

## RAZÓN Y FE EN LLULL Y DESCARTES

La idea de confrontar a Llull y Descartes (1596-1650) se me ocurrió en primer lugar, de la lectura de un breve artículo escrito por mi venerable profesor de la Universidad de Grenoble (en 1935-1938), el decano Jacques Chevalier, titulado "Y-a-t-il une philosophie espagnole?", trabajo aparecido en los *Estudios eruditos in memoriam de A. Bonilla San Martín*, Madrid, 1927, vol. I; el autor de *Cadences* y de la *Histoire de la Pensée* expresó su convicción de la inspiración luliana en la invención cartesiana del análisis geométrico. Por lo demás, desde sus conferencias de 1919 sobre Descartes (publicada en 1921 en París), el catedrático de Grenoble había tenido la intuición de que la búsqueda de un método universal y único debió de ser sugerida a Descartes por la lectura de Llull, tema recordado por Gustave Cohen.<sup>1</sup>

En el Colegio de La Flèche, donde fue educado el filósofo del Poitou, los Jesuitas invitaron probablemente a Descartes a leer extractos de l'*Ars magna*, que fue poco después traducido en francés por un cierto De Vassy (*Le Grand et dernier Art de M. Raymond Lulle, fidèlement traduit de mot à autre*, París, 1634). Se sabe, por otra parte, que Jacques Chevalier ha tocado otra vez la cuestión: no sólo en su *Descartes* ya citado, más aun en el tomo II de su *Histoire de la pensée*, titulado *La pensée chrétienne*, París, Ed. Flammarion, 1956, capítulo sobre Llull, pp. 414-421).

Las *relaciones de la razón y de la fe* se hallan, seguramente en la base de la reflexión del pensador francés, así como del pensador catalán; en

---

<sup>1</sup> G. Cohen, *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIème siècle* (París: Champion, 1920), p. 387.

efecto, Descartes no es, de ninguna manera, este “cientista”, más o menos escéptico o ateo, tal como una interpretación demasiado tendenciosa le ha presentado falsamente; es, al contrario, un cristiano convencido (como lo han reconocido entre otros, Henri Gouhier, Jean Laporte, Jacques Chevalier y, más recientemente Jean-Marc Gabaude).

En esta busca de Dios y de la verdad integral, los dos itinerarios de Llull y Descartes ofrecen, a la vez, puntos de semejanza y aspectos de diferencia. Pero es preciso, en primer lugar, descartar un lugar común, según el cual Descartes habría estado en las antípodas de Llull y habría vuelto la espalda al mensaje de aquel definitivamente. Se sabe el hecho brutal: la frase despreciativa para con Llull, que se descubre en la segunda parte del *Discours de la méthode* (1637), donde el autor expone la evolución de su espíritu:

pour la logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent, plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler sans jugement, de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre.<sup>2</sup>

En el mismo sentido, tampoco se ignora la carta al Reverendo Padre Mersenne (de la Orden de los Mínimos), del 25 de diciembre de 1629,<sup>3</sup> que iba ya en el mismo sentido; ni la carta a Isaac Beeckman, fechada el 26 de marzo de 1619;<sup>4</sup> en esta última, Descartes cuenta cómo había sido importunado, en una posada de Dordrecht, por un pedante intolerable que se jactaba de poder hablar, gracias al *Arte* de Llull, acerca de un tema durante una hora, después acerca de otro tema durante otra hora y así sucesivamente durante veinte horas; este fantástico hombre tenía su facundia de la lectura de un paradójico lulista, más o menos ocultista del siglo XVI, Heinrich Cornelius Agrippa de Nettesheim, que había publicado en Colonia, en 1531, resonantes *Commentaria in Artem brevem Raymundi Lullii*. Lo curioso del caso es que Descartes, que no poseía esos famosos *Comentarios*, pidió a Beeckman su parecer acerca de ese extraño libro, un *best seller*. Su amigo le respondió poco después, que se trataba de una obra mediocre y que el *Arte* de Llull no valía más.

Sin embargo, en esta misma carta de Descartes, del 26 de marzo de 1619, confesaba que el *Ars brevis* le inducía a buscar una “ciencia nueva por la cual, de una manera general, podrían ser resueltas todas las

<sup>2</sup> *Oeuvres de Descartes*, ed. C. Adam et P. Tannery, 12 vols., con suplemento (Paris, 1897-1913), t. VI, p. 17.

<sup>3</sup> *Ibid.*, t. II, p. 629.

<sup>4</sup> *Ibid.*, t. X, pp. 156-7.

cuestiones que se pueden proponer en todo género de cantidad, tanto continua como discontinua, pero cada una según su género".<sup>5</sup> Y otra carta, enviada de Amsterdam el 29 de abril de 1619,<sup>6</sup> se dedica a una declaración similar. Por fin, mientras que, en sus escritos publicados, Descartes no cita jamás nombres propios, es bastante significativo que haga una excepción con Llull, en el *Discurso del método*; es lícito pensar que este maestro mallorquín despertaba su curiosidad, a pesar de la rápida y demasiado superficial opinión peyorativa formulada para con él, tal vez cansado del ruido hecho alrededor del filósofo ultrapirenaico o incluso celoso ante el éxito de su traducción contemporánea...

Mi comparación de los dos próceres se articulará en esta modesta aproximación, en cuatro partes. En primer lugar, su común punto de partida: una *intuición fulgurante* (plenamente religiosa en Llull, más misteriosa en Descartes). Después, el método de ambos, francamente *racionalista* (el de Descartes, finalmente más tímido, porque pone de lado las verdades de la fe, mientras que Llull las cree accesibles al entendimiento, dentro de ciertos límites). En tercer lugar, el ideal de *unidad* (en el conocimiento, en el lenguaje y en la sociedad internacional). En cuarto lugar, la primacía de la *finalidad práctica* (más técnica y material tal vez en Descartes, que sueña con el magisterio de la naturaleza; más confesional en Llull, que trabaja por la conversión de todos los infieles).

La vocación de Descartes, así como la de Llull, es despertada por la experiencia completamente personal de una *intuición repentina*, considerada como excepcional por ambos. Se sabe cómo el brillante y más turbulento senescal de Jaume II cambió bruscamente la orientación de su vida, cerca de 1265, a consecuencia de cinco visiones, consecutivas, de Cristo crucificado: esta aparición, que atribuyó, sin titubear, a la intervención de lo Sobrenatural, le incitó a realizar una mutación radical: era mundano y libertino, se vuelve de una piedad extraordinaria y ardiente, unida a una evangélica atención fraternal hacia los demás; su camino de Damasco le condujo en seguida a la penitencia, a la plegaria y a la caridad; durante nueve años, llevó una existencia totalmente transformada y depurada, aunque quedándose dentro del siglo; se esforzó por adquirir una formación intelectual suficiente, destinada a permitirle satisfacer la tarea que la inspiración divina le había asignado, a sus ojos; a saber, la predicación a los Musulmanes, así como el "ressourcement" de los católicos, de los tártaros, de las iglesias ortodoxas y de los averroístas latinos.

