

JOAN ANDREU ALCINA

RAMON LLULL
Y EL PENSAMIENTO TRANSCENDENTAL
COMO VÍA DE ACCESO A LA TRASCENDENCIA

FACULTAT DE TEOLOGIA DE CATALUNYA

Tesi doctoral dirigida per:

Dr. Jordi Gayà Estelrich

Membres del tribunal (tesi defensada el dia 14 de novembre de 2011)

Dr. Jordi Gayà Estelrich

Dr. Xavier Morlans

Dr. Joan Planellas

Amb el suport de:



Generalitat de Catalunya
**Departament de Governació
i Relacions Institucionals**

© Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya

Barcelona, juliol 2012

ISBN: 978-84-939972-0-5

Dipòsit legal: B-18970-2012

Impress a EDICIONES GRÁFICAS REY

Albert Einstein, 54 C/B. Nave 15 – Cornellà de Llobregat (Barcelona)

ÍNDICE

Prólogo	9
Abreviaciones	13
Capítulo primero	
CUESTIONES INTRODUCTORIAS	
1. Introducción	15
2. Presupuestos de partida	17
3. Algunas consideraciones sobre los términos «transcendental» y «trascendente»	23
4. Cuestiones metodológicas	27
Capítulo segundo	
LOS PRESUPUESTOS DE LA METAFÍSICA TRANSCENDENTAL: LOS ANTE- CEDENTES ARISTOTÉLICOS Y LA RECEPCIÓN REALIZADA POR EL PEN- SAMIENTO MEDIEVAL EN EL SIGLO XIII	
1. El despliegue de la metafísica en Aristóteles y la explicitación de su momento transcendental	31
2. La sistematización de la filosofía transcendental llevada a cabo por Santo Tomás de Aquino	37
2.1. <i>El objeto de la metafísica y el carácter transcendental del ente</i>	39
2.2. <i>El objeto de la metafísica desde el orden del conocimiento</i> ..	43
2.2.1. El problema de la adición del ente	44
2.2.2. Los caracteres del ente y la derivación sistemática de los transcendentales	45
2.2.3. La triple definición de la filosofía primera según Aris- tóteles y la transformación explícitamente transcenden- tal de la metafísica llevada a cabo por Tomás de Aquino	46
2.3. <i>El objeto de la metafísica desde el orden de la realidad: la actualidad del ente</i>	48

2.4. <i>La unidad transcendental y la congenereidad entre ser y pensar, entre realidad e inteligencia</i>	49
2.5. <i>La unidad de la razón. La razón teórica como extensión de la razón práctica</i>	50
2.6. <i>Algunas consideraciones conclusivas</i>	53
3. El carácter transcendental del pensamiento de San Buenaventura .	60
3.1. <i>El círculo transcendental entre la inmanencia del mundo y la transcendencia de Dios uno y trino</i>	65
3.2. <i>Los transcendentales del ser como apropiaciones de la Trinidad en el pensamiento de San Buenaventura</i>	71
3.2.1. La unidad transcendental del ser como apropiación de la Persona divina del Padre	74
3.2.2. La verdad transcendental del ser como apropiación de la Persona divina del <i>Logos</i>	75
3.2.3. La bondad transcendental del ser como apropiación de la Persona divina del Espíritu Santo	76
3.3. <i>Las razones necesarias como método de reducción transcendental</i>	77
4. Conclusiones finales	83

Capítulo tercero

LOS GRANDES TEMAS DE LA COSMOVISIÓN MEDIEVAL Y SU DESARROLLO TRANSCENDENTAL EN EL PENSAMIENTO LULIANO

1. El transfondo apologético de la teología en el siglo XIII y, en especial, de los planteamientos de Ramon Llull	89
2. La articulación entre la fe y la razón como círculo hermenéutico transcendental en el pensamiento de Ramon Llull	94
3. Las <i>razones necesarias</i> y su alcance como conocimiento teológico	105
3.1. <i>Ramon Llull y el uso de las razones necesarias en su sistema</i> .	105
3.2. <i>Las razones de conveniencia como delimitación del alcance y del sentido de las razones necesarias</i>	113
3.3. <i>Las razones necesarias y el supuesto racionalismo de Ramon Llull</i>	116
4. El <i>Ars</i> como lenguaje y metodología transcendental: su dimensión antropológica	118
5. La teoría luliana de los correlativos	128
6. La teología del Ser y la teología del Bien: su presencia en el pensamiento de Ramon Llull	138
6.1. <i>La aproximación a Dios desde la teología del Ser en el pensamiento de Ramon Llull</i>	141

6.2. <i>La aproximación a Dios desde la teología del Bien en el sistema de Ramon Llull</i>	144
6.2.1. Primera reducción trascendental: La exigencia de la existencia del Supremo Bien como paso de lo trascendental a lo trascendente	146
6.2.2. Segunda reducción trascendental: La conversión entre el Bien y el Amor como presupuesto de la alteridad inherente del Bien Supremo	147
6.2.3. Tercera reducción trascendental: El paso de la alteridad al carácter trinitario del Supremo Bien	149
7. La síntesis de la teología del Ser y de la teología del Bien. La operatividad de las dignidades en su despliegue correlativo como presupuesto del carácter personal y trinitario de Dios	151
8. Las dignidades divinas y los primeros principios (<i>començaments</i>) como momento trascendental del pensamiento de Ramon Llull	157
9. La teología de la creación y la metafísica del ser creado	168
9.1. <i>La teología de la creación en Ramon Llull</i>	170
9.2. <i>El caos primordial y la teoría elemental en la cosmología luliana</i>	172
9.3. <i>La constitución ternaria del elementatum y su dinamismo correlativo</i>	179
9.4. <i>La metafísica de la substancia y la contingencia del ser finito</i>	184
9.5. <i>La recepción de la metafísica de la substancia en Ramon Llull y su aplicación a la teología de la creación</i>	188
9.6. <i>Principales aportaciones de Ramon Llull a la metafísica del ser creado: ¿Originalidad o reinterpretación de la tradición?</i>	197
10. La escala de las creaturas en la cosmovisión luliana y el carácter trinitario del cosmos. La unidad trascendental de la creación como revelación de la Trinidad	199
10.1. <i>La gran cadena del ser y la jerarquización del Cosmos en la metafísica antigua y medieval</i>	199
10.2. <i>La escala de las criaturas en la cosmovisión luliana</i>	203
10.2.1. La ontología luliana y la estructura básica de la realidad	204
10.2.2. Las implicaciones gnoseológicas de la escala de los seres	208
10.3. <i>La unidad trascendental de Dios y la Creación: condición de posibilidad de la comunicación entre la criatura y el Creador</i>	212
11. El lugar del hombre en la escala de las creaturas: su comprensión como microcosmos	216

