

JORDI PARDO PASTOR \*

**EN TORNO A LAS *RATIONES NECESSARIAE*  
DEL CONOCIMIENTO DE DIOS:  
DE SANTO TOMÁS DE AQUINO  
A RAMON LLULL**

I. PROEMIO

Si utilizamos el vocablo ‘conocimiento’, estamos ante un semantema que requiere dos argumentos necesarios: un cognoscente y un ente al que conocer («sujeto cognoscente-objeto conocido»); y del mismo modo, ante la predicación «Conocimiento de Dios», nos hallamos frente a una dicotomía, prácticamente, irresoluble, puesto que entran en juego muchos más factores de los ahora mismo enunciados. El movimiento escolástico que surge durante la segunda mitad del siglo XIII intenta despejar la incógnita planteada mediante las relaciones entre Razón y Fe, y entre filosofía y teología. Las opciones posibles quedan reducidas a tres: 1) tomar la Fe como valor absoluto y pretender, como los fideístas del Doce, renegar de la Razón y de cualesquiera de sus logros científicos; 2) jerarquizar la Razón, el valor de los conocimientos científicos, e ir al encuentro de la independencia total con relación a lo teológico; o bien, 3) intentar alcanzar un justo medio entre la Razón y la Fe, desde una

---

\* Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência «Raimundo Lúlio» (Ramon Llull) y Archivium Lullianum, Universitat Autònoma de Barcelona.

perspectiva que no las considera opuestas, sino, más bien, como conocimientos que se inclinan a un mismo objeto de conocimiento: la esencia de Dios. Esta última postura la encontramos en dos pensadores del calibre de Santo Tomás (1225-1274) y Ramon Llull (1232-1316), aunque con ciertos matices, diferencias y discrepancias que radican en la disímil manera de entender la Razón y la Fe, además de asentarse en diferentes actitudes acerca de la esencia de Dios.

## II. LA ESENCIA DE DIOS: LA CONCEPCIÓN TRINITARIA

La influencia de la visión agustiniana de las Personas Divinas en toda la filosofía escolástica es harto evidente, aunque resulta, quizá, más marcada en Ramon Llull que en el Aquinate<sup>1</sup>. Por otro lado, Santo Tomás de Aquino formalizó una marcada distinción entre teología y filosofía, concretando que la filosofía y las ciencias humanas descansan, meramente, en la Razón; mientras que la teología se cimienta en la Fe y la revelación (sin dejar a un lado, por supuesto, el entendimiento). Así pues, para Santo Tomás el filósofo utiliza principios conocidos por la razón humana (principios que carecen de la iluminación sobrenatural de la Fe) y que conducen hacia conclusiones totalmente racionales, es decir, fruto de la razón humana. Por el contrario, el teólogo, aún utilizando su Razón, acepta la Fe y adquiere el conocimiento mediante la

---

<sup>1</sup> A continuación, voy a proporcionar una bibliografía que no pretende ser exhaustiva, sino, más bien, recopilatoria y actual. En relación a Llull, véase: EPHREM LONGPRÉ, «Raymond Lulle, le bienheureux», en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. IX, París 1926; FRANCIS A. YATES, *Assaigs sobre Ramon Llull*, Barcelona 1985 [compilación de todos los artículos lulianos de Yates, publicados originalmente por separado]; R. PRING-MILL, *Estudis sobre Ramon Llull*, Barcelona 1991 [compilación de todos los artículos lulianos de Pring-Mill, publicados originalmente por separado]; ALEXANDER FIDORA (ed.), *Ars brevis*, Hamburgo 1999 [quien realiza una muy buena valoración de la doctrina luliana]; PERE VILLALBA (ed.), *Arbor scientiae*, Raimundi Lulli Opera Latina, vols. I-III (1\*-188\* + 1-1438; 104 ilustraciones), Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, CLXXX A-B-C [ROL XXIV-XXV-XXVI], Turnhout 2000 [magna obra del Dr. Villalba donde examina con detalle la metodología del pensamiento del 'Maestro de Europa']. En cuanto a Santo Tomás de Aquino, véase: M. D. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, París 1954; C. BOYER, «De l'accord de S. Thomas et de S. Agustin sur la predestination», en *Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli - 17/24 aprile 1974). Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Nápoles 1975, pp. 217-221; G. GIANNINI, «Riflessi della concordanza tra S. Agostino e S. Tommaso nel pensiero moderno», en *Atti del Congresso Internazionale...*, pp. 231-237; L. ROBLES, *Tomás de Aquino*, Salamanca 1991.

Revelación. De este modo, el autor de la *Summa theologiae* propone una 'teoría del conocimiento' divino, partiendo de la misma divinidad, atendiendo a cómo Ésta se ha revelado a Sí misma. Por tanto, podemos establecer un Conocimiento de Dios que pertenece a la Teología y que tiene su razón de ser al servicio de la doctrina cristiana, y un conocimiento, claramente, filosófico o, concretamente, metafísico. Ambas vertientes tienen un mismo fin, el conocimiento de la Divinidad, aunque mientras que mediante la visión teológica buscamos un conocimiento orientado hacia los misterios de la Fe y la esencia de Dios, en la visión más metafísica sólo nos ocupamos de la existencia de Dios (de la existencia de un ser superior que gobierna el mundo, o, en clave aristotélica, del primer motor inmóvil).