En 1274, una segunda iluminación le ocurrió, en el monte Randa que

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, t. X, p. 164.

le instiga, en el acto, a vender sus bienes, a dejar el mundo y su familia, y a retirarse al monasterio cisterciense de Santa María la Real, donde compuso el monumental *Libre de contemplació en Déu*. Empezó entonces sus periplos misionarios, llevando la buena nueva por todo el Mediterráneo, después hasta Armenia y también a París y a Viena del Delfinado.

Del mismo modo, Descartes, después de un período postescolar de indecisión, de ocio, de elegancia mundana y de curiosidad discontinua por algunas ramas de las ciencias, a todo lo largo de su juventud (aproximadamente desde 1614 a 1619), fue objeto de una revelación insólita, durante la noche del 10 al 11 de noviembre de 1619 (la noche de San Martín), mientras se hallaba en el ejército, cerca de Ulm, en la soledad de una habitación. Tres sueños le visitaron, acompañados por un entusiasmo extraordinario. El gran filósofo del Poitou ha relatado este episodio extraño, en un opúsculo titulado *Olimpica* (hoy desaparecido, pero minuciosamente resumido por su biógrafo, Adriano Baillet, y también en uno de sus *Inéditos de Hanovre*).

En el decurso de su primer sueño, se veía fantasmagóricamente empujado hacia la capilla de su viejo Colegio, por un huracán sospechoso e incluso demoníaco, gracias al cual Satán ensayaba maniobrarle con malignidad, quitándole, de modo subrepticio, el uso de su libre albedrío. Su segundo sueño le presentó una tempestad de fuego intenso que le fulminó y que interpretó como la incitación a la "sinderesis", es decir, al remordimiento y al arrepentimiento por haber llevado, hasta entonces, una vida de pecado. El tercer sueño proyectó, a sus ojos atónitos, por una parte, un *Diccionario* (símbolo de todas las ciencias, juntadas en una amplia unidad), y, por otra parte, una colección de poesías escolares (el *Corpus poetarum*), abierta sobre esta doble citación de Ausonio: *Quod vitae sectabor iter?* (es decir "¿Qué camino de vida seguiré?") y *Est et non* (es decir: "hay que afirmar o negar", sin rodeos superfluos o ruines). Al despertar, Descartes hizo inmediatamente examen de conciencia y decidió *subito* adoptar una vida totalmente nueva, conforme al Bien, querido por Dios; hizo, al mismo tiempo, el voto de trasladarse al santuario de Nuestra Señora de Loreto, en Italia, cerca de Ancona, para implorar a la Santa Virgen que le alumbrara acerca de esta enigmática noche.

Muchos estudiosos se han preguntado sobre el contenido y el sentido de esta "invención admirable" (*fundamentum inventi mirabilis*), sugerida por los sueños. Foucher de Careil, Luis Liard, Millet, Hamelin y otros creen que se trata de la *mathesis universalis*. Adam piensa que es preciso relacionarla con la idea de unidad de las conciencias. Jacques Chevalier prefiere ver ahí la invitación a buscar el principio de la verdad en nosotros mismos, así como la chispa que reside en el sílex, con la soberana garantía de esta verdad, asegurada por Dios en persona. Sea lo que sea,

nos hallamos ante un fenómeno inusitado de revelación, con un aspecto transcendente.

A semejanza de Llull, Descartes dedicó nueve años a precisar y profundizar este mensaje más o menos sibilino (1619-1628). Desarraigando sistemáticamente todos los prejuicios que la enseñanza escolástica le había inculcado, dudará de todo, pero preservando con respeto y fidelidad los dogmas de la fe y las elementales reglas de la moral corriente; en resumidas cuentas, privilegiará la matemática, que considera como cierta, pero de la cual se extraña que nada se haya sacado de ella, excepto proposiciones puramente formales. Como Llull, Descartes empezará por descifrar “el gran libro del mundo”, de Praga a Alemania, a Italia y a Suiza. Después de haber asistido a la batalla de la Montaña Blanca, que vio la derrota de los checos (1620), abordó los Países Bajos, Baviera, Hungría, Westfalia, Suiza, la Marcha de Ancona (donde cumplió su peregrinaje de Loreto), Roma, la Toscana, el Piamonte y la Saboya, antes de asentarse en París durante tres años, entregándose algunas veces al juego y a los salones, y continuando con diletantismo sus prospecciones científicas.

En noviembre de 1620, regresando de la toma de La Rochelle, se produjo un nuevo viraje en su vida, un poco como la luz de Randa para Llull. En una reunión con el Nuncio del Papa, el cardenal de Bérulle (fundador del Oratorio) le predicó la obligación de emplear en adelante su talento al servicio de la santa causa de la Religión. Con esa meta, Descartes, deseoso de sosiego y de soledad, con el fin de madurar su reflexión, se marchó a Holanda, para rehuir toda vida fútil. En ese país, construyó poco a poco su sistema y obró sus descubrimientos, hasta la víspera de su muerte prematura en 1650, después de expatriarse de nuevo, para Suecia esta vez, a instancias de la reina Cristina. Esos veinticinco años fueron la época de sus más grandes obras: *Regulae ad directionem ingenii* (redactadas hacia 1622-1630, mas publicadas en 1701, mucho después de su muerte), *Discours de la méthode* (1637), que es el prólogo de tres tratados científicos (*Dioptrique, Géométrie, Météores*), *Méditations de prima philosophia* (1641), *Principia philosophiae* (1644), *Traité des passions* (póstumo, en 1662).

Así pues, Descartes y Llull han experimentado, al comienzo de sus itinerarios respectivos, la convicción inconvencible de una alta *misión* espiritual a ellos confiada, *ex abrupto*, por Dios mismo. Todavía, si la fuente es probablemente análoga, el acento no es completamente idéntico. En Descartes, por cierto, el espíritu religioso es muy escrupuloso y le conduce, por miedo a desagradar a la Iglesia, a abstenerse de publicar, en vida, su *Traité du Monde* (citado más arriba), donde aprobaba a Galileo. Sin embargo, su retiro a los Países Bajos no se emparenta

perfectamente al de Lull, confinado en su país natal de Mallorca. El refugio en Holanda se acomoda, en efecto, a un mínimo de hedonismo (como prueba su enlace con Helena Jansk —de la cual tuvo a la pequeña Francine, que murió a los cinco años de edad— y su existencia bastante tranquila, durmiendo durante diez horas de un tirón, relajándose santurronamente en el campo verde, como un individualista inveterado, viejo niño mimado, cuidadoso sobre todo de su equilibrio, de su salud y de sus intercambios científicos).

