

# LAS DISPUTAS INTERRELIGIOSAS BAJOMEDIEVALES. SUS PRESUPUESTOS TEÓRICOS: RAIMUNDO LLULL

*Interfaith mediaeval disputes-theoretical budgets: Raymond Llull*

Celina A. Lértora Mendoza

CONICET. Buenos Aires

## RESUMEN

En la baja Edad Media y sobre todo en los ss. XIV y XV, asistimos a una proliferación de disputas interreligiosas, entre cristianos, musulmanes y judíos, que si bien en cierto modo reeditan prácticas anteriores, presentan, por cantidad, calidad teórica y consecuencias prácticas, una novedad histórica. Pueden clasificarse como 1. predicación; 2. enseñanza y 3. disputa. Ramón Llull puede ser considerado un pionero del diálogo interreligioso entre los monoteísmos occidentales, en el sentido de haber propuesto un nuevo enfoque a las controversias que tenían una experiencia secular cuando él escribía. Si bien toda su obra, en cierto sentido, contribuye a la idea de fundamentar la racionalidad de la creencia cristiana dedicó específicamente varias obras al diálogo interreligioso, entre ellas *Libro del gentil y de los tres sabios* (*Llibre del gentil e dels tres savis*, 1274-1276) que plantea —en forma ficcional— el motivo y el objetivo de sus esfuerzos. Una importante razón para interesarnos en el pensamiento luliano es que, en algunos aspectos, los problemas que implica el diálogo se reiteran a lo largo de los siglos, hasta la actualidad. Hay tres aspectos en su pensamiento que resultan interesantes por su originalidad y por la posibilidad de comparar y establecer analogías y diferencias con el proyecto actual:

1. Integrar el debate en el marco de la racionalidad, pero de una manera más amplia que la corrección silogística o que la cuestión de la verdad o falsedad de aseveraciones aisladas.
2. Buscar un objetivo específico, claro y que pueda ser compartido por los interlocutores.
3. Dar un espacio propio al agnosticismo.

**Palabras clave:** pensamiento medieval, Ramón Llull, disputas religiosas, literatura controversial, apologética medieval.

## ABSTRACT

In the late Middle Ages and especially in the ss. XIV and XV, we see a proliferation of interfaith disputes between Christians, Muslims and Jews, that although somewhat reissue previous practices have, for quantity, quality theoretical and practical consequences, a historical novelty. Can be classified as 1. preaching, 2. education and 3. dispute. Ramon Llull can be considered a pioneer of interreligious dialogue between Western monotheisms, in the sense of having proposed a new approach to the controversies that had centuries of experience when he wrote. While all his work, in a sense, it contributes to the idea of basing the rationality of Christian belief several works specifically devoted to interreligious dialogue, including *Book of the Gentile and the Three Wise Men* (*Llibre del gentil e dels tres savis*, 1274-1276) posed —fictional— as the reason and purpose of their efforts. An important reason to be interested in thinking luliano is that, in some respects, the problems involved in the dialogue are repeated throughout the centuries until today. There are three aspects of his thought that are interesting for their originality and the ability to compare and draw analogies and differences with the current project:

1. Integrate the debate in the context of rationality, but in a broader way than syllogistic correction or that the question of the truth or falsity of assertions isolated.
2. Find a specific objective, clear and can be shared by the partners.
3. Give agnosticism own space.

**Keywords:** medieval thought, Ramon Llull, religious disputes, controversial literature, medieval apologetics.

## 1. MARCO HISTÓRICO GENERAL

En la baja Edad Media y sobre todo en los ss. XIV y XV, asistimos a una proliferación de disputas interreligiosas, entre cristianos, musulmanes y judíos, que si bien en cierto modo reeditan prácticas anteriores, presentan, por cantidad, calidad teórica y consecuencias prácticas, una novedad histórica que debe ser analizada en sí misma y no solo como una continuidad con las anteriores prácticas apologéticas de los tres grandes monoteísmos occidentales.

Eusebio Colomer, refiriéndose a la obra disputativa de Raimundo Llull, afirma que es posible distinguir tres tipos de escritos, conforme a su estructura formal:<sup>1</sup> 1. predicación, 2. enseñanza y 3. disputa. Considero que esta clasificación es válida en general para dar cuenta de la significativa variedad de los escritos que se producen en esta época en los tres credos, si bien me detendré especialmente en los escritos cristianos.

Según Colomer el intercambio cultural de los tres credos prevalece en los ss. XII y XIII mientras que la discusión religiosa prevalece en los ss. XIV y XV. Geográficamente, Castilla, más próxima a judíos y moros, siente un mayor atractivo por su cultura; Cataluña, en cambio, más abierta a Occidente, importa de Europa las controversias religiosas y las introduce en España.<sup>2</sup> Dice: «Las controversias apologéticas nacen del recelo y de la intransigencia, se desarrollan en discusiones apasionadas y terminan, por lo general, en medidas restrictivas o persecutorias».<sup>3</sup>

La literatura controversial y apologética española antijudía se desarrolla a partir del s. XI y en ella sobresalen los conversos. En el s. XI Moshé Sefardí, converso de Huesca, bautizado como Pedro Alfonso, escribe, justificando su conversión, *Dialogus Petri, cognomento Alphonso, ex iudaeo Christiani et Maissi iudaei*, donde los personajes abogan a favor y en contra del judaísmo. Además escribió *Disciplina clericalis*, en la misma sintonía. Pedro Alfonso es importante porque es el primer cristiano conocedor de la literatura rabínica, del Talmud y de los Midrashin.<sup>4</sup> En el s. XII, San Martín de León recoge la apologética anterior, sobre todo de San Isidoro, en una obra apologética centrada en los misterios de la Trinidad y la Encarnación; sostiene que sus argumentos son apodícticos y tacha de mala fe a los judíos.

A partir del s. XIII la controversia antijudía toma forma de discusiones públicas. Su origen fue la discusión en la Universidad de París en 1240 contra el Talmud, estando presentes Guillermo de Alvernia y Alberto Magno y el judío converso Nicolás Donin. El acontecimiento repercutió en Cataluña y dio origen a una serie de controversias preparadas por lo general por los dominicos, de las cuales las más famosas son las de Barcelona (1262) y Tortosa (1413), que son consideradas extraordinarias. Las controversias ordinarias se llevaban por lo general en las sinagogas y los judíos estaban obligados a asistir. El mayor impulsor de estos actos fue San

1 «Ramón Llull y el judaísmo en el marco histórico de la Edad Media hispana», *Estudios Lulianos* 10, n. 28, 1966, 1966: 5-45 y 12, n. 35-36, 1968: 31-144; lo citado en p. 134. En este largo e importante trabajo, Eusebio Colomer SJ, siguiendo en parte a Castro y Sánchez Albornoz, hace un rastreo panorámico de la tradición sociopolítica hispana de convivencia con moros y judíos, considerando a Llull como un caso de normal continuidad de esta tradición, si bien señalando claramente que la «tolerancia» medieval hispana es una «tolerancia política», que convive con el fanatismo religioso de algunos sectores de cualquiera de los tres credos. Así lo hace también Trías (ver nota 25) al analizar el *Llibre del gentil...* explorando el marco semántico del concepto —conforme a elaboraciones actuales— precisamente para determinar si y cómo puede relacionarse la tolerancia con la actitud apologética; en este sentido, quienes como Sebastián García Palou consideran a Llull un hito en la historia del ecumenismo, privilegian la actitud «tolerante» (*Ramón Llull en la historia del ecumenismo*, Barcelona, Herder, 1986).

2 Colomer recuerda y pone énfasis en que Carreras Artau opinaba lo mismo.

3 *Ibid.*, p. 21.

4 Su obra está editada en Migne, *Patrología Latina*, 157, 535-671.

Ramón de Peñafort, a cuya influencia se debe la apertura, por parte de la Orden de Predicadores, de escuelas de lenguas orientales en Murcia, Túnez, Barcelona y posteriormente en Valencia y Játiva.<sup>5</sup> La disputa de Tortosa, sobre todo por las conversiones que provocó y por la presión y desmoralización de los judíos, fue un duro golpe para la comunidad.

Con el nuevo giro de la controversia antijudía surgió también una nueva forma de literatura apologética. Está representada en España sobre todo por Ramón Martí, que en París fue discípulo de Alberto Magno y condiscípulo de Tomás de Aquino y uno de los elegidos por Pañafort para estudiar lenguas orientales en Murcia. Sus obras son *Capistrum Judaeorum* y *Pugio fidei*.<sup>6</sup> Divide a los hombres según sus creencias: los que se atienen a la ley natural (los gentiles), y los que aceptan una ley divina positiva recibida por revelación (cristianos, judíos y musulmanes). Sigue en cierto modo el esquema de la *Suma contra gentiles* de Tomás de Aquino: en la primera parte presenta una apologética general de justificación de la fe en Dios contra los gentiles; la segunda y tercera partes son argumentos contra los judíos y los musulmanes respectivamente. Utiliza, además de la Biblia, el Talmud y otras fuentes hebreas como Maimónides, ibn Ezra y otros.<sup>7</sup>

En esta obra se inspiraron varios autores posteriores, entre los que se suele citar a Bernardo Oliver,<sup>8</sup> Obispo de Huesca, que la utilizó para su *Tractatus contra caecitatem judaeorum*; Nicolás Eymereich en su *Directorium inquisitorum*<sup>9</sup> y Alfonso de Valladolid (converso cuyo nombre anterior era R. Abner de Burgos), autor de varias obras antijudías en hebreo traducidas al castellano, conocidas como *Maldiciones de los judíos*, *Batallas de Dios*, *Tratado de las tres creencias* y *Mostrador de justicia*.

