo en la serie de las causas accidentales. En tercer lugar, consiste en la semejanza de los llamados correlativos de una misma dignidad y, en general, de cualquier principio absoluto o relativo. Así, el *bonificans*, lo *bonificabile*, y el acto de *bonificar* son semejantes entre sí, a título de correlativos que se hallan comprendidos en la dignidad del *bonum*. Volveremos más tarde sobre esta doctrina de Lull de un modo especial. Existe, en cuarto lugar, otra especie de semejanza, que aquí nos interesa singularmente, a saber, la semejanza entre todos los grados del ser ordenados en jerarquía.⁴⁴

Lull pone, según veremos en detalle, nueve órdenes de sujetos; pero en sus obras tardías, cuando se detiene a considerar la realización de las dignidades en grados distintos, habla tan sólo de tres diversos órdenes, que vienen deslindados entre sí por los llamados *puntos trascendentes*.

Los lulistas no atribuyen a la doctrina de los puntos tras-cendentes la misma importancia para la comprensión del *Ars lulliana*. Los hermanos Carreras Artau ⁴⁵ los consideran más bien como un instrumento de la razón para. Fines polémicos, preferentemente antiaverroístas; pero no por eso pretenden aminorar ni un ápice su enorme importancia. Sin embargo, la exposición que hace Otto Keicher ⁴⁶ de las tres maneras lullianas de probar, permite adjudicar a la doctrina de los puntos trascendentes un lugar más central. Bien es verdad que la compendiosa introducción de Keicher al Arte de Lull ha sido redactada en íntima conexión con el contenido del opúsculo anti-averroísta *Declaratio Raymundi per modum dialogi*, que él publicó por vez primera; pero cabalmente aquella vinculación de Keicher a la *Declaratio Raymundi per modum dialogi*

contri-buyó a que yo me percatara plenamente de la importancia de la doctrina de los puntos trascendentes, toda vez que la tercera posición o hipótesis, en la que Raimundo y su contrincante averroísta buscan coincidir desde el principio del diálogo, tiene que ver con los puntos trascendentes.⁴⁷ Estos parecen guardar, en efecto, una relación muy íntima con la doctrina luliana de las tres maneras de probar. Por lo cual, tendremos que estudiar esta doctrina ahora mismo con la máxima brevedad posible.

Las maneras lulianas de probar son: diferenciadas en el citado diálogo con arreglo a los grados de la comparación en el lenguaje. Dónde brotó esta idea es imposible decirlo ahora con seguridad. Sin embargo, en Europa la patrocinó la escuela de Chartres, en la cual encontramos los primeros ensayos medievales de una *Grammatica-speculativa*. Existe, en el fondo, una relación mediata a la antigua Stoa, que rumió con delectación el proyecto de una gramática especulativa única; si bien se superpusieron en la ejecución influjos neoplatónicos. La primera manera de probar corresponde al *grado positivo*. Se trata del conocido

argumentum quia, en cuya virtud hechos desconocidos son afirmados por inferencia del efecto a la causa con el siguiente fundamento: "porque un sujeto se comporta causalmente de tal y tal manera." La segunda especie de prueba contrapone lo mayor a lo menor. Es, según Lull, la prueba en grado comparativo; pues lo mayor, tanto en intensidad como en extensión, es causa (!) de lo menor. La doctrina es, por su ascendencia, enteramente neoplatónica. Esta manera de probar corresponde más o menos en su grado al aristotélico-escolástico *argumentum propter quid vel per rationem intrinsecam*. La tercera manera de probar arranca del *superlativo*, o sea, del Principio máximo, supremo, perfectísimo: Dios. Lull la llama en el Arte *argumentum per aequiparantiam*. En la Escolástica se la conoce con el nombre de *argumentum per analogiam*. A propósito de la misma, interesa advertir que, en principio, Lull utiliza nada más la comparación desde el Principio supremo, o sea, desde el Ser de Dios, que es la suprema realización de las dignidades absolutas. Por consiguiente, este género de prueba reviste también en Lull un carácter preferentemente teológico y es aducido en especial para el tratamiento de las cuestiones

trinitarias [48](#).

Tras este pequeño rodeo podemos ahora reanudar, con mayor conocimiento de causa, nuestra exposición de la doctrina de los puntos trascendentes. Tomada en conjunto, ésta se corresponde a la doctrina aristotélica de los grados de abstracción; pero, en realidad, una y otra discurren por cauces muy distintos. Pues descubrimos un sabor más bien platónico-agustiniano en la concepción de Lull de que las cosas sensibles como tales, y por tanto el conocimiento sensorial y el de fantasía no ofrecen base alguna para el saber estricto. El entendimiento parte, en verdad, de las imágenes sensoriales; pero se siente impelido a *sobrepasarlas* en un primer vuelo para remontar a los objetos que son conformes a él en naturaleza, es decir, a los *intelligibilia*. Para nada se menciona aquí la abstracción en sentido aristotélico. En la esfera inteligible de los conceptos humanos los objetos singulares determinables con la ayuda de definiciones se dan inconexos; y la íntima relación que guardan unos con otros, sólo se puede adivinar hasta cierto grado. Sentimos la tentación de relacionar este campo del

saber con el de la *οἰανοια* platónica, porque en ambas esferas de conocimientos el raciocinio avanza en descenso hacia conexiones científicas cada vez más amplias. Pero, ¿no nos movamos de Lull! Solamente cuando el espíritu humano se decide a intentar una segunda trascendencia y se sobrepasa a sí mismo, alcanza, por decirlo así, espiritualmente; la verdad eterna y en-tonces en ella reconoce que aquellos conceptos humanos, en la medida en que son aplicables comúnmente al ser de Dios, se elevan en Él a plena identidad, porque sólo pueden serle atribuidos en superlativo absoluto. Entonces el entendimiento asciende a aquel Principio originario, que es clave de bóveda de todas las conexiones científicas, en el cual el logos humano halla su punto de arranque, cuando descubre el saber último y fundamentante de todas las cosas creadas y de los objetos todos, sin excepción. Aquellos dos puntos trascendentes deslindan, pues, tres órdenes de objetos: los vinculados a los sentidos y a la fantasía, los espirituales, los divinos.⁴⁹ En cabal correspondencia se dan los grados del adjetivo en el lenguaje: positivo, comparativo, superlativo. El saber verdadero y sólido mana solamente de la esfera

suprema, o sea, de la causa primera, que representa, además, por necesidad el Ser perfectísimo. Séame lícito todavía poner de relieve que la doctrina luliana de los puntos trascendentes y la otra doctrina, subordinada a ella, de las tres especies de prueba paralelas a los grados de comparación del adjetivo no encontraron acogida en el *Ars lulliana* ⁵⁰. Mas, puesto que aquí no nos limitamos a exponer la lógica de Lull, sino que encima queremos interpretarla, tales doctrinas no contribuyen en lo más mínimo a esclarecer la base acentuadamente platónica de la misma. En efecto, una lógica de la comparación requiere conceptos tales, como semejanza, gradación, trascendentales, comparables, a los *Xoivα* platónicos. En todos estos conceptos aletea el espíritu de la Academia.

La fuerte insistencia en la necesidad de anclar el conocimiento de todas las cosas en los atributos de Dios es, asimismo, *mutatis mutandis*, una herencia platónica.

Entra aquí en juego el concepto de la definición. La definición aristotélica, que se limita a indicar el género superior inmediato, posee sólo un valor relativo. Así Lull califica la definición aristotélico-escolástica según la

que el hombre es un ser viviente racional (*animal rationale*), simplemente de confusa o vaga.⁵¹ El juicio apunta a la caracterización tendencialmente estoica de los universales dada por Abelardo. Pero esto nos llevaría lejos de la cuestión que Lull intenta resolver ahora. Al concepto aristotélico de la definición, Lull contrapone un concepto cristiano platonizante. Platón, o más exactamente, Espeusipo, exigía para el pleno conocimiento de un concepto específico no sólo su reducción al primer principio, sino, a la vez, su diferenciación de las demás especies coordinadas del mismo género.⁵² Esto es, una especie o una idea es abarcada en la definición, cuando se le puede adjudicar el lugar preciso en el mundo entero de las ideas. Lo cual, aplicado a Lull, significa lo siguiente: La esencia de una cosa no está lógicamente bien definida, mientras no está señalado el grado en que las propiedades trascendentales —que se originan siempre en el Primer Principio: Dios— se han hecho realidad concreta. Para decirlo con otras palabras: las cosas reciben de su comparación con el Primer Principio divino su lugar conceptualmente definido, que al propio tiempo corresponde también a su grado de ser. Por esto,

las definiciones lulianas encierran siempre una referencia a lo Absoluto. He aquí el punto de arranque para la trascendencia segunda o absoluta hacia los puros inteligibles absolutos de la esencia divina, en cuanto que ésta dice relación al mundo.

Vamos ahora a relacionar la doctrina expuesta con la de los trascendentales comúnmente admitida entre los escolásticos. Digamos, en primer lugar, que el propio Lull sólo raras veces aplica el término "trascendental" a sus principios absolutos.⁵³ Se contenta con afirmar que éstos convienen a Dios en primera intención, y en segunda intención también a las cosas creadas. Sobre la doctrina particular de la primera y la segunda intención habremos de insistir con mayor detalle. Por la declaración, de la figura T conocemos las reglas para aplicar las dignidades a las criaturas. Basta ahora haber subrayado el aspecto trascendental de las dignidades y haberlas, simultáneamente, referido, en líneas generales, a los órdenes del ser.

La Escolástica llama a ciertos conceptos generalísimos, que pueden ser enunciados predicativamente del ser de Dios y del ser del mundo, trascendentales. Ahora bien, estas enunciaciones generalísimas del ser se dividen en simples y disyuntivas. En la consideración de la figura

A eliminamos, desde luego, las disyuntivas, porque abarcan a Dios y al mundo tan sólo en disyunción, como infinito-finito, absoluto-relativo, incondicionado-condicionado, etc. Volveremos sobre ellas al ocuparnos de la segunda figura, o sea, de la figura T del Arte de Lull. Los trascendentales simples admiten una ulterior división según el área de su validez en orden al ser de la criatura.⁵⁴ En ellos viene siempre implicado el pensamiento del Ser divino. Pero nada más unos pocos trascendentales abarcan el ser creado en totalidad; los demás comprenden solamente los grados superiores del ser, como son las perfecciones de la vida y del espíritu.

A los trascendentales absolutamente generales pertenecen, según la doctrina de los escolásticos, el ser a secas, lo uno, lo bueno, y lo verdadero. Algunos ponen, además, lo bello. Lull lo descarta (como también Escoto, por ejemplo), porque en su opinión la belleza es un atributo que no pertenece al ser como ser, sino más bien se halla implicado en los otros atributos trascendentales en cuanto tales.⁵⁵ En efecto, la clásica y casi inocua definición de lo bello como la multiplicidad ordenada en la unidad es aplicable sin más a lo verdadero y a lo bueno, de suerte que cabría decir que la plenitud de verdad es siempre bella, y también lo es la verdadera bondad. Lo mismo afirma Lull de los

restantes atributos o dignidades que ha enumerado en la figura A.⁵⁶ Ahora bien, Lull declara que sus dignidades son todas *principia essentialia* ⁵⁷. Como que la distinción entre sustancia y accidente no es tenida en cuenta hasta la segunda figura T, o sea la figura de los principios relativos, el adjetivo *essentiale* tiene que ser tomado, ante todo, en su acepción más amplia. Es decir, las dignidades son trascendentales, inherentes al ser trascendental; son *passiones* o estados de todo ser en general.

Los trascendentales del ser y del uno no están, pues, simplemente equiparados a los demás. Ni una sola vez aparecen con tal nombre en la figura A; sin embargo, cada ser uno posee su propia entidad y encima, sin necesidad de recurrir para nada a la noción de sustancia, es sujeto de los atributos relativos de verdad y de bondad, así como de las demás dignidades lullianas. Pero en Dios las dignidades son por necesidad sustanciales en el sentido de una subsistencia absoluta y, por tanto, divina, y —como ya fue puesto de relieve— enteramente idénticas con la esencia de Dios. En términos muy generales cabe afirmar: Por el

mero hecho de que algo sea, es decir, de que se dé en cualquier forma de existencia, puede a la vez ser un bien apetecible para cualquier facultad apetitiva posible y fundamento de una enunciación verdadera para cualquier posible entendimiento. ¡Con cuánta mayor razón todavía presuponen el ser subsistente las demás dignidades de la figura A: la grandeza, la duración, el poder, la sabiduría, la voluntad, la virtud y la gloria ! Pero ahora se plantea la cuestión de sí estos principios últimamente nombrados podrían ser puestos al mismo nivel de las enunciaciones más generales sobre el ser. Creo, con Lull, que esto es posible. Pues, así como la realización de lo bueno y lo verdadero se ofrece en grados distintos según los grados de ser de las criaturas, que son abarcables en totalidad mediante un concepto abstracto unívoco de la verdad y de la bondad metafísico-física en sus varios grados, así también de las demás dignidades lulianas cabe elaborar netamente un concepto abstracto unívoco, atribuible a todos los seres, cuya plenitud de contenido se ajuste, sin embargo, a la realidad de cada nivel del ser.

En su virtud, la *grandeza* se convierte en un concepto que, referido en grado superlativo a lo divino, más bien

difiere de la cantidad estricta y se transforma en el concepto de la potencialidad, de la "magnitud intensiva" de lo "cualitativo", mientras que a su vez el término "cualidad" no significa ningún accidente, sino que denota nada más la *propiedad* que todo ente posee de ser predicable en un juicio. En otras palabras *Cualidad* significa aquí, lo mismo que en los estoicos y en G. Ockham, la nota esencial de un ser que pensamos en el pre-dicado de un juicio. Por tanto, la plenitud de ser que se manifiesta en la "cualidad" del aspecto predicativo de un ser cualquiera, constituye el valor trascendental de la *grandeza* luliana.

El atributo de la *duración* no opone ninguna especial dificultad a su interpretación trascendental. Ya los griegos, al analizar la palabra •τῶν, lograron desentrañar en su fondo el concepto primordial de la duración. Ahora bien, en las distintas esferas de la realidad la duración aparece como *parte del tiempo*, como persistencia en el incesante fluir temporal (*la llamada eternidad fluyente*) y, por último, como *eternidad inmutable*.

Tampoco las expresiones *poder* y *gloria* plantean

dificultades serias a una comprensión trascendental de su contenido. El atributo *voluntad*, en su acepción trascendental, tiene que ser entendida como *pondus naturalis* [58](#). La *sabiduría* se convierte en la infalibilidad con que todo ser se encamina a la consecución de su fin, bien se trate del ser en vías de realización o del ser que está ya realizado, aun cuando en sentido estricto signifique solamente la perfección del espíritu personal. El atributo de la *virtud*, que estriba en el obrar rectamente, sobrepasa la idea del *bien* en que el bien, entendido de una manera puramente pasiva, expresa la causa final, en tanto que la virtud significa el hábito de obrar rectamente que conduce al fin.