Por el contrario, Lull escoge una vida de ascetismo y de caridad rebosante, por entero polarizada sobre el apostolado, sobre el más candente amor de Jesús y sobre la lucha continua en favor de la salvación de los árabes y de los otros heterodoxos, así como sobre el progreso espiritual y la reforma ética de los católicos. Es un misionero, enardecido de desvelo constante; es un *procurator infidelium*, siempre inquieto por su cometido y verdaderamente dispuesto al martirio. Ajeno a toda búsqueda de quietud, su carácter le inclina a revisar perpetuamente su cultura filosófica y teológica, con el fin de asegurar mejor sus procedimientos de apostolado.

En resumen, mientras que Descartes se revela ser un “honnête homme” (“hombre honrado”), en el sentido del siglo XVII, guardando siempre una estricta ponderación (incluso en su piedad sincera e indudable, más moderada), aspirando sólo a una sabiduría más o menos estoica (cf. su moral provisional), Lull es un incansable propagandista del Evangelio, que gasta, sin precaución, todas sus fuerzas (físicas como psíquicas) para el aumento incesante de la gloria de Dios y para la adquisición de la felicidad eterna de su prójimo; es un “loco de Dios”, que podría gritar, como algunos místicos: “la medida según la cual hay que amar a Dios es amarle sin medida”. Está, de antemano, convencido de la máxima siguiente de Grignon de Montfort, el dinámico apóstol de la Venda en el siglo XVII, que proclamaba en un cantar popular: “jamais nous n'en ferons assez;/Jamais nous n'en pourrons trop faire” (“jamás nosotros haremos bastante,/jamás haremos demasiado”), por la causa de Dios... Esto se debe, me parece, al hecho de que Lull ha recibido del Infinito una llamada muy especial, la que le provoca un ideal de perfección muy exigente, que se aproxima al ideal de la santidad.

En cambio, Descartes, atraído por centros de interés muy varios (aunque mantenidos en el camino recto) —de la piedad auténtica, pero bastante tradicionalista, hasta el eudemonismo, al gusto de las ciencias y técnicas, y a la controversia doctrinal o metodológica con los grandes eruditos— realiza, de hecho, un convenio entre la vida temporal del hombre del mundo, que acepta el siglo tal cual es, con todas sus deficiencias, aplazando su eventual perfeccionamiento a un porvenir lejano (es

porque desaconseja las reformas políticas o sociales, en tanto que son contrarios al orden del rey y de la tradición immemorial), y la vida altruista del hombre de élite, que le incita, dócil a la voz del Infinito, a combatir con la intención de mejorar en seguida la sociedad, las iglesias y los individuos.

No obstante, la larga estancia de Descartes en Holanda no estuvo completamente privada de disgustos. En Utrecht y en Leyden, varios pastores protestantes le acusaron, sea de clericalismo católico, sea de ateísmo, con el pretexto de que atacaba la escolástica aristotélica, enseñada por ellos. Debe requerir el apoyo de la corte de Orange y de la Embajada de Francia, para protegerse contra la amenaza de destrucción de sus libros y contra el proyecto de su expulsión, pedida por sus adversarios irreconciliables. No hay que olvidar, por lo demás, la preteroria condenación póstuma del cartesianismo por la Congregación del Índice Romano en 1663 ni la interdicción hecha por el Rey al canciller de la Universidad de París, el R.P. Lallemand, en 1667, de pronunciar su panegírico, cuando sus cenizas fueron transferidas a la iglesia San Etienne-du-Mont.

De la misma manera, pero con más crueldad, Llull sufrió muy temprano la incomprensión de la mayoría de los Dominicos (y en particular, del Inquisidor Nicolás Eymerich), incluso de los Papas y Reyes; y ¿qué decir de las persecuciones y encarcelamientos sufridos por él, por parte de los discípulos de Mahoma? Por cierto, los incidentes o baldones que no perdonaron a Descartes constituyeron, para él, sólo un aviso (o una advertencia), mientras que la obtusa oposición de rutinarios y encarnizados conservadores hundió al Llull en un gran desconcierto, del que emergió sólo progresivamente por medio de su tenacidad y la ayuda de la gracia. Este "pobre de Cristo" conoció todas las vejaciones, cuando era, en el fondo, un pacifista.

Al fin, si la impregnación religiosa, que caracteriza la inspiración primordial de Descartes, queda innegable, se debe notar que se traduce en él únicamente en una bastante fría referencia a Dios, Ser de los seres, en la perspectiva bimilenaria del deísmo (pero enriquecida por el teísmo judeo-cristiano-islámico, es decir, por el horizonte de un Dios creador, providente y redentor, soberano juez). Por el contrario, Llull va mucho más lejos y se remonta a Jesucristo, nuestro Salvador, cuyo nombre, no surge jamás de la pluma de Descartes. Por lo demás, el filósofo mallorquín centra en el Hombre-Dios, encarnado en un momento preciso de la Historia y en Palestina, todo su afecto incandescente por la Verdad, exhalando efusiones y suspiros sin fin, de un relieve extraordinario. Sin embargo, se me podría objetar, en este punto, que el autor del *Discours*

*de la méthode* habría sido capaz de ser conmovido por una tal eyaculación mística, aduciendo aquí la hermosa dialéctica del amor, contenida en su *Lettre à Chanut* del 1 de febrero de 1647;<sup>7</sup> mas responderé que este análisis trata del amor humano mucho más que del amor divino, y que permanece en un plano objetivo, muy distinto de la dilección comprobada por Llull en lo más profundo de su ser; fruto de la meditación de un sabio, amante de sabiduría, no tiene la llama del místico perdido, nacido en Mallorca.

En verdad, las relaciones de la razón y de la fe son bastante diferentes, según que nos refiramos a uno o a otro de esos dos maestros. En Llull, el gran designio, concebido como dimanando de la iluminación inefable y divina, que ha determinado la radical inversión de su vida, es completamente religioso y confesional. Para devolver los Infieles a la gran familia católica, la razón es totalmente capaz de probar la verdad de los dogmas, con la condición de que emplee el método que preconiza: el *Arte*, recibido del Espíritu Santo. El filósofo catalán no desdeña la luz natural, con lo cual abandona la vieja lógica escolástica, y utiliza el cálculo de los círculos lógicos. Se puede hablar del racionalismo luliano, en el sentido metodológico de la palabra; algunos le han calificado de optimista.