12. La autotranscendencia del hombre y la búsqueda de Dios como aquello que previamente ya se ha encontrado	220
13. La persona de Cristo como gran transcendental	229
13.1. <i>Las coordenadas cristológicas de la teología medieval en el siglo XIII</i>	230
13.2. <i>El primado absoluto de Cristo en Buenaventura</i>	233
13.3. <i>Algunas consideraciones sobre la evolución de la cristología luliana</i>	237
13.4. <i>El primado absoluto de Cristo en el pensamiento de Ramon Llull</i>	239
13.4.1. El significado de la unión hipostática según Ramon Llull	240
13.4.2. La primera intención de la Encarnación: la perfección del mundo a través de la máxima realización <i>ad extra</i> de las dignidades de Dios	244
13.4.3. La segunda intención de la Encarnación: la recreación del cosmos y la redención del hombre del pecado original por la pasión de Cristo	247
13.4.4. ¿La Encarnación es necesaria o <i>quoad bene esse</i> ?	248
13.4.5. Cristo es el signo, el ejemplar y la perfecta semejanza de Dios	250
13.4.6. Cristo, síntesis entre lo finito y lo infinito, es la mediación perfecta entre Dios y el hombre	251

CONCLUSIONES FINALES

A modo de conclusión: el dinamismo transcendental como acceso del hombre a la trascendencia	255
---	-----

APÉNDICES

1. Aproximación a la combinatoria artística de Ramon Llull	269
2. Figuras del <i>Arte demostrativa</i>	283

BIBLIOGRAFÍA

1. Siglas y obras de Ramon Llull	295
2. Bibliografía específica sobre Ramon Llull	296
2.1. <i>Monografías y artículos</i>	296
2.2. <i>Revista Estudios Lulianos (EL)</i>	300
3. Fuentes	303
4. Bibliografía general	304

RAMON LLULL. Llamado el Doctor *Illuminatus*, llegó a ser muy famoso, sobre todo por el arte de pensar compuesto por él y a que dio el nombre de *Ars magna*. Nació en Mallorca, en 1234, y fue uno de esos hombres excéntricos e impulsivos que se meten en todo. Tenía marcada afición por la alquimia y un gran entusiasmo por las ciencias en general, así como una imaginación fogosa e inquieta. Llevó una juventud disipada y entregada a los placeres y las diversiones; más tarde, se retiró a un yermo y tuvo allí muchas visiones de Jesucristo. Llevado de su agitado temperamento, sintióse acuciado por el deseo de contribuir a la difusión de la doctrina cristiana entre los mahometanos de Asia y África, consagrando su vida a esta misión; para ello aprendió el árabe, viajó por toda Europa y Asia y buscó el apoyo del papa y de todos los monarcas de Europa, sin abandonar por ello el cultivo de su arte. Fue perseguido y hubo de soportar incontables penalidades, aventuras y peligros de muerte, prisiones y malos tratos. Vivió durante largo tiempo en París, a comienzos del siglo XIV, y compuso cerca de cuatrocientos escritos. Al cabo de una vida extraordinariamente agitada, murió venerado como santo y mártir, el año 1315, a consecuencia de los malos tratos sufridos en África.

G. W. F. HEGEL¹

1. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México 1985, (III), p. 149.

PRÓLOGO

El acceso a la reflexión filosófica y teológica de un determinado autor es una aventura del pensar mismo que no se agota en la restauración de los detalles, sino que debería alcanzar su fecundidad en una repetición amplificadora. No debería soslayarse ni lo uno ni lo otro, aunque se proceda por etapas.

En el caso de Ramón Llull, a lo largo de la tradición investigadora, resulta patente la dificultad del acceso. Se han recorrido, con todo, etapas importantes y provechosas, con un tono general que subraya la dificultad de acceder al conjunto del sistema luliano. Los motivos aducidos son de sobra conocidos: la formación que Llull debe procurarse al margen de las instituciones académicas de su tiempo, su negativa a citar y discutir las opiniones de autores contemporáneos, la concentración de sus obras en el lenguaje y la técnica del *Arte*, la reducción teológica hasta centrarse en la definición de Dios por sus dignidades, etc.

Por regla general ha sido el *Arte* la puerta de entrada al pensamiento de Ramón Llull. En efecto, del *Arte* trataban las obras que conocieron una más temprana y mayor difusión. En todos sus escritos, por lo demás, se hace presente el *Arte*, sea en su vocabulario, en sus principios o en sus fundamentos. Pero el acceso a través del *Arte* puede predisponer a una lectura centrada en la formalización lógica que, sobre todo en los últimos decenios, ha prescindido de la pregunta por la teología e incluso la metafísica del sistema luliano. En consecuencia, aunque se cuente con aportaciones muy valiosas sobre prácticamente todos los temas que trató Llull —y como corresponde a un *Arte* que se autoproclamaba «general»— se ha mantenido siempre el recurso a un horizonte general en que situarlo. Sin olvidar, además, las discusiones acerca de si este horizonte correspondía al siglo XIII, el de Llull, o era propio del XII.

En este sentido, deben mencionarse cuatro autores de decisiva influencia en la bibliografía sobre Ramón Llull. Los dos primeros, los hermanos Jordi

y Joaquim Carreras i Artau que se sirvieron de la expresión «escolasticismo popular» en el título de su extenso estudio sobre Ramón Llull. En segundo lugar hay que recordar a Robert Pring-Mill, quien se refiere a un «marco de lugares comunes», que conformarían una «visión del mundo» —Pring-Mill tomó como punto de referencia el concepto *Weltbild*— extensible a las tres religiones del Mediterráneo. En tercer lugar, se debe mencionar a Efraim Platzeck, quien sugirió una lectura transcendental de los principios del *Arte*, manteniendo como postulado base que la «esencia del arte» es su propuesta de una «lógica del ser real».

En este horizonte interpretativo se sitúa la reflexión que se propone en esta obra. Dadas las mencionadas condiciones del estilo propio de Ramón Llull, solo cabe aspirar a un ensayo que se legitime en el mismo proceso de reflexión. En este proceso las exigencias de legitimidad deben centrarse principalmente en la elección del punto de partida y en un doble desarrollo del proceso conclusivo, es decir, en la evidencia de los principios que rigen el texto luliano y en la postulación preferente de las tesis que definen la originalidad de su pensamiento. En este sentido, la reflexión propuesta identifica el punto de partida en un análisis de las bases del pensamiento medieval, concretado en las formulaciones de santo Tomás de Aquino y de san Buenaventura. Es oportuno observar al respecto la contemporaneidad en la reflexión de ambos autores y del propio Ramón Llull, puesto que los últimos años de los dos maestros coinciden con los nueve años que Ramón Llull dedicó a la elaboración de las bases de su sistema.

Joan Andreu propone el concepto de «reducción/reflexión transcendental» como definición del núcleo sistemático heredado, sobre el que Ramón Llull fundamenta su pensamiento. El extenso análisis de los textos prueba la doble fecundidad del concepto. Por una parte, en su aspecto gnoseológico, el concepto alcanza a la fundamentación del *Arte*, mientras, por otra, en su aspecto metafísico, postula la definición de Dios por sus dignidades. Y es, sin duda, en esta definición de Dios por sus dignidades donde Ramón Llull sitúa el núcleo de su sistema, justificado, además, por una concentración teológica impulsada por el objetivo misionero, razón última de todo el proyecto.

