

# «Sicut oleum super aquam». Sobre la relación entre fe y razón en Ramon Llull

Alexander Fidora

ICREA – Universitat Autònoma de Barcelona

alexander.fidora@icrea.cat



Fecha de recepción: 27-9-2017

Fecha de aceptación: 18-1-2018

---

## Resumen

La peculiar relación entre fe y razón que se encuentra en el origen del pensamiento de Ramon Llull es, sin duda, uno de los aspectos más controvertidos de su propuesta filosófico-teológica. Si, por un lado, es verdad que su afán de demostrar con «razones necesarias» los misterios de la fe le valió duras críticas a su obra —sospechosa desde bien temprano de heterodoxia—, por otro lado, tampoco faltaron defensores de la ortodoxia de su proyecto intelectual. Este artículo explora la concepción de la relación entre fe y razón en Llull a partir de una imagen muy recurrente en sus escritos, la del aceite que flota por encima del agua. Partiendo del origen agustiniano de esta imagen, se analiza su desarrollo doctrinal en Llull, así como su posterior recepción por parte de Nicolás de Cusa.

**Palabras clave:** Agustín; Ramon Llull; Nicolás de Cusa; natural y sobrenatural; conocimiento

**Abstract.** *“Sicut oleum super aquam”*: *On the Relationship Between Faith and Reason in Ramon Llull*

The peculiar relationship between faith and reason that lies at the origin of Ramon Llull's thought is, beyond any doubt, one of the most controversial issues of his philosophical and theological thought. If, on the one hand, it is true that Llull's attempt to prove the mysteries of faith with “necessary reasons” received a lot of criticism — including charges early on of heterodoxy —, on the other hand, it is no less true that he also had many defenders of the orthodoxy of his intellectual project. This article explores Llull's account of the relationship between faith and reason on the basis of a recurrent image in his works, i.e. that of oil floating on water. Taking as a starting point the Augustinian origin of this image, the article addresses its doctrinal implications and consequences in Llull's works as well as the subsequent influence of his interpretation on Nicholas of Cusa.

**Keywords:** Augustine; Ramon Llull; Nicholas of Cusa; natural vs. supernatural; knowledge

---

### Sumario

- |   |  |
|---|--|
| 1. Introducción   | 4. Los apuntes lulianos de Nicolás de Cusa |
| 2. Aceite y agua en el camino espiritual de San Agustín: las <i>Confesiones</i> | 5. Conclusión                              |
| 3. La confluencia de fe y razón en la epistemología religiosa de Ramon Llull    | Referencias bibliográficas                 |

## 1. Introducción

Los estudios tanto históricos como sistemáticos sobre la relación entre fe y razón en la obra de Ramon Llull (1232-1316) son copiosos<sup>1</sup>, y no es ni puede ser el objetivo de estas páginas resumir el *status quaestionis*, ni, menos todavía, tratar de esclarecer *in toto* y de una vez por todas la respuesta luliana a la pregunta acerca de cómo se coordinan fe y razón en el conocimiento de Dios. Más modestamente, proponemos detenernos en una imagen, la del aceite y el agua, que Llull utiliza de manera reiterada a lo largo de su obra para articular la dinámica específica que caracteriza dicha relación<sup>2</sup>.

Esta imagen tan mediterránea aparece por vez primera en los *Proverbios de Ramon* (Roma 1296), entre los aforismos dedicados a la fe, donde se lee: «Así como el aceite está sobre el agua, está la fe sobre el entendimiento»<sup>3</sup>. A partir de este momento, la analogía entre aceite y agua, por un lado, y fe y razón, por el otro, penetra en el imaginario luliano y se convierte en un motivo recurrente en sus obras durante casi dos décadas. Encontramos esta analogía en otras nueve obras, a saber: el *Libro de los artículos de la fe* (Roma 1296), la *Disputa entre la fe y el entendimiento* (Montpellier 1303), el *Libro de la predicación* (Montpellier 1304), el *Libro del ascenso y descenso del intelecto* (Montpellier 1305), el *Arte general última* (Pisa 1308), el *Arte compendiosa en Dios* (Montpellier 1308), el *Libro de la concordancia de la fe y el entendimiento en su objeto* (Montpellier 1309), el *Libro de la lamentación de la filosofía* (París 1311) y, como último, la *Disputa entre Pedro y Ramon*, redactada de camino hacia el concilio de Vienne en octubre del año 1311 (Llull, 1996: 71; 2011: 92; 1961-1963: I, 157 y 351; 1981: 154-155; 1986: 276; 1985: 193; 1729: 574; 1975: 100; 2008: 130).

1. Sin ánimo de exhaustividad, cabe señalar: Artus (1995); Carreras i Artau (1939-1943: I, 514-523); Colomer (1997: 145-151); Cofresi (1980); Garcías Palou (1957); Gracia (1973 y 1975); Höfle (1985: xxiii-xxliii); Johnston (1987: 120-133); Mayer (2008: 118-141); Mendía (1946, 1950 y 1954); Rubio (1993 y 1994); Stöhr (1976); Trias Mercant (1979); Xiberta (1974).
2. Llama la atención que, en sus esfuerzos por explicar la relación entre fe y razón, Llull recorre con frecuencia a imágenes y a metáforas. Véase, en este sentido, Llinàs (2002).
3. Llull (1928: 251): «Enaxí com oli qui està de sobre aygua, està fe sobre enteniment». Si bien es cierto que la imagen del aceite y el agua ya aparece en el *Libro de contemplación en Dios* de ca. 1273-74, en esta obra no describe la relación entre fe y razón, sino que se aplica al conocimiento humano y a la ciencia divina (Llull, 1906: 94).

A continuación, analizaremos esta imagen con la cual Llull describe el lugar que ocupa la fe en el orden gnoseológico, una fe que se encuentra siempre por encima del entendimiento, así como el aceite sobre el agua, a la vez que, sin embargo, su mayor alcance dependa del entendimiento, ya que, así como el aceite sube cuando asciende el nivel del agua, de la misma forma la fe es elevada por el entendimiento. Para ello, procederemos en tres tiempos. Empezando por un examen de textos de San Agustín como posible fuente de inspiración de Llull, en un segundo momento nos centraremos en el uso que el mallorquín hace de la imagen del aceite y el agua, así como en sus implicaciones y presupuestos doctrinales, para acabar con algunos apuntes sobre su presencia en los sermones del cardenal alemán Nicolás de Cusa.

## 2. Aceite y agua en el camino espiritual de San Agustín: las *Confesiones*

Que Ramon Llull escribe y piensa bajo la influencia de Agustín es un lugar común; sin embargo, pocos son los estudios que han logrado señalar dependencias textuales directas, más allá de un agustinismo generalizado que caracteriza no solo a Llull, sino también a muchos autores del medioevo. La imagen del aceite y el agua permite establecer una dependencia más estrecha, a la vez que brinda la oportunidad de examinar con detención la recepción y la transformación del legado agustiniano en la obra y el pensamiento de Ramon Llull.

