OBSERVACIONES DEL PADRE ANTONIO RAIMUNDO PASCUAL, O. CIST., SOBRE

LULISTAS ALEMANES

A. El lulismo en las obras del Cardenal Nicolás Krebs de Cusa (*)

II.—Doctrinas teológicas y filosóficas de R. Lulio en las obras de Nicolás de Cusa

SUMARIO

II, 1. Resumen del pensamiento cusano: *a*) La analogía entis y el problema del límite. *b*) Otra vez la cuestión del influjo. 2. La razón y la fe según Raimundo y Nicolás: *a*) Lulio y la tradición escolástica. *b*) El "Credo ut inteleigam" de Lulio. *c*) La doctrina del Cusano. 3. Dios, Uno y Trino: *a*) Las dignidades divinas. *b*) Los correlativos. *c*) La demostratio per aequiperantiam. 4. El Universo: *a*) La cosmología "trinitaria". *b*) Puntos especiales. 5. Cristo, Dios-Hombre: *a*) Ars aeterna. *b*) Cristo, el fin del Universo. *c*) Observaciones sobre: *a*) Vansteenberghe. *b*) El fruto de este estudio. *c*) El Seudo-Dionisio.

II, 1 a. Todo el conocimiento humano es resultado de comparaciones hechas entre varios objetos o entre algunas partes del mismo asunto. Tales comparaciones no pueden ser fructuosas sin ciertas analogías entre los objetos. La analogía entis consiste en algunas correspondencias y desemejanzas entre los diferentes campos del ser. Hemos visto en la primera parte de este estudio (107) que tanto para Nicolás

(*) Vide Revista Española de Teología, I (1940-41), 731-765.
(107) Véase I, 4.

de Cusa como para Raimundo Lulio el áncora de la filosofía es la analogía entis. De ésta se deducen todas las reglas metodológicas que pudimos elaborar según las observaciones del P. A. R. Pascual.

Nicolás de Cusa nos pareció en un cierto sentido superior a Raimundo porque ve más los límites de tales comparaciones filosóficas. Ya el primer capítulo de su *Docta ignorantia* (108) se acerca a una crítica de la analogía más positiva y tal vez se refiere el Cusano aquí al sistema luliano, de que se sirve —como pudimos observar— solamente en parte. Más interesado se muestra Nicolás por el concepto del "No-saber"; es decir, por el problema mismo del límite del conocimiento humano. Y como para él aun existe, si no conformidad, al menos correspondencia objetiva entre el ser y el entendimiento, por eso se preocupa también del límite metafísico. Todos los seres aspiran con un deseo inextinguible al término de su perfección específica; es decir, al límite superior que les ha sido marcado en la dirección hacia el Absoluto; pero sin poder lograr nunca ni esa su propia perfección específica, ni mucho menos la perfección absoluta (109). Vemos claramente que la filosofía cusana revela un dinamismo intrínseco que el sistema luliano no ofrece. Parece que la gigante energía personal de Lulio no entró hasta la medula de su método filosófico. La razón es fácil: el arte dinámico del Cusano no presenta la misma aptitud pedagógica como el arte luliano. Si podemos decir que el escrito *De conjecturis*, de Nicolás, es una contestación original (110) al Arte de Raimundo, entonces la comparación de las figuras del libro *De*

(108) En adelante, al referirnos a *Docta ignorantia*, *Apología*, *Idiota*, *Beryllus*, citamos únicamente según la edición crítica que se publica en Leipzig (Meiner); pero, como es una publicación de la Universidad de Heidelberg, indicaremos dicha edición con la letra H. El lugar citado se encuentra: H, tomo I (Leipzig, 1932), págs. 5-6. A las fechas de libros cusanos consignados ya en la nota 31 añadimos las siguientes, cuyos libros son citados en esta segunda parte: *Apologia doctae ignorantiae* (H. II), 1449; *Idiota de sapientia* (H. V.), 1450; *De Beryllo* (H. XI, 1), 1458; *De possest* (B. 249-267), 1460; *De apice theoriae* (B. 332-337), 1464; *De docta ign.* (H, 1), 1440.

(109) Veremos toda la consecuencia de este pensamiento para Nicolás en la Cristología. El dinamismo de que se trata aquí es por parte influído por el Seudo-Dionisio; cf. VANSTEENBERGHE: *Le cardenal Nic. de Cuse*, página 416.

(110) Véase VANSTEENBERGHE, 419-420.

conjecturis con aquellas del *Ars magna* afirman ya plenamente nuestra observación. El orden luliano es en el fondo estático, aunque el conocimiento humano sube y baja la escala de los seres en un movimiento siempre activo.

Es verdad que Nicolás da más énfasis a los límites del conocimiento analógico; sin embargo, la analogía entis es para él como para Lulio el postulado básico de su pensamiento (111). No se preocupa de la prueba crítica de tal analogía y quizá no sin razón, porque ¿no es la analogía entis primeramente una verdad de hecho que ha de ser mostrada, pero no de ser demostrada? Es, por así decir, un postulado de la razón aprobado por la realidad. La cuestión es, solamente, ¿hasta qué punto las cosas admiten una interpretación sana por analogía? Lo que debería llamar también nuestra atención es que el sistema cusano parece conforme con el camino de la mística dionisianoalemana; porque si Lulio nos hace ascender y descender por una huella más bonaventuriana del entendimiento (112), Nicolás de Cusa, al revés, nos propone antes el descenso y luego el ascenso. Con eso el Cusano queda más lógico —como veremos—, según el concepto de la analogía entis como ambos lo entienden, a pesar de algunas diferencias que hemos estudiado. La posición primera es Dios. Ni Lulio ni el Cardenal de Cusa nos demuestran la existencia de Dios, según los caminos de Santo Tomás (113). Pero para

---

(111) Para evitar cierto malentendimiento que fuera posible, quiero aún anotar que las pruebas de analogía por las Dignidades no son las únicas en la argumentación, sino las preferidas, y el cotejo del pensamiento luliano con el del Cusano nos hizo fijar en este método originalmente luliano. Esta preferencia se observa todavía donde Lulio habla de los argumentos por causas: "Manifestum est quod *per causam* deveniatur ad notitiam effectus et e converso, et *etiam per Divinas Proprietates*, quae sunt Bonitas, Magnitudo, etcetera...; nam per has et plures alias Proprietates, quas omnes convenit esse in Deo, *habetur vera Demostratio nostrae Fidei*" (*Liber super Ps. Quicumque vult salvus esse.* (Fd. Mag. 1729; pars III a, pág. 5 b). Este opúsculo fué escrito en 1285.

(112) Cf. *Itinerarium de San Buenaventura.*

(113) En una "demostración" de la existencia de Dios, Lulio discurre como sigue: "Suppono quod sit magnum bonum et verum Deum esse; et si contraria subposicio est vera, sequitur quod sit magnum bonum et verum esse: Deum non esse, et quod hoc intelligere et amare sit magnum bonum et verum esse: Deum non esse, et quod hoc intelligere et amare sit magnum. bonum et verum esse et quia hoc falsum et impossibile, probatum est ergo atque demonstratum Deum esse" (*De consolatione heremitani*, cp. 2, Escuela de Ar-

Nicolás Dios es como un axioma de las matemáticas de que se deducen todas las otras explicaciones: de la Santísima Trinidad, del Universo, de la unión hipostática en Jesús. Sin embargo, Nicolás no es simplemente un antecesor de Descartes, menos aún de Espinosa. Su espíritu de geometría —podríamos decir con Blas Pascal— se adapta al espíritu de fineza con mucha prudencia, lo que lo pone a salvo del racionalismo. Con el genio de un verdadero contemplativo considera el Cardenal el "axioma divino" siempre bajo otros aspectos y busca de continuo nuevos puntos de salida. Así se comprenden los diferentes nombres que atribuye a Dios, como Maximum et Minimum (114), Possest (115), Non-Aliud (116) Mensura omnium simplicissima (117), hoc-id-ídem (118), Omnia uniter (119), etc. En otras palabras, parece que Nicolás de Cusa, cuyo interés central queda el problema de la unidad de los contrarios, entra más profundamente en el misterio de la analogía entis que Raimundo Lulio.

Naturalmente, las dificultades de tales deducciones se levantan con la cuestión de la libertad absoluta en Dios en frente a la creación del mundo. Son muy interesantes sus explicaciones, que están claramente en el límite del escolasticismo, aunque ciertas fórmulas nuevas o inusitadas de la *Docta ignorantia* provocaron al principio la contradicción de Johannes Wenck (120). Nueve años después escribe el Cardenal su *Apología doctae ignorantiae* bajo la ficción literaria de un discípulo de Nicolás de Cusa, donde en primer lugar se defiende

---

queología e Historia en Roma, *Cuadernos de trabajo*, II, 118, Madrid, 1914). Se ve que no se trata aquí propiamente de la existencia, sino de la esencia de Dios, y que es una interesante variación del argumento anselmiano. Se podrían estudiar aquí otros textos (cf., por ejemplo, FELIX: I, 1, ed. Barcelona, 1931, pág. 21. *Ars ultima:* P. 9, sest. 2, op. 6, a. 1. *Dictat de R. Galmis*, XIX, 265). Por lo demás, son relativamente raros estos textos en las obras del Doctor Iluminado, que aceptó seguramente en el sentido riguroso de la palabra, aquel versículo del Salterio: "Dixit insipiens in corde suo, non est Deus" (13, 1), viendo que la existencia de Dios fué la base común de los fieles e infieles de su tiempo y del mundo corrido por él mismo.

(114) *Doct. ign.*, cp. 4; H. 1, 10-11.
(115) Escrito del mismo título, cf. nota 108.
(116) Escrito del mismo título, cf. nota 31.
(117) *Doct. ign.*, H. 1, 47.
(118) *L. c.*, H. 1, 17.
(119) *L. c.*, H. 1, 48.
(120) JOH. WENCK: *De ignota litteratura*, ed. Vansteenberghe, 1910.

contra la inculpación del panteísmo de la Escuela de Eckart. "Il a —dice Vansteenberghe del Cardenal— si peu l'idée de faire de Dieu un Abstrait ou un Universal, qu'il ne comprend pas Wenck, lorsque celui-ci l'assimile aux *universilants*" (121). Después, incitadas por las doctrinas desacertadas de algunos renacentistas que mal interpretaron el pensamiento cusano, se han reavivado las voces que hablan de inclinaciones panteísticas en las obras de Nicolás de Cusa. Sin embargo, pudimos ver nosotros mismos cómo ya la doctrina de la analogía en Nicolás está lejos de tales sospechas.

En cuanto a Raimundo Lulio es permitido tal vez decir: si el Beato sufrió semejantes acusaciones es fácil de reconocer que se lo ha hecho con menos razón aún. No tiene el mallorquín palabras audaces como el Cusano, no se atreve tan lejos en el campo de las paradojas, aunque también a él se presentan a veces por su arte combinatorio locuciones paradójicas muy profundas.

II, 1 b. Esta perspectiva general sobre Nicolás de Cusa, que a la vez es repetición de la primera parte de nuestro estudio e introducción a la siguiente, parece más necesaria que antes, porque nuestro Padre cisterciense A. R. Pascual sacó de las obras del Cusano únicamente la correspondencia de ideas entre Raimundo y Nicolás. Ya se sabe que apunta sobre la apología luliana por la autoridad del gran Cardenal de la Iglesia y no pone la mira en la confrontación general de ambos pensadores. Hemos dicho que fuera del influjo del Beato, Nicolás recibió impulsos por varios otros filósofos y teólogos. El Seudo-Dionisio no es su fuente exclusiva. Los trabajos de Vansteenberghe, de Rotta y de los colaboradores de la edición de Heidelberg afirman esta aserción. Algunas veces hacíamos alusión a San Buenaventura. Al estudiar con atención las fuentes indicadas en la edición crítica, no pretendo sostener esta tesis en la misma forma; sin embargo, los datos presentados por Rotta y las propias observaciones nos dejan aún el camino libre. Cuando se refiere a la Biblioteca de Cues dice el autor italiano: "Nessuna nota nos troviamo, per esempio, in margine alle Sentenze di Pier Lombardo, mentre ab-

(121) Véase VANSTEENBERGHE, pág. 427; cf. aquí nota 277; véase, además, *Apologie doctae ignor.*, H. 2, págs. 26-27.

bondanti sono quelle poste alle opere di San Bonaventura, e specialmente al Commentario alle Sentenze, fatto dal grande filosofo de Bagnorea: In generale si può dire che profondamente il Cusano senti S. Bonaventura, del quale, altre al Comentario alle Sentenze, egli *conosceva quasi tutte le opere,* tra cui importantissimo per il nostro argomento ci appare el *Breviloquium,* di cui el Cusano aveva ben *due exemplari,* anch'essi con note" (122).

No damos por el momento más detalles. Muy reveladora es otra fuente para Nicolás de Cusa, y eso es la Escuela de Chartres, sobre todo Teodorico, con su escrito *De septem septenis.* Como el arte luliano es tan original en diferentes puntos centrales, pudimos fácilmente dejar en la primera parte estos otros influjos que se hacen notar en las obras del Cardenal. Pero ahora tenemos que poner las observaciones del P. Pascual sobre las doctrinas lulianas en el Cusano en concordancia con los influjos que recibió por otros pensadores.

De aquí también que se entienda la división de esta segunda parte que parece seguir el escrito cusano: *De docta ignorantia.* Este nos presenta los tres libros: de *Maximo absoluto* (seu de Deo uno et trino), de *Maximo contracto* (seu de Universo), de *Maximo absoluto atque simul contracto* (seu de Christo). (123). He de anticipar solamente la cuestión más general sobre la relación de la razón con la fe en las obras de Lulio y del Cusano.

LA RAZON Y LA FE

II, 2 a. El P. Pascual, fijándose en las "sentencias especiales que contra la común Escuela defiende el Beato" y que, según él, enseña también Nicolás de Cusa en sus escri-

(122) P. Rotta: *Il Cardinale Nicolò di Cusa,* Milano, 1928, pág. 264; allí cf. nota 2; *Constituiscono* (los dos ejemplares del *Breviloquium*) essi i codici 78 e 124. Con esto quiero precisar la nota 66 de la primera parte (página 753). Paolo Rotta nos indica la fuente exacta de la expresión latina: *Docta ignorantia.* En la pág. 253 cita a S. Agustín: *Ed. CXXX ad Probam* (P. L., 23, 505), y en la pág. 264, a S. Buenaventura: *Brevil* V, cp. 6. Quaracchi, t. V, 260.

(123) Véase *Docta ignor.,* I, cp. 2; II. 1, pág. 7.

tos (124), afirma lo siguiente (125): "*Tales son: la manifestación de Fe por razones..., y otras muchas pertenecientes a la Teología, como que la Fe sirve para dirigirnos en la invención de las razones para manifestar las cosas de Dios.*"

Como se presenta la ocasión de hablar sobre el "aislamiento" de las doctrinas lulianas, quiero cumplir aquí mi promesa y poner en primer lugar una observación de Pascual hecha treinta años después del *Examen de la crisis*, en un párrafo de las *Vindicias*. Se refiere el Cisterciense precisamente a la demostrabilidad de los misterios de la fe como Raimundo la entiende. Dice (125): "Ex textibus Sacrae Scripturae a B. Lulio adductis, et ex S. Augustino, Anselmo aliisque ab ipso, citatis, ostenditur posse fidei mysteria demonstrari, sicut etiam ex variis Doctoribus Scholasticis", entre los cuales se encuentran, según Pascual, Hugo de San Víctor, Santo Tomás, San Buenaventura y otros. En relación íntima con esta cuestión está unido, me parece, un capítulo del primer tomo de las *Vindicias* (126), donde: "Ostenditur quod methodus, quâ (supposita fide aliisque fundamentis vel pricipiis) sola ratione fere semper procedit B. Lullus, est recta et conformis aliquibus saltem Patribus (127) et Doctoribus Scholasticis" (128). De aquí consta que Pascual ha hecho esfuerzos en su obra maestra para poner a Raimundo en la tradición anterior y no solamente posterior, como hizo en el *Examen de la crisis*. Tal vez estas sus indicaciones podrían ayudar más aún a los historiadores en la busca de la filiación espiritual del Beato. Pero no toca el Padre el problema del influjo árabe.

Lo que aquí nos importa especialmente en la cuestión luliana es que Pascual ya (como en nuestros días el Dr. Eijo y otros (129) nos presenta una lista larga de doctores es-

---

(124) Véase en este estudio I, 1.

(125) *Ex.*, I. 134-135.

(126) *Vinditiae*, II, 697 y sigs.

(127) *Vind.*, I, 74: Cirilo de Jer.; I, 75: S. Agustín.

(128) *L. c.*, I, 79: S. Tomás y Anselmo; I, 89: R. de Sabunde; I, 91: Alanus ab Insulis.

(129) Véase el prólogo (XII) al libro de SUREDA-BLANES Vida del *B. R. L.*, 1935. F. SUREDA-BLANES: *Bases criteriológicas del pensamiento luliano*, Santander, 1935, 221, nota 38.

colásticos de varias Escuelas que pudieran contribuir a la formación espiritual del Beato. Sin haberme enterado de todos los detalles me parece muy probable que fuera del Arte, que es su campo más original, Lulio logró por sus propios estudios y por sus múltiples viajes un horizonte vasto y conservó su carácter susceptible de todo lo que le parecía bueno en las ciencias para el mejor servicio de Cristo y su Madre, y estando en óptimas relaciones con los Menores, los Dominicos, los Cistercienses y los Cartujos recibía muy agradecido de todos, como lo regaló a otros generosamente.

II, 2 b. Ahora bien; como *Pascual* entiende la demostrabilidad de la fe por razones necesarias, nos indica el pasaje citado, donde se refiere a San Agustín, y sobre todo a San Anselmo, y añade la palabra decisiva: "supposita fide". En ninguna manera sigue él las huellas de los racionalistas de su siglo, se hace solamente intérprete del lema tradicional: Credo ut intelligam, y con eso nos explica a la vez la doctrina luliana de las razones necesarias, que —ya se sabe— muchas veces se desvían no poco de una prueba, según la lógica común. Tienen poco valor para quien no acepta la base del Arte luliano, que es el argumento de la analogía, establecido, por ejemplo, en el libro *De ascensu et Descensu intellectus,* libro que sigue fielmente el método del Arte (130). Más aún, tal como lo veo, me parece que "la manifestación de los misterios de la fe por razones" está estrictamente relacionado con la otra tesis luliana "que la Fe sirve para dirigirnos en la invención de las razones para manifestar las cosas de Dios".

Quiero decir, si la primera aserción de Raimundo —sin la palabra añadida por Pascual: "supposita fide"— hace más o menos alusión a un "intelligo ut credam", nunca se la entiende separadamente de la segunda, que es más clara la fórmula tradicional del "Credo ut intelligam". Las dos frases se completan en las obras del Beato, y la primera, de la demostrabilidad de los misterios de la fe, no hace madurar las ideas del pensador sino en su polaridad mutua con la segunda: La primera posición de Raimundo no es un Dios filosófico,

(130) Cf. el prólogo según la traducción de Ovejero y Mauro. Madrid, 1928. Este libro de Raimundo está en la Bibl. de Cues.

sino el Dios uno y trino de la fe católica; ya lo veremos, sobre todo, en el capítulo siguiente.

Aquí me contento con pocas palabras decisivas del Beato que se refieren a nuestra cuestión. ¿Cuáles son en verdad las razones necesarias de Lulio? La contestación es unívoca: son únicamente las razones sacadas de las dignidades divinas como nos las presenta su Arte. Dice nuestro Eremita en el prólogo del libro *De novo modo demonstrandi* (131): "Fides non potest *probari* secundum sensum et imaginationem (via por las "causas") sed secundum modum intelligendi cum Divinis rationibus permanentibus et agentibus in superlativo grado" (132). ¿Hay todavía lugar a duda? Las razones necesarias lulianas no son otras sino demostraciones por analogía. Lulio cree en su arte; éste le parece su regalo celeste, y, por consiguiente, entendemos bien si añade: "id quod intelligitur, magis diligitur, quam illud, quod creditur", pero en seguida nos ofrece otro polo de su doctrina sobre la relación entre la razón y la fe, y dice: "Ipsa Fides est habitus coadjuvativus intellectus sicut charitas est habitus voluntatis" (133). En el libro *Facilis Scientia* contesta naturalmente, affirmative a la cuestión: "Utrum intellectus ita vere cum habitu fidei cognoscat Deum sicut cum sensu cognoscit elementum vel elementatum" (134). Muy instructivo para reconocer el genio de nuestro mallorquín es la cuestión: "Utrum sit bonum, magnum et verum quod Deus possit magis perficere intellectum cum intelligere quam cum credere? Solutio: Est respondendum quod sic: ratio hujus est, quia intelligere est similitudo Divini Intellectus, qui intelligit, credere autem est suum dissimile et hoc ideo quia Deus non credit" (135). En el *Libre Proverbis* dice: "En axi com la fredor de laygua escalfada roman en potencia, roman làbit de la fe en potencia con enten per necessaries raons alcuna veritat

---

(131) *Opera parva*, Mallorca, 1746, t. V, págs. 39-40.