Una interpretación trascendental de las dignidades de la figura A tan conforme a la doctrina común responde, sin ningún género de duda, a la intención de Lull. Pero con ella enturbiamos el proceso, harto transparente, de obtención de un concepto unívoco. Baste observar que la sabiduría y la voluntad, por ejemplo, admiten en los seres irracionales el sentido antes expuesto. Por lo demás, los grandes escolásticos de su tiempo, en ensayos similares en los que se trataba siempre de comprender intelectualmente tales maneras de ser físicas o metafísicas, no han procedido con mayor

exactitud científica. Se contentan, en todo caso, con la simple afirmación de la semejanza y creen que la predicación de esta semejanza es ya una analogía, es decir, la predicación de una semejanza perfecta desde el punto de vista epistemológico y lógico. De hecho, el hallazgo y captación espiritual del fondo real de semejanza consiste en el alumbramiento, mediante una cuidadosa definición, de un concepto abstracto enteramente unívoco, aplicable a todos y cada uno de los analogados, que éstos realizan efectivamente de distinta manera por la circunstancia de ser sólo semejantes entre sí, pero no iguales.⁵⁹

Pero en la figura luliana A no sólo es perceptible este olvido de una definición claramente unívoca de las dignidades, sino que encontramos a faltar algo más esencial todavía. Es lícito poner en duda si Lull se ha dado exacta cuenta de la insuficiencia de su dignidades, en cuanto que éstas denotan conjuntamente en alguna manera el íntimo ser de Dios. Por lo demás, Lull no se habría expresado en ningún caso con la misma cautela con que lo hacemos nosotros ahora. Ha sido ya puesto de relieve que los principios lulianos son en el fondo conceptos de relación, que primordialmente reflejan nada más la relación de Dios al mundo. En vista de las dificultades que se plantean al transferir a Dios, aunque sea en grado de suprema

perfección, aquellos trascendentales que epistemológicamente se originan ante todo en la consideración de los seres creados, los Padres griegos (así Gregorio de Nissa y, después de él, sobre todo, el Pseudo-Dionisio Areopagita y Máximo el Confesor, y también San Agustín), de conformidad con las Sagradas Escrituras, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, aceptaron y desarrollaron, tomándola de los neoplatónicos, la doctrina de la teología afirmativa y negativa.

La teología afirmativa adecua por completo el método luliano de elevación al grado superlativo de todos los atributos comunes, o sea, que convienen a todo ser creado. La *teología negativa* carga el acento de la inefabilidad, por efecto de la incomprensibilidad, del ser divino y confiesa la necesaria inadecuación de nuestros conceptos humanos, al ser "aplicados" al propio Dios, tal como es en sí, como que servirían a lo sumo para caracterizarle como *no-bueno, no-ente, no-verdadero*, etcétera, porque tales conceptos, aun entendidos en su acepción trascendental, en fuerza de sus definiciones o desarrollos conceptuales acuñados

por el espíritu humano, que son auténticas *limitaciones*, amenazan con restringir ya inconvenientemente la esencia infinita e infinitamente simple de Dios. Por lo mismo, se proponen expresiones tales como "Dios es super-bueno, super-esencial, sobre-verdadero", o se apela a giros de lenguaje paradójicos y simbólicos y se habla de Dios como la luz oscura, como el círculo infinito, como el Máximo y a la vez Mínimo, etc. Pero es obligado añadir al propio tiempo que no sólo esta teología negativa, sino la afirmativa, dice verdad de Dios, o sea, que ambas deben complementarse recíprocamente.

El tratamiento de esta cuestión en su entera profundidad y amplitud conduciría ahora demasiado lejos. Recuérdense lo que dijimos ya al propósito: Todas aquellas dignidades de Lull son, en última instancia, conceptos humanos, es decir, objetos mentales delimitables en alguna manera mediante definiciones. Pero semejante delimitación diairética es, en sus propios términos, inaceptable para la esencia de Dios. No basta en esta cuestión contentarse con decir: en Dios todos aquellos principios son enteramente idénticos con su esencia y, además, enteramente

idénticos entre sí. Pues, cuando digo que la gran-deza de Dios es idéntica con su bondad o con su poder, esto implica para el contenido significado por dichas palabras la interpenetración de sus contornos conceptuales y, consiguientemente, la rotura y la disolución del concepto humano. Por tanto, aquello que en Dios mismo, prescindiendo de su relación al mundo, llamamos grande, bueno o poderoso, cae —en la medida en que yo asocio a tales vocablos un sentido susceptible de ser

fijado mediante definiciones— bajo una categoría de pensamiento que para la razón humana analítica y definatoria resulta rigurosamente inasequible.

Hasta tal punto la razón le asiste ciertamente a la teología negativa, cuando acentúa con gran empeño la insuficiencia de todas las enunciaciones humanas positivas acerca de la esencia de Dios. Para un pensador, y por tanto también para Lull, es siempre un peligro no sopesar seriamente esos puntos de vista de la teología negativa.

Pero, por otra parte, también la teología positiva, sobre la que Lull levanta su sistema, está justificada. Dios solamente puede ser concebido por nosotros en cuanto

se ha revelado a sí mismo en sus obras ⁶⁰. Sólo éstas están dadas inmediatamente ante nosotros como objetos de conocimiento. Pero Dios ha creado el mundo tal como El ha querido crearlo. En consecuencia, debe existir la más perfecta coincidencia entre la voluntad de Dios y el ser originario del mundo. De otro lado, la voluntad creadora de Dios, orientada, por decirlo así, hacia fuera es imposible que esté realmente separada de la esencia de Dios. Antes bien, debe estar unida a la esencia de Dios mucho más íntimamente que un accidente creado a su sustancia en la que radica; pues en Dios la distinción entre sustancia y accidente es nula por efecto de su absoluta simplicidad a postular necesariamente. Así la teología afirmativa, que asciende desde las perfecciones de los seres creados, comprende también en cierta manera algo de la esencia divina, en cuanto que ésta se halla realmente indiferenciada de su voluntad creadora. No podemos desarrollar ulteriormente ésta idea, que se abisma en los más profundos secretos que ningún filósofo, ni ningún teólogo, es capaz de alumbrar.

En definitiva, la inconsideración de la teología negativa

en-trañaría en Lull un verdadero fallo, y aun un fallo muy considerable, pero no un escamoteo de la verdad. A este propósito, no puedo menos de subrayar que, en el fondo, la Axiomática matematizante de Lull y la forma matemática de sus razonamientos, es decir, de las tan discutidas *rationes necessariae*, en una palabra, el método matemático-teoremático en boga en la cultura latina del siglo XII, fue el que nubló al *Doctor Eremiticus* la capacidad de visión para la teología negativa. Pero, quien pretenda basarse en ello para tachar *incontinenti* a Lull de hereje, abusa notoriamente de los derechos de la crítica. Lull no propugna doctrinas heréticas, pero a menudo atribuye a sus razonamientos por la razón indicada una fuerza persuasiva exagerada. No obstante, pese a la omisión de la teología negativa, también en el sistema de Lull media claramente un salto entre Dios y el mundo. Los principios absolutos o dignidades, que cabe entender sin dificultad a la manera de los conceptos corrientes, o sea de los trascendentales en sentido escolástico, se transforman en absolutos tan sólo en el momento de originarse el segundo punto trascendente del conocimiento humano. En esta segunda trascendencia, al

desentenderse de los *intelligibilia* creados diferenciables, aquéllos se centran pura y exclusivamente en el *intelligibile* divino como objeto; y todos juntos, y cada uno de por sí, reflejan la absoluta identidad de la esencia divina. Cabría incluso afirmar con razón que la doctrina luliana de la identidad de todas las dignidades con la esencia divina encierra ya en su seno un germen de teología negativa, por más que el propio Lull no haya acertado a desenvolver ulteriormente dicho germen.

Esta identidad de todas las dignidades en la esencia divina constituye de raíz su *prioridad infinita, absolutamente condicionante, inmutablemente eterna, estrictamente necesaria, enteramente simple, independiente, solamente activa*, en cuya virtud se opone a las cosas creadas finitas, *condicionadas, mutables en el tiempo, contingentes, compuestas, dependientes, oscilantes entre la potencia y el acto y*, por tanto, caracterizadas manifiestamente por la *posterioridad*.

Los segundos miembros ahora nombrados de la disyunción propuesta —que, junto con los primeros, forman los trascendentales disyuntivos ⁶¹— se

caracterizan, en comparación con la serie de los primeros miembros, porque todos ellos admiten diferencias entre si de cualquier clase, ya sean de cualidad esencial o de número. Sin embargo, para la comparación de magnitudes esenciales intramundanas sirven los principios de la segunda figura, llamados por Lull "relativos", o sea, los de la figura T.

Para concluir esta exposición e interpretación del fondo filosófico de la figura A, que jamás fue demostrada por Lull dentro de la Axiomática de su Arte, antes bien debió ser directa o indirectamente postulada, pondré todavía especialmente de relieve que dicha figura presupone ya la existencia de Dios, su trascendencia absoluta y, además, el hecho de la creación. También en esto Lull permanece enteramente fiel a la ideología del siglo XII occidental. Las pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios juegan aquí un papel muy secundario. Con lo cual se compagina a su vez la comisión del problema del origen gnoseológico de las dignidades. El hecho de que las tres religiones vigentes en la cuenca del Mediterráneo, o sea las de cristianos, árabes y judíos, afirmaran tales dignidades o perfecciones como absolutas en Dios, autorizaba a Lull para ponerlas, a imitación de la Axiomática de

Euclides, como axiomas previos o *dignitates* o "*conceptiones animi communes*" en el comienzo de su grandiosa Lógica material construida de nueva planta. En el decurso ulterior de nuestra exposición de la Combinatoria luliana tendremos que abordar, en primer término, la explicación y significado de la figura T, o sea, la figura de los principios relativos. A continuación, habremos de estudiar la relación del *Ars generalis* a la lógica de la Escuela, el *Arbor lulliana* y la doctrina de los correlativos. Finalmente, seguirá un intento de enjuiciar los principios y fundamentos del Arte de Lull en su valor permanente.

SEGUNDA PARTE

En la primera parte de este estudio ¹ hemos expuesto, ante todo, los principios *absolutos* del Arte de Lull y su ascendencia histórica; y, a continuación, hemos contestado a la pregunta sobre las categorías mentales en que dichos principios se incluyen, en el sentido de la doctrina luliana de los trascendentales. Vamos ahora a exponer en primer término los principios *relativos*.

3. LOS PRINCIPIOS RELATIVOS DE LLULL

El *Ars Magna* de Lull es fundamentalmente una lógica comparativa. La comparación de conceptos cualesquiera incluye dos actos distintos: el conocimiento de la posibilidad o imposibilidad de relacionarlos y el conocimiento de su igualdad o desigualdad ². Aquello que en *todos* los objetos dados a nos-otros debe ser señalado como igual, constituye el fundamento de los trascendentales y pertenece en alguna manera a la figura A, esté allí explícitamente enunciado o no. Ya dijimos que el número de las dignidades lulianas o principios absolutos es arbitrario. ³ Ahora bien, aquello que no es comúnmente igual, queda sometido a un examen comparativo ulterior. En la totalidad de los objetos destácanse dominios parciales, en los que a su vez el juicio *igual o desigual* decide si un objeto pertenece a tal o cual dominio. Sin embargo, las líneas divisorias, o sea, los predicados que señalan cada dominio parcial, no están ente-ramente deslindados de los predicados de los dominios restan-tes; antes bien,

son susceptibles de ordenación sistemática con arreglo a distintos aspectos de referencia. Y, de la misma manera que Lull en su *Ars* denomina a los trascendentales comunes no sólo *dignitates*, sino la mayoría de las veces también *principios absolutos*, da ahora el nombre de principios *relativos* a aquellos conceptos predicativos generales cada uno de los cuales vale nada más para una parte determinada del ser, si bien guarda relación con determinados conceptos predicativos de otros dominios parciales.

En el fondo, la denominación de principios absolutos y relativos es inexacta y errónea, pues también los principios "absolutos" de la figura A o dignidades de la lógica luliana son originariamente conceptos de relación, según hemos explicado ya ⁴. Se llaman "absolutos" a causa de su radicación ontológica en el Principio absolutamente primero, que es Dios. Podrían ser también denominados así en consideración a su trascendentalidad general, es decir, porque son concebidos con carácter absoluto sin referencia alguna a las diversidades de los objetos. En cambio, los principios relativos de Lull son conceptos de relación,

porque la totalidad de los objetos no es nunca abarcada por ninguno de tales principios relativos tomado por sí solo, aunque sí lo es por grupos de ellos tomados conjuntamente. En el *Ars Ultima*,⁵ Lull pone tres de dichos principios relativos en cada uno de sus grupos. Conviene observar, además, que ni siquiera estos grupos de tres o ternarios, como les llamaremos, abarcan a la vez a Dios y al mundo. A propósito de ciertos principios relativos Lull declara explícitamente que no son susceptibles de ser aplicados a Dios, como ocurre, por ejemplo, con el ternario *Principio, Medio, Fin*, si se le entiende en el sentido de la fluencia temporal, o con el par de principios *Mayoridad y Minoridad*, es decir, el ser mayor y el ser menor. Cabría aún interpretar esta no aplicación de los principios relativos al ser de Dios como una especie de teología negativa⁶.

También a la figura segunda de su "Axiomática" Lull la llama sencillamente Figura T, a buen seguro por constar de varios triángulos inscritos en un círculo (*T = triangulum*). En la redacción postrera de su lógica, el *Ars Ultima*, Raimundo propone tres de tales triángulos, que ostentan en cada uno de sus vértices insertos en una

misma circunferencia el nombre de un principio relativo. Los vértices de los triángulos aparecen dispuestos en tal forma que pueden coincidir con las letras de la figura A. Tres triángulos, con tres principios cada uno, arrojan la cifra de nueve principios relativos. Puesto que la lógica combinatoria de Lull desarrolla no sólo las combinaciones de los principios absolutos entre si, sino además sus combinaciones con los principios relativos, y puesto que el número igual de los principios absolutos y de los relativos simplifica el manejo mecánico del alfabeto en la Combinatoria lulliana, se entrevé fácilmente el *motivo práctico* de la arbitraria limitación de las dignidades o principios absolutos al número de nueve en el *Ars Ultima*.

En la precisión de mostrar ahora las razones de necesidad interna o, siquiera, las motivaciones de hecho que presidieron a la elección de los nueve principios relativos, recordaremos de buena gana el arbitrio inicial que presidió a la aceptación del número nueve para los principios absolutos. En este punto se nos ocurre solamente decir que, por lo menos, los nueve principios absolutos fueron escogidos de la abundancia

de los nombres divinos, o sea, a un *mismo tiempo* (conforme al uso de la lógica luliana) de la riqueza de aspectos trascendentales posibles según un criterio de prudencia y de utilidad práctica. Se trataba, pues, de un problema de experiencia pedagógica, para cuya solución su autor debió apelar simplemente a una larga práctica. En todo caso, de lo dicho se desprende que, para facilitar el manejo de su Arte, Lull hizo depender el número de los principios absolutos del de los relativos y que esta dependencia encuentra su justificación en el mecanismo de las letras propio de su Combinatoria.

Los tres ternarios de la figura T, tal como aparecen en el *Ars Ultima*, son los siguientes :

- | | | |
|-----------------|---------------|---------------|
| I. Diferencia. | Concordancia. | Contrariedad. |
| II. Principio. | Medio. | Fin. |
| III. Mayoridad. | Igualdad. | Minoridad. |

Los conceptos de relación del primer ternario refiérense a cualesquiera objetos de naturaleza sensible o inteligible. Los objetos correspondientes al segundo ternario implican alguna relación de ser (causal, cuantitativa, temporal), de valor o de pensamiento. Los

correlatos del tercer ternario son sustancias y accidentes. Pero ¿cómo llega Lull cabalmente al número *nueve* de estas funciones de relación? Quede claro que este número, lo mismo que para la figura A, es una reducción. Pues en el *Ars Magna*,⁷ Raimundo habla de cinco ternarios, por tanto de *quince* principios relativos. Ahora bien, ¿cabe también aquí aducir como razón el mero arbitrio? Creo que no, pues los principios relativos están dispuestos aproximadamente en un *sistema de conceptos*, en tanto que los principios absolutos están más bien colocados en hilera unos al lado de otros y aparecen a igual nivel solidarios unos de otros. El *Ars Magna* pone, además de los tres nombrados ternarios del *Ars Ultima*, otros dos, a saber: en el primer lugar,

Dios.	Mundo.	Operaciones (de Dios y del mundo).
y el último,		
Afirmación	Duda.	Negación.

Los conceptos correlativos de este último ternario se refieren, por tanto, a la cualidad de los juicios. En el *Ars Magna* Raimundo designa a la figura T como figura *significationum*, es decir, la sitúa en las proximidades de

la doctrina medieval de las significaciones o de la *grammatica speculativa*. Yo he lanzado por primera vez esta idea en una conferencia sobre Lull que pronuncié en febrero de 1952, en el Instituto Romano de la "Görresgesellschaft"; y la he desarrollado más por extenso en otra conferencia que me fue encargada en Palma ⁸ para la *Maioricensis Schola Lullistica*.