De entrada, cabe señalar que la imagen del aceite y el agua aparece con frecuencia en la obra del obispo de Hipona, hallándose, por ejemplo, dos veces en las *Enarraciones sobre los Salmos*, a saber, en la enarración sobre el Salmo 29 y, más adelante, en la enarración sobre el Salmo 51. En la enarración sobre el Salmo 29, el contexto es eclesiológico; la imagen se emplea para explicar cómo Jesucristo, en tanto que fundamento de la Iglesia, se sitúa en su cabeza, así como «si echas agua sobre el aceite, por su propio peso se dirige hacia abajo» (Agustín, 1965a: 29, 2, 10, p. 313); en el segundo caso, la imagen sirve para ilustrar la perversión moral de situar aquello que debería ir primero por debajo. Así, interpretando el verso 5 del Salmo 51 («Amaste más la malicia que la benignidad»), Agustín explica que «injusta, inordenada, torcidamente pretendes colocar el agua sobre el aceite; el agua irá al fondo, el aceite subirá a la superficie» (Agustín, 1965b: 51, 10, p. 284).

Si bien ambos pasajes muestran cómo Agustín saca provecho de la imagen del aceite y el agua, no explican el uso particular que Llull hace de ella. En este sentido, resulta más provechoso dirigir nuestra atención a las *Confesiones*. También en esta obra Agustín emplea dicha imagen; lo hace exactamente dos veces, una vez en el libro séptimo de las *Confesiones* y otra vez en el libro decimotercero, es decir, en la mitad de la obra —y de su vida— y en su final. En ambos instantes la imagen se relaciona, de manera más o menos directa, con el problema de fe y razón. Con todo, cabe señalar que se utiliza de forma aparentemente contraria, o incluso contradictoria. Así, en el libro séptimo encontramos la famosa descripción de la visión interior de Dios:

Entré [en mi interior] y vi con el ojo de mi alma, comoquiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable, no ésta vulgar y visible a toda carne ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas éstas. Ni estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino estaba sobre mí, por haberme hecho, y yo debajo, por ser hechura suya<sup>4</sup>.

Como se aprecia, la imagen del aceite y el agua se emplea aquí de forma negativa, para dejar bien definida la relación entre la criatura y su creador, de quien aquella alcanza cierto conocimiento. En dicho conocimiento, criatura y creador no son contiguos, como el aceite que flota por encima del agua, sino que se insiste en la trascendencia de Dios y la separación absoluta entre el sujeto de la visión y su objeto.

Ahora bien, en el libro decimotercero de las *Confesiones*, en un lugar no menos famoso y conocido que el que acabamos de citar, la misma imagen expresa, por el contrario, la idea del acercamiento de criatura y creador. Comentando el inicio del Génesis, Agustín describe el descanso de la criatura en su creador con las siguientes palabras:

[...] en tu Don descansamos: allí te gozamos. Nuestro descanso es nuestro lugar. El amor nos levanta a allí y tu Espíritu bueno exalta nuestra humildad de las puertas de la muerte. Nuestra paz está en tu buena voluntad. El cuerpo, por su peso, tiende a su lugar. El peso no sólo impulsa hacia abajo, sino al lugar de cada cosa. El fuego tira hacia arriba, la piedra hacia abajo. Cada uno es movido por su peso y tiende a su lugar. El aceite, echado debajo del agua, se coloca sobre ella; el agua derramada encima del aceite se sumerge bajo el aceite; ambos obran conforme a sus pesos, y cada cual tiende a su lugar. Las cosas menos ordenadas se hallan inquietas: ordénanse y descansan. Mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado. Tu Don nos enciende y por él somos llevados hacia arriba [...]<sup>5</sup>.

4. Agustín (1968: VII, 10, 16, p. 286): «Intravi [in intima mea], et vidi qualicumque oculo animae meae, supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem; non hanc vulgarem et conspicuam omni carni: nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret, totumque occuparet magnitudine. Non hoc illa erat; sed aliud, aliud valde ab istis omnibus. Nec ita erat supra mentem meam sicut oleum super aquam, nec sicut coelum super terram; sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus sum ab ea».
5. Agustín (1968: XIII, 9, 10, p. 560-561): «In dono tuo requiescimus; ibi te fruimur. Requies nostra, locus noster. Amor illuc attollit nos, et Spiritus tuus bonus exaltat humilitatem nostram de portis mortis (Psal. IX, 15). In bona voluntate pax nobis est (Luc. II, 14). Corpus ponderis suo nititur ad locum suum. Ponderis non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Oleum infra aquam fusum, supra aquam attollitur; aqua supra oleum fusa, infra oleum demergitur; ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinata, inquieta sunt; ordinantur et quiescunt. Ponderis meum amor meus; eo feror quocumque feror. Dono tuo accendimur, et sursum ferimur».

Aquí, la imagen del aceite y el agua, asociada a la doctrina agustiniana del *pondus animae*, o peso del alma<sup>6</sup>, sirve claramente para describir el ascenso del alma y de sus facultades hacia Dios.

Esta aparente tensión, por no decir contradicción, en el imaginario agustiniano puede resolverse habida cuenta de los momentos específicos en los que Agustín recurre al *topos* que nos ocupa aquí —momentos que marcan un antes y un después en su vida—. Como han señalado Kurt Flasch y otros autores, el libro séptimo de las *Confesiones* es crucial para entender el problema de fe y razón en Agustín, en tanto que narra su encuentro con los *libri platoniorum* (Flasch, 1994: 37-41, 260-262 y *passim*). En él, Agustín describe cómo, después de abandonar el maniqueísmo y su propuesta religiosa pseudorracional, los libros de autores como Porfirio y Plotino le acercaron a Dios, permitiéndole tener una visión intelectual de su creador, y apuntando, de forma implícita, a verdades que encontraría desarrolladas en la religión cristiana. Sin embargo, y eso es clave para entender el primer pasaje citado, este conocimiento era no solamente parcial, en tanto que no versaba sobre sus misterios más íntimos como la Encarnación<sup>7</sup>, sino también efímero, ya que la criatura, sea cual sea su esfuerzo intelectual y moral, no llega a alcanzar por sí misma a Dios, como Agustín explica a continuación en el libro séptimo:

Y me admiraba de que te amara ya a ti, no a un fantasma en tu lugar; pero no me sostenía en el goce de mi Dios, sino que, arrebatado hacia ti por tu hermosura, era luego apartado de ti por mi peso, y me desplomaba sobre estas cosas con gemido, siendo mi peso la costumbre carnal. Mas conmigo era tu memoria, ni en modo alguno dudaba ya de que existía un ser a quien yo debía adherirme, pero a quien no estaba yo en condición de adherirme<sup>8</sup>.

El encuentro con los *platonici*, así como el estudio y el ejercicio de una de las formas más avanzadas de la filosofía práctica y teórica en tiempos de Agustín, no permite romper con la inmanencia de la criatura, que, por su peso o carga moral, está lejos de llegar a tocar a Dios en su trascendencia, ni siquiera de la manera como el agua linda con el aceite, contiguos, pero inconfusos. Sin embargo, sería precisamente esta experiencia la que le acercaría a las Sagradas Escrituras y la que, en última instancia, le lleva a su conversión y bautismo en los años 386 y 387, respectivamente.

