

**RAMÓN LLULL Y LA CONDENA PARISINA DE 1277:
NUEVAS PERSPECTIVAS PARA EL ESTUDIO
DE LA *DECLARATIO RAIMUNDI PER MODUM
DIALOGI EDITA***

ANTONI BORDOY FERNÁNDEZ
Universidad de las Islas Baleares

RESUMEN

La *Declaratio Raimundi* (febrero de 1298) es el primer comentario que existe de la condena parisina del 7 de marzo de 1277. Su uso como fuente para el estudio de este acto de censura está, no obstante, condicionado por dos elementos: la datación y el estilo y la estructura de la obra. El presente estudio tiene como finalidad el análisis de estos dos elementos a partir de las nuevas perspectivas de estudio de la condena parisina de 1277, de los hechos que la sucedieron y de los escritos compuestos por Ramón Llull durante su segunda estancia en París (1297-1299). La tesis que se pretende demostrar es que la *Declaratio Raimundi* no es un tratado contra el averroísmo latino, sino un escrito contra el uso de la filosofía pagana por parte de los autores cristianos, hecho que permitiría devolver a esta obra la coherencia tanto con respecto del contexto intelectual del propio Llull como con los acontecimientos que se suceden durante las décadas de 1280 y 1290.

Palabras clave: Ramón Llull, lulismo, aristotelismo, averroísmo, Universidad París, *Declaratio Raimundi*, 1277, condena, filosofía, teología.

ABSTRACT

The *Declaratio Raimundi* (February 1298) is the first comment that there is the Parisian condemnation of March 7, 1277. Its use as a source for the study of this act of

ensorship is, however, conditioned by two factors: the dating and style and the structure of the work. The present study aims to analyze these two elements from the new perspectives of study of the Parisian condemnation of 1277, the events that happened and Ramón Llull writings composed during his second stay in Paris (1297-1299). The idea which intends to demonstrate is that the *Declaratio Raimundi* is not a treaty against Latin Averroism but written against the use of pagan philosophy by Christian authors, which would allow the return to this work both in terms of consistency.

Keywords: Ramon Llull, Lullism, Aristotelianism, Averroism, University of Paris, *Declaratio Raimundi*, 1277, Condemnation, Philosophy, Theology.

El 18 de enero de 1277, Juan XXI se dirigió al obispo Étienne Tempier trasladándole su inquietud por los sucesos que se estaban produciendo en la Universidad de París¹. El Pontífice estaba preocupado por el proceso que había iniciado el Inquisidor de Francia, Simon du Val, contra Sigerio de Brabante e inquieto por la expansión del aristotelismo entre los maestros de teología, pidiendo información al respecto. La respuesta del obispo fue inmediata: reunió una comisión de 16 expertos, entre los que contaban figuras como Enrique de Gante, y el 7 de marzo de 1277 promulgó una condena² que, por extensión e intensidad, ha sido considerada uno de los acontecimientos que más han determinado la historia del pensamiento medieval³. La importancia de este acto ha sido, no obstante, proporcional a las incógnitas que ha suscitado y que afectan

1 El papa Juan XXI (también conocido como Pedro Hispano) dirigió en 1277 dos bulas al obispo de París –18 de enero y 28 de abril– conservadas bajo el título *Flumen aque vive –Archivum Franciscanum Historicum*, 18 (1925), 459 y A. MOREIRA, “Pedro Hispano e la Crise de 1277 da Universidade de Paris”, *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, 22 (1954), 16-21–. Tanto Juan XXI como Étienne Tempier habían mantenido un fuerte vínculo con la Universidad de París: el primero estudió allí, el segundo llegó a ser maestro y Canciller (1263-1268).

2 Para una catalogación de las formas de censura, cf. L. BIANCHI, “Censure, liberté et progrès intellectuel à l’Université de Paris au XIII^e siècle”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 63 (1996), 185-201. En la actualidad existen tres órdenes distintos de los artículos que forman la condena de 1277: el del *Chartularium Universitatis Parisiensis*, H. DENFILE – É. CHÂTELAIN (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, París, Ex typ. fratrum Delalain, 1889; CH. DU PLESSIS D’ARGENTRÉ, *Collectio judicorum de novis erroribus*, París, 1724; y P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l’Averroïsme latin au XIII^e siècle*, Lovaina, Institut Supérieur de Philosophie de l’Université, 1908-1911. J. M. M. H. THUSSEN, *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1998, 50-52 sintetiza las tesis históricas sobre el objeto de la condena.

3 F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, Lovaina-París, Publications Universitaires-Béatrice Nauwelaerts, 1966, 484; D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché*, París, J. Vrin, 1999, 7; F. LEÓN, “1277. La condena de la filosofía”, *A Parte Rei. Revista de Filosofía. Estudios monográficos*, 51 (2007), 8.

tanto a la historia que la rodea como al propio contenido mismo del edicto⁴. En gran medida, tales incógnitas se deben a la ausencia de referencias o explicaciones de un texto que cataloga, sin más que algunas explicaciones marginales a su contenido y bajo la forma de artículos, un total 219⁵ proposiciones heterodoxas. Datada en febrero de 1298, durante la segunda estancia de Ramón Llull en París, la *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita*⁶ es el primer comentario que se conserva del contenido de la condena parisina de 1277. Pese a ello, su uso para la comprensión del mencionado edicto ha sido tradicionalmente descartado, debido en su mayor parte a la fecha de composición y a cuestiones de estilo y contenido. En estas últimas décadas han ido apareciendo, sin embargo, una serie de estudios que aportan nuevos datos y líneas de interpretación, mediante los cuales es posible abordar la redefinición de los parámetros relacionales de esta obra de Ramón Llull con la condena parisina de 1277. Dos son los ámbitos en los que es posible modificar la comprensión de esta relación: el histórico, en donde se produce la ruptura del modelo de explicación continuista de los hechos conducentes al edicto de 1277 y la identificación de nuevas cuestiones vinculadas a la Universidad de París; y el doctrinal, en el cual el averroísmo ha sido desplazado por la filosofía pagana del lugar que ocupaba como objeto principal de la condena.

El presente trabajo analiza el objeto de la *Declaratio Raimundi* a partir de la confluencia de dos líneas distintas: el estudio de la condena parisina de 1277 y el de la relación mantenida por Ramón Llull con el averroísmo durante su primera estancia en París (1297-1299). La hipótesis que se pretende demostrar es que la *Declaratio Raimundi* no puede ser considerada un tratado contra el averroísmo, sino que tiene por objeto el problema que suscita el uso de la filosofía pagana por parte de los autores cristianos. La argumentación que se sigue consiste en: a) mostrar que la condena de 1277 no tiene como primer referente

4 R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Paris, J. Vrin, 1997, 9-13; sostiene que tres son las cuestiones centrales que afectan al edicto: el establecimiento del significado de los artículos en la mente de los censores; si las tesis, entendidas en su sentido original, eran realmente heterodoxas o su condena responde a una teología concreta; y cuál es la fuente exacta de los artículos.

5 D. PICHÉ, *La condamnation, o. c.*, 24 añade un artículo 220: “Quod caritas non est maius bonum quam perfecta amicitia”. Su tesis se basa en J. HOFFMANS – A. PLEZER, *Godefroid de Fontaines. Étude sur les manuscrits des Quodlibets*, Lovaina, ISP, 1937. Ni O. Keicher ni M. Pereira y Th. Pindl-Büchel (cf. n. 6) toman en cuenta esta variante en la edición de la *Declaratio Raimundi*.

6 Existen dos ediciones de esta obra: O. KEICHER, *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie. Mit einem Anhang, erhaltend die zum ersten Male veröffentlichte “Declaratio Raymundi per modum dialogi edita”*, Münster, Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, 1909; M. PEREIRA – TH. PINDL-BÜCHEL, 1989, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XVII, 76-81, Opera Parisiis annis MCCXCVII-MCCXCIX composita*, Turnhout, Brepols, 1989, 219-401. Los textos citados aquí proceden de la segunda de estas ediciones.

el averroísmo, sino la filosofía pagana; b) resaltar que las décadas de 1280 y 1290 introducen nuevas problemáticas que intensifican la suscitada por la autonomía de la filosofía; c) examinar cómo la lectura de la *Declaratio Raimundi* a modo de tratado contra el averroísmo responde una asociación histórica basada en gran medida en una tendencia iniciada por E. Renan; y c) demostrar que la lectura de esta obra a modo de escrito como el uso de la filosofía pagana ha hace más coherente con el marco genérico aceptado por los estudios lulianos, con el resto de obras escritas por el mismo autor entre 1297 y 1299 y con su propio contenido.

I. LA *DECLARATIO RAIMUNDI* COMO COMENTARIO DE LA CONDENA PARISINA DE 1277: CUESTIONES DE RELACIÓN

La *Declaratio Raimundi* fue compuesta en un momento en el que Ramón Llull exponía su Arte, con permiso de la autoridad civil, en el Colegio de La Sorbona⁷. Esta obra rompe con el silencio intelectual que se había levantado sobre la condena parisina de 1277 tras ser promulgada, y de hecho deberá esperarse hasta el siglo XIV para poder encontrar otros comentarios⁸. El primero de ellos corresponde a Konrad de Megenberg, data de mediados del siglo XIV y se caracteriza por ciertos errores de interpretación de las obras de Alberto Magno. El segundo, compuesto a mediados del siglo XV en una revitalización de las discusiones en torno al aristotelismo, es un anónimo que R. Hissette titula *Quod Deus*⁹, y en el que, aún más que en el caso anterior, las tesis de Alberto Magno ocupan un lugar destacado. La *Declaratio Raimundi* es, en consecuencia, el escrito más cercano en el tiempo a la condena parisina de 1277, si bien presenta otros elementos de especial interés para su vinculación: contiene una vehemente defensa de la condena en base al manifiesto error que suponen los artículos catalogados, está escrita por un autor próximo en ideología a Étienne

7 Ramón Llull estuvo cuatro veces en París (cf. X. BONILLO, *Ramon Llull a París. Un recorregut històric i intel·lectual*, Alicante, Biblioteca Virtual Lluís Vives, 2008), 1287-1289, después del fracaso de su visita a la curia romana; 1297-1299, que corresponde al período de composición de la *Declaratio Raimundi* y durante la cual discutió su Arte en el Colegio de La Sorbona; 1306, muy breve; y 1309-1311, período de lucha contra el averroísmo latino.

