

EL CONOCIMIENTO TEOLOGICO, COMO PRECEPTO, SEGUN R. LLULL

En el desarrollo del discurso luliano los hechos evidencian una importancia capital de la formación apologetica. Desde las primeras páginas del *Llibre de contemplació* hasta los últimos apuntes de Llull, la estrategia, que junto a la formación simbólica y a la conceptual conforma su discurso, está penetrada por su explícito propósito de la "conversión de los infieles" (1). Concretamente muchas decisiones a nivel textual vienen motivadas por su enfrentamiento con el medio cultural musulmán. En esta línea puede resultar interesante recoger algunos datos en torno al precepto del conocer a Dios que pueden ser útiles en el momento de precisar la postura luliana sobre el alcance del conocimiento teológico. Este análisis debe partir de una consideración casi estadística de los elementos textuales, dejando para otra ocasión una afirmación positiva sobre el tema.

1. Las afirmaciones lulianas sobre la posibilidad del conocimiento teológico son de sobra conocidas. Esta posibilidad tiene como fundamento primero la realidad ontológica de la relación causal (2). A través del acto creador, entre Dios y el hombre se establece una cierta comunidad de estructura, que la tradición acostumbraba a explicar como ejemplarismo. Llull, profundizando esta concepción, ve como fundamento último de esta relación ejemplar la estructura correlativa presente en todo plano del ser, tanto en Dios como en las creaturas, ateniéndose, lógicamente, a las determinaciones particulares de cada plano del ser (3).

A esta posibilidad intrínseca le precede, avalándola, la afirmación contenida en la revelación de que el hombre está llamado a amar a Dios. Llull al referirse a este texto de la revelación (Deut. 6,5; Lc. 10, 23), quiere interpretarlo subrayando el aspecto intelectual.

En *Ars mystica*, por ejemplo, se dirige a Clemente V recordándole este "praeceptum primum legis" y rogando: "*dignum et iustum est, quod sanctissimus papa Clemens quintus et eius reverendissimi cardinales ordinarent modum, per quem infideles exirent ab errore et venirent in semitam veritatis*" (4). Pero

1. *Vida coetánea* 5: 8.

2. Este principio funda la esencia misma del Arte y su explicitación más evidente lo es la teoría del ascenso y descenso del entendimiento. Su práctica se inicia en el mismo *Llibre de contemplació* y *Llibre de demostracions*.

3. Cf. mi *Estructuras del pensar luliano*, tesis doctoral presentada en la Fac. teológica de Freiburg i. Br., 1974.

4. *Ars mystica, Prol.* (ROL V, 286).

Llull no se limita a interpretar el pasaje como un consejo. Así, en el *Llibre de demostracions*, comentando las palabras de Jesús en su aparición al incrédulo Tomás, escribe: "*On, per assò es significat que aytan obligat es l'enteniment a entendre a tota sa forsa con la volentat a amar*" (5). Opinión confirmada plenamente en uno de los últimos opúsculos que escribiera. Citando el texto bíblico, comenta: "*Et istud mandatum totum hominem comprehendit, quantum ad bona naturalia, quae habet et ex quibus est constitutus, et quantum ad bona terrena. Et ideo nullus est excusatus, quod non agat secundum posse suum ad cognoscendum divinam trinitatem et incarnationem. Et qui contra dictum praeceptum facit, est accidiosus, superbus et invidus, et poenae infernales et aeternales ipsum exspectant*" (6).

La gravedad de las palabras lulianas debe entenderse a partir de lo que podríamos llamar "posibilidad intrínseca" del conocimiento teológico. El precepto revelado urge tanto más, por cuanto coincide con el mismo orden natural objetivo (que obliga por cuanto, siendo su efecto, es expresión de la voluntad divina). Estamos en la línea de razonamientos por los que Llull afirma la moralidad de lo natural, la obligatoriedad moral de observar el orden objetivo.