6. Sobre esta doctrina, véase Marion (2011), Dupont-Fauville (2006), Doucet (2004), Torchia (1990) y O'Brien (1981).
7. Agustín (1968: VII, 9, 14, p. 283): «Item legi ibi, quia verbum, deus, non ex carne, non ex sanguine, neque ex voluntate viri, neque ex voluntate carnis, sed ex deo natus est; sed quia verbum caro factus est et habitavit in nobis, non ibi legi».
8. Agustín (1968: VII, 17, 23, p. 292): «Et mirabar quod iam te amabam, non pro te phantasma, et non stabam frui deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo moxque diripiebar abs te pondere meo, et ruebam in ista cum gemitu; et pondus hoc consuetudo carnalis. Sed mecum erat memoria tui, neque ullo modo dubitabam esse cui cohaerem, sed nondum me esse qui cohaerem».

Así pues, si el libro séptimo de las *Confesiones* describe el conocimiento prebautismal de Dios, el libro decimotercero, y en concreto el segundo pasaje que hemos citado, con su énfasis en el Don del Espíritu Santo, describe el acercamiento del alma a Dios en el orden de la gracia<sup>9</sup>. He aquí la razón que explica la ambivalencia de la imagen del aceite y el agua en las *Confesiones*. En el orden estrictamente natural, que corresponde a la época prebautismal del Agustín del libro séptimo, el creador permanece inaccesible para la criatura, lejos de ella, no como el aceite y el agua en su contacto fluido; en cambio, en el orden de la gracia, en el cual se sitúa el libro decimotercero, el movimiento fluido es lo que caracteriza a la relación entre ambos.

A mi modo de ver, este último es el contexto en el cual se origina la representación luliana de la relación entre fe y entendimiento. Ciertamente es que Agustín no emplea la imagen del aceite y el agua en el sentido de una analogía estricta de la relación entre fe y razón, como lo hará Lull, para quien el aceite representa la fe y el agua, el entendimiento; sin embargo, no hay duda de que en el último libro de las *Confesiones* Agustín se sirve de la imagen para describir el movimiento de la criatura, que desea aproximarse a su Dios con todas sus fuerzas, incluidas fe y razón<sup>10</sup>.

### 3. La confluencia de fe y razón en la epistemología religiosa de Ramon Llull

Entre las obras de Ramon Llull que se sirven de la analogía de aceite y agua en referencia a fe y razón, la *Disputa de la fe y del entendimiento* ocupa un lugar destacado, en tanto que esta obra, escrita en el año 1304 en Montpellier, representa una reflexión explícita y madura sobre la relación entre fe y razón, que intenta justificar la concepción luliana frente a sus críticos, que mantenían con San Gregorio que la intelección de la fe le restaba su mérito.

El libro se inicia con varios *exempla* e imágenes que deben establecer el tipo de interacción entre los dos protagonistas del diálogo, los hermanos Fe y Entendimiento. La primera reivindica una clara división de trabajo entre

9. Para esta interpretación, véase Kenney (2014: 275-291) y la relación que establece entre el libro VII y los libros XII y XIII de las *Confesiones*.

10. Como se acaba de decir, en el contexto de la doctrina del *pondus animae*, Agustín parece estar más interesado en el movimiento del alma y su lugar natural que en la relación específica de los elementos que introduce para ilustrar dicho movimiento. Sin embargo, otros textos suyos consideran esta relación de forma más explícita. Véase Agustín (1951: LV, 10, 18, p. 338): «Amant enim requiem, sive piae animae, sive iniquae; sed qua perveniant ad illud quod amant, plurimum nesciunt: nec aliquid appetunt etiam ipsa corpora ponderibus suis, nisi quod animae amoribus suis. Nam sicut corpus tamdiu nititur pondere, sive deorsum versus, sive sursum versus, donec ad locum quo nititur veniens conquiescat; pondus quippe olei si dimittatur in aere, deorsum; si autem sub aquis, sursum nititur: sic animae ad ea quae amant propterea nituntur, ut perveniendo requiescant. Et multa quidem per corpus delectant, sed non est in eis aeterna requies, nec saltem diuturna; et propterea magis sordidant animam, et aggravant potius, ut sincerum eius pondus, quo in superna fertur, impediatur».

ambos. Su hermano Entendimiento, en cambio, rechaza cualquier forma de separación estricta de las competencias de ambos y manifiesta, por el contrario:

[...] creyendo aquello que admito gracias a ti [Fe], puedo ascender, y así habituarme a ti. De esta suerte, tú estás en mí, y yo estoy en ti. Y cuando yo, entendiendo, asciendo al grado donde tú te encuentras, tú, creyendo, asciendes un grado más por encima mío. Ya que así como el aceite siempre se sitúa por encima del agua, así tú siempre permaneces encima mío<sup>11</sup>.

El modelo aquí descrito, que se ilustra a través de la analogía agustiniana del aceite y el agua, comprende varias fases. En un primer momento, se introduce y se valora la función incoativa de la fe, que desempeña un papel fundamental en el pensamiento de Llull. Como también San Agustín, Llull estaba convencido que creer es necesario en el proceso cognoscitivo, ya que admitir —aunque sea hipotéticamente— la posible verdad de la proposición que se considera es condición *sine qua non* para su examen por parte del entendimiento. De aquí que tanto Llull como Agustín recorren con frecuencia a la cita bíblica de Isaías 7,9: «Nisi credideritis, non intelligetis»<sup>12</sup>.

Sin embargo, esa función es incoativa, es decir, conduce, en un segundo instante, al entendimiento a alcanzar en sí mismo un conocimiento racional de Dios y de sus misterios. Se trata de un conocimiento que, si bien es cierto que genéticamente se sustenta en el acto de creer, no lo hace en su validez, por utilizar una distinción epistemológica moderna. Así, el Entendimiento se dispone, en la *Disputa entre la fe y el entendimiento*, a demostrar con razones que llama *necesarias* la Trinidad, la Encarnación, la Creación del mundo y la Resurrección de los cuerpos (Llull, 2011: 124-167, 168-191, 192-215 y 216-267, respectivamente).

Se trata de una demostración que, a su vez, enaltece la fe, que en este proceso cognoscitivo también se supera, colocándose de nuevo por encima del entendimiento, así como el aceite sobre el agua, ya que, como dice Llull siguiendo a Buenaventura, la fe posee la comprensión de aquello que el entendimiento solo aprehende<sup>13</sup>. Esto significa lo siguiente: las dos formas de conocimiento son coextensivas, porque ambas llegan al conocimiento de los misterios de la fe, pero no son cointensivas, porque el entendimiento solo alcanza un conocimiento que podríamos llamar *estructural* de los misterios de la fe,

11. Llull (2011: 92): «[...] in hoc, quod ego per te suppono credendo, quod possum ascendere, habituo me de te. Et sic tu es in me et ego in te. Et quando ascendo ad gradum, in quo tu es, intelligendo, tu credendo ascendis in altiozem gradum super me. Quoniam sicut oleum super aquam, ita tu semper super me moraris».

12. Para la interpretación de este verso en Llull, véase, entre otros trabajos, Solà Simon (2003); en cuanto a su importancia para la cuestión de fe y razón en Agustín, cf. Kenney (2014: 284).

