

de Leibniz, la *Dissertatio de arte combinatoria*, de 1666. Más tarde, el propio pensador alemán hace una reseña histórica de sus investigaciones y asume la idea luliana de *ars inveniendi*. Se refiere, finalmente, al *Ars magna* de Llull, que conoce indirectamente a través del languedociano Lavinheta (siglo XVI). Si bien Leibniz demuestra matemáticamente que sus predecesores, trabajando empíricamente, no supieron constituir todas las formas posibles de combinación de símbolos literales, su labor no es ponerlos en tela de juicio, sino sólo terminar lo que ellos hicieron.²⁵ Así, parece conveniente definir una evolución que va de la combinatoria cualitativa de Aristóteles a la combinatoria cuantitativa moderna a través de tres pasos: la fusión, por parte de los árabes, de la primera con la *simiya* (juegos de letras) semítica; la racionalización efectuada por Llull de los procedimientos esotéricos árabes, y la matematización completa realizada por Leibniz.

El panorama que acabo de esbozar demuestra que la actitud de Llull respecto al pensamiento araboislámico es paradójica. Aunque invoca abiertamente unos modelos, nos damos cuenta de que, de hecho, su influencia es superficial. Llull no es un sufi cristiano, aun cuando elogie las *shatahat* (expresiones de éxtasis) de los sufíes; no se sitúa en la perspectiva musulmana corriente respecto a los nombres divinos, con su connotación esotérica de revelación privilegiada; no es

un discípulo de Algazel, e incluso se puede decir que, cuando sigue abiertamente el ejemplo de los mozárabes, entra en contradicción con el principal aspecto de su Arte. En cambio, vemos a lo largo de toda su obra numerosas coincidencias no confesadas con posiciones araboislámicas, coincidencias que no pueden deberse al azar: la clasificación de los Nombres divinos según el modelo asharita; los «temas» y «preguntas» de Ibn Sabin; los procedimientos combinatorios que se contenta con racionalizar mediante una distribución de las funciones de las figuras. Hemos visto, asimismo, que podía evolucionar de una posición a otra que le pareciese más representativa, algo que, sin duda, nos remite a un objetivo estratégico. Y no sólo no confiesa todo esto, sino que lo hace con la mayor despreocupación, obsesionado como está ante todo por la realización de su Arte, su perfeccionamiento, el modo de hacerlo accesible y eficaz para los espíritus.

Por tal motivo, creo que es preferible no hablar tanto de «influencias» araboislámicas en Llull, aunque no sean desdeñables, sino más bien de supuestos comunes entre él y sus interlocutores. En este sentido, el caso de los correlativos, presentados en su forma latina (o catalana) y a la vez con una referencia explícita a la propia estructura de la lengua árabe, es decir, a la estructura de la mentalidad del interlocutor, caracteriza, en mi opinión, todo el espíritu luliano respecto al islam.

25. Leibniz, *Historia et commendatio linguae charactericae universalis quae simul sit ars inveniendi et iudicandi*. *Œuvres philosophiques latines et françaises de feu Mr de Leibnitz*, R.E. Raspe (ed.), Amsterdam y Leipzig, 1965, pp. 533-540. Véase también E.W. Platzeck, «Gottfried Wilhelm Leibniz y Raimundo Llull», *Estudios Lulianos*, 47-48, 1972, pp. 129-193.

Apuntes sobre razón, lenguaje y conversión en el siglo XIII en la península Ibérica

Maribel Fierro. Instituto de Filología, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid

Para una arabista —como es mi caso— especializada en la historia intelectual y religiosa del Occidente islámico, la figura de Ramon Llull está asociada a un

estudio del profesor Dominique Urvoy publicado en 1980 en el que éste inserta el pensamiento luliano dentro de unas coordenadas islámicas.¹ Parte de la