En cambio, en Descartes, el proyecto de investigación y de vida parece un poco más limitado; su meta es la obtención de la verdad natural, cuya caución suprema es el Dios abstracto de los filósofos y sabios (según la expresión pascaliana), por medio de un recurso vigilante a la vida interior personal, liberada de sus fantasmas corporales o ideológicos; en el pensador del Poitou, no es directamente cuestión el “Dios de Abraham, Isaac y Jacob”. Por cierto, ese Dios no es sólo, en su pensamiento, el eje del universo, el primer motor, el fundamento de nuestros conocimientos; es también amor; su omnibenevolencia para con todas las criaturas nos promete en el más allá la inmortalidad del alma y la plena justicia, en función de nuestros méritos.

Esa convicción en Descartes se expresa en una doble fórmula, que reúne dos instituciones inmediatas: *cogito, ergo sum. Sum, ergo Deus est.* Pero el movimiento de nuestra alma hacia el Señor se para allí, una vez reconocida esta filiación divina que nos libera de la nada y del absurdo. La Encarnación y, más generalmente, todas las aportaciones de la teología positiva y de la teodicea son acalladas, por el efecto de la discreción doctrinal que se impone el maestro para con todo lo que traspasa la religión natural. Será necesario esperar a Malebranche y Leibniz, dos

<sup>7</sup> *Ibid.*, t. IV, pp. 600-617.



cartesianos empero, para que el movimiento del alma creyente sea continuado y se ensanche en adoración de Jesús.

Además, en las *Regulae ad directionem ingenii* como en el *Discours de la méthode*, en las *Meditationes de prima philosophia* y en los *Principia philosophiae* o en otros libros, Descartes separa categóricamente los dos campos de la filosofía y de la religión, es decir, de la razón y de la fe. Escuchemos esta confesión de extrema humildad intelectual, en la primera parte del *Discours de la méthode*:

Je févérais notre théologie et prétendais, autant qu'un autre, à gagner le ciel; mais ayant appris comme une chose très assurée que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes et que les vérités révélées qui y conduisent sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements, et je pensais que, pour entreprendre de les examiner et d'y réussir, il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel et d'être plus qu'homme.<sup>8</sup>

Del mismo modo, en el *Abrégé de la Quatrième Méditation*, Descartes escribe:

il est à remarquer que je ne traite nullement, en ce lieu là, du péché, c'est-à-dire de l'erreur qui se commet dans la poursuite des bien et du mal, mais seulement de celle qui arrive dans le jugement et le discernement du vrai et du faux, et je n'entends point y parler des choses qui appartiennent à la foi, ou à la conduite de la vie, mais seul de celles qui regardent les vérités spéculatives et qui peuvent être connues par l'aide de la seule lumière naturelle.<sup>9</sup>

Y en el cuerpo mismo de esta misma Cuarta *Meditación*, Descartes insiste sobre los límites de nuestra razón y sobre su incapacidad constitutiva para comprender

pourquoi Dieu fait ce qu'il fait ...(...)... et pour quelle raison et comment il le fait... (...); car il ne me semble pas que je puisse, sans témérité, rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> *Ibid.*, t. VI, p. 19.

<sup>9</sup> *Oeuvres choisies de Descartes*, ed. Garnier, p. 72.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. iii; 4<sup>ème</sup> Méditation, *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam et Tannery, t. IX, p. 44.

Es preciso, sin embargo, confesar que la confianza de Descartes en la razón parece haber variado un poco, en el decurso de su vida. Por ejemplo, en sus *Réponses aux Secondes Objections*, se puede leer:

Quoi-qu'on dise ordinairement que la foi a pour objet des choses obscures, toutefois cel s'entend seulement de sa matière, et non point de la raison formelle, par laquelle nous croyons; car, au contraire, cette raison formelle consiste en une certaine lumière intérieure, de laquelle Dieu nous ayant surnaturellement éclairés, nous avons une confiance certaine que les choses qui nous sont proposées à croire ont été révélées par lui, et qu'il est entièrement impossible qu'il soit menteur et qu'il nous trompe; et ce qui est plus assuré que toute autre lumière naturelle et, souvent même, plus évident à cause de la lumière de la grâce.<sup>11</sup>

Del mismo modo, otra concesión a los poderes de la razón es formulada, en la *Réponse aux instances de Gassendi* (carta a Clerselier del 12 de enero de 1646), sobre las *Cinquièmes Objections*. Se encuentra en ese pasaje la siguiente declaración:

même touchant les vérités de la foi, nous devons apercevoir quelque raison qui nous persuade qu'elles ont été révélées de Dieu, avant que de nous déterminer à les croire.<sup>12</sup>

Después de todo, es posible preguntarse si la respetuosa puesta de lado de la teología revelada no proviene, en Descartes, de su aversión a la teología escolástica que le ha sido enseñada. El *Manuscrit de Göttingen* llega incluso a decir:

et assurément la théologie ne doit pas être soumise à nos raisonnements, que nous admettons dans la mathésis et dans les autres vérités, alors que nous ne pouvons pas la comprendre; et plus nous la conservons simple, mieux elle nous apparaît comme satisfaisante pour nous.<sup>13</sup>

El texto latino dice: *quanto eam servamus simpliciore, eo meliorem habemus*.

<sup>11</sup> *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam et Tannery, t. IX, p. 116.

<sup>12</sup> *Ibid.*, t. IX, p. 206.

<sup>13</sup> *Ibid.*, t. V, p. 176.

Podríamos añadir a esta aserción muy alusiva otro texto de Descartes, relatado por Burman

nous pouvons sans doute et même nous devons démontrer que les vérités théologiques ne répugnent pas aux vérités philosophiques [hay que notar aquí el rechazo, como en Llull, de la teoría averroísta de la doble verdad...]; mais nous ne devons en aucune manière les soumettre à notre examen. Et, par là, les moines ont donné occasion à toutes les sectes et hérésies, je veux dire par leur théologie scolastique, qui devrait être exterminée avant toutes choses.<sup>14</sup>

Esta oscilación de Descartes podría tal vez justificar la hipótesis emitada por Ferdinand Alquié, según la cual “Descartes croyait possible de démontrer, dans une certaine mesure au moins, l'accord de la foi et de la raison; nous savons, par Baillet,<sup>15</sup> qu'il projecta, vers 1628-1629, d'écrire un *Traité de la Divinité*”.<sup>16</sup>

Por lo demás, en la tercera de las *Regulae ad directionem ingenii*, Descartes, que es generalmente favorable a una teoría voluntarista, parece sin embargo confesar que nuestra inteligencia es capaz, si apela a un método estricto, de descubrir algunos dogmas.

