

EL PROBLEMA DE LA DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS EN EL PENSAMIENTO DE RAMON LLULL¹

Carlos Llinás Puente
Universidad Ramón Llull de Barcelona

RESUMEN

El presente trabajo aborda sumariamente la cuestión de la demostrabilidad de la existencia de Dios en el pensamiento del beato Ramon Llull. El tema es un camino entre otros para poner de manifiesto la específica manera que tiene Llull de entender las relaciones entre la razón y la fe. La comparación con la misma problemática en la esfera del aristotelismo, sobre todo el tomista, sin constituirse en el núcleo central del trabajo, acaba de aclarar la singular coherencia de la constitución interna del *intellectus fidei* luliano.

Palabras clave: Razón, Fe, Demostración, Necesidad, *Articula fidei*.

ABSTRACT

This present work refers briefly to the question about the possibility of demonstrate the God's existence on the thought of the blessed Ramon Llull. The question is a way between others to manifest the especific way that has Llull to understand the relationships between the reason and the faith. The comparisson with the same problem in the aristotelic sphere, mainly the thomist one, without becoming the central core of working, has just clarifiel the peculiar coherence of the internal constitution about the Lulian *intellectus fidei*.

Palabras clave: Reason, Faith, Proof, Need, *Articula fidei*.

-
- 1 Abreviaturas empleadas en este estudio para las principales ediciones de las obras de Llull:
ATCA: *Arxiu de Textos Catalans Antics*, diversos volúmenes (en dos de ellos, al menos, aparecen obras de Llull, editadas por J. Perarnau: 1,1982; 5,1986), Barcelona.
MOG: *Raymundi Lulli Opera omnia*, editadas por Ivo Salzinger (editio Moguntina), 8 volúmenes (I-VI, IX-X), Moguntia (Mainz), 1721-1742 (reimpr. Frankfurt a. M., 1965).
OE: *Obres Essencials*, 2 vols., Barcelona, Editorial Selecta, 1957-60.
ORLJR: *Obras de Ramón Llull*, editadas por Jerónimo Rosselló, 1 vol., Palma de Mallorca, 1901.
ORL: *Obres de Ramon Llull*, editadas por S. Galmés y otros, 21 vols., Palma de Mallorca, 1906-1950.
OSRL: *Obres Selectes de Ramon Llull*, editadas por A. Bonner, 2 vols., Palma de Mallorca, Ed. Moll, 1989.
RLOL: *Raymundi Lulli Opera Latina*, editadas por Stöhr y otros, XX vols. más uno de suplementos aparecidos hasta el año 1995; en Palma los 5 primeros (1959-1967), después en CCCM (*Corpus Chistianorum. Continuatio mediaevalis*), Turnhout, Bélgica, 1975 ss; es la edición crítica latina llevada a cabo por el «Raimundus-Lullus-Institut» de Freiburg im Breisgau, Alemania. Seis volúmenes más, del XXI al XXVI, están ahora en proceso de preparación y publicación.

El problema de la demostración de la existencia de Dios² pone de relieve de forma especialmente aguda las peculiaridades del planteamiento luliano de la cuestión razón-fe; en particular, las peculiaridades del planteamiento luliano con respecto a toda la tradición medieval aristotélica, sea la del averroísmo en su versión original o en su versión latina, sea la del aristotelismo cristiano «ortodoxo», por ejemplo, la de un Tomás de Aquino. Aun cuando no sea este asunto el centro del presente trabajo, daremos como de soslayo algunas indicaciones que, creemos, bastarán para poner de manifiesto el contraste existente entre ellos.

En primer lugar, es necesario considerar el estatuto gnoseológico que, según el beato Ramon Llull, tiene el hecho mismo de la existencia de un «supremo objeto» suprasensible. Sólo así podremos abordar la cuestión de la demostrabilidad de tal «factum».