1. D. Urvoy, *Penser l'Islam. Les présupposés islamiques de l'« Art » de Lull*, París, Vrin, 1980. Sobre el alcance de las «influencias» islámicas en Llull, véase ahora del mismo autor su estudio «Dans quelle mesure la pensée de Ramon Llull a-t-elle été marquée par son rapport avec l'islam ?», publicado en este mismo volumen.

bibliografía anterior y posterior del profesor Urvoy, incluidos sus estudios, también fundamentales, sobre la doctrina almohade y la vida intelectual en al-Ándalus durante los siglos XII y XIII, tienen mucho que ver con su interés por delimitar cuáles pudieron ser esas influencias islámicas en Llull y los puntos comunes entre los dos contextos religioso-culturales que habrían permitido la comprensión de las doctrinas lulianas por aquellos —los musulmanes— a quienes pretendió convertir.²

Recuérdese que Ramon Llull nació en Mallorca después de haber sido reconquistada ésta por Jaime I en el año 1228-1229, es decir, tras 25 años de haber estado bajo control almohade (la conquista almohade se había producido en el año 1203). Las preocupaciones religiosas de las que me voy a ocupar tienen que ver con la relación entre razón, lenguaje y conversión religiosa.

El lenguaje no es necesario para conocer a Dios: el caso de *El filósofo autodidacto*

Una de las primeras obras escritas en época almohade fue *El filósofo autodidacto* de Ibn Tufayl (m. 581 de la hégira/1185 d.C.).³ Es una obra que trata de las distintas vías por las que el hombre puede acceder al conocimiento de la Divinidad, en una jerarquía

cuya parte superior la ocupa Hayy b. Yaqzan, el filósofo autodidacto, es decir, alguien que mediante el uso de la razón llega a comprender la necesidad de la existencia de un Dios creador y que, con la añadidura de la intuición, llega a tener una visión mística de la Divinidad.⁴ Todo ello en un estado de aislamiento total, es decir, sin influencia alguna de otros hombres, pues Hayy b. Yaqzan crece solo en una isla desierta en la que había sido abandonado tras su nacimiento.

Ibn Tufayl, andalusí natural de Guadix, fue el «introducido» de Averroes en la corte almohade⁵ y sus intereses coincidieron en buena parte con los del filósofo. Sin embargo, Ibn Tufayl fue ante todo un místico, muy influido por dos místicos orientales, Avicena (m. 428/1037) y Algazel (m. 505/1111). La influencia de este último se deja ver en el hecho de que sobre el nacimiento de Hayy b. Yaqzan incluyera dos versiones: una que le hacía nacer por generación espontánea y otra en la que se le hace nacer de un padre y una madre. La primera versión tiene raíces avicenianas y la segunda es la que habría apoyado Averroes, quien expresó su total desacuerdo con la posibilidad de la generación espontánea.⁶ Ibn Tufayl también recoge en su libro que Hayy b. Yaqzan llega al conocimiento de Dios a través del esfuerzo racional sin ayuda del lenguaje, es decir, mediante un pensamiento que se formula en su interior sin ayuda de las palabras. Habiendo

2. D. Urvoy, «La vie intellectuelle et spirituelle dans les Baléares musulmanes», *Al-Andalus*, 37, 1972, pp. 87-132; D. Urvoy, «La structuration du monde des ulémas à Bougie au VIIIe/XIIIe siècle», *Studia Islamica*, 43, 1976, pp. 87-107; D. Urvoy, *Le monde des ulémas andalous du V/XI au VIII/XIII siècles*, Ginebra, 1978; D. Urvoy, «Les Musulmans et l'usage de la langue arabe par les missionnaires», *Traditio*, 34, 1978, pp. 416-27; D. Urvoy, «Les emprunts mystiques entre Islam et Christianisme et la véritable portée du *Libre d'Amic*», *Estudios Lulianos*, vol. XXIII, n.º 1, 1979, pp. 37-44; D. Urvoy, «Les musulmans pouvaient-ils comprendre l'argumentation lullienne ?», *Estudi General. El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana*, Girona, Col·legi Universitari de Girona, n.º 9, 1989, pp. 159-170; D. Urvoy, *Pensers d'Al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XIe siècle - début XIIIe siècle)*, Toulouse, Centre National de la Recherche Scientifique/Centre Régional de Publication de Toulouse, 1990; D. Urvoy, «Sur un aspect de la combinatoire arabe et ses prolongements en Occident», *Arabica*, XXXIX, 1992, pp. 25-41; D. Urvoy, «L'idée de *christianus arabicus*», *Al-Qantara*, XV, 1994, pp. 497-507.