En torno a Ramon Llull, partimos de un concepto mucho más amplio del que, *stricto sensu*, evocan los vocablos Filosofía y Teología, no hay diferenciación tangible. Con Llull abordamos lo que podemos denominar «teognosis»<sup>2</sup>. La manera de conocer la esencia divina radica en el conocimiento de Ésta, pero no de forma revelada, sino, más bien, de un modo, *mutatis mutandis*, inteligible, ya que el hombre no está preparado para conocer en su totalidad la grandeza de Dios. Por este mismo motivo, el Beato basa el aspecto cognoscible de la divinidad en la demostración de la existencia de la Trinidad y de la Encarnación (podríamos decir, siguiendo lo expuesto más arriba sobre Santo Tomás, que efectúa una demostración teológica), puesto que la única manera de conocer la magnificencia de Dios es mediante el amor a Jesucristo, ya que Éste se ha manifestado a la humanidad, y podremos amar a Dios y conocerle a través de su Hijo<sup>3</sup>. Ciertamente, Llull apuesta por la segunda persona de la Trinidad, mientras que Santo Tomás se basa en el conocimiento 'revelado', aceptando el concepto de la Trinidad de Personas por autoridad de la 'revelación divina', término *ante quem* que nos conduce al conflicto con las otras dos religiones 'reveladas'. De esta suerte, para Santo Tomás de Aquino, el conocimiento de las Personas Divinas es algo que trasciende la inteligencia humana, ya que Dios es Uno y Trino. De este modo, partimos desde una doble vertiente: por un lado, la Fe constituye una potestad *a priori*; mientras que por otro, rastreamos

---

<sup>2</sup> Mediante este concepto quiero referirme al abasto del conocimiento de Dios, así como su etimología lo indica: θεος > Dios; γνώσις > Conocimiento.

<sup>3</sup> Véase mi artículo «La tradición misticoplatónica en el *Llibre d'Amic e Amat* de Ramon Llull», *Estudios Eclesiásticos*, 296 (julio-septiembre 2001) [en prensa], donde dedico un apartado al tema de Jesucristo como mediador entre Dios y el hombre, aparte de proporcionar una guía bibliográfica exhaustiva.

la analogía entre *creatura* y *Creador* a partir de un conocimiento sensible de las realidades mundanas y de su posterior jerarquización.

En cualquier caso, Llull dispone toda una doctrina de las Dignidades divinas basada en algunas suposiciones de la Naturaleza de Dios y que se disponen en la esencialidad de la Trinidad<sup>4</sup>. Un hecho que corrobora tal aseveración resulta del cambio que se establece, a partir del *Ars inventiva veritatis* (1289), en la distribución de las Dignidades innatas en Dios: pasamos de un teorema sustentado en el número cuatro —relacionado, obviamente, con los cuatro elementos (Agua, Fuego, Tierra y Aire); y con los cuatro humores que caracterizan al ser humano (flemático, colérico, melancólico y sanguíneo, respectivamente)— a una visión ternaria basada en agente + paciente + acción (*Deus + creatura + operatio*)<sup>5</sup>. Esta doctrina constituye un elemento fundamental en la comprensión de la divinidad, ya que nos detalla cuáles son las esencias de Dios y a su vez las diez reglas que constituyen las diez preguntas que resumen todas las cuestiones que podemos hacernos sobre la Naturaleza divina<sup>6</sup>. Del mismo modo, las *rationes necessariae* sirven de anáfora a lo que Llull denomina *dignitates divinae*. Estas son: *Bonitas, Magnitudo, Duratio, Potestas, Sapientia, Voluntas, Virtus, Veritas, Gloria*; y participan en todo obrar divino, siendo idénticas entre sí e idénticas con la naturaleza divina, puesto que de Ella proceden. Estos atributos de Dios, en cuanto pueden ser entendidos son, también, ejemplares para todo ser creado, y, en concordancia con la visión agustiniana, ‘necesarios’ por cuanto se identifican con la esencia de Dios. Del mismo modo, para Llull todo lo creado es un reflejo de Dios y un símbolo de la perfección divina.

---

<sup>4</sup> Si estructuramos este último planteamiento a partir de la diferenciación que Santo Tomás ejerce entre Teología y Metafísica, observamos que Llull utiliza aquí una demostración Metafísica de la realidad divina, de la Naturaleza de Dios, es decir, prueba su existencia como elemento supremo o primera causa. Por otro lado, la verificación de la Naturaleza divina sirve para demostrar un concepto de carácter teológico como es la esencia trinitaria de Dios.

<sup>5</sup> Del mismo modo, el sistema luliano basado en lo cuaternario, poseía elementos como la figura T, cuyo principio absoluto era la realidad ternaria, resultando ésta esencial para la operación del *Ars*. Sobre este aspecto de la concepción luliana, véase ROBERT PRING-MILL, *El microcosmos lul·lià*, Palma de Mallorca 1961.