Pour moi, ce qui a été révélé par Dieu, nous y croyons comme à une connaissance plus certaine encore, puisque la foi, qui porte toujours sur des choses obscures, est un acte non de l'intelligence, mais de la volonté, et que, si elle a des fondements dans l'entendement, ceux-ci peuvent et doivent être trouvés avant tout par l'une ou l'autre des voies déjà dites, comme nous le montrerons peut-être un jour plus amplement.<sup>17</sup>

En ese gran esfuerzo racional, la aspiración a la *unidad* aparece, en Descartes así como en Llull, como una cosa esencial y permanente. Se sabe como toda la vida de Llull testimonia esta meta fascinante: unidad de las creencias y de los hombres; unidad de los métodos en el seno del *Arte Magna* novador; unidad mística del Amigo y del Amado. Descartes, en

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, t. I, p. 153 y pp. 170-1.

<sup>16</sup> Descartes, *Oeuvres philosophiques*, ed. F. Alquié (Paris, 1963), t. I, p. 158. *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne, rédigée en Juillet 1914, postume*, Charles Péguy, *Oeuvres en prose* (1909-1914) (Paris: Pléiade, 1961), pp. 1359-1360.

<sup>17</sup> Descartes, *Oeuvres philosophiques*, ed. F. Alquié, (Paris, 1963), t. I, p. 157.

sus *Regulae*, hace suyo este apego apasionado al tema de la unidad. Releemos, en este punto, la Regula XVIII.<sup>18</sup>

La multiplicité des règles provient souvent de l'impéritie desmaîtres, et les choses qu'on peut ramener à un seul principe général sont moins claires si on les divise en plusieurs règles particulières.

Cuatro páginas densas son dedicadas entonces a desarrollar este precepto, aplicándolo a las matemáticas, a través de las cuatro operaciones: de la adición, de la sustracción, de la multiplicación y de la división. “Il faut savoir”, proclama Descartes “que l'unité, dont nous avons déjà parlé, est ici la base et le fondement de tous les rapports”.<sup>19</sup>

Las tres últimas *Reglas* (XIX, XX y XXI), de las cuales, desgraciadamente, sólo conservamos los títulos, insisten sobre este imperativo, como demuestra el título de la Regla XXI:<sup>20</sup>

S'il y a plusiers opérations de cette espèce, on doit les réduire toutes à une seule, c'est-à-dire à celle dont les termes occuperont le plus petit nombre de degrés, dans la série des grandeurs en proportion continue, selon laquelle ces termes doivent être ordonnés.

Se ve cuan constante es el anhelo de *orden* en Descartes y como se halla de nuevo subyacente en su perpetua voluntad de unificación. Se descubre en todas partes este anhelo en él; tal es el caso del *Discours de la méthode*:<sup>21</sup> “Mais l'ordre que j'ai tenu en ceci, dans cette méthode, a été tel. Premièrement, etc...” Charles Péguy lo ha visto bien: Descartes se esfuerza en sustituir el caos de la multiplicidad por la disciplina y la claridad de la unidad.<sup>22</sup>

La unidad de las ciencias está ligada íntimamente a la unidad, más profunda aún, del pensamiento, que tiende siempre a reducir lo complejo a lo simple, objeto de intuición, es decir de evidencia. Y todo este proceso nos invita, como en Llull, a remontarnos a la unidad suprema en Dios, fundamento primero y último del ser, del obrar y del inteligir. Es así porque al límite, la lógica, así reformada, tiende a confundirse con la metafísica, cuya base y ápice son constituidos por el Autor del Uni-

<sup>18</sup> *Oeuvres choisies de Descartes*, ed. Garnier, p. 379.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 383; *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam et Tannery, t. X, p. 468.

<sup>21</sup> Sexta parte, ed. Gilson (Paris: Vrin), p. 124.

<sup>22</sup> *Note conjointe...*

verso; el descubrimiento de la geometría analítica y de la física matemática —que unifican la extensión y el número— representan una primera aproximación, por decirlo así, una muestra, de esta grandiosa ascensión hacia lo Uno.

Lo mismo ocurre en las *Meditaciones* y en el prólogo a la traducción francesa de los *Principia*, donde el esquema del *Arbol* parece totalmente tomado de Llull, más aún que de Porfirio. Este leitmotiv vuelve de nuevo en un opúsculo redactado por Descartes al final de su vida, la *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*,<sup>23</sup> en forma de conversaciones entre tres personas investigando la verdad: Polyandre (hombre provisto sólo del buen sentido), Epistemón (un poco más culto) y Eudoxe (truchimán de Descartes). En este texto se encuentran estas afirmaciones reiteradas:

Les connaissances qui ne dépassent pas la portée de l'esprit humain sont unies entre elles par un lien si merveilleux et peuvent se déduire les unes des autres par des conséquences si nécessaires, qu'il n'est pas besoin de beaucoup d'art et de sagacité pour les trouver, pourvu qu'on sache commencer par les plus simples et s'élever par degrés jusqu'aux plus sublimes.<sup>24</sup>

En esta ardiente ascensión hacia la unidad, Llull y Descartes buscan ambos el acceso a una *lengua única* por todos los hombres, capaz de procurarles una mejor comprensión mutua. El *Libre d'Evast, e Aloma e Blanquerna* (redactado hacia 1283) evoca en el capítulo 94, Libro IV, titulado (en función de las palabras del "Gloria") "Tu solus Dominus", el obstáculo a la predicación que constituye la diversidad de las lenguas. El "apóstol" (es decir, el Papa Blanquerna) se pregunta "a cual entre los lenguajes, valdría mejor reducir todos los otros para que las gentes se entiendan".<sup>25</sup>

El cardenal propone imponer el uso del latín, esperando otro remedio a la torre de Babel: "en efecto, el latín es el más general lenguaje". Pero el chabelín objeta que eso sería demasiado difícil y demasiado largo; el apóstol concluye que, en todo caso, hay que trabajar asiduamente por descubrir una lengua común, con el fin de facilitar la conversión y la concordia de todos los hombres.

Como lo ha apercibido muy bien Sebastián Trías Mercant,<sup>26</sup> en

<sup>23</sup> *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam et Tannery, t. X, pp. 496-7.

<sup>24</sup> Avant-propos. *Oeuvres choisies de Descartes*, ed. Garnier, p. 385.

<sup>25</sup> Edición de la traducción francesa por Armand Llinarès (París: PUF, 1970), p. 258.

<sup>26</sup> *Història del pensament a Mallorca. Dels orígens al segle XIX* (Palma: Moll, 1985), p. 51.

Llull, la adhesión al catolicismo “exigia la possessió d’un llenguatge apte per a la comunicació. El llenguatge es converteix així en l’instrument imprescindible per al diàleg doctrinal”. La *Retorica nova* afirma netament: “Verbum sit medium et instrumentum per quod loquentes et audientes in unum conveniunt”.