Hemos mostrado los fundamentos de la *doctrina luliana de las significaciones* en los comienzos de este tercer capítulo de nuestra exposición, al hablar de la *posibilidad de relación, y de la igualdad, entre los objetos*. Atañe también a este punto la doctrina de Lull, expuesta en el capítulo segundo, sobre la *relación de los grados del adjetivo* con los dos puntos trascendentes y las tres especies de pruebas en lógica. A lo dicho añadiremos todavía la doctrina luliana de los correlativos y, finalmente, la totalidad de los *principios relativos* de la figura T.

En virtud de lo que antecede, nuestra tarea consistirá ante todo en interpretar la figura T desde la doctrina medieval de las significaciones. Es fundamental en esta materia la intencionalidad realística de todos los

conceptos á que se reducen los principios lulianos.⁹ En todos ellos pensamos cosas reales y relaciones reales. Esto se comprueba, en primer lugar, en el ternario *Dios, Mundo y sus Operaciones*. Pues todo nuestro conocimiento gira realísticamente, en último término, en torno a tales objetos, a su *qué*, a su *cómo* y a su *interacción*. En una interpretación más bien gramatical podría yo acogerme a los principios de la doctrina de las significaciones y afirmar: *Dios causa el mundo y El mundo así causado por Dios retrotrae eficazmente a Dios*. Lo cual significa: las cosas creadas son *efectivas* señales de Dios, porque han sido producidas por Dios en la totalidad de su ser. La verdadera metafísica tiene su fundamento en la doctrina de las significaciones de las cosas. Esta concepción platónico-bonaventuriana puede ser calificada también de luliana. El ternario *Dios, Mundo y sus Operaciones* queda más estrechamente conexo todavía en la Gramática especulativa, si nos fijamos en los elementos capitales de la proposición, a saber, el sustantivo y el verbo activo. Aquél está destinado por naturaleza a ser el sujeto, y éste el predicado, de una proposición. Los sustantivos

designan cosas: Dios o el mundo, en tanto que los predicados designan sus operaciones.

La proposición, si tiene que ser la expresión adecuada de un juicio, consta en realidad no sólo de sujeto y predicado, como enseñaron los gramáticos estoicos, sino además del nexa lógico consistente en la afirmación, la negación o la duda acerca de la conveniencia del predicado con el sujeto. Por esto, el último ternario de la figura T en *el Ars Magna* tenía su razón de ser a título de expresión lógica de la doctrina ontológica de las significaciones.

No obstante, si Lull dejó de incluir en su construcción de la figura T en el *Ars Ultima* los dos ternarios *Dios, Mundo* y sus *Operaciones*, así como la *Afirmación*, la *Negación* y la *Duda*, no es en modo alguno porque los abandonara, sino. que en su exposición de las figuras los relegó a un segundo plano a título de *supuestos* notorios de los tres ternarios conservados. Aquello que se pretende saber en toda doctrina ontológica de las significaciones, no es ciertamente el hecho presupuesto de que hay una multiplicidad de cosas que obran, ni tampoco el hecho de que exista alguien que juzga sobre ellas, sino el hecho de que la multiplicidad

de las cosas aparezca en ciertas relaciones de orden y así sea captada por el hombre con su mente ordenadora hasta poder ser aquéllas abarcadas en la *unidad* de su ordenación.

Ahora bien, ¿cuáles son los criterios capitales de ordenación que Lull establece en la figura T ? El ternario *Diferencia, Concordancia, Contrariedad* señala el comienzo de toda comparación. De cualquier objeto, ya sea sensible o inteligible, cabe decir que es distinto de todos los demás, a pesar de lo cual no se les contrapone como algo enteramente diferente, como una cosa radicalmente heterogénea a las otras, sino que está em-parentada con ellas en virtud de una parcial coincidencia o de una contrariedad recíprocamente condicionante. Claro es que cabría considerar lo contrario como matiz o variación de lo diferente. Pero entonces la absoluta generalidad de los juicios *Hay una multiplicidad* y *Lo uno no es lo otro* se resolvería en el concepto luliano de la *differentia*. Sin embargo, Lull concede a dicha generalidad un valor especial, por ser ella el fundamento de todos los desarrollos ulteriores dentro de la doctrina de las significaciones de la figura

T.

La *concordantia* es algo inferior a la *differentia* en generalidad. Recoge el concepto platónico del $\chi\omicron\iota\nu\omicron\nu$, pero sin llegar a asumir todavía el concepto aristotélico algo distinto del *universale* presente en las cosas singulares. No incurriremos en ningún error, si consideramos a estos dos principios de la diferencia y de la *concordancia* como los pilares básicos sobre los que se sostiene una continuidad del ser. Incluso nos parece justificado relacionarlos en el campo de la doctrina de las puras significaciones lógicas con las constantes básicas de la *disyunción* y de la *conjunción*, porque en cualquier caso la diferencia y la concordancia, la disyunción y la conjunción, pierden su sentido, si la unidad del mundo de los objetos es negada en cualquier grado, bien sea en el dominio metafísico de la realidad o en el subjetivo-trascendental.¹⁰

Sin embargo, ya en Platón junto a los aspectos del $\epsilon\tau\epsilon\rho\upsilon$ y del ($\pi\omicron\iota\nu\omicron\nu$) aparecen los $\epsilon\nu\alpha\nu\tau\iota\alpha$, o sea, las contraposiciones. Aristóteles ha elaborado todavía más la doctrina de las oposiciones. Lull recoge en este punto

pura y simplemente la herencia tradicional. Existe la oposición *contradictoria*, la *contraria* y la polar. Se omite aquí la oposición llamada de *subalternancia* por su impropiedad. La tríplice distinción se origina en las particularidades de la idea intermediaria. Lull no aborda esta problemática; de otra suerte, habría llegado a descubrir que el ternario siguiente: *Principio, Medio, Fin* cae en la zona de la oposición contraria. La oposición *contradictoria* se comporta respecto a la idea intermedia de una manera completamente negativa; la *contraria* exige un medio real para transición a los extremos, en tanto que la polar lo fija como límite ideal que, nunca rebasado, representa el lugar de máxima eficacia convergente de ambos polos separados.¹¹

El ternario *Principio, Medio, Fin*, presupone, pues, la doctrina de las oposiciones y se aplica a lo opuesto contrariamente en la relación temporal, espacial o causal, o sea, en general en toda relación real, así como también en las relaciones gramaticales y mentales. Huelga subrayar que la creación no puede caer bajo tales conceptos, porque no es ninguna relación causal en el sentido de las causas intramundanas. Cabe, no

obstante, dar la razón a los neoescolásticos, cuando transfieren el término *causalidad* en su acepción más amplia de una necesaria dependencia del mundo respecto de Dios a la relación entre Dios y el mundo [12](#). También el ternario *Mayoridad, Igualdad, Minoridad* (o, en la versión nuestra, *Ser mayor, Ser igual, Ser menor*) presupone la doctrina general de las oposiciones. Con él queda justificada la serie de los ternarios de la figura luliana T. Considerado en el aspecto histórico, en este nuevo ternario radica sin duda el doble principio ontológico del ταυτο y del αοριστοζοσπαζ, que Platón formuló en su vejez. Lo cual se advierte en el hecho, aunque venga asimismo expresado en términos aristotélicos, de que según Lull el campo de objetos de este ternario es el de las sustancias y los accidentes. Ahora bien, las esencias platónicas se caracterizan por la realidad de su ser uno e idéntico, en tanto que las relaciones (los "accidentes" platónicos) entre las esencias subsistentes (sustancias) están condicionadas por una, digamos, plenitud óptica mayor o menor de las esencias. Este ser mayor o menor es el principio platónico relativo de la dualidad indeterminada (αοριστοζδνας), que preside a la comunidad de las Ideas (πδινωνιατωβιδεωv), en tanto que es esencialmente referido a lo uno y lo mismo, es decir, a la identidad o igualdad de las Ideas. Al decir de Platón, la identidad eleática resultaría estéril, si no se la combinase con otro principio, precisamente con el de la dualidad indeterminada, con el valor ontológico de la relación

entre lo múltiple, en una palabra, con el concepto de la unidad proporcional. Aquí se halla, en rigor, el nudo del problema de la multiplicidad ordenada de las Ideas en el diálogo Parménides.¹³

Por lo demás, cuando los estoicos tardíos redujeron las diez categorías aristotélicas a la sustancia y al accidente de relación, una vez más trocaron sencillamente a Platón por Aristóteles. Quede esto dicho de pasada.

Añadamos todavía, que los conceptos generales I, V y VI en la Axiomática de Euclides (dejemos al margen la cuestión de si son auténticos o apócrifos) permiten adivinar el mismo doble principio platónico. Este hecho nos interesa aquí tanto más cuanto que ya hemos descubierto antes de ahora una imitación de Euclides claramente perceptible en la "Axiomática" luliana.

Debiera, empero, quedar clarísimo a más no poder que el arte de comparar constituye el a b c de la lógica luliana, ya se trate de la comparación de cualidades esenciales o accesorias (accidentales) de las cosas o de la de sus relaciones cuantitativas. La comparación de cualidades se ajusta a la ya expuesta. doctrina, oriunda de la Gramática especulativa, sobre el valor filosófico de los grados del adjetivo.¹⁴ Las relaciones cuantitativas se manifiestan en la igualdad o desigualdad numérica de cualesquiera conceptos en referencia recíproca, tanto si *un* concepto es realísticamente referido a *otro* o a

muchos, como si *varios* conceptos son referidos a otros *muchos* o, en fin, si *muchos* son referidos a uno solo.¹⁵

También aquí habría que aducir la doctrina de los grados del adjetivo, pues lo ónticamente mayor es el ser que posee una más estrecha unidad, por constituir una más transparente imagen del Uno Absoluto.

Por las precedentes consideraciones vemos cuánta razón tenía un pensador del final de la Edad Media, que conocía bien la lógica luliana, cuando escribió: "El primer fundamento del Arte de Lull estriba en que todas las cosas que Dios creó y formó, las creó y formó a semejanza de sus dignidades".¹⁶ Ese gran conocedor de Lull era nada menos que Nicolás de Cusa, quien en una extensa glosa marginal al Cod. Cus. 85 inició su comentario con las palabras citadas.

Pero más tarde Nicolás se apartó de Lull, al declarar *impropias* las *dignitates* lulianas, en especial la expresión *Dios es bueno*, y preferir, en una actitud casi antiplatónica, el nombre *Non Aliud. Dios* es, en su opinión, tan excepcionalmente perfecto que su Ser no necesita en ningún modo de otro ser para su propia existencia y se da en unidad tan singular que nada se puede distinguir en él a la manera que una cosa se distingue de otra, es decir, como una naturaleza o una

sustancia se distingue de otra o tan siquiera como la sustancia del accidente. Vemos, pues, que *aquel doble principio platónico de lo Uno y lo Otro indeterminado no es, considerado en orden a Dios, un principio ontológico necesario*; sólo se vuelve necesario al retrotraerlo, es decir, en orden al mundo creado. Dios ha creado el mundo no por necesidad ontológica, sino con entera libertad. Lull, lo mismo que Nicolás, ha demostrado prácticamente esta verdad por medio de su *Arte*; pero su terminología, prisionera de la antigua doctrina, no ha logrado poner de relieve con la misma claridad la problemática cristiana.

Pongo aquí fin a mi explicación de la figura T y paso ahora a tratar de la doctrina luliana de los correlativos en conexión con la idea, ya varias veces expuesta, de la *grammatica speculativa* medieval.

4. LA DOCTRINA DE LOS CORRELATIVOS.

Si bien hemos utilizado el ternario del Arte Magna: *Dios, Mundo* y sus *Operaciones* para expresar la estructura de una proposición cualquiera, esta posibilidad conviene mejor a los correlativos. El propio Lull explica inmediatamente la estructura de la proposición por el

otro ternario: *Principio, Medio, Fin*; ¹⁷ este ternario es el que hay que aplicar, en efecto, a los correlativos. Los cuales, en su virtud, atañen asimismo a la doctrina luliana de las significaciones. La función de la proposición se transparenta en ellos perfectamente, si partimos del juicio universal:

Algo denota otra cosa.

El algo "activo" es denominado con propiedad, a causa de su especial eficiencia, *denotante*; él es el *principio* de la relación proposicional. A su vez, la acción de *denotar* no es un mero estado del denotante, sino una actividad que termina en otra cosa, es decir, *mediadora*. Apunta, pues, a otra cosa en la que encuentra su término o *fin*. También esa otra cosa puede ser designada por referencia a la actividad, pero no como algo *activo* que denota otra cosa, sino como algo *pasivo* que es término de la denotación y se denomina, en consecuencia, lo *denotado*.

De igual forma todo verbo transitivo puede originar de sí raíz el correspondiente sustantivo, tanto de acción como de pasión, en las formas del *participium praesens*

y del *participium passivum*. En consecuencia, las llamadas "formas nominales" de un verbo transitivo cualquiera, o sea, el infinitivo y los dos participios correspondientes en la voz activa y en la pasiva, constituyen el ternario de los correlativos. Lull no ha sido el primero en valerse de ellos en los dominios filosófico-teológicos. San Agustín ya los conoce ¹⁸ y los ha sacado, sin duda, del libro segundo de las *Ennéadas* ¹⁹ de Plotino. Plotino se limita a explicar la doctrina de la igualdad entre la Inteligencia *cognoscente* y la *conocida* en el acto eterno e incesante del *conocer*. El primer antecedente histórico de esta doctrina se encuentra en la tesis *eleática* de la *igualdad entre pensar y ser*, entre el contenido mental de un sujeto *cognoscente* y su correlato objetivo real, es decir, entre el *cognoscente* y lo conocido. Aristóteles deja subsistir esta igualdad nada más entre el *intellectus agens* y el núcleo puramente inteligible que éste extrae de los fantasmas en el instante de la intelección actual. También Platón, en el libro VI de *La República*,²⁰ utiliza las expresiones verbales correlativas de *cognoscente*, conocido o cognoscible y el

acto correspondiente del conocer.

La translación de estos correlativos desde la esfera del conocimiento a la de la voluntad parece haber sido realizada, por vez primera dentro de la literatura filosófica, por San Agustín. Es muy posible, sin embargo, que ya los estoicos se hayan ocupado de los correlativos sobre una base gramatical más amplia; pues ellos fueron los fundadores de la gramática griega, cuyas doctrinas empíricas se esforzaron en cimentar filosóficamente. También es cierto que, no pocas veces, entendieron mal las reglas empíricas en uso. Asimismo los árabes conocieron en su filosofía la doctrina de los correlativos. Algazel la utiliza en su *Metafísica* para demostrar que, atendida la correlación existente entre *sciens*, *scire* y *scitum*, no puede haber en Dios tránsito del saber potencial al saber actual y, por tanto, sólo cabe admitir en él un saber in *universale*, pero no in *particulari* ²¹.

San Agustín ve, por su parte, en los correlativos *amans*, *amatum*, *amare* y *noscens*, *notum*, *noscere* indicios de las relaciones intratrinitarias ²². No incurriremos en error al afirmar que nos encontramos aquí ante una

versión cristiana del pasaje de Plotino antes aludido.²³

Y, a propósito de la misma, no podemos menos de advertir que dicho simbolismo de la Santísima Trinidad parece todavía *muy imperfecto* a los ojos de San Agustín, quien, al terminar el desarrollo de su propia doctrina, exclama: "*Ubi ergo est Trinitas? Attendamus quan-tum possumus et invocemus lucem sempiternam, ut illuminet tenebras nostras et videamus in nobis, quantum sinimur, imaginem Dei*"²⁴.