<sup>6</sup> Cf. ANTHONY BONNER, «L'Art de Ramon Llull com a sistema lògic», *Randa*, 19, Barcelona 1986; Íd., «La logique dans l'Art de Raymonde Lulle», *Cahiers de Fanjeaux*, 22 (1987), pp. 030-305; ESTEVE JAULENT, «Breu consideració sobre la regla B de l'Ars lul·liana», *Revista Internacional d'Humanitats*, 2 (1999), II, pp. 23-36; Íd., «La Nova perspectiva de l'Acte a l'Ars lul·liana», *Mirandum*, 7 (enero-junio 1999), pp. 21-34.

### III. LA COMPRESIÓN DE LA NATURALEZA DE DIOS

Un dato que no debemos dejar en el tintero, es la relación de ambos teólogos con San Ramon de Penyafort<sup>7</sup>. A partir del año 1240, San Ramon de Penyafort dimitió como General de los dominicanos para consagrar el resto de su vida a la conversión de los musulmanes. Requirió a Santo Tomás de Aquino que le proporcionara un libro básico y apropiado para tal empresa, escribiendo el Aquinate la *Summa contra Gentiles* (acabada antes de 1268). Ramon Llull, de vuelta de sus peregrinaciones, en Barcelona, se encontrará con el Santo, y éste lo disuadirá de ir hacia París hasta que no esté totalmente formado, enviándolo de nuevo hacia Mallorca para que se instruya en el latín y en el árabe. Este punto, que puede parecer del todo externo y prescindible, se me antoja de vital importancia en lo referente a la funcionalidad de los escritos tanto aquinatenses como lulianos. No se atribuya al azar la siguiente consideración: el fin último de la teología del Aquinate y del Beato radica en la conversión de los infieles. Este hecho no es gratuito, se debe evangelizar a los paganos y, a su vez, convencerlos (aportándoles razones necesarias) de la existencia de Dios, para que, así, renieguen de sus falsas creencias y se sumerjan en las aguas del Cristianismo<sup>8</sup>.

Ante tal premisa, el *modus operandi* de ambos teólogos, en cuanto a lo que concierne al conocimiento de la Naturaleza divina, consiste en desterrar los argumentos de autoridad, puesto que no se puede dar a conocer la esencia de la Trinidad a un infiel a partir de las *auctoritates*, sino, más bien, a partir de razones que demuestren la existencia de Dios

<sup>7</sup> En relación con Ramon de Penyafort, véase A. TEETAERT, *Dictionnaire de théologie catholique*, 13, 2, París 1937, col. 1806-23; J. M. FONT I RIUS, «Ramón de Penyafort: influencias del santo en la sociedad de su tiempo», *Anuario de Derecho Aragonés*, II, 1961-2, pp. 165-78; J. TUSQUETS, «Relación de Ramón Llull con san Ramón de Penyafort y con la Orden de Santo Domingo», *Escritos del Vedat*, 7, 1977, pp. 177-96; A. BONNER, «L'aprenentatge intel·lectual de Ramon Llull», en *Studia in honorem prof. M. De Riquer*, II, Barcelona 1987, pp. 11-20, y MIQUEL BATLLORI, «L'entrevista amb Ramon de Penyafort a Barcelona», en *Ramon Llull i el lul·lisme*, Valencia 1993, pp. 45-50.

<sup>8</sup> «Temps es vengut en lo qual es exalçada nostra coneixença, e los infeels requeren raons e demostracions necessàries e esquiven creença. Hora es que anem e que usem de la ciència que havem: cor, si no n'usam, segons que devem, en honrar aquell per qui l'havem, fem contra consciència e contra ço que sabem, e no volem haber lo mèrit ni la glòria que haver podem si usam de nostra coneixença» [RAMON LLULL, *Llibre d'Evast e Blanquerna*, ed. Maria Josepa Gallofré, Barcelona 1982, capítol XLIII, p. 114].

y que, simultáneamente, prueben que Dios es Uno y Trino<sup>9</sup>. A este respecto, Santo Tomás de Aquino basará la *Summa contra Gentiles* en la Razón y no en las *auctoritates*, creando un clima intelectual al sentido del misterio. El punto final de esta obra es el conocimiento de Dios, aunque si en la *Summa theologica* se buscaba a Dios a partir de la luz de la fe, en la *Summa contra Gentiles* se busca a Dios a través de la Razón. Por otro lado, las premisas que Ramon Llull aporta para respaldar la funcionalidad de las *rationes necessariae* se hallan en el siguiente texto:

«Et etiam conuenerunt inter se, quod disputarent per modum intelligendi, non per auctoritates, quoniam intelligere est actus primitiuus, uerus et necessarius ipsius intellectus, et infallibilis, dum est practicus. Per auctoritates autem intellectus quandoque uadit per credere, quandoque per intelligere, quia sensus auctoritatum patitur mutationem et opiniones»<sup>10</sup>.