De ahí la importancia del acercamiento universal de las gramáticas nacionales que subtienden los diversos lenguajes. Este tema es igualmente presente en el *Commentum Artis*, en el *Liber predicationis*, en el *Libre de l'ès Dèu* o en el *Liber de quatuordecim articulis fidei*, etc. A los ojos de Llull, un lenguaje técnico, apropiado a la filosofía y a la teología, sería pues, indispensable; esperaba haberlo inventado en la muy rica combinación de todos los signos de su *Arte*, que había dotado audazmente de muchos neologismos, muchas veces emparentados con el vocabulario árabe. Muy consciente de las deficiencias de los lenguajes naturales, Llull ambicionaba llegar a un lenguaje totalmente formalizado. Joaquim Carreras i Artau, desde 1946, ha estudiado la valiente tentativa de Llull para constituir una lengua universal. Pero Josep M. Vidal ha mostrado los límites de este ensayo intrépido, que se deben, según él, a los prejuicios teológicos del filósofo mallorquín, que han perturbado el funcionamiento del cálculo lógico, muy interesante e imparcial, forjado por el maestro.

Una similar *preocupación lingüística* existe en Descartes, pero sin finalidad directamente religiosa. Por ejemplo, en una carta, dirigida por él a Mersenne, el 25 de noviembre de 1629, se interroga sobre las condiciones de una lengua universal; se resumen todas en

établir un ordre entre toutes les pensées qui peuvent entrer en l'esprit humain, de même qu'il y en a un naturellement établi entre les nombres.

Pero Descartes es poco optimista acerca de las posibilidades para realizar este proyecto:

n'esperez pas de voir jamais cette langue en usage; cela présuppose de grands changements en l'ordre des choses, et il faudrait que tout le monde une fut qu'un paradis terrestre, ce qui n'est bon à proposer que dans le paradis des romans.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam et Tannery, t. I, pp. 80-82.

Por último, en nuestros dos autores, lo que predomina es una finalidad sobretodo *práctica*. En Llull, el cuidado cotidiano del Bien Común, es decir, del perpetuo progreso espiritual y material de la cristiandad —y de la urgente conversión de los Infieles— constituye el motor de su meditación. Evidentemente, no se trata de la acción por la acción, es decir del activismo, en breve, de la simple promoción de nuestra instintiva tendencia a obrar y a desplegar ciegamente al máximo todas nuestras fuerzas, por el único placer del juego de nuestras pulsiones musculares o psíquicas. Al contrario, el filósofo mallorquín se ha fijado una noble meta, propiamente religiosa: la conversión y la salvación de los musulmantes y ateos de su tiempo, dentro del *hic et nunc*. Este deseo de obtener un resultado útil a la santa causa lleva a Llull a hacer obra de moralista y de pedagogo eficaz (cf. la *Doctrina pueril*); exhorta incansablemente a los hombres a hacer el bien y a amar a Dios lo que, para él, es la misma cosa. Según él, el pensamiento racional no tiene su meta en sí mismo, y todo diletantismo intelectual debe ser radicalmente proscrito. Armand Llinarès ha insistido mucho sobre este aspecto, sugiriendo que “correspond a su tempérament extraverti”;<sup>28</sup> según él, la acción “conditionne sa philosophie dans le fond et la forme, c’est-à-dire qu’elle lui propose des sujets de réflexion et des méthodes pour les aborder”.<sup>29</sup>

En efecto, basta ver las incesantes iniciativas de Llull; sus trámites acuciantes y continuos cerca de las Órdenes Monásticas, de los Soberanos, de los Papas o de las Universidades; sus viajes de misiones resonantes en África musulmana; su constante afán por popularizar su *Art* casi-carismática; sus continuas exhortaciones hacia la práctica de las virtudes; sus esfuerzos por simplificar su método, con el fin de ser mejor comprendido por todos, para transformar a los humanos. Su obra entera no es una fría exposición de erudición; es una parenética vibrante, que incita al prójimo a una *metanoia*, a una conversión. Sueña en la reforma moral y apologética que predica a los musulmanes y a los averroístas latinos, para persuadirlos a juntarse en el regazo de nuestra Santa Madre la Iglesia, en todos los planos.

Pero no es un pragmatista, ya que cree en la verdad, independientemente del éxito o de nuestra íntima conveniencia y satisfacción; Llull no piensa que sea verdadero lo que sale bien o lo que nos complace expresamente; no siendo escéptico, mas plenamente convencido de su fe, busca la máxima eficacia para derramar a manos llenas el mensaje de Cristo:

<sup>28</sup> Armand Llinarès, *Raymond Lulle. Le majorquin universel* (Palma: Moll, 1983), p. 104.

<sup>29</sup> *Ibid.*

es porque investiga los símbolos sensibles y las figuras más aptas para tocar los espíritus y los corazones. *Talis doctrina es valde utilis*.<sup>30</sup>

También es porque Llull convida a los responsables de la ciudad a promover, sin tardar, reformas políticas e instaurar una paz duradera entre las naciones. El *Arbre imperial* está dedicado totalmente a esta realización de la armonía universal, indispensable para que los hombres puedan consagrarse completamente a honrar y servir a Dios (Séptima Parte, VII):

Lo fruit del arbre impèrial es pau de gent, per ço que en pau pusquen estar e Dèu membrar, entendre e amar, honrar y servir; car gents qui sien en guerra e en treball los uns contra los altres, no son en disposició com Deu pusquen molt amar, honrar e servir; en encara que 'ls uns no poden haber caritat a si mateix ni als altres, tant son ocupats per los treballs e les guerres de les terres.<sup>31</sup>

Se sabe como, a ese fin, Llull recomienda la prepotencia del Papa y de los concilios por encima de los reyes y pueblos; ávido de concretar hasta precisar las reglas de la asamblea internacional anual, que deberá regir un mundo así pacificado.<sup>32</sup>

Esta propensión a la realización práctica del ideal se ha acentuado a medida que la vida de Llull avanzaba. Citemos este trozo del *Libre de Amic e Amat* (VI, 3, 17), evocando (como en Platón, describiendo el retorno del liberador a la caverna, para libertar a los prisioneros) el deber de los espirituales a volver a bajar a las vicisitudes de lo sensible, para mejor purificarlo y rescatarlo. "L'amic e les dones tornaren en lo món, e anaren per longues terres tractar honor a l'Amat, e havien molts treballs". Se recuerdan los versos de Lamartine: " Il faut se séparer, pour penser, de la foule, / Et s'y confondre pour agir."