(132) Véase la misma declaración en *Disputatio Petri Clerici et R. Rhantostici*, Rev. "Wissenschaft u. Weisheit", 1935, pág. 314; el opúsculo consta en Cues. "Grado superlativo", cf. I, 4, d: ascensus positivus per modum eminentiae del S. Dionisio.

(133) *L. c.*, cf. *Disp. P. Clerici et R. Ph.*, *l. c.*, pág. 315.

(134) *L. c.*, pág. 10; este escrito está en Cues.

(135) *Facilis Sc.*, *l. c.*, pág. 37.

dels articles e dels sagraments" (136). "Ex quo patet quod sicut charitas amat primum objectum, sic fides non destruitur, quando intellectus primum objectum intelligit; nam potentia non contradicit suae dispositioni; per illam enim (scil. del intelecto) ascendit et fortificatur (137). Por eso concluye Raimundo, con referencia al acto meritorio: "Qui de Deu entèn veritat, ha mèrit dues vegades" (138), y de manera trascendental dice en *De demonstratione per aequiperantiam:* "Non sumus maxime creati ad nostrum meritum, sed ad cognoscendum, diligendum et honorandum nostrum Dominum Deum. Ulterius dicimus, quod si Rationes nobis deficerent, semper haberemus recursum ad fidem, et sic Fides remanet in habitu. Etiam Isaias etc.... quasi dicat credimus hoc, quod credimus, possumus intelligere mediante Fide. Etiam intellectus acquirit majus meritum, quando objectat Deum intelligendo, quam credendo et ratio hujus est, quia *intelligendo* est magis *intensivus* quam credendo, cum de sua ratione sit intelligere non autem credere" (139).

Todos estos pasajes no pueden ser un menosprecio de la fe cristiana, porque hemos oído que la fe, según Raimundo, es el socorro habitual del entendimiento. Lo que exige el Beato es una fe meditada por la fuerza intelectiva del hombre. ¿Quién no ve aquí la razón de la predilección luliana para el eremita sabio y su antipatía contra un religioso espiritualmente holgazán? (140). No quiero retener a los lectores otro pasaje interesante, que ataca, es verdad, no la simple ignorancia, sino la ignorancia de esos doctores que se sirven de la lógica común y no del Arte luliano. "Credere autem habet duas species. Una est, credere quod disponit intellectum, ut intelligit verum, cujus intellectus objectum est intelligibile: sicut dixit Isaias Propheta: Nisi credideritis, non intelligetis. Dixit Raymundista, per istam speciem intendo procedere faciendo syllogismos meos (a saber, de la unidad de los atri-

(136) GALMÈS, XIV, 250, el escrito lul. está en Cues. (texto latín).
(137) *Ars ult.* Mallorca, 1648, pág. 280.
(138) *Proverbis, l. c.*, pág. 251.
(139) Edit. de Maguncia, t. IV, 2 b. Confer. *Disp. P. Clerici et R. Ph. l. c.*, pág. 314.
(140) Véase mi artículo en *Rev. de Espiritualidad*, San Sebastián, 1942, enero: "La vida eremítica en las obras de R. Lulio", págs. 73 y sigs.

butos divinos), non autem per secundam quae disponit intellectum ad ignorare, cujus objectum est ignorabile (por empleo de las demostraciones *per quia* y *per quid*, como se verá más adelante) sicut dixit David, Ps. 52: dixit insipiens in corde suo non est Deus" (141).

II, 2, c. En cuanto a Nicolás de Cusa, Pascual insiste en este punto de relación entre ambos pensadores y afirma (142): "*Singularmente las razones con que prueba los*

---

(141) *Liber contradictionis, Opera parva.* Mallorca, 1746. V, pág. 4; véase nota 104.—En el *Dictionnaire de théol. cath.* de Vacant, atribuye Longpré la más grande importancia al pasaje siguiente, que a la vez nos pone a Lulio en contasto directo con otros pensadores: "Aliqui dicunt quod non sit bonum quod fides possit probari... Unde ad hoc respondemus sic: Iterum B. Augustinus fecit librum ad probandam divinam Trinitatem, supposito merito fidei, contra quam fidem ipse non fuit, quia erat sanctus. Iterum Thomas de Aquino fecit unum librum contra gentiles qui requirunt rationes quia nolunt dimittere credere pro credere, sed credere pro intelligere; ipse autem in faciendo librum et rationes contra gentiles non intendebat destruere fidem, quia fuit vir sapiens et catholicus. Iterum doctores Sacrae Scripturae conantur, quantum possunt, deducere rationes ad probandum divinam Trinitatem et Incarnationem, etc., habentes sanam mentem et intentionem ad exaltandam sanctam fidem. Et ideo ego, qui sum verus catholicus, non intendo probare articulos contra fidem sed *mediante fide, cum sine ipsa non possem probare:* nam articuli sunt per superius et mens intellectus est per inferius et *fides est habitus cum quo intellectus ascendit supra vires suas.* Non autem dico quod probem articulos fidei per causas, quia Deus non habet causas supra se, sed per talem modum quod intellectus non potest rationaliter *negare illas rationes* (¡por las dignidades!) et possunt solvi omnes objectiones contra ipsam factae et infideles non possunt destruere tales rationes vel positiones: talis est ista probatio, sive dicatur demonstratio, sive persuasio, vel quocumque alio modo possit dici, *hoc non curo,* quia propter nostrum affirmare vel negare nihil mutatur in re." Véase el dicho diccionario, tomo IX, 1123-1124; la cita es sacada de *Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto,* part. I, n. 1-4; *Maguncia,* tomo IV, pág. 1-2. No obstante, tengo que decir que estos múltiples *sive* y *vel* esconden mal la convicción subjetiva de Lulio de la fuerza lógica de sus "razones necesarias", tantas veces expresadas en otros escritos (cf., p. ej., nota 104). Por lo demás, el pasaje no nos dice algo de nuevo, sino que da más énfasis a la defensa de Raimundo por la tradición preferentemente teológica de sus demostraciones. En fin, encontramos en el citado libro *De consolatione heremitani* (*l. c.,* pág. 117) una comparación que nos afirma claramente lo que queda dicho sobre la relación entre la razón y la fe, según Raimundo: "Volo tibi dare exemplum sensibile, si ascendis in turrim, cum ascala ascendis, et nisi esset escala actu, ascendere non posses quia non haberes cum quo. Est ergo scala instrumentum existens actu quando ascendis intenligere (sic) objectum intellectus."

(142) *Ex.,* I, 137. El Cardenal tuvo ocasión de conocer la tesis luliana en diferentes libros de su biblioteca, especialmente en el escrito luliano: De ostensione per quam fides est probabilis et demonstrabilis seu Introductorium ad librum *Apostrophe.*

Mysterios de nuestra Santa Fe... parecen copiadas del mismo B. Lulio en los diversos libros en que trata estos asuntos. En el libro 2 de las Exercitationes, *en el sermón sobre estas palabras:* Fides autem Catholica haec est (143), *habiendo en los antecedentes citado varios Santos cuyas palabras o sentido produce sobre aquel tema, mezcla expresamente el B. Lulio, copiando casi palabra por palabra lo que de la Fe nos dice en el* Arte Magna, *discurriendo por los principios de su Arte. Estas son sus palabras:* Remundus: Fides est habitus bonus per bonitatem datam a Deo, ut per fidem restaurentur illae veritates objectivae, quae intellectus attingere non potest. Fides est magna permagnitudinem ideo quanto major tanto melior. *Y así prosigue este discurso por los principios para que se vea en qué fuente había bebido su doctrina y el aprecio que hacía de su Maestro.*"

Al leer ese pasaje en el artículo de M. Hónnecker (144), donde dice que hasta ahora no pudo lograrse aún la confrontación de la cita por el Cusano con un texto luliano, deberíamos agradecer al Cisterciense de la Real la dicha indicación. Pero esta vez nos desilusiona. Nicolás no ha copiado el *Arte Magna* de Raimundo y, opino un poco, de ningún otro libro del Beato, sino discurre por su propia cuenta, según los principios del Arte (145).

Pongamos de relieve todavía otras frases del mismo contexto de Nicolás, y veremos fácilmente cómo son pensamientos lulianos de que se nutre aquí: "Intellectus potest habere habitum fidei, ut acquirat habitum scientiae ut dicit Esaias nisi crederitis non intelligetis. Fides est quies intellectus per credere et est secundaria quies: quia primaria est intelligere" (146). La cual frase ha de cotejarse con ésta de Lulio: "Sicut instrumentum consistit inter causam et effectum, sic consistit fides inter intellectum et Deum, influxa fide a Deo in subjectis, ut per ipsam in via quiescat in objecto pri-

(143) B. 385.

(144) *L. c.* en nota 4, pág. 295 del artículo de H., nota 179.

(145) Querría precisar aquí la referencia a Ars última por Hónnecker *(l. c.): Ars ult.* Mall., 1648: 280,72/282,85/284,93/465,55/281,78/282,83. Cf. GALMÈS: *Proverbis*, XIV, 250-251.

(146) *L. c.*, B. 385.

mo" (147). No obstante, notamos que el énfasis de Nicolás de Cusa se halla más en la dirección del entendimiento por la fe que en la manifestación de la fe por razones necesarias. Sin embargo, afirma con Lulio el deseo natural de la razón para el *intelligere;* y su camino práctico a la fe y con la fe a la vez por las analogías matemáticas es, en el fondo, el mismo que el del Beato, porque, como éste, intenta él demostrar por sus analogías la Unidad y Trinidad de Dios, la esencia del Universo y su relación con Dios y la conveniencia de la Encarnación del Verbo. Pero, con todo, y según la apariencia, Nicolás resuelve el problema de la razón y de la fe más aún en calidad del teólogo tradicional que Raimundo. Así dice ése en *Docta ignorantia* (148): "Fides igitur est in se complicans omne intelligibile. Intellectus autem est fidei explicatio. Dirigitur... intellectus per fidem et fides per intellectum extenditur. Ubi igitur non est sana fides, nullus est verus intellectus." No se discute aquí sobre las razones necesarias. El Cusano no puede aceptar esta expresión, porque todas sus reflexiones sobre el Universo, sobre Dios y Cristo no quieren ser otra cosa sino "conjecturae". No obstante, tengo que observar que esta expresión cusana no indica un valor lógico tan inferior como la misma palabra española y está en relación íntima con su concepto de la *Docta ignorantia.*

DIOS UNO Y TRINO

II, 3 a. Al pasar a la explicación de la doctrina luliana sobre Dios uno y trino en las obras de Nicolás de Cusa recuerdo al lector que en la primera parte de nuestro estudio dijimos que el Cardenal se refiere en *De docta ignorantia* claramente a la figura A del Arte luliano, afirmando que la Teología es necesariamente circular. Esta expresión corresponde con la aserción de Alanus ab Insulis que Dios es como un círculo (149). Sin embargo, veremos que el Cusano adop-

(147) *Ars ult.*, 281, 80.
(148) Liber III, cp. 11. H, 1, 152.
(149) ALANUS: *Regulae de sacra Theol.*, 7. Santo Tomás lo cita (qu. 2 de veritate a 3 ad 11.

ta este pensamiento en una fórmula más extensa. De otra parte, Nicolás encontró también el concepto de teología circular casi preparado en los escritos de Raimundo; por ejemplo, en el *Liber de demonstratione per aequiperantiam* termina el Beato un pasaje sobre la identidad y originalidad absoluta de las Dignidades divinas así: "Dicimus autem *istam primitivitatem circularem*, quia intra essentiam Dei est permanens et non extra" (150). De esta manera, los atributos en Dios son permutables entre sí (151), porque están en la misma circunferencia de la identidad de Dios, "ut summa justitia, dice Nicolás, est summa veritas et summa veritas est summa justitia et ita de omnibus" (152).

Sólo ya la expresión Theologia circular es mencionada, según las indicaciones de la edición crítica, en: *Docta ignorantia*, otra vez (153); además, en la *Apologia doctae ignorantiae* (154), *De sapientia* (155), *De visione Dei* (156) y hemos de añadir el *Complementum theologicum* (157). En el lugar citado del libro *De sapientia* dice el autor: "Praecisio, rectitudo, veritas, justitia et bonitas, de quibus audisti, idem sunt. Nec credas me dicere velle modo, quo tota theologia est in circulo, posita, ut unum de attributis de alio verificetur, sicut dicimus ex necessitate simplicitatis infinitae Dei magnitudinem esse Dei potentiam et e converso, et Dei potentiam esse Dei virtutem, et ita de cunctis essentiae Dei per nos attributis." "... in hoc —afirma Nicolás en su *Apologia* (158)— concordat omnes sancti qui ad infinitam Dei simplicitatem respexerunt." La razón de este término la leemos en el mismo libro *De sapientia:* Omnis quaestio de Deo prae supponit quaesitum, et id est respondendum, quod in omni quaestione de Deo quaestio praesupponit; nam Deus in omni terminorum significatione significatur, licet sit insignificabi-

(150) *Ed. Mag.*, IV, 1729, 1 b.
(151) Véase *De divinis dignitatibus infinitis et benedictis*, cuyo texto extrajo el Cardenal de propia mano.
(152) *Docto Ign.*, I, 21; H, 1, pág. 44.
(153) *Doct. Ign.*, II, 3; H, 1, 72.
(154) H, 2, 23.
(155) *Idiota de Sap.*, II, H, 5, 31.
(156) Cp. 3. Ed. París, fol. 100 b.
(157) B. 1119.
(158) H, 2, 23.

lis" (159). El término "insignificabilis" hace alusión al concepto de la *Docta ignorantia*, que se levanta sobre todas las aserciones positivas referentes a Dios, sin que el Cusano olvide este camino preferentemente luliano para mejor "alabar" al Señor, como veremos. Así está muy conforme con San Agustín quien dice: "Et fit nescio quae pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile, quod dici non potest, non est ineffabile, quod vel ineffabile dici potest. Quae pugna verborum silentio cavenda potius quam voce pacanda est. Et tamen Deus cum de illo nihil digne dici possit, admisit humanae vocis obsequium, et verbis nostris in laude sua gaudere nos voluit..." (160). Nicolás de Cusa debió conocer este pasaje, porque tuvo en su biblioteca el libro *De doctrina christiana*. Además, consta que se sirvió de este escrito agustiniano, pero nunca hace alusión a San Agustín, sino a Dionisio, cuando expresa este pensamiento (161).

De los atributos divinos mismos habla el Cardenal con un acento notablemente luliano en el libro *De venatione sapientiae* (162): "Non solum in *bonitate* qua (Deus) se omnibus communicat aut *magnitudine* quam omnibus tribuit aut *pulchritudine* quam omnibus largitur, sive in *veritate* qua nihil caret sive *sapientia* quae omnia ordinat sive *delectatione* qua omnia in seipsis delicantur, sive *perfectione* de qua omnia gloriantur, sive *claritate* quae omnia illustrat, sive *aequitate* quae omnia purificat, sive *sufficientia* qua omnia quiescunt et contentuntur aut aliis divinis participationibus: sed ipsum Deum Deorum in Zion laudant (homines et angeli) in revelato suiipsius lumine ipsum contemplantur." En el capítulo XX del mismo libro dice Nicolás: "Mandavit Propheta psallere Dei laudes in psalterio decachordo. Hoc attendens, decem laudis chordas tantum assumpsi..." Otras dos veces enumera Nicolás estas diez Dignidades (163); en otros lugares nos presenta nueve u ocho (164) o toma la costumbre de abreviar la enumeración, como Lulio, diciendo, por ejemplo: la bon-

(159) *L. c.*, II, 5, 26.
(160) *De Doctrina Christiana*, I, cap. VI; PL, 34, 21.
(161) Véase, p. ej., *De Ven.*, Sap. XXXIII, B. 325.
(162) Cp. 35: *De capta praeda*, B. 327.
(163) Cf. cp. 35. B. 326.
(164) Cp. 16. B. 310; cp. 15. B. 309.

dad, magnitud, etc., o se contenta de hablar simplemente de las diez alabanzas (laudes).

Lulio escoge dieciséis Dignidades para su *Ars magna;* después, por ejemplo, en *Ars ultima,* las reduce a nueve. La primera serie ofrece las siguientes: bonitas, magnitudo, aeternitas, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria, perfectio, justitia, largitas, misericordia, humilitas, dominatio, patientia. Si bien Nicolás poseía el *Ars ultima* del Mallorquín, se refiere aquí a la *Contemplatio Raimundi,* que pertenece también a la Biblioteca de Cues. La prueba es que en este libro Lulio no presenta solamente, como el Cusano, diez Dignidades, sino también sirven éstas para contemplar y alabar a nuestro Dios glorioso "per decem modis" (165). Son las diez primeras del *Ars magna.* "O Domine, dice el Beato, quanto honore et laude es dignissimus, vere Deus scientifice, amorose et virtuose et perfectissime et gloriosissime! Tu ad ymaginem et similitudinem tuam me creasti secundum quod meus numerus tuam similitudinem recipere potuit, ita quod per tuam bonitatem meam naturalem creasti bonitaten... et sic de aliis predictis racionibus et ego, tua gratia me movente, moraliter cum omnibus meis racionibus tibi adheream et ascendam ad te et ad ipsas raciones tuas contemplandum, *laudandum* et *benedicendum magnificandum* (166).

El Cusano se decide a favor de estas cinco Dignidades de Lulio: bonitas, magnitudo, veritas, sapientia, perfectio. ¿De dónde le vienen las otras? En el capítulo XVIII, *De campo quinto scil. laudis Dei,* dice el Cardenal: "Quid igitur sunt illa decem nisi laus Dei, quid laudatur per illa nisi laus illa quae Deus est. Nonne haec omnia laudantur?" (167). La coincidencia con Lulio es aparente. Nicolás tiene el libro *Contemplatio Raimundi,* y, sin embargo, cita aquí el capítulo VII "De sapientia", del libro dionisiano *De divinis nominibus,*

---

(165) GALMÈS, XVIII, 395-429. Cf., además, *De consolatione heremitani* (Esc. de Arqu. e Hist. en Roma, II. Madrid, 1914, pág. 118). Aquí enumera R. las mismas diez Dignidades citadas, diciendo solamente en vez de "Sapientia", "Intellectus", y —lo que es muy importante— anteponiendo a todas estas diez la "Unitas unissima".

(166) *L. c.,* pág. 397.

(167) B. 311.

donde el falso Aeropagita "nomina illa Dei laudes appelavit" (168).

Una comparación con el Seudo-Dionisio se impone. En el dicho libro (169) leemos que el autor ensaya tratar de nombres que pertenecen a la indivisible Unidad de Dios, o sea a las tres Divinas Personas, en la misma manera (170), y que saca de la Sagrada Escritura estos cuatro: Bueno, Hermoso, Sabio, Luz; añade a ellos otros como: Lo que es, Lo que vive, Lo que conoce, el Mismo y el Igual, el Verdadero, Generoso, Poderoso, Justo, Pacífico, Magno, Eterno, Dilecto, Humilde, Santo de los Santos, Perfecto, etc. Todos éstos son en Dios verdaderas emanaciones de la Bondad; no obstante, según los diferentes campos de la existencia criada, el Ser, la Vida y la Sabiduría (o sea, el conocer) no tienen la misma anchura del valer en la relación de Dios con sus *obras ad extra.* Eso parece ser la razón por la que Lulio y Nicolás de Cusa suprimen estos vocablos en sus listas de las Dignidades divinas, que deben servir, al menos, según la intención de Lulio, no solamente para el conocimiento humano de Dios en su ser y vida interior, sino también para el entendimiento de Dios como causa ejemplar del Universo *modo generalissimo* (171). En cuanto a los otros nombres presentados por el Seudo-Dionisio, podría parecer que la lista del Místico griego es bastante reveladora, tanto para Lulio como para Nicolás, y así los dos hubieran sacado de la misma fuente éste, preparado ya por Raimundo. Sin embargo, esta tesis no vale, aunque Nicolás, correspondiendo con Lulio en la mitad de sus diez atributos, coincide en otros dos inmediatamente con el Padre de la mística oriental. Son las dos: Pulchritudo y Lux, o sea Claritas. Los restantes: Delectatio, Sufficientia, Aequitas, podrían ser influídos por los pasajes del Seudo-Dionisio sobre el amor extático, la paz y el nombre de Santo de los Santos.