Por otra parte, los judíos respondieron a esta literatura con su propia apologética, que según Colomer<sup>10</sup> fue en parte apologética y en parte proselitista. La literatura judía polémica tiene como antecedente una crítica a los Evangelios de Jacob ben Roben, de 1170, pero se desarrolló sobre todo a partir del s. XIII, como respuesta a los cristianos. Un breve repaso de esta literatura es el siguiente: un discípulo de Mosé ben Nahman, Selomo ben Adret, de Barcelona, escribió contra Ramón Martí;<sup>11</sup> Isaac Pollegar, en *Ezer ha-Oat* y Sem Tob ben Isaac Saprut, en *Ebene Bohan* contestaron el *Mostrador de Justicia* de Alfonso de Valladolid;<sup>12</sup> Hasday Crescas (1340-1410) escribió *Refutación de la ley cristiana*, para oponerse a las conversiones y Simón ben Semah Duran (1361-1444) redactó *Magen Abot*, con el mismo objetivo.<sup>13</sup> Otros autores y obras son: Josef Abó (muerto en 1444) con *Iqqarim*, en línea apologética;<sup>14</sup> Hayyim ben Musa (1380-1460), autor de *Magem Weromah*, contra la influencia racionalista;

5 Colomer, cit., p. 28.

6 Ed. *Pugio fidei Raymondii Martini ordinis Praedicatorum adversos mauros et judaeos*, Paris, 1651, publicada por Bosquet con notas de J. de Voisin.

7 Colomer, cit., p. 33.

8 H. Vendrell, «La obra polémica antijudaica de Fr. Bernardo Oliver», *Sefarad* 5, 1945: 303-336.

9 *Directorium*, II, Ed. Rom. 376. En esta obra extiende la jurisdicción de la Inquisición no solo a los cristianos convertidos al judaísmo o a los judíos conversos que reniegan del cristianismo, sino incluso a los judíos no bautizados en las cuestiones comunes a las dos religiones: el ateísmo y la invocación a los demonios.

10 Art. cit., p. 31.

11 G. Sarton, *Introduction to the history of science*, II, 884; R. Mallofré, «Rabí Salomó ben Adreth de Barcelona», *Criterion*, 1929: 46-55.

12 J. M. Sanz Articubilla, «Los judíos en Aragón y Navarra. Nuevos datos biográficos relativos a Sem Tob ben Ishak Saprut», *Sefarad* 5, 1945: 337-366.

13 I. Epstein, *The Responsa of Rabbi Simon ben Zeman Duran us a source of the History of the Jews in North Africa*, London, 1930.

14 *Iqqarim*, ed. Estados Unidos, 1930. Cf. J. Husik, «Joseph Albó, the last of the medieval Jewish philosophers», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 1928-1930: 61-72.

Rabí Profeít Duran ha-Efodí, que escribió *Al tehi ha-Abotea* y *Kelimmat ha-Goyim*, donde intenta demostrar la irracionalidad de los dogmas cristianos.

En este complejo panorama, es claro que ambas partes extremen el cuidado y el rigor de sus argumentaciones: los cristianos para convertir a los judíos, y los judíos para fortalecer la fe de su comunidad e impedir las conversiones voluntarias. En todo caso, el fiel de la otra religión es siempre un «otro», visualizado más o menos negativamente, aunque se reconozca su sinceridad, al menos, inicialmente. La apologética cristiana tendía, a partir de la mitad del s. XIII, a endurecerse y a valorar sus argumentos como absolutamente verdaderos y apodícticos, con lo cual excluía la buena fe final del contrario, luego de una disputa. Esta posición tenía una base epistemológica en cierto modo comprensible: la idea (incluso fortalecida por la lógica aristotélica de la argumentación científica recientemente incorporada al acervo académico latino) de que es posible dirimir argumentativamente una oposición contradictoria de proposiciones (en cuyo caso, si una es verdadera, la otra es necesariamente falsa).

## 2. RAIMUNDO LLULL Y SU PROPUESTA APOLOGÉTICA

Raimundo Llull, mallorquín, (1235-1316)<sup>15</sup> llamado *Doctor illuminatus*, fue un autodidacta a quien no es fácil clasificar en ninguna corriente de su época. Luego de una etapa de vida disoluta, su conversión a una fe ascética y un período de estudios de unos diez años, lo llevaron a sostener que todos los saberes constituyen una unidad al servicio de la fe. Él mismo narra su vida casi novelesca:<sup>16</sup> «Fui casado, padre de familia, en buena situación de fortuna, lascivo y mundano. He renunciado de buen grado a todo esto con el fin de poder honrar a Dios, servir al bien público y exaltar nuestra santa fe. He aprendido el árabe; he viajado muchas veces para predicar a los sarracenos. Detenido, encarcelado y azotado por la fe; he trabajado durante cinco años para conmovier a los jefes de la Iglesia y a los príncipes cristianos a favor del bien público. Ahora soy viejo, ahora soy pobre; pero no he cambiado de propósito y permaneceré el mismo, si el señor me lo concede, hasta la muerte».

Hay una leyenda según la cual habría sido mago y alquimista, y se le atribuyen más de doscientas obras. De las que son seguramente suyas, surge que el interés apologético fue central, y esto es muy importante tanto para entender su obra filosófica y científica como para analizar las relaciones entre esta producción intelectual y los escritos controversiales. No habiendo cursado estudios universitarios, su formación fue producto de un esfuerzo e interés personales. La amplitud de su erudición fue y sigue siendo objeto de investigación y de discusión, así como la determinación exacta de sus fuentes. Como era costumbre en su tiempo, Llull no cita sino raramente a los teólogos del s. XIII (solo cita cuatro) o a los anteriores. Por eso es difícil averiguarlas. Cita la *Summa contra los gentiles* de Tomás de Aquino, pudo haber leído obras exegéticas de Hugo de San Víctor, de San Agustín, San Bernardo y otros que estaban en la biblioteca del monasterio cisterciense Nuestra Señora de La Real, que se supone erróneamente fue donde se formó. Pero allí no se encuentran obras que ciertamente ha conocido y le han influido, como la *Suma* teológica de Tomás de Aquino, el *De sacramentis* de Hugo de San Víctor, y las tres famosas de San Anselmo (*Monologio*, *Proslogio* y *Cur Deus homo*). En

---

15 Su obra ha sido editada en *Raimundi Lullo Opera Latina*, Palma de Mallorca, 1906-1950 v. 1-5; Turnholt, Brepols, v. 6 ss. *Corpus Christianorum, Continuatío Medievalis, Estudios Lulianos*. Además, hay numerosas ediciones de su obra en lengua vulgar y traducciones.

16 *Disputatio clerici et Raynundi phantastici*, traducción en Etienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, T. 2, Madrid, Gredos, 1958, p. 113.

suma, pudo haber consultado, incluso mucho, esta biblioteca, pero por sus intereses es más probable que consultara asidamente el *Studium Arabicum* de los Frailes Predicadores en 1250, donde encontraría lo que no había en el monasterio.<sup>17</sup>

A su criterio, la lógica formal (aristotélica) puede demostrar pero no inventar. Por eso debe ser completada con un «arte de descubrir», para lo cual elaboró una obra titulada *Ars Magna*, que es una especie de álgebra, cuya clave son las letras del alfabeto combinadas y donde toda la realidad, Dios y el mundo, está simbolizada por círculos, cuadrados y triángulos. También escribió —en catalán— *Arbre de ciència*, donde ofrece una visión universal de la actividad humana, desde las artes mecánicas hasta la teología. El «Arte» de Llull, del cual hay diversas versiones, consiste en tablas sobre las cuales se encuentran escritos los conceptos fundamentales, de tal modo que al combinar sus posiciones relativas, se obtienen mecánicamente todas las relaciones posibles. Su manejo es dificultoso, pero Llull parece haber sido un experto y por eso preconiza siempre su empleo, particularmente contra los musulmanes y los averroístas (aristotélicos naturalistas). Como señala Gisela Fonseca Barbosa, la opción de Averroes por Aristóteles como la mayor autoridad le lleva a rechazar la opinión y el mito como referencias de prueba: solo la razón es determinante de la verdad del conocimiento. Esta idea dará un nuevo sentido a la confrontación entre razón y fe en la escolástica del s. XIII, contra lo cual arremeterá Llull con gran énfasis.<sup>18</sup>

### 3. EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO SEGÚN RAIMUNDO LLULL

Llull puede ser considerado un pionero del diálogo interreligioso entre los monoteísmos occidentales, en el sentido de haber propuesto un nuevo enfoque a las controversias<sup>19</sup> que tenían una experiencia secular cuando él escribía. Dice Gilson, y es fácil estar de acuerdo, que si bien la preocupación apologética tenía ya una trayectoria entre los escolásticos,<sup>20</sup> en Llull la preocupación apologética engendra la doctrina misma. Observa Charles Lohr<sup>21</sup> que esta preocupación fue incluso más allá de su interés por la convergencia religiosa de los monoteísmos; luchó por el establecimiento de una nueva institución educativa diferente de las universidades clericales, donde fuera posible un auténtico diálogo entre las tres culturas mediterráneas y por la fundación de escuelas de idiomas y doctrinas necesarias para la relación con islámicos y judíos.