La propuesta que se desarrolla en este libro no se detiene, evidentemente, en la sola justificación de las bases del pensamiento luliano. Su fecundidad se extiende a la puesta de manifiesto del sistematismo de las tesis lulianas más destacadas, como son, por ejemplo, la demostrabilidad de las verdades de la fe o el principio cristológico.

Además, resulta oportuno subrayarlo, la reflexión que se lleva a cabo invita el lector a una enriquecedora relectura de los textos de Ramón Llull, tan extensos y tan reiterativos.

El acceso al pensamiento luliano, en definitiva, encuentra en la obra de Joan Andreu una oportunidad destacable por su sistematicidad y su enraizamiento en la tradición medieval.

Jordi GAYÀ ESTELRICH

ABREVIACIONES

<i>Brevil.</i>	<i>Breviloquio.</i>
<i>De myst. Trin.</i>	<i>De mysterio Trinitate</i>
<i>De ver</i>	<i>De veritate</i>
<i>EL</i>	<i>Revista Estudios Lulianos</i>
<i>Hex.</i>	<i>Hexaameron</i>
<i>Itinerarium</i>	<i>Itinerarium mentis in Deum</i>
<i>Metaf.</i>	<i>Metafisica</i>
NEORL	<i>Nova edició de les obres de Ramon Llull</i>
OE	<i>Obres essencials de Ramon Llull</i>
OP	<i>Beati Raymundi Lulli Opera Parva</i>
ORL	<i>Obres de Ramon Llull</i>
OS	<i>Obres Selectes de Ramon Llull</i>
ROL	<i>Raymundi Lulli Opera Latina</i>
<i>STh</i>	<i>Summa Theologica.</i>

Capítulo primero

CUESTIONES INTRODUCTORIAS

1. INTRODUCCIÓN

El desarrollo intelectual europeo alcanza una de sus cimas en la alta Escolástica.¹ Los siglos XIII y XIV sacan a la luz el resultado de un precipitado que ha ido gestándose a lo largo de siglos de reflexión filosófica y teológica. Lenta pero irreversiblemente los esquemas conceptuales de la Antigüedad griega y de la Patrística se fueron fusionando con las aportaciones propias del judaísmo y de la reflexión musulmana (sobre todo a partir del siglo XI)² posibilitando un pensamiento global sobre el mundo, el hombre y Dios. Finalmente, este pensamiento desembocó en la cosmovisión cristiana configurándose en una estructura de pensamiento sistematizada.

En concreto, tres son las corrientes de pensamiento medieval más importantes del siglo XIII que configuran las coordenadas filosóficas entre las que se habrán de mover la Escolástica y los planteamientos de Ramon Llull. En primer lugar, el agustinismo (predominantemente entre agustinianos y franciscanos, pero que también alcanza a San Alberto Magno) de actitud reservada ante el aristotelismo, una actitud que varió desde una marcada hostilidad a una cierta aceptación. En segundo lugar, el aristotelismo moderado (que llegó a ser característica de los dominicos y cuyo máximo representan-

1. La Escolástica puede ser definida como aquel conjunto de conocimientos filosóficos y teológicos que nacen y se desarrollan en el seno de las escuelas medievales. Estos conocimientos están determinados, en su vertiente formal, por el método exegético y logicosilogístico, y en su vertiente material, por una relación de dependencia respecto de los contenidos de la fe cristiana y de la tradición filosófica griega. Esta definición puede encontrarse y ampliarse en E. COLOMER, *El pensament als països catalans durant l'Edat Mitjana y el Renaixement*, Barcelona 1997, 12 y ss.

2. Sobre esta cuestión, es útil la lectura del libro de S. GOUGUENHEIM, *Aristóteles y el Islam. Las raíces griegas de la Europa cristiana*, Madrid 2009.

te es, sin duda, Santo Tomás de Aquino). Finalmente, el averroísmo (Siger de Bravante entre otros).³

Uno de los factores catalizadores de todos estos elementos fue la emergencia y consolidación de las dos órdenes religiosas más prestigiosas del momento, los dominicos y los franciscanos. A diferencia de las órdenes monásticas precedentes (arraigadas en la estructura feudal o deliberadamente ubicadas en los desiertos) los dominicos y franciscanos eligieron como centro de su actividad las ciudades. Condenados por los ascetas (muchas veces con acentos apocalípticos) por ser centros de perversión y alejamiento del ideal evangélico, los espacios urbanos devienen para dominicos y franciscanos lugares privilegiados para evangelizar. Haciendo de la predicación su bandera, las nuevas órdenes religiosas comprendieron la importancia estratégica de las universidades como instrumento eficaz en su labor de evangelización. Las cátedras, que de inmediato fueron ocupadas por representantes de las dos órdenes, se convirtieron en los puntos más autorizados para toda esta ingente labor de presentar las viejas doctrinas adaptadas a los nuevos esquemas. Puede, pues, afirmarse que el siglo XIII es el siglo de Alberto Magno y de Tomás de Aquino (dominicos), de Alejandro de Hales, Buenaventura de Bagnoregio y Juan Duns Escoto (franciscanos) y de Ramon Llull, de personalidad y de pensamiento originales que hacen difícil su exacto encuadramiento.

Fruto de todas estas aportaciones en el siglo XIII se va construyendo una síntesis cosmoteándrica que, lejos de presentarse como una superestructura conceptual estática, fue adquiriendo diferentes desarrollos a través de la reinterpretación y profundización de sus principios por los mejores y más originales pensadores y teólogos de la cristiandad. Aproximarse, pues, a la figura de un pensador medieval supone pretender reconstruir la visión global de su mundo y comprender las claves hermenéuticas que estructuran su cosmovisión. Nosotros emprendemos esta aventura a través de las principales navegaciones que Ramón Llull, el Doctor Iluminado, nos ha legado.

Como indicó certeramente Batllori, cabe situar la figura de Ramon Llull en el triple marco catalán, europeo y mediterráneo para evaluarlo y degustarlo en sus precisas coordenadas de tiempo y de espacio.⁴ Además de este

3. Para una presentación de conjunto, F. COPLESTON, *Historia de la filosofía, de S. Agustín a Escoto*, Barcelona 1983, 215-221; o también G. REALE – D. ANTISERI, *Historia de la filosofía. I. De la antigüedad a la Edad Media (Patrística y Escolástica)*, Barcelona 2010, 189-294. Más específicamente relacionado con el pensamiento de Ramon Llull, puede consultarse el libro de M. CRUZ, *El pensamiento de Ramón Llull*, Valencia 1977, 30 y ss.