---

(168) B. 312.

(169) P. G. 3, *De div. nominibus.*

(170) P. G. 3, 639: Son los ἐνούμενα τῆς θείας ἑνώσεως.

(171) Los ὀνόματα ἑνούμενα τῆς θεῖας ἑνώσεως, comprenden dos grupos: los unos, el fruto de la abstracción: τῆς ὑπερυχικῆς ἀφασέσεως; los otros representan a Dios como la causa de las cosas: τὰ αἰτιολογικὰ πάντα τό ἀγαθόν, τὸ Καλόν, τὸ ὄν, τὸ ζωύγιον, τὸ σοφὸν καὶ ὅσα ἐκ τῶν ἀγαθοτσεπῶν δωρεῶν. *l. c.*

Basta una mirada sobre la lista cusana de las Dignidades, con sus explicaciones, que acabamos de presentar al lector, donde, por ejemplo, aequitas es definida como una dignidad que purifica todo (172). En sí, naturalmente, es una palabra que, ante todo, significa una categoría de la justicia.

En cuanto a Lulio, me parece que no ha leído personalmente el libro del Seudo-Dionisio. Raimundo cita al Místico griego en sus obras, pero eso no es una prueba positiva. Por otra parte, tiene el Beato una absoluta confianza en el valor demostrativo de sus Dignidades divinas, lo que precisamente está contra la idea principal del libro dionisiano. Más aún, como hemos visto en la primera parte: Lulio rehusa categóricamente la Teología negativa. Si hubiese estudiado al falso Areopagita, seguramente hubiera sido influído por él, a causa, sobre todo, de la grande autoridad del "Discípulo de San Pablo", por quien pasó éste hasta Nicolás de Cusa, inclusive. La doctrina de los Nombres de Dios le vino de otro.

Es natural pensar en primer lugar en uno de los grandes Escolásticos, si no se quiere admitir la tesis de Asín-Palacios de que la doctrina luliana de las Dignidades fué influída por el filósofo Abenarabi. No obstante, si se buscan puentes seguros para pasar a la concepción luliana, tenemos que confesar que ni Santo Tomás, ni San Buenaventura, ni Alejandro de Alès, nos los prestan. Hay coincidencias, seguramente, pero el método luliano que se construye principalmente con las Dignidades no aparece más o menos indicado y no nos quitan esos autores las últimas dudas en la cuestión de la filiación de Lulio. Por lo demás, me viene al pensamiento que tal vez estos tres Escolásticos no pudieron todavía influir en el Beato en sus años decisivos de preparación y formación espiritual (1265-1274). Quizá la influencia de los Cistercienses de la Real en Palma fué más grande en este tiempo que de ninguna otra Orden, y que solamente después, en el contacto inmediato con los Frailes Menores y los Dominicos, durante sus viajes y sus reiteradas presencias en los Capítulos generales de estas dos Ordenes mendicantes, adaptó el Mallorquín

(172) Véase nota 162.

algunas ideas de su Arte a los pensamientos de los grandes doctores dominicanos y franciscanos, sin haberlos estudiado expresamente ni profundamente. Es más la atmósfera de tales ambientes que le ha influído más o menos, aun después de la redacción del *Arte magna.*

Ahora bien; Santo Tomás cita en su *Summa Theologica* (173) una frase de San Agustín que despertó mi atención. Se refiere el Santo al escrito *De Trinitate.* El contexto nos incita a estudiar un poco más este celebérrimo libro agustiniano, porque todo indica que hay una *relación indiscutible de Raimundo con la dicha obra del santo Obispo de Hipona.* No solamente está allí la doctrina de las perfecciones divinas muy bien preparada para la construcción luliana del Arte, sino que también se encuentra en el mismo libro el empleo de los Correlativos, tan típicamente lulianos, para darnos, como dice San Agustín, un primer conocimiento del misterio de la Santísima Trinidad.

Aun la relación misma del Cusano con el Seudo-Dionisio parece no poco diminuirse aquí enfrente a San Agustín. Por otra parte, lo que vamos a presentar al lector del Santo Padre se explica, me parece, fácilmente por sus comentarios a los diferentes pasajes del Evangelio de San Juan y de una cita paulina, si se los ponen en relación con el Psalterio, el cual abunda en nombres o "Dignidades" que únicamente se refieren a la esencia indivisa de Dios. Así también el Obispo de Hipona enumera reiteradas veces varias perfecciones de la sustancia, o sea de la esencia, de la naturaleza de Dios, que son precisamente los ἑνούμενα τῆς Θείας ἑνώσεως del Seudo-Dionisio. No nos presenta una lista fijada, como Lulio o Nicolás de Cusa; sin embargo, encontramos una grande variación en diferentes lugares; así, Veritas (174), Via (175), Gloria (176) (Humilitas Christi) (177), Patientia (178), Potestas (179),

---

(173) *L. c.*, I, q. 13 a 2 resp. ad 2.
(174) *Liber* 7, *número* 1; también 1, 24; 4, 24.
(175) 1, 24.
(176) 1, 28-29; 2, 6.
(177) 1, 28-29. Cf. 1, 14.
(178) 1, 28.
(179) 1, 30; 5, 11; 6, 2; 7, 9.

Bonitas (180), Claritas (181), Magnitudo (182), Virtus (183), Sapientia (184), Justitia (185), Sanctitas (186), Beatitudo (187), Dilectio sive Caritas (188), Largitas (189), Delectatio (190), Pulchritudo (191), Misericordia (192), Voluntas (193).

Confrontemos ahora esta serie con las listas luliana y cusana:

San Agustín	B. R. Lulio	Nicolás (I)	Nicolás (II)	
Bonitas	1. Bonitas	1. Bonitas		
Magnitudo	2. Magnitudo	2. Magnitudo		
Aeternitas	2. Aeternitas			
Potestas	4. Potestas			
Sapientia	5. Sapientia	5. Sapientia		
Voluntas	6. Voluntas			
Virtus	7. Virtus			
Veritas	8. Veritas	4. Veritas		
Gloria	9. Gloria			
(perfectissima Pulchritudo)	10. Perfectio	7. Perfectio		
Justitia	11. Justitia	9. Aequitas		
Largitas	12. Largitas			
Misericordia	13. Misericordia			
Humilitas	14. Humilitas			
	15. Dominatio		1. Bonitas	PATER
Passio Xsti.	16. Patientia		2. Magnitudo	PATER
Claritas		8. Claritas	3. Pulchritudo	FILIUS
Delectatio		6. Delectatio	4. Veritas	FILIUS
Pulchritudo		3. Pulchritudo	5. Sapientia	FILIUS
		10. Sufficientia	6. Delectatio	SPIRITUS S.
Via			7. Perfectio	SPIRITUS S.
Sanctitas (cf. Nicolás N.° 9)			8. Claritas	SPIRITUS S.
Dilectio			9. Aequitas	SPIRITUS S.
Lux (cf. Nicolás N.° 8)			10. Sufficientia	SPIRITUS S.
Beatitudo				

Ya a primera vista nos satisface este cotejo mucho más que aquel que hicimos entre Dionisio y nuestros dos pensadores. Nos extraña solamente que la Hermosura falta en la lista luliana, aunque Raimundo la puso en su obra *Els cent*

---

(180) 1, 31; 5, 11; 6, 2.
(181) 2, 6 (vel Lux: 4, 4).
(182) 5, 11; 6, 2; 6, 7; 7, 1.
(183) 6, 1; 7, 1.
(184) 6, 1; 6, 2; 6, 7; 7, 1.
(185) 6, 3; 7, 1.
(186) 6, 7.
(187) 6, 7.
(188) 6, 7.
(189) 6, 11.
(190) 6, 11.
(191) 6, 11.
(192) 7, 12.
(193) 10 y sigs.

noms de Deu (194). En el *Libre de meravelles* (195) dice: "Tota la major ballea que hom pusca considerar, és en la divina essencia..."; y en tantos libros habla el gran poeta de la belleza del mundo. Cierto, el convertido senescal de Jaime II conoce el gran peligro de la inversión de lo verdaderamente hermoso, es decir: la deleitación carnal (196); pero eso no podría haber sido la razón por la que lo hermoso falta en su lista de dignidades. Nuestro esquema de cotejo deja abierta la cuestión, si tal vez el atributo de Perfectio es para Lulio esa dignidad que incluye también la Hermosura, o, mejor dicho, que Lulio ve, como San Agustín, la esencia de lo hermoso (197) en Dios en la Igualdad perfectísima del Padre con su Imagen, con el Verbo eterno que es el Arte divino.

Nicolás conserva la Perfectio de Lulio, pero pone además la Pulchritudo, y también su matiz subjetiva: la Delectatio. Claritas, según el texto agustiniano, se acerca al concepto "Gloria", y asimismo puede referirse a "Lux". Sanctitas falta en la lista luliana, como en la cusana, si no queremos admitir que "Aequitas" incluye a la vez "Justitia" y "Sanctitas"; a saber: la Justicia como aplicación de las reglas generales a los derechos individuales, la Santidad en el sentido como Nicolás nos ha explicado ya esta palabra "Aequitas". Queda inexplicado en el escrito de Nicolás solamente "Sufficientia", que no entra en la serie agustiniana, pero tampoco se refiere inmediatamente a los "Nombres divinos" del Seudo-Aeropagita, aunque intentásemos unirla con el atributo de Paz en la obra dionisiana, porque, como en la orden cusana, "Sufficientia" sigue a "Aequitas", y como es a la vez la última dignidad de la lista, se puede pensar que el Cardenal se refiere con esa palabra a la "Quies mystica". Por otra parte, es fácil también que Nicolás está por esto obligado a un escolástico, por ejemplo, a San Buenaventura,

(194) Ed. GALMÈS, XIX, 109.

(195) GALMÈS, Barcelona, 1934, t. IV, 129.

(196) Cf. *Disputatio Petri Cler. et Raim. Phantastici*, cp. 5. *De delectatione*, "Wissenschaft und Weisheit, 1935, 318.

(197) Véase el contexto del capítulo, donde se encuentra la expresión: perfectissima pulchritudo (6, 11).

quien emplea aquel vocablo siempre para indicar el número completo de las razones para sus divisiones. Así también explica la Santísima Trinidad divina "ex sufficientia combinatorum" (198).

Lulio está aislado por su atributo "Dominatio". Sabemos ya que la dejó con otras cinco en las redacciones posteriores de su Arte. La razón es, sin duda, porque esta palabra, como además Justitia, Largitas, Misericordia, Humilitas y Patientia nos presentan perfecciones divinas que se revelan únicamente en su relación con las criaturas y no pueden ser atribuídas a la vida interna de Dios. En este sentido la admisión de "Aequitas" por el Cusano con la explicación que "purifica todo", significa un regreso.

En cuanto a las diez primeras Dignidades de la lista luliana, que forman así la parte esencial de su lista, es difícil reconocer la razón de un orden o de tal agrupamiento. Notemos solamente que San Agustín dos o tres veces, cuando enumera varias perfecciones, pone en primer lugar la Magnitud. Sin embargo, me parece que no es necesario recurrir al Seudo-Dionisio, si Lulio abre su lista con la Bondad, porque también San Agustín, al menos en cuanto a la cognoscibilidad de Dios por la mente humana, da la preferencia a la Bondad (199), aunque no habla, como el Seudo-Aeropagita, de la Bondad divina y sus emanaciones, que son las otras Dignidades.

Como Nicolás de Cusa estima tanto a Dionisio, no nos extraña que ceda el primer lugar a la Bondad. Pero si pone

---

(198) Cf. *Sent.*, I, d. 2, q. 4.

(199) *De Trinitate*, VIII, 3 fin y 4 = cp. 2. Por lo demás, ni el Seudo-Dionisio ni San Agustín son originales en este punto, sino Platón es el primero que descubrió el σύνδεσμος de todas las ideas y pone en primer lugar la Bondad como idea principal (*Politeia*, 508). De aquí solamente —me parece— se puede conocer la raíz de la doctrina de Platón, cuyo interés dominante fué, como él, de Sócrates: la pedagogía; es decir, el arreglo del individuo humano con los valores principalmente personales. El fruto de este arreglo es la personalidad humana. Sin embargo de esto, es verdad que Platón trata de fijar más el lado teorético que el práctico de estos valores, o sea, de sus ideas, de sus "imágines", de lo que el hombre ha de realizar en su persona.—Trato de las dignidades lulianas bajo este aspecto de los valores más en detalle en mi artículo *La vida gremática en las obras de R. Lulio* (parte II a, 2 a.), que se publicará, D. m., en *Rev. da Espiritualidad*, 1942 (abril).

entonces, como Lulio, la Magnitud, nos deja ver su herencia agustiniano-luliana. El agrupamiento de las Dignidades siguientes (200) se explica también más fácilmente con el escrito agustiniano que con el opúsculo dionisiano. El primer grupo del Obispo de Hipona lo forman los atributos: Magnitudo, Bonitas, Aeternitas, Omnipotentia (201), que constituyen, a la vez, con el cambio pequeño entre Magnitudo y Bonitas, el primer grupo en la lista luliana. Nicolás suprimió Aeternitas y Potestas. Tal vez porque San Agustín mismo reduce ya la Eternidad a la Magnitud (202) y, además, deja fluir Nicolás el Posse absoluto de Dios de su Unidad primordial. Esta Unidad divina es, para San Agustín, la categoría principal y soberana, y queda en el sistema de Lulio y de Nicolás la primera aserción sobre Dios, a saber: la Unión íntima entre las Dignidades, o, mejor dicho, representa la ley básica de identidad de todas las perfecciones divinas atribuídas por el hombre. Ahora bien; San Agustín sale de la tesis de Hilario: "Aeternitas in Patre, Species in Imagine, Usus in Munere" (203). Así se ve que aquel primer grupo de la lista cusana: Bonitas-Magnitudo, nos indica perfecciones que consideran a Dios como el principio absoluto en la Paternidad. Pulchritudo-Veritas-Sapientia presentan el segundo grupo, son Dignidades que se deducen de la Igualdad divina, apropiada al Verbo como el Arte del Padre (204). Con Delectatio comienza el tercer grupo de el Cusano, el que, según Hilario, debe referirse a Dios como al dono perfecto. Es verdad que este último grupo se pone, ante todo, en relación con las criaturas; sin embargo, no excluye una contemplación de la vida interior de la Divinidad. Por otra parte, Claritas, Aequitas, Sufficientia, siempre tomadas en el significado del Cardenal, hacen alusión a la vía triple de la mís-

---

(200) Véase en nuestro esquema del cotejo de las listas diferentes la lista cusana II.

(201) *L. c.*, 5, 11.

(202) *L. c.*, 6, 5, cp. 3.

(203) *L. c.*, libro VI.

(204) *L. c.*, 6, 11, cp. 10. San Agustín nombra en primer lugar Virtus y Sapientia, según I. Cor. 1, 24. Nicolás deja aparte "Virtus", pero acepta Pulchritudo y Veritas, de que San Agustín trata más en adelante del mismo capítulo.

tica: Iluminación-Purificación-Unión (o sea: Purificación-Iluminación-Unión).

Así vemos que Nicolás nos representa más claramente el concepto agustiniano que Lulio. Por otro lado, no se puede negar que ha leído el escrito del Santo Padre de la Iglesia con los ojos del Beato de Mallorca, enterado ya de su Arte y de su método de contemplación. Con esto el influjo dionisiano se presenta prácticamente muy inferior. Pero el pensamiento de estar en la tradición dionisiana fué tan fuerte en el Cusano que no cita ni a San Agustín ni a Raimundo, sino a este "San Dionisio", el venerable "Discípulo de San Pablo". Aun para el número escogido de diez atributos no hace honor a Lulio, sino al *Psalterio decachordo de David* (205). ¡No nos quejemos! La cita del Psalmista aquí fué una ocurrencia magnífica, porque así nos pone el Cardenal en el camino de la Sagrada Escritura, que Dionisio nos había indicado ya. La doctrina de las Dignidades está, en cierto sentido, presentada por la Santa Biblia. En el *Concordantiarum manuale,* de P. de Raze, prestamos únicamente atención a los Salmos y buscamos las dieciséis dignidades escogidas por Lulio, aumentadas por algunas de la lista cusana. Casi todas se encuentran allí, y algunas muchas veces (206). En cuanto a la "Perfectio", quiero anotar que Lulio pone "Finis seu Perfectio" en el libro de *Contemplatio Raimundi.* No obstante, ni el uno ni el otro nombre se nos presenta en el Psalterio; tampoco San Agustín da la palabra misma. Tal vez podría servirnos el verbo *perficere,* si pensamos a la obra *ad extra* en Dios; pero este camino parece rebuscado. Largitas no figura tampoco en los Salmos; sin embargo, está en la obra *De Trinitate,* y es término escolástico muy usado, como, por lo de-

(205) *De Ven. Sap.*, cp. 20. B. 313. Véase Salmo 32, 2.

(206) 1. Bonitas, 24, 7; 118, 68 (bonus, muchas veces).—2. Magnitudo, 70, 8; 78, 11; 144, 3; 144, 6.—3. Aeternitas. Véase *Domine (Deus-Rex) in aeternum,* 9, 8; 10, 16; 28, 10; 47, 15, etc.—4. Potestas, 61, 12; 89, 11, y Potens.—5. Sapientia, 103, 24; 146, 5, y Sapiens.—6. Voluntas, 1, 2; 5, 13; 29, 6; 39, 9, etc.—7. Virtus, 45, 2; 67, 35; 146, 5.—8. Veritas, 35, 6; 39, 12; 56, 11.—9. Gloria, 16, 15; 65, 6.—10. Perfectio, nada.—11. Justitia, 35, 7; 84, 14.—12. Largitas, nada.—13. Misericordia, 88, 15; 88, 25; 113, 2.—14. Humilitas. Véase arriba el texto.—15. Dominium-dominatio, 102, 23; 144, 13.—16. Patientia, 61, 6; 70, 5.—Pulchritudo, 44, 5.—Delectatio, 15, 11.—Aequitas, 95, 13.

más, el concepto "Perfectio". También el Seudo-Dionisio habla ya de "Largitas", y, en fin, es expresión de la cultura caballeresca para indicar la generosidad del señorío, sobre todo de la dama, y así es claro que no puede faltar en la lista del antiguo Senescal de Mallorca. "Humilitas", como virtud preferentemente cristiana, ha de aplicarse a Cristo en los Salmos 9, 14; 24, 18; 30, 8; 118, 153 (207).

Para la combinación luliana de las dignidades son tal vez muy instructivas las locuciones siguientes del Psalterio: bona voluntas (208), magna virtus (209), potens veritas (210), misericordia et veritas (211), veritas et justitia (212), veritas in aeternum (213), aequitas et veritas (214), gloria et virtus (215), magna gloria (216), justitia et pax (217), justitia in aeternum (218), veritas, mansuetudo, justitia (219).

Con tales combinaciones de las dignidades divinas logramos ya un nuevo aspecto, que contesta a la cuestión: ¿a qué sirven las listas de los nombres de Dios? En San Agustín encontramos pasajes que hablan la misma lengua del Psalterio, pero unida con la reflexión sobre la identidad de todas estas perfecciones combinadas en Dios. Dice: "Deus vero multipliciter dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus et quidquid aliud non indigne dici videtur: sed eadem magnitudo ejus est quae sapientia; non enim mole magnus est sed virtute: et eadem bonitas, quae sapientia et magnitudo, et eadem veritas quae illa omnia et non est ibi aliud beatum esse

(207) En relación con lo dicho sería quizá interesante cotejar también el *Te Deum* de San Francisco de Asís, que tal vez Raimundo pudo conocer. Véase OTTOKAR BONMANN: *Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi*, Freiburg-Herder, 1940.

(208) 5, 13; 50, 20.

(209) 146, 5.

(210) 88, 9.

(211) 25, 3; 56, 4; 56, 8; 83, 12, etc.

(212) 44, 5; 84, 12; 118, 138; 118, 142.

(213) 95, 13.

(214) 95, 13 (aequitas atributo en la lista cusana).

(215) 62, 3; 88, 16.

(216) 20, 6; 137, 5.

(217) 71, 3; 84, 11.

(218) 118, 112; 118, 160.

(219) 44, 5. Como el *Psalterio* fué el único libro de la Sagrada Biblia que tuvo durante la Edad Media una grande divulgación entre los seglares, los Salmos confirmaron a Lulio en su camino indicado por San Agustín.

aut sapientem aut verum aut bonum esse, aut omnino ipsum esse" (220).