Si bien toda su obra, en cierto sentido, contribuye a la idea de fundamentar la racionalidad de la creencia cristiana (y por tanto, se articula como una apologética general que argumenta a favor de los motivos de credibilidad), dedicó específicamente varias obras al diálogo

17 Cf. Sebastián Garcías Palau, *La formación científica de Ramón Llull*, Mallorca, Inca, 1989, pp. 17 y 25.

18 Cf. «Raimundo Lúlio, o alquimista das diferenças», *Veritas* 40, n. 159, p. 628.

19 Como medida complementaria, proponía estudiar el árabe y el hebreo y los diversos idiomas de los infieles, según una propuesta de 1308 (Cf. Alain De Libera, *La filosofía medieval*, Bs. As., Ed. Docencia, 2000, p. 415). Personalmente, en 1276 había fundado en Mallorca el Colegio de Miramar, donde un grupo de frailes menores estudiaba árabe. En 1295 profesó en la Tercera Orden de los Franciscanos (Cf. José Ignacio Saranyana, *Historia de la filosofía medieval*, Pamplona, Eunsa, 3.<sup>a</sup> ed. 1999, p. 263), si bien Ricardo da Costa considera que no hay pruebas suficientes de este hecho (Introducción, p. xviii, en Ramon Llull, *O livro da Ordem de Cavalaria*, tradução, apresentação e notas, Ricardo da Costa, São Paulo, 2000).

20 Los más conocidos e importantes, a su juicio, son: Raimundo Martín, con su *Pugio fidei*, Tomás de Aquino, con *Summa contra gentes*, Nicolás de Amiens, en *Ars catholicae fidei* y Roger Bacon, en su *Opus Majus* I. 7, 2006, p. 78.

21 «Ramón Llull: actividad divina y hominización del mundo», traducción de Gerald Cresta, *Nuevo Mundo* 7, 2996, p. 78.

interreligioso,<sup>22</sup> entre las que descuella *Libro del gentil y de los tres sabios* (*Llibre del gentil e dels tres savis*, 1274-1276)<sup>23</sup> que plantea —en forma ficcional— el motivo y el objetivo de sus esfuerzos. Un gentil, hoy diríamos un agnóstico, de buena fe en su propia posición puramente racional y naturalista, según la cual no es posible aportar pruebas concluyentes a favor de ninguna de las tres religiones que pretenden ser depositarias de la verdad revelada, va consultando diversos aspectos de sus dudas e inquietudes a un judío, un cristiano y un musulmán. Las respuestas de ellos al gentil y entre sí, constituyen un entramado de interesante diálogo interreligioso, aunque orientado —como es claro— a fortalecer la apologética cristiana. Esta obra fue escrita en el marco de las célebres controversias judeo-cristianas en España<sup>24</sup> y si bien hay varios tópicos repetidos, el hecho de ser posiblemente la mejor expresión del estado de la controversia luego del fracaso de las cruzadas anti-islámicas, le da un interés especial.

Un aspecto que llama la atención es que la cuestión planteada (cuál es la verdadera religión) no se resuelve, es decir, el «gentil» no da la razón expresamente a ninguno. El hecho de que en una obra posterior, el *Llibre de meravelles* (1288-1289) afirme que en *Llibre del gentil* se ha demostrado la falsedad de las otras, introduce una discordancia que requiere explicación. Hay varias posiciones al respecto que son cuidadosamente mencionadas por Sebastián Trías Mercant,<sup>25</sup> cuya explicación comparto básicamente. En primer lugar expone la idea de Armando Llinarés:<sup>26</sup> la disputa de Barcelona fue más tolerante que la de Tortosa, claramente intransigente y antijudía y esto se refleja en el discurso de las distintas obras apologéticas lulianas, pudiéndose señalar una «inflexión» que se transforma en claro alejamiento de la actitud dialogante inicial, y que se reflejaría en el *Tractatus de acquisitione Terrae Sanctae* (1309). Otros estudiosos de Raimundo disienten en las fechas o en la obra, pero admiten el mencionado giro y por tanto una ruptura en su pensamiento apologético.<sup>27</sup> Sin embargo, observa Trías —observación que comparto— el propio Lull no parece percibir tal cambio, a estar a su propia interpretación del *Llibre del gentil* en el *Llibre de meravelles* (es decir, mucho antes del período supuestamente «intransigente» final,<sup>28</sup> datado en 1309).

22 Sus ideas sobre este punto superan con mucho a esta obra y permean todo su pensamiento; pero para centrarnos en algunos hitos bibliográficos señalo esta y otras dos que tratan un tema esencialmente conexas, que es la contemplación mística o intuición religiosa profunda y universal: el *Libro de la contemplación* y el *Libro del amigo y del amado*.

23 Se cita por Raimundo Lullio, *Libro del Gentil y los tres sabios*, Estudio preliminar por Aurora Gutiérrez Gutiérrez y Paloma Pernil Alarcón, Texto, traducción y notas por Matilde Conde Salazar, Madrid, BAC, 2007.

24 En 1263 el Rey de Aragón, Santiago el Conquistador, ordena, por consejo de Raimundo de Peñafort, una disputa pública solemne contra el judaísmo. El dominico Pablo Cristia (Cristià Pau), judío converso, representa al cristianismo y su adversario es el rabino de Gerona, Moisés ben Nahman. El debate no dio ventaja a los cristianos, y finalmente se nombró una comisión en marzo de 1264 para examinar y expurgar los libros rabínicos. En 1267 Raimundo Martín redacta el *Capistro Judaeorum* que en 1278 se transformará en el *Pugio fidei* («Puñal de la fe contra los judíos y los moros»). En octubre de 1299, el hijo del anterior Rey, Santiago II, autoriza a Lull a predicar en las mezquitas y sinagogas del reino, quien intenta su «lógica de conversión racional» como la denomina De Libera.

25 «Judíos y cristianos: la apologética de la tolerancia en el *Llibre del gentil*», *Revista Española de Filosofía Medieval* 5, 1998. p. 64 ss.

26 Trías se refiere a la interpretación que expone Llinarés en su «Introduction» a Raymond Lulle, *Le livre du gentil et des trois sages*, Paris, Le editions du Cerf, 1993.

27 Trías añade, en contraposición, la opinión de autores como J. Hillgarth y D. Matas, quienes no consideran que haya contradicción entre la tolerancia religiosa y la defensa de la verdad cristiana, actitudes ambas presentes en Lull, puesto que pudo reconocer la necesidad de la gracia tanto como el fuerte espíritu ecuménico (*ibid.* p. 65). Coincido en que Lull no encontraba tal contradicción, pero creo que la situación se puede explicar de otra manera, más satisfactoria, como lo indico en el texto

28 Como una objeción exegetica a esta interpretación cronológica del «giro» o «ruptura», téngase presente que Lull en el *Libre de la coneixença de Déu*, datado en 1300, escribe en el Prólogo que no mencionará a la

Una importante razón para interesarnos en el pensamiento luliano es que, en algunos aspectos, los problemas que implica el diálogo se reiteran a lo largo de los siglos, hasta la actualidad. Hay tres aspectos en su pensamiento que resultan interesantes por su originalidad y por la posibilidad de comparar y establecer analogías y diferencias con el proyecto actual:

1. Integrar el debate en el marco de la racionalidad, pero de una manera más amplia que la corrección silogística o que la cuestión de la verdad o falsedad de aserciones aisladas;
2. Buscar un objetivo específico, claro y que pueda ser compartido por los interlocutores;
3. Dar un espacio propio al agnosticismo.

Quisiera señalar además, que no intento encarar aquí el tema desde el punto de vista de la «tolerancia» de credos, aspecto en el que algunos estudiosos ponen el acento, tanto en la obra de Llull como en la evaluación de los objetivos y resultados de las controversias religiosas bajomedievales hispánicas.<sup>29</sup> Sin desmerecer de ningún modo el interés de esta interpretación, considero que para esclarecer la naturaleza del diálogo interreligioso sostenido en largos períodos, es necesario introducir una cuestión epistemológica que sirva de marco. El concepto de «tolerancia», que sin duda tiene aspectos sociales, políticos y personales muy variados,<sup>30</sup> no permite fijar con precisión la naturaleza de las cuestiones teóricas que integran dicho diálogo, más allá de que sea tolerante o no. Por eso prefiero encarar la cuestión, sobre todo en Llull, desde el punto de vista de los elementos cognitivos y racionales que introducía en su «diálogo» con las religiones divergentes. Esta tarea requiere ahondar en lo posible varios aspectos de los cuales aquí se trata solo de tres aspectos más bien generales.

### 3.1. El debate racional

Llull intentó, durante casi toda su vida, fundamentar racionalmente la unión no solo de las tres teologías monoteístas de su propio entorno, sino también la de todos los cristianos separados de la iglesia romana: griegos, nestorianos, jacobitas, albanos, rusos, armenios y georgianos.