8 En lo referente a la catalogación y división de los comentarios a la condena parisina de 1277, se sigue R. HISSETTE, “Le *symbolum parisinum* : approche de trois commentaires médiévaux et évocation de doctrines significatives d’Albert le Grand”, en *Miscellanea Medievalia*, 28 (2000), 873-888.

9 H. WELS, *Aristotelisches Wissen und Glauben im 15. Jahrhundert. Ein anonymes Kommentar zum Pariser Verurteilungsdekret von 1277 aus dem Umfeld des Johannes de Nova Domo. Studie und Text*, Amsterdam / Filadelfia, B. R. Grüner, 2004.

Tempier¹⁰, existe una afinidad importante en cuanto a la percepción del objeto de crítica y se trata de un texto bien conservado y transmitido. Particularidades que, a priori, hacen de la *Declaratio Raimundi* un documento de gran valor para la comprensión de los 219 artículos condenados.

De facto, no obstante, la apreciación histórica de la *Declaratio Raimundi* ha sido distinta, pues los estudios modernos conceden a esta obra un lugar preeminente, pero sólo en contadas ocasiones su contenido es utilizado para la comprensión del texto del edicto¹¹. Es así que su valor se convierte en testimonial, en el sentido que no es utilizado para establecer el significado o el contenido de los 219 artículos condenados en 1277, sino más bien como testimonio de afirmaciones o tesis ya demostradas por otras vías. Una falta de relevancia histórica que se puso de manifiesto con el propio I. Salzinger, quien, pese a conocer la obra e incluirla en su catálogo, la dejó sin edición moderna y hubo que esperarse al siglo XX, cuando en su tesis doctoral O. Keicher presentó por primera vez un arquetipo del texto latino¹². Los motivos que subyacen a esta situación son fundamentalmente dos: a) la tardía composición de la obra; y b) su estilo y contenidos.

a) La obra recoge la disputa entre el propio autor y un filósofo “de nombre Sócrates” sobre los 219 artículos condenados en 1277. La discusión se sitúa en un bosque cercano a París¹³, poco después de que se hiciera público el edicto. La obra fue publicada a continuación del *Tractatus novus de astronomia*, antes de componer un comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En este sentido, con frecuencia ha llamado la atención que Llull no compusiera la obra durante su primera estancia en París, entre 1287 y 1289, momento en el cual

10 R. HISSETTE, “Le symbolum”, o. c., 472 señala que Ramón Llull se opone a Tempier en el capítulo 181, al abordar la cuestión de la abstinencia y la castidad.

11 Autores como A. de Libera lo mencionan en diversas ocasiones, pero no recurren a él. R. HISSETTE, *Enquête*, o. c. utiliza la *Declaratio Raimundi* como dato adjunto a sus hipótesis, aunque no su demostración. Los casos de L. BIANCHI, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1984; *L'inizio dei tempi. Antichità e novità del mondo da Bonaventura a Newton*, Firenze, Leo. S. Olschki Editore, 1986; y “1277: A Turning Point in Medieval Philosophy?”, en J. A. AERTSEN y A. SPEER (eds.), *What ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlín / Nueva York, Walter de Gruyter, 1998, 90-110, son distintos, pues hacen referencia a la eternidad del mundo, tema en el que sí se utilizan las interpretaciones de Ramón Llull.

12 Otras obras de Ramón Llull sufrieron una misma suerte y no forman parte de la edición de Magúncia de I. Salzinger. Lo que llama la atención de la *Declaratio Raimundi* es, sin embargo, que en la misma época en la que I. Salzinger realizaba sus ediciones, Charles du Plessis d'Argentré había publicado su *Collectio iudicorum*, en donde precisamente la condena parisina del 7 de marzo de 1277 adquiriría gran relevancia.

13 C. BONMARIAGE – M. LAMBERT, *Lulle et la condamnation de 1277. “La Déclaration de Raymond écrite sous forme de dialogue”*, Lovaina-París, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Éditions Peeters, 2006, xi-xii y 1, n. 2.

guardó silencio absoluto sobre ella¹⁴. En cambio, diez años después, con el contexto de la condena más lejano y cuando se supone que la Universidad de París se encuentra –en lo relativo al aristotelismo– en un período de estabilidad y ausencia de conflicto, aparece un escrito que parece reavivar discusiones olvidadas. Por ello se tiende a considerar que la *Declaratio Raimundi* no responde ni a su contexto ni a la situación de origen, sino que es un ejercicio de profesión de ideas que realiza su autor cuando intenta encontrar un lugar en la institución educativa parisina.

b) En lo que afecta a la capacidad de aportar información, el hecho de ser un diálogo y no un comentario es algo secundario. El problema reside en que la *Declaratio Raimundi* carece por completo de referencia externa, es decir, que su contenido gira sobre sí mismo y sobre el pensamiento del propio Ramón Llull. Es cierto que en el libro se nombran y detallan los 219 artículos, la condena y los motivos que la impulsaron, y que se procede de forma estructurada: artículo, argumentos a favor, argumentos en contra, réplicas y conclusión. Sin embargo, no existen más referencias al origen o los defensores de los artículos o ideas que la mención de Sócrates, nombre genérico que representa toda la filosofía antigua¹⁵, o la indicación de la necesidad de tener en cuenta las tesis defendidas por “los más grandes filósofos”¹⁶. Esta ausencia de referencias es hasta tal punto manifiesta que las fuentes que aparecen en la edición de M. Pereira y Th. Pindl-Büchel son muy escasas. Una tendencia que será corregida, según supuso C. Teleanu, con las últimas obras del período anti averroísta, sobre todo tras las indicaciones del apócrifo *Liber de universalibus*¹⁷. En base a estos hechos, C. Bonmariage fijó el objeto real del texto no en la condena parisina de 1277, sino en la tesis de Ramón Llull sobre la concordancia necesaria entre filosofía y teología¹⁸.

14 De su primera estancia se conservan obras como las *Tres cartas al rey de Francia*, el *Libro de las maravillas*, el *Libro de las bestias*, la *Carta al duque de Venecia* o el *Compendio o comentario sobre el Arte demostrativa*, entre otras. En ninguna de ellas aparecen referencias a la condena parisina de 1277.

15 R. LLULL, *Declaratio Raimundi*, Prol, 263, l. 15-20.

16 R. LLULL, *Declaratio Raimundi*, “De secunda positione”, 258, l. 20-22.

17 La tesis doctoral defendida por C. Teleanu en 2011, *Art du Signe. La réfutation des Averroïstes de Paris chez Raymond Lulle*, Université de Paris La Sorbonne, 2011, examina los parámetros de citación que utiliza Ramón Llull en sus escritos contra los averroístas latinos. Entre otras, este autor defiende la tesis de que tras la aparición del apócrifo *Liber de uniuersalibus* los escritos contra el averroísmo aumentan en precisión e identificación de fuentes.

18 C. BONMARIAGE, *Lulle, o. c.*, xiii-xv. R. HISSETTE, “Le symbolum”, *o. c.*, 473-474.

II. CONSIDERACIONES SOBRE EL MARCO TEÓRICO: APROXIMACIONES HISTÓRICA Y DOCTRINAL

Las deficiencias que presenta la *Declaratio Raimundi* como documento susceptible de ser utilizada para la comprensión de la condena parisina de 1277 responden a la inadecuación teórica de la obra. Esta inadecuación se ha visto reforzada por el hecho de que su interpretación ha seguido un rumbo distinto del de los estudios sobre el edicto, en tal medida que a partir de la década de 1960 se convirtieron en dos rutas de investigación separadas. No obstante, en la década de 1990 empezaron a surgir estudios que profundizaban en dos cuestiones: los hechos históricos que rodean tanto la condena de 1277 y las décadas de 1280 y 1290; y la posibilidad de separar doctrinalmente la condena parisina de 1277 de la lucha contra el averroísmo. Estos estudios permiten replantear el objeto y el significado de la *Declaratio Raimundi* y, aunque no implican una revalorización de la importancia de esta obra para el estudio de fuentes e identificaciones, condicionan su relación con el contexto y sus posibilidades explicativas de la realidad del último tercio del siglo XIII.