3. Un estudio reciente sobre su vida y su obra es el de L.I. Conrad, «An Andalusian Physician at the Court of the Muwahhids: Some Notes on the Public Career of Ibn Tufayl», *Al-Qantara*, XVI, 1995, pp. 3-14.

4. Estos distintos aspectos son tratados en varios de los estudios reunidos por L.I. Conrad (ed.), *The World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on Hayy ibn Yaqzan*, Leiden, Brill, 1996. Sobre la influencia de la obra de Ibn Tufayl en un contexto cristiano en el siglo XIII, véase A.M. Montero, «A Possible Connection between the Philosophy of the Castilian King Alfonso X and the *Risalat Hayy ibn Yaqzan* by Ibn Tufayl», *Al-Masaq*, vol. 18, n.º 1, 2006, pp. 1-26.

5. N. Morata, «La presentación de Averroes en la corte almohade», *La Ciudad de Dios*, CLIII, 1941, pp. 101-122.

6. Véase al respecto M. Rashed, «L'averroïsme de Lauro Quirini», en A. Bazzana, N. Bériou y P. Guichard (eds.), *Averroès et l'averroïsme (XIIe-XVe siècle). Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, Lión, Presses Universitaires de Lyon, 2005, pp. 316 y 317.

crecido en una isla desierta, Hayy no ha tenido de quién aprender a hablar. Es tan sólo una vez que ha llegado al más alto grado del conocimiento de Dios cuando entra en contacto con otro ser humano, Absal. Éste, buscando el retiro y el alejamiento de la sociedad, llega a la isla desierta en la que habita Hayy y allí se encuentra con él y lo enseña a hablar cuando éste tiene 50 años. Así es como describe Ibn Tufayl lo que ocurrió: «Viendo [Absal] que Hayy no hablaba, se tranquilizó respecto de los peligros a que su nuevo compañero podría exponer su devoción; confió en hacerle aprender el lenguaje, la ciencia y la religión, con lo cual obtendría una gran recompensa y una gran aproximación a Dios. Comenzó Absal a enseñarle a hablar. Primero le mostraba los objetos, diciendo sus nombres; se los repetía y le hacía reproducirlos. Hayy los pronunciaba también al mostrárselos; así llegó a enseñarle todos los nombres, y poco a poco consiguió que hablara, en un corto período de tiempo.»⁷

Sin embargo, una vez le ha enseñado el lenguaje, lo que Absal descubre es que en ciencia, religión y conocimiento místico de Dios, Hayy le aventaja sobradamente. Es entonces cuando él mismo, Absal, pasa a ser discípulo del «filósofo autodidacto».

La razón no existe en el hombre sin el lenguaje

Sabemos ahora la imposibilidad de que el lenguaje pueda adquirirse en circunstancias parecidas a las imaginadas por Ibn Tufayl (o por el autor de *Tarzán de los monos*). Pero nuestras ideas sobre el lenguaje no son las mismas que se tenían en aquellos tiempos. Piénsese en el famoso experimento que se atribuye al emperador Federico II (1194-1250):⁸ por querer averiguar cuál era la lengua «natural» del ser humano, confinó a varios niños recién nacidos para que crecieran sin contacto alguno con adultos. Todos los niños murieron pronto, a pesar de recibir alimentos,

y ninguno habló. Esto no habría pillado por sorpresa al cordobés Ibn Hazm, quien un siglo antes ya advirtió: «Sin lenguaje no hay manera de que ni uno solo de los hombres exista y se conserve.»⁹