Debemos remarcar, pues, que para Llull el sentido de las *auctoritates* sufre mutaciones y cambios de opinión dependiendo de quién las utilice. Del mismo modo, un hombre inteligente y cultivado no puede quedar, intelectualmente, satisfecho a partir de una argumentación cimentada en principios de autoridad y milagros —hecho que ya en San Anselmo (1035-1109) y Ricardo de San Víctor (1110-1173) encontrábamos perfilado—<sup>11</sup>. Paralelamente, los infieles, a quienes se debe convertir a la Fe del Cristianismo, no creerán en unas *auctoritates* externas a su Fe y a su tradición religiosa, y aún menos cuando éstos sean hombres cultos. Por

---

<sup>9</sup> Debemos tener en cuenta que los infieles no conocen, en conjunto, el proceso demostrativo, puesto que ellos juzgan *per sensum et imaginationem*. En consecuencia, están expuestos al error y sus pruebas carecerán siempre de solidez, ya que no aceptan un factor, que tanto en Llull como en Santo Tomás se erige como 'necesario', como el de las *dignitates divinae*. Así pues, las *rationes necessariae* son una especie de contraargumentos y su necesidad se establece en que no dejan lugar a una objeción lógica, porque ninguno de los *principia necessaria* puede ser negado, ya que si se niega una de las dignidades divinas, deben ser negadas todas las demás, y eso es imposible. Por tanto, en el momento en que sea aceptada una sola de las dignidades de Dios, deberán ser aceptadas todas las demás, ya que si no pueden ser negadas, son ciertas, y si tomamos una como cierta, simultáneamente, lo son todas ellas. Cf. JOHANNES STÖHR, «Las 'rationes necessariae' de R. Llull a la luz de sus últimas obras», *Estudios lulianos*, 20 (1976), pp. 5-52.

<sup>10</sup> RAMON LLULL, *Disputatio Raimundi et Averroistae*, Raimundi Lulli Opera Latina, VII, pp. 9-10.

<sup>11</sup> Véase CARLES LLINÀS, «Llull i els seus antecedents: Anselm i Ricard. La teognosi de Sant Anselm de Canterbury», en *Ars angelica. La gnoseologia de Ramon Llull*, Barcelona 2000, pp. 120-127.

este motivo, Llull lo que pretende no es hacer que los infieles dejen una creencia por otra, sino, más bien, que abandonen un 'creer' por un 'entender'. Me explico: frente a la escasa validez de las *auctoritates*, Llull entiende que la demostración de la existencia de Dios se debe realizar a partir del conocimiento, es decir, a partir de la inteligencia, que ayudada por la Fe alcanzará el fin último: el conocimiento de Dios<sup>12</sup>.

Dicho esto, se nos presentan los instrumentos para demostrar la existencia de Dios. Existen dos tipos de demostraciones: *propter quid* (conocer los efectos por la causa) y *propter quia* (conocer la causa por los efectos). En lo concerniente al conocimiento de Dios para Santo Tomás, la demostración *propter quid* no tiene ningún efecto, puesto que no hay ninguna causa anterior a Dios por la cual podamos conocerle. Así pues, el hombre podrá demostrar, mediante su intelecto, que Dios existe, buscando los efectos que produce la primera causa, es decir, Dios<sup>13</sup>. A partir de la demostración *quia*, Santo Tomás proporciona cinco pruebas de la existencia de Dios, basadas todas ellas en dos principios: partir de hechos o acontecimientos sensibles, y fundamentarse en el principio de causalidad<sup>14</sup>. Recapitulando, la primera prueba, de raíz aristotélica, se

---

<sup>12</sup> Por *credere*, Llull entiende una Fe sin Inteligencia, como una especie de aceptar los hechos como verdaderos sin ningún tipo de racionalización anterior. Lo que Llull pretende consiste en a través del *intelligere*, infundir este *credere* a una forma superior de la Fe, de manera que el *intelligere* incluya a la Fe. Cf. B. SALVA, «Qualiter fidei articuli sint ratione demonstrabiles ex b. R. Lulli sententia», *Studia Monographica et recensioni*, 12-13 (1953), pp. 1-10.

<sup>13</sup> En cuanto a las demostraciones y los 'causa-efecto' que se desarrollan en la teología de Santo Tomás de Aquino, desde mi punto de vista, se produce una influencia de un libro de origen árabe e influencia griega (PROCLO, *Elementatio Theologica*) que empezó a circular y a leerse a partir de la segunda mitad del siglo XII conocido como *Liber de Causis* o *De essentia summae uel purae bonitatis*. Sobre el *Liber de Causis* remito al lector a las últimas traducciones al alemán [ALEXANDER FIDORA y ANDREAS NIEDERBERGER, *Von Bagdad nach Toledo - «Das Buch der Ursachen» und seine Rezeption im Mittelalter*, Mainz, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 2001] y al español [ALEXANDER FIDORA y JORDI PARDO, «Liber de Causis», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 8 (2001)]. Esta manifestación de la existencia 'material' de Dios, radica en una demostración puramente metafísica y racional, puesto que se está pro-  
vando la existencia de la Primera Causa que mueve el mundo.