Por el contrario, Lull convirtió esta doctrina en una pieza fundamental de su lógica. Los motivos principales para ello fueron los tres siguientes: 1º, los correlativos transparentan la estructura de una proposición completa con su sujeto, predicado y objeto (a decir verdad, falta la modalidad del enlace proposicional) ; 2º, reflejan, además, la estructura de toda relación real transitiva; 3º, imprimen indiciariamente a todo logos, lo mismo que a todo ser, la huella del Logos trinitario primordial. Ahora bien, estos motivos parecen ser tan convincentes que cabe con razón preguntarse por qué la doctrina de los correlativos no fue incluida en el Arte luliana entre los enunciados de la "Axiomática". El

mismo Lull da la respuesta. La razón es puramente táctica, "porque el Arte es común a todos: cristianos, sarracenos, judíos y paganos. No lo sería, si en él el dogma cristiano se encontrase *explicite*. Pero está contenido *implicite*, como lo evidencian muchas *questiones* del Arte, sobre todo las últimas, para cuya solución hay que apelar a la definición de los principios o a la de la *aequalitas* referida a la Bondad, Magnitud, Eternidad, etc., divinas".²⁵ Ahora bien, a la demostración por la *aequalitas* pertenece, no sólo la doctrina de la identidad de las dignidades divinas, sino también la tesis de Lull de que en Dios los correlativos reflejan realmente la trinidad de las personas, pero al mismo tiempo expresan la igualdad de la naturaleza divina; pues el *Amans* divino es igual en esencia al *Amatus* divino e igual en esencia al puro acto eterno del *Amare* divino. Lull sigue, pues, fielmente a San Agustín en la interpretación cristiana de Plotino, solamente que en vez de los correlativos plotinianos del conocimiento emplea ya los correlativos del *amare* pertenecientes a la esfera de la voluntad. Claro está que la distinción de las personas del *amans* y del *amatum* según el criterio de la acción y de la pasión deja insatisfecho. Hasta las

fórmulas dogmáticas topan en este punto con dificultades de lenguaje —recuérdese el *genitus* del Credo en la Santa Misa—, que sólo pueden ser salvadas mediante ulteriores aclaraciones (*non factus, consubstantialis Patri*).

Pero Lull obtiene sus correlativos sobre todo a base de los principios absolutos y relativos, todos los cuales pueden ser entendidos a manera de relaciones *transitivas*, al igual que la misma palabra "principio". Pues el principio, en tanto que es algo, tiene su acto propio y se realiza en el acto, conforme a su esencia, del *principiare*; es decir, es a la vez un *principians* o, como Lull dice también a menudo, un *principiativum*, y tiende, en virtud de su acto, a un *principiabile*, en el cual descansa como en su *principiatum* imprescindible. Pero Dios descansa en sí mismo, por lo cual el *principiatum* se da en el propio Dios a título de ser producido, igual en esencia y que es también principio. De una manera similar, Lull obtiene los correlativos a base de los principios absolutos y relativos, tomados uno a uno. Así habla del *bonificans*, del *bonificatum* y del *bonificare* que los conexas; del *concordans*, del *concordatum* y del *concordare* que los unifica, etc.

Al igual que para la relación de las dignidades o de los principios absolutos entre sí, también para la relación entre estos correlativos vale el principio de que su *unidad* ontológica es tanto más íntima cuanto más el sujeto de ellos en cada caso se halle próximo a Dios, Unidad primordial. En Dios mismo, como ya se ha dicho, son idénticos con su naturaleza.

La *semejanza* entre los correlativos ordenados recíprocamente el uno al otro se gradúa en cada caso por su diversa participación de la *idea sustantiva* expresada en el verbo. Esta diversidad se matiza necesariamente, a tenor de la ley de dependencia efectiva en alguna forma, en un *agens*, un *agibile* y el actor del *agere*. La relación transitiva de los correlativos es, por consiguiente, una relación de dependencia efectiva. El grado de la semejanza entre el *agens* y el *agibile* se mide siempre por la fuerza del *agere*. La semejanza alcanza el grado máximo posible en los casos de dependencia total. Claro está que ni siquiera entonces se puede decir que el *agens* se haya vuelto semejante al *actum*, hasta el punto de mostrar necesariamente el ser del *agibile*; pues puede muy bien

ocurrir que la eficiencia del *agens* desborde infinitamente la del *actum*. En cambio, en los casos de dependencia total se puede a la inversa afirmar con plenitud de derecho que el *actum* refleja esencial y necesariamente la realidad, aun cuando quizá también sólo en una mínima parteo sólo muy indeterminadamente ²⁶.

5. LA COMBINATORIA LULIANA.

Toda vez que las dignidades y los correlativos constituyen el eje del Arte luliana y que su manejo lógico exige relacionarlos de alguna manera, surge espontáneamente la idea de una Combinatoria. Hemos descubierto ya un primer esbozo de la misma. en la *tercera* figura, en la que las dignidades lulianas son agrupadas por pares. A cada una de las dignidades le sobreviene encima la triple matización a tenor de los correlativos. Y, en fin, hay que introducir los principios relativos en el sistema de la Combinatoria.

En realidad, la triple matización de los principios en función de sus correlativos es omitida por Lull en sus

tablas combinatorias. Por tanto, el desarrollo de la Combinatoria luliana consiste simplemente en una *combinación de los principios absolutos y de los relativos*. El hallazgo de las combinaciones lo obtiene Lull con ayuda de su figura IV, la cual en el *Ars Ultima* reviste la forma de tres círculos concéntricos, de los cuales los dos interiores son móviles.²⁷ Los tres círculos ostentan un número igual de nueve letras, desde la *B* a la *K*, susceptibles de adoptar colocaciones recíprocas diversísimas. Las combinaciones, por tanto, son todas de tercera clase, es decir, incluyen cada una tres elementos, ninguno de los cuales puede ser repetido dentro de una misma combinación. Ahora bien, cada letra posee un doble significado, en cuanto es susceptible de representar tanto un principio absoluto como uno relativo, de suerte que en realidad se trata de obtener *combinaciones de tercer orden con seis elementos*. A fin de diferenciarlos, vamos, a representar los principios relativos por letras minúsculas. Tendríamos entonces en el primer grupo de combinaciones los siguientes elementos: *A, B, C, a, b, c*. Cada tres de ellos pueden ser seleccionados para formar una combinación, no habiendo más de tres círculos, pues

como ya dijimos— se trata de combi-naciones de tercera clase. El *orden de formación de las combina-ciones* es el del alfabeto. A tenor de las reglas de la combinato-ria matemática resultan, por tanto,

$$\frac{6}{3} \cdot \frac{5}{2} \cdot \frac{4}{1} = 20 \text{ combínaciones.}$$

Así, pues, el primer grupo *B, C, D, b, c, d* conduci-ría a formar las siguientes combinaciones ²⁸:

-
- | | | | |
|------------------|------------------|------------------|------------------|
| 1. <i>B C D</i> | 11. <i>C D b</i> | 17. <i>D b c</i> | 20. <i>b c d</i> |
| 2. <i>B C b</i> | 12. <i>C D c</i> | 18. <i>D b d</i> | |
| 3. <i>B C c</i> | 13. <i>C D d</i> | 19. <i>D c d</i> | |
| 4. <i>B C d</i> | 14. <i>C b c</i> | | |
| 5. <i>B D b</i> | 15. <i>C b d</i> | | |
| 6. <i>B D c</i> | 16. <i>C c d</i> | | |
| 7. <i>B D d</i> | | | |
| 8. <i>B b c</i> | | | |
| 9. <i>B b d</i> | | | |
| 10. <i>B c d</i> | | | |

Como vemos, el grupo empieza con la combinación de los tres distintos principios absolutos y termina en 20 con la combinación de los tres solos principios relativos.

Para calcular el número de los grupos de combinaciones, basta, por tanto, con averiguar el número de los encabezamientos de grupo. Estos son 84, teniendo en cuenta que cada uno consta nada más de tres principios *absolutos*. Como que la figura A pone nueve principios tales, el cálculo se establece así :
nueve elementos a combinar en el *tercer* orden dan

$$\frac{9 \times 8 \times 7}{1 \times 2 \times 3} = 84.$$

Si queremos ahora saber la cifra completa de todas las combinaciones de la Tabula luliana, tenemos que multiplicar (9/3) por (6/3). Obtenemos entonces

$$\frac{(9 \times 8 \times 7)}{(1 \times 2 \times 3)} \times \frac{(6 \times 5 \times 4)}{(1 \times 2 \times 3)} = 1680^{29}$$

Lull llama a los distintos grupos de combinaciones, tal como se acostumbra en la Matemática, *multiplicación* de los elementos.

Más que este revestimiento netamente matemático, debe importarnos el valor lógico de la Combinatoria luliana, en cuanto atañe al *método de la demostración*, en especial a la invención del término medio entre

sujeto y predicado en el silogismo demostrativo, y al desenmascaramiento de los sofismas. Es imposible desarrollar aquí en detalle la doctrina de Lull al respecto. La expondremos en parte más adelante, al comparar la lógica luliana con la lógica aristotélico-estoica de la Escuela. Baste ahora subrayar que para el hallazgo del término medio Lull aconseja utilizar el círculo intermedio de la figura IV.

Como ya fue observado, la Combinatoria íntegra abarca en su ámbito los principios absolutos y relativos y, además, los correspondientes correlativos; sin embargo, a decir verdad, éstos no aparecen siquiera indicados en la Tabla. Los elementos de la Combinatoria son, pues, en primer término solamente conceptos generalísimos de valor, de significación trascendental, y conceptos de relación de carácter relativamente trascendental. Estos últimos hacen posible la aplicación, en forma escalonada, de aquellos conceptos trascendentales de valor o dignidades a los objetos reales y la distinción y enlace de éstos con arreglo a su plenitud óptica, así como con arreglo a otros criterios de ordenación tomados de los principios

relativos. En consecuencia, a la Axiomática luliana, que consta esencialmente de cuatro figuras, expuestas aquí de modo suficiente, sigue en el *Ars Ultima* una doctrina de la relación, que cabría también denominar, aludiendo a su empleo en la Combinatoria, *lógica de la relación*. Pero esto hay que entenderlo *cum grano salis* ³⁰.

6. EL MUNDO DE LOS OBJETOS DEL ARTE LULIANA.

El alcance filosófico de esta "lógica de la relación" empieza a descubrirse en su aplicación a las cosas, es decir, en su aplicación a Dios y al mundo, según sea la primera o la segunda intención del "artista". En cualquier caso, empero, la aplicación a Dios tiene preferencia y la aplicación secundaria al mundo puede ser apreciada en su justo valor nada más a través de la primera intención. Quizá no resulte superfluo añadir que, al aplicar la primera y la segunda intención a las dignidades, éstas se diversifican en *sustancia y relación* o, para decirlo en la terminología griega de Platón, en lo ταυτο, la Idea esencial en sí, y lo πρῶτον. En Dios todas las dignidades son en verdad idénticas con su

esencia, pero en las criaturas no. Claro está que en éstas hay que distinguir a su vez entre principios sustantivos y accidentales, según que correspondan a sustancias o a accidentes. Pero, a propósito de las dignidades pertenecientes a una sustancia creada, yo no puedo decir como en Dios que tal o cual dignidad sea la propia sustancia creada. Antes bien, la sustancia posee tales y cuales dignidades como propias. A la luz de este esencial *poseer*, de este esencial *προστι* de las dignidades creadas a sus sustancias, la idea luliana de la primera y segunda intención se aclara perfectamente; pues merced a las dignidades todos los seres creados son referidos en bloque a Dios, único ser en quien las dignidades son algo subsistente, a saber, Dios mismo.

Sin duda, Lull conoce también el *término "segunda intención" usado en la lógica escolástica* para expresar los conceptos de conceptos ³¹; pero otorga un valor muy escaso a esta intención puramente lógica, toda vez que su esfuerzo constante se cifra en referir todos los conceptos al ser mismo. En la demostración acepta como efectivamente constringentes tan sólo aquellas pruebas que pueden apoyarse sobre relaciones ónticas

fácticamente necesarias. Pero de esto ya hablaremos al comparar la lógica luliana con la aristotélica.

La lógica luliana está, pues, orientada derechamente hacia el ser. Pone en primer lugar a Dios en la identidad de sus dignidades y correlativos esenciales. La figura T es la primera en mostrarnos las diferencias capitales entre Dios y el mundo. En Dios no hay ningún principio relativo de mayoría o minoridad, ni principio temporal de comienzo, medio, o fin, ni un orden de distribución o distinción espacial. La doctrina, platónica en su raíz, de la primera y segunda intención, reviste la mayor importancia y resulta muy fructífera para cualquier consideración ético-religiosa del hombre.³²

Lull se ocupó, además, de una amplia ordenación del mundo de los objetos. La contraposición de Dios y el mundo, de la primera y la segunda intención, no le bastaba en absoluto. También la tripartición neoplatónica en *Inteligencia*, *Alma (del Mundo)* y *Mundo sensible*, que asoma en su doctrina de los puntos trascendentes,³³ resultaba aún demasiado simple. En ella Lull repugnaba naturalmente, como cristiano, la doctrina neoplatónica de la emanación necesaria por vía

espiritual a partir del Uno Originario, que iba vinculada a dicha tripartición. En cambio, Lull habla a menudo de los *nueve* sujetos, cuyo número parece otra vez artificioso. Lo adoptó puramente por motivos mnemotécnicos, para que a las nueve letras, de la *B* a la *K*, pudiesen corresponder no sólo las dignidades y los principios relativos, sino también los peldaños del mundo de los objetos. Estos peldaños son: 1. Dios; 2. Los ángeles; 3. El cielo; 4. El ser humano; 5. El reino de la imaginación (*phantasmata*); 6. El ser sensitivo; 7. El ser vegetal; 8. El reino de los elementos, y 9. Todo lo que en alguna manera puede servir de causa instrumental.

En esta ordenación no encontramos ni una serie causal ni una deducción de tipo lógico, sino un escalonamiento jerárquico en grados de realidad, según la medida en que Dios ha conferido a cada escalón su plenitud óntica. Sólo el último tramo rompe la línea; pues incluso un ser relativamente elevado puede, en ocasiones, servir de causa instrumental. Para nada se habla aquí de un *Arbor Porphyriana* o cosa que se le parezca. Me atrevo a pensar que Lull lo descarta a la chita callando. Pues, en el fondo, ¿no es una sinopsis

estoico-materialista de la antigua lógica de las clases? Empieza con el hombre; y mediante la progresiva supresión, cada vez, de una nota esencial, que vale como *differentia specifica* última, asciende a través de los conceptos de sensible, viviente, cuerpo, sustancia, a un concepto *indeterminado* de ente, que, desde el punto de vista histórico, está pensado monásticamente, a pesar de su revestimiento escolástico. En la adaptación escolástica del Árbol los puros espíritus obtienen un lugar muy discutible, tanto en el aspecto metafísico como en el lógico, entre las sustancias no corpóreas. Si nos atuviéramos en este punto a la terminología antigua, podríamos decir: no hay manera de comprenderlos bajo definiciones y pertenecen, por tanto, a la categoría del *ουπον* indeterminado. Además, en el Árbol están alejados, y a la máxima distancia, del ser viviente espiritual, que es el hombre.

Lull es, por el contrario, el "positivista" *cristiano*, que consigna escrupulosamente el hecho antes expuesto de un orden en que se dan los seres todos y discierne con sencillez aquellas nueve clases de sujetos. Su gradación

resulta, no de un encadenamiento lógico en un *Arbor Porphyriana*, sino de la manifestación en las criaturas de las dignidades en grados distintos; como hemos ya destacado varias veces.