Si Alejandro de Alés (221), Santo Tomás (222) y San Buenaventura (223) han elaborado (más en contacto con el Seudo-Dionisio y con Juan Damasceno) distinciones sublimes entre los diferentes nombres y han dado varias reglas para el uso o constituído un método propio, Lulio parece dejarlos todos aparte, y sigue fielmente al Padre de la Iglesia occidental. Sabemos que las Dignidades no son atributos de las tres Santísimas Personas si no manifiestan la ley dogmática principal de la Divina Trinidad, que es: In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Y eso es el sentido principal de las Dignidades en la figura "A" del Arte luliano (224). Veremos aún cómo Lulio y Nicolás de Cusa discurren con la ayuda de los atributos divinos para "demonstrar", por ejemplo, la Santísima Trinidad.

II, 3 b. Así entran las Dignidades en la *Demostratio per aequiperantiam* de Raimundo. Para dar a conocer esta misma

---

(220) *De Trinitate*, cp. 7, París, 1694, t. VIII, 848 F.

(221) ED QUARRACHI: *Summa theol.* Toda la parte segunda del primer libro está dedicada a los nombres divinos (I, 489-751). Se publicó un estudio especial sobre esta doctrina de Alejandro por ERNST SCHLENKER: *Die Lehre von den göttlichen Namen in der Summa Alex. von Hales, ihre Prinzipien und ihre Methode*, Freiburg-Herder, 1938. El autor nos facilita una historia de la doctrina de los Nombres Divinos hasta Alejandro de Ales (págs. 13-87); de nuestros atributos trata en las páginas 209-212. Alejandro sigue las distinciones de Juan Damasceno. Lo que nos interesa lo dice en secunda primi inquisitio I, tractatus unicus q. 4: *De nominibus consequentibus naturam:* "Quaedam connotant effectum in creatura ut justus et misericors; quaedam vero non connotant ut bonus, sapiens (*l. c.*, I, 547). Esta Quaestio ocupa solamente tres páginas (n. 369-372), no presenta una lista de Dignidades ni ventila el pensamiento de un arte combinatorio basado en la identidad de tales perfecciones divinas. Con el Damasceno afirma que estos nombres positivos, como el Bueno, el Justo, el Santo, no revelan la esencia de Dios tal cual es, sino eso que está "circa naturam divinam". Santo Tomás expresa la misma idea; sin embargo, da énfasis al pensamiento que únicamente estos nombres positivos y absolutos, y no los negativos o relativos, designan la sustancia divina, aunque de manera imperfecta (*S. Theol.*, I, q. 13, a. 2). Con esto está nuestro Raimundo muy conforme, como hemos visto. Interesante en Alejandro de Alés son todavía las diferentes citas del *Psalterio* en la dicha q. 4 sobre las Dignidades divinas.

(222) *S. Theol.*, I, q. 13. *Sent.*, I, d. 22. *Summa*, c. g. I, 30-35.

(223) *Sent.*, I, d. 22, a. unicus; d. 33, a. unicus; q. 3; d. 34, a. unicus; q. 1-2.

(224) Véase cómo S. Agustín diferencia los atributos esenciales de los personales en *l. c.*, 5, 11 (cp. 10); 5, 12 (cp. 11).

en las obras de Nicolás de Cusa nos falta aún otro elemento de este método luliano, y eso es la doctrina de los *correlativos*. Aquí parece que el P. Pascual quiere sacarnos todo el agua del pozo. Pero antes de dar la palabra a nuestro Cisterciense indiquemos la fuente de tal doctrina. Es de nuevo San Agustín. Dice el Santo en *De Trinitate:* "Ecce ego qui hoc quaero, cum aliquid amo, tria sunt, ego et quod amo et ipse amor. Non enim amo amorem, nisi amantem amen: nam non est amor ubi nihil amatur. Tria ergo sunt, amans, et quod amatur et amor" (225). Lo mismo se podría decir de los correlativos: intelligens —intellectum—, intelligere; correlativos que están, al menos, muy cerca del pensamiento agustiniano, si no los ha presentado formalmente, porque se sabe que el Padre de la Iglesia, como ya Tertulián, explica la generación del Verbo por el acto intelectual del Padre celeste. Así los emplea San Buenaventura con referencia a San Agustín, pero sin darles la misma importancia, como Lulio hizo (226). No cabe duda que cada pensamiento supone siempre estos tres puntos de relación: el objeto, que es intelegible a un sujeto inteligente, y el mismo conocer, que es diferente de los dos anteriores, porque expresa la posición positiva o negativa del sujeto en frente al objeto. Sin embargo, muchos otros correlativos constituídos por Lulio no tienen en el campo del ser humano otros correlativos como los actos del conocer y del amor. Lo bonificable, por ejemplo —que Lulio nos presenta—, no tiene esta objetividad como la cosa conoscible en frente al sujeto, sino depende de él, es esencialmente realizado por él, hay por eso solamente una relación unilateral y el acto de bonificar está apenas influído por lo bonificable. Con tales

---

(225) *L. c.*, IX, 2 (cp. 2).

(226) Cf. MICHAEL SCHMAUS: *Der liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Skotus*, Münster, 1930. El autor deja aparte a Lulio, ni cita nuestro pasaje de San Agustín, a pesar de sus abundantes citas de todos los Escolásticos y de San Agustín inclusive.—En cuanto a San Buenaventura, véase *Collationes in Hexaïmeron* (III, 4.—*Quaracchi*, t. V, 3.3) : "Summus spiritus, cum sit purus actus et sit non tantum intelligens sed et intellectus, non potest se non intelligere. Cum igitur intellectus aequatur intelligenti, intelligis, quidquid est et quidquid potest: ergo et ratio intelligentis aequatur intellectui quia similitudo ejus est. [Haec autem similitudo verbum est... in ea sunt omnia intelligibilia et factibilia ergo necesse est, quod ab uno sint multa.]"

correlativos se expresa menos lo "ab utroque" en la procesión del Espíritu Santo. Ya en los correlativos: intelligens —intelligibile seu intellectum—, intelligere se presenta el dogma menos que en los primeros del Amor entre personas. Eso parece ser la razón que Lulio está aislado con su doctrina de los correlativos entre los Escolásticos, y ya San Agustín mismo no da énfasis a esta explicación suya del misterio de la Santísima Trinidad.

Así enterados de la filiación de los "correlativos" lulianos, escuchemos lo que nos dice el P. Pascual sobre la misma doctrina en las obras del Cusano: "*Uno de los puntos más característicos de la doctrina luliana es el ternario de correlativos tivum, bile y are o activo, passivo y connexivo, que es el acto de entrambos, pues en ningún autor se hallará en esta forma explicado como en el B. Lulio, de donde nace ser motejado de muchos que no lo entienden. Tanto en Dios como en la criatura se halla, como manifiesta Raymundo en el "Libro de Correlativos"* (227) *y según el que hay en Dios prueba la Trinidad de Personas en la unidad de esencia"* (228).

70. "*Conoció el Cardenal de Cusa tan necesarios estos correlativos en Dios y las criaturas que perpetuamente los expone para su respectivo conocimiento.*" No es necesario aquí comentar el texto de nuestro Cisterciense, porque nos da él mismo más detalles; dice: "*En el libro de la "Docta ignorantia"* (229), *habiendo explicado la Divina Trinidad por los correlativos: intelligens, intelligibile, intelligere, añade que sin estos correlativos no puede entenderse perfectissime la Unidad Divina... En el libro de la Visión de Dios* (230) *por los mismos correlativos explica la Trinidad, y por ellos en el capítulo 29 prueba que la unión de Dios con el hombre había de executarse en el Hijo o Verbo, que es el bile o intelligibile, amable, unible, según o como lo explica el Dr. Iluminado (en la Regla primera al Arte demostrativa).*"

71. "*Finalmente, para abreviar, en el lib. I de las "Excitaciones en el Sermón"* (231) *sobre estas palabras: In prin-*

(227) Está en la Bibl. de Cues.
(228) *Ex.*, I, 137-138.
(229) Cp. X. H. 1, 20.
(230) B. 199, cp. 18.
(231) B. 358. Citado ya por J. CUSTURER. Véase Parte I, pág. 4.

cipio erat Verbum, después de haber manifestado varias perfecciones de Dios, que en Él son sumas o supremas, explica por los correlativos lulianos: Hic autem Deus summae vigorositatis nihil imperfecti parvi et minuti in sua essentia habens, otium necesse est abhorreat, aliter summe otiosus Deus esset (232), et sic summa felicitas esset in pigritia ac otio, quod est impossibile, et quoniam hoc sic est quod apud Divinam essentiam impossibile est otium reperiri, consequens est eum summae activitatis existere. *In omni autem actione perfecta tria correlativa necessario reperiuntur;* quoniam nihil in se ipsum agit, sed in agibile distinctum ab eo; et tertium surgit ex agente et agibili, quod est agere; erunt haec correlativa in essentia Divina tres personae: quare Deum trinum vocamus. Est enim Deus deificans, generans, justificans, *amans cum ceteris perfectionibus* (!), quem Patrem vocamus. Est Deus deificabilis, generabilis, justificabilis, amabilis et ita de reliquis et hunc Filium a Patre procedentem nominamus. Est postea deificare deificantis et deificabilis id est Patris et Filii et sic justificare, generare et amare amantis et amabilis et hunc Spiritum Sanctum ab utroque (233) procedentem nominamus" (234).

Ante tales y tantas citas (235) se debe confesar que sería una verdadera lástima si Lulio fuera olvidado en la edición crítica de las obras cusanas que se está publicando por iniciativa de la Universidad de Heidelberg. Las observaciones de Pascual son exactas. No obstante estudiemos un poco el

---

(232) El discurrir por el concepto "Otiositas" aquí es muy luliano. Cf., p. ej., ARS ULT.: *De consolatione heremitani* (cp. 2; *l. c.*, 118): "Nullum ens unissimum est in sua unitate ossiosum, Deus est ens unissimum ergo Deus non est in sua unitate ossiosus."

(233) Véase nuestra observación al principio de este párrafo II, 3 b.

(234) PASCUAL: *Ex.*, l. c.

(235) Podemos añadir a las de PASCUAL: *Aper theoriae*, B. 337, cp. 11: Posse facere facientis —posse fieri factibilis—, posse connexionis utriusque: nec sunt tria posse sed idem posse est facientis, factibilis et connexionis.—*Complementum Theologicum* (B. 1118, cp. 13): Unde ibi mensurans est restitudo infinita et circularis infinita, est mensurabilis per rectitudinem infinitam, et mensuratio est unitas nexus utriusque.—*Possest* (B. 260): Nec trinitas est mathematica, sed vivaciter correlativa.—Muy cerca del concepto de los correlativos está la frase sig.: Amat enim intellectus intelligere suum, intellectus enim amor, intellectum et ipsum intelligentem supponit (*De conjuncturis*, B. 117).

contexto del primer lugar citado del libro de *Docta ignorantia* para conocer más aún el pensamiento del Cardenal. Después de haber explicado que lo "unicum simplicissimum maximum" no es "perfectissima figura: corporalis ut est sphaera, aut superficialis ut est circulus, aut rectilinealis ut est triangulus, aut simplicis rectitudinis ut est linea", dice: Ipsum sensum aut imaginationem aut rationem cum materialibus appendiciis attinguntur, necessario evomere oportat, ut ad simplicissimam et abstractissimam intelligentiam perveniamus, ubi *omnia sunt unum*" (236). Esto es: debe leerse en las figuras dichas (que son siempre esencialmente finitas) su analogía con el ser máximo; una analogía que se revela cuando, por ejemplo, se dilata el radio de un círculo dado hasta lo infinito, cuando por así decir (con el Cusano) es "escupido" lo infinito de la figura (237) de modo que la circunferencia coincide con esa línea recta e infinita de la cual hemos hablado en la primera parte de este estudio (238).

---

(236) *L. c.*, H. 20 = liber I, cp. X.—Para ver cómo en su especulación del infinito Nicolás disuelve los terminos del habla humana y nos conduce a la docta Ignorantia traemos aquí al lector las últimas frases del *Complementum Theologicum ad Mathematicas:* "Sicut enim circularis linea finita, vocatur circularis ad differentiam rectae finitae: ita nominamus circularem infinitam similiter circularem, sed non secundum instituentis intentionem nominatur circularis, quia non est circularis, quando non differt a recta ita de omnibus: non oportet igitur ut turberis in vi vocabuli, sed necesse est ut coincidentiam et summam aequalitatem et simplicitatem illius circuli respicias. ubi *Omnia vocabula unum sunt.* Et tunc id quod videtur absurdum, fit per aliud vocabulum tolerabile: quod quidem aliud vocabulum, quo ad nos aliud, non est ibi aliud, sed realiter synonymum." Es difícil que Lulio, que con todos los mayores Escolásticos compartió la fe ingenua y alegre en las palabras humanas —y más aún que todos aquellos—, hubiese podido adherirse a esta tesis cusana, aunque el Cardenal no es en ninguna manera nominalista, sino un realista de la Escuela de Chartres.

(237) Véase la nota de los editores de Heidelberg (*De Doct. Ignor.*, l. c., I, 19). Cf. MARTIANUS CAPELLA: *De nupiiis Philol. et Merc.*, II, 135 (página 59, Dick) : *Sed adverte* Cus. sequi interpretationem Joannis Sarresberiensis *De septem septenis*, sect. VIII. (PL., 199, col. 961 c.) Philosophiam pro Philologia evomere facientis circulos et sphaeras.

(238) Esta disolución del círculo geométrico por la especulación sobre lo infinito parece salir de la frase de Hermes: "Deus est circulus cujus centrum ubique, circumferentia autem nusquam terminatur" (cf. nota 147). Así también Enrique Suso (*Vida*, cp. 51) ; más cerca a Nicolás, por su investigación sobre el concepto del *Maximum*, está la frase del *Itinerarium de S. Buenaventura:* "Quia simplissimum et maximum: ideo totum intra omnia et totum extra omnia, ac per hoc est sphaera intelligibilis, cujus centrum est ubi-

Entonces dice Nicolás: "Non recte evomuisti sphaeram, circulum et hujusmodi, si non intelligis ipsam unitatem maximam necessario esse trinam. Maxima enim nequaquam recte intelligi poterit, si non intelligatur trina. Ut exemplis ad hoc utamur convenientibus: videmus unitatem intellectus non aliud esse quam intelligens, intelligibile et intelligere. Si igitur ab eo, quod est intelligens, velis te ad maximum transferre et dicere maximum esse maxime intelligens et non adicias ipsum etiam esse maxime intelligibile et maximum intelligere, non recte de unitate maxima et perfectissima concipis. Si enim unitas est maxima et perfectissima intellectio, quae *sine istis correlationibus tribus* nec intellectio nec perfectissima intellectio esse poterit, non recta unitatem concipit, qui ipsus unitatis trinitatem non attingit. Unitas enim non nisis trinitas est; nam dicit indivisionem, discretionem et connexionem. Indivisio quidem ab unitate est, similiter discretio, similiter et unio sive connexio..." (239).

II, 3 c. Hemos ofrecido al lector todo el pasaje para mostrar el modo de demostración de Nicolás en esta doctrina trinitaria y se pone la cuestión que Pascual no ventila: si se sirve aquí o en otros lugares el Cusano de la famosa *Demonstratio per aequiperantiam.* Pudimos ver toda la importancia que Lulio presta a tal demostración en la conclusión de la primera parte citando el libro *De novo modo demonstrandi.* Además, el Beato nos dejó un libro especial *De demonstratione per aequiperantiam* (240). En el Prólogo nos explica su nuevo método suficientemente. Dice que no es ni una demostración propter quid ni una per quia. La primera es absolutamente imposible para una investigación filosófica sobre Dios, porque: "Deus non habet aliquid supra se" no cae —podríamos decir— bajo los praedicabilia. Y la demostra-

---

que et circumferentia nusquam (*l. c.*, V, 7); cf. *De docta ign.*, I, 23 = H. I, 46: "Sed centrum maximae sphaerae aequatur diametro et circumferentiae." Otros lugares pueden verse en el *Complmentum Theol.*

(239) *De docta ign.*, H. I, 20.

(240) Menos mecanizado aún, pero basado sobre el mismo fundamento, trata Lulio ya en el *L. de contemplació* (cp. 180, Galmès, V, 108) la cuestión: "Com hom apercet e entén per significats de vertuts intellectuals e essencials per raons necesaries que las tres Personas divines son una substancia divina tan solament."

ción per quia no es "potissima" en cuanto al conocimiento del Ser divino (241). Sin embargo, hay otra manera de demostrar los misterios de la fe, y es esa "per aequiperantiam" que nos presenta explicaciones "ex primis veris, inmediatis et necessariis Principiis". Estos principios son nuestras Dignidades divinas. Son principios primeros "non ideo quod alia ab eis descendunt, sed quia ipsa non descendunt de aliis, et in hoc apparet quod talis primitivitas (que es a la vez originalidad y singularidad absoluta) magis retineat naturam primitivatis causae ad effectum, quia prima est absoluta alia vero respectiva (242). Dicimus autem istam primitivitatem circularem quia intra Essentiam Dei est permanens et non extra" (243).

Siguiendo su explicación sobre los principios dice Lulio que son verdaderos, inmediatos, necesarios. No hay entre ellos un término o un ser, un estado medio. Lo bonificable es necesariamente igual al bonificar, porque la posibilidad en Dios es su acto (244), o como dirá Nicolás: "Dios posee siempre en acto toda su posibilidad..." y llama al Ser divino el "Possest" (posse-est).

Suspendamos aquí un poco el Prólogo del libro de Lulio. Acabamos de oír palabras sobre el valor supremo de las Dignidades divinas; sabemos que hay identidad absoluta entre ellos, que esta ley constituye el primer elemento de la *Demonstratio per aequiperantiam;* sabemos, además, que este método se basa aún sobre otro fundamento, y éste es el de los correlativos, de modo que cada uno de los atributos de Dios consiste en la Trinidad de su activo, pasivo y conexo. Esta nueva ley admite otra operación de identidad, y así es el bo-

---

(241) Cf. *Disp. Petri Clerici et R. Phantastici*, cp. 2: De Phantasia. Wissenschaft und Weisheit, 1935, pág. 314. Que Lulio con esta tesis está completamente conforme con la doctrina de los grandes escolásticos se puede ver en el segundo párrafo: "Die Erkennbarkeit der Trinität", del libro citado de M. Schmaus: *Der liber propugnatorius des Thomas Anglikus*, etc. Münster, 1930.

(242) Aquí se ve cómo Lulio transmite todo su intelectualismo a la Filosofía del Ejemplarismo, mientras que otros, como ya Santo Tomás, prestan el suyo en muchas cuestiones al conocimiento *per causas*.

(243) *Ed. Mag.*, t. IV, pág. 1.

(244) Véase *Ars ultima*, pars X, cp. 1, núm. 3, ed. citada, pág. 323.

nificante igual al bonificable, o sea al bonificato como al bonificar (245). También es igual la bondad, o sea el bonificante; lo bonificable y lo bonificar al poder, a la magnitud, a la eternidad, etc; en fin, todas las combinaciones son iguales a otras: la gloria perfecta es igual a la virtud verdadera, la bondad sabia es igual a la voluntad y la verdad de Dios, etc. A primera vista pocos dudarían del valor lógico de tales juicios. Al hablar con la logística de los matemáticos todos estos juicios de la Figura A en cuanto se refieren a Dios son juicios reversibles: $B > C$ y $B < C$, por eso en ambos sentidos de la relación $B = C$.

No obstante, no hay ninguna tautología, y la razón es que cada atributo, aunque elevado al máximum absoluto de su virtud, queda ancorado en la terminología del pensamiento humano, y así nunca en estos juicios el conocimiento del hombre puede alcanzar la identidad con el conocer de Dios. Los nombres de Dios no son simplemente sinónimos en cuanto al nuestro intelecto (246). Santo Tomás dice muy bien que tales nombres no se pueden decir sino per similitudinem (247); entonces no deberían ser el punto de salida de la filosofía como Dignidades axiomáticas, aunque Lulio insiste que se emplean en Dios "in superlativo gradu" (248). Por eso también el Doctor Iluminado parece más teólogo que filósofo, como, por ejemplo, ante todo, San Buenaventura.

Me atrevo a decir que Lulio, al buscar el mejor método para la misión entre los infieles, para explicarles los misterios de la fe, y saliendo del punto de vista común que son la existencia, la unidad y las perfecciones o las Dignidades de Dios, como se le han presentado en San Agustín y en los Salmos meditados, aspira a una nueva clasificación de categorías

(245) En *De consolatione heremitani, l. c.*, pág. 119, escrito en 1313 (!) leemos el ternario: unissimans-unissimatum-unissimare, que antecede a todos los otros y acentúa así con ahinco la predicha ley de identidad en la Divinidad.