4. M. BATLLORI, *Ramon Llull en el món del seu temps*, Barcelona 1998, 5-11.

marco geopolítico, cabe hablar también de la coexistencia e interacción de las tres religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islam. A pesar de sus diferencias, estas tres religiones constituían tres corrientes espirituales históricamente emparentadas que participaban de una misma fe en un Dios creador al que expresaban doctrinalmente con un mismo lenguaje: el de la filosofía griega transformada en teología escolástica. En otros términos, en la época de Ramon Llull las diferencias entre las tres religiones monoteístas surgían desde el fondo común de una *imago mundi* compartida y aceptada por las tres. A partir de este marco cultural y religioso, el Doctor Iluminado irá expandiendo sus intereses y actuaciones ante los griegos ortodoxos, nestorianos y jacobitas, siendo sus controversias contra los averroístas parisinos otras tantas derivaciones de su sistema de pensamiento.⁵ Ramon Llull incorpora en su vida y en su pensamiento todas las esencias de estas coordenadas y es capaz de crear una síntesis original y personal siempre renovada y renovadora a partir de un minucioso análisis de los principios filosóficos o *començaments* y de los hechos o situaciones de su momento histórico a los cuales aplicó sin descanso tales principios desde su peculiar visión. Como desarrollaremos en su momento, Ramon Llull emprende incansablemente un doble movimiento de ascenso y descenso del entendimiento que, partiendo de los principios filosóficos interpreta los principales contenidos teológicos hasta adentrarse en la experiencia de Dios a través de una mística sapiencial.

2. PRESUPUESTOS DE PARTIDA

Desde una perspectiva actual, uno de los interrogantes que nos presenta la filosofía es el siguiente: ¿queda todavía lugar para la metafísica? Independientemente de los diferentes planteamientos que se puedan elaborar ante esta cuestión, nos decantaremos por una respuesta afirmativa a tal interrogante. Además, partiremos del supuesto de que la metafísica no es una parte de la filosofía, sino que constituye la estructura y la posibilidad de la filosofía misma. Ciertamente, esto no imposibilita su despliegue en diferentes disciplinas filosóficas, pero todas ellas obtendrán la unidad de discurso por referencia a una determinada filosofía primera explícita o implícita. En este sentido, seguimos la línea que en el ensayo de 1929 *¿Qué es metafísica?* desarrolló Heidegger cuando, en un momento dado, afirma que «la filosofía

5. E. COLOMER, «El pensament de Ramon Llull i els seus precedents històrics, com a expressió medieval de la relació fe-cultura», *Publicacions del CETEM 2* (1986) 9-34.

es tan sólo la puesta en marcha de la metafísica; en ésta adquiere aquélla su ser actual y sus explícitos temas». ⁶ Ahora bien, coherentes con las advertencias anteriores hay que dejar muy claro desde el principio que el «metá», es decir, esta pretensión de ir más allá de lo inmediatamente dado no significa, en primera instancia, ir a la búsqueda de un fundamento o sustrato allende las cosas mismas. En otras palabras, la metafísica no es, actualmente, una investigación acerca de Dios, aunque en su desarrollo muestre un inherente e inevitable momento de búsqueda del fundamento último de lo real. Solamente cuando este fundamento es identificado de una u otra forma con Dios es cuando la metafísica puede abrir sus puertas a la teología. Pero no se dice en ningún sitio que ese momento de fundamentación tenga que interpretarse teológicamente. De ahí que, solamente desde esta premisa, se pueda explicar la posibilidad de elaborar una filosofía estrictamente immanente y atea con pretensiones explícitas de eliminar de su discurso la cuestión de Dios sin que por ello sea eliminada la misma índole de la metafísica. Dicho de otro modo, pensamos que la filosofía siempre llega a topar con lo que podría llamarse su *momento de fundamentación*. La cuestión es cómo se interpreta este fundamento. Ante esta cuestión, la filosofía puede adoptar un triple planteamiento.

Una primera posibilidad es identificar dicho fundamento con Dios. En este caso, ese momento de fundamentación adquiere un matiz teológico, es decir, un matiz que, sin adentrarse explícitamente en contenidos teológicos, enarbola un determinado *logos* sobre Dios. En tal caso, Dios es identificado con la instancia última con la que se topa el dinamismo propio del *logos* de la racionalidad filosófica. Llegaríamos, pues, a lo que desde Pascal se conoce como el Dios de los filósofos. Un Dios-fundamento que emerge de manera natural de la propia matriz de la filosofía. Por tanto, este Dios-fundamento, no se identifica necesariamente con el Dios providente de la teología que, como ciencia estricta, se va desarrollando con un proceder y una metodología propios. Ejemplos paradigmáticos de esta manera de hacer filosofía pueden ser el Bien de Platón, la Forma pura que se piensa a sí misma de Aristóteles, el Uno de Plotino, toda la filosofía medieval tanto de inspiración cristiana, judía o musulmana, el Espíritu Absoluto de Hegel y, en general, todos los sistemas de pensamiento surgidos en la filosofía de la

6. M. HEIDEGGER, *¿Qué es metafísica?*, trad. de X. Zubiri, Buenos Aires 1984, 56. Zubiri sería otro de los representantes de esta línea: «[...] la Metafísica no es una “parte” de la filosofía, sino que es materialmente idéntica a la filosofía misma» (X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid 1994, 17).

Modernidad excepto los planteamientos explícitamente materialistas o panteístas.⁷

Una segunda posibilidad consiste en desconectar ese momento de fundamentación de cualquier dimensión trascendente y reducirlo a la pura inmanencia de la que se ha partido. En este sentido, los ejemplos de Nietzsche y algunos de los planteamientos de Heidegger son paradigmáticos. Con esta manera de proceder, más que eliminar la raíz de la razón metafísica, lo que se hace es reinterpretarla en términos de pura facticidad, esto es, en términos estricta y absolutamente inmanentes.

Finalmente, una tercera posibilidad puede ser postular la imposibilidad de una fundamentación filosófica última planteando ese momento de fundamentación de la metafísica en términos de crítica racional ilimitada. En este último caso, se acentúa el carácter recurrente de la metafísica: la reiteración de sus preguntas o el continuo volver a sus interrogaciones básicas. Ciertamente, el momento crítico de esta última actitud tiene que ser incorporado en cualquier planteamiento metafísico que quiera huir del dogmatismo. El problema se presenta cuando esta actitud crítica se absolutiza, reduciendo el objeto de la metafísica a su ejercicio. La metafísica (como también la ciencia) hace ya tiempo que ha perdido toda esperanza de convertirse en un sistema acabado. Ahora bien, esta renuncia al sistema no supone la renuncia a las preguntas. La reiteración en las preguntas nunca es inútil cuando va acompañada de la crítica racional siempre que la metafísica no sea reducida a ese momento de cuestionamiento crítico (que debe incorporar necesariamente) y se reconozca un avance real en sus planteamientos. Sea como fuere, la razón filosófica acaba siempre por apelar a ese momento fundamental del cual parece no poderse desprender.