Lo que Llull nos dice por lo que se refiere a este tema es, en pocas palabras, lo siguiente: toda ciencia que quiera hablar de Dios en general, en tanto que Él subsiste «supra sensum et imaginationem», y nosotros sólo conocemos «naturalmente» (con nuestras solas fuerzas) los objetos de los sentidos,³ supera necesariamente nuestras aptitudes innatas. El hombre no puede, por tanto, con sus solas fuerzas, ir más allá de lo sensible y de lo formal que existe en la materia, sobrepasando el segundo punto trascendente,⁴ hasta las verdades divinas increadas. En otras palabras: la razón del hombre, naturalmente ligada a lo sensible por la unión del alma y el cuerpo, y aún más estrechamente atada a lo material por la caída original, es incapaz de remontarse hasta los inteligibles divinos. Llull afirma con fuerza la impotencia del espíritu humano en su actual estado por lo que se refiere a la posibilidad de llevar a cabo por sus propias fuerzas el «transcensus» que le permitiría alcanzar una forma superior de conocimiento, más parecida a la de los ángeles y a la del propio Dios.

Por consiguiente, todas estas verdades divinas, sin más distinciones, son «articula fidei»: sólo con la fe podemos acceder a ellas. Incluso para demostrar la existencia de Dios necesitamos previamente de la fe. Ahora bien: una vez la «fides» ha purificado el intelecto y lo ha elevado por encima de sus fuerzas naturales, la comprensión de aquello que se cree se transforma no sólo en

2 Llull prueba la existencia de Dios, por ejemplo, en los siguientes lugares: *Libre del gentil e dels tres savis* (1274-6), L. I, OSRL I, pp. 116-142; *Libre de meravelles* (1288-9), I, 1, OSRL II, pp. 21-4; *Proverbis de Ramon* (1296?), caps. II y XIII, ORL XIV, pp. 4-6 y 19-20; *Libre de Deu* (1300), I, 1, ORLJR, pp. 275-285; *Libre de conexença de Deu* (1300), I, ORLJR, pp. 377-380; *Libre del ES de Deu* (1300), I, ORLJR, pp. 443-450; *Arbre de ciència* (1295-6), VIII, *Arbre apostolical*, OE I, pp. 688-9; *Ars mystica theologiae et philosophiae* (1309), Dist. I, RLOL V, pp. 288-291; *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto* (1309), MOG IV, p. 572; y en muchos otros.

3 Para ser más exactos, los «abstracta» procedentes de los datos sensibles y de la imaginación. De modo parecido a Santo Tomás, Llull cree que el objeto propio del intelecto humano «sine habitu fidei» es el universal abstraído de lo sensible. Pero, para Santo Tomás, este es el objeto propio de la «razón natural» en general, mientras que para Llull la única «razón natural» en sentido propio es la que tiene por objeto lo más inteligible: Dios mismo, independientemente de la manera en que haya accedido a él. Esta sumaria observación deberá ser completada más adelante.

4 Es conocida la doctrina luliana según la cual la realidad (y el conocimiento de la misma) puede ser dividida en tres grandes sectores: el de lo sensible e imaginable, el de lo inteligible inferior (existente en la materia corpórea: formas individuales) y el de lo inteligible superior (existente sin materia corpórea: (Dios, ángeles [...])). Entre el primero y el segundo se encuentra el «primer punto trascendente», que puede ser sobrepasado por la razón a partir de los datos que le suministran las potencias inferiores (sentidos e imaginación); entre el segundo y el tercero se encuentra el «segundo punto trascendente». Éste es el que ahora estamos viendo que la razón humana abandonada a sí misma es incapaz de trascender con la sola preparación de los sentidos y la imaginación. Para ello, para sobrepasar este punto y, en cierta medida, a sí misma, la razón precisará de un nuevo tipo de «preparación»: la que le proporciona la fe.

una posibilidad perfectamente efectiva, sino incluso en una exigencia ineludible para esta inteligencia transfigurada. Y esto no es cierto únicamente con respecto a la cuestión de la existencia de Dios, sino también con respecto a los demás dogmas. Por consiguiente, «mediante auxilio gratiae Dei», es posible demostrar necesariamente, con una racionalidad que es la del mismo Dios,⁵ todas las verdades del cristianismo, tanto aquellas que comparte con los filósofos paganos y/o con las otras religiones del Libro (existencia de Dios, creación del mundo [...]), como aquéllas que son más específicamente suyas (Trinidad y Encarnación). Y no es posible, sin aquélla, conocer plenamente cosa alguna del ser increado e inmutable, ni siquiera su existencia.