(246) Cf. S. Tomás: *S. theol.*, I, q. XIII, a. 4. Este pensamiento es distinto del de Nicolás, citado nota 233.

(247) *S. c. G.*, I, 30.

(248) *De consolatione heremitani, l. c.*, pág. 118. Cf. nuestra primera parte: la teología simbólica del Seudo-Dionisio (pág. 753), *per modum eminentiae.*

esencialmente teológicas. Concedo que no pudo darse cuenta exacta de eso por sus fines prácticos, pero el resultado es una nueva clase de "teoría de ciencia" para la teología (249). Por nuestra explicación se ve claramente que los correlativos no tienen una importancia menor que las Dignidades. Si no aparecen como Figura especial en el Arte, o si no tienen allí un lugar expuesto, es que Lulio no lo quiso así por su táctica misionera. Las Dignidades divinas podían facilitarle el punto de enlace entre los cristianos, judíos y árabes en su doctrina del monoteísmo; pero los correlativos se refieren ya al misterio de la Santísima Trinidad (250).

La adaptación de este métolo preferentemente teológico a las diferentes artes es solamente un segundo paso en su desarrollo y parece coincidir con la *Reductio artium ad Theologiam* de San Buenaventura. En todo caso no fué esto una invención extraordinaria para un pensador enciclopedista del siglo XIII y no fué el primer fin del Arte luliano. Aquí se equivocaron mucho —es verdad— los lulistas posteriores a Nicolás. Sin tener en cuenta el campo más adecuado del Arte, que es la meditación religiosa, hay que hacer constar que para el Cusano como para Raimundo ese fué en primer lugar un instrumento para explicar los misterios de la fe y para una interpretación del "por qué" y del "para qué" del Universo *(Sinndeutung del Welt)*. Con eso ni Lulio ni Nicolás de Cusa, ni tal vez ninguno de los Escolásticos, nos parecen hoy como verdaderos filósofos, aunque no faltan ciertos asientos, sobre todo en Santo Tomás; pero todos se preocupan mucho de los problemas de la concepción del Universo, "que es algo total-

---

(249) Véanse las demostraciones, p. ej., en el libro *De consolatione heremitani*. Todos los falsos juicios del ermitaño vienen de que discurre según la segunda intención (cp. 1), o sea "secundum ea quae sunt elementata, ut pateat per speciem humanam" (cp. 4), "secundum substantiam predicamentalem" (cp. 5). Solamente la primera intención es justa, que no reflexiona "per speciem humanan", sino habla de Dios "secundum esenciam spiritualem, infinitam et aeternam" (cp. 4). Así se puede decir que las categorías esencialmente teológicas, según Raimundo, son: la Unidad divina en sus dignidades y la Trinidad en sus correlativos. Las mismas categorías son a la vez los elementos constitutivos de la ciencia teológica, porque nos facilitan "definiciones de Dios" (cf. cp. 6); *l. c.*, págs. 116-120.

(250) Véase parte primera, nota 57, y el texto.

mente distinto de la filosofía" (251), porque su base es precisamente la fe (252).

La grande diferencia entre nuestros dos pensadores consiste en que Lulio no vió bien, como ya Santo Tomás, que sus atributos o dignidades están unidas inseparablemente con todo nuestro ser finito, que por eso no son sino vocablos humanos y por su valor solamente analógico no pueden darnos conocimientos ciertos sobre la esencia de Dios. Una vez enterado de esta imposibilidad: del Arte luliano hasta la *Docta ignorantia* del Cusano hay solamente un paso, porque aquí se revela la verdad que nosotros no podemos acercarnos con el intelecto a Dios, sino muy aproximadamente por una infinidad de Nombres, puestos en una identidad lógica.

Séame permitido expresar aquí otro pensamiento, por el que entramos en el Arte combinatorio de Nicolás, del libro *De conjuecturis*. Con la aplicación de la Figura A de las Dignidades a las criaturas en vez de a Dios caerá automáticamente la identidad necesaria y general de los atributos. Con eso estamos en la explicación del Universo dentro de las conjeturas. Vansteenberghe hace una buena observación cuando dice: "Ce qui différencie son art de celui de Lulle, c'est qu'il ne prétend pas être un procédé de démonstration et à procurer des certitudes" (253). A pesar de la fe de Raimundo en tales certezas, sacadas por medio de su Arte, ¿se debería estudiar la cuestión si es el sistema de Lulio (con todas las reglas inventadas precisamente para facilitar la aplicación al Ser de la creación) el que de sí mismo nos preserve de errores o simplemente el buen juicio del autor en las soluciones de los varios problemas? Tal vez bajo este aspecto no se ha estudiado todavía el Arte, como convendría. Sea como fuere, eso es claro que debemos un supremo respeto delante tal intento, ingenuo en el campo lógico, que no es formal de nada, sino basado sobre un fundamento metafísico. Lulio, como lógico, está al menos con sus aspiraciones muy elevado

(251) Cf. el libro, en muchos puntos interesante, del prof. de Filosofía de Bonn y Párroco católico, ALOIS MÜLLER: *Introducción a la Filosofía*, Madrid, 1940, 273.

(252) *L. c.*, pág. 281.

(253) *L. c.*, pág. 419.

sobre todos los lógicos de la Edad Media. Esta reflexión me pareció necesaria aquí y es a la vez un suplemento a mis explicaciones del Arte luliano en la primera parte de este estudio.

Tal vez comprendemos ahora mejor los sentimientos de Lulio cuando habla con una convicción inquebrantable de su nueva lógica, porque estuvo absolutamente seguro que para las meditaciones sobre Dios mismo nada se opone a tal método. Sobre eso se basa todo el Arte combinatorio de Lulio, y por el empleo de dieciséis o, más tarde, de nueve letras que designan las diferentes Dignidades y a la vez las reglas en su *Ars magna* y *Ars ultima* se crea la *Tabula luliana*. No cabe duda que bastantes combinaciones han conducido al Beato a verdades o al menos a formulaciones de verdades que excitan nuestra admiración; pero como la *Tabula* constituye un mecanismo arbitrario —ya el número de los atributos divinos no corresponde a una necesidad interior— no nos extraña que otras veces encontramos verdades muy comunes que no valen tanto papel en los escritos del célebre polígrafo.

Nicolás no acepta este mecanismo del Arte luliano, pero por lo demás sigue fielmente su doctrina en el libro *De Venatione Sapientiae*. El resultado de toda su caza espiritual es precisamente el encercar y coger de las ideas perseguidas por el Arte combinatorio de las Dignidades o, como dice el Cusano, por la caza de las diez *Alabanzas*. A este gozo se dedican los capítulos XXXIV y XXXV, intitulados "De capta praeda" (254).

Creo que nuestra crítica de la doctrina luliana de las Dignidades, que interrumpió un poco nuestra explicación del Prólogo al libro *De demonstratione per aequiperantiam*, no fué infructuosa. Pero ahora tenemos que volver al texto suspendido. Dice Raimundo: "Nos autem tenebimus... istum ordinem in probando: 1.° Intendimus probar ignotos Actus per notos Actus in Divinis sicut bonificare, etc., per intelligere et amare. 2.° Probabimus per istos Actus Concordantiam, et per Concordantiam Differentiam et per Concordantiam et Diffe-

(254) B. 326.

rentiam Aequitatem in Divinis Personis et postea descendimus ad principale propositium" (255).

Con los términos "intelligere" y "amare", que deben ser según el autor el punto de salida para sus "demostraciones necesarias" (256), Lulio queda en la tradición agustiniana. Hemos visto, por lo demás, que también Nicolás nos explica el misterio de la Santísima Trinidad por los correlativos de "intelligere".

Al punto segundo se refieren las explicaciones siguientes: "Volumus etiam declarare cum faciamus hanc investigationem per principia nostrae Artis generalis quod sint tria principia consecutiva: sc. Concordantia, Differentia et Aequalitas, quibus mediantibus demonstrabimus per aequiperantiam supradictam Distinctionem" (257). Después de haber declarado que la Bondad, la Magnitud, etc., tienen acciones propias como el Intelecto y la Voluntad, nos explica la Concordancia, la Diferencia e Igualdad de esta manera: "Ubicumque est actus est agens et agibile; sed agens et agibile conveniunt in agere, ergo ubicumque est actus, est Concordantia sine qua ille Actus non posset esse —ubicumque est Concordantia sunt plura, ergo ubicumque est Concordantia est Differentia— in omni subjecto in quo est Concordantia et Differentia infinite et aeterne, est Aequalitas earundem in Infinitate et Aeternitate, sed in Deo est Concordantia et Differentia et sunt infinitae et aeternae, verae et necessariae, ergo..." (258).

No nos podemos fijar aquí la tarea de desarrollar toda la doctrina trinitaria de Lulio. Creo con todo que lo dicho nos indica un influjo considerable sobre Nicolás de Cusa, un influjo que se agrandará en nuestro capítulo siguiente. Conformes con el P. Pascual debemos concluir que el discurrir del Cardenal sobre la Santísima Trinidad en la *Docta ignoran-*

(255) *Ed. mag.*, t. IV, l. c.
(256) Cf. *Disp. Petri Clerici et R.*, "Wissenschaft und Weisheit", 1935, 313.
(257) *Ed. mag.*, t. IV, l. c.
(258) Sigue luego el pasaje ya citado sobre el mérito doble de una fe meditada por la razón, y entonces la división de la parte principal: 1.° Quod in Divinis sit Distinctio. 2.° Quod sint Tres divinae Personae et non plures nec pauciores. 3.° Quod hae personae sint Pater et Filius et Spiritus Sanctus.

tia (259) y en el Sermón *In principio erat Verbum* (260) está en filiación estrecha con el método luliano.

Pero a fin de que no nos dejemos captivar sin juicio por nuestro Cisterciense, que tira únicamente a las correspondencias y deja aparte las divergencias entre Nicolás y Raimundo, mencionamos que los correlativos no constituyen en las obras del Cardenal la única fórmula de las relaciones en la Santísima Trinidad, como no lo hacen tampoco en los escritos de Lulio (261). Muchas veces el Cusano emplea la expresión "unum-aequum-connexum". Según los editores de la *Heidelbergensis,* el primero que presenta este ternario es de nuevo San Agustín. Los Doctores de Chartres, sobre todo Teodorico, pero también Ricardo de San Víctor, Alano, Pedro Lombardo, Alberto, Escoto, lo citan varias veces. El juicio de Nicolás de Cusa no es malo si se inclina a veces menos hacia Lulio, porque este pasaje de San Agustín podría más satisfacernos que ese de los correlativos, me parece. Dice el santo Obispo de Hipona: "In Patre Unitas, in Filio Aequalitas, in Spiritu Sancto, unitatis aequalitatisque concordia, et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalis omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum Sanctum" (262). La formulación de los correlativos no alcanza todos los matices de esta frase de San Agustín, aunque concedo que para el método, para el Arte General de Lulio sirvan más los correlativos.

Sin embargo, con una tercera fórmula: "Posse-aequum-connexum", que es más que otras la preferida del Cusano, veremos en el capítulo siguiente cómo de nuevo se acerca a la expresión luliana (263).

---

(259) H. I, 19 y sigs.

(260) B. 358.

(261) Véase, p. ej., el capítulo segundo: "De Trinitat", en *Oracions de Ramón.* Galmès, XVIII, 317 y sigs.

(262) *De doctrina christiana,* I, 5. P. L. 34, 21.

(263) Aislado está el ternario agustiniano: "memoria-intellectus-voluntas" en *Apex theoriae,* 10, B. 337. Si Lulio introduce el número en el misterio de la Santísima Trinidad (cf. *Ars ult.,* P. 9, Sect. 1, cp. 6, a. 5, edit. cit., 206-207, y CARRERAS-ARTAU: *L. c.,* 501), Nicolás le contradice netamente, enseñando,

EL UNIVERSO

II, 4. Como la ley básica del Arte luliano es la analogía entis, no nos extraña tanto que la figura "A" de las Dignidades divinas sirva a la vez al conocimiento de las criaturas, porque son las sombras, huellas, imágenes, semejanzas del Ser divino. Pero la aplicación de la figura "A" a las criaturas es necesariamente más complicada, porque el mundo está unido con Dios en la relación del ser alterado. A fin de escapar al panteísmo, Lulio construye un aparato muy fino que le permite el empleo de su figura a todos los seres, Dios incluso.

II, 4 a. Si es así, entonces vemos con toda claridad lo que hemos indicado ya en la introducción: que, en el fondo, el sistema luliano, su estructura interior (no hablo aquí de la división exterior del Arte), es la misma que la de Nicolás: la primera posición es Dios, más aún la Santísima Trinidad, y lógicamente el método debe descender de Dios al Universo. Este es, según Nicolás de Cusa, una Ex-Plicatio unitatis divinae in alteritatem multorum (264), y el entendimiento humano ha de seguir esta explicación real. Eso es aún el camino de Descartes, porque el primer paso del Cogito ergo sum va a la posición de Dios: "La veracidad de Dios tiene que darnos la llena confianza en nuestra propia razón... La veracidad de Dios nos ofrece además la certeza que la representación que tenemos del mundo real no es una ilusión" (265). Como veremos nos conduce este camino al fin, a Cristo y a su Iglesia. ¿Quién no verá en seguida que es el camino de

---

con el Seudo-Dionisio, que Dios y la Trinidad están allende el número (cf. *De ven. sap.*, XIII, B. 307). La Unidad divina no es igual al número multiplicable (cf. *De conjecturis*, VII, B. 79).

(264) Cf. *Docta ign.*, II, 3; H. I, 69 y sigs. Se encuentra esta expresión en el mismo sentido en *De conjecturis* varias veces, y es el concepto complementario de *Complicatio* (*Docta ign.*, l. c.), y es un concepto pariente de la *coincidentia oppositorum*, pero más amplio. Cf. SAN IRENEO: *Expositio et compendium* (recapitulatio), en E. SCHARL: *Recapitulatio Mundi*. Freiburg-Herder, 1941, pág. 7.

(265) A. MESSER: *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1932, II, 48.

todos los grandes Escolásticos, el Camino de las Sentencias? ¿Quién no entenderá que este camino es el camino de la Teología? Y aunque Raimundo para adaptar este camino a la misión entre los infieles retiene los misterios de la Santísima Trinidad, como hicieron por la misma razón Santo Tomás, en la *Summa contra gentiles*, y su plagiador Ramón Martí (266), también en todos estos apalogistas no alienta un método exactamente filosófico, sino teológico (267).

Si Lulio en su Arte y en otros libros habla del ascenso y descenso del conocimiento, nos desorienta en este sentido, que ya desde el primer conocimiento de "*Piedra*" obra en el ascenso la doctrina de los correlativos bajo el aspecto del acto, de la pasión y de la acción. Nicolás de Cusa, con una lógica decisiva, dice: "Dios es la mensura de todas las cosas" (268). Lulio tampoco se ha olvidado de la base trinitaria de su Arte al afirmar que éste contiene implícito los misterios de la Santísima Trinidad (269), que es —podríamos decir— como el secreto interior de todo el método. Si se llaman un San Agustín, un San Buenaventura pensadores trinitarios, Lulio lo merece más aún, porque construye con sus correlativos toda una lógica trinitaria y la traslada a un sistema grandioso de lógica analógica. Sin embargo, este camino preferentemente teológico de Lulio no está dibujado con la deseable claridad, precisamente por lo que su teología debió ser una "filosofía de combate y de choque", como dice Tomás Carreras-Artau (270).

(266) CARRERAS-ARTAU: *L. c.*, 166.

(267) En relación con eso es interesante que la comparación de Lulio con Nicolás nos constriñó a anteponer a los capítulos principales de esta segunda parte la cuestión de la Razón y de la Fe, como lo hizo también Santo Tomás en su *Summa contra gentiles* (proemio al libro primero). Véase, además, la nota 141, el *Liber de ascensu et descensu intellectus* (Mallorca, 1744, 5-8) y toda la argumentación en el ascenso de las propiedades de los elementos y del alma a las Dignidades de Dios, en *Liber super Ps. Quicumque vult salvus esse* (Mag., 1729, IV; pars III, págs. 6 y sigs.

(268) *Docta ign.*, I, 23 = H. I, 47: "Deus igitur est unica simplicissima ratio totius mundi universi; et sicut post infinitas circulationes exoritur sphaera, ita Deus omnium circulationum —uti sphaera maxima— est simplicissima mensura. Defiende el Cusano la proposición del Hombre-Mensura, pero no en el sentido del relativista Protágoras (cf. *De Beryllo*, XXXVI, H. XI, 1, págs. 48 y sigs.

(269) Cf. nuestro estudio: I, 4 c.

(270) *Hist.*, etc., pág. 635. Tengo que mencionar aún que Lulio, donde no habla en primer lugar con los infieles, sino da enseñanza a su hijo, sigue

Si nuestro argumento es justo (271), entonces el lector podría acusarnos que lo hemos conducido por una vuelta, porque toda la primera parte de nuestro estudio se pone con exactitud entre estos dos capítulos: "Dios uno y trino" y "El Universo". Tal vez preferiría yo en una nueva elaboración del tema sobre el lulismo en Nicolás de Cusa este camino cusano, deshaciéndome de las observaciones del Padre Pascual. De otro lado el Arte luliano es un todo que exige ser explicado más o menos por sí mismo. Si en la adaptación a la Santísima Trinidad, al Universo y al hombre se abren nuevas visiones que nos revelan el verdadero fundamento del Arte, mejor aún, porque nos conduce a un conocimiento "propter quid" del Arte luliano.

Tengo que decir todavía otra cosa: si nuestra opinión sobre el Arte luliano tira al blanco, entonces también Raimundo debe ser llamado un pensador profundamente místico. Eso es un aspecto que me fuerza a sostener mi tesis, porque ¿quién podría negar el fundamento místico del alma de nuestro Beato? (272). Y así su psicología y sus obras de hechos y de escritos se nos revelan con una mayor unidad interior.

Ahora bien; que los correlativos son necesarios fundamentos de las criaturas nos lo dice Lulio categóricamente en una cuestión particular: "Utrum humanus intellectus (et sic de humana voluntate et memoria) posset perficere animam sine correlativis innatis? Etiam sic querendum est de quatuor potentiis corporis. Sol. Respondendum est quod non: quia anima et corpus essent *nimis disparata a similitudinibus Dei*" (273). La importancia de esta solución consiste en lo que para Raimundo es absolutamente evidente, que el plan

también exteriormente el camino de la *Summa*. Tal es el caso, p. ej., en el *Libre de Meravelles*. En orden totalmente inverso se nos presenta la división del *Libre de Sciencia*, que trata de los apóstoles antes (!) de hablar de la Virgen, de Jesucristo y de Dios mismo y para que se entienda lo que queda dicho sobre la estructura del *Arte* en sumo grado.

(271) Véase más adelante: II, 5 b., y cf. *Desconort*, estrofas 36-37, Galmès, XIX, 237.

(272) Véase parte primera, 2.

(273) *Facilis Scientia: Opera parva*, Palma, 1744, V, 38. El opúsculo está en la biblioteca de Cues.

del Universo, y así de todos los seres, debe ser trinitario. "Et ideo —dice el Beato en el *Liber super Quaestiones Magistri Thomae Attrebatensis* (274)— forma mundi est constituta ex omnibus —tivis et materia ex omnibus —bilibus Principiorum Generalium, et per ipsorum —are (unionem) naturale sunt conjuncta et resultat Mundus unus, et una Generalis Substantia, unus Generale Corpus continens omnia generalia corpora substantialia et accidentialia ex quibus est."

Que Nicolás ve el Universo también bajo el aspecto trinitario nos lo dice ya la aserción siguiente: "Capio igitur terminos quatuor, puta: posse, aequale, unum et simile. Posse dico quo nihilo potentius, Aequale quod ejusdem natura, Unum (vel connexio!) ab ipsis procedens, et simile quod est principii repraesentativum (es decir, de la Trinidad en las criaturas)" (275). Para explicar esta semejanza de los seres finitos con Dios recurre el Cardenal a los correlativos. Dice, pues, el Padre Pascual: "*De los mismos se sirve en el libro segundo* (de la *Docta ignorantia*), *y el cap. 6 y 7 explica cómo en la criatura hay su modo de Trinidad que corresponde a la Divina; todos expresiones y sentencias del B. Lulio*" (276).