1. MODELOS HISTÓRICOS DE APROXIMACIÓN A LAS DÉCADAS DE 1270 A 1290

La expresión “crónica de una condena anunciada”¹⁹ resumía el proceso iniciado a comienzos del siglo XIII y que había dado lugar al edicto de 1277: la prohibición del arzobispo de Sens Pierre Corbeil en 1210 de enseñar y leer públicamente los libros de filosofía natural de Aristóteles; la prohibición, en 1215, del legado pontificio para la reorganización del curso escolar Robert de Courçon, de leer la filosofía natural y la *Metafísica* de Aristóteles, así como las paráfrasis de Avicena; la recomendación a los maestros de artes de 1228, hecha por Gregorio IX, de atenerse a las lecturas cristianas, acompañada ésta de una crítica a los *theologi philosophantes*²⁰; el conflicto y las huelgas universitarias de 1229 a 1231; la validación, en 1231, de la prohibición hecha por Gregorio IX mediante la bula *Parens scientiarum*; el desafío de la Nación Inglesa al sancionar jurídicamente la enseñanza de Aristóteles en los estudios de artes;

19 D. PICHÉ, *La condamnation, o. c.*, 151-158.

20 La importancia de la expresión *theologi philosophantes*, en sus diferentes formas, tiene en gran medida su origen en las cartas y edictos que Gregorio IX dirigió a las autoridades y la Universidad de París (i.e. CUP I, 136-139). La explicación de las palabras de este Pontifice puede encontrarse en CUP I, IX-X. G. R. EVANS, *Philosophy and Theology in Middle Ages*, Londres/Nueva York, Routledge, 2001 lleva a cabo un extenso análisis de las relaciones entre la filosofía y la teología en el pensamiento medieval. Resulta interesante, a este mismo efecto, el análisis de los teólogos y la filosofía que aparece en G. POST, “Philosophantes and Philosophi in Roman and Canon Law”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1954, 135-138.

los cursos que, entre 1241 y 1247, impartió Roger Bacon sobre Aristóteles²¹; la inscripción definitiva en 1252 del *De anima* de Aristóteles como lectura obligatoria para la *determinatio*; la inscripción, en 1255, del resto de obras del Peripatético; y la condena que, el 10 de marzo de 1270, firmó el propio Esteban Tempier y que afectaba a un total de 13 tesis contrarias a la fe cristiana.

Esta estructura explicativa reposa sobre un modelo de continuidad, en donde se toman como referencia tres grandes líneas en torno a las cuales se organizan los acontecimientos del siglo XIII: 1) la recepción del pensamiento antiguo, en la que se incluyen a) la *translatio studiorum* o proceso por el cual las bibliotecas de Oriente se trasladan al Occidente latino y b) la recepción de los autores árabes, concebidos a sí mismos como los continuadores de la filosofía griega; 2) los cambios acontecidos en el sistema educativo, que incluyen a) el surgimiento y la consolidación del sistema universitario y de colegios vinculados, b) la aparición de una nueva clase intelectual desvinculada del mundo eclesiástico, que solicita acceso a la formación y la enseñanza y que se abre a nuevas ideas, c) las luchas por el control y el dominio de las universidades, en las que participan maestros, facciones, naciones e instituciones laicas y eclesiásticas, y d) la necesidad de definir unos elementos homogéneos que constituyan el núcleo de los planes de estudio; y 3) las discusiones de carácter general que se producen en la época y que afectan a los ámbitos doctrinales, éticos, epistemológicos y de redefinición del lugar de la filosofía en el marco genérico de las ciencias. Este modelo da como resultado la división del siglo XIII en cuatro etapas: las luchas contra el aristotelismo de inicios de siglo; la defensa del aristotelismo que tiene lugar a mitad de siglo; la culminación de las discusiones en las condenas del tercer tercio del siglo XIII; y un período final de estabilidad.

A partir de 1990 surgieron una serie de estudios que ponían en duda esta imagen continuista del siglo XIII e introducían elementos para considerar un modelo histórico de discontinuidad. Este nuevo modelo implicaba abordar el estudio de esta época no a partir de cuestiones que perduran a lo largo de todo el siglo, sino de discusiones que aparecen y desaparecen en determinados contextos y momentos. Dos de estos elementos adquieren aquí especial impor-

21 E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, Paris, Calmann Lévy, 1882,267, añade a esta línea explicativa la censura promovida en 1240 por Guillermo de Auvergne, obispo de París, en torno a determinadas tesis de origen arábigo y que “parecen extraídas del libro *De causis*”. Se refiere, en realidad, a la condena de 10 artículos condenados el 13 de enero de 1241 por el obispo de París y el Canciller de la Facultad de Teología de la Universidad de París (CUP, 170-172). El hecho de que estos artículos mencionen proposiciones teológicas y afecten a los “defensores de la autoridad de Guillermo, el obispo excomulgado” (Err. 1, 170), ha provocado que esta condena se excluya de las que conducen a la de 1277. Sin embargo, ésta permitiría explicar parte de la inquietud de Juan XXI frente a los maestros de teología.

tancia: a) la unificación de las condenas de 1270 y 1277, con la consiguiente definición de la segunda como el final de una época y no como su inicio; y b) la aparición de una nueva crisis entre Iglesia y Universidad que se concretaría en la década de 1290, período considerado habitualmente como de estabilidad.

a) Aunque ambas fueron emitidas por Tempier, las condenas del 10 de diciembre de 1270 y del 7 de marzo de 1277 habían sido por lo general analizadas por separado. Por la historia del obispo y su relación con la Universidad de París, tiende a considerarse que la condena de 1270 estaba orientada contra el núcleo del averroísmo latino, mientras que la de 1277 responde a la preocupación por la expansión de determinadas ideas, tal como lo había expresado Juan XXI. Siempre ha llamado la atención, sin embargo, la rapidez del proceso que siguió a la misiva del Pontífice. A. de Libera puso sobre la mesa, en este sentido, tres argumentos por los cuales no podía atribuirse a la condena parisina de 1277 una rapidez y desorganización tal como se le suponía: primero, que es imposible reunir una comisión, revisar escritos y confeccionar un catálogo de tal magnitud en tan breve tiempo, más aún teniendo en cuenta lo problemática que se sabía suscitaba en casos como la posible inclusión de tesis de Tomás de Aquino²²; segundo, que el catálogo de artículos no carece de totalmente de orden interno, sino que, como demuestran los órdenes introducidos por Charles du Plessis d'Argentré y P. Mandonnet, éstos se agrupan en temáticas e ideas comunes; y tercero, que si se tiene en cuenta el significado de los artículos en la época en la que fueron compuestos, es posible encontrar los núcleos estructurales de los 219 que forman la condena de 1277 en los 13 que constituyen la de 1270, lo cual explicaría la vinculación de ambas con la lucha contra el aristotelismo.

Aunque esta concepción se remonta, entre otros, a los trabajos de A. de Libera, fueron los estudios de W. J. Courtenay los que ofrecieron una evidencia histórica²³. Después rastrear la defensa de estas proposiciones, este autor constató que ningún autor cercano a la Universidad de París las había defendido durante la década de 1280. Es más, ni siquiera en centros en los que el aristotelismo tuvo importancia, como Italia o Inglaterra, podían identificarse defenso-

22 Cf. R. HISSETTE, *Enquête, o. c.*, 9-11. GIL DE ROMA, *In II Sententiarum*, d. 32, q. 2, a. 3, precisa que algunos de los artículos no fueron considerados censurables por todos los censores. Asimismo, Godofredo de Fontaines *Quodlibet*, 12, q. 5, basándose en las contradicciones internas, las dificultades de comprensión de algunas proposiciones y la imposibilidad e irracionalidad de algunas ideas mencionadas, se muestra discordante con el edicto. El propio Enrique de Gante se habría mostrado perplejo ante el resultado y la inclusión de ciertos artículos. Parte de los efectos de estas discusiones pueden observarse en las especificaciones que aparecen en determinados artículos, como el caso del art. 53, en donde se requiere una precisión de significado.

23 Para el desarrollo de los puntos a) y b) se sigue W. J. COURTENAY, "Inquiry and Inquisition: Academic Freedom in Medieval Universities", en *Church History*, 58 (1989), 168-181.

res de las doctrinas condenadas. De hecho, las únicas referencias positivas a los artículos aparecen en autores menores y dispersos por la cuenca del Rin y en el seno de comunidades que no guardan relación alguna con el mundo intelectual. Realidad que debería haber sido la contraria si la condena parisina de 1277 hubiera tenido la importancia que se le supone y que hubiera realmente respondido a una lucha de la época. De este modo, W. J. Courtenay consideró, coincidiendo con A. de Libera, que la condena de 1277 habría cerrado un ciclo y no formaría parte de un proceso: sería un colofón final que sancionaría un período que ya había terminado y que había tenido su punto más álgido en la crisis de la década de 1260 y que había culminado en la condena de 1270. La ausencia de más condenas después de 1277²⁴, actos manifiestos de censura contra maestros o procesos abiertos que siguieran la misma línea pone de relieve, asimismo, la no necesidad de tomar medidas dada la inexistencia de un conflicto importante.

b) Basándose en la tesis de J. Le Goff, según la cual todo hecho intelectual que acontece en el mundo medieval debe tener su correlativo histórico o social, W. J. Courtenay analizó asimismo los acontecimientos que se producen en París desde la década de 1280 y hasta finales de siglo. Este análisis puso de relieve dos hechos por igual importantes y cuyas raíces se encontraban en la década de 1280, si bien cristalizaban en la de 1290: la separación definitiva entre la Iglesia y la Universidad; y la igualdad de las facultades de artes y de teología. El primer hecho tiene su origen en la transformación radical de la Iglesia parisina que Giacomo Gaetani Stefaneschi, cardenal diácono, impulsó. El capítulo catedralicio y la universidad habían estado unidos desde sus inicios, hasta el punto que maestros no ordenados participaban en él. El cardenal Gaetani expulsó a los maestros del capítulo catedralicio y cortó la relación: los maestros sólo podrían ser consultados, pero nunca tendrían derecho a voto o decisión. La facultad de teología perdió entonces una parte importante de su superioridad ascendencia y legitimidad, pues no participaba de la corrección de la doctrina. Un segundo acontecimiento fue, según W. J. Courtenay, la redistribución de la estructura económica de la Universidad. En 1281, los franciscanos habían obtenido una serie de prerrogativas y exenciones de impuestos, dada su vinculación con la enseñanza, régimen económico al que quisieron acceder el resto de órdenes y maestros. A lo largo de las décadas de 1280 y 1290 este régimen económico se

24 El 18 de marzo de 1277, el arzobispo Robert Kilwardby, “de consensu omnium magistrorum tam non regencium quam regencium”, publicó una nueva condena en la que se incluían un total de treinta errores, divididos en tres categorías: gramática, lógica y física (CUP, 558-560). En lo relativo a la ausencia de otras manifestaciones en defensa de los 219 artículos condenados, se siguen las tesis de W. J. COURTENAY, *Inquiry, o. c.*; A. DE LIBERA, “Philosophie et censure. Remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270-1277”, en J. A. AERTSEN – A. SPEER (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlín, Walter de Gruyter, 1998, 71-89; y J. GOOCH, “The Effects of the Condemnation of 1277”, *The Hilltop Review*, 2 (2006), 34-44.

extendió al conjunto de la universidad, a la vez que cambiaba su financiación. Si antes la economía universitaria procedía de la Iglesia, durante este período se fue diversificando. El resultado fue que la facultad de teología perdió también su ascendiente económico, por lo que, llegado el final de la década de 1290, el Canciller y el Rector disponían de un poder equivalente.