13. Llull (2011: 94): «Ait intellectus: Fides, soror mea, non irascor contra te, sed tibi profero veritatem et doleo, quia gentes non utuntur me intensive secundum gradus altos, ad quos de me usum habere possent. Et ad positionem tuam sic respondeo et concedo hoc, quod dicis de incomprehensibilitate divinae trinitatis et de mea finitate. Sed dico, quod si de divina trinitate habeo aliquas rationes necessarias, non sequitur, quod sim comprehensor, sed tantum modo apprehensor».

mientras que la fe posee un conocimiento siempre más completo. Dicho de otro modo, la fe y la razón abarcan las mismas realidades, pero no las significan de la misma manera, porque la fe siempre significa algo más. Es en este sentido que la fe está por encima de la razón, como el aceite que siempre flota sobre el agua, ambas envueltas por la gracia divina.

La relación entre fe y razón no se describe, pues, ni en términos de separación absoluta, ni tampoco como yuxtaposición estática, con competencias nítidamente delimitadas, como, por ejemplo, en Tomás de Aquino. El modelo de Llull expresa, en cambio, la contigüidad y la dinamicidad de fe y razón que permiten su retroalimentación mutua: dos modos de conocimiento que se comunican de forma inmediata y que convergen, de manera progresiva, en las más altas verdades.

Lo que más llama la atención de esa concepción son, sin duda, sus consecuencias para la *demostrabilidad* de los misterios de la fe (véase, entre otros muchos, el trabajo reciente de Gayà [2016]). No obstante, propongo centrarnos en otro aspecto, poco comentado hasta ahora, aunque de una importancia fundamental para comprender el modelo luliano. En vez de preguntar qué significa este modelo para las verdades sobre Dios consideradas tradicionalmente como sobrenaturales, quisiera plantear cómo se sitúa frente a las verdades sobre Dios tradicionalmente consideradas como naturales, o sea los llamados *praeambula fidei*.

Para empezar, fijémonos en el siguiente pasaje del *Arte general última*, acabada en el año 1308 en Pisa, que, con la analogía del aceite y el agua, alude a la concepción que acabamos de exponer:

Dios es un objeto grande. Y según su magnitud el entendimiento no puede tomarlo como su objeto de forma natural. Por ello, Dios magnifica el entendimiento, de manera que éste pueda actuar de manera grande por encima de su naturaleza, simplemente creyendo. Así la fe asciende por encima del intelecto como el aceite asciende por encima del agua. Pues cuando el entendimiento entiende que Dios es uno y único, con la fe cree que es más uno todavía de lo que con el entender entiende<sup>14</sup>.

Este pasaje reafirma la naturaleza trascendente de la fe respecto al entendimiento, en tanto que esta, incluso versando sobre el mismo objeto, siempre lleva una ventaja irreducible, con la que se sitúa por delante o encima del entendimiento. Lo que es digno de subrayar es que Llull no limita esta ventaja a las verdades sobrenaturales sobre Dios, sino que la postula también, y precisamente, para las verdades naturales o *praeambula fidei*, como la unidad de Dios: también en esta materia la fe supera el grado de conocimiento al cual tiene acceso el entendimiento.

14. Llull (1986: 276): «Deus est magnum obiectum. Et secundum suam magnitudinem, intellectus naturaliter non potest ipsum obiectare; idcirco Deus magnificat intellectum, ut ipse magnifice agat supra suam naturam, simpliciter credendo. Et sic fides ascendit super intellectum, sicut oleum superascendit ad aquam. Nam quando intellectus attingit Deum esse unum, cum fide credit magis esse unum, quam cum intelligere intelligit ipsum esse unum».



El texto citado es prudente y parece querer acomodar la concepción luliana a la terminología vigente. Con todo, llega a insinuar una posición que, poco más tarde, en el año 1309, Llull formularía con toda claridad en su *Libro de la concordancia de la fe y el entendimiento en su objeto*. Se trata de una obra en la cual el mallorquín vuelve a defender con firmeza su concepción de la relación entre fe y razón, alegando, como sus predecesores, a San Agustín<sup>15</sup> y, al mismo tiempo, a Tomás de Aquino y sirviéndose, una vez más, de la analogía del aceite y el agua<sup>16</sup>. En el segundo de los doce silogismos que pretenden probar la concordancia de la fe y del entendimiento, Llull retoma el tema de la unidad y de la unicidad de Dios. El argumento que acabamos de citar se presenta aquí bajo la siguiente forma:

Ninguna potencia inferior puede elevarse al objeto máximo por sí sola; el entendimiento humano es una potencia inferior; luego, el entendimiento humano no puede elevarse al objeto máximo por sí solo.

No es necesario probar la premisa mayor ni la menor, porque son evidentes de suyo. Y puesto que es opinión general que el entendimiento entiende que hay sólo un Dios y no muchos, se eleva el entendimiento mediante su entender, mostrándole el hábito de la fe que sólo hay un Dios<sup>17</sup>.

Respecto al pasaje citado anteriormente del *Arte general última*, Llull ahora parece más radical, en tanto que deja completamente de lado la posibilidad de un conocimiento puramente natural de la unidad y la unicidad de Dios, y sostiene, en cambio, que también el conocimiento racional de la unidad de Dios —tradicionalmente considerada como una verdad natural— requiere la participación de la fe.

En la misma línea, y tal vez más sorprendente todavía, encontramos el siguiente silogismo:

15. Llull (1729: 572): «Iterum beatus Augustinus fecit librum ad probandum divinam Trinitatem supposito merito fidei, contra quam fidem ipse non fuit, quia erat sanctus».
16. Llull (1729: 574): «Nullum diligibile potest esse sine memorabili; sed Deus est diligibilis; ergo Deus est memorabilis. Maior et minor per se sunt evidentes. Diligibile autem est duobus modis, scilicet per rationem intelligibilitatis et per rationem credulitatis; quando diligibile est mediante recolibili per intelligere, est per prius; et quando diligibile est per credere, est per posterius; et ideo, quanto magis intellectus ascendit per prius ad intelligendum Deum, tanto magis convenit cum voluntate et memoria in obiecto remanente fide, quae est suus habitus, sicut in vase, in quo est aqua et oleum, quanto magis additur aqua, tanto magis ascendit oleum; et sic de habituato, quanto magis ascendit, tanto magis ascendit suus habitus: ergo patet, per quem modum fides et intellectus invicem conveniant in obiecto».
17. Texto en castellano, con algunas correcciones, de Barenstein (2014: 135). Texto original: «Nulla inferior potentia potest ascendere ad summum obiectum per se tantum; sed humanus intellectus est inferior potentia; ergo humanus intellectus non potest ascendere ad summum obiectum per se tantum. Maiorem et minorem non oportet probare, quia per se patent. Et quia communis opinio est, quod, [quando] intellectus intelligit, quod sit unus Deus tantum et non plures, intellectus ascendat mediante intelligere, fide exhibente ipsi habitum, quod sit unus Deus tantum» (Llull, 1729: 572). Para que el texto tenga sentido, hay que suprimir el «quando» y leer «ascendit» en lugar de «ascendat», tal como lo hace el ms. Barcelona, Biblioteca de Catalunya, ms. 1720, folio 83r. (s. xiv).