<sup>14</sup> Este último aspecto es la base de la teología de Santo Tomás de Aquino, donde, según esta teoría, en el mundo natural existen relaciones causales que el ser humano puede discernir por sí mismo. Del mismo modo, todas las pruebas que el Aquinate presenta, a su vez, demuestran diferentes rasgos del ser cuya existencia se quiere demostrar. Así pues, lo que el hombre puede deducir radica en la Naturaleza que le rodea y las conclusiones a las que llega las abstrae a partir de su Razón. Por tanto, podemos apuntar ya, que el hombre busca de forma innata la esencia de Dios,

sustenta en el movimiento y se asienta en la existencia de un primer motor inmóvil. La segunda prueba se basa en la existencia de una primera causa eficiente, Dios, puesto que ninguna cosa puede ser causa eficiente de sí misma. La tercera prueba, tomada de Maimónides (aunque en realidad proviene de Avicena), consiste en la existencia de un ser necesario que sea la causa de todos los seres<sup>15</sup>. La cuarta prueba que presenta el Aquinate se atiene a la tradición agustiniana y se apoya en la noción de que toda característica de un objeto (por ejemplo, bondad, verdad, nobleza...) debe compararse con un principio absoluto que nos proporcionará la gradación de dicha característica, es decir, nos indicará si el objeto posee el rasgo en grado sumo o en menor grado; en tal caso, deducimos que cualquier esencia obtiene su existencia de un ser que es la perfección, Dios<sup>16</sup>. La quinta y última prueba que se nos presenta radica en la existencia de una Inteligencia primera que gobierna las cosas naturales<sup>17</sup>. De estas cinco vías que presenta Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios, debemos entresacar que el intelecto humano obtiene todo su conocimiento de la percepción de lo sensible. Por tanto, no posee un conocimiento directo de las cosas, sino, más bien, el que sus propios sentidos le proporcionen. Así las cosas, para conocer la esencia divina deberá recurrir a la analogía con los elementos que conoce gracias a la percepción sensible. No obstante, estos términos que el hombre conoce debido a su percepción sensorial de lo material, sólo se pueden disponer en relación con Dios, elemento no material, mediante la analogía, puesto que Dios y las criaturas no se parecen ni por

---

porque deduce mediante la Inteligencia la existencia de un primer motor inmóvil, Primera Causa de aquello que le rodea.

<sup>15</sup> Cf. *Summa theologica*, I, q. 2, a. 3; y *Summa contra Gentiles*, I, 15, 5.

<sup>16</sup> Este concepto de las *dignitates divinae* es muy parecido al que posee el propio Llull. Las dignidades de Dios se suceden como elemento *ad sensum* para conocer la misma esencia de la divinidad, puesto que las *dignitates divinae* son el molde que cada uno de nosotros poseemos de forma innata en nuestro interior. Así pues, para alcanzar la perfección debemos alcanzar las dignidades que emanan de Dios, el Bien absoluto.

<sup>17</sup> Esta idea está expresada de dos formas distintas: en la *Summa contra Gentiles* [I, 13, 35], donde se atribuye la idea a San Juan Damasceno [*De fide orthodoxa*, I, 3], se nos presenta a un ser que dirige las cosas con naturalezas distintas para que formen un todo ordenado; mientras que en la *Summa theologica* [I, q. 2, a. 3] se nos muestra una primera Inteligencia que ordena a las inteligencias inferiores y a los seres que carecen de inteligencia. Desde mi punto de vista, la acepción que encontramos en la *Summa theologica* está más cercana a la idea agustiniana y, por tanto, a Santo Tomás, que, mal nos pese, no deja de ser agustiniano.



similitud exacta, ni por grados de cualidad, ni por similitud genérica (ya que Dios no corresponde a ninguno de los géneros de lo creado).

*Exemplo ex contrariis*, Ramon Llull acaba de, si se me permite el término, matizar el planteamiento que el Aquinate suscitaba. En conformidad de opinión con Santo Tomás, Ramon Llull considera que la demostración *propter quid* es imposible aplicada a Dios, así como que la demostración *quia* no es suficiente:

«Quoniam quidquid demonstratum fuit ab antiquis, fuit demonstratum propter quid aut propter qui. Et subiectum huius libri sit inuestigare distinctionem in diuinis personis per demonstrationem. Quae quidem demonstratio non potest fieri propter quid, ex eo quia Deus non habet supra se aliquid ; et demonstratio quia non est potissima. Idcirco intendimus probare distinctionem in diuinis per aequiparantiam et aequivalentiam actuum diuinarum rationum»<sup>18</sup>.

Así pues (y en términos aquinatenses), si no podemos conocer a Dios por semejanza, ya que no hay nada que se asimile a la primera causa, ni por semejanza imperfecta o genérica, puesto que Dios no corresponde a lo creado, conozcamos a Dios (ahora ya, en términos lulianos) *per aequiparantiam*<sup>19</sup>. Llull concibe la equiparación como un instrumento privilegiado de la demostración, además de como un instrumento más que útil para solucionar la defectividad de los silogismos. El Beato concibe la *demonstratio per aequiparantiam* a partir de una demostración de cosas iguales (*per aequalia*), es decir, a partir de elementos que no conciben entre ellos una relación de anterioridad-posterioridad en el conocimiento<sup>20</sup>. En cuanto a la demostración *per aequiparantiam* y el conocimiento de la Naturaleza de Dios, Llull no propone términos comparativos a la esencia divina, sino una grada-

<sup>18</sup> RAMON LLULL, *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, Raimundi Lulli Opera Latina, IX, p. 216.