Pues bien, las bases filosóficas que han desembocado en los posicionamientos anteriores fueron puestas, en una parte importante, por los desarrollos llevados a cabo por los principales sistemas y pensadores del siglo XIII. Tal vez sin pretenderlo, determinadas líneas elaboradas por algunos pensadores medievales irán introduciendo los presupuestos filosóficos que, suficientemente madurados, desembocarán en una clara delimitación entre los contenidos propios de la filosofía y los de la teología. Tal vez el ejemplo paradigmático sea el posicionamiento de Tomás de Aquino en referencia a las relaciones entre la fe (teología) y la razón (filosofía). Volveremos sobre esta cuestión en su momento.

7. Sobre los planteamientos panteístas sería preciso desarrollar unas necesarias matizaciones que, obviamente, desbordan los límites del presente estudio.

Por otra parte, todo planteamiento metafísico, en uno u otro momento, se topa con la cuestión del hombre. Sin pretender reducir la filosofía a antropología, lo cierto es que se puede hablar también de un intrínseco *momento antropológico* de la metafísica. El ser del hombre presenta unas peculiaridades que lo definen como el ser inacabado por excelencia. La persona humana es aquella realidad que se caracteriza por tener que ir más allá de sus realizaciones parciales. En cada nuevo logro, en cada nueva realización, el hombre pone de manifiesto la inherente provisionalidad que lo constituye y que, por ello mismo, exige su superación. Desde este contexto, el hombre tiene un carácter fundamentalmente indeterminado. Este carácter indeterminado del hombre le dota de una intrínseca estructura transcendental que lo abre a su autodefinición.⁸ El carácter personal y libre del hombre pone en marcha un dinamismo de autoconfiguración, un «metá» que necesariamente va más allá de las realizaciones parciales y siempre provisionales que de hecho va realizando constantemente de sí mismo (tanto individual como históricamente). En este proceso indefinido y abierto de autorrealización se abre de una u otra forma la inexorable cuestión del sentido. Dicho de otro modo, si como venimos diciendo la metafísica lleva incorporada en su raíz eso que hemos denominado su momento antropológico, la cuestión del sentido constituye también una de las dimensiones de su objeto. Esta dimensión antropológica de la metafísica ha sido puesta claramente de manifiesto por Heidegger haciéndola derivar no por casualidad de la antropología teológica cristiana:

El otro hilo conductor para la determinación del ser y de la esencia del hombre es *teológico*: [...] *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*.⁹ La antropología teológica cristiana alcanza, a partir de aquí la simultánea recepción

8. Este carácter indeterminado del hombre será uno de los temas recurrentes del pensamiento medieval que se trasladará con todas sus consecuencias en el Renacimiento. A modo de ejemplo, P. Pomponazzi nos dice que hay que partir «[...] del hecho de que el hombre es de una naturaleza no simple, sino múltiple, no cierta, sino incierta, y de que es intermedio entre los seres mortales y los inmortales» (P. POMPONAZZI, *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, Madrid 2010, 7); igualmente G. Pico della Mirandola escribe: «És així, doncs, que [Déu] va acollir l'home com una obra d'imatge indefinida i, havent-lo situat en el centre del món, li parlà així: "No t'hem atorgat, Adam, ni un lloc concret ni una aparença pròpia ni cap obligació particular, amb la intenció que tinguis i poseixis el lloc, l'aparença i les obligacions que tu mateix triïs d'acord amb el teu desig i amb el teu criteri. [...] Tu, lliure de cap restricció, et delimitaràs la teva segons el teu arbitri, en les mans del qual t'hem posat. [...] No t'hem creat celestial ni terrenal, ni mortal ni immortal a fi que, com a lliure i noble terrissaire i escultor de tu mateix, et donis la forma que prefereixis» (G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discurs sobre la dignitat de l'home. Nou-centes tesis*, Barcelona 2001, 62).

9. *Génesis* 1, 26.

de la definición antigua [el hombre como animal racional], una interpretación del ente que llamamos hombre. Pero de la misma manera como el ser de Dios es interpretado ontológicamente con los medios de la ontología antigua, así también, y con mayor razón, el ser del *ens finitum*. La definición cristiana sufrió una desteologización en el curso de la época moderna. Pero la idea de «tra[n]scendencia», que el hombre sea algo que tiene más allá de sí mismo, tiene sus raíces en la dogmática cristiana [...]. Esta idea de tra[n]scendencia, según la cual el hombre es más que un ser inteligente, ha ejercido su influencia en diversas formas.¹⁰

El hombre es visto como aquel viviente que, por su naturaleza racional, sobrepasa a todos los demás entes y, además, se sobrepasa a sí mismo en la búsqueda de su sentido. Como muy bien ha indicado Heidegger, en esta comprensión que el hombre hace de sí mismo, se han fusionado las dos líneas clásicas de la antropología: la línea griega de la preeminencia y la línea cristiana de la trascendencia. Ambos aspectos tienen para el hombre unas implicaciones muy claras: dotarlo de un carácter *intermedio* en la estructura ontológica del cosmos. En su momento veremos las derivaciones filosóficas y teológicas de todo ello.

En definitiva, la metafísica siempre se ha hecho cargo explícita o implícitamente de dos problemas ineludibles: el fundamento del ser y el sentido del hombre. Ahora bien, la dotación de sentido es inviable sin un anclaje ontológico y viceversa. En consecuencia, ser y sentido forman una unidad de remisión mutua de tal modo que la pregunta por uno necesariamente lleva implícita la pregunta por el otro. Es verdad que la indagación sobre la cuestión del sentido tendrá que renunciar a las pretensiones de universalidad intrínsecas a la tarea de fundamentación. Ello se debe a que el carácter inevitable de ciertas preguntas no garantiza en absoluto alcanzar definitivamente sus respuestas, pero es en estas dos cuestiones (ser y sentido) donde la metafísica logra su asiento.

Aclarado esto, la cuestión es cómo interpretar ese más allá, ese «metá» de la metafísica. Una primera reflexión que hay que hacer consiste en decir que, más allá de querer sacarnos de las cosas, el «metá» de la metafísica significa, más bien, ir desde ellas, desde lo dado de manera inmediata en ellas, a su básica estructura. Sólo una vez instalados en las estructuras inmanentes de las cosas podemos plantear la cuestión de su condición de posibilidad. Por tanto, no se trata de buscar un *ultra mundo* que fundamente lo que se presenta

10. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Madrid 2003, 70-75 (*Sein und Zeit*, § 10).