Ningún entendimiento en el camino puede entender que Dios existe sin el hábito de la fe; todo lo que es entendido de Dios en el camino, es entendido por medio del entendimiento; luego, el entender que Dios existe se da con el hábito de la fe.

La prueba de la premisa mayor es que Dios es superior y el entendimiento inferior, y así el entendimiento no puede elevarse por su propia naturaleza para tomar a Dios como su objeto entendiéndolo; por lo cual, Dios lo habitúa de la fe para que, mediante la fe, el entendimiento pueda elevarse sobre sí para entender a Dios [...] La prueba de la premisa menor es ésta: lo inteligible es el objeto propio del entendimiento y la opinión general es que está probado que Dios existe<sup>18</sup>.

Ante todo, lo que merece nuestra atención en este silogismo es la premisa mayor, a saber, que ningún entendimiento *in via* puede conocer ni siquiera la existencia de Dios si no participa de la fe. En otras palabras, todo lo que el hombre de este mundo conoce acerca de Dios mediante su entendimiento, lo conoce, en su realidad concreta e histórica, en el orden de la gracia.

He aquí el porqué del aparente racionalismo radical de Llull: el pensador mallorquín no parte de una naturaleza pura del hombre como la presuponen ciertas interpretaciones tomistas, sino que parte, como San Agustín, de la experiencia concreta de la gracia como un hecho histórico y, en particular, de sus consecuencias también epistemológicas. El entendimiento que constituye el objeto del análisis de Llull es el entendimiento de un ser humano que ya está siempre llamado por Dios.

Este planteamiento podría parecer un anacronismo frente al estado de la cuestión en el siglo XIII y su división entre las facultades. Sin embargo, en la teología del siglo XX, y sobre todo entre los representantes de la llamada Nouvelle Théologie, esta división ha sido sujeta a ciertas revisiones. Así, teólogos como Karl Rahner han insistido en que la naturaleza concreta del hombre no es nunca su supuesta «natura pura», ya que, en la realidad histórica, la gracia divina estaría siempre presente como un «existencial sobrenatural» (Rahner, 1960). Desde este punto de vista, querer aislar aquello que, en nuestro conocimiento de Dios, corresponde a un acto intelectual meramente natural de aquello que proviene de la fe sobrenatural parecería un ejercicio analítico cuestionable<sup>19</sup>.

18. Texto en castellano, con correcciones, de Barenstein (2014: 134-135). Texto original: «Nullus intellectus in via sine habitu fidei potest intelligere quod Deus sit. Sed quidquid intelligitur in via de Deo, intelligitur per intellectum. Ergo intelligere quod Deus sit, est cum habitu fidei. Probatio maioris est, quia Deus est superius et intellectus inferius. Et sic intellectus naturaliter non potest ascendere ad obiectandum ipsum Deum intelligendo, ratione cuius Deus habituat ipsum de fide, ut mediante fide possit ascendere ad intelligendum Deum supra se [...] Probatio minoris: Nam intelligibile est proprium obiectum intellectus. Et communis opinio est, quod sit probatum quod Deus sit» (Llull, 1729: 572). Los manuscritos transmiten «intelligere Deum esse» en lugar de «intelligere quod Deus sit», formulando así la tesis de manera todavía más clara.

19. Cf. Trütsch (1957: 61): «Die „reine Natur“ hat nie als solche existiert und somit ebensowenig „reine Philosophie“ und „reine natürliche Erkenntnis Gottes“. Sie sind wohl berechtigte

Situando las reflexiones de Llull sobre fe y razón, expresadas mediante la analogía del aceite y el agua, en el contexto de una teoría del conocimiento de Dios bajo la condición de la gracia, su modelo ofrece una descripción muy lúcida y no tan obsoleta como podría parecer a primera vista. No se trata ni de un racionalismo radical, ni tampoco de una *petitio principii* fideísta. Es cierto que Llull pretende demostrar racionalmente las verdades sobre Dios, pero lo hace partiendo de un acto de fe incoativo, que permite que esta misma fe se robustezca y crezca gracias al esfuerzo intelectual, así que, en última instancia, también la fe es elevada. Este es el sentido de la imagen del aceite y el agua que Llull hereda del libro decimotercero de las *Confesiones* de San Agustín, donde se describe no el conocimiento natural de Dios, sino el movimiento del alma hacia Dios de la mano de la gracia divina.

#### 4. Los apuntes lulianos de Nicolás de Cusa

La influencia de Ramon Llull en Nicolás de Cusa es bien conocida<sup>20</sup>. En efecto, uno de los aspectos que más llamaron la atención del cardenal alemán fue la concepción luliana de la relación entre fe y razón. Así, en uno de sus sermones tempranos, del año 1431, se halla una cita extensa del *Libro de la predicación*, que incluye la analogía del agua y el aceite que el Cusano volverá a emplear años después, en otro sermón de 1455.

Como en el camino espiritual que narran las *Confesiones* de Agustín, la analogía del aceite y el agua aparece, pues, en dos momentos bien diferentes en la obra del Cusano, que, como veremos, reflejan, por un lado, la configuración inicial de su pensamiento y, por el otro, su formulación madura. Sin poder reconstruir aquí la trayectoria intelectual del Cusano, nos limitamos a presentar brevemente estos dos sermones y la manera cómo relacionan fe y razón, intentando demostrar cómo la posición luliana es crucial para el desarrollo del pensamiento del Cusano en esta cuestión.

El primero de estos dos sermones fue pronunciado el día 27 de mayo del año 1431 en la ciudad de Koblenz y está dedicado enteramente a la noción de fe. En cuanto a su relación con el entendimiento, de entrada, el sermón IV presenta una visión más bien conservadora y subraya la autoridad de la fe frente a otros modos de conocimiento. Como todos los sermones tempranos del Cusano, «De fide catholica» descansa en gran medida sobre textos de otros autores, en particular sobre el *De fide* de Guillermo de Alvernia.

---

Abstraktionen, aber nur Abstraktionen. Positiv oder privativ ist die Natur des Menschen (und damit alle seine natürlichen Kräfte wie Erkenntnis, Wille...) immer von der Übernatur umschlossen. Gewiß, nur keine Vermengung der beiden Bereiche – aber auch keine Trennung! Eine Apologetik, die sich auf natürliche Kräfte, natürliche Einsicht beruft, ist berechtigt; sie als *rein* natürliche zu betrachten, ihr Umschlossensein von der Gnade (oder schuldhaftem Widerstand gegen Gnade) in Abrede stellen, heißt in eine “Als-ob-Apologetik” (Eschweiler) absinken, die der Realität des Menschen nicht gerecht wird. Die Apologetik soll rational sein, aber im Raum eines von Gott auf übernatürliche Weise Angesprochenenseins».

20. En Rusconi (2015) se encuentra un buen *status quaestionis*.

Citando al obispo de París y otros autores, Nicolás de Cusa advierte que:

[...] por su debilidad el entendimiento busca muletas y medios para probar, como para ir apoyado en un bastón de una conclusión en otra. Sin embargo, quien cree por la virtud misma, no necesita muletas<sup>21</sup>.