Cabe preguntarse con franqueza si la serie del *Arbor Porphyriana*: ser, sustancia, viviente, sensible, hombre, es "más esencial" que la manifestación de las dignidades lulianas, las cuales presentan el aspecto de notas "categoriales" comunes a todas las cosas, si bien en grados distintos según la plenitud de realidad. También Lull necesita una *differentia specifica*. Pero ésta no consiste ahora en una nota esencial que se añade cada vez y, por tanto, es a la inversa susceptible de ser abstraída, como *sensible* respecto de viviente o como *espiritual* respecto de sensible, sino, según ya se ha dicho, en la diferencia específica resultante del grado de plenitud óptica de cada cosa y en su distinta realización de todas las dignidades.³⁴ En una forma sin duda primitiva, Lull sitúa las leyes capitales de tales diferenciaciones en los ternarios de la figura T: *diferencia, concordancia, contrariedad; principio, medio, fin; mayoría, igualdad, minoridad. Los puntos trascendentes*, en su versión cristiana,³⁵ delimitan

sencillamente al hombre de los demás seres por arriba y por abajo. Ni siquiera la división del mundo entero de los objetos en nueve clases nos parece todavía suficiente. Pero una cosa es notoria : tales distinciones descansan sobre una base de experiencia puramente fenomenológica. Por consiguiente, la ordenación luliana del mundo de los objetos es más conforme a la realidad que cualquier clasificación lógica, cuyo "sistema", mirado desde el mundo real, refleja una concepción sin fundamento, en tanto que, desde un punto de vista lógico, debe ser considerado como muy imperfecto. Junto a la "lógica general de la relación" aparece, pues, en el Arte luliano con plena vigencia una *doctrina ordenadora de la realidad* a elaborar fenomenológicamente.

7. LA TÓPICA LULIANA.

Ábrense con lo dicho el camino a una *Ars inveniendi* o *Tópica* de gran alcance, que reúne elementos de la Retórica común con otros específicamente platónicos y aristotélicos.

La *Tópica retórica* es la doctrina de las reglas para el ha-

llazgo de los materiales apropiados a un tema en controversia. Lull compendia estas reglas en las llamadas nueve cuestiones, que constituyen una variante de las conocidas *reglas de la chreia*. Lull las enuncia así: 1. *Utrum?* 2. *Quid?* 3. *De quo?* 4. *Quare?* 5. *Quale?* 6. *Quantum?* 7. *Quando?* 8. *Ubi?* 9. *Quo- modo?* o también *Quo auxilio?*

La *Tópica platónica*, que fue actualizada otra vez por Kant, es la doctrina de la invención del lugar que a cada idea incum-be en una serie de ellas, considerada en conexión con la idea primaria. Expusimos antes esta concepción, a propósito del concepto luliano de la definición.³⁶ Aquí nos limitaremos a observar que la pregunta definitoria *Quid?* admite un cuádruple sentido. Tan sólo la respuesta a este cuádruple sentido de la pregunta nos brinda el conocimiento relativamente perfecto del lugar ideológico que compete a la cosa sujeta a interrogación. Las cuatro preguntas especiales acerca del qué, son las siguientes: 1. ¿Qué es la cosa en sí misma, es decir, por qué medio puede ser representada válidamente? 2. ¿Qué posee la cosa. en sí misma de esencial, sin lo cual ella no sería? 3. ¿Qué es

la cosa en otra cosa? 4. ¿Qué posee la cosa en otra?

La *primera cuestión* se contesta con una doble respuesta, cuya segunda parte encierra a la vez la respuesta parcial a la pregunta segunda por la definición o por el qué. En efecto, cada cosa es en primer término el ser de su esencia y, además, cada cosa es *de ordinario* el ser al cual corresponde un acto peculiar originado en su esencia. Así, por ejemplo, el entendi-miento es igual a la esencia intelectual, a la cual pertenece el acto propio esencial de entender. Como vemos, las definiciones lulianas de esencia establecen la perfecta adecuación en el con-tenido entre el concepto pensado y su objeto que es la esencia del ser. En mi opinión, es falso considerarlas como simples tautologías; antes bien, toda definición esencial luliana subraya de intento el *cogitare = esse*, en cuya virtud la esencia definida es mostrada en su núcleo óptico objetivo.

Ahora bien, aun cuando esta manera luliana de definir parezca sencillamente risible e incapaz de hacernos adelantar un solo paso en el verdadero conocimiento de la esencia, reviste una gran importancia histórica, a saber, la de que Lull se resiste a admitir un auténtico

conocimiento de las esencias de las cosas en el sentido de la Escolástica. La única definición que, en su entender, se subroga válidamente a la cosa por definir, es la que se hace en la forma antes expuesta. Las definiciones aristotélico-escolásticas dispuestas escalonadamente en una lógica de las clases son, a los ojos de Lull, inexactas y confusas.³⁷

Las restantes especies lulianas de definición se incluyen en el método descriptivo. *Se pregunta en segundo lugar; ¿Qué hay en la cosa misma de esencial, sin lo cual no podría existir? Oímos en respuesta que hay los correlativos propios de tal esencia. Así, al entendimiento pertenece esencialmente el *inteligente*, el *entender* y *lo entendido* o, también, *lo inteligible*. Al hombre pertenece esencialmente-y ahora será forzoso que usemos las expresiones latinas de Lull, el *homificans*, el *homificare* y el *homificatum* u *homificabile*. Al fuego pertenece el *ignificans*, el *ignificare* y el *ignificatum* o *ignificabile*. Pero en el astro o en el ángel, dice Lull, tales actos esenciales son inadmisibles; pues el cielo y el mundo angélico se sustraen al cambio sustantivo*³⁸.

La *tercera pregunta*, qué sea una cosa en otra, se

contesta por el *genes qualitatis*,³⁹ a saber, precisando si respecto de otra cosa es un *agens* o más bien su *fin* pasivo, y ulteriormente, si es buena, grande, sabia, etc., recorriendo la lista de los principios absolutos y relativos así como de las cualidades opuestas a ellos. La *cuarta pregunta*, qué tenga una cosa en otra, es, en términos ligeramente distintos, una nueva manera de preguntar lo mismo que fue ya contestado en ocasión de la tercera pregunta.

Resulta, pues, evidente que las definiciones lulianas en tanto ofrecen un valor de conocimiento por razón de su contenido, en cuanto que la cosa preguntada es puesta en relación con otra o con sus "partes". En el cuadro de estas relaciones, todas las cuales convergen en último término en Dios, por haber sido todo creado a semejanza suya, cada cosa es situada en su lugar y conocida como tal y siendo únicamente tal. Desde este punto de vista, la doctrina general de la relación adquiere en Lull un relieve muy destacado. No hay en ella ni rastro siquiera de re-lativismo filosófico, toda vez que los *supuestos capitales del "Ars" luliana* son la *existencia de Dios* y lo decimos ahora con toda

claridad la *analogía entis*.⁴⁰ Ambos supuestos tienen, según Lull, sus raíces en la fe revelada y responden a la entera tradición cristiana del filosofar desde los Padres de la Iglesia hasta el tiempo en que ya no hace falta recurrir a la analogía del ser.

Dijimos al comienzo de esta sección o capítulo que la Tópica luliana reúne elementos de la Retórica común con otros especiales de ascendencia platónica y aristotélica. Citábamos las nueve cuestiones o reglas de la lógica inventiva luliana, y a propósito de la pregunta sobre el qué exponíamos al detalle el modo de hallar el lugar ideológico de un objeto puesto en cuestión dentro de una serie de ideas.

Debemos ahora mostrar los *elementos aristotélicos de la Tópica* dentro de la silogística luliana. La Tópica específicamente aristotélica se ocupa, como es sabido, en el hallazgo de las razones válidas en cada caso y de las pruebas para la defensa o la impugnación de una tesis propuesta. A esta finalidad responden las indicaciones de Lull para el hallazgo del término medio.⁴¹ Pero, ya que en el próximo capítulo vamos a contra-poner el Arte luliana a la lógica aristotélico-estoica de la Escuela, hablaremos ampliamente de este asunto a continuación:

8. EL ARTE DE LLULL EN COMPARACIÓN CON LA LÓGICA ARISTOTÉ-LICO-ESCOLÁSTICA

Hemos alcanzado, creo, el punto en que debemos intentar una comparación entre el Arte combinatoria de Lull y la lógica escolástica de su tiempo, de orientación aristotélica. Me atenderé, ante todo, a las declaraciones del propio Lull, cuyo tono triunfal puede en ocasiones suscitar nuestro estupor. Lull opo-ne rotundamente, es a saber, su *Ars* a la lógica tradicional y se presenta como jefe de una nueva Escuela, a cuyos representantes él mismo bautiza con el nombre de *raimundistas*.⁴² En gracia a la brevedad vamos en lo que sigue a emplear este nombre, incluso donde el texto luliano no lo pone.

En la exposición de los sofismas Lull emite un juicio grave, al decir: "Los lógicos de la Escuela son incapaces de rematar felizmente una disputa, porque no descienden a la verdad real, sino que se atienen simplemente a las palabras y a la semejanza intencional de las cosas mediante la definición de lo opues-to".⁴³ A tenor de las reglas de la lógica escolástica, lo "opuesto" se obtiene esencialmente por la aplicación del principio

de contradicción y de las subalternaciones formadas según el esquema de la lógica aristotélico-estoica de las clases. Lull prosigue todavía y afirma: "Pero, cuando el lógico disputa con el físico, pronto la verdad de la cosa se adelanta al primer plano del diálogo y el coloquio llega en seguida a su desenlace. Pues el lógico no puede en manera alguna negar las experiencias, cuya noticia consigue por la vía de los sentidos, de la imaginación y del entendimiento".⁴⁴

Nos encontramos aquí con otra tendencia fundamental del pensar luliano. Pues es el caso que aquel pensador que puso en cabeza de su Arte los conceptos relativos más abstractos y más trascendentales, no se elevó nunca a una lógica *pura* de la relación, a pesar de presuponerla en su lógica proposicional, como la presupone la lógica clásica predicativa, por considerar la rectitud lógica simplemente como instrumental y no apreciarla nunca por ella misma. La lógica de Lull abarca tan sólo aquella porción de las representaciones lógicas que pueden hacerse coincidir con la realidad, es decir, que son conducentes al conocimiento de las cosas y de sus relaciones. La verdad lógica o la rectitud lógica

no es nunca formalmente apreciada en su valor propio, sino siempre en su acoplamiento con la verdad gnoseológica. Y, como que ésta se basa en definitiva tan sólo en la naturaleza de las cosas, vale en el dominio de la lógica asimismo el principio escolástico de alcance ontológico *ens et verum convertuntur*. Si adoptásemos una terminología más estricta, habría que enunciar el principio así: *ens et intelligibile convertuntur*; pues el *ens* es *uno* de los términos a relacionar en la relación de la verdad gnoseológica. Es, en efecto, fundamento de esta verdad, ya que lo "verdadero" en rigor no es el mismo *ens*, sino un modo de ser suyo más o menos notorio (inteligible). Dios es, sin duda, verdadero en el auténtico sentido de la palabra, por ser la plena identidad de *intelligibile* e *intelligens*; El es, sencillamente, la Verdad. Puesto que la lógica luliana aspira a captar desde la verdad o rectitud puramente lógica la estructura inteligible de las cosas, no deja de ser en todo momento *lógica aplicada*, *ars* en la precisa acepción de la terminología medieval. En esta misma acepción se puede emplear también con pleno derecho la palabra *lógica material*, sin que quepa ver en tal expresión una contradicción lógica. Por el contrario, el término *lógica*

formal no es ninguna tautología,⁴⁵ si por él se entiende la lógica "pura", que deja prácticamente a un lado el esclarecimiento de las relaciones ónticas para inquirir solamente las leyes del pensar "puro". Por lo demás, en la realidad no puede darse nunca una lógica *pura* y un pensar *puro*; pues el primero y auténtico objeto de la lógica, lo pensable o la "proposición", incluye necesariamente significaciones tales como objetos de cualquier clase, que son la materia del pensamiento, y una relación asequible a la mente, por tanto significativa o llena de sentido, es decir, el enlace lógico. Lógica *pura* es tan sólo una expresión aproximativa para designar una lógica cuyos objetos representan el último grado de la desconcretización o el más alto nivel de la abstracción. Hasta en la parte más abstracta de la lógica moderna, en la lógica proposicional, usamos significaciones tales como objetos y relaciones; en efecto, las funciones veritativas de las proposiciones son los objetos, y las constantes que unen las proposiciones son las relaciones. Las funciones veritativas y las constantes poseen a buen seguro sus significaciones; de otra suerte, la lógica proposicional

carecería en absoluta de sentido.

Pero, naturalmente, hace falta todavía ir más allá de Lull y repensar en sus fundamentos el concepto de la lógica “pura” para llegar a divisar el campo de la problemática gnoseológica, es decir, de la correspondencia y de la divergencia entre el ser y las leyes generales del pensar, campo que tanto Lull como casi toda la Escolástica desconocieron. Sin embargo, no debemos tampoco perder de vista en última instancia el carácter instrumental de la lógica y su posible utilización para el conocimiento de la *verdad real*, como Lull dice, a menos que todo ser se resuelva en un haz de relaciones por efecto de la preponderancia de una lógica exclusivamente formal.

La postura de Lull corrobora a su vez nuestros comentarios al *Arbor Porphyriana*; pues el acatamiento luliano de la experiencia toma el orden de las cosas creadas como un hecho en un claro empeño por no logicizarlas. A este propósito resulta muy revelador un juicio de Lull sobre un silogismo de la lógica escolástica. En el capítulo primero del tratado *De venatione medii inter subjectum, et praedicatum*, Lull se ocupa de la diferencia entre el término medio natural y el lógico. Aduce el siguiente silogismo formado a base del *Arbor Porphyriana*

Omne animal est substantia;

Omnis homo est animal;

*Ergo: Omnis homo est substantia ,*⁴⁶

y a continuación declara: “Este silogismo no parece ser

necesario, sencillamente porque su término medio no es natural, sino que se relaciona con los términos extremos según vínculos de superioridad y subordinación lógica.” No es que Lull descarte sin más el silogismo de referencia, pero éste no engendra a sus ojos una plena certeza. El silogismo necesario requiere, según Lull, un término medio cuyo objeto se encuentre en un mismo plano óntico que los conceptos del sujeto y del predicado a enlazar en la conclusión. De acuerdo con este criterio, Lull formula el silogismo siguiente, que a su modo de ver es necesario:

Omne animal rationale est substantia rationalis.

Omnis homo est animal rationale.

Ergo: Omnis homo est substantia rationalis .⁴⁷

En consecuencia, en el *Ars Ultima* se dice también:

*“Logica est. ars cum qua logicus invenit naturalem cognitionem inter subiectum et praedicatum, quae est medium, cum quo necessarias conclusiones scit facere”*⁴⁸.

El retroceso desde la lógica aristotélica de la subsunción y de la cantidad a la lógica anterior de Platón es evidente. Esta, de ascendencia socrática, se basa esencialmente en la semejanza de las cosas y de los objetos considerados. Su procedimiento demostrativo, la παραδειξις,⁴⁹ no ha sido en modo alguno superado por la αποδειξις aristotélica, antes bien conserva su valor propio, por consistir en la constatación permanente de semejanzas e igualdades. Por lo demás, el platonismo de la lógica luliana nos

impresionó ya vivamente en ocasión de exponer las figuras A y T. A decir verdad, el pleno reconocimiento de la *veritas physica* en el “silogismo” luliano no es aquí platónico, ni tampoco en rigor aristotélico, sino fundamentalmente cristiano. Dios es el garante de la “verdad real” de las cosas físicas, pues ellas han sido creadas a semejanza suya.