Para Ibn Hazm también, lo mismo que para otros pensadores musulmanes medievales, el origen del lenguaje tuvo que ser necesariamente divino. La necesidad de la revelación se extendía hasta incluir el origen de todas las ciencias y artes humanas, pues el hombre, por sí solo, nada puede conocer: «[...] sabemos con certeza que jamás podrían ser adquiridas las ciencias y las artes por el hombre, guiado sólo por sus fuerzas naturales y sin el auxilio de la enseñanza [...] Igualmente la lengua, sin la cual no puede concebirse la educación, ni la subsistencia de la vida individual, ni las relaciones sociales, es imposible que haya sido inventada por común acuerdo de los hombres, si no es mediante otra lengua; luego es evidente que ha sido necesario un primer principio de una lengua cualquiera [...] Todo ello es imposible que haya sido inventado sin enseñanza. Luego, forzosamente, debemos afirmar que debió existir, por necesidad, un hombre o más a quienes Dios enseñase en un principio todo esto, sin intervención de maestro humano, sino mediante inspiración directa, de la cual estuviesen bien seguros los que la recibieron. Ahora bien: ésta es la definición de la revelación profética; luego es necesaria la existencia de uno o varios profetas. Confirmación apodíctica de este razonamiento es el hecho siguiente: a todo hombre que no tenga experiencia de todos esos conocimientos y artes le es absolutamente imposible inventarlos jamás por sí. Tal ocurre con el sordomudo de nacimiento, que jamás puede educarse por sí mismo para hablar ni para articular siquiera los sonidos consonantes.»¹⁰

Para Ibn Hazm era, pues, imposible una situación como la recogida por Ibn Tufayl: el filósofo autodidacto nunca habría podido llegar a conocer a Dios con la ayuda únicamente de su razón y, sobre todo, sin haber adquirido el lenguaje.

7. Ibn Tufayl, *El filósofo autodidacto [Risala Hayy ibn Yaqzan]*, traducción de Ángel González Palencia, edición de Emilio Tornero, Madrid, Trotta, 1995, p. 107.

8. D. Abulafia, *Frederick II: A Medieval Emperor*, Londres, Pimlico, 1988.

9. M. Asín Palacios, «El origen del lenguaje y problemas conexos, en Algazel, Ibn Sida e Ibn Hazm», *Al-Andalus*, vol. IV, n.º 2, 1939, pp. 253-282.

10. *Ibid.*, pp. 254 y 255.

Algazel y el gramático murciano Ibn Sida (m. 458/1066) concuerdan con Ibn Hazm en refutar a los partidarios de que el lenguaje pudo originarse por mutuo convenio entre los hombres con el mismo argumento (es decir, es necesario algún lenguaje previo para establecer la convención humana como origen del lenguaje). Algazel e Ibn Sida se detienen a tratar el mecanismo de los gestos y señas, considerados como proemio sustitutivo del lenguaje oral. Este tema surge al tratar Algazel las tres posibilidades sobre el origen del lenguaje, a saber, que se haya originado por enseñanza divina, que haya surgido del mutuo convenio entre los hombres o bien que lo haya inventado una persona: «Hasta a un solo hombre inteligente cabe muy bien que se le ocurriera el modo de satisfacer aquella necesidad y la posibilidad de dar nombre a las cosas mediante la agrupación de las letras e inventase así el lenguaje que luego diera a conocer a los demás por señas y repitiendo simultáneamente las palabras, una vez tras otra, como lo hacen los padres con el niño pequeño, o como el sordo da a conocer por signos sus estados de conciencia.»¹¹