El Cusano incluso llega a tildar de error la confianza de algunos en la fuerza de la razón:

El error contra la fe nace de que alguien no cree, a no ser que entienda, pensando que el entendimiento puede abastecer todo lo posible. Pero el entendimiento humano tiene su medida y está limitado por Dios el creador, que puso límites a su capacidad<sup>22</sup>.

Tampoco falta una referencia a la sentencia de Gregorio Magno, muy presente también en Llull, aunque precisamente no en sentido afirmativo:

La fe debe tener una gran devoción, porque cuando falla la razón natural, la fe confía en Dios sólo. [...] Tomás no tuvo tal fe, porque quería tocar a Jesús, etc. Y de su fe dice Gregorio: «La fe no tiene mérito [si se prueba]»<sup>23</sup>.

Hasta aquí, el sermón «De fide catholica» se inscribe en una tradición poco afín al proyecto intelectual de Ramon Llull, articulando un modelo de oposición, o por lo menos, de separación entre fe y entendimiento.

Ahora bien, el sermón, tal y como nos ha sido transmitido, ofrece una segunda parte de *notae*, donde el Cusano, tal vez no del todo satisfecho de las reflexiones previas, reúne opiniones discrepantes. Entre ellas figura prominentemente Ramon Llull, citado explícitamente con su nombre —cosa poco frecuente en los escritos del Cusano—. Como pudo demostrar Eusebi Colomer, esta cita, que el jesuita catalán calificaba como la referencia luliana más importante en todo el *opus* cusano (Colomer, 1961: 68), retoma literalmente textos de la sección «De fide, deducta per principia» del *Libro de la predicación* de Llull<sup>24</sup>. Estos pasajes reflejan ideas características del modelo luliano. Incluyen, por ejemplo, la referencia al versículo de Isaías «Nisi credideritis, non intelligetis» y describen la fe como un hábito que prepara al entendimiento para comprender los actos de las dignidades divinas. Algunas afirmaciones aparen-

21. Nicolás de Cusa (1970: 61): «Intellectus quaerit ob suam infirmitatem fulcimenta et media probationum, quasi adiutorio baculi se sustentans, de una conclusione in aliam ambulans. Qui autem virtute propria credit, fulcimento non eget».

22. Nicolás de Cusa (1970: 62): «Error contra fidem surgit ex eo, quod quis non credit quidquam, nisi intelligat, putens intellectum capacem omnium possibilium. Sed intellectus humanus est mensuratus et limitatus a Deo creatore, qui sibi posuit terminos capacitatis».

23. Nicolás de Cusa (1970: 66): «[Fides] debet habere devotionem magnificam, quia solo Deo deficiente ratione naturali confidit. [...] Talem fidem non habuit Thomas, quia voluit tangere, etc. De tali fide dicit sanctus Gregorius: “Fides non habet meritum” etc.».

24. En la edición crítica de las ROL el pasaje se encuentra en Llull (1961-1963: I, 243-246). Colomer (1961: 68-69) transcribe el pasaje tal y como se transmite en el ejemplar que Nicolás de Cusa poseía de la obra de Llull (= Cod. Cus. 118).

temente más radicales de Llull son matizadas; así, Nicolás omite la frase: «Fides minor est quam scientia, eo quia credere non est tantum quantum intelligere» (Colomer, 1961: 69, n. 16).

Es en este mismo contexto que, pocas líneas más tarde, aparece la analogía del aceite y el agua. La nota correspondiente reza así:

Aquellos que quieren profundizar en el conocimiento de Dios dicen que, a pesar de que la fe no tiene mérito [si se prueba], es cierto que la fe, yendo por delante, es elevada por el entendimiento; así como cuando se vierte el aceite en el agua, el aceite de la fe nada por encima del agua del entendimiento. Sin embargo, como dice Agustín, «la agudeza de la mente humana es débil; y en tan excelente luz no se instala, si no es purgada por la justicia de la fe»<sup>25</sup>.

Aunque de forma anónima, también aquí el Cusano se refiere a Llull y a su modelo dinámico de fe y razón<sup>26</sup>, que parte del acto de fe inicial, sobre el cual se erige el entendimiento, que, a su vez, eleva la fe. Cabe observar que Nicolás de Cusa sitúa este modelo explícitamente en el horizonte hermenéutico del pensamiento de San Agustín. Como se ha visto, este horizonte es decisivo para entender adecuadamente la posición luliana frente a las críticas de un racionalismo extremo, que también parece haber preocupado al cardenal alemán en este momento.

Como ha destacado recientemente Meredith Ziebart en su libro *Nicolaus of Cusa on Faith and the Intellect* (2014: 25-26), las *notae* del sermón «Fides autem catholica» contienen, *in nuce*, los rasgos fundamentales de la concepción madura de la relación entre fe y razón del Cusano. En este sentido, Ziebart destaca la idea de una fe epistemológica que fundamenta todo proceso cognoscitivo, el cual, a través del intelecto, lleva a la fe cristiana. Desafortunadamente, la autora no parece percibir el alcance de la deuda que el Cusano contrae en este punto con Llull, al cual menciona tan solo en una nota a pie de página<sup>27</sup>. Es obvio, sin embargo, que el modelo que Ziebart reconstruye no es otra cosa que el desarrollo sistemático de la concepción luliana de la confluencia de fe y razón en la relación dialéctica de fe incoativa, entendimiento discursivo y fe robustecida.

Si en el sermón «Fides autem catholica» la confluencia luliana de fe y razón se presenta todavía de forma algo tímida a modo de *notae*, que no pueden ocultar una cierta tensión respecto del cuerpo del sermón, obras posteriores

25. Nicolás de Cusa (1970: 69): «Volentes aliquid altius loqui de comprehensione Dei, quia licet “fides non habeat meritum” etc., tamen praecedente fide ita per intellectum fides elevatur, sicut si aqua ad oleum infunderetur, tunc elevatur oleum fidei per aquam intelligentiae. Est tamen, ut ait Augustinus, “mentis humanae acies invalida; in tam excellenti luce non figitur, nisi per iustitiam fidei emunderetur”».

26. Según Colomer (1961: 70), Nicolás de Cusa estaría citando aquí del *Arte general última*; no obstante, la analogía se encuentra también en el *Libro de la predicación*, como hemos señalado más arriba. En el Cod. Cus. 118 se encuentra en el folio 5va.

27. En este sentido, parece más acertado el estudio de Roth (2000), quien insiste repetidamente en la importancia de la concepción luliana de fe y razón para la obra del Cusano.

dejan intuir cómo, con el tiempo, el Cusano hizo suyo este modelo. En el sermón 193, del 6 de julio de 1455, el Cusano, en aquel entonces obispo de Bressanone, comenta la escena de Jesús subido a la barca de Simón Pedro en el lago de Genesaret y compara la barca, que va por encima del agua, con la fe, que está por encima del *pondus naturae*. Culminando estas reflexiones, y ahondando todavía más en la doctrina agustiniana del peso específico de la naturaleza, vuelve a aparecer aquí, después de más de dos décadas —y ahora de forma claramente afirmativa—, la analogía del aceite y el agua:

Quando Pedro había elevado la fe a lo alto por la razón, él y sus socios podían echar las redes para pescar a los hombres grandes. Porque la fe es elevada por la razón de la misma manera que el aceite en un vaso cuando se le añade agua. El agua, es cierto, eleva, pero el aceite nada por encima. La fe no será menos por sustentarse en razones, sino más alta<sup>28</sup>.