<sup>19</sup> A mi parecer podemos interpretar la *demonstratio per aequiparantiam* como una mejora de la demostración *per analogiam*, puesto que Santo Tomás sólo concibe una simple relación de semejanza entre una esencia cognoscible por el hombre y la Naturaleza divina, es decir, un punto que podría relacionarse con la esencia divina pero sin hacerlo, puesto que Dios es único e incomparable. Para Llull, el concepto de la equiparación consiste en razonar a partir de la convertibilidad de las *dignitates divinae*, es decir, la posibilidad de adquirir rasgos exclusivos de la divinidad que nos aproximen a Ésta y nos permitan el conocimiento de su Naturaleza. De todos modos, tanto la visión del Aquinate como la del Beato, nos conducen a unas demostraciones positivas.

<sup>20</sup> Cf. JOSEP M. RUIZ SIMON, *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, Barcelona 1999, esp. 238-295.

ción de cualidades que posee Dios de forma innata y que el hombre debe intentar alcanzar para equipararse a la esencia divina, y, así, poder percibirla. Como bien nos dice: «Us concedeixo que Déu no sigui demostrable per causes, però es demostrable per l'equipolència de les seves dignitats»<sup>21</sup>. Respecto a este tipo de demostración, lo que se produce es una 'equiparación', pero de qué. Desde mi punto de vista, lo que se equipara es aquello que Santo Tomás toma tanto empeño en diferenciar. Lo que Llull efectúa es una fusión entre la Metafísica y la Teología, ya que si la primera nos indica, gracias a la Razón, la existencia de un ser sobrenatural que ordena las cosas, la existencia de un ente superior a todo y primera causa de todo lo creado, junto con la segunda, basada en la Fe, podemos lograr un conocimiento casi perfecto (puesto que Dios no puede ser conocido en su plenitud) de la esencia divina. En otras palabras, Llull intenta demostrar la existencia de Dios a partir de la obiedad metafísica de la Primera Causa (hecho irrefutable) y, a partir de esta primera afirmación fruto de la Razón, pasar al plano teológico, al plano de la Fe, y demostrar que este ente superior no es otro que Dios, Uno y Trino.

#### IV. EL CAMINO DE LA FE A LA RAZÓN

Más arriba ya hemos observado que uno de los puntos en que convergen la Teología de Tomás de Aquino y Ramon Llull consiste en el fin de sus escritos: la conversión de los infieles. Para conjurar ese fantasma, ambos teólogos proponen una conciliación entre la Fe y la Razón, de modo que la primera ayude a la otra a alcanzar el camino del conocimiento de Dios. Para Santo Tomás de Aquino, la Fe es donde la Palabra de Dios se entiende, y es un elemento fundamental y necesario para el contacto humano. Así pues y en consonancia con San Buenaventura, la Fe se erige como principio necesario en el acto de 'filosofar'<sup>22</sup>. De esta suerte, aunque la existencia de Dios pueda ser demostrada por los cinco puntos antes expuestos, sólo la Fe es capaz de hacernos comprender el verdadero significado de Dios. Presto el telar para labor y menester,

<sup>21</sup> RAMON LLULL, *Fantàstic*, versión catalana de Lola Badia, en *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Barcelona 1991, cap. II, p. 216.

<sup>22</sup> Véase GERALD CRESTA, «¿Es posible el Conocimiento de Dios? – aproximaciones y diferencias entre Santo Tomás y San Buenaventura», *Revista Internacional d'Humanitats*, 4 (2001), pp. 63-72, <http://www.hottopos.com/rih4/index.htm>

Santo Tomás nos está indicando básicamente que el hombre puede raciocinar el por qué de las causas y de los efectos que se producen en el mundo, e, incluso, puede llegar a intuir la existencia de un Ser supremo (Dios) que controla toda la materia (puesto que ésta resulta inferior a Él), aunque no atina, sin la ayuda de la Fe, a comprender la naturaleza de Dios. Por otro lado, como ya arguyó San Buenaventura en la conclusión al primer artículo de la segunda cuestión del *De misterio trinitatis*: «Deum esse unum est verum non tantum credibile, sed etiam intelligibile». Por ende, la Fe, por sí misma, no es suficiente para argumentar la existencia de Dios. Así las cosas, Tomás ejecuta una marcada diferencia entre lo que constituye ‘conocer’ y ‘comprender’, que radica en su concepción sobre la Metafísica y la Teología. Hecha esta dicotomía el hombre puede *cognoscere* la esencia de Dios, es decir, puede llegar a entrever que existe un Ser supremo que ha creado el mundo y que ordena a las inteligencias inferiores a su aquiescencia. Aunque, si por la Razón puede llegar a *cognoscere*, necesita de la concomitancia de la Fe para poder llegar a *comprehendere* la esencia de Dios, puesto que la Fe es quien ayuda a la inteligencia (digamos, que la Fe eleva el entendimiento del hombre) para que se produzca un conocimiento pleno de Dios y la Trinidad del Verbo.