Por otra parte, Lull ha hecho todo lo posible para introducir en su Arte las doctrinas capitales de la lógica aristotélica, sin alterarlas en lo más mínimo. Expone, aunque también a su manera, la doctrina de las categorías, la de los predicables y la de la definición. Reproduce las distintas formas de los razonamientos y busca reglas para la invención del término medio. Pero todo esto, embutido en la doctrina luliana de los principios o bien encajonado en la Combinatoria de los principios absolutos y relativos, a menudo ofrece, no obstante, un aspecto muy distinto. Así en aquel capítulo del *Ars Ultima*,⁵⁰ que versa ex-profeso sobre el *ars lógica* en sentido tradicional, recapitula una vez más la actividad del lógico y afirma: “El lógico trata de las diferencias mediante distinciones, de las concordanancias mediante conexiones y de los contrarios mediante oposiciones. Todo esto es notorio gracias al empleo adecuado de las figuras A y T. Y ahora resulta asimismo claro por qué el lógico escolástico no puede plantar cara al raimundista; pues, si el lógico escolástico intenta expugnar los principios firmes e inmutables de esta Arte, fracasará, porque, en efecto, no sabrá cómo evadirse de la certeza e infalibilidad de

los principios supremos del Arte. El lógico escolástico usa solamente definiciones ajustadas a la lógica de las clases; en cambio, el raimundista admite sin reparo toda suerte de definiciones, con tal que se basen en las relaciones reales de las cosas.⁵¹ El lógico escolástico prefiere tratar tan sólo de las segundas intenciones *lógicas*; en cambio, el raimundista estudia ambas intenciones, si bien atiende especialmente *a la primera intención de la cosa*, esto es, a las dignidades divinas.⁵² En lo cual el raimundista descubre que la lógica de la Escuela es una ciencia insegura o inestable; en cambio, el Arte luliana es sólida y firme. Además, el lógico escolástico saca sus conclusiones de dos premisas cada vez; en tanto que el raimundista las saca ayudándose con la combinación de los principios absolutos y relativos así como también con las nueve reglas. Aún más: el lógico escolástico no puede con su lógica encontrar la Ley verdadera y, en cambio, el raimundista la encuentra; pues aquella Ley es la verdadera, por la cual los principios y las reglas de esta Arte se hacen evidentes. Por lo demás, la lógica de la Escuela es un arte difícil de aprender, en tanto que la lógica luliana es de fácil manejo por estar basada en las combinaciones de los principios y en las reglas. El raimundista es más capaz de practicar su Arte, después de estudiarla durante un mes, que el lógico escolástico lo es de aplicar su lógica tras un año de enseñanza" ⁵³

¿Qué pensar de tales manifestaciones? ¿Hay que silenciar-las como si fuesen una mera fanfarronada? De

ninguna manera, creo yo. El equivoco de tan orgullosas declaraciones proviene de que el interés de Raimundo se centra en torno a las "verdades reales". En la sistematización de estas "verdades reales" el Beato parte del principio óntico más firme de todos, que es el propio Dios. Pero Dios no es ningún axioma lógico. Dios es el origen todopoderoso, omnisciente y libremente creador de todos los seres creados, los cuales se ordenan en armonía, pero no según necesidad lógica. Una lógica material, que construya sobre esta base, no puede conducir al error. Tal es la convicción inquebrantable de Lull. Desde el punto de vista de esta lógica material, tal como acabamos de exponerla, la lógica aristotélico-estoica de la Escuela aparece ahora verdaderamente como insegura e inestable; pues su material, sobre que versa, lo forman las criaturas, contingentes no necesarias. He aquí la objeción central en la crítica luliana, en cuya virtud todo valor de lo meramente lógico se desvanece hasta anularse, tanto que la mayoría de los ejemplos de los lógicos escolásticos debieran parecer necios y fatuos a los ojos del filósofo y del teólogo, es decir, del lógico material. Lull es un

antidialéctico declarado, que repudia una lógica material dudosa lo mismo que una lógica puramente formal.

9. LAS "RATIONES NECESSARIAE" DE LLULL.

Podría parecer por un momento, después de lo dicho, que Lull adopta una posición análoga á la de San Bernardo o aun a la de San Buenaventura de los años tardíos, quien en sus *Collationes in Hexaemeron* se declara explícitamente contra la lógica formal de su tiempo. Pero, en tanto que el *Doctor Sera-phicus*, a título de puro teólogo, sitúa a Cristo en *el centro* mismo de su doctrina y quiere derivar exclusivamente de él las leyes del razonamiento,⁵⁴ la Combinatoria lulliana se asienta desde un principio sobre una base más amplia.

Además, Lull se esfuerza en la comprensión racional de todo lo escible y aspira a un sistema de pensamiento que proporcione la clave para la doctrina de los principios de toda ciencia particular, inclusive la teología. Este sistema de pensamiento es su *Ars generalis*.

El giro de la presente exposición nos retrotrae ahora a aquella cuestión que dejamos abierta en un principio,⁵⁵ a la cuestión, es a saber, acerca del verdadero sentido de las *rationes necessariae* lulianas. En ningún otro terreno fueron éstas tan acremente combatidas como en el campo teológico, es decir, concretamente en la Dogmática y en la Apologética.

La conclusión que el P. Benito Mendía, O. F. M., propone al término de su magnífico trabajo sobre este tema, resuelve la cuestión nada más en lo que respecta a la actitud antidialéctica de Lull antes señalada frente a los lógicos de su tiempo. Con referencia a ella damos, pues, por válido el juicio del P. Mendía, cuando dice: "La actitud fundamental de Lull es esencialmente antinaturalista y antirracionalista".⁵⁶ Lull se pronuncia contra el naturalismo *del Arbor Porphyriana* y contra el racionalismo de la lógica de la subsunción de su tiempo.

Pero, por otro lado, delinea un sistema de pensamiento que coincide a más no poder con los principios de la

Axiomática euclidiana, es decir, con los principios del pensar racional platónico. Lull es naturalista en tono mayor, en cuanto que construye su lógica sobre las dignidades de la naturaleza divina. Y es racionalista, en cuanto que mide y enjuicia todo lo cognoscible a la luz de los principios absolutos y relativos de las figuras A y T. Lull tiene por necesarios tan sólo aquellos raciocinios cuyo término medio es *natural*; por tal entiende un concepto que designa un medio *real* en el plano óptico de las suposiciones del sujeto y del predicado a enlazar en la conclusión. Pero, puesto que para las dignidades divinas este "plano óptico" se halla situado a un nivel absolutamente extraordinario (pues todas las dignidades, y por añadidura los correlativos a ellas correspondientes, son idénticas con la naturaleza de Dios), todas las combinaciones que atañen a la doctrina sobre Dios constituyen, en consecuencia, a los ojos de Lull proposiciones enteramente ciertas. Por el grado de aplicabilidad de estos principios absolutos y de sus correlativos a las esferas de realidad extradivinas se mide luego la necesidad de los resultados combinatorios obtenidos para los objetos de tales esferas. No intentemos subestimar la opinión de Lull e interpretar

simplemente las conjeturas lulianas en el sentido de enunciaciones verosímiles. Lull emplea la palabra *conjecturare* con referencia a los movimientos giratorios de su figura IV, cuyos resultados, empero, al ser aplicados a la naturaleza divina y a la acción de Dios sobre el universo, deben valer como efectivas *rationes necessariae*. Importa no tergiversar históricamente esta concepción luliana.

La convicción de seguridad en Lull se sostiene en, y depende de, la certeza de sus dignidades. *Pero esta certeza no es, en modo alguno, filosófico-racional, y no puede serlo porque Lull establece sin demostración dos supuestos previos a su Arte, a saber, que Dios existe en la identidad de sus dignidades y que ha formado el mundo con entera libertad preferentemente a semejanza de sus dignidades.*

La verdad de ambos supuestos es anticipada ya, por tanto, como artículo de fe. Y, puesto que dichas proposiciones son asimismo admitidas como indiscutibles por los sarracenos y los judíos, podrían proporcionar a su vez la base común en las polémicas religiosas. La pugna contra Lull se encona nada más a

propósito de sus exposiciones del misterio de la Santísima Trinidad, es decir, al interpretar los correlativos de las dignidades divinas en el sentido de la trinidad de personas en Dios. Nótese, además, lo siguiente. Las *rationes necessariae* le sirven a Lull sobre todo para la *impugnación* de las razones aducidas por los no cristianos contra el *mysterium* de la Trinidad. Por tanto, *no se trata de deducir positivamente el misterio* de unas premisas preestablecidas.⁵⁷ La función positiva que incumbe a los correlativos en la declaración del misterio de la Trinidad no puede ser realmente otra que la de servir de indicio y señal. El propio Lull concede, en efecto, que el misterio de la Santísima Trinidad es co-pensado ya en los correlativos de un modo latente.⁵⁸ Esta latencia se da en un grado parecido al de las exposiciones de San Agustín sobre la analogía *Trinitatis* en el alma humana. Por lo demás, ya dijimos que fue San Agustín quien refirió los correlativos al misterio de la Santísima Trinidad y que, en términos generales, este Padre de la Iglesia ha sido el inspirador de Lull para la doctrina de la figura A con sus principios absolutos y para la doctrina de los correlativos. Todavía, por encima de lo dicho, hay que subrayar nuevamente y siempre que desde buen principio nos hemos situado en el campo de la fe en virtud de aquellas verdades de creencia pre-supuestas tácitamente.

Claro está que una deducción unívoca y puramente lógica de las verdades de fe sería también inadmisibles;

pues el ser infinito de Dios, su saber libre y sus actos de creación y de gracia no admiten ningún empleo directo de la deducción lógica. El elemento decisivo en la doctrina de la fe es la verdad libremente re-velada por Dios. La Sagrada Teología no es un sistema de axiomas matemáticos, aún menos de lo que puedan serlo, por ejemplo, la Antropología filosófica y la Historia, cuyo asunto lo constituyen la naturaleza y la actividad del hombre *libre*. Pero en las obras de Lull no cabe encontrar nada que equivalga a una estricta deducción positiva de la doctrina de la Santísima Trinidad a partir de otras verdades de fe, y no digamos a partir de verdades *puramente* naturales. Ni siquiera una tentativa semejante ha sido calificada por Lull de demostración *per rationes necessarias*. En cambio, Lull *defiende* en verdad la doctrina de la Santa Iglesia sobre la Trinidad *per rationes necessarias*, esto es, demuestra, por ejemplo, que las exposiciones del Símbolo atanasiano de la fe coinciden estrictísimamente con la doctrina de los principios de su Arte. Además, supuesto ya el hecho de la trinidad de personas en Dios, por la doctrina luliana de los principios se demuestra que

cada una de las personas debe tener la misma naturaleza divina, ya que la identidad de las dignidades y de los correlativos con la naturaleza divina vale con carácter general. ¡Pero éste es, cabalmente, el primer gran supuesto del Arte luliano! Como vemos, la utilización de las *rationes necessariae* tiene sus límites y, por lo mismo, no es ni prohibida ni herética.

Cabe todavía esta otra pregunta: *¿Qué decir acerca de la fundamentación filosófica de los supuestos capitales del Arte luliano?* De preferencia debería interesarnos el primer supuesto, cuya entera problemática estriba en que todas las dignidades divinas están tomadas del reino de las criaturas y a base de los seres dependientes son aplicadas aproximativamente al Principio independiente merced a la ya presupuesta analogía del ser.⁵⁹ En una retrospectiva ulterior, aquéllas son luego afirmadas por Lull como principios *absolutos* (!) del *Ars generalis* en virtud de los modos aproximativos de conocimiento que nosotros poseemos de la naturaleza divina. Aquí emerge para el filósofo crítico una enorme dificultad, de la que, a decir verdad, el propio Lull no ha tenido jamás conciencia y que, aun planteada en términos generales, debería parecer irrele-

vante para las finalidades de su Arte, toda vez que fue ya establecido que los dos supuestos capitales del Arte pertenecen *de facto* directa o indirectamente al depósito de la santa fe.

10. VALOR INTRÍNSECO DE LA COMBINATORIA LULIANA.

Después de haber expuesto a grandes rasgos la Combinatoria luliana y de haber rastreado en lo posible sus antecedentes históricos, después de haberla puesto en parangón con la lógica aristotélico-estoica de la Escolástica y de haber esbozado una prudente defensa de la misma frente a ataques injustificados, sin haber no obstante disimulado las dificultades filosóficas que en su seno se encierran, estamos ahora en situación de formular la pregunta acerca de su valor intrínseco. Desde luego, *nadie debe pretender en serio que el Arte luliana pueda todavía hoy originar válidamente una "Escuela"*. Pero claro está que, si alguien quisiese ensayar un uso privado de ella a título de método heurístico, especialmente para ejercicios de contemplación religiosa, no habría razón para

censurarle. El Arte de Lull, usado según el espíritu de su *Libre d'amic e Amat*,⁶⁰ puede aún hoy ser considerado como un método utilísimo para llegar a la contemplación religiosa. Sin embargo, aquí sólo nos interesa la cuestión acerca del valor filosófico del Arte lulliano.

La respuesta, a mi entender, está involucrada en la actitud de Lull respecto al pensamiento platónico y a la lógica aristotélica de la Escuela. La cual puede expresarse en los siguientes términos: Puesto que la lógica socrático-platónica se basa esencialmente en el empleo de la analogía, sobrepasa en realidad a la lógica aristotélico-estoica por el hecho de que, según confesión explícita contenida en el *Corpus aristotelicum*, la unidad de la analogía representa la más general y omnicomprendiva de las unidades.⁶¹ Esto implica afirmar, en consecuencia, que la lógica del *Corpus aristotelicum*, tomada en bloque, constituye una parte de la lógica primordial platónica. Por esto no nos parece infundada la pretensión de Lull al afirmar que el *Ars generalis* absorbe la lógica de la Escuela, porque es más general que ésta. Las leyes de la subsunción, que

inspiran la lógica del *Corpus aristotelicum*, se dejan reducir, por lo menos en principio, a las de la analogía como un caso parcial de la misma; siempre que se reconozca una vez más que, en términos generales, la analogía socrática es históricamente la auténtica y en realidad la legítima, porque es también la más completa.⁶²

Las abreviaciones de la analogía en el *Corpus aristotelicum* y en casi todos los autores posteriores han oscurecido el conocimiento de la importancia lógica que la doctrina de la proporción obtuvo en la filosofía antigua, hasta el punto de haberla hecho olvidar. Que esta doctrina antigua de la analogía está emparentada con la moderna lógica de la relación, no podrá negarlo nadie que conozca la solicitud de Platón por una doctrina de la relación, a la que, desde el diálogo *Parménides* en adelante, el principio primero del *unum ens* circunscribe y atraviesa de parte a parte. En dicha doctrina se encuentran los principios capitales de la Analógica. En incesante mediación entre enunciaciones "contradictorias" aparecen aquellos miembros que *fundamentan las relaciones*: entre la unidad y la no-unidad o alteridad la *unidad proporcional*, entre el uno y

lo no-uno como multitud amorfa el *número*, entre lo limitado y lo ilimitado lo *análogamente limitado*, entre el puro ser y el no-ser el *ser análogo*, entre lo semejante y lo desemejante lo *parcialmente semejante*. Otro sí, pertenece a los conceptos de la Analógica platónica el ternario luliano de la *igualdad* y de la desigualdad entendida en los dos sentidos de *mayoridad* y *minoridad*. Todo esto demuestra que Platón tuvo ya un conocimiento claro de la ley lógica de la contradicción y de su inaplicabilidad en la región óptica de lo contrario y de lo polar.⁶³

En conexión con la idea de una Analógica general debería yo señalar, siquiera una vez, el posible parentesco entre el Arte combinatoria de Lull y la moderna lógica de la relación. Claro está que la doctrina filosófica de las relaciones puras, es decir, las más abstractas, *no es todavía una lógica* de la relación, pero aquélla no puede en ningún modo ser desarrollada sin la aplicación de las reglas elementales de ésta. Valdría la pena de estudiar más a fondo, en este aspecto, los *Diálogos* de Platón, así como también el empleo que Lull ha hecho de los principios relativos en el marco de su

Combinatoria. Los principios relativos de Lull son, en verdad, las funciones de relación de los principios absolutos. A título de tales, son unos *simétricos*, otros *inversos*, otros *reflexivos*, otros *conexos*, otros *transitivos*, etcétera.