La identificación de estos dos elementos induce, en consecuencia, a considerar que el modelo de explicación continuista no refleja del todo la realidad de la época. El hecho de que con la condena parisina de 1277 se cierre un período de discusiones que se habían iniciado a comienzos del siglo XIII y que, tras ella, no continúen las discusiones en este sentido, permite dar por concluida, aunque no cerrada del todo, una etapa. La aparición de los nuevos focos de discusión, por completo distintos del resto, provoca a su vez un cambio en la percepción de la realidad del último tercio de este siglo. En efecto, los problemas que deben afrontarse son completamente nuevos, puesto que desde su fundación la Universidad de París nunca se había enfrentado a una separación de tal magnitud con el capítulo catedralicio y, además, siempre había mantenido su ascendiente sobre el resto de facultades que la conformaban. En este sentido, la pérdida de poder no sólo implicaba situarse al mismo nivel que la facultad de artes, sino que teniendo en cuenta las disensiones anteriores y sus reivindicaciones, lo que se ponía en duda era el sistema en sí mismo. El resultado es, en consecuencia, que llegado 1297, año en el que Ramón Llull realiza su segunda estancia en París, existen serias dudas sobre la viabilidad de la estructura.

2. MODELOS DE APROXIMACIÓN AL TRASFONDO DOCTRINAL DE LAS CONDENAS

Según K. Emery y A. Speer²⁵, la condena de 1277 puede ser interpretada desde dos paradigmas diferentes: un primero, que la concibe como una vehemente reacción de la Iglesia contra la expansión del aristotelismo en la facultad de artes y entre los maestros de teología; y un segundo, que la define como el resultado de un proceso socio-cultural iniciado con la transformación del sistema educativo y que incorpora la vindicación de autonomía de la filosofía. El primer paradigma responde al marco teórico planteado por E. Renan, consolidado después por P. Mandonnet y R. Hissette. Esta tradición analiza la condena desde el ámbito de los autores que profesaron, con mayor o menor literalidad, los artículos que contiene. El problema más grande al que debe hacer frente es que ha sido imposible la identificación completa de las fuentes de los artículos y que deja sin explicación elementos de importancia, tales como el art. 87. El

25 Cf. K. EMERY – A. SPEER, “After the Condemnation of 1277: New Evidence, New Perspectives, and Grounds for New Interpretations”, en J. AERTSEN – K. EMERY – A. SPEER, *o. c.*, 3-19.

segundo paradigma, en el que se situarían trabajos como los de L. Bianchi, A. de Libera, C. Laffleur o D. Piché, sostiene que la reacción del obispo de París no se dirige contra el averroísmo latino, sino contra la vindicación de la filosofía como disciplina autónoma²⁶. Esta interpretación ha puesto de manifiesto que doctrinas como la de la doble verdad no fueron una realidad histórica, sino una invención hermenéutica que responde a la necesidad de justificar su lucha contra determinados sectores, pues los equilibrios de poder eran mucho más frágiles de lo que se pretendía.

En la década de 1990 empezó a dibujarse un tercer paradigma. Según J. F. Wippel, el estudio de la condena de 1277 debía considerar cuatro elementos²⁷: la necesaria centralidad de la doctrina; las referencias a los maestros de artes y no a los de teología; la acusación de defensa de una doctrina de la doble verdad; y la necesidad de interpretar todos los elementos desde la perspectiva de la época. En el primer caso, señala que todos los artículos giran en torno a la concepción cristiana: como pone de manifiesto la clasificación de P. Mandonnet, todos los errores coinciden en su heterodoxia con respecto de la visión del cristianismo profesada por los censores. Aunque se pueden integrar aspectos jurídicos, éticos y políticos de la condena, no debe olvidarse que su primera función es doctrinal. En lo que atañe a los maestros, la epístola menciona a los de artes, no a los teólogos²⁸. Este hecho resulta clarificador, pues el propio papa Juan XXI había mostrado la preocupación por los denominados *theologi philosophantes*, aquellos maestros de teología que se aproximaban ideológicamente a los filósofos. En lo relativo a la doble verdad, afirma J. F. Wippel que el obispo resume en la fórmula según la cual algunos filósofos pretenden que sus ideas sean verdad aún contradiciendo la teología²⁹. La expresión “doble verdad” no aparece, pero sí la defensa de una verdad filosófica frente a una teológica, precisión de gran relevancia³⁰. Con respecto del último elemento, el autor anglosajón advierte de la necesidad de contrastar los contenidos de la condena con la teología de la época, que resulta muy distinta de la actual³¹. En efecto, en demasiadas ocasiones, considera, se han observado los artículos desde una perspectiva moderna posterior a la Reforma y la Contrarreforma que ha modificado la concepción de la doctrina cristiana.

26 En la definición de los paradigmas en torno al averroísmo latino, se sigue A. M. MINECAN, “Introducción al debate historiográfico en torno a la noción de ‘averroísmo latino’”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 27 (2010), 63-85.

27 F. J. WIPPEL, “The Parisian Condemnations of 1270 and 1277”, J. J. E. GARCÍA – T. B. NOONE (eds.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell Publishing, 2002, 65-73, 68.

28 *Ep.* II-III (ed. Piché).

29 F. J. WIPPEL, “The Parisian Condemnations”, *o. c.*, 68-69.

30 *Ep.* V (ed. Piché).

31 R. HISSETTE, *Enquête*, *o. c.*, 9-11.

La tercera vía propuesta por J. F. Wippel no supone la exclusión de las tesis defendidas por autores como A. de Libera o D. Piché. Considera, sin embargo, que su perspectiva resulta un tanto reduccionista, aunque en un sentido inverso al de historiadores como R. Hissette: el factor determinante de la condena lo configuran las preocupaciones doctrinales suscitadas en algunos sectores a causa de la acción de otros, por lo que si bien estas inquietudes mantienen una relación directa con los enfrentamientos entre facultades de la universidad parisina, no son tampoco susceptibles de ser reducidos a ellos. En términos genéricos, esta tercera vía supone mantener la vindicación de la filosofía como un hecho central en el acto de censura de 1277, pero también considerarla un elemento autónomo con respecto de las disputas entre facultades, si bien coincide con ellas. Se trata de la aplicación del principio de división y autonomía de elementos constitutivos que W. J. Courtenay había utilizado para detectar la crisis de la década de 1290. De este modo, J. F. Wippel parte del principio según el cual, aunque es cierto que Tempier actuó por "*permissioe divina*", no es menos cierto que el proceso que condujo a la condena de los 219 artículos había sido iniciado por otras autoridades: Juan XXI había ya convocado al Inquisidor de Francia para que estudiase detenidamente las obras de Sigerio de Brabante, a quien consideraba uno de los principales instigadores del movimiento de independencia de la filosofía y cuyos escritos sospechaba que contradecían la ortodoxia cristiana.

En una primera aproximación, las precisiones introducidas por J. F. Wippel no parecen suponer una excesiva diferencia con respecto a la segunda línea interpretativa identificada por K. Emery y A. Speer. En efecto, la mayor aportación de esta tercera vía parece consistir en reintroducir el elemento doctrinal en una consideración que se estaba analizando en exceso desde la perspectiva social. Sin embargo, las consecuencias son mayores, por cuanto modifican el punto de partida por el cual se interpreta la estructura de los artículos condenados. En efecto, en el modelo de J. F. Wippel la condena reposa sobre el artículo 40, que corresponde al primero en la numeración de P. Mandonnet: "No existe estado más excelso que el de dedicarse libremente a la filosofía"³². De éste, afirma el estudioso inglés, penden dos otros artículos: "No hay cuestión que sea susceptible de ser discutida por medio de la razón que el filósofo no esté obligado a disputar y determinar, pues de las razones se extraen las cosas; asimismo, a la filosofía le corresponde considerar todas las cosas según sus

32 Art. 40 (ed. Piché): "Quod non est excellentior status quam uacare philosophie".

partes”³³; y “Los filósofos son los únicos sabios sobre el mundo”³⁴. En sentido inverso, en el esquema derivado heredado tanto por quienes siguen a E. Renan como por las líneas más nuevas, el centro deja conceptual de ser la importancia de la filosofía dentro de las ciencias y se traslada a un punto de partida distinto, reflejado en el artículo 90: “El filósofos de la naturaleza debe absolutamente negar la novedad del mundo, pues se apoya en las causas y las razones naturales; quien cree, en cambio, puede negar la eternidad del mundo, pues se apoya en causas sobrenaturales”³⁵. Como puede observarse, en el segundo modelo el peso recae sobre la doctrina de la doble verdad y la negación de la teología, recalcando el hecho de ser “filósofo natural” en clara referencia a los *libri naturali* de Aristóteles, mientras que en el primer caso se trata de una simple vindicación de la filosofía, que en consecuencia conlleva el acercamiento al mundo y la necesidad de discutir tema susceptible de ser abordado mediante la razón. Cambio de perspectiva leve, pero de gran relevancia para la interpretación de la condena. De hecho, si ambas posiciones se superponen a la clasificación ofrecida por P. Mandonnet, las diferencias se hacen aún mayores: mientras que J. F. Wippel opta por dibujar la verdad a partir de los errores filosóficos, F. León toma como punto de partida los teológicos; en un caso, lo que prima es el objeto de la filosofía, mientras que en otro lo importante es la herejía y la independización de la filosofía.