Tenemos aquí el mismo proceso por el que Absal enseña a Hayy. Ibn Sida recoge también los argumentos de quienes niegan que el lenguaje haya podido producirse por enseñanza divina, diciendo: «Es indispensable que el principio de las lenguas haya sido por mutuo acuerdo, concertado con la vista de los objetos y el gesto. Ahora bien, del Eterno es imposible decir que se pusiese de acuerdo con uno cualquiera de los hombres, puesto que tal convenio habría de concertarse con señas y gestos, que sólo se hacen con determinados miembros del cuerpo, de los cuales Dios carece.»¹²

Una curiosa obra de Averroes: *Cómo se invita a una persona sorda a entrar en el islam*

Los sordos tienen una destacada presencia en los textos que acabamos de ver. El lenguaje de señas ha sido tradicionalmente usado para intentar la comunicación entre los sordos y los que no lo son. En el mundo islámico medieval, hay referencias en textos legales a ese lenguaje bajo la expresión *isarat ma, rufa*: era un lenguaje necesario para asuntos relacionados con el repudio y el matrimonio de personas sordas, pero no había seguridad sobre su validez.¹³

Entre las obras compuestas por el sabio musulmán del siglo XII Ibn Rusd se cuenta una con un extraño título: *Cómo se invita a una persona sorda a entrar en el islam* (*Kayfa yud 'à l-asamm ilà l-dujul fi l-islam*).¹⁴ Al no haberse conservado, ni ser una obra de la que yo conozca equivalente alguno, sólo cabe especular sobre su posible contenido.

El sabio musulmán autor de la obra que he llamado Ibn Rusd no es otro que Averroes, fallecido en 595 de la hégira/1198 d.C., es decir unos 35 años antes del nacimiento de Ramon Llull (la fecha exacta del nacimiento de Llull se desconoce, pero se considera probable que naciera en 1232). Para los lectores occidentales, Averroes es ante todo un filósofo, pero fue más que eso: era un profundo conocedor de su propia tradición religiosa y en concreto del derecho islámico y, en tanto que tal, fue nombrado cadí por el califa almohade. Parece además que debió pertenecer a las nuevas élites intelectuales (los *talaba*) creadas tras la revolución almohade.¹⁵ Ésta se había presentado como un movimiento de purificación del islam: purificación del dogma con un ataque feroz contra el antropomorfismo, purificación

11. *Ibid.*, p. 267.

12. *Ibid.*, p. 271.

13. Quiero agradecer a mi colega Vardit Rispler-Chaim su ayuda en este punto.

14. A. Yates, *Ibn Rusd as Jurist*, tesis doctoral, Cambridge, 1991 (inédita) p. 17; M. ibn Sarifa, *Ibn Rusd al-hafid. Sira wata'iqiyya*, Casablanca, 1999, p. 29. La única fuente que menciona esta obra de Ibn Rusd es Ibn 'Abd al-Malik al-Marrakusi.

15. Sobre todos estos puntos, véanse: D. Urvoy, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, París, Flammarion, 1998 (edición en español: *Averroes: las ambiciones de un intelectual musulmán*, Madrid, Alianza Editorial, 1998); S. Stroumsa, «Philosophes almohades ? Averroès, Maïmonide et l'idéologie almohade», en M. Fierro, P. Cressier y L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, CSIC/Casa de Velázquez, 2005, pp. 1.137-1.162; É. Fricaud, «Le problème de la disgrâce», en A. Bazzana, N. Bériou et P. Guichard (eds.), *Averroès et l'averroïsme (XIIe-XVe siècle). Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, Lión, Presses Universitaires de Lyon, 2005, pp. 155-190.