Ulteriormente, un hilo enlaza la doctrina de la comunidad platónica de las Ideas, a través de la Combinatoria de los principios lulianos en su aplicación a la realidad, con el axioma leibniziano de la imposibilidad de una completa igualdad como asimismo de una absoluta heterogeneidad de los seres individuales y todavía con la *implicatio materialis* de la lógica moderna, por compartir todas ellas un idéntico pensamiento fundamental de la Analógica, que viene expresado en la *parcial semejanza y desemejanza de todos los objetos*.⁶⁴

Lo dicho me obliga a subrayar ahora una vez más la orientación del pensar analógico luliano hacia el ser. Pues el ser, en cuanto ser, no puede entrar nunca en oposición contradictoria consigo mismo. De donde me parece que se siguen otros dos rasgos importantes, teniendo en cuenta que el ser se presenta como articulado, es a saber: que el ser facticio escapa siempre

a una deducción *directa* y, por lo mismo, hay lugar para posiciones, ordenaciones y cambios arbitrarios del ser. Por lo demás, esta idea debiera ser examinada a la luz *de un* método auténticamente fenomenológico, que iluminara el campo del ser dado en los puros hechos; pues aquella idea cae plenamente en dicho campo. Es más: dicha idea aparece en la perspectiva luliana como dada espontáneamente y no es en ninguna manera fruto de reflexión filosófica, sino resultado necesario de un pensar los hechos sinceramente cristiano.

El *valor permanente* del Arte luliano me parece, por tanto, radicar ante todo *en una disposición metodológica integral*, que raras veces suele manifestarse con tal amplitud y rotundidad. Aquel valor se evidencia en la justa limitación de la lógica aristotélico-estoica por una doctrina general de la relación que, edificada básicamente sobre las leyes de la Analógica, estaría en aptitud de abarcar el entero dominio de la lógica predicativa y de la relacional, sin perder, no obstante, en ningún momento el contacto con el ser, y cuya interna problemática, formulada asimismo de cara al ser, nos introduciría en los más hondos problemas de la filosofía.

Pero estos problemas afectan indiscutiblemente a la propia doctrina filosófica de los principios. La importancia de Lull se hace palpable en este punto y nuestro autor se alinea ventajosamente en aquella serie de pensadores que han especulado acerca de tales problemas sobre los cimientos echados por Platón.⁶⁵

⁶⁵ El interés y la novedad del presente ensayo me han sugerido la conveniencia de su versión al castellano para una más amplia divulgación, sin que hayan bastado a disuadirme las citas, demasiado elogiosas, a mi parecer, de los trabajos lulianos de mi hermano y propios. El texto original alemán fue publicado en la revista *Franziskanische Studien*, año 34 (1952), págs. 32-60 y 377-407. N. del T.

¹ Tomas y Joaquín Carreras Artau: *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. Tomo I, Madrid, 1939, página 285.

² E. W. Platzeck : *La vida eremítica en las obras del beato Raimundo Lulio*, en "Revista de Espiritualidad", I, 1942, p. 128. (Separata: Madrid, 1942, 33 págs.)

³ Sólo hacia el fin de su vida acoge Lull la ideas de la Cruzada militar, característica de la Alta Edad Media. En su opúsculo *Liber de fine*, de 1305, expone cómo España sería el lugar más indicado para atacar por Marruecos el frente musulmán con un ejército cristiano-europeo.

⁴ Lull dice *dignitas* y *principitum absolutum*; véanse, animismo, las notas 39 y 53.

⁵ *Ars... generalis ultima venerabilis Magistri Doctoris Illuminati Raymundi Lully Maioricensis, Tertii Ordinis Sancti Francisca*, Palma de

Mallorca, 1645, pág. 205. Cito siempre el *Ars Ultima* por esta edición. La identidad entre las dignidades implica que en todo juicio, en el que una dignidad es predicada de otra, el sujeto y el predicado sean convertibles; por ejemplo: *La grandeza de Dios es gloriosa* y *La gloria de Dios es grande*. Con razón podemos, pues, aplicar al sistema de Lull una expresión del Cusano, cuando habla de una *Theologia circularis*; en efecto: "prima figura... dicitur circularis, quia subiectum mutatur in praeditum et e converso... Per, talem siquidem : circulationem poterit artista cognoscere ea quae convertuntur et ea quae non convertuntur: sicut Deus et bonus qui possunt converti, non autem Deus et angelus nec bonitas et angelus neque sua bonitas et magnitudo et sic de aliis terminis" (*Ars Ul-tima*, p. 4).

⁶ *Ars ultima*, p. 9. He aquí la Fórmula matemática:

Comb.2 $n = n(n-1)/1 :2$, o sea $9(9-1)/1 :2 = 36$

Véase Carreras Artau: *Historia...*, I, p. 372.

⁷ E. Schlenker: *Die Lehre von den göttlichen Narren in der Summa Alexanders von Hales*, Friburg, 1938, pp. 13-87: "Zur Geschichte der göttlichen Namenslehre vor Alexander."

⁸ Para la bibliografía luliana, véanse las referencias en Carreras Artau, *Historia...*, I, pp. 276-7. A consultar, especialmente, E. Longpré Lulle en "Dictionnaire de Théologie Catholique", IX (París, 1926), cols. 1.071-1.141, así como J. Avinyó: *Lcs obres autèntiques del beat Ramon Lull. Repertori bibliogràfic*, Barcelona, 1935.

⁹ Carreras Artau: *Historia...*, I, cap. XI, pp. 345 y sgtes.

¹⁰ *Ars compendiosa inveniendi veritatem seu Ars Magna et Maior*, edición de Maguncia, vol. I, p. 2. Cfr. Carreras Artau, *Historia...*, I, página 371.

¹¹ O. Keicher, O. F. M.: *Raymundus Lullus und serte Stellung zur arabischen Philosophie. Mit einem Anhang, enthaltend die zum ersten Male veröffentlichte "Declaratio Raymundi per modum Dialogi edita"*, Münster, 1909, p. 75.

¹² Keicher, ibíd., p. 76. Menciona el opúsculo luliano *De possibili et impossibili*.

¹⁴ Trataremos de este punto en el capítulo tercero de nuestra exposición de la Combinatoria luliana.

- [15](#) Edición de Maguncia, t. IV, 1729, p. 2, Cfr., asimismo, Kei-cher, *ob. cit.*, p. 76.
- [16](#) E. W. Platzeck: *Observaciones del P. Antonio R. Pascual O. Cist. sobre lulistas alemanes*. A. *El lulismo en las obras del Cardenal Nicolás de Cusa*, en "Revista Española de Teología", I, 1941, pp. 731-765; II, 1942, pp. 257-324. En II, p. 280, se llamó ya la atención sobre el Salterio.
- [17](#) Nicolás de Cusa: *De venatione sapientiae*, Basilea, 1665; capítulo XVIII, p. 311.
- [18](#) Importa subrayar esto en contra de la opinión sustentada por L. Baur en: *Nicolaus Cusanus und Pseudo-Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusaners*, Heidelberg, 1941.
- [19](#) Cfr. M. Honecker: *Lullus-Handschriften ans dem Besitz des Kardinals Nikolaus von Cues* en "Spanische Forschungen der Görresgesellschaft", Serie I, vol. 6 (Münster, 1937), pp. 252-309.
- [20](#) Augustinus: *De Trinitate*, cap. 7. Cfr. Platzeek: *Observaciones...*, pp. 281 y sgtes.
- [21](#) Carreras Artau: *Historia...*, I, pp. 268 y sgtes.
- [22](#) E. Longpré : Lulle, en "Dict. Th. Cath", IX, col. 1.119.
- [23](#) Carreras Artau: *Historia...*, I, p. 461.
- [24](#) Joannes Saresberiensis : *Polycraticus*, lib. VII, cap. 7. (MPL, 199, col. 650 C) : "est autem unum omnium religionum principium, quod pietas gratis et sine ulla probatione concedit: Deum, scilicet potentem, sapientem, bonum venerabilem et amabilem esse".
- [25](#) Boetius: *De hebdomadibus vel Utrum substantiae in eo quod sint, bonae sint* (MPL, t. 64, cols. 1.311-1.314)
- [26](#) Alanus de Insulis : *Regulae de Sacra Theologia* (MPL, t. 210, col. 621 y sgtes.).
- [27](#) Nicolás de Amiens: *De Arte seu articulis catholicae fidei libri quinque* (MPL, t. 210, cols. 595-618).
- [28](#) O. Bardenhewer: *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter den Namen "Liber de causis"*, Freiburg i. Br. 1882.
- [29](#) E. Hocedez: *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia*. Lovaina,

1930; véase la Introducción. C. Balic: *Bemerkungen zur Verwertung mathematischer Beweise und zu den Theoremata bei den scholastischen Schriftstellern*, en "Wissenschaft und Weisheit", III, 1936, páginas 191-240.

[30](#) *Vida Coetanea del Reverend Mestre Ramon Llull*, ed. De Fr. de B. Moll, Palma de Mallorca, 1933, p. 13; "... ell se dona asseber algun tant de gramatica [latina]. E mes avant compra hun moro per so que aquell posques apendra la lengo Arabica o morischa."

[31](#) *Algazel's Metaphysics, a mediaeval translation*, ed. de J. T. Muckle, C. S. B., Toronto (Canadá), 1933. Las dignidades se encuentran desparramadas por diversos sitios.

[32](#) *Algazel's Metaphysics*, p. 1.

[33](#) *Algazel's Metaphysics*, p. 73: "Scientia autem est sicut accio geometrica secundum quod exigit scientia vera."

[34](#) Διαίρεσεις το• Πλάτουος en: *Opera Aristotelis*, ed. de F. Di-dot, t. 4, 1878, pp. 92-98.

[35](#) D. Mahnke: *Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle, 1937, p. 219, Cfr. Plotino: *Ennéaaas* 5, 1, 9; 6, 5, 4; 6, 8, 18 y en otros lugares.

[36](#) Valencia, 1744.

[37](#) R. Lull: *Blanquerna*, ed. en lengua original, "Obres de R. Lull", tomo IX, Palma de Mallorca, 1914, p. 378. Lull evoca las maneras de oración de los sufís y en el *Libre de Amic e Amat* (1 c., pp. 379-431) las imita explícitamente. Con este libro termina la novela utópico-reformista de Blanquerna.

[38](#) Cfr. J. E. Hofmann : *Die Quellen der Cusanischén Mathematik*. I. *Ramon Lulls Kreisquadratur*. "Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos. histor. Klasee", 1942.

[39](#) El propio Lull habla de *principia transcendentia* en: *Introductorium magnae artis generalis*, edición incunable sin indicación de fecha ni de editor. Elíes Rogent y Estanislau Duran, en *Bibliografía de les impressions lul. lianes*, núm. 54, indican: Lyon, 28 de abril de 1515, por Gil-berto de Villiers. Yo tuve ocasión de examinar un ejemplar (III b 13) en la biblioteca conventual de Innichen (San Cándido), en el Sur del Tirol.

⁴⁰ Al final del cap. 7 en el *Libre de Contemplació en Déu* (ed. en lengua original, "Obres de R. Lull", t. II, Palma de Mallorca, 1906, p. 45), Lull se expresa así: "Sènyer Deus, que vos siats una. sustancia tan sola ment, per tot assò no roman que nos no deyan atribuir a vos moltes vertuts e que no deyam dir de vos moltes nobles, car moltes vertuts ha en vos, Senyer, e molt bé pot esser dit e entés de vos"; y en el cap. 13, página 65 de la misma obra, Lull indica con mucha claridad el fundamento de la predicación múltiple referida a Dios: "... en quant les vostres ver-tuts son moltes, son ha per so car lo vostre poder fa e ordena moltes co-ses en nos... mes son en vos [les vostres obres], mellors se mostrem a nos." Quiero recordar que Lull escribió esta obra primero en árabe y él mismo la tradujo después al catalán antiguo. Las versiones latinas posteriores son muy defectuosas; por esto aduzco el texto catalán antiguo, aun cuando he sostenido siempre la opinión de que Lull influyó en Europa nada más a través de sus versiones latinas. Pero este extremo cae ya de lleno en la historia del lulismo.

⁴¹ E. w. Platzeck: *Das Unendliche affirmativer und negativer Theologik im Rahem der Seinsanalogie*, en "Franziskanische Studien", tomo 32, 1950; . véasen especial, la p. .337.

⁴² Crl. la nota 36 y el texto pertinente de mi exposición. O. Kei--cher, en su libro ya citado en la nota 11, aduce un pasaje sacado del *De modo naturalj intelligendi*, dist. IV, parte I (cod. lat. non. 10.655, f. 6v), en el que se dice: "Intellectus ab inferioribus incipit ad superiora progrediendo et a sensibili ad intellectualia" (Kicher: *Raymundus Lullus...*, página 72).

⁴³ Consúltese al respecto el artículo de "Franziskanische Studien" citado en la nota 41, y en particular la Sección I: zur Klärung *des Analogiebegriffs*, pp. 316-321.

⁴⁴ *Ars ultima* (véase la nota 5), p. 367 y sig. En contraposición a otros autores, empeñados en descubrir en Lull un "aristotelismo" (que, por lo demás, se da en nuestro autor tan sólo en la medida en que la Baja Antigüedad adopta tesis aristotélicas muy generales), queremos subrayar con insistencia que nos movemos aquí en un círculo de ideas enteramente platónico. J. Stenzal señaló ya el hecho de que el παραδειγμα platónico, cuyo fundamento decisivo estriba en la semejanza, en la demostración por παρ••ειζις (es decir, por

procedimiento de analogía) se aproxima mucho más a la *YYY* (o sea, al procedimiento de sub-sunción) que el razonamiento aristotélico. O, para decirlo en otros términos, la $\alpha\rho\bullet\epsilon\iota\zeta\iota\varsigma$ platónica posee dentro del pensar platónico una fuerza demostrativa mucho mayor de lo que la lógica aristotélica le concede. (Véase J. Stenzel: *Speusipp*, en Pauly-Wissova: *Real-Encyclopädie des klassischen Altertums*, 2.^a serie, t. 3, fascículo 6, Stuttgart, 1925, col. 1.647). El autor ampliará, D. m., esta observación en una monografía que prepara sobre la analogía. Posiblemente, también el pensamiento analógico de San Buenaventura obtiene, desde este punto de vista, mucha mayor robustez.

⁴⁵ Carreras Artau: *Historia...*, I, p. 545, donde se indican asimismo los pasajes en los que Lull desarrolla su doctrina de los puntos trascendentes. En cuanto a la razón de haber omitido Lull esta doctrina en el *Ars Magna*, me parece radicar en que su función es asumida con ventaja en la segunda figura, es decir, en la figura de los principios relativos, por el triángulo *maioritas, minoritas, aequalitas*. Por lo cual los hermanos Carreras Artau otorgan con razón a este triángulo la máxima importancia.

⁴⁶ Keicher: *Raymundus Lullus...*, pp. 76-79.

⁴⁷ Keicher: *Raymundus Lullus...*, p. 99, como *tertia positio* tras las dos coincidencias en orden a los principios absolutos y relativos así como a la existencia de Dios.

⁴⁸ Cfr. R. Lull: *Liber de demonstratione per aequiperantiam* (escrito en 1304), ed. minor, Palma de Mallorca, 1734.

⁴⁹ Tal vez no sea supérfluo señalar que esta doctrina de los órdenes es, en realidad, patrimonio general de la Escolástica, heredado del neoplatonismo. Así el *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura se distribuye en las etapas: *infra hominam, in nomine y supra hominem*; y en los párrafos 1 y 3 del itinerario esta gradación es acoplada acertadamente con la doctrina de los *unirersalia in multitudine vel in re, post multitudinem vel in mente humana., ante multitudinem vel in Arte divina*.

⁵⁰ Cfr. la nota 45.

[51](#) R. Lull: *Ars ultima* (cfr. la nota 5), p. 14; num.5.

[52](#) Cfr. la noticia doxográfica sobre Espeusipo en Filopón: *In Ana-lytica Post.*, 79 a, ed. Wallies, pp. 45 y 26; además, J. Stenzel: *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig, 1924, y el artículo del mismo autor que hemos citado en la nota 44, col. 1.650.

[53](#) Cfr. las notas 39 y 4.