en primera instancia como constitutivo formal de lo que captamos como real. Se trata, más bien, de buscar lo que trasciende aquello que de manera concreta se nos presenta como *prima facie* de la realidad, sin que el término de esta búsqueda esté, no obstante, fuera de la estructura real de las cosas mismas. Dicho de otra manera, solamente a partir del despliegue y recorrido del carácter transcendental que las cosas presentan se puede reelaborar una metafísica primera a partir de la desocultación permanente de las realidades intramundanas que se van presentando constantemente al hombre. Una vez planteado el dinamismo transcendental de este modo, esto es, construido desde la inmediatez de la cosa real, si se nos abre un posible fundamento, será siempre a partir de las estructuras inmanentes de donde se ha partido. A partir de la inmersión en las cosas, su carácter transcendental es lo que permite comprender su estructura y radical constitución, esto es, su sentido y posibilidad. Desde esta perspectiva, la transcendentalidad es la definición de la metafísica.¹¹ Por otra parte, el carácter transcendental de cada cosa envuelve de alguna manera todas las demás. Es decir, lo que es, es pensado como una compleja red de referencias que remiten constantemente unas a otras. Se trata, pues, de apostar por una estricta unidad transcendental de la realidad que muestre el carácter unitario de las cosas reales, de las diferentes dimensiones del hombre (de las que destaca la capacidad de comprensión de lo que es), del cosmos y de Dios. Veremos, también, como este modo de hacer metafísica es una de las constantes de la historia de la filosofía antigua y medieval que se proyecta en la Modernidad y en el pensamiento del siglo xx. Además, iremos tomando consciencia de que uno de los desarrollos más fructíferos del pensamiento transcendental lo encontramos desarrollado, precisamente, en la filosofía del siglo XIII en general y en Ramon Llull en particular.

Una vez que tenemos claro el punto de partida, las diferentes filosofías se distinguen básicamente en el despliegue que, a partir de este punto, son capaces de realizar. Nos detendremos, en primer lugar, en algunos de los lugares comunes de la filosofía griega y medieval. En concreto, iniciaremos nuestra andadura en algunos de los conceptos básicos de la metafísica de Aristóteles y en la recepción que de su pensamiento llevó a cabo, siglos después, la filosofía de Santo Tomás. A partir de estos dos posicionamientos, iremos constatando como uno de sus principales resultados fue la elaboración de un

11. En esta misma línea afirma Zubiri: «Ahora decimos: la transcendentalidad es la definición de la metafísica» (X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid 1994, 21-22).

orden transcendental de la realidad. Por otro lado, algunas de las líneas del pensamiento de Buenaventura y su oposición a algunos de los planteamientos tomistas nos permitirán vislumbrar otro modo distinto de desarrollar la dimensión transcendental de la metafísica. Finalmente, nos adentraremos en la propuesta metafísica de Ramon Llull. A partir de sus escritos, veremos como las aportaciones del Doctor Iluminado sólo son inteligibles si se interpretan desde los principales vectores explicitados por la perspectiva que, preparada en los siglos XI y XII, Buenaventura llevó a su consumación en el siglo XIII.

3. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LOS TÉRMINOS «TRANSCENDENTAL» Y «TRASCENDENTE»

A lo largo de las siguientes páginas a menudo aparecerán los términos «transcendental» y «trascendente». Ambas expresiones derivan de la raíz latina *transcendens*. De manera más o menos literal, este término latino indica un ir más allá de algo, generalmente superando un obstáculo o límite desde el que se parte.¹² Pero, para evitar equívocos, es imprescindible fijar claramente la diferencia semántica entre ambos términos, es decir, entre los vocablos «transcendental» y «trascendente».

Utilizaremos la voz «*transcendental*» para referirnos a tres ideas que, una vez explicitadas, básicamente se complementan:

- a) Es transcendental aquello que trasciende, rebasa, se supera o apunta más allá de sí mismo.
- b) Desde una perspectiva ontológica, el surgimiento histórico del término «transcendental» nos remite a su intención fundamental: determinar aquellos caracteres generales del ser. En este sentido, son transcendentales aquellos aspectos del ser que van más allá o que desbordan el ámbito de lo categorial o predicamental. Dicho de otro modo, es transcendental aquello que conviene a todas las cosas independientemente de su contenido concreto o específico.
- c) La reflexión transcendental incluye, también, unas dimensiones epistemológicas que la hacen posible.

12. Un estudio que se mueve en la misma línea que el nuestro, aunque caracterizado por diferentes matices se encuentra en I. FALGUERAS, «Esbozo de una filosofía transcendental: introducción», *Anuario Filosófico* 29 (1996) 481-508.

Así, pues, desde su primer aspecto, con el término «transcendental» haremos referencia a aquellas dimensiones que, puestas de manifiesto desde las estructuras inmanentes de la realidad, van más allá de tales estructuras permaneciendo, no obstante, encarnadas, enraizadas o radicadas en ellas como su condición de posibilidad y como constitutivas de su sentido. De este modo, lo transcendental es un ir (o estar) más allá de cierto límite (interno o externo a la cosa) o también es todo aquello que permanece idéntico a sí mismo, al tiempo que se traspassa o va más allá de sí mismo.

Desde su segundo aspecto o perspectiva ontológica, la realidad entera tiene una constitución estrictamente transcendental. En este sentido, se acenúa el carácter existencial de todo aquello que es:

El ente en tanto que es no es en primer lugar de orden formal, sino de orden existencial. Lo que hay de más importante y de primero, en «aquello que es», es el hecho de que sea. Si se llama *ser* a todo aquello que es, es que, si no fuera, no sería ninguna otra cosa. Lo que no es no es incluso un «aquello que». Exactamente no es nada». El transcendental concierne al ente que es y a los diversos momentos de su acto de existir; cubre la distinción sujeto-objeto porque ésta produce una división que desborda de golpe su universalidad. El transcendental pertenece a todo ente, tanto subjetivo como objetivo, mental como sensible, no a la manera de un género general que excluye la unicidad de cada cosa, sino a la manera de la unidad de un acto que conviene del mismo modo a cada ente. Podemos expresar este acto así: «El ser es, por su naturaleza, capaz de comunicarse, de darse y de ser correspondido». El acto de ser no conoce modos diversos, sino momentos diferentes que ritman su don. Los transcendentales articulan esta donación y esta correspondencia.¹³

Así, pues, la historia del término «transcendental» nos muestra su intención fundamental: designar lo que pertenece al ente más universal, al *ens commune* de las diferentes ontologías escolásticas.

Por otro lado, desde un tercer aspecto, lo transcendental hará referencia, también, a aquellas exigencias racionales o lógicas¹⁴ (epistemológicas) que se derivan del desarrollo y de los análisis de determinados conceptos, ideas o supuestos que se toman como punto de partida de una determinada línea de reflexión. Si desde una perspectiva ontológica, los transcendentales pretenden designar aquello que pertenece al ente más universal, desde una pers-

13. P. GILBERT, *Metafísica, la paciencia del ser*; Salamanca 2008, 227.

14. Una profundización sobre los aspectos lógicos de los conceptos transcendentales puede consultarse el estudio de A. MILLÁN-PUELLES, *La lógica de los conceptos metafísicos. La lógica de los conceptos transcendentales*, Madrid 2002.

pectiva epistemológica, el término transcendental nos descubre las condiciones de posibilidad de su comprensión por la razón. En este sentido, son paradigmáticos los análisis kantianos en los que se afirma lo siguiente:

Estos pretendidos predicados transcendentales de las *cosas* [ontología] sólo son exigencias lógicas y criterios de todo *conocimiento de las cosas* en general [epistemología]; tienen como fundamento las categorías de la cantidad, es decir, la *unidad*, la *pluralidad* y la *totalidad*.¹⁵