Este cuidado de la actividad fecunda es, por lo demás, como lo ha visto Bergson y, después de él, Juan Domínguez Berrueta y Jacques Chevalier,<sup>33</sup> el test sobre el cual se disciernen los grandes místicos; por el contrario, los falsos místicos son incapaces de adaptarse a lo real o mejorarlo; se estancan en su idiosincrasia, cortados del mundo, puramente imaginativos. El auténtico místico orienta su apostolado en función de

<sup>30</sup> El «*Liber predicationis contra judeos*» de Ramon Llull, ed. J. M. Millás Vallicrosa (Madrid-Barcelona, 1957), p. 150.

<sup>31</sup> *Obres essencials*, t. I (Barcelona, 1957), p. 673.

<sup>32</sup> *Libre d'Evast e d'Aloma e de Blaquerma*, Cap. 95.

<sup>33</sup> J. Domínguez Berrueta, y J. Chevalier, *Sainte Thérèse et la vie mystique* (Paris: Denoël et Steele), 1934.



las necesidades de su momento histórico y de su arraigo cultural y geográfico, incluso si tiene por telón de fondo la superación final con el provecho de lo universal y eterno. No confía en lo que Shopenhauer llamaba el *Wolkenkuckucksheim* (“el país de los cucos en las nubes”); lucha contra la materia humana y se esfuerza, con todo su impulso, para levantarla y alzarla hacia el Infinito. Como lo ha visto bien Joaquim Xirau,<sup>34</sup> la utopía de Llull no es un huida a lo irreal o a la simple quimera; es una voluntad de encarnación, con el fin de poner en pie un “nuevo imperio”, una sociedad mundial de justicia y de concordia, centrada sobre el Evangelio. Su combate es análogo al del caballero que, en lugar de perderse en su meditación solitaria e intemporal, baja a la arena y vuela al socorro de la viuda y el huérfano. Es un dinámico abogado de lo Verdadero, que se empeña en hacer compartir a cada uno la enseñanza providencial de rectitud y buena dicha espiritual.

Por su parte, Descartes no es un simple teórico; quiere, él también, hacer progresar el mundo. En la sexta Parte del *Discours de la méthode*, señala “la loi qui nous oblige à procurer, autant qu’il est en nous, le bien général de tous les hommes”.<sup>35</sup> Quiere edificar un sistema que nos haga “maîtres et possesseurs de la nature”, una filosofía directamente práctica. Piensa que justamente su método, en la medida en que es capaz de reformar la medicina, podría contribuir al mejoramiento y alivio de la vejez en sí misma. De ahí su decisión de “communiquer fidèlement au public tout le peu qu’il aurait trouvé” (p. 123); quiere, en efecto, “profiter au public” (p. 126). Pero esta finalidad de utilidad que asigna a sus investigaciones es menos ambiciosa que la de Llull; se limita, ante todo, al adelanto de las ciencias y técnicas que pueden disminuir los males sufridos por los hombres y conferirles más impacto sobre el universo en el cual son sumergidos en este bajo mundo; como diría Pascal, se queda en el orden del *esprit*, sin alcanzar el orden del *corazón*.

Sin duda, en el nivel de las *Meditaciones*, el designio propiamente religioso no está ausente; pero se limita a la esfera de la teología natural, en su lucha contra el ateísmo. No se observa por otra parte, en Descartes, ninguna veleidad por proponer las reformas referentes al régimen de la sociedad; el filósofo francés es, al contrario, de una timidez o prudencia que raya en el conservadurismo y el tradicionalismo más inveterados; quiere “confiar el orden del mundo y las jerarquías sociales”; la paz internacional no figura tampoco en sus objetivos.

Dicho esto, Descartes se diferencia de la mayoría de los filósofos anteriores, que se contentaban con describir lo real; por su parte, como

<sup>34</sup> *Vida y obra de Ramón Lull* (México, 1947), IV «Utopía».

<sup>35</sup> *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam et Tannery, t. IV, p. 61.

Francis Bacon más tarde y Karl Marx, tiene la esperanza y la voluntad de sacar de este "real" el mejor partido posible, con el provecho de los humanos, por medio de los descubrimientos que podrá hacer, del conocimiento más claro y más exacto de sus leyes... En resumen, se trata de un docto, de un sabio, que no es un puro especulador, sino que trabaja sin relajamiento para constituir técnicas capaces de hacer más dichosa la marcha de la humanidad; cuenta con el porvenir para conquistas cada vez más potentes, en este campo todo práctico; en cuanto a la piedad, le reserva su papel ancestral de guía de la espiritualidad, abandonándola, sin embargo, en lo que concierne a las controversias puramente dogmáticas, a la capacidad de los hombres de Iglesia, cuya misión específica es tal. Pensándolo bien, como dice su prólogo, ya citado, de la traducción francesa de los *Principia philosophiae*,<sup>36</sup> Descartes quiere obtener "les fruits qu'il se persuade qu'on peut tirer de ses *Principes*", es decir, adquirir con el tiempo una perfecta "connaissance de toute la philosophie et monter au plus haut degré de la sagesse".<sup>37</sup>

Hay que concluir, ahora. La actitud de Llull ante el problema central de las relaciones entre la razón y la fe se inspira, en gran parte, en la fórmula anselmiana: *credo ut intelligam*; pone muy alto el poder de la razón y aconseja *dimittere credere per intelligere*, en un cierto nivel de su itinerario, poniendo lo irracional al pie de la escala.

La posición de Descartes consiste, como la de los averroístas latinos, en separar la razón y la Revelación, pero sin sostener de ninguna manera que sean antagonistas; el filósofo francés reclama sólo toda su libertad de investigación en el campo racional, sin ingerencia de la teología, por la cual profesa, a pesar de todo, una sincera y profunda deferencia. Es curioso constatar que la obediencia de Descartes para con el magisterio eclesial, es más grande aún que la de Llull, que se aventura francamente y sin complejo en la esfera de los dogmas, para justificarlos en nombre de la razón.

Ambos sobreponen los dos planos; pero Llull introduce un pasaje legítimo entre ellos, mientras que Descartes los considera como dos mundos cerrados sobre sí mismos: esta separación de la Iglesia y del saber filosófico y científico, un poco como la separación de la Iglesia y del Estado en ciertos regímenes políticos, asegura la completa libertad de las dos instancias y facilita el progreso intelectual, liberado de toda traba; en este último punto, nuestros dos autores están de acuerdo para recusar todo argumento de autoridad; se muestran así muy modernos, queriendo

<sup>36</sup> *Ibid.*, t. IX, p. 18.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 35.

rendirse sólo a las evidencias de la experiencia y del razonamiento...