Las demostraciones concretas de la existencia de Dios las puede encontrar el lector, con todos sus detalles, en los textos mencionados en nota al comienzo de este artículo. Lo que en este momento reclama nuestra atención, sin embargo, tanto por su importancia intrínseca como por las consecuencias que luego tendrá, es la afirmación que acabamos de hacer: Llull no distingue entre las verdades divinas cognoscibles con la pura razón natural («preambula fidei») y las que sólo son accesibles a la fe («articula fidei»). No distingue, por ejemplo, entre la demostración de la existencia de Dios y la de la Trinidad divina. Ambas verdades son, para Llull, «de fide», y en este sentido, pues, «articles de la fe catòlica». La razón humana es incapaz de hacer suya la Verdad divina con sus solas propias fuerzas. No hay ciencia de lo divino suprasensible a partir de lo sensible y de la imaginación:

[...] per sensum neque per imaginationem non potest homo probare simpliciter Deum esse, neque esse divinam trinitatem, creationem, resurrectionem, incarnationem et huiusmodi.⁶

Sólo la fe eleva al intelecto a aquel grado de actualidad y de pureza que necesita para hacerse cargo de estas sublimes certezas. Como él mismo dice en otro lugar:

Nullus intellectus in via sine habitu fidei potest intelligere, quod Deus sit.⁷

Ahora bien: como ya hemos indicado, esto no significa que no se pueda demostrar la existencia de Dios. Al revés: con la fe, y (pero) sólo con ella, es posible elevar el espíritu hasta la misma necesidad interior de la divinidad y, por consiguiente, captar su existencia con la misma necesidad objetiva con la que el propio Dios la conoce. Por eso, a través de la fe, y (pero) sólo a través de ella, es posible formular «rationes necessariae» que demuestren «quod Deus sit» de forma irrefutable. Sólo a través de la fe es posible hacer una afirmación como la siguiente:

A prouar que Deus sia, volem adur deu rahons enaxí necessaries, qui lur contrari es imposibol.⁸

5 Cfr. Richard de S. Victor, *De Trinitate*, L. I,4, París, du Cerf («Sources Chrétiennes» nr. 63), 1959: «Es imposible que adolezca de razón necesaria todo cuanto es necesario».

6 *De consolatione eremitarum* (1313), RLOL I, p. 109.

7 *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto* (1309), MOG IV, p. 572.

8 «Para probar que Dios es, queremos aducir diez razones tan necesarias, que su contrario es imposible», *Libre de Deu* (1300), I,1,1, ORLJR, p. 275.

Como indicaba ya el malogrado P. Eusebi Colomer, tan posible es según Llull para el entendimiento humano entender la existencia y la unidad de Dios como la Trinidad de Personas, pero en ambos casos se requiere previamente la luz de la fe.⁹ Desde los planteamientos del tomismo, naturalmente, la posición de Llull es comprometida (como lo es la de los representantes principales —Anselmo y Ricardo— de esta forma del agustinismo en cuya corriente general —sin menospreciar los elementos personales que distinguen a cada uno de ellos— cabe inscribir al beato): por lo que se refiere a los «artículos», parecerá racionalista, mientras que por lo que se refiere a los «preambulas», aparecerá como fideísta. No se trata aquí de esclarecer hasta qué punto es o no compatible este «fideísmo» (conservemos de momento la expresión) luliano con el dogma del Vaticano I sobre la cognoscibilidad natural de Dios.¹⁰ No obstante, sí puede resultar especulativa e históricamente interesante hacerse la pregunta siguiente: ¿rechazó Llull de forma absoluta la posibilidad de demostrar la existencia de Dios por medio de la razón natural en sentido estricto, esto es, por medio de la razón que conoce a partir de los datos suministrados por los sentidos y la imaginación, o su negativa en este punto, que hemos podido constatar textualmente, debe ser matizada *desde el interior mismo* del sistema y del pensamiento del beato? Es decir: ¿hasta qué punto puede decirse que Llull no aceptaría la existencia de un ámbito intermedio entre el de unas verdades sobre Dios «puramente naturales» y el de los «artículos de la fe» en sentido tomista? ¿Qué importancia tendría tal hecho, en el caso de que la respuesta fuera de algún modo (que aún debería ser delimitado con precisión) positiva, para la defensa de la posición luliana de la cuestión razón-fe, si es que aún consideramos necesario «defender» la gnoseología del mallorquín de las clásicas acusaciones que se le hicieron de «racionalismo»?