Del mismo modo, Ramon Llull postula que mediante la Fe el hombre cree aquello que no comprende, pero, a su vez, la Fe es también ese hábito otorgado por Dios y mediante el cual el hombre puede llegar a comprender las verdades de Dios, por razón del *ascensus* del intelecto. Lo que el hombre a partir del intelecto ‘desnudo’ no puede llegar a comprender, lo entiende gracias a la Fe<sup>23</sup>. Así pues, la Fe para Llull resulta un elemento de comprensión y de incomprensión, la Fe ayuda a comprender siempre que ésta se vea relacionada con el intelecto, y es un acto de incomprensión siempre y cuando el hombre tome la Fe como verdad ciega:

«Fides est habitus, cum quo homo credit eis, quae de Deo non intelligit. Sive: Fides est habitus sive instrumentum a Deo datum, cum quo intellectus ascendit ad intelligere de Deo et de suis opera-

---

<sup>23</sup> Cf. *Isaiah* 7:9: «Nisi credideritis, non intelligetis». La fe, pues, es una especie de elemento que sirve a la iniciación para el conocimiento de Dios. Al hombre le es imposible agotar el significado de la Fe, ya que ésta se mantiene en un plano superior, e ilumina al entendimiento siempre que éste intenta comprender las alturas que la fe ilumina. Cf. JORGE GRACIA, «La doctrina luliana de las razones necesarias en el contexto de algunas de sus doctrinas epistemológicas y psicológicas», *Estudios Lulianos* (1975), XIX, pp. 25-40.

tionibus veritates, quas intellectus nudus sine fide intelligere non potest [...]»<sup>24</sup>.

En consecuencia, para Ramon Llull, la Fe resulta una función que tiene como acto natural primario el entendimiento, siendo el último fin del hombre, conocer intelectualmente a Dios<sup>25</sup>. Desde esta perspectiva, la Fe se transmuta en el único instrumento que permite al ser humano conocer intelectualmente a la divinidad, puesto que la Fe por sí misma conduce al error y el intelecto, sin la Fe, resulta insuficiente. De esta suerte, en Llull, y aquí encontramos la diferencia metodológica con Santo Tomás, se produce un camino de ascenso que conduce de la Fe a la Inteligencia, mientras que en el Aquinate la Fe se encuentra en un plano más elevado a la Razón ya que la Fe es el elemento que sirve de ayuda, que perfila notablemente la Inteligencia frente a la comprensión de la esencia divina. En consecuencia, la visión que predomina en Santo Tomás es la concepción teológica del conocimiento divino, puesto que la concepción metafísica, más racionalista, se estima en cuanto sirve y se sirve de la Fe. En verdad, el punto de fricción entre ambas metodologías se manifiesta en la adecuación que tanto Tomás de Aquino como Ramon Llull realizan de la Fe y la Razón, colocándolas a un mismo nivel. Por otro lado, las discrepancias radican en la concepción de las *rationes necessariae* y en cómo éstas se adecuan a los matices de cada uno en torno a Razón y Fe.

A tenor de los datos hasta aquí expuestos, podemos observar cuál es la principal controversia entre la teología de Santo Tomás de Aquino y la del Beato Ramon Llull: el modo de entender la relación que se establece entre el hombre y la esencia divina. Para el Aquinate, esta relación no es otra cosa que la demostración de que sólo existe una verdad, es decir, de que existe Dios y que éste (al igual que señaló Aristóteles) es quien pone en marcha todos los procesos de la Naturaleza. Por este motivo, el hombre 'debe' conocer la esencia de la divinidad, para purificarse y asemejarse a Él, y, por otro lado, el conocimiento vago que posee el hombre de Dios, necesita explicitarse<sup>26</sup>. En este contexto, la teología lu-

<sup>24</sup> RAMON LLULL, *De obiecto finito et infinito*, Raimundi Lulli Opera Latina, II, p. 114.

<sup>25</sup> «—Digues, foll: en què comença saviea? Respòs: —En fe e en devoció, qui són escala on puja l'enteniment entendre los secrets de mon amat. —E fe e devoció, ¿d'on han començament? Respòs: —De mon amat, qui inlumena fe e escalfa devoció» (288) [RAMON LLULL, *Llibre de Amich e Amat*, en *ed. cit.*, p. 304].

<sup>26</sup> Así pues, podemos observar claramente que en Santo Tomás de Aquino la concepción metafísica de la esencia divina queda supeditada a la concepción teológica.

liana va mucho más allá, declarando que el acto de conocimiento de Dios es una 'razón natural' (*desiderium naturale*), puesto que todo hombre está predestinado a conocer a Dios. Llull coincide con Santo Tomás en que el hombre, *in statu viae* conoce, sin necesidad de medios externos, la esencia divina, aunque de una forma obtusa y poco clara. Por tanto, hay que delimitar cuál es la esencia de la divinidad, y esto se efectúa a partir de la fusión de la Fe con la Razón. Ahora bien: Llull tiene muy presente que la Razón iluminada por la luz de la Fe sigue siendo Razón, y, en consecuencia, Razón Natural, y sólo ésta será la 'Razón intensiva perfecta'. Por otro lado, Tomás de Aquino en su *Summa theologica* nos dirá:

«creatura rationalis, quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quae hujusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suae naturae» (I-II, q. 5, a. 2).