He aquí la plena adhesión de Nicolás de Cusa al modelo luliano de la relación entre fe y razón, que además en este pasaje se relaciona de manera directa, como en Llull, con la apologética y la misión cristiana.

## 5. Conclusión

Las reflexiones precedentes son, ciertamente, incompletas; sin embargo, seguir a través de los siglos la fortuna de una imagen a primera vista poco filosófica, como lo es la del aceite y el agua, nos ha permitido trazar una línea que conecta tres grandes pensadores del mundo occidental que coinciden en su manera de concebir la relación entre fe y razón, ofreciendo una clara alternativa a otros modelos. En el fondo, y resumiendo de manera aparentemente tautológica, pero no trivial, lo que se ha expuesto hasta aquí, la analogía del aceite y el agua que utilizan estos tres pensadores viene a decir que la relación entre fe y razón no se debe ni se puede entender de forma meramente aditiva, sino de forma auténticamente relacional. O, hablando en terminología aristotélico-escolástica, la relación entre fe y razón es más que una relación accidental<sup>29</sup>.

28. Nicolás de Cusa (2005: 392): «Deinde laxare possunt tam ipse Petrus quam omnes socii eius retia in capturam magnorum hominum, quando per Petrum sic fides ratione ducta est in altum. Nam fides ita ratione in altum ducitur, sicut oleum in vase per aquae impositionem. Aqua quidem elevat, supernatat vero oleum. Non fit fides minor per rationes, sed altior».

29. Llull no califica de manera explícita el tipo de relación que establece entre fe y razón. Sin embargo, constata, por un lado, que la condición que permite hablar de una relación substancial es la convertibilidad de sus extremos, es decir de los *relata*, mientras que, por el otro, describe fe y razón como convertibles en un proceso dinámico. Compárense las siguientes definiciones de la relación substancial: «Aquella relació es substancial en qui igualment fins se convertexen» y «Relació comuna es substancial con se convertex en essència ab aquells d'on ix» (Llull, 1928: 135), con esta descripción de la relación entre fe y entendimiento: «De necessitat se cové que la veritat qui es en Deu se covenga ab major, e la veritat e la falsetat qui son en creatura se covenguen ab menor, con sia cosa que Deu sia major que creatura. On, si-l lum de creensa que-ls homens an en les creatures se convertex

## Referencias bibliográficas

- AGUSTÍN (1951). *Cartas*. Ed. y trad. Lope Cilleruelo. (BAC – Obras de San Agustín VIII). Madrid: La Editorial Católica.
- (1965a). *Enarraciones sobre los Salmos* (1.o). Ed. y trad. Balbino Martín Pérez. (BAC – Obras de San Agustín XX). Madrid: La Editorial Católica.
- (1965b). *Enarraciones sobre los Salmos* (2.o). Ed. y trad. Balbino Martín Pérez. (BAC – Obras de San Agustín XX). Madrid: La Editorial Católica.
- (1968). *Las confesiones*. Ed. y trad. Ángel Custodio Vega. (BAC – Obras de San Agustín II). Quinta edición. Madrid: La Editorial Católica.
- ARTUS, Walter W. (1995). «Faith and Reason in Aquinas and Lull». *Studia Lulliana*, 35, 51-74.
- BARENSTEIN, Julián (2014). «Fe y razón según Ramón Llull: El *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto* (1314) [sic]». *Circe de Clásicos y Modernos*, 18(2), 126-145.
- CARRERAS I ARTAU, Tomàs y Joaquim (1939-1943). *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. 2 vols. Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas e Históricas.
- COLOMER, Eusebi (1961). *Nikolaus von Kues und Raimund Llull: Aus Handschriften der Kueser Bibliothek*. Berlín: De Gruyter.  
<<https://doi.org/10.1515/9783111630885>>
- (1997). *El pensament als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*. Barcelona: IEC / Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- COFRESI, Lina L. (1980). «Reason and Revelation: The Coincidence of Opposites in Ramon Llull's Thought». *Estudios Lulianos*, 24, 211-214.
- DOUCET, Dominique (2004). «“Pondus meum amor meus”, *Confessions* 13,9,10. Enjeux et enracinement philosophique». *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 105, 147-168.
- DUPONT-FAUVILLE, Denis (2006). «Boèce et le “pondus amoris” augustinien». *Vigiliae Christianae*, 60 (3), 316-331.  
<<https://doi.org/10.1163/157007206778149547>>
- FLASCH, Kurt (1994). *Augustin: Einführung in sein Denken*. Segunda edición. Stuttgart: Reclam.
- GARCÍAS PALOU, Sebastián (1957). «San Anselmo de Canterbury y el beato Ramon Llull». *Estudios Lulianos*, 1, 63-89.
- GAYÀ, Jordi (2016). «Bases filosóficas de la demostración luliana de la Trinidad». *Anuario Filosófica*, 49 (1), 121-137.

---

en entendre ab que l'enteniment entén les creatures, de necessitat se cové que en alguns homens siguents la natura e l'estrument per lo qual l'enteniment ha aparellament de reebre gracia de Deu, pusca lo lum de fe esser convertit en entendre; e si assò no era enaxí, seguir sia que la veritat qui es en Deu fos contraria a major, e la veritat qui es en creatura se concordàs ab major, e que l'enteniment fos major per entendre creatura que per entendre Deu: e assò es impossíbol» (Llull, 1930: 14-15). Sobre la convertibilidad de fe y razón en Llull, véase también Mayer (2008: 132).