Sin entrar con la profundidad que se merece en la cuestión, hemos de señalar que el planteamiento kantiano olvida conscientemente el terreno ontológico desde el cual la problemática de los transcendentales había surgido. Desde los planteamientos kantianos, la reducción de lo transcendental a lo categorial se ha consumado.¹⁶ Kant ha convertido los transcendentales o caracteres del ente en cuanto ente, en simples caracteres de la inteligibilidad. De esta manera, Kant pretende establecer las condiciones de posibilidad *subjetivas* de conocimiento *a priori* de los objetos. Los transcendentales kantianos son primariamente constitutivos del objeto de conocimiento a partir de los datos aportados en la intuición sensible. Por tanto, no presentando más que la realidad tal como ésta se nos manifiesta, no van más allá del punto de vista subjetivo, perdiendo de vista la posibilidad de acceder a la realidad tal como es en sí (*an sich*). La realidad queda, así, reducida a simple presencia fenoménica.

Contrariamente al planteamiento kantiano, la filosofía medieval se mueve en unos parámetros en donde la ontología y la epistemología forman una unidad inseparable. Cuando abordemos las diferentes temáticas de autores como Santo Tomás, San Buenaventura o Ramon Llull nos moveremos a través de unas coordenadas en donde los tres aspectos señalados de lo transcendental se articulan de manera unitaria. Para estos autores, la inteligencia tiene como horizonte todo aquello que existe objetivamente. En cambio, la voluntad atrae hacia sí dicho horizonte subjetivándolo. La unidad del objeto (ontología) y del sujeto (epistemología) tiene una dimensión de conocimiento que,

15. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Madrid 1988, 118. (I. KANT, *KrV*, B 114).

16. Sobre esta impotante cuestión, son esclarecedoras las consideraciones de P. GILBERT: «Kant reduce los transcendentales, el “uno”, lo “verdadero” y lo “perfecto” (en lugar de la bondad, como en Wolff), a las categorías de la cantidad. Ahora bien, estas categorías no conciernen a la “cosa-en-sí”. [...] De esta manera, los transcendentales se articulan según un ritmo que proviene de las exigencias del conocimiento. Cuando se les reduce a su función en la lógica transcendental, se percibe un movimiento que los une» (P. GILBERT, *Metafísica. La paciencia del ser*, Salamanca 2008, 234 y ss. En la página 235)

sin negar su aspecto teórico, incluye una dimensión de asimilación amorosa de aquello conocido. Integrando de manera complementaria todas estas dimensiones, el «transcendental» recoge la superabundancia de lo que es en tanto que desborda dinámicamente la esencia en que esto que es se ejerce o se realiza. En definitiva, para entender la verdad en todas sus dimensiones, hace falta algo más que conocerla, es preciso entregarse a ella con amor. La reflexión transcendental acentúa, precisamente, esta relación metafísica de amor con el ser. La deducción transcendental puede llegar a su última reducción solamente cuando el ser es asimilado como don que la inteligencia hace suyo a continuación.

Por otro lado, el término «*trascendente*» será reiteradamente utilizado en las siguientes páginas en un sentido radicalmente diferente a los términos «transcendente» y «transcendental». Si, como hemos indicado páginas atrás, toda metafísica es por definición transcendental, no toda metafísica tiene que aceptar una dimensión trascendente de la realidad. Desde las anteriores consideraciones, el término «trascendente», será utilizado para hacer referencia a una dimensión o a una realidad «objetiva» radicalmente «separada» o estrictamente considerada «más allá» de las estructuras inmanentes de la realidad analizada. Lo trascendente es, pues, algo otro en relación a la estructura de la dimensión o realidad que se analiza. En este sentido, utilizaremos el término «trascendente» cuando hablemos, por ejemplo, de la trascendencia de Dios respecto al mundo o cuando hablemos, en general, de la trascendencia de determinadas realidades metafísicas. En este sentido, veremos como históricamente Dios ha sido considerado absolutamente trascendente al mundo (Dios como lo absolutamente otro), trascendencia que solamente Dios mismo puede franquear en un acto libérrimo de donación al mundo.

En su momento, veremos las implicaciones filosóficas y teológicas que se derivan de la diferente articulación entre la doble dimensión transcendental y trascendente de la realidad adoptada por los diferentes sistemas. De hecho, y sin entrar por el momento en ulteriores matizaciones, pondremos de manifiesto dos perspectivas principales.

Por un lado, la perspectiva aristotélico-tomista. Esta vía de pensamiento se esfuerza, precisamente, por delimitar y *separar* claramente el aspecto transcendental del trascendente como dos momentos diferenciados de su metodología. El dinamismo transcendental no garantiza por sí mismo la trascendencia de su fundamento. En términos teológicos, la dimensión transcendental de la realidad *no* desemboca necesariamente en la trascendencia de Dios si entendemos por ésta su existencia real y efectiva al margen (o más allá) de dicha dimensión transcendental. Es sintomático en este sentido la insistencia y el lugar destacado que las pruebas para la demostración de la

existencia de Dios juegan en sus sistemas. Tanto Aristóteles, como Santo Tomás, sienten la necesidad de demostrar la existencia de Dios a partir de los principios de sus respectivos sistemas metafísicos. No va a pasar lo mismo con los planteamientos de San Buenaventura o de Ramon Llull. Para estos autores, la existencia de Dios es un presupuesto inherente a sus respectivas metafísicas.

Por otro lado, la perspectiva agustiniana. Seguida por autores como Anselmo de Canterbury y culminada en el siglo XIII por Buenaventura y en la que se inscribe Ramon Llull, se caracterizará por el despliegue de una metodología en la que lo transcendental y lo trascendente se implican mutuamente, es decir, el carácter transcendental de la realidad sólo es inteligible si previamente se ha reconocido la trascendencia de Dios como su fundamento. Desde esta perspectiva, la existencia real y efectiva de Dios, es decir, su trascendencia como realidad independiente del pensar, se impone al pensamiento como necesaria. Dicho en otros términos, pensar que Dios no existe realmente supone una contradicción interna al propio pensamiento. En consecuencia, Dios se impone al entendimiento como realidad cuya no existencia es impensable. Negar la existencia de Dios supone caer o bien en una contradicción lógica, o bien en una contradicción ontológica. Sin apelar a la existencia de Dios no es posible explicar adecuadamente las estructuras inmanentes de las que se ha partido. De hecho, la reducción transcendental en Dios de dichas estructuras es la única instancia capaz de explicar su sentido. Desarrollaremos más extensamente todas estas ideas en su momento.

4. CUESTIONES METODOLÓGICAS

En cuanto a la metodología utilizada, nos situaremos fundamentalmente en un triple nivel o estrato.