En esta línea, P. Grabher³⁶ propuso un nuevo análisis de la epístola condenatoria que compuso Étienne Tempier y sostuvo la centralidad de dos párrafos distintos:

“Un reiterado informe, procedente de eminentes y serias personas, animadas por un ardiente celo por la fe, nos ha hecho saber que en París, ciertos hombres de los estudios de artes, yendo más allá de los límites de su propia facultad, osan exponer y disputar en sus escuelas, como si fuese posible dudar de su falsedad, ciertos errores manifiestos y execrables, o mejor dicho mentiras y falsos desvaríos, [...] hasta el punto de que llegan a apoyar tales errores, proclamados lo más alto posible, mediante los escritos de unos paganos –¡vergüenza!– de

33 Art. 145 (ed. Piché): “Quod nulla questio disputabilis est per rationem quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diuersas suis partes”.

34 Art. 154 (ed. Piché): “Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum”.

35 Art. 90 (ed. Piché): “Quod naturalis philosophus simpliciter debet negare mundi nouitatem, quia innittitur causis et rationibus naturalibus. Fidelis autem potest negare mundi eternitatem, quia innittitur causis supernaturalibus”.

36 P. GRABHER, *Die Pariser Verurteilung von 1277. Kontext und Bedeutung des Konflikts um den radikalen Aristotelismus*, Viena, Universität Wien, 2005, 15-23.

los que son hasta tal punto dependientes que, en su ignorancia, no saben qué responderles”³⁷.

“Afirman que tales cosas son ciertas según la filosofía, aunque no según la fe católica, como si existiesen dos verdades contrarias y como si, en contra de la verdad de las Sagradas Escrituras, existiese algo de verdad en lo que han dicho los paganos condenados, respecto a los cuales se ha escrito: ‘Destruiré la sabiduría de los sabios’, dado que la verdadera sabiduría destruye la falsa sabiduría”³⁸.

Sostiene P. Grabher que el elemento subyacente a la crítica al exceso de los maestros de artes que aparecen en los párrafos II y III, y la doctrina de la doble verdad tal y como aparece en el párrafo V, no es la crítica a los averroístas latinos, sino a los denominados “gentiles”. La clave reside, según él, en la citación bíblica que aparece al final del párrafo V y que hace referencia a la epístola a los corintios³⁹: “¡Que nadie se engañe! Si alguno de vosotros se toma por sabio en este mundo, que se convierta en insensato para ser realmente sabio. Porque la sabiduría de este mundo es locura a los ojos de Dios. En efecto, dicen las Escrituras: ‘Él sorprende a los sabios en su propia astucia’, y además, ‘el Señor conoce los razonamientos de los sabios y sabe que son vanos’”. La cita a Pablo de Tarso conduce al lector a una época en la que se lucha contra la filosofía en general, dado su carácter pagano y contrario al cristianismo. Por ello, según las tesis de P. Grabher el conflicto que se estaría reflejando en el edicto condenatorio del 7 de marzo de 1277 no es la lucha contra el averroísmo, sino un proceso más genérico que opondría cristianismo y sabiduría pagana. Afirma, con ello, que “el cristianismo no sólo había roto con las tradiciones helenísticas, sino también con la sabiduría judía representada en el ámbito del conocimiento por la figura de Salomón”⁴⁰. Una descripción que ya habían intuido años antes autores como M.-M. Gorce quien, tras analizar también las discusiones que procedían de otros entornos como el franciscano, llegó a la conclusión de que se

37 *Ep.* II-III (ed. Piché): “Magnarum et grauium personarum cebra zeloque fidei accensa insuauit relatio, quod nonulli parisiis studentes in artibus proprie facultatis limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores, immo potius uanitates et insanias falsas, in rotulo seu cedulis presentibus hiis annexo seu annexis contentos, quasi dubitabiles in scolis tractareet disputare presumunt, non attendentes illud gregorii: ‘Qui sapienter loqui nititur, magno opere metuat, ne eius eloquio audientium unitas confundatur’, presentim dum errores predictos gentilium scripturis muniant quas –proh pudor!– ad suam imperitiam asserunt sic cogentes, ut eis nesciant respondere”.

38 *Ep.* V (ed. Piché): “Dicunt enim ea esse uera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie ueritates, et quasi contra ueritatem sacre scripture sit ueritas in dictis gentilium dampnatorum, de quibus scriptum est: ‘Perdam sapientiam sapientium’, quia uera sapientia perdit falsam sapientiam”.

39 1 Co 3,18-20.

40 P. GRABHER, *Die Pariser Verurteilung, o. c.*, 16.

trataba de una simple discusión metodológica⁴¹: la Escolástica había atribuido y continuaba atribuyendo un valor central al conocimiento antiguo, pero éste era un conocimiento previo al cristianismo, por lo que su filosofía se basaba en principios completamente distintos. La pregunta final es, en consecuencia, no si debe permitirse o no la lectura del Aristóteles más naturalista y filosófico, sino determinar cuál es el valor que puede concederse a la sabiduría antigua, tan de moda en las universidades del siglo XIII.

III. LA *DECLARATIO RAIMUNDI*: ¿UN ESCRITO CONTRA EL AVERROÍSMO O CONTRA LA FILOSOFÍA PAGANA?

1. ORÍGENES DE LA ASOCIACIÓN DE LA *DECLARATIO RAIMUNDI* CON EL AVERROÍSMO

La inclusión de la *Declaratio Raimundi* entre los tratados de Ramón Llull escritos contra el averroísmo no es un hecho originario de la propia obra, sino que parte de una serie de acontecimientos históricos. Salvo en determinadas excepciones, esta obra se ha conservado mediante manuscritos que contienen diversas obras de Ramón Llull, en su mayoría presentadas según un patrón. El primero de los manuscritos, datado de inicios del siglo XIV, París BN Lat. 16117, presenta la *Declaratio* junto a otras obras del mismo período: la *Disputatio eremitaie et Raimundi* y el *Arbor philosophiae amoris*, ambas de 1298, y a la *Disputatio quinque hominum sapientium*, de 1294. El mismo hecho se reproduce en el *Electorium*, en donde también se menciona entre un grupo que, salvo excepciones, presenta una serie de escritos comprendidos entre finales de la segunda fase, la tercera e inicios de la cuarta. Sin embargo, los manuscritos posteriores inician una derivación que, a mediados del siglo XIV, se hará ya evidente y que determinará las series posteriores. En efecto, el manuscrito veneciano BNM Lat. Z 299, datado de mediados del siglo XIV, la incluye ya junto al *Liber de novis fallaciis*, de 1308 y la *Lectura Artis*, de 1304, así como un apócrifo, el *Liber de modo applicandi novam logicam ad scientiam juris et medicinae*, de aproximadamente 1303. El manuscrito Palma BP 1042, de un total de 21 obras que contiene 2 son apócrifas y 12 forman parte de la etapa de lucha contra el averroísmo, siendo la *Declaratio* la tercera en antigüedad. De hecho, desde mediados del siglo XV la *Declaratio Raimundi* no vuelve a aparecer en los manuscritos disociada del averroísmo más que en dos casos: los manuscritos que la transmiten sola; y los manuscritos relativos a la Causa Pía

41 M.-M. GORCE, “La lutte”, “La lutte ‘contra gentiles’ à Paris au XIIIe siècle”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, I (1930), 221-243, 233-241.

Luliana, en la que se presentan las obras en una cronología muy semejante a la actual.

Es así que, llegado el siglo XIX, E. Renan dispone de una larga tradición que asocia esta obra con la lucha luliana contra el averroísmo, y de la cual se hace eco. En la sección décima del capítulo II de su *Averroès et l'averroïsme*, describe Ramón Llull como “el héroe de esta cruzada contra el averroísmo fue, sin duda, Ramón Llull”⁴². El motivo de ello era evidente, pues “ante sus ojos, el averroísmo era el islamismo en filosofía; y la destrucción del islamismo fue, sabemos, el sueño de toda su vida”⁴³. Al final de la décima sección, E. Renan menciona una docena de obra que formarían parte de este período, además de unos “sermones” (los *Sermones contra errores Averroes*) Este catálogo fue mejorado a lo largo del siglo XX, precisando los títulos de las obras y ampliándolas hasta llegar a un número que oscila en torno a la treintena.