La idea central es que el hombre es naturalmente un ser racional y por tanto el único modo real de atraer su adhesión sincera es mostrarle la racionalidad de aquello que va a aceptar. No es suficiente apelar a la gracia de la fe sino que es necesario presentar al cristianismo en términos de estricta racionalidad. Para ello se debe asumir en primer lugar que cuanto más razonemos y profundicemos un misterio cristiano, más clara se hará su racionalidad. No es que podamos tener una comprensión exhaustiva, no ya del misterio, sino ni siquiera de la realidad, pero sí podemos avanzar desbrozando el camino al señalar racionalmente las incoherencias e imposibilidades. Es decir, que —como afirma Lohr—<sup>31</sup> Llull tiene la concepción de una teología natural que se acerca a Dios con un método de contemplación de Su nombre, mediante nueve denominaciones, conforme a la versión final del *Ars: bonitas, magnitudo*,

---

Trinidad para no herir a judíos y musulmanes (v. comentario de esto en Trías, p. 67), es decir, con posterioridad a 1289, cuando afirmaba que en la obra de 1274 había «refutado» a judíos y musulmanes. Como quiera se entienda el giro o ruptura (progresiva o repentina), tenemos aquí un contraejemplo claro.

<sup>29</sup> Colomer, cit., especialmente p. 7 ss.

<sup>30</sup> Trías señala al respecto, conforme a estudios de otros autores, diversos matices de la «tolerancia»: la *captatio benevolentiae* del otro (que según Pauline Watts sería la nota distintiva del diálogo interreligioso en Nicolás de Cusa), la controversia dogmática dura (según Eusebi Colomer sería el tono de Ramón Martí), y las contrastaciones racionales de opiniones divergentes, que sería la postura de Llull, claramente en algunas de sus obras, como el *Llibre del gentil*... si no en todas (art. cit. p. 63).

<sup>31</sup> Art. cit. p. 79.

*duratio, potentia, sapientia, voluntas, virtus, veritas y gloria*, a los cuales llama «dignidades» o «principios», y que son —como en el sistema axiomático— puntos de partida seguros de una argumentación.

Hay, por lo tanto, una relación dialéctica entre fe y razón. Si bien son dos instancias distintas, se potencian o debilitan mutuamente: cuantas más verdades o verosimilitudes contenga un cuerpo de creencias, más se fortalecerá éste, cuantas más dudas, o posibles falsedades sospechemos en una creencia, más se debilitará. Resulta interesante notar que la lógica actual, al tratar con un aparato técnico la lógica de la creencia, parte de un supuesto similar.

Ahora bien, para lograr una adhesión racional al cristianismo, es necesario partir de una base racional común a las tres grandes religiones que se autodenominan reveladas. Pero al mismo tiempo es necesario determinar claramente cuáles son las creencias estrictamente cristianas, que rechazan las otras dos religiones.

El punto de partida es la asunción de la doctrina aristotélica (que aceptan tanto el gentil como los otros dos teólogos) sobre la realidad de universo y de su fundamento, el Primer Motor o Primera Causa. Los atributos que deduce Aristóteles y que aceptan los filósofos pueden ser aceptados sin dificultad en un discurso racional, pero no constituyen el Dios de los cristianos, ni tampoco el de Abraham (común a las tres).

El punto común, entonces, es que las tres religiones creen que Dios se revela a sí mismo a través de la creación y de los profetas. Las diferencias entre ellas, advierte, se deben a la índole de la revelación que aceptan. Según Llull, en el islamismo Dios revela su imagen en el espejo del mundo: en la teosofía islámica el espejo es el Imam, que conoce el sentido espiritual de la revelación y la interpreta. En el judaísmo, esta tarea compete a la Cábala, que descubre los sentidos ocultos en la apariencia literal.

En cambio, en el cristianismo la revelación es Dios mismo encarnado y la relación religiosa es una relación de una persona humana a otra humano-divina. La especificidad del cristianismo, según Llull, estaría en el siguiente cuerpo de creencias: la unidad de Dios, que es Amor infinito, la Trinidad de ese único Dios en tres personas, de las cuales se encarna la Segunda (el Hijo) y solo ella, que es Cristo; la perfección se alcanza mediante la unión con Cristo. Este es el contenido que debe expresarse racionalmente, con argumentos filosóficos.

### 3. 2. El objetivo del diálogo

En este punto debemos tener en cuenta que Llull piensa como un medieval (y como tal vez piensan todavía muchos creyentes) considerando que el diálogo no tiene por único objetivo conocernos mejor, sino llegar a una conclusión que nos reporte la unidad, o sea, la supresión de diferencias.

Dado que hoy tenemos otro concepto del diálogo interreligioso y sus objetivos (que además pueden ser muy variados), es importante precisar por qué ese interés en la unidad, y en la conversión de los no cristianos.

En una primera aproximación puede decirse que el cristianismo, como el islamismo, son religiones apostólicas, es decir, que buscan prosélitos y conversos mediante una prédica *ad extra* de la propia comunidad inicial. En el caso del cristianismo está claro en el mandato final de Jesús «id por todo el mundo y predicad este Evangelio, y el que creyere se salvará». El mensaje de salvación resulta ser una obligación para todo cristiano, que se siente responsable de la salvación o condenación de sus semejantes.



Pero esto es solo una parte del tema. Ya desde los primeros siglos del cristianismo (y bien expresamente en San Agustín)<sup>32</sup> se consideró la posibilidad de estar en el error (no aceptar el cristianismo) de buena fe. Si y cómo podían salvarse estos incrédulos de buena fe resultó un tema recurrente de discusión teológica, pero siempre sobre la base de que la fe es en definitiva un don, y que nadie puede ser forzado a creer. Ahora bien, la línea del «*credo quia absurdum*» (lo creo porque es absurdo, es decir, solo puedo creerlo, no puedo «conocerlo» o «saberlo» racionalmente) no fue nunca una posición generalizada entre los teólogos cristianos. Al contrario, desde los comienzos hubo un fuerte movimiento (por cierto que también fuertemente resistido) a favor de la fijación racional de los temas de fe. Este intento de racionalizar la fe debió hacerse, en cada etapa histórica, de acuerdo a los parámetros gnoseológicos estándar de dicha época. Hasta bien entrada la modernidad dominó una idea de verdad, poco más o menos la heredada de los filósofos griegos. Esta doctrina de la verdad puede resumirse en los siguientes puntos: 1. la verdad es algo objetivo, una aserción es verdadera cuando la realidad es tal como ella la expresa; 2. no hay un término medio entre la verdad y el error (ambos son objetivos, dependen de la realidad) y esto vale aún cuando yo no esté en condiciones de saber cuál es la verdad o el error (la teoría lógica de los «indecidibles»); 3. dada esta relación entre verdad y realidad, el cuerpo de verdades debe ser consistente, un error lo transforma en inconsistente; 4. la verdad es derivativa: mediante procedimientos lógicos de valor universal se puede inferir una verdad a partir de otra.

Con estas premisas gnoseológicas, está claro que la admisión de una verdad significa declarar errónea cualquier otra afirmación no compatible. Y mientras que la verdad en cada situación es solo una (la que concuerda con la realidad) el error es múltiple y teóricamente infinito. Por ejemplo, hay solo una respuesta verdadera para la ecuación  $2+2=4$ , pero puedo equivocarme de infinitas maneras, dado que la serie de números naturales (erróneamente considerados posible solución de la ecuación) es infinita.

No es, en mi concepto —y es también importante recalcarlo— por absolutismo religioso que las tres teologías han sido tan poco consideradas con los divergentes. El diálogo, para todos, tiene por objetivo llegar a una única verdad. Resulta para todos incomprensible que los otros no logran visualizar la «verdad» de cada uno. Pero más allá de esta fuerte apelación a la objetividad de la verdad, no debe perderse de vista que Llull está pensando en términos de relaciones interpersonales. Es decir, si por una parte la búsqueda de la unidad a través de una única verdad universal lo lleva incluso más allá de las verdades de fe de su religión cristiana, por otra, como observa acertadamente Barbosa Fonseca,<sup>33</sup> es consciente de la multiplicidad del mundo contingente y su experiencia de la alteridad se dio a la vez en un nivel antropológico (la comunidad), cristológico (la relación con otra persona en su experiencia mística) y teológico (la experiencia de ser llamado por el Espíritu). Creo que en esta dirección hermenéutica puede darse razón de la aparente contradicción de los textos catalogados como «tolerantes» e «intransigentes» que se mencionaron antes. Puede decirse que en el *Llibre des maravelles* Llull interpretaría las demostraciones del *Llibre del gentil...* en el sentido de que objetivamente prueban una verdad frente a dos errores, pero subjetivamente hay un *plus* no conmensurable a la absoluta objetividad absoluta, dado por la limitación subjetiva de nuestra inteligencia humana.

---

<sup>32</sup> Aunque a veces se vincula esta posición del Hiponense con el denominado «agustinismo político», no es lo mismo. Por lo tanto, sin desconocer algunos aspectos en el pensamiento de Llull que lo acercan a dicha doctrina, no es esta la dirección de mi interpretación. Sobre la posición política de Llull v. Antonio Oliver, «El agustinismo político de Ramón Llull», *Augustinus* 21, n. 81, 1976: 17-35.

<sup>33</sup> «Os amigos e o amado. Sobre o diálogo inter-religioso», *Veritas* 39, n. 155, p. 513.