A este complejo doctrinal pertenece, en lugar destacado, la afirmación de la igualdad de las potencias del alma. En este sentido analiza Llull el precepto bíblico en el *Liber praedicationis contra iudeorum*. El esquema conceptual que emplea este texto es de relevancia al proceder a una confrontación de los conceptos usados por Llull y los de la escolástica latina. Tendiendo a la demostración de la trinidad por los correlativos, Llull explica el precepto en los siguientes términos: (7)

ex toto corde - ex tota voluntate : amans-amatum-amare,
cum tota anima: intellectus - memoria - voluntas,
cum tota mente : potentia - obiectum - actus.

Resumiendo los datos apuntados, y atendiendo al conjunto del sistema luliano, podemos afirmar que en opinión de Llull:

- a) el precepto revelado obliga también al conocimiento teológico,
- b) la obligatoriedad de este precepto se funda en el orden objetivo, expresión de la voluntad divina.

Confrontando estos resultados con las tradiciones escolásticas latina y árabe, encontramos un parecido conceptual mucho más próximo entre los árabes que entre los latinos. Con todas las salvedades que a una afirmación general de este tipo deben hacerse.

2. La teología latina conoce dos planteamientos de la cuestión. Uno vinculado con las reflexiones contemplativas, preponderantemente monásticas, y

5. *Llibre de demostracions* I, 13 (ORL XV, 18).

6. *Liber de divinis dignitatibus infinitis et benedictis*, Prol. (ROL I, 177s.). En la *Lectura Artis, quae intitulatur Brevis practica Tabulae generalis* aparece la cuestión: "Utrum Deus plus diligat esse amatus in via, quam intellectus", a la que responde negativamente. Los textos paralelos podrían multiplicarse fácilmente.

7. *Liber praedicationis contra iudeos*, sermo 13 (ed. J.M. MILLAS VALLICROSA, Madrid 1957, p. 95s.).

otro incorporado en referencias escolásticas propiamente tales.

En primer lugar el planteamiento viene condicionado por el texto mismo que en la redacción deuteronómica desconoce la palabra "mens". En este sentido los comentarios de Hugo de S. Victor o Bernardo de Clairvaux se refieren a los aspectos intelectuales del precepto únicamente en el contexto del acto de la voluntad(8) Los maestros escolásticos, por su parte, siguiendo fundamentalmente esta tendencia, tratan del texto en conexión con el fin último del hombre y con el alcance del precepto en cuanto "mandatum caritatis" (9). En cuanto tal, sólo puede ser llevado a cabo con plenitud en la *visio beatifica* (10). Por ello los autores discuten el alcance del precepto en sí, inclinándose a ver en él una incitación a la perfección total (11). La referencia al entendimiento tiene lugar en cuanto éste es un "principium actuum voluntatis" (12), dudando qué concepto bíblico referirle (13).

Al fundamentar en cambio la investigación teológica, el lugar clásico es el texto de *I Pedro 23, 15*, así como también las reflexiones en torno a la posibilidad del conocimiento natural de Dios.

De manera general, puede afirmarse que con la superación de la teología preferentemente monástica del siglo XII, y la consiguiente institucionalización universitaria, se lleva a cabo una más o menos clara separación entre *cognitio* y *dilectio*. El contenido conceptual que los términos conllevan determina a grandes rasgos las dos realidades sin demasiadas interferencias. *Dilectio* dice camino a la perfección y señala el núcleo mismo de la *visio beatifica*. *Cognitio*, por su parte, introduce y acompaña a la *dilectio*. Apurando aun más una se refiere a la vida interior (contemplación), y la otra a la vida exterior ("apologética").

3. A este punto la escolástica musulmana presenta una solución del problema a través de una concepción unitaria de la relación del hombre con Dios. Los mismos pasajes coránicos podían entenderse fácilmente como refiriéndose más al conocer que al amar. Distinción ajena a la reflexión árabe en su conjunto. Pero lo que caracteriza de modo eminente esta reflexión es que entre los teólogos musulmanes tiene un lugar propio la discusión sobre el conocimiento de Dios en cuanto precepto. Y es opinión común que como tal debe leerse el