Pese a su coherencia, esta interpretación de la *Declaratio Raimundi* se basa en un error de datación. En el catálogo que presenta E. Renan todas las obras están datadas entre 1310 y 1311, época que coincide con la que Ramón Llull asigna a su lucha contra el averroísmo. A diferencia del resto, sin embargo, la *Declaratio Raimundi* carece de fecha, y sólo se especifica que se trata de un comentario a las proposiciones condenadas en 1277⁴⁴. Esta omisión coincide con el hecho de que la obra fue publicada en París en 1298, doce años antes que el resto de las que forman el catálogo. Los estudios posteriores tuvieron que hacer frente a este problema, desarrollando diversas explicaciones que permitían incluirla entre los escritos contra el averroísmo. En su edición de comienzos del siglo XX, O. Keicher adujo cuatro argumentos fundamentales en pro de las tesis de E. Renan⁴⁵: a) se menciona de forma explícita la filosofía natural de Aristóteles; b) se hace mención explícita a la doctrina de la doble verdad; c) la finalidad de la discusión es la lucha contra la presencia del Islam en el mundo cristiano; y d) se hace referencia al *Ars magna*, obra escrita en contra del pensamiento árabe. En 1960, G. Bonafede consolidó estas tesis mediante la definición de los tres ejes centrales de la obra, todos ellos en oposición al averroísmo⁴⁶: a) la relación y el valor de las potencias cognoscitivas; b)

42 E. RENAN, *Averroès, o. c.*, 255.

43 *Ib.*, 256-259.

44 *Ib.*, 258, n. 1 identifica en la condena parisina de 1277 tan sólo 218 artículos.

45 Cf. F. MORENO, *La lucha de Ramón Llull contra el averroísmo entre los años 1309-1311*, tesis doctoral, Facultad de Filosofía, UCM, 1981, 41.

46 G. BONAFEDE, “La condanna di Stefano Tempier e la *Declaratio* di Raimondo Lullo”, *Estudios Lulianos*, 4 (1960), 21-44, 30. R. IMBACH, “Lulle face aux Averroïstes parisiens”, *Ramon Llull et le pays d’Oc*, Toulouse, Privat, 1987, 469-498 resalta a su vez la importancia que supuso para Llull la lucha contra ideas como la separación entre la filosofía y la teología o la existencia de un Intelecto Agente.

las relaciones entre razón y fe y el significado de las razones necesarias; y c) la relación de las dignidades divinas y su función en el proceso de conocimiento. Con ello, el único problema que quedaba por resolver era el estilo de la obra, que no correspondía al propio de la etapa de lucha contra el averroísmo. H. Riedlinger solución la cuestión aduciendo a que la ausencia de elementos como el Averroísta respondía tan sólo a cuestiones literarias⁴⁷.

Esta misma idea ha sido reproducida por los estudios lulianos a lo largo de todo el siglo XX e inicios del XXI. En su revisión completa de las obras lulianas de 1912, J.-H. Probst retomó las tesis de O. Keicher para afirmar que “en la *Declaratio Raimundi*, los interlocutores son: Ramón y Sócrates. Este último defiende las opiniones heterodoxas de los averroístas latinos y de los filósofos naturales del siglo XIII”⁴⁸. Asimismo, este autor propuso ampliar el período de lucha contra el averroísmo a partir de 1303, si bien se vio presa de sus propios argumentos y mantuvo ciertas incoherencias en la datación de la *Declaratio Raimundi*: primero situó su fecha de composición entre 1297 y 1298⁴⁹; después directamente en 1298⁵⁰; y más adelante, con el fin de incluir esta obra en el período contra el averroísmo, redefinió la datación de la cuarta fase del pensamiento luliano y la emplaza en 1297-1298⁵¹. Así, este autor llega a la conclusión de que la disputa con el averroísmo nace en el momento en el que Ramón Llull empieza a enseñar su Arte, con el beneplácito del rey de Francia, en el colegio de La Sorbona de París.

El estudio publicado en 1971 por J. N. Hillgarth⁵² debiera haber supuesto un cambio importante en la percepción de la *Declaratio Raimundi*, por cuanto no sólo examinaba el contexto francés de la obra de este autor, sino que se producía en una década en la que habían cambiado las perspectivas de estudio de la condena parisina de 1277. Sin embargo, su tesis continuaban construyéndose en torno a dos estudios que, si bien centrales, eran ya antiguos: *La Philosophie au Moyen Âge* de É. Gilson, publicada en 1922 en dos volúmenes; y *Le système*

47 Cf. LÓPEZ, “El *Liber de anima rationali*: ¿Primera obra antiaverroísta de Ramon Llull?”, *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca*, 15 (2010), 345-359, 353-354. Cf. H. RIEDLINGER, “Ramon Llull und Averroes nach dem *Liber reprobationis aliquorum errorum Auerroim*”, en C. P. MAYER – W. ECKLERMANN (eds.), *Scientia augustiniiana. Studien ubre Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden*, Würzburg, Augustinus-Verlad, 1975, 184-190. R. IMBACH, *o. c.*, puso de manifiesto, asimismo, que la forma propia de Llull de mencionar a los averroístas en esta época hacía referencia más a un estilo que a un desconocimiento del origen de las ideas o de los temas abordados.

48 J. H. PROBST, *Caractère et origine des idées du bienheureux Raymond Lulle*, Toulouse, E. Privat, 1912, 54.

49 *Ib.*, 141.

50 *Ib.*, 154.

51 *Ib.*, 154 ss.

52 J. N. HILLGARTH, *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998 (traducción de original inglés).

du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, de P. Duhem, publicada en diez volúmenes entre 1913 y 1959. De este modo, J. N. Hillgarth continuaba manteniendo un fuerte vínculo con las tesis de E. Renan, que habían sido ya criticadas en el ámbito del estudio del averroísmo, e ignoraba las líneas de interpretación iniciadas por autores como F. Van Steenberghen. No obstante, este estudio presenta una sensibilidad destacable, pues se hace eco de los problemas que atañen a la consideración de la *Declaratio Raimundi* como un tratado contra el averroísmo latino, si bien dicha crítica se reduce a una nota a pie de página. Otra mejora parte, asimismo, del hecho de haber retomado las ideas de O. Keicher sobre la relación y la *Declaratio Raimundi* con los *Errores philosophorum* de Gil de Roma, quien se había visto afectado por la condena de 1277 y no fue hasta 1285, momento en el que se revisó su obra, que pudo volver a ejercer de maestro en la Facultad de Teología de París. Con ello, el estudio de J. N. Hillgarth analiza el contexto de las décadas de 1280 y 1290, algo no tomado en consideración hasta el momento.

Dada la importancia de la obra de J. N. Hillgarth, los estudios que siguieron optaron por utilizar su vía de interpretación más que aplicar la crítica a la tradición de E. Renan, tal y como sucedía en otros ámbitos. Ejemplos de ello son F. Livi, quien en 1976 publicó observaciones analizó el contenido de la obra desde esta perspectiva y estructuró, siguiendo a É. Longpré, los puntos del método luliano⁵³: 1) búsqueda de la máxima relación simbólica entre el Creador y la criatura; 2) atribución a las dignidades divinas de la máxima perfección posible; y 3) Dios ha realizado en la creación aquello que se deriva de las dignidades divinas. El último de estos principios, que F. Livi define como axiomas, es puesto en relación con la tradición agustiniana, lo cual permite al autor enlazar los contenidos de la *Declaratio Raimundi* con la crítica del aristotelismo. En 1981, F. Moreno presentó un estudio en forma de tesis doctoral sobre el antiaverroísmo luliano de 1309-1311, en donde emplaza la mencionada obra de Ramón Llull en lo que, haciendo una particular interpretación de las tesis defendidas por F. Van Steenberghen en 1960, establece la existencia de un primer período en la vida del autor dedicado a la lucha contra el averroísmo: 1297-1299⁵⁴.

53 F. LIVI, "Lullo e S. Tommaso: qualche osservazione sulla *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita*", *Sapienza*, 29 (1976), 82-91, 85.

54 F. MORENO, *La lucha*, o. c., 45-47.

2. LA DECLARATIO RAIMUNDI Y LA FILOSOFÍA PAGANA

La identificación de la *Declaratio Raimundi* como una obra orientada a la lucha contra el averroísmo es, en consecuencia, el resultado de un proceso histórico que la ha ido asociando con la oposición a determinadas proposiciones relacionadas, a su vez, con la absorción latina del pensamiento árabe. Desde la perspectiva de los estudios lulianos, esta visión se ha trasladado a la interpretación de la condena parisina de 1277, hecho que ha provocado que, dadas las características propias de la obra, se aleje su contenido de la comprensión de los hechos producidos en París a finales de la década de 1270. No obstante, un elemento al que no se presta por lo general suficiente atención es que, concebida de este modo, la *Declaratio* de Ramón Llull es también una obra que se muestra incoherente con su propio contexto de referencia. En efecto, si atendemos a la producción luliana en la época que rodea su fecha de composición se ponen de manifiesto dos elementos: a) que las referencias a la condena parisina de 1277 empiezan y terminan con la *Declaratio Raimundi*, pues no son recuperadas en ninguna de las obras que la anteceden o suceden e, incluso, no forman parte del núcleo discursivo desarrollado en etapas posteriores contra el averroísmo latino; y b) que las justificaciones para la inclusión de la obra como un tratado antiaverroísta implican la aceptación de excepciones en los patrones identificados y comúnmente aceptados de la biografía y la obra de Ramón Llull. De este modo, su comprensión como tal suscita la necesidad de acomodar ad hoc tesis para poder ubicar de forma aceptable este libro: la creación de una “pre etapa” de lucha contra el averroísmo que constaría de una sola obra, la ruptura mediante excepciones de los patrones de la lucha contra esta tradición filosófica, entre otros.