Llull ha visto bien —y diferenciado— lo que podríamos llamar «consistencia mental»,<sup>34</sup> es decir, el requisito de la coherencia interna al pensamiento (y asegurado mediante el empleo de conexiones lógicas correctas), de las conexiones reales, es decir, aquellas verdades que descubrimos directamente en la realidad. Estas conexiones reales pueden ser expresadas como causas necesarias, y su detección no es un procedimiento lógico sino ontológico; por ejemplo, que si algo comienza a existir debe haber un agente que lo haya determinado a existir. De allí que Llull afirme, de modo ciertamente muy osado, que si la razón acepta el «principio de conveniencia» (o de conexión real necesaria) se puede llegar a demostrar los artículos de fe. En este sentido, como dice Lohr,<sup>35</sup> en su método de contemplación las «dignidades» son vistas como representantes de fuerzas activas. Para hacer comprensible a los no cristianos las dos verdades más resistidas (la Trinidad y la Encarnación), se preguntó en primer lugar qué entendemos cuando decimos que las fuerzas de los nombres divinos son activas y esto implica que llamamos a una cosa buena cuando produce algo bueno. Por eso, es decir, por sus preocupaciones apoloéticas, habla más bien de «principios productivos» que de «principios del ser», proponiendo la tesis de que Dios no solo es activo en la creación (que es contingente y exterior a Él) sino que es productivo necesaria e internamente, en cuanto a Sí mismo, en las Personas Divinas. Como dice Esteve Jaulent,<sup>36</sup> Lohr fue uno de los primeros en percibir la importancia de este concepto de «ser productivo»; el dinamismo intrínseco del ser es productivo y las perfecciones siempre están activas y producen.<sup>37</sup> Este será un marco filosófico adecuado a su argumentación apoloética (racional) a favor de la Trinidad y la Encarnación.

Éste es el principio que usa para demostrar la afirmación cristiana más resistida: la Trinidad. Brevemente, el argumento es el siguiente. La actividad es siempre tridimensional: el acto supone el actuante y lo actuado (así, el acto de entender implica el entendimiento y lo inteligible), es decir, la potencia, el objeto y el acto. Ahora bien la potencia es la capacidad que tiene el ente para operar, y se concreta en el acto mismo de operar. El ente real, entonces, se constituye por la potencia de ser algo y el acto de serlo en la realidad. Esta ordenación de la potencia a su acto (realización) es lo que constituye el fin propio o intrínseco de cada ser. Aplicando esta idea al hombre y a su conocimiento, explica cómo el conocimiento del hombre progresa de lo sensible a lo inteligible (por sucesivos actos entitativamente cada vez más perfectos) y a los planos superiores del Espíritu. Señala Jaulent al respecto, que Llull se caracterizó por su afán de buscar en las operaciones del hombre, inclusive en las más espirituales, todo lo que lo aproxima a los demás seres sensibles, en una visión a la vez filosófica y mística, que relaciona a todo con Dios.<sup>38</sup>

34 Tomo esta expresión, que me parece adecuada, de Esteve Jaulent, «Fundamentos epistemológicos del diálogo luliano», *Anales del Seminario de Historia de la filosofía* (Universidad Complutense de Madrid), 34, 2003: 33-50.

35 «Ramón Lull...» cit p. 79; añade, sugestivamente, que Llull parece haberse inspirado en escritos de mística árabe para su comprensión de las «dignidades divinas», tal como las presenta en su *Liber de centum nominibus Dei*.

36 «O *esse* na Etica de Raimundo Lúlio», *Veritas* 40, n. 59, p. 618; señala como especialmente significativo el trabajo de Lohr «Les fondaments de la logíque nouvelle de Raymond Lulle», *Cahiers de Fanjeaux*, 22, 1957: 233-259.

37 Como dice Lohr, («Ramón Lull: actividad divina...» cit., p. 79), Lull entiende que debemos admitir la eficacia de todas las perfecciones divinas: la verdaderas *bonitas* debe producir algo bueno, la verdadera *magnitudo*, algo grande.

38 «O *esse* na Etica...» cit, p. 617. Para expresar esta idea se sirve de la metáfora platonizante del espejo: «así como el espejo representa nuestra figura y las figuras que están en su presencia, sí también las cosas sensibles son escala y demostración por la cual tenemos conocimiento de las intelectuales» (*Libre de Contemplació*, Barcelona, Selecta, cap. 169, n. 1, p. 483). La observación es del mismo Jaulent, *ibid*.

Tenemos conocimiento de Dios Uno por el conocimiento del Bien Soberano y tenemos conocimiento de la Trinidad por el conocimiento de la Obra u Operación Soberana. Llull adopta el principio aviceniano de que cualquier perfección limitada que veamos en el universo estará fundada en esa misma perfección en grado supremo. Aplicando este principio a su fundamento de la Trinidad, Llull dice que del interior del Bien divino, entendido como difusivo y activamente donador, es necesario que surja la pluralidad de Personas. Si no fuese así, Dios sería carente de algo que las creaturas poseen. Si la bondad de las creaturas, que es muy pequeña, produce un bien que —aun siendo pequeño— es muchas veces mayor que el bien que hay en ellas (el ejemplo clásico es la semilla) no es extraño que la fecundidad del Bien divino genere Otro idéntico a Sí mismo.

La prueba de esta generación es larga y complicada.<sup>39</sup> En Dios, el acto supremo de entender es también acto de amor; por lo tanto, el Entendimiento divino debe producir necesariamente un Bien en una generación eterna. Es decir, por un lado el Entendimiento divino se entiende a sí mismo, pero como es también un acto supremo de bondad, ejerce su bondad volviendo bueno a otro y esta es la generación del Hijo. Lo que se dice de la bondad, se puede decir de la grandeza, el poder y las demás dignidades divinas, actos supremos que para su plenitud exigen al Hijo. La igualdad del Hijo con el Padre y la necesidad de responder a la Bondad y la Grandeza del Padre hacen necesaria una tercera persona, el Espíritu Santo.

El argumento más fuerte sería que, caso de no aceptar la generación trinitaria, la operación suprema de Dios resultaría la creación, y por tanto, antes del bien creado la divinidad carecería de una operación soberana, y entonces el mundo sería algo necesario para que Dios consuma su Bondad.

Como puede apreciarse, en esta argumentación hay una conjunción de silogística, ontología aristotélico-aviceniana (platonizante) y convicciones religiosas, conjunción en la cual es imposible separar los elementos, puesto que ellos adquieren significación en el conjunto.

### 3.3. El agnosticismo

Si en un extremo de las controversias están quienes creen algo diferente, en el otro están los que no creen. Y estos suelen ser quienes se aferran más al naturalismo filosófico griego. Los representantes que Llull tenía en vista en su tiempo eran los llamados averroístas latinos, cuya doctrina conoció sobre todo durante su estadía en París (1308-1309) y a los que se propuso combatir. Sin embargo, su posición frente al naturalismo es ambigua. Por una parte, rechaza y critica fuertemente al averroísmo por su concepción de la verdad. Se le ha atribuido la denuncia de un supuesto eslogan averroísta según el cual se cree una cosa y se sabe otra. Pero, por otra parte, reivindica de modo igualmente fuerte el valor crítico de la razón natural, de ahí el papel importante —y de ningún modo redaccional—<sup>40</sup> del gentil. Solo la razón natural es garantía imparcial de que no hay desvíos en la argumentación apolagética.

39 Sigo aquí el resumen que presenta Esteve Jaulent («Fundamentos epistemológicos...» cit.).

40 Colomer, en cambio (art. cit., p. 37) expresa lo contrario: «Él [Llull] sabe muy bien que existen además [de cristianos, musulmanes y judíos] los gentiles. Pero por lo general estos últimos están fuera del horizonte de sus intereses más inmediatos. Solo en alguna ocasión, como en el *Libre del gentil e los tres savis* los utiliza como recurso literario...». No comparto la idea de que los «gentiles» (es decir, hombres que no adhieren a una religión institucional) estén fuera del horizonte de sus intereses. Al contrario, Llull vivió justamente en una época de oro del aristotelismo (que era la fuente dominante en las Facultades de Artes), y de expansión (a pesar de las condenaciones) del averroísmo latino. Conocía seguramente la literatura generada a partir de la reintroducción de la *Ética* y la *Política* del Estagirita, y con ellas la pretensión —sobre todo en el ámbito filosófico— de elaborar una ética y una filosofía política no dependientes de determinadas creencias. La función que acuerda Llull al gentil en su obra es asimilable a la que muchos espíritus sinceramente religiosos, entre ellos Tomás de Aquino, concedían a la filosofía de Aristóteles. Por otra parte, coincido con Colomer en que musulmanes y judíos eran los propiamente «infieles» para Llull, pero porque —a diferencia del gentil— adherían positivamente a una creencia errónea, es decir, al tener una fidelidad equivocada, eran propiamente contrarios al cristianismo.

Considero que, a diferencia de la posición de Colomer, es necesario conceder significativa importancia a la figura del gentil en el *Llibre del gentil...* cuyo título, que lo antepone a los sabios religiosos, está mostrando la dirección de la propuesta: partir de la comprensión racional del monoteísmo para dilucidar —también racionalmente— cuáles son y qué valor tienen las ulteriores diferencias. Trías señala, correctamente a mi ver,<sup>41</sup> que la metodología del *Llibre del gentil...*, (que usa una forma de combinatoria del árbol de la ciencia) se acerca a la idea cartesiana de una razón pura, libre de los desvíos de las costumbres. Por eso, solo el gentil, símbolo de esa razón alejada de las creencias dogmáticas, podrá aclarar y precisar conceptos. Es decir, la figura del gentil sería en todo caso un recurso literario para significar la interpelación racional (y su legitimidad) a las creencias de cualquiera de las tres religiones. La combinatoria sería, entonces, el recurso probatorio más evidente a la razón, una vez supuesto que ese es el camino del diálogo. Por ello el gentil pregunta y pone en cuestión a los tres sabios (en cierto modo los pone en aprietos) hasta que logra identificar la línea de divergencia dogmática insuperable.