Para intentar responder a estos interrogantes, es necesario primero repasar la clasificación de los tipos de demostración que Llull propuso en ciertos lugares.¹¹ Como es sabido, habría según el beato tres tipos fundamentales de prueba racional: «propter quid» o «per causas», «propter quia» o «per effectus» y «per aequiparantiam». Resulta evidente que una hipotética demostración de la existencia de Dios a partir de lo que la razón conoce a través de los sentidos y la imaginación, sería equivalente en este esquema a una prueba de la segunda clase: «per effectus» o «quia». ¿Qué dice Llull de la posibilidad de demostrar la existencia de Dios a partir de las criaturas, esto es, a partir de sus efectos?

Veamos qué es lo que nos adelanta sobre el tema un pasaje de uno de los opúsculos centrales de la última época:

Quoniam quidquid demonstratum fuit ab antiquis, fuit demonstratum propter quid aut propter quia.¹² Et subiectum huius libri sit inuestigare distinctionem in diuinis personis per demonstrationem. Quae quidem demonstratio non potest fieri propter quid, ex ea quia Deus non habet supra se aliquid; et demonstratio quia non est potissima. Idcirco intendimus probare distinctionem in diuinis per aequiparantiam et aequiualentiam actuum diuinarum rationum.¹³

9 Ver Colomer, E., *De la Edad Media al Renacimiento. Ramón Llull - Nicolás de Cusa - Juan Pico della Mirandola*, Barcelona, Herder, 1975, p. 63.

10 *Ibíd.*, o. c., p. 64, n. 26.

11 Ver, por ejemplo, *Ars mystica theologiae et philosophiae* (1309), RLOL V, pp. 286-7.

12 Observemos de pasada que estas dos clases de demostración son las únicas que el propio santo Tomás da por supuesto en su *Summa Theologica*, I, q.2, a.2.

13 *Liber de demonstratione per aequiparantiam* (1305), RLOL IX, p. 216.

La demostración «propter quid» es imposible aplicada a Dios (en este caso, al dogma trinitario): «non potest fieri»; es decir: no puede ocurrir, no puede ser, pues Dios no tiene nada por encima de sí mismo que pudiera ser su causa y aquello a partir de lo cual pudiéramos deducir su «trinitariedad». Lo que Llull dice, en cambio, sobre la demostración «quia», es otra cosa: «non est potissima» (no es «poderosísima»). Esto no parece querer decir que sea imposible, sino que es incapaz de elevarse hasta el grado superlativo, hasta la inexorable racionalidad interna del ser divino.¹⁴ A ésta alcanza sólo, en la fe que la hace posible, la demostración «per aequiparantiam et aequivalentiam actuum diuinarum rationum». Sólo ésta ingresa según Llull en el ámbito del objeto supremo, inasequible para el intelecto natural, razonando y argumentando a partir de la interior equivalencia (convertibilidad) de las dignidades divinas.

En otros textos, la impresión que empezamos a tener de que Llull no rechaza como totalmente imposible la aplicación a Dios de las demostraciones «quia», recibe otra confirmación indirecta: por ejemplo, en el *Ars mystica theologiae et philosophiae*,¹⁵ posterior al *Liber de demonstratione per aequiparantiam* (incluso lo cita), Llull se limita a indicar que, puesto que «Deus est per se cognoscibilis et non per causas», la «demonstratio per causas», es decir, «propter quid», es completamente imposible; pero de ahí pasa sin consideración alguna de ningún otro tipo a la conveniencia de proceder «cum demonstratione in gradu superlativo posita», es decir, con demostraciones por «equiparancia» (si se me permite esta castellanización del término latino y catalán que Llull emplea, en lugar del castellano «equiparación», sin duda más correcto). En otros lugares el beato actúa de forma similar:

Os concedo que Dios no sea demostrable por causas, pero es demostrable por la equipotencia de sus dignidades.¹⁶

Se niega la posibilidad de aplicar a Dios la demostración por causas; se afirma la de aplicarle la demostración por «equipotencia»; pero ni se afirma ni se niega, ni siquiera se menciona, la posibilidad de un conocimiento de Dios a partir de sus efectos. ¿Por qué estas omisiones? ¿Es que Llull no cree posible demostrar nada «in divinis» a partir de los efectos, pero teme la autoridad en contra quizá de santo Tomás, o de algún otro doctor, y por eso no hace afirmaciones taxativas en este sentido? ¿O es que quizá sí cree («de iure») posible tal cosa, pero a la vez la considera («de facto») secundaria y poco interesante?

Lo que sigue, pues, al no ser los textos del beato lo suficientemente explícitos, debe ser entendido como una conjetura verosímil, como uno de los posibles desarrollos (entre otros) que en este punto podría hacerse de la posición luliana.

Lo que creo, continuando con la meditación de la única afirmación explícita del beato sobre la demostración «quia» aplicada a Dios («non est potissima»), es que Llull atiende sobre todo al hecho de que, cuando alguien prueba y conoce alguna cosa a propósito de Dios a partir de sus

¹⁴ Y observemos ahora -más adelante desarrollaremos esta observación- que se nos está hablando de la Trinidad, no de la simple existencia de Dios.

¹⁵ RLOL V, pp. 286-7.

¹⁶ *Phantasticus* (1311), cap. 2, § 24, versión catalana de Lolia Badía en su libro *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Barcelona, Quaderns Crema, 1991, p. 216.

efectos, no podrá conocerla con la *necesidad objetiva interior* de la esencia divina, pues la creación (es decir, los efectos de Dios a partir de los cuales procede la demostración «quia») no surgió de la necesidad de esta esencia, sino de la nada y de la libre voluntad del Creador. En otros términos, y usando libremente las ideas del P. Sergei Boulgakov:¹⁷ Dios no puede ser considerado «causa del mundo» en el mismo sentido (inmanente) en que se entiende la causalidad en el universo físico. Para ésta, la causa está al mismo nivel que sus efectos, es un «ente entre los entes», que produce su efecto por razón de la necesaria dinamicidad de su propia naturaleza. Dios no puede ser causa del mundo en este sentido, corrigiendo este concepto sólo en el modo de ponerlo al principio de la cadena como causa primera. Dios no es, en este sentido, repetámoslo, «causa del mundo».¹⁸

La consecuencia que creo que Llull extrae o podría extraer de este hecho es la siguiente: la razón no transfigurada (por la fe) puede anticipar, a partir de las criaturas («quia»), no sólo la existencia de Dios, sino incluso la Trinidad y todas las demás verdades referidas al ámbito divino («artícula» en sentido luliano).¹⁹ Esta anticipación, empero, nunca podrá ser concluyente, nunca será «necesaria», pues no alcanza el interior de la divinidad. Aunque no imposible, es impotente: no *muestra* al objeto divino en la plena intensidad de la luz que le es propia. No *de-muestra*. Por eso también, aunque anticipadas, las verdades cristianas han aparecido en el paganismo (Platón, Aristóteles, Plotino [...]) deformadas, no clara ni consistentemente definidas.²⁰ La razón humana, sin la fe, no puede conocer plenamente el ser increado e inmutable, pero eso no significa que no pueda conocerlo en absoluto. Es posible un «frágil conocimiento» racional de Dios a partir de sus efectos. Éste, a su vez, y «mediante fide», da paso a un conocimiento necesario por la equipotencia de las dignidades divinas. El propio Llull reconoce (en contadas ocasiones, es cierto, y por alusiones indirectas) que, desde la perspectiva subjetiva, tal necesidad permanecerá todavía, y hasta la visión cara a cara, mutable, como dice la expresión empleada en el *Liber de locutione angelorum*