de las costumbres para eliminar las innovaciones que se habían introducido en las prácticas rituales de los musulmanes y por volver al verdadero islam, el de la época del Profeta y de los primeros musulmanes.¹⁶ Este programa de purificación y renovación, legitimado por una figura mesiánica surgida entre los beréberes del sur del actual Marruecos —el mahdí Ibn Tumart— sustentó la proclamación del califato almohade por parte de 'Abd al-Mu'min, discípulo del Mahdí y de extracción también bereber norteafricana. Tanto 'Abd al-Mu'min como sus descendientes impulsaron un vasto programa de reforma educacional e intelectual. Para apartar a las masas de creencias y prácticas erróneas era necesario formar a unos «cuadros» instruidos en las creencias y prácticas correctas y que pudiesen a su vez trasvasarlas al común del pueblo.¹⁷ Todo ello fomentó el desarrollo de una ingente literatura pedagógica en todos los ámbitos de los saberes tanto tradicionales como racionales. Fue entonces, por ejemplo, cuando se popularizaron las obras pedagógicas versificadas que ayudaban a la memorización y a la transmisión de los saberes.¹⁸ He dicho saberes tradicionales y racionales, porque los almohades no se limitaron a revivificar la fe, también dieron un gran impulso a la filosofía y a los llamados «saberes de los antiguos», como bien ha mostrado en estudios recientes el profesor Miquel Forcada.¹⁹

Averroes fue uno de los jóvenes que destacaban por su inteligencia y fue reclutado para servir a los almohades entre sus élites intelectuales, dejando escrita una obra (perdida) en la que narra precisamente cómo se produjo esa captación a la

que hace referencia como su «entrada» en la causa almohade (*Maqala fi kayfiyyat dujuli-hi fi l-amr al-'aziz wa-ta'allumi-hi fi-hi wa-ma fuddila min 'ilm al-Mahdi*), utilizando la misma expresión que en la obra que he mencionado al comienzo: *Cómo se invita a una persona sorda a entrar en el islam* (*Kayfa yud'à l-asamm ilà l-dujul fi l-islam*). En el caso de esta última obra (recuérdese que hay que considerarla perdida), de lo que hablaba Averroes ¿era de un sordo metafórico o de un sordo real?

¿Se trataba de un sordo real?

Bien pudo Averroes plantearse la cuestión de cómo se puede enseñar a un sordo a entender el concepto de Dios, pues esa cuestión casa bien con una de las inquietudes centrales de la época, a saber, la consecución de un conocimiento correcto acerca de Dios. En general, la cuestión no se debía considerar relevante si el sordo había nacido en un contexto musulmán: por imitación de sus allegados, aprendería a hacer la oración y a comportarse como se comportaban los musulmanes, de manera que lo tomarían por un musulmán. Pero la cuestión se complicaba si lo que se quería era saber si realmente creía en lo que debían creer los musulmanes para ser considerados tales, sobre todo en una época como la almohade, en la que el aprendizaje de una profesión de fe considerada ortodoxa era un aspecto crucial. Hay que tener presente que los almohades impusieron a los musulmanes que vivían en el territorio gobernado por ellos la memorización del credo almohade, cuyo contenido dogmático debía alejarlos del peligro del antropomorfismo²⁰ y por tanto de la infidelidad.²¹

16. M. Fierro, «Doctrina y práctica jurídicas bajo los almohades», en M. Fierro, P. Cressier y L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, CSIC/Casa de Velázquez, 2005, pp. 895-935.

17. É. Fricaud, «Les *talaba* dans la société almohade (le temps d'Averroès)», *Al-Qantara*, XVIII, 1997, pp. 331-388.

18. M. Fierro, «The Teaching of the Five Pillars of Islam in Sixth/Twelfth Century al-Andalus», Workshop «Education and the Individual in Mediterranean Muslim Societies», Salamanca 15-17 de octubre de 1998, European Science Foundation, Program on Individual and Society in the Mediterranean Muslim World (en curso de publicación).

19. M. Forcada, «Síntesis y contexto de las ciencias de los Antiguos en época almohade», en M. Fierro, P. Cressier y L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, CSIC/Casa de Velázquez, 2005, pp. 1.091-1.135 (con mención de otros estudios previos).