El dicho capítulo séptimo del libro segundo es de considerable importancia. Con mucho cuidado Nicolás de Cusa intenta vigorosamente diferenciar la Unidad y Trinidad absoluta de la Unidad "contracta" del Universo que a la vez es trina pero "contracte" (277). Nos explica el término "contractum" por "concretum" (278). Contracto es el ser que está

---

(274) *Op. parva*, Palma, 1746, t. V, 41.

(275) *Compendium*, cp. X, B. 246.

(276) *Ex.*, I, 138.

(277) Se sabe que el Cardenal tuvo grande admiración para Eckart, y Vansteenberghe nos dice (*l. c.*, 427): "Pour lui, il ne croit pas qu'Eckart identifície la créature et le Créateur"; sin embargo, continúa el autor: "Ce n'est pas que Cusa *ne* s'éloigne d'Eckart sur certains points essentiels: Mieux que lui, d'abord, il met en relief l'éminence de Dieu en proclamant que lorsqu'il lui attribue l'être, il pournait plus justement attribuer le non-être. Mieux que lui il distingue la création de la génération du Verbe... Mieux que lui... il marque une différence essentiella entre l'être-reçu' et l'être-non-reçu'... en l'appelant le premier une participation, alors qu'Eckart identifie l'Être-non-reçu" avec l'Abstrait. ... (429): Cusa interprête Eckart, comme sans doute Eckart eût voulu être interprêté dans un sens augustinien..."

(278) *Docta ign.*, II, 4 = H. I, 73. Lulio, en *De consolatione heremitani*, cp. 8 "De natura" (*l. c.*, 121), aplica la palabra "contractum" a las tres

limitado, concreto o determinado en una figura finita. "In divinis —dice Nicolás (279)— unitas non est contracte in trinitate, ut totum in partibus, seu universale in particularibus, sed ipsa unitas est trinitas... In universo vero non potest ita esse, propter hoc tres illae correlationes, quae in divinis personae vocantur non habente esse in actu, nisi in unitate simul. Oportet acute ista advertere, nam in divinis tanta est perfectio unitatis, quae est Trinitas, quod Pater est actu Deus, Filius actu Deus, Spiritus Sanctus actu Deus; Filius et Spiritus Sanctus actu in patre, etc... Ita quidem, in contracto (in rebus creatis) esse nequit, nam correlationes non sunt subsistentes per se, nisi copulate; neque quaelibet (sc. correlatio) propterea potest esse universum, simul omnes. Neque una est in aliis actu, sed sunt eo modo, quo hoc patitur conditio contradictionis perfectissime ad invicem contractae, ut sit ex ipsis unum universum, quod sine illa trinitate esse non posset unum. Non potest enim contractio esse sine contrahibili, contrahente et nexu (sc. contrahere) qui per communem actum utriusque perficitur."

Las fuentes indicadas bajo el texto de la edición crítica no se refieren a este lugar, que aparentemente es una explicación luliana, aunque más profundizada por la introducción del concepto de contradicción. Si por el texto que sigue en el libro los editores citan a Teodorico de Chartres y a Juan de Salisbury no queremos contradecirles, porque es más que probable que también estos Maestros del siglo XII han influído aquí en Nicolás, pero ninguno puede dudar la observación de Pascual, que ante todos Lulio se introdujo en este pensamiento cusano.

Ahora vamos a ver cómo el Cardenal sabe unir los correlativos del Beato con la fórmula agustiniana de la Santísima Trinidad: "Unum (o posse)-aequum-nexum." Afirma en el texto siguiente (280): "Contrahibilis vero dicit quandam possibilitatem et ab illa unitate gignente in divinis, descen-

---

divinas Personas, es decir, hace una distinción puramente lógica entre la "natura absoluta" divina y la "natura contracta", si bien común, de cada Persona.

(279) *L. c.*, II, 7 = H. I, 81 y sig.

(280) *Docta ign.*, *l. c.*

dit sicut alteritas ab unitate, dicit enim (sc. contrahibilitas) mutabilitatem et alteritatem in consideratione principii: nihil enim praecedere videtur posse (sc. a "tò posse"). Quomodo enim quid esset, si non potuisset esse? Possibilitas igitur ab aeterna unitate descendit. Ipsum autem contrahens, cum terminet possibilitatem contrahibilis, ab aequalitate unitatis descendit. Aequalitas enim unitatis est aequalitas essendi; ens enim et unum convertuntur. Unde, cum contrahens sit ad aequam possibilitatem, ad contracte istud vel aliud essendum, recte ab aequalitate essendi, quae est Verbum in divinis, descendere dicitur... Est deinde nexus contrahentis et contrahibilis sive materiae et formae aut possibilitatis et necessitatis complexionis, qui actu perficitur quasi quodam spiritu amoris motu quodam illa unientis. Et hic nexus determinata possibilitas a quibusdam nominari consuevit, quoniam posse esse ad actu esse hoc vel illud determinatur ex unione ipsius determinantis formae et determinabilis materiae. Hunc autem nexum a Spiritu Sancto, qui est nexus infinitus, descendere manifestum est."

Todo este pasaje nos revela el genio original de Nicolás de Cusa, porque no sigue sencillamente ni a Lulio ni a los Doctores de Chartres, ni escoge arbitrariamente las ideas en sus obras, sino las combina, las armoniza para ponerlas como piedras arquitectónicas en la catedral de su sistema especial. El Cardenal es el último gran escolástico; sus epígonos se dedicaban no raras veces a nuevas síntesis fantásticas o a juegos artísticos y estéticos.

Al referirse al dicho sermón *In principio erat Verbum* nos relata aún el Padre Pascual otro pasaje sobre los correlativos en el mundo, según el Cusano (281): "*Después, manifestando cómo todas las cosas provienen de Dios, teniendo en sí su proporcionada semejanza, dice* (Nicolás) *que tienen sus proporcionados correlativos a imitación de la Trinidad divina, de suerte que toda criatura tiene su ser puesto en esta Trinidad de correlativos:* Sed quia Trinitas in unitate est, gerit intra se omne creatum in suo esse imaginem Trinitatis per hoc, quod habet esse, virtutem et

(281) B. 358 y sigs.

operationem (282), per hoc quod est ex potentia, objecto et actu, per hoc quod est ex suis *innatis correlativis* sicut enim Divina bonitas est ex bonificante Patre, bonificabili Filio et bonificare Spiritu Sancto, ita bonitas effluxa hoc vestigium Trinitatis intra se gerit, ut nulla bonitas creata esse possit sine bonificante, bonificabili et bonificare. *Señas son,* añade nuestro Cisterciense enfáticamente, *tan demostrativas de doctrina luliana, que evidencian que en el magisterio de Lulio aprendió el Cardenal de Cusa una tan elevada noticia*" (283).

En complemento de la doctrina cusana sobre los correlativos en el Universo quiero mencionar aún lo que el Padre Pascual no nos dice expresamente. Según Nicolás, la naturaleza o el Universo consisten en la unión de una formalidad y una posibilidad generales, o sea en un hilemorfismo universal. Y como Dios es el *máximum absolutum simpliciter,* así el universo tiene en sí la posibilidad a un *maximum contractum,* es decir, que intenta a un máximum de la activación de sus facultades para lograr el máximum de su semejanza con Dios dentro de su ser contracto por la voluntad del Creador (284).

Si bien, en general, es esto ya una tesis de la escuela de Chartrès (285), comparemos con eso un pasaje interesante

---

(282) Aquí se ve otra vez el genio combinatorio del Cusano, que une con Lulio a otros Doctores; cf., p. ej., SAN BUENAV.: *Coll. in Hex.*, II, 23: "Habet enim omnis substantia materiam, formam, compositionem. Habet substantia originale principium, formale complementum, glutivum. Habet res omnis completa: *substantiam, virtutem et operationem.* Et in his repraesentatur mysterium Trinitatis..." Nos muestra, además, esta cita cuán exactamente los correlativos lulianos corresponden a tal doctrina.

(283) Quiero añadir aún que Nicolás de Cusa parece tomar la palabra "Chaos" en el sentido de posibilidad general, o sea de materia universal, como Lulio. Lo que merece tal vez ser anotado, porque el Cardenal tuvo en su biblioteca el *Liber de Chaos,* de Lulio. "Dicitur tamen ὕλη, materia, chaos, possibilitas sive posse fieri seu subjectum et aliis nominibus"; véase *Compendium,* 7, B. 244. Cf. *Docta ignor.*, H. I, 86, y *Liber de Chaos* en Ed. Mag., t. III. Debería estudiarse más aún en este punto la relación entre Nicolás y Lulio y los pensadores indicados por los editores de la *Heidelbergiensis.*

(284) Véase *D. ign.*, I, 2 = H. 1, 7; II, 4 = H. I, 72 y sigs.

(285) Fué adoptada por Alej. de Halés, San Buenav. (cf. CARRERAS-ARTAU: *L. c.*, 499); cf. NICOLÁS: *De conjecturis figura F.*, en lib. I, 12 = B. 85: "spiritus-corpus", y la explicación; II, 10 = B. 105-106. Cf. *D. ign.*, III, 1 = H. I, 121.

de la *Disputatio Petri Clerici et Raymundi Phantastici* (286): "Ait Clericus: Remunde, tu dicis posse esse unam formam generalem, sicut una est prima materia, et ideo indirecte et oblique phantasiaris, cum sit impossibile talem formam esse. Ait Remundus: Ponere possibile et ignorare causas possibilitatis est positio phantastica et indirecta; sed contrariam positionem facere, vera et recta est phantasia. Et numquid scis deum formam generalem sicut primam materiam creare posse? maxime cum forma sit sua similitudo, materia autem dissimilitudo. Etiam positio, quod non sit forma generalis, nulla forma particularis excederet in virtute materiam particularem, cum ipsa materia sit sub suo genero, patiendo; forma autem particularis (circumcripta universali) forma non sit sub suo agendo..."

Podemos suponer que el Cusano conoció este pasaje. Poco solamente tuvo que cambiar el aspecto de Lulio: la forma general y la materia como posibilidad son ambas semejanzas de Dios, pero en Dios son lo mismo, porque su "posse" es su "esse in actu". Y la desemejanza consiste en la dualidad graduada de forma y materia en el Universo. Eso aparte, ¿quién no ve la relación íntima entre el concepto cusano del máximum contractum y la forma luliana que debe ser la "similitudo maxima" de Dios? (287). Además, esta forma y materia generales y su conexión en el Universo, como un todo, un entero es otra imagen de la Santísima Trinidad. Por eso acepta Nicolás la expresión de Juan de Salisbury: "Spiritus universum vel connexionis, qui natura dicitur" (288). Parece que Lulio no conoce este giro, pero afirma que "tot le mon es una substancia general" (289).

II, 4 b. Lo que nos dice el Padre Pascual sobre otras doctrinas lulianas en Nicolás de Cusa en cuanto al ser criado

(286) *L. c.*, cp. III: "De quattuor causis", en *Wissenschaft u. Weisheit*, 1935, 316 (el Cardenal hizo un extracto de este opúsculo lul. para su propio uso).

(287) Véanse otros paralelos más adelante ,en II, 5, ad notas 316 y 338.

(288) Cf. "Anima mundi" de los filósofos griegos. Véase *D. ign.*, II, 10 = H. I, 98 y sig.; *De Beryllo*, 25, B. 276, contra Aristóteles.

(289) *Proverbis*, CXXVII, 4 = Galmès, XIV, pág. 131. En cuanto a J. de Salisbury, véase *De septem septenis*, P. L. 199, 961 B: "Ab unitate namque descendit materia, ab unitatis aequalitate forma, a connexione utriusque: spiritus creatus id est natura."

no tiene el mismo valor. Nos atestigua: *En la Philosophia expresamente conviene el Cardenal a la pluralidad de formas en el hombre* (290). No vale la pena de seguir esta huella, porque ya se sabe que es una tesis general de la Escuela franciscana. Tampoco me parece especial esta doctrina luliana, aportada por Pascual: *Pues en el libro V de sus Excitationes, en el Sermón sobre estas palabras:* Coelum et terra transibunt, verba autem mea non transibut, *dice* (Nicolás), *abiertamente, que nuestra forma sensitiva es engendrada o producida por la natural propagación* (291).

Llama, en fin, el Padre nuestra atención en el Sermón *Non in solum pane vivit homo,* y dice (292): *Admite Nicolás un sexto sentido, que es el afato, distinto de los cinco comúnmente conocidos, y éste adhiriéndose al B. Lulio, que cita con el título de Varón Religioso, que en la margen se nombra Raymundo Ermitaño* (Remundus Ermita) (293). *Estas son sus palabras:* Et quidam Vir Religiosus dicebat esse sextum sensum, et ipsum nominavit affatum, nam de omnibus, quae concipimus, loquimur." Pascual añade aún: *Otras muchísimas sentencias* (entienda: filosóficas) *se observan en sus libros.*

El pasaje citado nos invita a ver el contexto. Nicolás, comparando el nutrimiento del espíritu con el del cuerpo, dice: "Intellectus igitur, pascitur verbo", y en pocas palabras nos presenta la teoría escolástica del conocimiento humano, y continúa: "Verbum igitur seu λόγος es ratio pascens. Verbum vocale est quasi coelum, in quo ratio omnia in se habens, de omnibus rebus loquitur et in sermone, omnia sunt ut signa signata." Y después de la mención del sexto sentido, según la doctrina del Beato R. Lulio, dice: "Nam de omnibus quae concipimus, loquimur: sermo, est panis animae, et semen vitae, seu triticum, in se habens pascendi virtutem. In verbo vocali est ratio, seu lux rationis."

Sobre el afato de Lulio podría enseñarnos un escrito especial del Beato: *De affatu seu de sexto sensu;* pero no está

(290) *Ex.*, I, 135.
(291) *Ex.*, *l. c.*
(292) *L. c. Ex.*
(293) B. 507.

todavía publicado. Solamente el apéndice documental que J. H. Probst añade a su obra *Caractère et origine des idées du bienheureux R. Lulle* nos cita algunos pasajes (294). Varias veces habla Raimundo también en otros escritos de este asunto, sobre todo en el libro *De ascensu et descensu intellectus*. Bástenos citar un lugar de éste (295): "(El entendimiento) conoce también que los antiguos y modernos filósofos han hecho al afato una gran injuria, por no haberlo reconocido por uno de los sentidos, siendo él tan necesario, y aun más, para adquirir las ciencias que los otros sentidos, porque privado el afato se privaría la locución, con lo que no pudiera el oído causar la ciencia oyendo, y sin la ciencia no tendríamos idea de las cosas pasadas ni futuras ni de Dios glorioso, pues solamente tendríamos noticia de lo presente."

Aviñó busca explicarnos el sexto sentido luliano por la doctrina moderna del sistema de los nervios motores (296), pero T. Carreras-Artau, siguiendo el pensamiento luliano, dice que Lulio "esboza una psicofisiología de este nuevo sentido harto rudimentaria" (297). El fin de este sentido no es la recepción, como en los otros sentidos, sino la manifestación de la concepción, y ésta se "hace en el hombre según racionalidad e imaginabilidad, y a los animales no racionales según imaginabilidad" (298). Este sentido no es el sentido común, pero domina todos los sentidos en valor, "puesto que Dios es nombrable y no es visible, audible, gustable ni palpable" (299).

Que no, diría el Cusano: "Dios es inefable", y el hecho que Nicolás, al hablar de la palabra humana, se refiere una vez sola a la doctrina curiosa de Lulio sobre el afato no tie-

(294) Como el libro de Probst no está a nuestra disposición, citamos aquí según T. Carreras-Artau (*Hist.*, 534; véase Probst, obra cit., Toulouse, 1912, 333).

(295) Cita según la trad. española de Palma, 1753. Ed. Ovejero y Mauri. Madrid, 1928, 13. Dist. II: "De lapide. De subs. et accidente lapidis", n.° 2. Cf. *Ars ult.*, P. 9, Sect. 7, cp. 2, n.° 19 (*Ed. cit.*, pág. 254): "Affatus est sensus, postquam sensat suum objectum et dat auditui audibile." *Lectura de arte inventiva Mag.*, V, 1729. *Proverbis*, CCLXII (Galmès, XIV, 286). *Arbre de Sciencia*, t. I (Galmès, XI, 117).

(296) *Les obres auténtiques*, Barcelona, 1935, pág. 199, n. 54.

(297) *L. c.*, 533.

(298) CARRERAS-ARTAU: *L. c.*, 534.

(299) *L. c.*, según Probst; véase nota 294.

ne grande importancia. En otras ocasiones no habla de eso. En el *Compendium,* por ejemplo, compara el hombre a un cosmógrafo "habens civitatem quinque portarum" (300). Por eso es inadmisible decir con el Padre Pascual que el Cusano acepta el afato como sexto sentido. El afato, la palabra humana, es la manifestación del sujeto al objeto; los sentidos, al contrario, son medios de la manifestación de las cosas para el sujeto inteligente.

Más nos interesa cómo en este sexto sentido Nicolás encuentra un puente para hablar del Verbo divino. Este pensamiento nos hace volver a una cita del Cusano sobre el Arte luliano (301). En el mismo lugar (302) se refiere el Cardenal a un arte superior a aquel del Beato mallorquín, que es el Verbo eterno y encarnado. Aquí se cerrará el círculo de las observaciones del Padre Pascual sobre el lulismo en las obras del Cusano.

CRISTO, DIOS-HOMBRE

II, 5. Circular es, según el Seudo-Dionisio, el movimiento místico del alma (303). Así nos presenta aún el Beato Enrique Suso, en un dibujo de su *Vida* (304) la "Via mistica". El Universo, y más aún el alma humana, es una palabra de Dios trino, criada por el Verbo divino, y por este mismo Verbo eterno y encarnado volverá el alma a su origen en la unión mística. Aquí se revela la significación de los tres libros de la *Docta ignorantia,* que tratan de Dios, del Universo y de Jesucristo: de Dios, como el *maximum summe ac minimum absolutum* (305); del Universo, como el *maximum contrac-*

(300) B. 244.
(301) Parte primera de este estudio: I, 3.
(302) *Compendium,* VII, B. 245.
(303) Véase *De nom. div.,* IV, 9 (P. G. 3, 706): τῆς ψυχῆς δὲ κίνησίς ἐστι κυκλικῆ.
(304) SEUSE: *Deutsche Schriften. Edit.* Heller (Heidelberg, 1926), cp. 53, página 179.
(305) Vansteenberghe (*l. c.,* 416) enumera entre las ideas dionisianas que pudieron influir a Nicolás también ésta de "l'application à Dieu de la grandeur et de la petitesse, que lui-même les combinant avec l'infinité transforme en maximum et minimum". Cf. también Lulio: *De consolatione eremitani,* Madrid, 1914, 199; *De Majoritate* (Escuela Esp. de Arqueología e Hist. en

tum, y de Jesucristo como el nexo del *maximum absolutum y contractum* en la unión hipostática de su Persona.

II, 5 a. Después de habernos señalado aquel pasaje en el *Compendium,* donde Nicolás hace alusión clara al Arte de Raimundo, continúa Pascual (306) : "*Debo advertir que quando en el mismo capítulo* (307) *alaba por mejor el proyecto científico del que en el Verbo Divino concluyó todo lo que podía saberse, alude al Evangelista San Juan y al Apóstol San Pablo; así, continúa:* Sed super omnes qui unica specie, quam Verbum appelavit, omne intelligibile complexus est, praecessissime punctum tetigit, est enim species Artis omnia formantis; *y en esto al mismo tiempo aplaude al Arte del B. Lulio, aunque no lo expresa, pues por ella sirve el Verbo Divino encarnado para conocer todo lo intelligible, como lo enseña Lulio en varias partes, y prácticamente lo declara en el* Compendio del Arte demostrativa, *Dist. 2, Regla primera*" (308).

Aquí debemos contradecir un poco a Pascual. Precisamente el contexto de Nicolás nos sugiere el pensamiento que él no encontró esta tesis en las obras de Raimundo. El libro citado por el lulista mallorquín no está en la biblioteca del Cardenal. Además, tengo que subrayar que Lulio no atribuye al Verbo divino expresamente la palabra "Arte eterno", aunque "prácticamente" la idea está allí, como lo testifica también Pascual.

Al poner el caso que el Verbo no se hubiese encarnado enumera el Beato varias suposiciones imposibles, y continuando dice: "... ac si verbo intellectus et imaginationis artificis esset *producta artificialis figura,* ita quod numquam

---

Roma, t. II). Tal vez podemos aceptar otro influjo aún, es decir, de San Buenaventura, quien en su *Itinerarium mentis ad Deum* varias veces atribuye a Dios el nombre de "maximum" (*l. c.,* cp. 5-6). Además nos ofrece un pasaje muy conforme con el genio del Seudo-Dionisio y de San Agustín: "Vide ne te existimes comprehendere incomprehensibilem (*l. c.,* cp. 6, 2) ... et miraris, quia simul est divinum esse primum et novissimum..., simplicissimum et maximum seu incircumscriptum... nihil habens superfluum... et tamen immensum et sine termino infinitum" (*l. c.,* cp.. 6, 3). Con tales citas se explica más fácilmente la combinación de Nicolás: Dionisio = "magno y pequeño"; Buenaventura = "simplicissimum et maximum" Nicolás = "maximum et minimum" (cf. además nota 238).