- GRACIA, Jorge J.E. (1973). «The Structural Elements of Necessary Reason in Anselm and Llull». *Diálogos*, 9, 105-129.
- (1975). «La doctrina luliana de las razones necesarias en el contexto de algunas de sus doctrinas epistemológicas y psicológicas». *Estudios Lulianos*, 19, 25-40.
- JOHNSTON, Mark D. (1987). *The Spiritual Logic of Ramon Llull*. Oxford: Clarendon Press.
- HÖSLE, Vittorio (1985). «Einführung». En: LLULL, Ramon. *Logica nova*. Ed. Charles Lohr. Hamburgo: Meiner, IX-XXXII.
- KENNEY, Peter (2014). «Faith and Reason». En: MECONI, David Vincent y STUMP, Eleonore (eds.). *The Cambridge Companion to Augustine*. 2.<sup>a</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 275-291.  
<<https://doi.org/10.1017/CCO9781139178044.022>>
- LLINÀS, Carles (2002). «Metàfores emprades per Llull per tal d'explicar la seva teoria del coneixement de Déu». *Aloma: Revista de Psicologia, Ciències de l'Educació i de l'Esport Blanquerna*, 11, 15-30.
- LLULL, Ramon (1729). *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto*. Ed. Franz Philipp Wolff. (MOG IV). Maguncia: Häffner. Reimpresión Francfort del M.: Minerva, 1965, 571-575.
- (1906). *Libre de contemplació en Déu – Tom I*. Ed. Antoni M. Alcover y Mateu Obrador i Bennàssar. (ORL II). Palma: Comissió Editora Lul·liana.
- (1928). *Proverbis de Ramon. Mil Proverbis. Proverbis d'Ensenyament*. Ed. Salvador Galmés. (ORL XIV). Palma: Diputació Provincial de Balears / Institut d'Estudis Catalans.
- (1930). *Llibre de demostracions*. Ed. Salvador Galmés. (ORL XV). Palma: Diputació Provincial de Balears / Institut d'Estudis Catalans.
- (1961-1963). *Liber de praedicatione*. Ed. Abraham Soria Flores. (ROL III-IV). 2 vols. Palma: Maioricensis Schola Lullistica.
- (1975). *Liber lamentationis philosophiae*. Ed. Hermogenes Harada. (ROL VII). Turnhout: Brepols, 75-126.
- (1981). *Liber de ascensu et descensu intellectus*. Ed. Alois Madre. (ROL IX). Turnhout: Brepols, 1-199.
- (1985). *Ars compendiosa Dei*. Ed. Manuel Bauzá. (ROL XIII). Turnhout: Brepols.
- (1986). *Ars generalis ultima*. Ed. Alois Madre. (ROL XIV). Turnhout: Brepols.
- (1996). *Llibre dels articles de la fe. Llibre què deu hom creure de Déu. Llibre contra Anticrist*. Ed. Antoni Joan Pons i Pons y Gret Schib Torra. (NEORL III). Palma: Patronat Ramon Llull.
- (2008). *El fantàstic: La ciutat del món*. Ed. y trad. cat. Lola Badia. (TOLRL II). Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum.
- (2011). *Disputa entre la fe i l'enteniment*. Ed. y trad. cat. Josep Batalla y Alexander Fidora. (TOLRL III). Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum.
- MARION, Jean-Luc (2011). «Resting, Moving, Loving: The Access to the Self According to Saint Augustine». *The Journal of Religion*, 91 (1), 24-42.  
<<https://doi.org/10.1086/656605>>



- MAYER, Annemarie C. (2008). *Drei Religionen – ein Gott? Ramon Llull's inter-religiöse Diskussion der Eigenschaften Gottes*. Friburg en Br.: Herder, 118-141.
- MENDÍA, Benito (1946). «Posición adoptada por Raimundo Lulio en el problema de las relaciones entre fe y razón». *Verdad y Vida*, 4, 29-62 y 221-258.
- (1950). «En torno a las razones necesarias de la apologética luliana». *Verdad y Vida*, 8, 5-39, 257-297 y 385-422.
- (1954). «El bienaventurado maestro Ramón Lull vindicado de la nota de racionalismo». *Studia Monographica et Recensiones*, 11, 135-152.
- NICOLÁS DE CUSA (1970). *Sermo IV*. En: NICOLÁS DE CUSA. *Sermones I (1430-1441), fasciculus I*. (Nicolai de Cusa Opera omnia XVI/1). Ed. Rudolf Haubst. Hamburgo: Meiner, 57-72.
- (2005). *Sermo CXCIII*. En: NICOLÁS DE CUSA. *Sermones III (1452-1455), fasciculus V*. (Nicolai de Cusa Opera omnia XVIII). Ed. Silvia Donati e Isabelle Mandrella. Hamburgo: Meiner, 389-398.
- O'BRIEN, Denis (1981). «"Pondus meum amor meus", Saint Augustin et Jamblique». *Revue d'Histoire des Religions*, 198 (4), 423-428.  
<<https://doi.org/10.3406/rhr.1981.4831>>
- RAHNER, Karl (1960). «Natur und Gnade». En: RAHNER, Karl. *Schriften zur Theologie IV*. Einsiedeln: Benziger, 209-236.
- ROTH, Ulli (2000). *Suchende Vernunft: Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus*. (BPhThMA 55). Münster en W.: Aschendorff.
- RUBIO, Josep Enric (1993). «Les raons necessàries segons l'Art demostrativa». *Studia Lulliana*, 33, 3-14.
- (1994). «Las relaciones entre fe y razón en Ramon Llull según el capítulo 154 del *Llibre de contemplació*: estudio de contenidos y de estilo». *Antoniana*, 69, 231-260.
- RUSCONI, Cecilia (2015). «Algunos datos sobre la recepción luliana en Nicolás de Cusa (1401-1464)». *Mediaevalia Americana: Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval*, 2(1), 89-107.
- SOLÀ SIMON, Teresa (2003). «"Nisi credideritis non intelligetis". Lectura d'Is VII, 9 per Ramon Llull». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 22, 579-596.
- STÖHR, Johannes (1976). «Las *rationes necessariae* de Ramón Llull a la luz de sus últimas obras». *Estudios Lulianos*, 20, 5-52.
- TORCHIA, Joseph (1990). «"Pondus meum amor meus": The Weight-Metaphor in Saint Augustine's Early Philosophy». *Augustinian Studies*, 21, 163-176.  
<<https://doi.org/10.5840/augstudies1990219>>
- TRIAS MERCANT, Sebastià (1979). «Consideraciones en torno al problema de la fe y la razón en la obra literaria de Ramon Llull». *Estudios Lulianos*, 23, 45-68.
- TRÜTSCH, Josef (1957). «Glaube und Erkenntnis». En: FEINER, Johannes; TRÜTSCH, Josef y BÖCKLE, Franz (eds.). *Fragen der Theologie heute*. Einsiedeln: Benziger, 46-68.

XIBERTA, Bartomeu (1974). «La doctrina del Doctor Iluminado R. Lull sobre la demostrabilidad de los dogmas, juzgada a la luz de la historia de la teología». *Estudios Lulianos*, 18, 152-179.

ZIEBART, K. Meredith (2014). *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect: A Case Study in 15<sup>th</sup>-Century Fides-Ratio Controversy*. Leiden: Brill.

---

**Alexander Fidora**, nacido en el año 1975 en Offenbach (Alemania), estudió filosofía en la Universidad de Frankfurt, donde se doctoró en 2003. Es profesor de investigación de la Institució Catalana de Recerca i Estudis Avançats (ICREA) en el Departamento de Ciencias de la Antigüedad y de la Edad Media de la Universitat Autònoma de Barcelona, donde codirige el Instituto de Estudios Medievales. Del 2012 al 2016 fue presidente de la Sociedad de Filosofía Medieval. Es magíster de la Maioricensis Schola Lullistica y ha publicado extensamente sobre Ramon Llull y la filosofía medieval.

**Alexander Fidora**, born 1975 in Offenbach (Germany), studied philosophy at the University of Frankfurt, where he obtained his PhD in 2003. He is a Research Professor at the Institució Catalana de Recerca i Estudis Avançats (ICREA) in the Department of Ancient and Medieval Studies of the Universitat Autònoma de Barcelona, where he co-directs the Institute of Medieval Studies. From 2012 to 2016 he was President of the Spanish Society of Medieval Philosophy. He is a Magister of the Maioricensis Schola Lullistica and has published extensively on Ramon Llull and medieval philosophy.

---