No obstante, Llull y Descartes ofrecen, en la base de su perfil psicológico, una analogía patente: la de una recepción agradecida de una comunicación transcendente, que despierta y estimula sus pasos, sosteniéndolos durante toda su existencia. En el fondo, el entusiasmo de Descartes no es menor que el de Llull; si éste se queda resplandeciente, todo penetrado del origen divino de la llamada que ha oído y de la respuesta que le ha dado por la forja del *Arte*, Descartes, él también, guarda hasta el final este *tonus* ante los resultados favorables de su misión, más laica: “et il me semble”, declara, en la sexta Parte del *Discours de la méthode*,<sup>38</sup> “que, par là, j’ai trouvé des cieux”.

A lo largo de esta busca en pos de lo Verdadero, que ambos, hitos de la razón y de la fe, llevan con perseverancia, ambos manifiestan la misma virtud de *generosidad*: virtud que Descartes ha celebrado, entre otras, en el *Traité des passions* y que Llull ha predicado constantemente (por ejemplo, en el *Libre del gentil e dels tres savis*, donde la delicadeza mutua de los interlocutores es inigualable). Ambos dan pruebas también de la virtud de *ánimo*, físico y moral). Llull trata del ánimo, explícitamente, durante una parte extensa del *Libre de contemplació a Déu*; por otra parte, sufre con resignación y impavidez, las desilusiones y los ataques que le son dispensados; igualmente, acepta por anticipado, *aequo animo*, soportar un eventual martirio.

Por su parte, Descartes hace frente con valentía, pero él también sin odio, a sus numerosos detractores (católicos, protestantes o agnósticos). En la nave de Emden, se engalla con dignidad delante de los truhanes que querían arrojarle por la borda. Sus cartas a la Princesa Isabel son un compendio de ánimo, ante las dificultades de la vida y en la espera apacible de la muerte. En resumidas cuentas, ambos son hombres voluntariosos, que no se doblegan bajo la tempestad y la adversidad: nos recuerdan a *Polyeucte* y *El Cid*; de hecho, los caracteres de Llull y de Descartes tienen alguna cosa de corneliano, sobre todo el de Llull que, apasionado de la vida monástica, practica diariamente la renuncia a los placeres, conservando con tenacidad el sagrado proyecto que se ha fijado; como Miguel de Unamuno, es un filósofo “cordial”, en el sentido fuerte de la palabra. Conviene añadir que su común racionalismo metodológico no les impide jamás admirar la Creación y complacerse en la gran Naturaleza, como la formación franciscana de Llull y la educación jesuítica de Descartes los inclinaban a esta alegría, en contra de toda *acedia* y de todo jansenismo antes de la letra.

<sup>38</sup> Ed. Gilson (París: Vrin), p. 124; *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam et Tannery, t. IV, pp. 63-64.

Por lo que se refiere a sus reflexiones respectivas, el debate queda abierto. Se puede pensar que la idea mayor del *Arte* y del *Arbre de ciencia* ha servido como modelo, en cierta medida, como un papirotazo, un impulso inicial, a la creación científica y técnica de Descartes, así como a la famosa "Característica universal" de Leibniz, su discípulo. Más aún, Tomás Carreras i Artau incluso sugirió que la lógica luliana podría ser la antepasada lejana de la *Gramática Lógica Pura*, inventada por Husserl. En este sentido, ¿cómo no asentir al juicio de Brucker, calificando a Lull de *primus philosophiae reformator*?<sup>39</sup> En esta perspectiva, ¿no estaría permitido, a pesar de la ironía de Martin Gardner,<sup>40</sup> creer que la logística actual ha heredado alguna cosa de Lull?

No he podido leer la obra de J. Bertrán i Güell, *Influencias lulianas en el sistema de Descartes*,<sup>41</sup> a la cual Joaquim Carreras i Artau reprocha algunas exageraciones;<sup>42</sup> pero, apuesto a que este aspecto de Lull, como profeta del cartesianismo, no ha sido omitido por el autor.

Sin embargo, el *Mecanismo* (o Mecanicismo), que promueve y practica Descartes en su concepción grandiosa del mundo físico, se halla muy lejos del dinamismo, del ejemplarismo y del hilemorfismo de Lull; por lo demás, el cálculo y el automatismo intervienen en Lull sólo en el nivel de la lógica, instrumento privilegiado del descubrimiento y la persuasión de la verdad, frente a los descreídos. El sentimiento y lo Sobrenatural rebasan, a continuación, completamente esta lógica, en la *Weltanschauung* de un catolicismo integral, al cual el filósofo mallorquín se ha apegado siempre. Queda que la audaz fórmula de Juan Pablo Forner, en el siglo XVIII, no está exenta de exactitud: "Descartes, en substancia, no fue más que un Lulio nacido en mejores tiempos".<sup>43</sup>

Sin duda el éxito no ha respondido siempre a las esperanzas de Lull; eso tenía por causa, probablemente, que sus medios eran bastante incomprendibles y sus ambiciones, temerarias, si no —algunas veces— ingenuas. En todo caso, Lull y Descartes, frente a los problemas eternos del conocimiento, del ser, de la acción y del destino, han tenido el mérito de tomar una iniciativa audaz, que trastornó en gran parte la tradición escolástica mayoritaria en sus tiempos. Charles Péguy, aun expresando algunas reservas acerca del contenido total y del éxito de la revolución cartesiana, ha hecho un elogio vibrante de su innovador cuidado de *orden* y de método racional, por el cual empezó su dialéctica y que

<sup>39</sup> *Historia critica philosophiae* (Leipzig, 1766), t. IV, 1ª parte, p. 9.

<sup>40</sup> *L'étomante histoire des machines logiques* (Paris: Dunod, 1964), «L'Arts magna de Raymond Lulle», pp. 1-33.

<sup>41</sup> Barcelona, 1930, tesis doctoral defendida en Lovaina.

<sup>42</sup> Ca II, p. 300, n. 49.

<sup>43</sup> J. P. Forner, *Oración apologetica por España y su mérito literario* (Madrid, 1786), p. 202.

determinó un progreso clamoroso en el pensamiento y la evolución humana (aun cuando se puede discutir su punto de llegada, un poco ambiguo). El poeta parisiense afirma, con fuerza, en una fórmula verdaderamente lapidaria: "Descartes, dans l'histoire de la pensée, ce sera toujours ce cavalier français qui partit d'un si bon pas!..."<sup>44</sup> A propósito de la revolución luliana, tan hermosa y noble, de la qual Turmeda, Sibiuda y Vives recogieron, a su modo, los frutos, diré yo también: "Llull será siempre este caballero catalán que se marchó con tan buen paso!..."

Alain Guy

Université de Toulouse

### RESUM

This article discusses Descartes' debt to Ramon Llull, principally with regard to the latter's famous method, and it compares aspects of the early development, the philosophy, and above all of the attitude towards faith and reason of the two thinkers.

---

<sup>44</sup> *Note conjointe ...*, p. 1.361.