(306) *Ex.,* I, 136.

(307) *Compendium,* VII, B. 244.

(308) *Ed. mag.,* t. III, 78 b.

fuisset ipsum verbum, cujus *ipse artificialis figura est similitudo extra impressa* et unde producta est, quod est contradictio manifesta, et sic praedicta impossibilia et multa alia sequerentur, nisi creatura esset Deus, ut praedictum est, ergo etc." (309).

La relación entre el artista, su idea y su obra artística fué para Aristóteles uno de sus puntos de salida para la explicación de su doctrina sobre la materia y la forma. San Agustín compara con esa relación la conexión entre el Padre Eterno, el Verbo y el mundo (310). Como San Buenaventura ha desarrollado más aún esta idea junta con su teoría de iluminación hasta constituir un punto central de su pensamiento filosófico-teológico y como emplea él mismo esta expresión tantas veces (311), y como por lo demás consta que Nicolás tuvo mucho interés por el Doctor Seráfico (312), preferimos decir que el Cusano no se refiere en el pasaje citado sobre el *Arte eterno* a Raimundo, sino a San Buenaventura. Sin embargo, debemos conceder que hay aquí una dificultad.

En el libro primero de la *Docta ignorantia* (313) cita el Obispo de Brixen abiertamente al Padre de la Iglesia: "Et ob hoc Augustinus Verbum etiam artem ac ideam in respectu creaturarum affirmat" (314). Vansteenberghe nos quiere convencer al fin que Nicolás de Cusa sufrió tal influjo de las obras de San Agustín que éste fué, fuera de Dionisio, la fuente más importante. No obstante, creo oportuno explicar aquí un poco la manera de citar en Nicolás, como en tantos otros

---

(309) *L. c.* de la nota 308.

(310) Cf. *De Trinitate*, VI, 10 (P. L. 42, 931), n. 11: "Ars quaedam omnipotentis, atque sapientis Dei plena omnium rationum viventium incommutabilium, et omnes in unum in ea, sicut, ipsa unum de uno, cum quo unum... ergo nullam habent realem diversitatem."

(311) *Coll. in Hex.*, III, 44. Tunc enim verae res sunt, quando sunt in re vel in universo, sicut sunt in arte aeterna, vel sicut ibi exprimuntur. *Breviloq*, IV, cp. 6: "Quia ergo res habent esse in aeterna arte et in humana mente et in proprio genere: necesse fuit Christum habere hanc triformem rerum cognitionem. Véanse: *Sent.* I, 550, d. 2 (Edit. de Quaracchi); I, 196; I, 490; I, 608; *De scientia Christi*, q. 3 (Quar., V, 126); *De reductione artium*, n. 20 (Quaracchi, V, 324), etc.

(312) Véase el texto refiriéndose a la nota 122.

(313) Cp. 25; H. I, 51.

(314) Los editores nos indican la fuente ya citada en la nota de la página 32 (H. I.).

Escolásticos. No solamente no son citados los pensadores contemporáneos (315), sino tampoco todos los que han amplificado, desarrollado, perfeccionado una idea anterior. En este caso se cita, generalmente, el autor primario. Así, el Cusano, al hablar de las Dignidades divinas, no menciona a Raimundo, tampoco a San Agustín, sino al Seudo-Dionisio; luego, nombrando los atributos divinos, "Laudes", ni cita a Raimundo ni a San Agustín, sino al mismo Dionisio, que cree anterior de todos (316); y hablando de la relación de las pruebas matemáticas con la Teología, no cita a Juan de Salisbury, a que se refiere inmediatamente, según los editores de la *Docta ignorantia* (317), sino a Marciano Capela, mencionado por Juan; así creo yo que Nicolás de Cusa, aceptando el concepto de *Arte eterno,* cita a San Agustín porque lo halla ya citado en San Buenaventura o en otros escolásticos. Pero el hecho de que el Cardenal se fijó en la idea del *Arte eterno,* que no solamente una vez, como parece en San Agustín, sino repetidas veces se sirve de esta expresión (318), que le gusta explicar con este concepto la relación entre el universo y Dios, el problema del "Unum-Multa", eso me parece un influjo claro del Doctor Seráfico, para quien el Verbo increato y encarnado es la llave, la puerta, la raíz del entendimiento humano en torno a esa cuestión, como a todas las otras (319).

II, 5 b. En San Buenaventura encontró Nicolás de Cusa el íntimo amigo de su idea favorita de que Cristo debe o debería ser el punto cardinal en que convergen todos los problemas filosóficos. Aquí vemos, por lo demás, una unión estrecha entre la doctrina y la vida del Cusano. Jesús Sacramentado fué el afán del legado apostólico de Alemania. Ni-

(315) Una excepción extraordinaria, que chocaba tanto a Rogerio Baron, se hizo con San Alberto Magno.

(316) Véase nota 159.

(317) I, 10 = H. I, 19.

(318) POSSEST: B. 257; 266; *Cpl. theol.*, B. 1114 (*Beryllus*, cp. 37 = H. XI, 1, pág. 51, etc.).

(319) Sería tal vez interesante hacer un estudio especial sobre las huellas bonaventurianas en Nicolás de Cusa; hemos hablado ya del concepto de la *Docta ignorantia*, del *maximum;* ahora, del *Arte eterno;* veo posibilidades de cotejo todavía para los conceptos de la *reductio*, de *lux* (cf. P. ROTTA: *L. c.*, 264), de los *campos del ser y del conocimiento.*

colás de Cusa aparece en la Historia como uno de los Cardenales de la novela *Blanquerna,* y bajo este aspecto tiene ya relaciones con el genio reformador de Mallorca, para quien también Jesús fué el lema de su vida. Y si hemos visto que el punto de salida latente del Arte luliano fué, como en las obras de Nicolás de Cusa, como en el pensamiento agustiniano y bonaventuriano la Santísima Trinidad, el término latente de la *Filosofía* de Raimundo es él del pensamiento cusano, es Cristo; aunque por las mismas razones que hemos tocado en la doctrina trinitaria, tal fin (que es Cristo) no se manifiesta abiertamente en el sistema del Arte. Por lo demás, que Pascual ve como otra relación entre Nicolás y Raimundo esta doctrina: *lo ser Cristo el fin del Universo* (320), no nos extraña más; pero que la ponga entre tales doctrinas, que Lulio defiende "contra la común Escuela", nos debe chocar con razón.

Sin embargo, no quiero yo establecer aquí, como el Padre Pascual parece hacerlo, una línea de dependencia directa de Lulio a Nicolás de Cusa, aunque no nos faltarán ciertas correspondencias. Sobre todo hay aquí intereses comunes, que culminan en la tesis de la primacía de la Humanidad de Cristo en el Universo, doctrina seminada ya por San Juan y San Pablo, explicada por primera vez por San Ireneo con su concepto de la *recapitulatio mundi* (321), clara y vigorosamente predicada por el Beato Raimundo Lulio, magníficamente defendida por el Beato Dunsio Escoto, sostenida entonces por Nicolás de Cusa, por San Francisco de Sales, por el Cardenal Bérulle, y fundida en una forma literaria admirable por Fray Luis de León en sus *Nombres de Cristo.* Enfrente a una verdad fecundamente metafísica (no se ventila aquí la cuestión de qué campo nos viene el conocimiento de ella), Raimundo Lulio y Nicolás de Cusa han discurrido seguramente así: si la "Filosofía cristiana" no tiene como una fuerza latente e interior una dirección hacia la persona de Cristo, no tiene derecho al nombre de "cristiano", y el camino de nuestros pensadores no pudo ser otro que por la elaboración de una teoría prudente y sana de la *analogia entis,*

(320) *Ex.*, I, 134.
(321) Cf. S. SCHARL: *Recapitulatio mundi.* Freiburg (Herder), 1941.

dirigida en cuanto a sus impulsos investigadores y protegida contra los peligros de falsedades estériles por la fe católica. Nosotros, modernos, nos inclinamos hoy a decir que este camino no es filosófico; no obstante, es una magnífica manifestación de la concepción católica del mundo.

Confrontemos ahora dos textos muy característicos para lograr al fin la síntesis general de este estudio sobre el lulismo en el Cusano, y, a la vez, una crítica, en cuanto es necesaria, de las observaciones del Padre Pascual.

Los tres primeros capítulos del libro tercero de la *Docta ignorantia* se dedican a las demostraciones de conveniencia de la Encarnación. Saco y anticipo una frase, en la cual no falta acento claramente luliano. Dice el autor (322): "Non potest igitur ascensus vel descensus in contractis esse ad hoc maximum vel minimum absolute"; y Lulio discurre así: "Aliter (sc. si el Verbo eterno no se hubiese unido con la Humanidad de Cristo) non continueretur linea de gradu in gradum ab infimo ultra quod non est realis descensus usque ad summum, ultra quod impossibile est ascensus" (323). No insisto en la correspondencia de los dos pensamientos hasta decir que Lulio conoció ya el concepto cusano del *maximum et minimum simpliciter*, porque no cabe duda que lo ínfimo no es lo mínimo absoluto del Cusano, sino esa cosa real que tiene el último grado del ser en el universo. Lo máximo y lo mínimo, en la citada frase de Nicolás, es Dios; lo ínfimo y lo sumo, en la de Raimundo, son criaturas. Lo sumo —es verdad— toma ya algo del concepto del *maximum contractum*, porque acentúa el Beato que se trata de la suma posibilidad del ser concreto, pero no desciende Lulio a lo ínfimo en el sentido de la ínfima posibilidad del ser (324), que es el no-ser, como enseña Nicolás. Sin embargo, como Cristo, por su participación en todos los seres, los ínfimos y los sumos, es la perfección máxima del universo contracto, así abraza él todo como el Medio universal o la *Coincidentia oppositorum*, y así es también, para Lulio, Cristo el *maximum vel minimum contracte*, en su calidad de hombre. Una vez adap-

(322) *L. c.*, III, 1 = H. I, 119.
(323) *Ed. Mag.*, III, 78.
(324) Cf. LULIO: *Proverbis*, CII; De no ens (Galmès, XIV, 104).

tado el concepto del no-ser, en el sentido de posibilidad, se ve fácilmente el puente que puede conducirnos de Lulio a Nicolás (325). Porque lo que entra ya en la especulación de estos capítulos es la idea del libro *Possest,* que Dios solo, el *maximum simpliciter absolutum,* representa en todo su ser, en un presente eterno y de manera puramente activa, lo que es posible en la perfección de su Ser: "Maximum enim absolute est omnia possibilia actu, absolute" (326). Todo lo que puede ser Dios, lo es con la plenitud de su perfección. No es así ni en el universo ni en los individuos del mundo. A cualquier cosa corresponde un género, una especie, eso sí, pero nunca ninguna cosa real logrará presentarla en su claridad y pureza. Aquí podría hablarse quizá de un vacío, y vamos a ver después cómo Nicolás lo llena. "Non attingit itaque universum terminum moximitatis absolutae, neque genera terminum universi attingunt, neque species terminum generum neque individua terminum specierum, ut omnia sint id, quod sunt, meliori quidem modo intra maximum et minimum, et Deus principium, medium et finis universi et singulorum, ut omnia sive ascendant sive descendant sive ad medium tendant, ad Deum accedant" (327). Todo el universo tiene ónticamente la tendencia a Dios, sin poder alcanzarlo esencialmente. Eso es, para Nicolás de Cusa, el fundamento del "postulado filosófico" de la unión hipostática en Cristo, a que verdad teológica se acerca paso por paso.

Sigue el texto: "Connexio autem universorum per ipsum est, ut omnia, quamquam sint differentia, sint et connexa." Como Lulio, en el Arte, dice que la concordancia no puede existir sin la diferencia (328), y como la diferencia es más general que la concordancia (329), se prestaría aquí a Nicolás el método fenomenológico. Nadie duda que hay diferencia, ni que hay relaciones de cualquier orden; pero se pone la cuestión: ¿en qué sentido existe tal concordancia? El Cusano construye así: Quapropter inter genera unum uni-

(325) Véase el texto a las notas 287 y 338.
(326) *Docta ign.*, III, 2 = H. I, 123.
(327) *L. c.*, III, 1 = H. I, 120.
(328) *Ars ult.*, Edit. citada, 39, 14.
(329) *L. c.*, 7, 10.

versum contrahentia talis est inferioris et superioris connexio, ut in medio coincidant, ac inter species diversas talis combinationis ordo existit, ut suprema species generis unius coincidat cum infima inmediate superioris, ut sit unum continuum perfectum universum."

La ley constructiva se le prestó tal vez con la figura T del Arte luliana, especialmente con el ternario *Principium-medium-finis* (330), que es pariente a la regla general de Nicolás sobre la coincidentia oppositorum. El resultado obtenido es más o menos neoplatónico, o sea dionisiano. Nos explica aún el Cardenal este continuum, y vemos que no es un verdadero continuum en el sentido del escolasticismo, sino en el sentido de la progresión indefinita de los números. Dice nuestro autor: "Omnis autem connexio graduativa est, et non devenitur ad maximan quia illa Deus est. Non ergo connectuntur diversae species inferioris et superioris generis in quodam indivisibili, magis et minus non recipienti (novo genere, querría yo añadir) sed in tertia specie, cujus individua gradualiter differunt, ut nullum sit aequaliter participans utramque, quasi ex ipsis sit compositum" (331).

Entiendo así: Las diversas especies, por ejemplo el hombre y la planta, no están unidos en la realidad por el género *vivens,* sino en otra especie que es *animal,* de modo que la planta, como el hombre, participan al ser de esta tercera especie. Y esa nueva especie la declara el Cardenal en los renglones siguientes: no es matemáticamente igual a la suma o a la composición de hombre y planta, sino que puede ser que "inter ipsas species media cadens, secundum unam superiorem aut inferiorem scilicet necessario vincit. Non igitur descendit species aliqua, ut sit minima alicujus generis, quoniam antequam ad minimum deveniat, commutatur in aliam; et pariformiter de maxima, quae commutatur in aliam, priusquam maxima sit... Quapropter concluditur species ad instar numeri esse ordinatim progredientis, qui finitus est necessario, ut ordo, harmonia ac proportio sit in diversitate, ut in

(330) *Art ult.*, Ed. cit., 6, 7: "Supra angulum de medio scripta sunt conjunctionis, mensurationis et extremitatum: ad significandum tres species medii."

(331) *Docta ign.*, III, 1 = H. I, 120-121.

primo ostendimus. Et ad infimam speciem infimi generis, qua actu minor non est, et supremam superioris, qua pariformiter actu nulla major el altior est, quibus tamen minor et major dari *posset,* absque *processu in infinitum* deveniri necesse est... ut sint species quasi obviantes numeri, de minimo quod est maximum, et de maximo, cui minimum non opponitur, progredientes; ut nihil sit in universo, quod non gaudeat quadam singularitate" (332).

Sigue entonces una especulación sobre el ser individual. Después de haber situado así el universo en general y los seres en conexión participante entre sí y en relación al mundo entero, y haber diferenciado bien la criatura de Dios, construye el segundo capítulo del mismo libro el puente entre ellos y declara que tal puente sería "Maximum contractum pariter et absolutum, creator et creatura" (333).

Dice Nicolás: "Adjiciam, si maximum contractum ad speciem actu subsistens dabile esset, quod tunc ipsum secundum datam contractionis speciem omnia actu esset, quae in potentia generis aut speciei illius esse possent. Maximum enim absolute (Deus) est omnia possibilia actu absolute, et in hoc est infinitissimum absolute. Maximum ad genus et speciem contractum pariformiter est actu possibilis perfectio secundum datam contractionem, in qua cum majus dabile non sit, est infinitum ambiens omnem naturam datae contractionis. Et quemadmodum minimum coincidit maximo absoluto (334), ita etiam ipsum contractum coincidit cum maximo contracto" (335).

Ahora pasa el Cardenal por una mirada de las posibilidades a sus conclusiones, que nos presenta siempre en la forma gramatical de una prueba indirecta en el sentido del *optativo griego.* Continúa el texto así: "Quapropter, si aliquod dabile foret maximum contractum individuum alicu-

---

(332) *L. c.,* H. I, 121-122.

(333) *L. c.,* H. I, 123.

(334) Una explicación de esta tesis nos la da Nicolás en el primer libro de la *Docta ignorantia,* en cuanto al "maximum absolutum", por vía analógica, con una demostración matemática que prueba que la línea máxima no admite ninguna oposición, contiene todas las figuras posibles y coincide con el punto (véase I, 13-17 = H. I, 25 y sigs).

(335) H. I, 123.

jus speciei, ipsum tale esse illius generis ac speciei plenitudinem necesse esset ut via, forma, ratio atque veritas in plenitudine perfectionis omnium, quae in ipsa specie possibilia forent. Hoc tale maximum contractum supra omnem naturam contractionis illius terminus finalis existens, in se complicans omnem ejus perfectionem, cum quocumque dato supra omnem proportionem summam teneret aequalitatem, ut nulli major et nulli minor esset, omnium perfectiones in sua plenitudine complicans."

Pero este *máximum contractum* no puede subsistir; si es solamente *ens contractum*, como hemos visto, tampoco puede ser Dios mismo, que es absoluto. "Sed necessario foret maximum contractum, hoc est Deus et creatura, absolutum et contractum, contractione, quae in se subsistere non posset nisi in absoluta maximitate subsistente... Si maxima potentia ipsum contractum sibi taliter uniret, ut plus uniri non posset salvis naturis, ut sit ipsum tale servata natura contractionis, secundum quam est plenitudo speciei contracta et creata, propter hypostaticam unionem Deus et omnia: *haec admiranda unio omnem nostrum intellectum excelleret*" (336).

Dejemos aparte las sutiles meditaciones sobre las razones por qué este modo de unión se esconde en su esencia al intelecto humano, y pasemos al último grado de su magnífica demostración, que hemos de subir en el tercer capítulo: "Quomodo in natura humanitatis solum est ipsum tale maximum possibilius." Dice el Cusano: "Faciliter ad ista consequenter inquiri poterit, cujus naturae contractum ipsum maximum esse deberet" (337). La demostración sigue aquí la tradición: Al Dios Uno corresponde un solo *maximum concretum*. Este debe participar por su ser a todos los otros, desde los más elevados hasta los más pequeños: "Maximo autem, cui minimum coincidit, convenit ita unum amplecti, quod et aliud non dimittat, sed simul omnia. Quapropter natura media, quae est medium connexionis inferioris et superioris, est solum illa, quae ad maximum convenienter elevabilis est potentia maximi infiniti Dei... Humana vero natura est illa... Humanitas autem non est nisi contracte in hoc vel illo. Quare non esset

(336) *L. c.*, 124.
(337) H. I, 125.

possibile plus quam unum verum hominem ad unionem maximitatis posse ascendere, et hic certe ita esset homo quod Deus, et ita Deus quod homo, perfectio universi, *in omnibus primatum tenens*, in quo minima maxima et media naturae maximitati absolutae unitae ita coinciderent (338), ut ipse omnium perfectio esset, et cuncta, ut contracta sunt, in eo ut in sua perfectione quiescerent..., per quem cuncta initium contractionis atque finem reciperent, ut per ipsum, qui est maximum contractum, a maximo absoluto omnia in esse contractionis prodirent et in absolutum per medium redirent, tamquam per principium emanationis et per finem reductionis" (339).

En fin, nos enseña el Cusano con los Escolásticos que este hombre debería estar unido con el Verbo eterno, "in quo omnia facta sunt", y en el capítulo cuarto expone: "Quomodo ipsum est Jesus benedictus Deus et homo" (340).

Sin quedarnos en muchas otras cuestiones que pudieran imponerse aquí tenemos que pasar al texto de Raimundo Lulio que nos presenta en la distinción segunda de su *Compendium* (341). Se refiere a la primera parte de las reglas:

---

(338) Que el hombre refleja en sí todo el universo y es un verdadero microcosmos es un lugar común de los filósofos antiguos como medievales; y éstos lo consideraron bajo este aspecto como la mensura del universo. Esta tesis no puede obtener su verdadero sentido si se refiere a cualquier individuo humano. Mejor lo hace Kant (cf. ADICKE: *Opus posthumum*, 769 nota 2. Kanstudien-Berlin, 1920): hombre = "maximum, insofern bei ihm als Bindeglied gleichsam nur der Mensch als Idee: "das Ideal, das Urbild, Prototypon Eines der Pflicht adäquaten Menschen" in Betracht kommt." No obstante, si esta explicación de la proposición Homo-Mensura se une con la de Deus-Mensura (cf. lo que hemos dicho sobre esta proposición, nota 268), o sea solamente cuando el prototipo de quien habla Kant es una persona real e idéntica con Dios, entonces nos puede satisfacer completamente tal proposición de Deus-Homo-Mensura.