En 1960, en el mismo volumen de *Estudios Lulianos* en el que G. Bonafede establecía las líneas básicas de interpretación de la *Declaratio Raimundi*, F. Van Steenberghen escribía⁵⁵: “Es pues de forma equívoca que se ha visto en la *Declaratio* un escrito contra el averroísmo. Esta falta de perspectiva tiene su origen en las apreciaciones inexactas del P. Mandonnet sobre el averroísmo latino: según él, el decreto de 1277 se dirigía principalmente hacia el averroísmo”. Este mismo autor reconoce que ya en 1298 puede hablarse de una lucha de Ramón Llull contra este aristotelismo radical, pero que en ningún caso la *Declaratio* forma parte de ella: se trata, más bien, de una lucha general contra los filósofos de la época que han recuperado sin más a los antiguos⁵⁶. Sin un vínculo directo con las tesis de F. Van Steenberghen, A. Bonner publicó en la

55 F. V. STEENBERGHEN, “La signification de l’oeuvre anti-averroïste de Raymond Lulle”, *Estudios Lulianos*, 4 (1960), 113-128; (1960), 124-125.

56 *Ib.*, 124.

década de 1990 un estudio sobre la relación de Llull con las fuentes clásicas, en donde señalaba que, en un momento en el que los autores occidentales mostraban su predilección por el comentario de la sabiduría antigua, él se presentaba como alguien que no sigue los canales propios de la Escolástica⁵⁷. Esta idea se vería reforzada en la *Vida coetánea* no sólo con la iluminación divina del monte de Randa, sino también con otros elementos como el consejo de Ramón de Penyafort de no estudiar en París, o el hecho de que nunca llegara a ingresar en una orden religiosa. A. Bonner explica estas características a partir del radical rechazo luliano a las *auctoritates*: como afirma incluso desde sus primeras obras, las discusiones que se realizan por medio de autoridades, y no con el uso de las razones necesarias, conducen a vacías e infértiles discusiones, sin posibilidad de concluir nada verdadero. De este modo, al recurso a la autoridad Ramón Llull opone el pensamiento propio, que cada uno puede desarrollar mediante el uso de un Arte que, en el fondo, no es más que un “arte de hacer y resolver cuestiones”. No obstante es evidente, puntualiza A. Bonner, que el rechazo a las autoridades toma en consideración tan sólo aquellas relativas a la razón, no las de la fe, pues las Sagradas Escrituras contienen una verdad indiscutible, pero también acorde con la razón.

Este planteamiento inicial puede ser trasladado, atendiendo al proceso que han seguido las interpretaciones de la condena parisina de 1277, sobre la concepción del objeto de la *Declaratio Raimundi*. Al observar el contexto de composición de esta obra desde su inserción en el marco de la lucha contra el averroísmo latino, aunque sea como un “proto” libro en contra de este movimiento filosófico, se puede ver con claridad, como ya se ha dicho, que la obra no sólo está descontextualizada con respecto del edicto condenatorio del 7 de marzo de 1277, sino también en la propia trayectoria del autor. Aceptando las tesis de

57 A. BONNER, “Ramon Llull i el rebuig de la tradició patristica”, en M. C. BOSCH – M. A. FORNÉS (eds.), *Homenatge a Miquel Dolç. Actes del XII Simposi de la Secció Catalana i I de la Secció Balear de la SEEC*, Palma, Conselleria d’Educació, Cultura i Esports. Gover Balear, 1997, 373-385, 380-381. Las tesis de A. Bonner se refieren tan sólo al caso de Ramón Llull. No obstante, el tema de las autoridades había sido ampliamente abordado con anterioridad por M.-D. CHENU, *La théologie au XII^e siècle*, París, Vrin, 1957 y “Scholastik”, en *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 4, München, Kösel, 1970. M.-D. Chenu puso de manifiesto que, a partir del siglo XII, se había producido una diferenciación entre la teología monacal y la de la escuela: en el primer caso, la dialéctica se subordinaba a la sacra autoridad; en el segundo caso, la transformación de la *lectio* en *disputatio* traía consigo la integración de un nuevo tipo de autoridad, la filosofía pagana. En este sentido, los escolares tomaban como punto de partida las autoridades basadas en la razón, si bien las complementaban con las sagradas. La reacción de Llull que describe A. Bonner debe, en este sentido, entenderse en el marco más general fijado por M.-D. Chenu y observarse como una reacción al hecho de trasladar el peso de la razón sobre una autoridad que, según el parecer del Doctor Iluminado y como se desarrolla más adelante en este mismo estudio, no cumple los requisitos para ello.

C. López⁵⁸, que permitirían retraer al *Liber de anima rationali* la primera obra de esta tendencia, la lucha contra el averroísmo se situaría en Italia en 1296, aproximadamente, para luego desaparecer y reaparecer en 1298 en París, desapareciendo luego de nuevo y no siendo recuperada hasta 1308, es decir, una década más tarde. En efecto, los libros compuestos durante la segunda estancia en París nada tienen que ver con el averroísmo: *De contemplatione Raymundi* (1297), en donde se incluyen diversos tratados como sobre los diez modos de contemplar a Dios o sobre el raptó; el *Tractatus novus de astronomia* (1297); la *Investigatio generalium mixtionum secundum Artem generalem* (1298); la *Disputatio eremitaie et Raimundi super aliquibus quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lomarbi* (1298); el *Arbor philosophiae amoris* (original en catalán, 1298); la *Consolatio Venetorum et totius gentis deseolatae* (1298); el *Ars compendiosa* (1299); *De quadratura et triangulatura circuli* (1299); *De arte electionis* (1299); *Liber de geometria nova et compendiosa* (1299); y las *Quaestiones Attrebatenses*. Obras en las que la problemática contra el averroísmo no se pone de manifiesto, si bien se abordan cuestiones que afectan a la filosofía de la época.

En este sentido, si, tomando como marco genérico de posibilidad los estudios de autores como F. Van Steenberghe o A. Bonner, se aplican a la *Declaratio Raimundi* los patrones interpretativos de los que ha sido objeto su propia referencia, es decir la condena parisina de 1277, el resultado final es que este escrito se aleja del averroísmo y se aproxima cada vez más a la problemática suscitada en torno a la recepción y el uso de la filosofía pagana. El mismo patrón puede observarse en las obra que Ramón Llull compone en el mismo período. En efecto, la cuarta parte del *Tractatus novus de astronomia* está dedicada a poner de manifiesto la insuficiencia de “los antiguos filósofos, que inventaron la ciencia de la astronomía”. Sobre ellos, escribe el Doctor Iluminado⁵⁹:

58 Cf. n. 46.

59 R. LLULL, *Tractatus novus de astronomia*, IV.1 (*De reprehensionibus contra aliquos astronomos*), 198-199, l. 15-28: “Astronomi errauerunt, in quantum necessarias rationes non dederunt in hiis, quae per experientiam habuerunt in hac scientia astronomie, sicut medicus, qui per experientiam habet, quod reubarbarum choleram purgat et non dat rationem, quare choleram purgat, cum ita sic, quod cholera et reubarbarum sint de una et eadem complexione, significata per .B. Et quia antiquae experientiae non sunt in omni tempore, cum deficiunt, noui astronomi in suis iudiciis non habent principia generalia, ad quae possunt recursum habere, quia est scientia positua; sed si astronomi antiqui posuissent et tradidissent astronomiam probabiliter, tunc noui astronomi, cum in suis iudiciis deficerent, haberent ad quid recurrere possent, per quid cognoscere ualerent causam, propter in suis iudiciis deficiunt, quae faciunt de fortunis aut infortuniis quaesitis”. Ramón Llull atribuye (*Tractatus novus de astronomia*, I.1.4 *De Marte*, 110-112) el exceso de cólera a la influencia de Marte, planeta cuya naturaleza es de fuego, y explica (I.2.3 *De uirtute*, 139-140) cómo el ruibarbo consigue, mediante la virtud del cielo, contrarrestar dicha influencia.

“Los astrónomos [antiguos] se equivocaron por cuanto no dieron razones necesarias de aquello que, en esta ciencia astronómica, han obtenido a través de la experiencia. Como el médico, que por experiencia sabe que el ruibarbo purga el cólera y no ofrece la razón por la cual purga el cólera, puesto que el cólera y el ruibarbo son de una y la misma complexión, significada por .B. Y dado que las experiencias antiguas no se dan siempre, pues desaparecen, los nuevos astrónomos no disponen en sus juicios de principios generales a los cuales recurrir, puesto que es una ciencia positiva. No obstante, si los antiguos astrónomos hubieran puesto y dado la astronomía de forma demostrativa, entonces los nuevos astrónomos, cuando en sus juicios se equivocan, tendrían a qué poder recurrir para conocer aquello por lo cual se equivocan al hacer sus juicios sobre la fortuna y los infortunios de quienes preguntan”.

La crítica que se desarrolla en el *Tractatus novus de astronomia* recuerda sin dificultad a los tres niveles de problemas que G. Bonafede había afirmado que constituían el núcleo de la *Declaratio Raimundi*: el valor de las potencias cognoscitivas, las relaciones entre fe y razón y el lugar que ocupan las razones necesarias. Esta crítica a la astronomía antigua se centra en el hecho de que los filósofos que la inventaron no han recurrido a las causas originales, sino que han generado un conocimiento basado en la experiencia, que no puede repetirse en el tiempo. Frente a ello, Ramón Llull propone tomar en consideración las dignidades divinas, que operarían en su reflejo a modo de principios del universo, es decir, proceder a un conocimiento del objeto a través de sus causas. El problema de los antiguos astrónomos es, igual que aparecerá en la *Declaratio Raimundi*, que éstos otorgan un excesivo valor a la imaginación, la facultad que permite unificar y abstraer los datos sensoriales pero que no puede ir más allá de ellos.