Esto no significa, sin embargo, un craso naturalismo. Como observa Fonseca Barbosa,<sup>42</sup> una filosofía que se pretenda hija legítima del cristianismo —y más allá de la controversia de si «filosofía cristiana» es o no una contradicción en los términos— debe poseer una característica imprescindible: la necesidad de que la esfera racional no se encuentre herméticamente cerrada dentro de las fronteras de un saber adquirido o adquirible por la inteligencia y otros recursos exclusivamente humanos (científico y/ filosófico) sino que debe dejar abierto un espacio a una posibilidad auténtica de que la comprensión humana sea iluminada por verdades que trasciendan los límites del saber puramente natural. Precisamente en este punto funda Llull su argumentación apolagética.

Podría decirse entonces que Llull, retomando la idea de la «buena fe», admitiría un inicial agnosticismo, producto espontáneo y valioso de la capacidad crítica de la mente humana, pero no un agnosticismo terminal, es decir, mantener la mente en duda o en negación una vez que han sido expuestos los argumentos que muestran lo que he llamado «conexiones reales» de nuestro cuerpo de saberes (y creencias). Lo que no pudo poner en duda, tal vez por la fuerza de la lógica y la teoría de la verdad de su tiempo, es que su interpretación de los dogmas cristianos fuese una auténtica expresión de una «conexión real». Claro que si no lo fuese para el cristianismo, no lo sería tampoco para ninguna de las demás opciones de fe, porque la duda sobre la «conexión real» sería fundamentalmente la duda sobre la posibilidad de establecerla en general, y no de uno u otro modo determinado.

Por otra parte, hay que señalar un punto de inflexión de la presentación teórica del tema, de lo cual Llull es muy consciente: la experiencia mística trasciende las verdades particulares y necesariamente limitadas de nuestra expresión lógica. En ese sentido, como señala Fonseca Barbosa,<sup>43</sup> la experiencia mística es esencialmente subversora de las instituciones religiosas y de los dogmas expresados en lenguaje estricto. El lenguaje de la experiencia mística está lleno de imágenes, de paradojas, de silencios, que intentan expresar significaciones inalcanzables para la discursividad. En esto coincidían, en tiempos de Llull, los místicos cristianos, los cabalistas y los sufíes. Es claro que hay todo un aspecto en la obra luliana que va en esta dirección. La metáfora del «amigo» y el «amado» intenta dar cuenta de esta experiencia, y muestra el peligro de intentar abarcar lo absoluto en los límites relativos de cada lenguaje

---

41 *Ibid.*, p. 71.

42 «Raimundo Lúlio: o alquimista das diferenças» cit., p. 624.

43 «Os amigos e o amado», cit. p. 512.

religioso institucionalizado. En otros términos, pareciera que Llull, a pesar de todo el esfuerzo racional de su apologética, comprende que finalmente, tanto la superación del agnosticismo de buena fe como la unidad de las religiones, no se encontrará finalmente en el punto de llegada —en la conclusión— de una argumentación, sino en la trascendencia, en el absoluto, que es uno de los nombres de Dios en que coinciden las tres religiones. Es decir, en definitiva, la superación solo puede darse en el interior de la persona, de cada persona, en la medida en que la contemplación de Dios y el amor que inspira el Amado le permitan el discernimiento sincero de los argumentos, los discursos y las proposiciones dogmáticas: no tenemos la Verdad, solo podemos acercarnos a ella por el camino del amor.

#### 4. LOS RESULTADOS ESPERADOS DE LAS CONTROVERSIAS

Se ha dicho repetidamente que Llull tenía un objetivo clara y principalmente misional y apostólico. Su apologética, entonces, no era sino un medio de lograr el convencimiento necesario para una conversión sincera. Este es el valor y a la vez el límite de su propuesta. En este trabajo este aspecto se encarará solo en forma inicial y con especial referencia al judaísmo.

Llull tiene una compleja actitud hacia el judaísmo, producto de su inserción cultural en los territorios de la Corona de Aragón de fines del s. XIII y comienzos del XIV. Por una parte vivió en su Mallorca natal la convivencia religiosa, pero también asistió a las polémicas.

Sin embargo Llull, en su *Libre de contemplació en Déu* (c. 263), al exponer el noveno mandamiento (no desear la mujer del prójimo) interpreta que el «prójimo» es indiferentemente el cristiano, el judío o el musulmán.

Pero por otra parte, el espíritu misional de Llull se sobrepone a veces al pensador y al escritor. Según Colomer<sup>44</sup> hay tres razones para esto: 1. el amor a Dios y el celo por su gloria; 2. el deseo de salvación de tantos que «se pierden por ignorancia»; 3. el logro del ideal medieval de unidad religiosa de la humanidad en una Cristiandad universal.

Llull encara su diálogo / disputa interreligiosa conjugando dos aspectos: por una parte su acción misionera, por otro, su tarea apologética. Sus métodos están condicionados ante todo por el ambiente y la cultura de su tiempo y su sociedad. Por eso, tanto en relación a los islámicos como a los judíos, adopta una actitud similar, que consiste básicamente en sustituir el ideal de la cruzada violenta por el ideal de la misión, en lo que coincidía con Francisco de Asís.

Su plan se articula sobre los siguientes ejes, según Colomer:<sup>45</sup>

a) Las lenguas. Para adoctrinar y para refutar es necesario conocer el idioma original de las otras religiones. A esto responde su interés por crear colegios para la enseñanza de las lenguas orientales. Su proyecto era abrirlas en Roma, París y Toledo. El Concilio de Vienne atiende su petición y manda erigir cinco colegios para el estudio del árabe, el hebreo, el siríaco y el griego en Roma, Bolonia, París, Oxford y Salamanca.

b) Las controversias apologéticas. En esto se trataba de disputas personalizadas, que parecen haber sido llevadas con cortesía y sin forzamientos.

c) Predicación forzada. Este era un uso de la época, que vio en él un instrumento ventajoso para el trabajo misional; por su parte Llull no solo lo aconsejó sino que lo usó. En 1299 pidió al rey Jaime II que ordenara a musulmanes y judíos la asistencia obligatoria a la exposi-

44 Art. cit., p. 34.

45 Art. cit., p. 36 ss.

ción de la doctrina cristiana, lo que fue concedido inmediatamente. En 1301 solicitó lo mismo al rey de Chipre, aunque la respuesta fue negativa. En 1305, en su *Liber de Fine* reitera el plan especialmente en relación a los judíos, porque estos no aceptan el Nuevo Testamento a pesar de aceptar el Antiguo, y sus objeciones al Mesías se deben a su interpretación literal del texto, por lo cual es necesario enseñarles la interpretación alegórica de los cristianos. También solicita la predicación obligatoria al Concilio de Vienne y en diversas obras.

d) Enseñanza obligatoria. Es un paso más del anterior y consiste en obligar a musulmanes y judíos a recibir instrucción cristiana, y también a algunos de sus hijos. Como expresa en su *Libre de doctrina pueril* (c. 83, 5) considera que una vez conocida la grandeza de esta doctrina las conversiones serán más abundantes. Una propuesta semejante contiene *Blanquerna*, en el marco de sus ideas sobre la acción misional.

Es importante señalar que aquí pesa un claro racionalismo, en el sentido de que la comprensión intelectual es un antecedente fuerte (algo así como forzar a alguien a reconocer que dos más dos son cuatro). Pero por otra parte Llull no considera que la comprensión intelectual sea un antecedente necesario y a la vez suficiente de la fe. La libertad de la fe siempre queda a salvo. Los no cristianos deben conocer la doctrina cristiana, pero no piensa que deban ser forzados a recibir el bautismo y desde luego no acepta que se pueda forzar a nadie a creer algo contra su voluntad. Este punto es importante porque en su época (como antes y después) el bautismo forzado era una práctica corriente, aunque debe señalarse que —pienso— se forzaba al bautismo para tener jurisdicción en el fuero externo sobre estas personas, y no porque se creyera que se habían convertido sinceramente (es decir, no creo que las autoridades religiosas y/o seculares que forzaban a bautizarse postularan la idea de una acción «mágica» del bautismo en cuanto a infundir realmente la fe).

e) Ayuda económica a los convertidos. Esto era importante porque el convertido, al perder su grupo de inserción social, solía quedar muy desprotegido. Llull, con sentido práctico, propone una ayuda que levante la reticencia a la conversión debido al temor a la desprotección económica y social.

Llull considera sobre todo que una buena formación e instrucción puede allanar el camino a la fe. Su preocupación son los dos objetos de fe que más rechazo tienen por parte de judíos y musulmanes: la Trinidad y la Encarnación, y para explicar este tema escribe el *Tractatus de modo convertendi infideles*.<sup>46</sup> Pero no se puede convencer a los no creyentes con argumentos de autoridad, que precisamente rechazan, sino que deben ser convencidos con argumentos racionales. Muchos textos de Llull insisten en esta necesidad. En este sentido, observa un desarrollo histórico: en tiempos de los profetas la gente se convertía por la creencia, en tiempos de Cristo, por milagros pero ahora, dice, las personas buscan razones necesarias.<sup>47</sup> Esta apreciación<sup>48</sup> es exacta también en relación a la evolución del pensamiento teológico de judíos y musulmanes.