(339) H. I, 127.

(340) *L. c.*, 129.

(341) Creo bien repetir que es el P. Pascual quien llama nuestra atención en el *Compendium* de Lulio. P. Samuel de Algaida, O. M. Cap., ha recogido muchos otros lugares en las obras de Lulio que defienden el primado absoluto de Cristo. Véase *Christoligia lulliana. Collectanea franciscana*, 1931, 147-181. No es propiamente un estudio sobre la *Christologia* luliana, sino una colección de fuentes; pero falta el pasaje que facilitamos aquí al lector; falta también la segunda distinción de la *Compendiosa contemplatio*, que se ha publicado cuatro años después del opúsculo del R. P. Capuchino (Galmès, XVIII, 445-450. Palma, 1935).

"De Modo tractandi Regulas per "T" in ascensu et descensu intellectus" (342). Quiero anticipar que Lulio considera el triángulo de Principio, Medio, Fin, y que la letra Y significa a Dios y la letra E nos lo presenta como causa del universo. En parte veremos aquí otra vez la doctrina luliana sobre la semejanza (343). Llamo la atención del lector sobre todo en el método del discurso y por consiguiente en la actitud general del pensador, que se sirve de tal modo para explicarse. Verá el lector un ejemplo clásico de una *demonstratio per aequiperantiam.*

"Postmodum vero considerans E, summam perfectionem et nobilitatem operis extrinsici ipsius A, ratione ipsius A, videlicet ratione magnitudinis operandi extrinsice in bonitate magnitudine etc ut ejus operatio extrinseca habeat majorem similitudinem bonitatis etc quam possit recipere ab ejus operatione intrinseca, sicut major similitudo operationis, quam sensatum possit recipere ab operatione intrinseca animae rationalis hominis, est in hoc quod rationativum rationando suum rationabile propinquum et in eodem per consequens rationabile remotum videlicet sensatum induit ipsum rationabile remotum in rationabili propinquo de tota anima rotionali tamquam de forma et fit homo et sic de aliis inferioribus, ut dictum est, tunc considerat ipsum E, quod A, ratione suae summae bonitatis magnitudinis, etc., operationis extrinsecae de omnibus creatis trahit unam summam suam similitudinem tamquam finem omnium creatorum: summa vero ejus similitudo et imago est homo, inter caetera creata, quae non sunt homo, ut dictum est: et adhuc super omnes homines creavit (344). unum hominem ad suam imaginem et similitudinem, quem tamquam Deificabile remotum deificat in Deificabili propinquo (sc. in Verbo), qui Deificabilis propinquus est eadem natura Divina cum suo Deificativo, ita quod sicut sensum et anima rationalis sunt unus homo, scilicet unum homificatum, sic unum homificatum et Deus sint unum suppositum quod dicimus Christum de Deo et homine constituto... et haec est major *influentia et refluentia* divi-

(342) *Ed. mag.*, 77 b y sigs.
(343) Véase nota 100.
(344) ¡Lulio hace constar sencillamente el hecho!

nae operationis extrinsecae, quae possit esse, quod Deificativus, qui est Pater, suum propium Deificabilem, qui est Filius, videlicet ipsa infinita et aeterna similitudo Patris existens eadem natura divina cum Patre, influeret seu mitteret ad Deificandum ipsam majorem similitudinem Dei exteriorem, qui est homo, ut de similitudine interiori, quae est ipse Deus, et de similitudine exteriori, quae est homo, sit unus Deus-Homo, *aliter non continuaretur* linea de gradu in gradum ab infimo, ultra quod non est realis descensus usque ad illud summum, ultra quod impossibilis est ascensus, ac etiam ipse participans cum omnibus creaturis per ejus praesentiam, non participaret cum eis per unionem suae naturae cum naturis omnium earum, et sic deficeret magnitudo bonitatis, etc.; divinae operationis extrinsecae et creatura esset magis Deificabilis in Deo quam Deus deificativus in creatura, et plus entis et realitatis importaret vel significaret imago et similitudo ipsius divinae operationis extrinsecae, quam ipsa res imaginata et similata, videlicet, ipsa operatio, ac etiam figura et imago alicujus esset producta de aliquo summe conveniente, quod esset nihil, ac si verbo intellectus et imaginatione artificis esset producta artificialis figura, ita quod numquam fuisset ipsum verbum, cujus ipsa artificialis figura est similitudo extra impressa et unde producta est, quod est contradictio manifesta, et sic praedicta impossibilia et multa alia sequerentur, nisi creatura esset Deus, ut praedictum est; ergo, etc... Et quoniam praedicta operatio extrinseca Dei, quae est unio dictae naturae creatae et increatae, superat cursum naturae inferioris (345), sicut operatio extrinseca animae rationalis hominis superat cursum naturae sui corporis, hinc influitur ex ea extra aliqua similitudo et figura ipsius praedicti operis superans cursum naturae inferioris, sicut in Sacramentis et miraculis, ad quae nec sensus nec intellectus humanus secundum naturam creatam pertingere possunt" (346).

---

(345) Cf. *Ars ult.*, Pars. 9, s. 1. *De Deo*, cp. 5, a. 2, n. 32 (Ed. cit., página 187): "Et in isto passu cognoscit intellectus humanus unum magnum ens creatum, quod est majus, quam omnes creaturae, quod non audeo hic enucleare."

(346) *Compend.*, *l. c.*

En el libro *De novo modo demonstrandi* ventila todavía la cuestión: "Quare Deus non assumpsit plures humanitates?" Y dice: "Suppono quod sit magnum, bonum, magnum verum esse, quod sufficiat una Humana Natura exaltata, radicata et conjuncta in uno infinito Supposito ad exaltationem et ordinem totius Universi et quod hoc intelligere et amare sit magnum, bonum, magnum verum esse" (347).

¡Comparemos ahora un poco los diferentes textos! En cuanto al contenido se puede hacer constar que las palabras lulianas "influentia et refluentia" corresponden a las expresiones más neoplatónicas del Cusano: "emanatio et reductio". Luego la expresión luliana de la "una summa similitudo Dei" entre las criaturas se refiere fácilmente al concepto cusano del "maximum contractum" (348), que por los simples seres naturales no se puede alcanzar. Por lo demás no veo relaciones inmediatamente lulianas en el texto de Nicolás; fuera de la especulación con el concepto del "maximum et minimum", las ideas no pertenecen exclusivamente a nuestros dos pensadores. En cuanto a la forma, ambos se sirven de la demostración indirecta. Sin embargo, aquí hay diferencias notables, dictadas por el método. ¿Cuál es el camino de Nicolás? ¿No es un verdadero ascenso de las cosas por Jesús a Dios? Si no fuese antepuesto el Descensus more geométrico de Dios uno y trino a la criatura diríamos que Nicolás aparece como un filósofo más o menos moderno que sale de los fenómenos. No obstante, ya aquí, en el campo fenomenológico, pudimos anotar la construcción, dejando por lo demás abierta la cuestión de si el camino de Nicolás es, filosóficamente, aún posible para nosotros. En todo caso la demostración indirecta del Cardenal parece más cuidadosa, menos trascendental; parece que el autor querría solamente inclinarnos a sus magníficas *Conjeturas*, que convergen todas en Cristo.

Lulio, al revés, sigue aquí abiertamente esa vía que hemos de nombrar la más correspondiente a su Arte, cuyo fundamento es la doctrina de la identidad de las Dignidades en la figura "A", y cuya manuducción principal es la demostración per aequiperantiam. Sus pruebas indirectas nos con-

(347) *Op. parva*, IV, 76, dist. V, P. II, n. 93.
(348) Véanse las notas 287 y 325.

ducen dos veces ad impossibile, quieren convencernos, constringirnos, empujarnos al camino de la verdad sumamente cristiana. No se impone la idea de conjeturas; este pensador cree firmemente en sus *razones necesarias,* que por otra parte —como hemos visto— no deben confundirse con la arrogancia de un método geométrico en el campo de la lógica aristotélica, de la *abstracción,* del silogismo, etc. Sabemos que prácticamente también Nicolás de Cusa está lejos de la lógica del Estagirita y sigue en gran parte el método luliano; pero por medio del Seudo-Dionisio, de Agustín, de Santo Tomás, ha reconocido él que, a pesar de la necesidad de un método especial de la Analogía entis, ésta no puede conducirnos a verdades que nos dan la identidad del conocimiento y del objeto cognoscible, porque la verdad es una e indivisa, es Dios, y nosotros no podemos pensar sino en la pluralidad de nuestros pensamientos, que son solamente una contracción alterada, si bien al mismo tiempo analógica de la Verdad que es Dios. Así logramos solamente conjeturas, pero conjeturas que corresponden por participación a la Verdad divina.

C. En esta última parte del estudio el P. Pascual no pudo necesariamente ser nuestro abogado frecuente, porque él vió únicamente en el Cardenal de Cusa el lulista, y este aspecto exclusivo no es posible. Sin embargo, lo que nos dijo el Cisterciense mallorquín sobre las doctrinas lulianas en Nicolás de Cusa nos fué una guía segura por la mayor parte del camino. Por lo demás nos ayudó no poco el artículo de Martín Hónnecker sobre los escritos lulianos en la Biblioteca de Cues.

C a. Antes de recoger el fruto de nuestro estudio querría aún decir unas breves palabras sobre Edmundo Vansteenberghe, citado por Hónnecker. Según éste, podríamos creer que ese autor no trata nuestro tema, sino, ligeramente hablando, sólo de un cierto influjo metodológico de Lulio en Nicolás de Cusa. Pero en verdad, Vansteenberghe deja la cuestión abierta, si se puede hablar de un influjo doctrinal o no. Su opinión sobre el libro *De conjecturis,* como el Arte combinatorio de Nicolás, es muy buena. Aceptable me parece la observación que ambos pensadores son intuitivos, que intentan hacer ver sus propias ideas al lector, aunque la intuición de ellos no es igual, por ser Nicolás más típicamente

geométrico, que abraza siempre y en todas las partes un conjunto, y es ya más cósmico, influído por la doctrina de la concepción armónica del mundo de la escuela pitagórica. Lulio parece más *aritmético* y técnico; su Arte elimina en parte su genio poético. Con todo conservó Raimundo un vigor tenaz y extraordinario y un sentimiento sumamente impresionable. Nicolás de Cusa aparece un poco más pesado, mucho más tranquilo y armonizado: un verdadero contemplativo del Renacimiento. En cuanto al vigor de su personalidad se debe anotar que la actividad del legado apostólico y Obispo de Brixen entra apenas en sus obras; no son, sin embargo, dos mundos, sino dos manifestaciones diferentes de la misma unidad humana.

Por lo demás, parece que Vansteenberghe no conoce bastante a Raimundo, porque sus conceptos sobre la lógica luliana (349) son menos correctos. El pasaje inicial (350) de sus observaciones sobre el Lulismo en Nicolás de Cusa contiene pensamientos demasiado generales, y, en fin, el contenido de la frase siguiente: "La rigueur et la précisión de la grande escolastique avaient rejeté dans l'ombre les *rêveries* (!) du mallorquin" (351) no puede ser un producto original del autor, que en cuanto al Cardenal de Cusa nos dejó el mejor trabajo que existe hasta hoy.

C b. Si voy a presentar ahora al lector un resumen total del camino que hemos recorrido llevados de la mano del Padre Pascual, uniendo sus observaciones con nuestras propias reflexiones, repito que todo es solamente un ensayo de estudio sobre el Lulismo en las obras de Nicolás de Cusa. No pretendo haber sido completo, porque hay todavía algunos otros escritos cusanos que no fueron aquí objeto de nuestra consideración. Luego no hemos ventilado la cuestión si el Cisterciense nos da de su propio o si nos relata únicamente lo que ha aprendido en Maguncia de los Lulistas alemanes (352). Así nos damos cuenta que las Observaciones de Pascual nos fue-

(349) *L. c.*, 419.
(350) *L. c.*, 418.
(351) *L. c.*, 420.
(352) Esta cuestión podría ser contestada en un estudio sobre el lulismo de Salzinger, según el P. Pascual.

ron un puente entre Lulio y el Cusano, puente que no solamente es un objeto de un museo histórico, sino un puente viable aún en nuestros días.

1.° En primer lugar damos énfasis a lo que ambos pensadores son típicamente escolásticos, es decir, que su aspecto central es teológico. Dios es la primera posición, es el primer dato, el primer axioma de su pensamiento, de su sistema, que no se contenta con esta posición en el sentido filosófico de un "Principio sin principio", de un "Ser personal", de un "Acto puro", etc. Su base es, tanto para Nicolás como para Lulio, el Dios vivo Uno y Trino. Con eso corresponde que la doctrina de los correlativos de Raimundo es la que más ha influído en las obras de Nicolás, se encuentra en casi todos sus escritos. También las Dignidades lulianas, restauradas un poco en el significado original de San Agustín, se introdujeron en el pensamiento cusano. Nos las presenta aún el Cardenal, cuando tuvo ya sesenta años, en su libro *De venatione sapientiae*, como la grande caza que hizo en los bosques de su especulación sobre Dios y el Universo. De ellas hace alusión en diferentes escritos al mencionar la expresión de la *Teología circular*. Emplea el método de las Dignidades en el citado escrito *De Venatione sapientiae*. No obstante, no olvidemos que para el Cardenal las perfecciones divinas no tienen en su sistema la misma fuerza, no le prestan la misma certeza, como a Lulio. Con San Agustín, y más aún con el Seudo-Dionisio, observa que son solamente maneras humanas, y por eso inadecuadas de conocer y alabar a Dios.

2.° Tampoco sirven las Dignidades a Nicolás en sus reflexiones sobre la relación entre Dios y el Universo. Busca él otros conceptos para expresar sus ideas de Dios (353), como "Possest", "Maximum et Minimum", "Non Aliud", etc., que en sí contienen una polaridad que manifestamente indican ya dicha relación. Sin embargo, tanto Nicolás como Lulio, la basan en la correspondencia, en la analogía entre Dios, el Arte ejemplar de todos los seres, y las criaturas, menos en el concepto de la causalidad. Por eso la analogía entis es para ambos la "conditio sine qua non" para un verdadero cono-

(353) Véase II, 1 a, ad notas 112-117.

cimiento del significado del mundo. Aquí se ve otra vez que nuestros pensadores son menos filósofos en el sentido moderno que representantes de la concepción del mundo, dirigidos esencialmente por la Teología, por la fe católica. En cuanto la analogía entis admite el método positivo, Nicolás está en muchas reglas conforme con Lulio, pero lo deja y sobrepasa en cuanto a la analogía negativa. Aquí está aparentemente influído por otros pensadores que coinciden con el Seudo-Areopagita. Hemos visto cómo Lulio rehusa la teología negativa. Con eso la relación entre la razón y la fe no puede presentarse de la misma manera en nuestros dos escolásticos. Si bien son ambos representantes del "Credo ut intelligam", Nicolás no puede admitir las "razones necesarias" de Lulio. Aquí debemos contradecir al P. Pascual. Para el Cardenal los resultados de sus reflexiones racionales al torno de la Santísima Trinidad, de la Encarnación, de la explicación del sentido del Universo son solamente "Conjeturas".

3.° Lo que debe anotarse en la cosmología de Nicolás es el empleo luliano de los correlativos; en otras palabras: es su vista trinitaria, muy conforme, por lo demás, con ella de San Agustín y de San Buenaventura y otros.

4.° En la Cristología hay que distinguir dos cosas: Cristo considerado como Fin del mundo y Cristo como el Arte eterno del Padre. Lo que toca el último punto, es difícil aprobar la tesis de Pascual que Nicolás está influído aquí por Lulio; mucho más se debe creer en una influencia bonaventuriana. Y en cuanto a la doctrina de la supremacía de Cristo, es verdad que ambos la sostienen. No obstante hay tan gran diferencia en la manera de probarla, que no se ve claramente una relación entre Nicolás y Raimundo. El Cardenal habla solamente de razones de conveniencia, mientras que Lulio pretende presentarnos razones necesarias por su demostración indirecta *ad impossibile*.

5.° Con estas relaciones lulianocusanas debemos considerar los conceptos principales del sistema de Nicolás, que todos están alrededor del problema del *Unum-Multa*. La expresión "Maximum et Minimum" es tal vez una combinación de San Buenaventura y del Seudo-Dionisio. El concepto de la "Coincidentia oppositorum" parece como el método de

"sic et non", traslado del campo de las autoridades al puramente racional. Está quizá influído también por la filosofía griega. No niego que hay aquí una cierta relación con el ternario luliano de la figura T: Contradictio-differentia-concordantia. Las palabras polares de "explicación" y "complicación", que son ideas directrices para el conocimiento de Dios y del Universo, están tal vez en contacto con el neoplatinismo en la forma dionisiana. No obstante, el valor supremo del pensamiento humano es la docta ignorancia: Solamente después de haber conquistado todo el saber posible el hombre reconoce que todo le presta únicamente conjeturas, y por eso al otro lado de estos límites del saber empieza el reino del no saber, de la docta Ignorancia. En este grado supremo Nicolás no rehusa la doctrina luliana de las Dignidades divinas, pero no le sirven más para nuevas investigaciones sobre Dios y el Universo, sino para la oración, para alabar al Creador. Así se estrecha en Nicolás la vista luliana y vuelve a su origen agustiniano, y a la vez, me parece, al origen psicológico del Arte luliano, que es el campo religioso de la meditación y de la oración.

C c. Con esto vuelvo por última vez a la cuestión del influjo dionisiano en las obras de Nicolás, que éste aceptó —según Joseph Bernhart (354)— por dejar a Raimundo. Sabemos que tuvo gran interés de citar siempre al presupuesto discípulo de San Pablo cuando encontró allí ideas semejantes a las de otros Padres y Escolásticos. Pero por los problemas estudiados en Nicolás de Cusa y muchos otros que no entraron aquí en escena por falta de correspondencia con el Beato Raimundo Lulio, *no me parece conforme con la realidad* sostener que las pocas obras del místico griego (al lado de la muchedumbre de otros libros profundamente estudiados por el Cardenal de Cusa) sean fuente principal *en el sentido extensivo* de la palabra, y *en cuanto a la intensidad* del influjo dionisiano prefería yo decir que Nicolás de Cusa descubrió durante su viaje a Bizancio que todos sus estudios en San Agustín, en los Maestros de Chartres, en Santo Tomás, San Buenaventura, Raimundo, Eckart, en los diálogos de Platón, en

(354) JOS BERNHARDT: *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, 212. (München, 1922.)

Aristóteles y en algunos otros pensadores clásicos de la Escuela de Pitágoras pueden entrar en la vista del Padre de la mística oriental, y así el Seudo-Dionisio es en gran parte nada más o nada menos que el escudo cusano para sus propias ideas, para la propia combinación nueva y original del "Ultimo Escolástico".

Nota final.—Al terminar este estudio sobre el *Lulismo en Nicolás de Cusa* me siento obligado a reconocer a los Reverendos Padres Terciarios Franciscanos de San Francisco de Palma, que me han facilitado el citado artículo de Hönnecker, y más aún a los Reverendos Padres Jesuítas de Oña, que por intercesión del Secretario de la Biblioteca Nacional, Sr. Julio Vidal Compairé, no rehusaron la petición de enviar la edición B de las obras de Nicolás de Cusa. Igualmente estoy muy agradecido a algunos Padres y Coristas de San Francisco el Grande, de Madrid, y Coristas de Guadalupe, como a los Reverendos señores de la Redacción por haber corregido el texto español sin querer cambiar demasiado el original. Es de lamentar solamente una errata en la primera parte que hace el texto incomprensible. Lea el lector en la página 764, segundo punto aparte, como sigue: "Concluyendo esta primera parte... podemos decir que *Pascual* (aunque falta en sus observaciones de comparación la *llave de* (!) todas las diferentes ideas semejantes de la *analogia entis* en las obras de ambos pensadores cristianos) *tiene en muchos puntos razón de apellidar "lulista" a Nicolás de Cusa...*"

F. ERHARD-WOLFRAM PLATZECK, O. F. M.

Fiesta de San Miguel Arcángel, 1941.