17 *La Lumière sans déclin*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1990, pp. 147 y 169-170. Ver también de Lubac, H., *Por los caminos de Dios*, Madrid, Ed. Encuentro, 1993, pp. 37, 55-56: «Dios no es el primer eslabón de una cadena. En la serie de causas y de efectos que forma a este mundo, Dios no es el primero de la serie. Dios no es «un punto de origen en el pasado»; sino que es «una razón suficiente en el presente» (lo mismo en el pasado y en el porvenir, en toda la extensión de la duración). ¡Cuántas objeciones perderían su razón de ser, cuántos equívocos desaparecerían, si esta verdad tan sencilla fuera entendida!».

18 Nos encontramos en los límites de la exactitud de la afirmación heideggeriana que hace referencia al carácter onto-teo-lógico del pensamiento cristiano medieval.

19 Recordar la observación hecha hace un momento en la nota 14.

20 ¿Qué pasaría, en caso contrario, con los filósofos no cristianos paganos como Platón, que han afirmado la posibilidad de un conocimiento suprasensible? Es conveniente recordar aquí la doble respuesta de san Agustín (no supongo que Llull deba compartirla, aunque sí probablemente que la conoció): a) no fueron verdaderos filósofos, no alcanzaron la meta que se propusieron: la sabiduría. Se quedaron a medio camino. Sólo se han librado del error, pero no han llegado a la posesión de la Verdad. Incluso puede llegar a afirmarse: han conocido el Bien, pero no han sido capaces de apropiárselo y de practicarlo —por esto, los más coherentes, también entre los platónicos, han llegado al escepticismo (cfr. *Conf.* V,10,16; 10,19; VII,1,2; 20,26; 21,27; *Sermo* 141,1; *De Trin.* XII,15,24; *De Trin.* XIII,19,24; *Contra acad.* III,20, 43). b) En la medida, sin embargo, en que sí fueron capaces de atisbarlos (el Bien y la Verdad), es razonable suponer que conocieron el Antiguo Testamento (cfr. *Civitate Dei* VIII,11). Parece claro al menos que, según Agustín, Platón se instruyó lejos de Grecia, con Ferécides de Siria (cfr. *Contra acad.* III,17,37).

en referencia al entender de la fe: «mutabile intelligere».²¹ Mas desde el punto de vista del objeto considerado desde y en sí mismo, tal «gnosis» es concluyente de modo absoluto (pues la «teognosis» como genitivo objetivo no es otra cosa que una participación por la fe celeste en la «teognosis» como genitivo subjetivo).

La fe ilumina y perfecciona (purifica) el entendimiento. Lo actualiza «supra suas vires». Aceptada la fe, y por la equivalencia de las razones divinas, que son una única esencia en Dios, es posible demostrar plenariamente, con la evidencia y el esplendor de la propia energía («actus») divina, la verdad de todos los artículos, incluida la existencia de Dios, la Trinidad, etc. No hay, pues (respondiendo la pregunta que nos hacíamos más arriba, aunque de modo inesperado) ámbito alguno intermedio. Todas las verdades divinas forman un bloque compacto. A través de la razón que conoce a partir de los sentidos (la que nos proporciona una mayor evidencia subjetiva en el actual estado de nuestras facultades) es posible acercarse a estos misterios (a todos ellos), pero de manera (objetivamente) desfalleciente. A través de la razón sobreelevada por la fe, por el contrario (siempre mutable desde el punto de vista subjetivo, «en el espejo y el enigma»), es posible en cambio llegar a obtener acerca de estos misterios (de todos ellos) argumentos (objetivamente) necesarios. ¿Por qué renunciar, podría pensar el beato, a la evidencia que alcanza el intelecto transformado por la luz de la fe y de la gracia, si es (objetivamente) superior a la del intelecto natural? ¿Por razones apoloéticas? ¿Porque los infieles, al no creer, no pueden elevarse hasta ellas? ¿Porque la evidencia objetiva («in se») de la cosa no es la evidencia subjetiva («quoad nos»)? Aunque tal cosa fuera cierta, que lo es, también es verdad que los infieles (Llull se refiere a judíos y musulmanes) comparten al menos con el cristiano el elemento básico de la fe monoteísta, por lo que lo que les separa de esa evidencia objetiva no es más que un «pequeño» salto. Creo que puede llegar incluso a argumentarse, desde la perspectiva anselmiano-luliana, que si la evidencia de la razón natural («per sensum») le parece al infiel (al «insensato») (subjetivamente) superior, es porque se niega a dar ese pequeño salto que, sin embargo, ya había empezado a dar con la fe de su credo islámico o judío; es decir, porque obstinándose en el punto de vista de la fe incompleta, aún «no acaba de entender»;²² esto es, precisamente, «porque es estúpido e insensato».²³