[54](#) Así lo enseñó ya el Pseudo-Dionisio Areopagita en *De divinis nominibus*. Véase el cap. V, *De ente*, § I, y en otros lugares.

[55](#) R. Lull: *Ars ultima*, ed. cit. p. 350: "pulchrum est principium implicitum et sua detinitione applicabile est ad definitiones principiorum explicitorum".

[56](#) *Loc. Cit.*

[57](#) *Ars Magna*, ed. de Maguncia, t. I, 1721, p. 2.

[58](#) Así el mismo Lull dice, en el *Introductorium magnae Artis ge-ucralis* (cfr. la nota 39), que en los seres irracionales, por ejemplo, el instinto equivale al querer, la *sensualitas* a la sabiduría y la *delectatio* a la gloria.

[59](#) Cfr. la nota 43, en especial la pág. 319 y siguiente, del artículo que allí se cita.

[60](#) Cfr. la nota 40. Remito, *asimismo*, a *la imitatio expressionis* de San Buenaventura, que se encuentra en su Comentario a las Sentencias, I, dist. 35, art. único, q. I. (ed. minor, Quaracchi, 1934, I, pp. 479-480). Véase, además, los "Franziskanische Studien", XXXII, 1950, pp. 322 y 324.

[61](#) Véase los "Franziskanische Studien", loc. cit., p. 314, nota 3.

[1](#) Véase REVISTA DE FILOSOFÍA num. 47, oct.-dic. 1953, págs. 575-609.

[2](#) Cf. *Libre de contemplacio en Déu*, cap. 23, "Obres de R. Lull", Mallorca, t. VI, 1911, pp. 73-74.

[3](#) Cap. I, R P., núm. 47, pp. 582-3.

[4](#) Cap. 2, R. P., núm. 47, p. 593.. (5)

⁵ *Palmae Balearis*, 1645, p. 5.

⁶ Véanse nuestras explicaciones a propósito de la teología negativa en Lull, R. F., núm. 47, pp. 606-8.

⁷ I. *Ars compendiosa inveniendi veritatem seu Ars Magna et Maior*, dist. I, "*Lulli Opera*", ed. de Maguncia, t. I, 1721, p. 3.-II. *Ars Universalis seu Lectura Artis Compendiosae inveniendi veritatem*, dist. III, loc. cit., páginas 25-49.

⁸ La conferencia será publicada en uno de los volúmenes de homenaje al Rdo. D. Salvador Galmés (a cuyo esfuerzo se debió la aparición de las obras de R. Lull en lengua catalana hasta el tomo XX), que con el título de *Miscellanea Lulistica* será editado bajo los auspicios del "Consejo Superior de Investigaciones Científicas".

⁹ En mi opinión, las doctrinas de la llamada "Gramática especulativa" acerca de la significación de las palabras, al ser consideradas desde el Arte luliana, cobran, una importancia mucho mayor que la que el P. Philotheus Boehner, por ejemplo, admite en su por otra parte excelente obra *Medieval Logic* (DrLanchestter, 1950, p. 116, nota 10), cuando escribe: "... they treat more and almost exclusively with a particular grammar"; pues precisamente en Lull no cabe encontrar esta limitación a una gramática, particular, que ni siquiera corresponde tal vez al espíritu de la Escuela de Chartres, a través de la cual la doctrina estoica de la Gramática especulativa cobró nueva actualidad en el siglo XII.

¹⁰ A título de observación marginal, añadiré que el verdadero fundamento filosófico de la *implicatio materialis* en la lógica proposicional me parece tener aquí su raíz. Pero para ulterior aclaración de este punto habría que remontarse a la doctrina aristotélica de la privación.

¹¹ En tanto que ninguna lógica escolar omite hablar de la contradicción, ¡pese a su significación ontológica, apenas ha sido estudiada en

la lógica la oposición de polaridad. En su razonar por analogía San Buena ventura se le acerca; en efecto, en su Cristología la aplica con frecuencia en forma de analogía de convergencia inversa. Sirva para aclaración un ejemplo: El Verbo Eterno del Padre abandonó el cielo y tomó naturaleza humana para que el hombre caído se levantara y ganara el cielo. Las con-traposiciones de este ejemplo no equivalen, ya que uno de los polos, el *Verbo*, permanece Dios y el polo opuesto, que es el *hombre*, permanece hombre.

¹² Para mayor claridad citaré las palabras de A. Müller cuando, a propósito de la relación entre Dios y lo extradivino en la creación, escribe en su obra *Welt und Mensela in ihrem irrealen Aufbau* (4.ª ed., Leiden, 1951, p. 263) : "No puede haber enlace alguno de índole extradivina. Ante todo, no puede tratarse de una *conexión* causal; pues la causalidad es esencialmente un enlace dentro de la esfera de lo real. En todo caso, debe ser algo único, *sui generis*." En verdad, los escolásticos no pecaron nunca contra esta doctrina. Si designaron a Dios también como *causa mundi*, enseñaron al propio tiempo que el acto de la creación no es ningún *motus*, es decir, que el mundo debe ser un *effectus sui generis*.

¹³ A este propósito remito a mi conferencia sobre *Lulismo en Nicolás de Cusa*, desarrollada el día 7 de octubre de 1952 en la sesión de la "Görresgesellschaft" celebrada en Würzburg, en la que sostuve que este principio platónico, filtrado a través de Lull, condujo al Cusano a la doctrina "Deus est Maximum et Minimum". (Dicha conferencia ha sido publicada recientemente, bajo el título *Lullsche Gedanken bei Nikolaus von Kues*, en el "Trierer Theologische Zeitschrift", Jahrg. 62, Heft 6.)

¹⁴ Véase el cap, 2, R. F.,, núm. 47, p. 598.

¹⁵ Véase *Libre de contemplació en Déu*, cap. 234, en "Obres de R. Lull", Mallorca, t. VI, 1911, p. 74.

¹⁶ "Primum fundamentum artis est, quod omnia, quae Deus creavit et fecit, creavit et fecit ad similitudinem suarum dignitatum". Cod. Cus. 85, f. 55 v.

¹⁷ *Ars Ultima*, Palmae Balearis, 1645, p. 384, § 165.

[18](#) *De Trinitate*, l. VIII, c. 10; l. IX, c. 2.

[19](#) *Ennéadas*, 2, 9, 1.

[20](#) Platón: *La República*, VI, 508

[21](#) J. T. Muckle: *Algazel's Metaphysics, tractatus III*; Toronto (Canadá), 1933, pp. 63 y sgtes.

[22](#) *De Trinitate*, l. VIII, c. 10.

[23](#) *Platino: Ennéadas*, 2, 9, 1.

[24](#) *De Trinitate*, l. IX, e. 2

[25](#) "Opera parva", IV, Palma, 1746, p. 46; cfr. *Ars Ultima*, p. 439 y sgte. En "Revista Española de Teología", 1, 1941, p. 750, llamé ya la atención sobre esta doctrina de Lull.

[26](#) Véase E. W. Platzeck: *Das Unendliche affirmativer und negativer Theologik im Rahmen der Seinsanalogie*, en "Franziskanische Studien", tomo 32, 1850, p. 324 y sgte.

[27](#) *Ars Ultima*, Palmae Balearis, 1646, p. 11.

[28](#) Véase la primera columna de la Tabla en *Ars Ultima*, p. 27. Lull anotó las combinaciones de forma que los principios relativos se reconocen siempre por una T que los precede (que quiere decir: pertenecientes a la figura T).

[29](#) La cifra dada por C. Prantl en la nota 106 del tomo III de su *Geschichte der Logik* (Leipzig, 1866 ó 1927, p. 164), es matemáticamente inexacta. Por lo demás, casi huelga añadir que, en su exposición del Arte lulliano, Prantl sigue una orientación totalmente errónea, de modo que resulta inservible para los usos científicos.

[30](#) Puesto que, según Lull, los principios absolutos o dignidades representan cosas o cualidades de las cosas, cabría considerar las combinaciones de la figura III, o sea, de las dignidades entendidas lo mismo en sentido sustantivo que en sentido adjetivo, como pertenecientes a la "lógica predicacional" de Lull, y las combinaciones de la figura IV, o sea, las de las dignidades y principios relativos, como

pertenecientes a la "lógica" relacional luliana. En efecto, *los principios relativos* son, básicamente, *funciones generales de relación*.

[31](#) *Ars Ult*, p. 381, § 187.

[32](#) La doctrina de la primera y segunda intención en su aplicación a la vida religiosa es representada en una forma casi humorística, pero que no por esto hay que tomar menos en serio, en el *Liber de consolatione heremitani*. Un gran pecador se retiró a un bosque para hacer penitencia. Pero el diablo le tentaba, constantemente. Raimundo se encuentra con él, le ve en situación apurada y le descifra la clave del enigma: No os extrañe hallaros constantemente en tentación, porque el demonio ha logrado engañaros al tornar vuestra segunda intención en la primera. La primera intención, hermano mío, es conocer a Dios y amarle sobre todas las cosas; la segunda, en cambio, es amarse a sí mismo y también al prójimo. Y éstas dos intenciones divergen la una de la otra y se ordenan la una a la otra igual que las dos especies del amor, sin las que el amor carecería de consistencia... (Escuela Española de Arqueología e Historia en Roma. Cuadernos de trabajo. Madrid, 1914, II, p. 116.) Véanse mis comentarios en *La vida eremítica en las obras del B. R. Lulio*, "Revista de Espiritualidad", I, 1941, pp. 63 y 67 y sgtes.

[33](#) Véase el cap. 2, R. F., núm. 47, pp. 597-600.

[34](#) La importancia de este aserto en orden a la necesidad de un razonamiento la advertiremos en la crítica luliana del siguiente raciocinio: *Omne animal est substantio; omnis homo est animal; ergo: omnis homo est substantia*. Véase, más adelante, el cap. S : "El Arte de Lull en comparación con la lógica aristotélica de la Escuela."

[35](#) Véase, anteriormente, la nota 32.

[36](#) Capa 2, R. F., núm. 47, pp. 600-1.

[37](#) Véase la nota anterior

[38](#) *Ars Ultima*, p. 18, § 10.

[39](#) *Loc. cit.*, p. 17, § 8

[40](#) Véase el cap. 2, R. F., núm. 47, p. 595.

[41](#) Véanse, anteriormente, los comentarios a la figura IV, en el capítulo "La Combinatoria luliana".

[42](#) Liber contradictionis. "Opera Parva", t. IV, Mallorca, 1746, passim.

[43](#) "Non descendunt ad veritatem rei, *sed tantum stant ad nomen et similitudinem rerum per definitionem contrarietatis". (*Ars Ultima*, p. 98, § 43.) La palabra *contrarietas* no se puede considerar equivalente, sin más, al término "oposición contraria"

[44](#) Loc. cit.

[45](#) Véase Ph. Boehner: *Medieval Logic*, Manchester U. S. A., 1950, p. XVI: "to speak of formal logic is in scholastic terminology a nugatio or tautology. To speak of material logic is a simple contradiction".

[46](#) *De venatione medii ínter subiectum et praedicatum*, "Opera par-va". T, Palma, 1744, p. 79.

[47](#) *Loc. cit.* "Et sic iste syllogismus est necessitatus propter coaequationem terminorum, quia per hoc ipsum, medium est naturale" conforme al primer axioma general de Euclides : "Si dos magnitudes son iguales a una misma [tercera] magnitud, *son* también iguales *entre si*" (Elementos de Euclides, I; ed. Heiberg, Leipzig, Teubner, 1883, .p. 13).

[48](#) *Ars Ultima*, p. 380, § 153.

[49](#) A este propósito, quiero llamar la atención sobre una errata de imprenta que se deslizó en el cap 2 [del original alemán]. En "Franziskanische Studien", t. 34, 1952, p. 49, nota 44, debe decir: "Mit a. W. die platonische $\pi\alpha\rho\cdot\delta\epsilon\iota\chi\iota\varsigma$ " en vez de " $\cdot\pi\cdot\delta\epsilon\iota\chi\iota\varsigma$ ". Por lo demás, en un **estugismo aristotélico**, creo poder demostrar plenamente que la doctrina platónica de los principios, considerada como punto de partida de la doctrina de las oposiciones, representa por necesidad de sistema, y por tanto pro-babilísimamente en la realidad histórica, la anilla de enlace que conduce de una a otra doctrina.

[50](#) *Ars Ultima*, pp. 380-381.

[51](#) Véase anteriormente, en el capítulo sobre la "Tópica luliana", la explicación de las cuatro especies de la pregunta *que?* (*quid?*).

[52](#) Véase anteriormente, en el capítulo sobre "El mundo de los objetos del Arte luliana", la doctrina de la primera y la segunda intención.

⁵³ *Ars Ultima*, p. 381, §§ 156-157. El texto que aquí ofrecemos es una traducción libre.

⁵⁴ *Coll. In Hex.*, I, 25-30.

⁵⁵ Véase el cap. 1, R. F., núm. 47, p. 579.

⁵⁶ B. Mendia: *En torno a las razones necesarias de la apologética luliana*, en "Verdad y Vida", Madrid, núm. 8, 1950, p. 442, (En la separata: Madrid, 1950, p. 118.)

⁵⁷ Esta interpretación de Lull por el P. Longpré, históricamente bien fundada (véase "Dictionnaire de Théologie Catholique", IX, cola. 1123-4), ha sido también aceptada por los investigadores lulianos Tomás y Joaquín Carreras Artau en su *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, t. I, Madrid, 1939, p. 522.

⁵⁸ Véase anteriormente, en el cap. 4, el texto correspondiente a la nota 25.

⁵⁹ Enunciaciones sobre las causas, obtenidas puramente a partir de lo causado, son enunciaciones inexactas según las reglas de la recta definición.

⁶⁰ Véase el cap, 1, R. F., núm. 47, p. 592, nota 37.

⁶¹ Aristóteles: *Metafísica*, libro •, VI, 15., Cfr. Didot, p. 520. Véanse también, sobre el asunto, mis comentarios en El problema del "*narren commune analogum*", "Verdad y Vida", núm. 9, 1951, pp. 10 y sgte.

⁶² A manera de ensayo para la rehabilitación tardía de esta verdad véase también el artículo citado en la nota anterior, así como el *De conceptu analogiae resp. univocationis* en "Antonianum", 23, 1948, pp. 71-132; y asimismo, y no en último término, el estudio anunciado en la nota 49.

⁶³ Aristóteles no fue realmente el primero en sentar el principio de contradicción, y probablemente ni siquiera el primero en formularlo con exactitud. Nuestras fuentes son demasiado deficientes para poder lanzar en este punto afirmaciones categóricas, En todo caso, a partir de la versión ontológica del principio de contradicción por los eleáticos, y a

través de una ontología intermedia, la problemática adquiere un desarrollo asombroso hasta el *Parménides* de Platón. Por lo que respecta a la aplicación o no aplicación de la ley de contradicción en la esfera del ser, remito en esta oportunidad a las claras explicaciones de Nic. Hartmann sobre la diferencia entre $X \neq X$ y $X = X$ en *Platoa Logik des Seins*, Gies-sen, 1948, pp. 146 y sgtes.

[64](#) Debo contentarme aquí con esta breve indicación. Se rozó ya el problema en la nota 10. La fundamentación del axioma de Leibniz y de la *continuité de l'être*, notoriamente conexas con él, desde el punto de vista de la Monadología, no queda con lo dicho abonada en ninguna forma. Hay otras consideraciones que podrían conducir a un resultado igual o, por lo menos, muy semejante.

[65](#) Por lo mismo, esta exigencia de una doctrina filosófica de los principios fue también lo primero que A. Dempf, en la referida sesión de la "Görresgesellschaft" celebrada en Würzburg, al intervenir en la discusión del tema Lulismo en Nicolás de Cusa, recogió, subrayó y completó, arrancando de Eckehart; "pues así decía él, entre otras cosas junto al esfuerzo por la aclaración del concepto de sustancia, esta cuestión de los principios atraviesa cabalmente la entera filosofía occidental". No se puede aquí dejar de mencionar, con pleno derecho, a R. Lull.