En un primer nivel, nos moveremos en un horizonte de significación global de la cosmovisión medieval del mundo, del hombre y de Dios intentando poner de manifiesto los presupuestos explícitos e implícitos y los lugares comunes de tal cosmovisión. En este sentido, se trata de situarse en el conjunto de creencias configuradoras de una determinada propuesta cultural que, más que formar parte de los sistemas o planteamientos de los diferentes autores, se presuponen tácitamente y constituyen las condiciones de inteligibilidad de tales sistemas o planteamientos. En este primer estrato nos moveremos entre aquellas creencias o supuestos implícitos o al menos no explícitos del todo que actúan consciente o inconscientemente en el pensamiento y en la ideología de los individuos y de las tendencias culturales en un momen-

to histórico concreto. En este primer nivel, intentaremos extraer de estos presupuestos algunas de las claves interpretativas y de sentido general que nos permitan construir un marco o contexto de lectura lo más amplio posible.

En un segundo nivel de la investigación, haremos referencia explícita a algunas de las figuras contemporáneas de Ramon Llull y su contexto. En este segundo nivel, podremos tomar conciencia de las principales coordenadas por las que el debate filosófico y teológico se fue configurando en los siglos XIII y principios del XIV.

Finalmente, en un tercer nivel de análisis, intentaremos concretar estos lugares comunes a través de los textos lulianos para que queden iluminados desde aquel marco general. En este sentido, hemos preferido analizar en profundidad algunas obras fundamentales en relación a nuestro tema que acumular citas que solamente expresan con pequeñas variaciones unos mismos planteamientos.

En definitiva, con este proceder tal vez consigamos crear un verdadero círculo hermenéutico que, a partir de su despliegue, nos vaya mostrando algunos aspectos fundamentales: los significados que nos permitan reconstruir y comprender desde nuestra situación intelectual las aportaciones más importantes a la cultura occidental de la cosmovisión medieval y del sistema luliano en particular.

En cuanto a la figura de Ramon Llull, independientemente de la indiscutible maduración y la evolución interna de su sistema, nos acercaremos a sus textos convencidos de la existencia de una unidad de intenciones y de la presencia desde el principio de un conjunto de intuiciones básicas que recorren todo su pensamiento. A lo largo de toda su obra, podemos hablar de la reelaboración metódica de su sistema inicial (explicitado ya en el *Libre de contemplació en Déu*) que va creciendo y reformulándose progresivamente, pero siempre manteniendo esta simiente inicial. Además, todos los esfuerzos de Llull se proyectan siempre hacia una misma dirección: la alabanza a Dios (trinitariamente pensado y vivido) a través de su experiencia sapiencial como condición de posibilidad de alcanzar la inteligibilidad de la fe y de convenir con argumentos racionales a los teólogos judíos y musulmanes.¹⁷

17. Sobre esta cuestión, J. RUBIO, *Les bases del pensament de Ramon Llull*, Barcelona 1997, 216. Además, la continuidad básica en el desarrollo intelectual de Ramon Llull ha sido puesta de manifiesto, entre otros, por EJO GARAY afirmando que «[...] en el *Libre de contemplació en Déu*, su obra fundamental, [...] ya muestra la doctrina que sostiene durante toda su vida» (L. EJO GARAY, «Las dignidades lulianas», *Estudios Lulianos* 18 [1974] 31); en la misma línea interpretativa, A. LLINARES, «[...] un lul·lista anglès [Pring-Mill en su *Microcosmos lul·lià*] ha demostrat com Llull es va emparar dels "llocs comuns" del seu temps i com els va incorporar al seu sistema filosòfic. És que,

Otra cuestión metodológica de calado, ha sido optar por la línea de interpretación que considera el pensamiento medieval cristiano, judío y musulmán ni como estricta filosofía, ni como pura teología. Desde esta perspectiva, la cosmovisión medieval es concebida como el precipitado de una reflexión metafísica dirigida hacia la constitución de una estructura de pensamiento ontoteológico, sin que ello suponga aceptar, para bien o para mal, las conocidas críticas de Heidegger al respecto.¹⁸ Sin entrar en otras matizaciones, desde que el libro XII de la *Metafísica* Aristóteles se ocupase de la existencia y naturaleza de la entidad primera, inmóvil e inmaterial,¹⁹ el *logos* sobre Dios (la *teología* entendida como el tratar sobre Dios) cobra carta de ciudadanía en el centro mismo de la reflexión filosófica. Con su planteamiento, Aristóteles introdujo sutilmente la cuestión de hasta qué punto es posible elaborar una ontología o ciencia del ser en cuanto ser de manera independiente de la teología, entendida como ciencia de la sustancia primera. Desde entonces, es posible hablar de una cierta fusión de perspectivas entre la filosofía y la teología (entendida ésta última en este sentido restringido o en una acepción más amplia del término). Dicho esto, una de las dificultades que se impone es, precisamente, la legitimación y el sentido de la fusión de esta dualidad de perspectivas. Dicha legitimación se ha hecho, generalmente, en base a la autocomprensión, tanto por parte de la filosofía como por parte de la teología, de ser dos ciencias de la totalidad²⁰ y de ocu-

en efecte, un sistema filosòfic mai no és una creació arbitrària. El filòsof aplega i unifica unes idees disperses, les ordena i les jerarquitz a la llum d'un principi fonamental. Aquest principi, que podria ésser anomenat la intuïció del filòsof, sovint expressa les necessitats vitals del moment» (A. LLINARES, *Ramon Llull*, Barcelona 1987, 293); también J. Gayà se mueve por unos derroteros similares cuando afirma que: «En este proceso [en referencia a la evolución intelectual de Ramon Llull en la elaboración de su teoría de los correlativos], como sucede siempre que se trata de resumir a Llull, no puede hablarse de etapas totalmente independientes, sino de la diferente intensidad que los distintos elementos integrantes de su sistema van adquiriendo en su formulación diacrónica» (J. GAYÀ, *La teoría luliana de los correlativos*, Palma de Mallorca 1979, 176).

18. El pensamiento medieval «no es la estricta “sabiduría que buscan los griegos”, porque se parte del hecho de la fe. Como ya se había dicho: “Nuestro filósofo, es decir, Cristo”; y esto vale también *mutatis mutandis* para judíos y musulmanes. No es tampoco pura teología, porque ésta *a nativitate* había sido *filosofizada* por medio del pensamiento neoplatónico» (M. CRUZ, *El pensamiento de Ramon Llull*, Valencia 1977, 35).

19. «De todo esto resulta evidente, por tanto, que existe cierta entidad eterna e inmóvil, y separada de las cosas sensibles. Ha sido igualmente demostrado que tal entidad no tiene en absoluto magnitud, sino que no consta de partes y es indivisible. [...] Además, queda demostrado que es impenetrable e inalterable, pues el resto de movimientos son posteriores al local. Es, pues, evidente que estas cosas son así» (ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7, 1073a, 3-14).

20. Aristóteles lo justifica del siguiente modo: «Hay una ciencia que estudia el ente en cuanto ente, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia no se identifica con ninguna de las que decimos particulares. Ninguna de las otras ciencias, efectivamente, no se ocupa universal-