Por todo ello, ¿no sería quizás un medio apoloético mucho mejor, o al menos también posible, en lugar de quedarse en las solas «razones naturales», *mostrar* al infiel que, con la fe íntegra (con la fe cristiana), el hombre puede alcanzar un grado de evidencia intelectual que le resulta inaccesible de cualquier otra manera? El intelecto transfigurado sí es capaz de formular argumentaciones «potissimae», argumentaciones que empiezan, más allá de los sentidos y de la

21 *Liber de locutione angelorum* (1312), ATCA I, p. 106. El conocimiento sin fe de lo suprasensible no es «potissimus»: no se remonta con total certeza más allá del segundo punto trascendente, por encima de los inteligibles abstraídos por la razón a partir de los datos de la sensibilidad y de la imaginación. Y el conocimiento en la fe de lo suprasensible (de lo suprasensible no existente en materia alguna) es necesario, pero «mutable». De esto último, sin embargo, y como ya he indicado someramente en la última observación del texto entre paréntesis, Llull ha intentado olvidarse todo lo que ha podido (por razones, entre otras, de táctica apoloética).

22 San Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, cap. IV.

23 *Ibidem.*, o. c., cap. III.

imaginación (y de la inteligencia del hombre: segundo punto trascendente), en el seno mismo del ser superlativo. En la medida en que tiene por objeto lo más inteligible, esto es, lo más afín a su naturaleza, cabe afirmar además según Llull que es el único que merece propiamente el calificativo de «razón natural».²⁴ ¿No es entonces quizá mejor que el creyente, en lugar de bajar (en una especie de vergonzante «como si») a la arena de la razón «sólo» natural, intente hacer subir al infiel hasta la altura *angélica* del punto de vista de la fe, que es de hecho el más conatural a su propia razón? ¿Que intente hacerlo participar en la claridad inextinguible de su Verdad superior?

Pero esto, podríamos entonces preguntarnos nosotros, ¿no sería limitarse a decirle: re-velación es de-mostración: la revelación contiene y es su propia demostración; sólo has de *mirar* con la suficiente *intensidad* (que es lo que te proporciona la fe)?

¿No parece afirmar Llull, con sus «razones necesarias de la fe», la imposibilidad de separar en último término la teología fundamental (apologética) de la teología dogmática?²⁵

¿No avanza así, pues, hacia la afirmación del evangelio: que la autoridad de Cristo es «la de la misma palabra que habla “con autoridad” (cfr. Marcos 1, 27, Lucas 4, 36)? ¿O hacia la del apóstol, a quien sólo le interesa Cristo, y Cristo crucificado, predicado con el “poder convincente del Espíritu” (cfr. 1 o 2, 1-5).

Un texto del Pseudo-Dionisio dice mucho mejor que yo la verdad hacia la que creo que Llull, inconscientemente (“sobreconscientemente”), se dirigía, pero que nunca, por circunstancias biográficas muy particulares (las de su conversión), así como quizá por otras razones más generales (el contexto marcadamente intelectualista y pedagógico-moralizante de la tradición latina que tiene su origen en Agustín, por ejemplo), podía autoexplicitarse de forma suficientemente completa (cito de acuerdo con la consagrada traducción francesa de M. de Gandillac):