Llull parte de una base común a cristianos, judíos y musulmanes; Dios es la unidad dinámica de sus atributos esenciales. Colomer<sup>49</sup> ha observado que hay ciertas coincidencias entre las «dignidades» lulianas, las «*hadras*» de ciertos místicos musulmanes y las «*sephiroth*» de los cabalistas judíos. Esto hizo pensar a autores como Millás Vallicrosa y Carreras y Artau en un influjo de fuentes árabes y hebreas. Colomer, por su parte opina que no se debe exagerar

46 Cf. Colomer, art. cit., p. 131.

47 Cf. *Libre de meravelles*, I, 12.

48 La fórmula Colomer, en art. cit., p. 134.

49 Art. cit., p. 135.

esta conexión porque el fundamento del arte luliano es cristiano-neoplatónico, y los hitos anteriores son Ricardo de San Víctor, Anselmo, Juan de Salisbury, Escoto Erígena, Agustín y Proclo.

Llull escribió un *Liber praedicationis contra Judaeos*, que se encuadra en la línea de la apologética antijudaica del *Pugio fidei* de Martí. Alega autoridades del Antiguo Testamento, interpretadas de acuerdo a la tradición cristiana. No los compulsa con fuentes judías extrabíblicas como el Talmud o al Midrash, pues esto está fuera del género apologético.

Las obras de carácter doctrinal o expositivo se dirigen indistintamente a judíos y musulmanes. En Llull el método es siempre el del Arte y la finalidad es la demostración por razones necesarias de los dogmas de la Trinidad y la Encarnación. En el *Libre de demostracions* (IV, 13) Llull reprocha a los judíos la importancia que dan al Talmud. Otra obra de este tipo es el *Libre de coneixensa de Déu*, con la novedad de que allí se habla ocultamente de la Trinidad, a fin de que los judíos y musulmanes no sean escandalizados por este tema.<sup>50</sup>

En el *Liber per quem poterit cognosci quae lex sit melior et verior*, escrito en Mallorca en 1312, la argumentación, siempre según el Arte, muestra aquella especie de «lógica del corazón» que es cara al místico Llull. Muestra los puntos de convergencia y discrepancia entre las tres religiones y sostiene que en el Cristianismo el hombre puede conocer, recordar y amar a Dios mejor que en el Judaísmo y el Islam, ya que solo en él las dignidades divinas son conocidas en la plenitud de su perfección y de su actividad.

El tercer grupo de obras apologéticas de Llull incluye varias. La más conocido es sin duda el *Libre del gentil e los tres savis*, además tenemos: *Liber de Sancto Spiritu* (1275?), *Liber de Tartari et Christiani* (1286), *Liber de quinque sapientibus* (1294 ó 1295)<sup>51</sup> y *Disputatio Raimundo christiani et Hamar saraceni* (1308). En ellas nos presenta a hombres de todos los credos y actitudes religiosas, infieles, creyentes, paganos, cristianos griegos y latinos, dialogando cortésmente. El objetivo es llegar a una unión pacífica de la creencia religiosa.

El *Libro del Gentil y los tres sabios*, aunque es controversial y apologético, tiene una estructura novelística (la exposición consecutiva de las posiciones) como un marco para hacer entender las razones a favor de la posición cristiana. Es una forma de vulgarizar el contenido conceptual del Arte mediante la literatura alegórica de los cinco árboles y las flores, y las condiciones que una doncella (la Inteligencia) les otorgó. Las flores de los árboles representan varias combinaciones binarias de los concepto de las Figuras A y V del Arte. Los árboles representan: el 1.º las dignidades solas, 2.º las dignidades y las virtudes, 3.º las dignidades y los vicios, 4.º las virtudes solas, 5.º las virtudes y los vicios. El Prólogo contiene la descripción más completa del bosque alegórico en toda la literatura luliana y esto se debe a que el Gentil es un personaje singular: representa al hombre sin Revelación que se rige exclusivamente por la razón. El problema aparece porque las voces de la razón religiosa con tres y no una, y esto es una expresión también del deseo de unidad de Raimundo, ya que esta situación es en cierto sentido un «escándalo» para el Gentil.<sup>52</sup> Al final, el autor no dice qué religión ha elegido el

50 «los jueus e los sarrahins non sien agreujats en aquest libre a legir e oir, con sia açò que ells hajen greuje de oir parlar de la divina trinitat de Deu», ed. Rosselló, Mallorca, 1901, p. 376.

51 En esta obra, escrita en Nápoles, expone las posiciones del cristianismo romano, ortodoxo griego, nestoriano y jacobino, disputando con un musulmán. La tesis del libro es que es necesario que los cristianos lleguen a la unidad para enfrentar a los musulmanes.

52 Mientras regresaban, uno de lo sabios (en los textos finales no se explicita cuál sabio habla) dice: «Si el gentil, que durante mucho tiempo ha permanecido en el error, recibió gran devoción para dar gracias a Dios y dice que no dudará en someterse a cualesquiera tribulaciones, tormentos e incluso muerte por causa de Dios, cuánto más nosotros, que desde hace tanto tiempo tenemos conocimiento de Dios, deberíamos tener gran devoción y

Gentil, puesto que los sabios mismos todavía no han llegado a la unidad; ellos se fusionarán cuando encuentren «la verdad» por vía de razones necesarias, que es el cometido a que se disponen como final abierto.<sup>53</sup>

En el este libro Llull apela al argumento de las dignidades divinas. Los propios judíos y musulmanes, al exponer sus credos, hacen uso de esta terminología. Pero incluso este anacronismo es interesante como expresión de lo que pensaba del Judaísmo y del Islam el cristianismo culto de fines del s. XIII. Las creencias comunes a los tres monoteísmos son: existencia de Dios y vida eterna. De esto se sigue la necesidad de reverencia y culto. El argumento de los judíos es que esperan un Mesías que restablezca el Templo para poder hacerlo. El hecho de la «cautividad» les impide ser una religión positiva óptima, argumenta Llull, quien manifiesta gran admiración por la entereza con que los judíos soportan su situación y cómo su humildad vence al orgullo (II, cap. 4). En esta obra ninguno contradice a los otros. Las críticas y dudas están puestas en la boca del gentil. Por ejemplo la pregunta al judío del por qué de su cautiverio, si acaso sea castigo a un pecado desconocido (II, 4). Aunque en esta obra no se llega a ningún resultado —porque no se dice por qué religión se decide el gentil— las referencias posteriores de Llull a esta obra muestran que no solo la consideraba apologética sino que la estima argumentativamente exitosa. Con todo, es un testimonio del respeto que le merece el punto de vista ajeno. Con excepción de la obra de Pedro Abelardo —según Baer—<sup>54</sup> no hay otra de similar valor en la literatura polémica cristiana medieval.

Llull escribió también *Liber de adventu Messiae* en lugar y fecha desconocidos. Allí discuten un teólogo judío y uno cristiano sobre la Trinidad y la Encarnación.

A medida que pasan los años, Llull endurece sus posiciones doctrinales, tal vea debido a los propios fracasos de sus ideas. Con esto parece atemperarse su «prejuicio favorable»<sup>55</sup> con respecto a la sinceridad y buena fe de los infieles. Por otra parte le faltó la moderna idea de la dignidad humana y los derechos inalienables de la persona. Él se acercaba a los infieles desde lo que consideraba (y era tenido por tal en su tiempo) «objetividad científica», y en su favor está su propio sentido de la tolerancia.

---

fervor para alabar el nombre de Dios, especialmente porque Dios tanto nos quiso obligar por tantos bienes y honores que nos dio y nos da cada día. Parecería, por eso, bueno y útil que averiguásemos en la disertación cuál de nosotros está en la verdad y cuál en el error» (ed. cit., p. 521). Otro sabio presenta la dificultad de este noble propósito: los hombres están muy enraizados en sus tradiciones y por eso se negarán a reconocer la verdad que se les presente. El tercer sabio (que podría ser el *alter ego* del propio Llull) si bien reconoce que los hombres son en general tímidos y temerosos, afirma, al contrario: «La naturaleza de la verdad es que arraigue en el alma con más fuerza que la falsedad. Puesto que la verdad y el ser concuerdan, pero la falsedad concuerda con el no ser, si la falsedad fuese fuertemente combatida por la verdad en muchos hombres y de forma continuada, necesariamente la verdad vencería a la falsedad, especialmente porque la falsedad no recibe ninguna ayuda de Dios, ni grande ni pequeña. La verdad, en cambio, siempre es ayudada por la virtud divina, que es virtud increada, que creó la verdad creada para destruir la falsedad» (*ibid.*, p. 523).

<sup>53</sup> En efecto, los sabios se proponen volverse a encontrar para continuar buscando la unidad: «Establecieron el lugar y la hora en que disertarían y la forma en que en esa discusión se servirían y honrarían, para que pudiesen concordar en una sola fe y ley y que fuesen por el mundo dando gloria y alabanza en nombre de Dios nuestro Señor» (ed. cit., p. 527). Pero nada más se dice sobre la forma de discusión acordada (ni siquiera se insinúa que fuese la misma usada en la discusión con el gentil) ni mucho menos se atisba un resultado. En cambio, y sugestivamente, se dice que «Cada uno de los tres sabios se retiró a su albergue y observó todo lo que había prometido» (buscar la verdad y la unidad).