8. "Dilige ergo Dominum Deum tuum toto et pleno cordis affectu; dilige tota rationis vigilantia et circumspectione; dilige et tota virtute, ut nec mori pro eius amore pertimescas...Sed sit nihilominus intellectui praevia lux et dux rationi. non solum ob cavendum haereticae fraudis decipulas, et fidei puritatem ab eorum versutiis custodiendam, verum et cautus quoque sis nimiam et indiscretam vehementiam in tua conversatione nitare". BERNARDO DE CLAIRVAUX, *Serm. in Cantica*, 20, 4 (PL 183, 870). Cf. ID., *Serm. de diversis*, 29, 1 (PL 183, 620); HUGO DE SAN VICTOR, *De sacramentis* II, 13, 9 (PL 176, 536); ID., *Allegoriae in vetus Testamentum* III, 4 (PL 175, 660).

9. BUENAVENTURA, *In II Sent.*, d. 28 a.2 q.1.

10. BUENAVENTURA, *In I Sent.*, d. 17 p.2 q.4; TOMAS DE AQUINO, *De perfectione vitae spiritualis*, 4.

11. BUENAVENTURA, *In I Sent.*, d.48 a.2 q.1; TOMAS DE AQUINO, *De perfectione vitae spiritualis*, 5; ID., *De dilectione Dei et proximi*, 18-24.

12. TOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* II-II, q.44 a5.

13. Santo Tomás (*In Mt. 22*) refiere inteligencia a "cor", voluntad a "anima" y memoria a "mens".

texto coránico. Las discusiones aparecen a la hora de determinar las características de este conocimiento, entrando con ello en el campo de un extenso complejo conceptual cuya referencia debemos aquí limitar a lo imprescindible.

El concepto extracoránico de *caql* indica la facultad cognoscitiva del hombre (14). Frente a la revelación ésta puede adoptar una actitud meramente pasiva o una activa. En el primer caso se trata de una pura recepción (*taqlid*) (15). Esta postura es defendida por la escuela tradicionalista del *kalâm*. Pero en opinión de la mayor parte de teólogos y juristas el *taqlid* no satisface los términos del precepto coránico (16). Este conocimiento preceptuado va mucho más allá de una mera aceptación del dato transmitido y consiste en un estudio amplio y racional de la revelación (17). El término *nazar* sirve para denominar esta reflexión y es de central importancia (18), de forma que incluso los defensores del *taqlid* pretenden también ellos llevarlo a cabo (19).

En torno a *nazar* se inscriben dos capítulos importantes relativos al conocimiento teológico. Uno tiende a esclarecer el sentido de obligatoriedad del precepto. Pueden señalarse dos opiniones principales. Unos aseguran que el conocimiento teológico es puramente legal, derivado exclusivamente del texto coránico (20). Otros afirman que su obligatoriedad arranca del texto revelado, pero también de la constitución objetiva del cosmos y de su relación con Dios (21).

Un segundo capítulo se abre en torno a la precisión del proceso cognoscitivo, del *nazar*. Aquí entra en primer lugar todo el amplio problema de los signos, concepto al que se refiere el Qucran, y que debemos dejar de lado por el momento (22). Admitida la obligación moral de reflexionar sobre los signos, ésta deberá ser llevada a cabo a través de pruebas (*dalil*) (23). De

14 L. GARDET-M. ANAWATI, *Introduction a la théologie musulmane*, Paris 1948, 347ss. Cf. F. RAHMAN, *cAhl*, en: *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1960, I, 341s.

15. Cf. F. JABRE, *La notion de certitude selon Ghazali*, Paris 1958, 49; 139; 257.

16. Así lo afirma ampliamente Ibn cArabi en su *Fotuhât*, cf. M. ASIN PALACIOS, *El místico murciano Abenarabi III*. Bol. Real Acad. Historia 88 (1926) 582-637, en especial pp. 600-606.

17. Ibn Taimiya (- 1328) afirma en su *Risala Macarig al-wusûl ilâ macrifat* que el Qucran contiene pruebas (*barâhin*), signos (*ayat*) y argumentos (*adilla*). Cf. ed. E. LAOUST, El Cairo 1939, p. 72. La lectura reflexionada (*todabbu*) y razonada (*caql*) del Qucran la propugna también Ibn Taimiya en una obra de 1312; cf. S. HAQUE, *The Qocida Marrâkushiya of Ibn Taimiya*, en: G. MAKDISI, *Studies in honor to Gibb*, Leiden 1965, 293-325.