Pour mon compte, je n'ai jamais polémique, que je sache, ni avec les Grecs ni avec personne. Je ne crois pas, en effet, que les hommes de bien aient rien de mieux à souhaiter que de pouvoir, autant qu'ils le peuvent, et connaître et exposer la vérité en soi dans son authentique réalité. Dès le moment que cette vérité, quelle qu'elle soit, est démontrée avec rectitude et sans erreur, dès lors qu'elle est clairement établie, par là même toute affirmation étrangère, prit-elle le masque de la vérité, sera réputée étrangère à la vérité telle qu'elle se présente en soi, dissemblable, spécieuse plutôt qu'authentique. Il est donc superflu à qui révèle le vrai de disputer avec celui-ci ou celui-là, car chacun prétend que sa pièce de monnaie est authentique, alors qu'ils ne possèdent peut-être tous qu'une lointaine contrefaçon de quelque parcelle de vérité. Et si tu convaincs celui-ci, celui-là, puis un troisième viendront rallumer à plaisir le même débat.

Une fois la vérité bien établie par de droites raisons, elle ne laisse plus aucune prise aux réfutations d'aucun adversaire. Tout ce qui n'est pas entièrement conforme à cette vérité se trouvera rejeté *ipso facto* par la seule présence inébranlable de l'authentique vérité.

24 Cfr. *supra* nota 3.

25 Cfr. Balthasar, H. U. von, *Gloria I*, Madrid, Ed. Encuentro, 1985, p. 15.

26 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes* (traduction, préface, notes et index par Maurice de Gandillac), Aubier-Montaigne, Paris, 1943, Carta VII, pp. 331-2.

Persuadé de ce principe que je crois bon, je n'ai jamais provoqué aucune polémique ni avec les Grecs ni avec d'autres adversaires, mais il me suffit d'abord (plaise a Dieu que j'y réussisse!) de connaître le vrai, puis, une fois connu, de l'exposer convenablement.²⁶

* * *

Puede afirmarse *a priori*, por la certeza de la fe común, así como por la del común agustinismo del beato y de santo Tomás, que Llull no podía ser fideísta en el mismo sentido en que, paradójicamente, sólo el racionalismo ilustrado puede llegar a serlo. Llull puede ser un fideísta y un racionalista *relativo* por lo que se refiere a la posible comparación de su sistema (más tradicionalmente —«anacrónicamente»— agustiniano) con otros sistemas como el del Aquinate (también agustiniano, «malgré tout»), de la misma manera que el de éste puede ser considerado, a la inversa, relativamente racionalista y fideísta desde la perspectiva del sistema luliano: (lulianamente) racionalista allí donde el de Llull es (tomísticamente) fideísta (en el ámbito de los «preambula» en sentido clásico), (lulianamente) fideísta allí donde el de Llull es (tomísticamente) racionalista (en el ámbito de los «artícula» en sentido clásico). Nunca puede ser Llull un fideísta o un racionalista *absoluto*, por las propias características de su punto de partida.

Es más: la importancia que, por lo que concierne a la defensa de la ortodoxia de la posición luliana en el tema razón-fe, tienen las observaciones que hemos hecho en este pequeño trabajo, no se reduce a la posibilidad que parece abrírsenos de afirmar una cierta compatibilidad de fondo del lulismo con el tomismo. Tal cosa significaría partir ciegamente de éste como «primer analogado». Creo, por el contrario, que, en un cierto sentido, lo que prueban estas observaciones es que la posición del beato, aun cuando «fantástica» para el sentido común,²⁷ es quizá más profundamente realista desde un punto de vista estrictamente confesional, pues parte de la humanidad efectiva, caída y redimida, pecadora e iluminada por la luz de la gracia y de la fe, que no la del «realismo» tomista, que establece con una inmensa exactitud toda una serie de distinciones ajenas al beato «de iure» probablemente válidas, mas irrelevantes «de facto» para la vida efectiva del creyente, y propensas a ser malentendidas (radicalizadas) por el ojo de una razón no transfigurada interiormente que llegara a considerarse a sí misma como la instancia de decisión última y definitiva.

Carlos Llinás Puente
Facultad de Filosofía de la Universidad Ramon Llull
c/ Diputación, 231
08007 Barcelona

27 Ver al respecto el opúsculo *Phantasticus* antes citado (*supra* nota 16).