<sup>54</sup> Citado por Colomer en *ibid.*, p. 141.

<sup>55</sup> La expresión es de Colomer, p. 143.



## 5. PROYECCIONES DEL PENSAMIENTO LULISTA

Llull tuvo, incluso en vida, una nutrida corte de discípulos y seguidores que confiaron en la eficacia apologética del «Arte»; de ahí la gran cantidad de copias de las versiones más simplificadas. Mallorca, París y Génova contaron con centros lulianos que difundían esta peculiar apologética práctica, incluyendo el estudio del árabe y el Corán para comprender mejor sus «errores». A partir de entonces, veremos que la inicial controversia judeo-cristiana de mediados del s. XIII hispano se convertirá en una amplia controversia entre los monoteísmos y en confronte con el naturalismo racionalista. Este giro de la apologética cristiana, que tanta importancia teórica ha tenido a lo largo de la modernidad, se debe en buena parte a él. Este es un punto del tema, el aspecto teórico que explica una parte de la historia, pero no toda.

Armand Llinarés,<sup>56</sup> con otros autores, distingue dos tipos de obras apologéticas a partir del s. XI: aquellas en las que se muestra una tentativa de diálogo y aquellas que manifiestan hostilidad a judíos y musulmanes, interpretando que entre ellas hay una diferencia radical. Trías, en desacuerdo con esto, considera que no debe atenderse a escritos singulares sino a la obra total de un autor y la postura personal que trasunta,<sup>57</sup> y entonces distingue entre una actitud rigorista basada en la autoridad y una postura dialogante fundada en razones, pero advirtiendo que esta distinción no puede ser radical, sino más bien un pasaje difuminado que va desde la controversia dura con el «adversario», hasta la aceptación de opiniones diversas cuando son argumentadas correctamente. Coincidiendo en esto con Trías, considero que si debemos señalar un «talante» en Llull, debemos inclinar la balanza por el diálogo, aunque siempre en la línea apologética (justificación racional de la propia verdad).

Sobre el lulismo hay que decir que es necesario situarlo en el lugar que le corresponde en la historia intelectual de Europa, teniendo en cuenta que no representa una sola tradición, sino varias, que confluyen, junto con la alquimia y el cabalismo, en el s. XVI, en el pensamiento renacentista.<sup>58</sup> Lo que se podría llamar «excentricidad» del pensamiento lulista se debe a varias causas: en parte porque fue algo en cierto modo «contracultural»; también porque ciertos grupos semilaicos, que propiciaban un franciscanismo exaltado, tomaron el lulismo por bandera. Por otra parte le perjudicó la rivalidad entre franciscanos y dominicos, marco de la persecución de Eymerich. También influyó negativamente el hecho de que el lulismo se vinculara al movimiento alquimista que comenzó pocos decenios después de su muerte.<sup>59</sup> Autores del s. XV influidos por él, como Sibiuda, Van den Velde y Cusa, desarrollaron y discutieron doctrinas suyas pero sin mencionar su nombre. Sucedió que la teología de Raimundo, que puede considerarse una alternativa al pensamiento oficial, parecía peligrosa para el estamento clerical.

Desde otro punto de vista, tanto los renacentistas como el pensamiento barroco son deudores de su arte combinatoria, tema que, así como la aplicabilidad universal del Arte, interesó en los ss. XVI y XVII, lo que explica la dedicación de Agrippa y de Kircher a su obra.<sup>60</sup> También se interesó el Cardenal Cisneros al fundar la cátedra de filosofía y teología luliana en Alcalá y Felipe II al nombrar al lulista Pedro de Guevara tutor de sus dos infantes y fundar en 1582 una academia en la cual el Arte debía tener un papel importante.<sup>61</sup>

56 Ob. cit. p. 33 ss.

57 Art. cit. p. 63.

58 Cf. Lola Badía y Anthony Bonner, *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria*, Barcelona, Sirmio, 1993, pp. 213-214.

59 *Ibid.*, p. 215.

60 *Ibid.*, p. 219.

61 *Ibid.*, p. 220.

Hay otro aspecto especial de esta historia que es preciso señalar. Además de los centros ya mencionados (en los cuales se continuó el estilo de Raimundo) en Valencia, a poco tiempo de su muerte, se organizó una escuela mística luliana,<sup>62</sup> regentada por franciscanos y *fratice-los* joaquinistas, e integrada por mercaderes y artesanos de distintos gremios, que produjo obras de piedad y probablemente influyó también en el lulismo de la universidad de Lérida. La monarquía aragonesa tuvo en alta estima al lulismo durante todo el s. XIV, hasta que Nicolás Eymerich, inquisidor de la Corte de Aragón, se lanzó a una campaña antilulista. Su denuncia a la Corte pontificia logró eco y en 1374 se pusieron en examen las obras de Llull.

Si este acoso no tuvo total éxito se debió principalmente a la destitución de Eymerich en 1375, por orden de Pedro el Ceremonioso. Más éxito tuvo en la Corte papal, donde logró que se condenaran 200 de las 500 proposiciones lulianas que él consideraba erróneas. La censura de 1376 al lulismo fue un gran golpe, y aunque el rey de Aragón intentó salvar la situación, el hijo de Pedro, Juan I, restituyó a Eymerich el cargo de Inquisidor general de Aragón; en 1377 prohibió enseñar las obras de Llull y ordenó recoger todos los ejemplares existentes. Sin embargo, la intolerancia de Eymerich causó un nuevo giro real contra suyo, que culminó en un nuevo destierro en 1389.

Pero Eymerich se instaló en la Corte papal de Avignon y en 1390 escribió su famoso *Dialogus contra lullistas* y un tratado *Contra doctrinam Raymundi Lully*, más bien de difusión, a los que se suman otras<sup>63</sup> en un intento antilulista que finalmente fracasó, lo que lo sumió en el silencio los últimos años de su vida (murió en 1399). Lo más importante es el famoso *Directorium Inquisitorum*, o *Directorio de inquisidores*. No es propiamente contra Llull, sino un manual didáctico y normativo para los inquisidores, pero en ella se lo denuncia como autor de una doctrina herética y es la obra que más daño hizo al lulismo, por su amplia difusión. Parece que data de 1376, pero su autor la fue ampliando después. La primera edición es de Barcelona, 1503, seguida de muchas otras con los comentarios de Francisco Peña.

Una impugnación global de esta obra se debe a un lulista destacado: el canónigo mallorquín Antoni Bellver, que escribió *Apología de la doctrina luliana contra Els calúmnies d'Eimerich al seu «Directorium»*, donde muestra mucha erudición pero también muchas afirmaciones denigrantes y excesivas con Eimerich.<sup>64</sup>

He relatado este episodio porque considero importantes algunas derivaciones de la polémica, mirándolas desde lo que sí fue un punto de inflexión del cristianismo en el tema interreligioso, ya en el s. XIV. La intransigencia de Eymerich generó en el Papado profundos recelos sobre el modo de conservar la ortodoxia; las polémicas terminaban arrojando sospechas contra los denunciados incluso sin haber sido formalmente condenados (esto le pasó al lulismo valenciano) y finalmente contribuyó a formar un clima de intolerancia frente a las disputas apologeticas, que al conceder un amplio espacio a las discusiones racionales, se veían peligrosas por la audacia de las construcciones teóricas.

62 Cf. Jordi Pardo Pastor, «El lulismo hispánico del trecentos», A. Fidora, J. G. Higuera (eds.) *Ramón Llull: caballero de la fe. El arte luliano y su proyección en la Edad Media*, Pamplona, Cuadernos del Anuario Filosófico de Navarra, 2001, p. 116 ss.

63 Libros antilulistas de Eimerich (Cf. Fort i Cogul, *La inquisició i Ramon Llull*, Barcelona, Rafael Dalmau editor, 1972, pp. 54-56): *Esporgueu el vell ferment* (fines de 1386 o principio de 1387), *Tratado contra la doctrina de Raimundo Lulio* (presentado al Papa Clemente VII, escrito c. 1389), *Diálogo contra los lullistas* (fin de 1389), *Fascinación de los lullistas* (dedicado al papa Benedicto XIII, escrito después de 1390, *Encantament de la Universitat de Lleida sobre els vint articles qui hi publicà l'estudiant Antoni Riera* (dedicado a los profesores y alumnos de la Universidad de Lérida en abril de 1396), *Directorio de inquisidores* (la más conocida, como se refiere arriba).

64 *Ibid.*, p. 56 ss.

## 6. REFLEXIÓN FINAL

El repaso histórico a los intentos de diálogo interreligioso arroja casi siempre un resultado más bien pobre desde nuestra perspectiva actual, y también casi siempre en desmedro del cristianismo que, amparándose en el poder político europeo de su tiempo, transformaba cualquier controversia en una presión para la conversión. Pero es necesario entender la complejidad de los procesos que han llevado a los diferentes agentes a situaciones que hoy nos sorprenden y nos apenan.

Llull y Eymerich pueden considerarse el doble modelo alternativo que tuvo el catolicismo tardomedieval. La preferencia por el segundo modelo ha tenido enormes consecuencias posteriores en el ámbito de las relaciones interreligiosas.

Celina A. Lértora Mendoza  
fundacionfepai@yahoo.com.ar

Recibido: 7 de septiembre de 2013

Aceptado: 2 de noviembre de 2013