El hombre logra su fin último mediante medios sobrenaturales (la Fe y la Revelación) y alcanza la perfecta felicidad que tanto anhelaba, y debido a este hecho el hombre es considerado la criatura más perfecta de las que pueblan la tierra. Ante tal afirmación, Llull no la niega, sino que la completa arguyendo que esta perfecta felicidad que el hombre adquiere al conocer la esencia de Dios, no es otra cosa que un acto natural de su propio intelecto, es decir, todos los hombres (a no ser que se nieguen a ellos mismos esta facultad innata) están predestinados a conocer a Dios<sup>27</sup>.

De esta suerte, lo que se postula, en definitiva, es un entendimiento apoyado en la Fe y perfeccionado por el *donum intellectus*, que consigue nuevos y mejores resultados para conocer la esencia divina. Esta nueva posibilidad, esta fusión entre *Intelligentia* y *Fides* amplía el horizonte de conocimiento, llegando a poder comprenderse el misterio de la Trinidad. Mediante esta iluminación de la Fe, y con los dones del Espíritu Santo, se produce una *connaturalitas* o *affinitas ad res divinas*, y Dios,

<sup>27</sup> Se ha producido, pues, una equiparación entre el conocimiento metafísico de la esencia divina, que nos probaba la existencia de una Primera Causa, y el conocimiento teológico que intenta demostrar los misterios de la Fe. En consecuencia, la Razón se ha valido de la Fe para poder conocer aquello que por sí sola no alcanzaba, mientras que la Fe se ha valido de la Razón para comprender aquello que ya creía pero que no había sido demostrado por sí mismo. Así pues, la equiparación se efectúa entre Razón y Fe de forma recíproca, y en este momento el hombre se encuentra preparado para sufrir la Revelación de la esencia divina, para ascender a un plano superior donde se halla el Conocimiento, donde se comprende el misterio de la Fe.

en cierto modo, puede ser contemplado por el ser humano. De esta suerte, el hombre mediante la Razón y la Fe podrá amar a Dios y ascender hacia Él, cúmulo de todas las perfecciones, y, a su vez, podrá adquirir las *dignitates divinae* que le acercaran al Bien supremo, puesto que el hombre siempre busca la Felicidad y el Bien.

## V. CONCLUSIÓN

Ya se hizo palpable, en época muy temprana, la problemática de la esencia divina y de cómo se ha de enfrentar el hombre ante el anhelado conocimiento de Dios:

«Si igitur uti rationis participes sumus, ita divinae iudicum mentis habere possemus, sicut imaginationem sensumque rationi cedere oportere iudicavimus, sic divinae sese menti humanam submittere rationem iustissimum censeremus. Quare in illius summae intelligentiae cacumen, si possumus, erigamur»<sup>28</sup>.

La influencia de Anicio Manlino Severino Boecio en la Edad Media fue más que evidente en todos los pensadores que dedicaron su esfuerzo a intentar conocer la esencia de Dios. Entre ellos, los teólogos más reconocidos en los siglos XIII y XIV fueron Santo Tomás de Aquino y Ramon Llull, que argumentaron la existencia de Dios a partir de las *rationes necessariae* y abandonaron las *auctoritates*. Toda la esencia filosófica de ambos se remonta a Boecio, San Agustín y los Padres de la Iglesia, aunque con una nueva carga de profundidad en la significación del Conocimiento de Dios, ya que deberán argüir a partir de la Razón. Desde mi punto de vista, Ramon Llull, contemporáneo del Aquinate, toma las ideas que sobrevuelan los cenáculos de la época y que, *grosso modo*, confluyen con las de Tomás de Aquino. Aún así, Llull las transforma a su manera de pensar, ya que el Beato sustenta todo su *Ars* a partir de tres puntos fundamentales: fundación de escuelas para la enseñanza de lenguas orientales, escribir obras para refutar los errores de los infieles, y morir si fuera necesario por la consecución de su conversión. Así pues, Llull será mucho más racionalista que su coetáneo Tomás de Aquino, puesto que el primero tiene unas metas muy definidas y que pretende

---

<sup>28</sup> BOETHIUS, *Consolatio philosophiae*, ed. Peip, p. 138, ll. 44-49 / Stew. p. 418, ll. 46-52. En cuanto a la tradición de Boecio en la Edad Media, véase: AA.VV., *Boethius and the Middle Ages, Convenit*, 5 (2000).

cumplir a corto plazo. Por otro lado, es lógico, también, que Llull se arriesgue mucho más que el Aquinate en sus decisiones teológicas (otorgándole más valor a la Razón que a la Fe), ya que el Beato no está ligado a ninguna orden religiosa, como sí lo estuvo Tomás de Aquino, y debe conseguir su propósito cueste lo que cueste. En definitiva, con Santo Tomás de Aquino y Ramon Llull, podemos observar una de las maneras del 'filosofar' de la Edad Media escolástica, y las marcadas diferencias que dos pensadores que beben en las mismas fuentes revelan.