La misma idea se repite en la *Investigatio generalium mixtionum secundum Artem generalem*, obra que sigue a la *Declaratio Raimundi*, aunque de una forma distinta. En este caso, Ramón Llull intenta mostrar la forma correcta de entender el origen de todo lo que forma la naturaleza, tomando como punto de partida los principios generales y sus mezclas, hasta llegar al último ser del universo. Cabe tener en cuenta que esta obra está catalogada como un añadido a la *Declaratio Raimundi*, por lo que no resulta extraño que, después de la acervada crítica que les habría dirigido a los nuevos filósofos por seguir a los antiguos, Ramón Llull opte por mostrar cuál es el camino correcto. E igual idea se puede encontrar en muchas de las obras escritas en ese mismo período: el *Liber de geometria nova et compendiosa* es, por ejemplo, una obra del mismo tipo que el *Tractatus novus de astronomia*, sólo que en esta ocasión el problema lo suscita la matemática antigua, pero los procedimientos y la crítica de fondo es exactamente la misma. O el *De quadratura et triangulatura circuli*, en donde Ramón Llull se enfrenta al modo de cálculo antiguo y propone uno nuevo, que

enlaza de manera directa con la teología. Así pues, no parece falto de razón suponer que durante esta época el autor mallorquín no se habría dedicado a la lucha contra el averroísmo, sino a la lucha contra la filosofía pagana y su uso por parte de los nuevos filósofos, y que ello habría recorrido toda su segunda estancia en París.

Cierto es que en la *Declaratio Raimundi*, como ya afirmó incluso O. Keicher, se habla de la oposición de dos verdades, hecho que sería susceptible de ser identificado con el averroísmo latino tal como lo entiende Étienne Tempier. Sin embargo, hay otros elementos que permiten asociar esta misma idea con un panorama más amplio. En efecto, tras haber anunciado que se procederá a discutir sobre los 219 artículos condenados el 7 de marzo de 1277 por el obispo de París, y que la verdad de tales afirmaciones implica la ausencia de verdad en la teología, Sócrates es presa de la ira y responde que “los artículos que defendían los filósofos contenían la verdad según la teología, pues la filosofía aborda cosas que son verdaderas”⁶⁰. La ira del filósofo se aplaca cuando su interlocutor le conmina a discutir e intentar llegar a una solución verdadera, un procedimiento característico de las disputas medievales. El representante de la filosofía pagana acepta, aunque admite albergar la duda de si serán capaces de llegar a un acuerdo, por el simple hecho de que cada uno de ellos quiere defender hasta el final su posición, y esto es lo que había llevado a la condena. Tras un intercambio de opiniones, ambos llegan a una conclusión: podrán discutir si encuentran unos principios que sean comunes a todos, que no pertenezcan en exclusiva a la teología y que sirvan a modo de causa en el conocimiento. Es entonces cuando Ramón Llull habla de los filósofos antiguos de la misma forma que aparece en el resto de libros de la misma época:

“Los filósofos antiguos, en cambio, no tuvieron conocimiento alguno de estos principios y, por este motivo, algunos de ellos ignoraron las consecuencias de aquellos principios: puesto que quien ignora la finalidad, no puede tener un conocimiento claro de las cosas que existen por causa de esa finalidad. Por ello, algunos de los nuevos filósofos, que son seguidores de los antiguos, son causa de la disensión existente entre tú y yo, Sócrates”⁶¹.

60 R. LLULL, *Declaratio Raimundi*, Prol., 254, l. 34-35: “[...] secundum philosophiam ueritatem continebant, cum ita sit, quod philosophia sit de rebus ueris”.

61 R. LLULL, *Declaratio Raimundi*, Prol., 256, l. 70-76: “Sed antiqui philosophi de illis principiis nullam cognitionem habuerunt. Et idcirco aliquoi eorum consequentiam illorum principiorum ignorauerunt, quoniam qui finem ignorat, claram cognitionem de illis, quae sunt propter ipsum finem, habere non potest. Et ideo aliqui novi philosophi, qui sunt sequaces antiquorum philosophorum, sunt causa dissensionis, quae est inter me et te, o Socrates”. Una afirmación semejante se aparece en *DR* c. 13, 279, l. 15-40, en donde Ramón Llull critica el desconocimiento por parte de los antiguos de las operaciones y de la producción que lleva a cabo la Causa Primera.

Esta afirmación no hace sino repetir la que se había hecho justo al inicio de la obra: “En cierto bosque situado junto a la ciudad de París, cerca de una cierta fuente, se encontraba Ramón, triste y desolado, considerando y estudiando los errores que algunos filósofos había traído y puesto en sus libros contra la teología, que es señora de la filosofía [...]”⁶². El problema reside en que algunos filósofos han traído a colación ideas de los antiguos, sin atender al error de tomar como principio de conocimiento un sistema que se basa en la experiencia y no en las causas. Exactamente el mismo error que cometían los astrónomos y las matemáticas: aplicar un conocimiento que se ha mostrado científicamente desfasado.

Frente al error epistemológico que subyace a la filosofía pagana, Ramón Llull ofrece en la *Declaratio Raimundi* cuatro vías de superación, todas las cuales pasan por la ruptura del esquema antiguo en pro de la inclusión de la fe y la contemplación en el proceso de conocimiento: 1) la necesidad de interpretar la epistemología a partir de la ontología, es decir, de plantear las relaciones de conocimiento a partir de la estructura existente entre la causa y el efecto, lo cual implica la omnipresencia de lo divino en cualquier ciencia⁶³; 2) la teoría de los puntos trascendentes, que demuestra que el entendimiento –si no quiere equivocarse como quien cree que los habitantes de las antípodas caen al vacío– debe proceder a la elevación por encima de los sentidos y la imaginación, sea por la toma de consciencia de la insuficiencia de los sentidos o mediante la gracia divina⁶⁴; 3) la validación del raptó y las visiones como procesos que pueden aportar conocimiento y que sirven para unir lo divino con lo humano⁶⁵; y 4) la necesaria supresión del Intelecto Agente o Intelecto Universal, que induce al error de considerar una entidad inferior a Dios como principio del conocimiento y a suprimir del Creador este ámbito⁶⁶. El resultado de la propuesta de Ramón

62 R. LLULL, *Declaratio Raimundi*, Prol., 253, l. 6-9: “In quadam silua iuxta Parisius stábat Raimundus tristis et desolatus quendam fontem, considerans et studens in erroribus, quos quídam philosophi tradiderunt et in suis libris posuerunt contra theologiam, quae domina est philosophiae”.

63 El esquema demostrativo de la *Declaratio Raimundi* sigue siempre el patrón especificado en Prol. 259, l. 57-63: “Ita videlicet, quod nos ad concordantiam et ordinem, qui est inter causam et effectum, recurramus taliter, quod inter primam causam et effectum suum secundum veram opinionem et conclusionem non sit contrarietas, et quod effectus sit propter causam et non e converso”. La estructura sistemática de estas relaciones basándose en la duplicidad de movimientos atribuibles a Dios –intrínseco o *ad intra* y extrínseco o *ad extra*– ha sido estudiada ampliamente por Ch. LOHR, “*Arbor scientiae: The tree of the elements*”, F. DOMÍNGUEZ – P. VILLALBA – P. WALTER (eds.), *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull*, Turnhout, Brepols, 2002, 79-84. Asimismo, E. de A. CUADRADO, “Plenitud de la metafísica luliana”, *Estudios Lulianos*, 7 (1963), 131-155, analiza las consecuencias que esta distinción de movimientos tiene para la distinción entre el ser necesario y ser posible o “precario”.

64 R. LLULL, *Declaratio Raimundi*, “De tertia positione”, 259-261, l. 80-125.

65 R. LLULL, *Declaratio Raimundi*, c. 33, 300-301, l. 1-25.

66 R. LLULL, *Declaratio Raimundi*, c. 32, 298-300, l. 1-90.

Llull es una filosofía que, pese a ser filosofía, incorpora los avances propios del cristianismo y elimina los problemas subyacentes al modelo antiguo utilizado por algunos de los autores de la época.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

La definición de la *Declaratio Raimundi* como un tratado contra el averroísmo se basa en una asociación histórica iniciada en el siglo XIV y consolidada posteriormente. De esta definición se derivan, no obstante, inconvenientes e incoherencias conducentes a la creación de tesis *ad hoc* que separan la obra de su contexto. En este sentido, dos hechos permiten proponer una revisión de esta tesis: la existencia de una tradición de estudio que no acepta la lucha contra el averroísmo latino como objeto de la obra; y la desvinculación de la condena parisina de 1277 con una reacción frente a esta tradición medieval. Ambos hechos coinciden en la sustitución del averroísmo latino por el uso en la época de la filosofía pagana como punto de referencia para la reflexión filosófica y teológica cristiana. Este cambio de concepción resulta coherente con la definición más actual de la historia del siglo XIII, en especial de las décadas de 1280 y 1290, en las que la Universidad de París sufre grandes transformaciones. De este modo, durante su segunda estancia en París (1297-1299), Ramón Llull se habría encontrado ante un panorama distinto del que había en su primera estancia (1287-1289), en donde el poder de las facultades de teología y artes se había equilibrado. El temor a que esto supusiera un cambio en la ordenación de las ciencias y el pensamiento cristiano, el Doctor Iluminado habría reaccionado contra la filosofía pagana. La *Declaratio Raimundi* sería uno de estos escritos de reacción: una obra que se asienta sobre la condena de unos errores que para el autor son evidentes desde el mismo momento en que han sido prohibidos por la autoridad competente, y que son el fruto de haber tomado la filosofía antigua como una verdad indudable, por lo que resultan en sumo grado útiles para su propósito. En este sentido los 219 artículos condenados actuarían para Ramón Llull como las tesis de los antiguos sobre los planetas, es decir, como demostraciones evidentes de un error que ponen de manifiesto la imposibilidad de utilizar la filosofía pagana como base del pensamiento cristiano.