18. Del concepto se hace un estudio exhaustivo en J. VAN ESS, *Die Erkenntnislehre des cAdudaddin al-Icî*, Wiesbaden 1966.

19. Cf. F. JABRE, o.c. 331.

20. GARDET-ANAWATI, o.c. 350.

21. Cf. G. VAJFA, *De l'universalité de la Loi Moral selon Yusuf al-Basri*, Rev. ét. juiv. 128 (1969) 133-201.

22. El tema ha sido tratado inicialmente en mi trabajo mencionado, particularmente en nota 512. Como puntos de referencia pueden tenerse en cuenta: S. VAN DEN BERGH, *Dalil*, en: *Enc. of Islam II*, 101s.; F. JADAANE, *L'influence du stoicisme sur la pensée musulmane*, Beyrouth 1968, 115ss.; J. VAN ESS, *The Logical Structure of Islamic Theology*, en: GRUNEBaum, *Logic in classical Islamic Culture*, Wiesbaden 1970, 21-50.

23. Los diferentes modos de conocimiento a que da lugar este proceso pueden verse en F. SHEHADI, *Ghazali's Unique Unknowable God*, Leiden 1964, 53s.

esta manera el conocimiento teológico debe asumir la reflexión racional fundada en el texto revelado y en la creación.

Esta reflexión, sin embargo, se prolonga necesariamente a otro tema muy interesante para nuestro fin. A través de la llamada a una reflexión sobre los signos, a una contemplación, se llega a una traducción del proceso en términos psicológicos y antropocentristas. El hombre, en cuanto microcosmos, se convierte él mismo en un elemento relevante para la reflexión teológica, que le conducirá a la perfección por la vía unitiva. Esta prolongación psicológica de la reflexión emprendida es heredera de la máxima delfica (conócete a ti mismo) llegada a los árabes a través de fuentes neoplatónicas (24).

En conjunto, pues, la reflexión árabe ofrece un concepto unitario que interpreta el texto revelado como obligación de un conocimiento teológico. Lo más relevante es que en torno a este concepto (25) se establece un complejo conceptual que incluye tanto una reflexión sistemática (racional), como una expresión mística.

4. Sería peligrosamente aventurado, partiendo desde estas breves notas, intentar alguna afirmación sobre Ramón Llull. No sabemos, de entrada, si Llull acogió ideas de cariz árabe por formación o por dictado de su estrategia misional. Acerca del tema que nos ocupa se pueden, con todo, sacar algunas conclusiones útiles:

- Llull interpreta de una manera original el precepto bíblico acentuando la inclusión en él del conocimiento teológico.
- Este conocimiento teológico incluye ampliamente (fundamentalmente) la reflexión del cosmos como creado por Dios.
- El aspecto místico de este conocimiento (- amor) viene impulsado por la contemplación del mundo ejemplar y la interiorización del hombre mismo.

Estas conclusiones pueden ser útiles al tratar el racionalismo de Llull, o su metodología teológica. A su vez, pueden ser explicitadas por las doctrinas de Llull sobre las potencias del alma, sobre el ejemplarismo, sobre la discursiva, etc. El pensar luliano, en definitiva, y a pesar de su continua evolución, sólo se alcanza plenamente en una consideración integral de su estructura.

JORDI GAYA

24. Cf. A. ALTMANN, *The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism; The Ladder of Ascension; Ibn Bājja on Man's Ultimate Felicity*. Estudios reunidos en A. ALTMANN, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*.

25. Hay que precisar que no se encuentra ni mucho menos un uso unívoco de conceptos como nazar, taqlid, dalil, etc. Las afirmaciones aquí resumidas son conscientes de la deficiencia de muchos necesarios matices y deben ser tomadas sólo como razonadamente interpretativas de la línea general de la teología musulmana. Son a lo sumo notas de partida para ulteriores investigaciones.