20. H. Massé, «La profession de foi ('*aqida*) et les guides spirituels (*morchida*) du Mahdi Ibn Toumert», *Mémorial Henri Basset*, t. II, París, 1928, pp. 105-121. La extraordinaria difusión de estos textos explica que fueran traducidos al latín: M.-Th. D'Alverny y G. Vajda, «Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart», *Al-Andalus*, XVI, 1951, pp. 99-140 y 259-307, y *Al-Andalus*, XVII, 1952, pp. 1-56.

21. Una de las cuestiones más debatidas durante los siglos XI-XII fue la relativa a la corrección de la fe del común del pueblo: véase al respecto F. Griffel, «Toleration and Exclusion: al-Shafi'i and al-Ghazali on the Treatment of Apostates», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 64, 2001, pp. 339-354.

¿Cómo estar seguro de que un sordo entendía las sutilezas entre una formulación correcta sobre la unicidad divina y otra incorrecta?

Otra posibilidad, siempre dentro del supuesto de que el sordo de la obra de Averroes fuese un sordo real, era que de lo que se estuviese hablando fuese de la conversión de un no musulmán sordo al islam. Supongamos que se trataba de un cristiano que por alguna razón hubiera perdido la capacidad de oír: ¿cómo enseñarle el concepto de unicidad divina para desterrar de su mente el dogma trinitario? ¿Podía hacerse tal cosa sin recurrir a las palabras, al lenguaje? Enlazando con el texto de Ibn Tufayl, ¿cabía la posibilidad de que el pensamiento pudiese existir sin el lenguaje?

¿Se trataba de un sordo metafórico?

Pero como la obra no se ha conservado, cabe otra posibilidad, es decir, que su título haga referencia a un sordo metafórico, alguien que no quiere oír el mensaje de la verdadera religión y convertirse a ella. De estos sordos se habla en una aleya coránica que gozó de especial aprecio entre los almohades (Corán, 8: 22):

20. ¡Creyentes! ¡Obedeced a Dios y a su Enviado!
¡No le volváis la espalda mientras oís...!
21. No hagáis como los que dicen: «¡Ya hemos oído!»,
sin haber oído (*wa-la takunu ka-alladina qalu sami, na wa-hum la yasma, una*).
22. Los seres peores, para Dios, son los sordomudos,
que no razonan (*inna sarra al-dawabb, inda Allah al-summ al-bukm alladina la ya, qiluna*).
23. Si Dios hubiera reconocido en ellos bien, les
habría concedido la facultad de oír. Pero, aun
así, habrían vuelto la espalda y se habrían apartado.
24. ¡Creyentes! ¡Escuchad a Dios y al Enviado
cuando éste os llama a algo que os da la vida!

¡Sabed que Dios se interpone entre el hombre y su corazón y que seréis congregados hacia Él!

Julio Cortés, cuya traducción he reproducido, explica en nota que los sordomudos de esta aleya coránica son «los que padecen sordomudez espiritual, es decir, los que, como si no hubieran oído la predicación del Profeta, permanecen mudos ante ella».²²

Para los almohades, como ya he señalado, su interpretación del islam era la única correcta y, por tanto, quienes no la aceptaban o discrepaban de ella estaban necesariamente en el error. No sólo estaban apartados de la verdadera religión otros monoteístas, como los judíos y los cristianos, sino también los musulmanes que no profesaban el credo almohade. ¿Qué hacer con quienes no querían «oír» la verdad? En los primeros tiempos del movimiento, no hubo reparos en recurrir a una extremada violencia física para imponer el dogma almohade: hubo conversiones forzadas de judíos y cristianos²³ y hubo presión para que los musulmanes se convirtiesen al credo almohade.

Como ha indicado Dominique Urvoy, esas formas se fueron atenuando algo posteriormente,²⁴ sobre todo porque se fue estableciendo una gradación jerárquica en función de la diversa capacidad intelectual de las personas. Que Averroes se ocupase de la cuestión de cómo llevar el verdadero mensaje islámico a esos «sordos» metafóricos, no debe extrañarnos en quien compuso un comentario de la profesión de fe del Mahdi Ibn Tumart²⁵ y tanto esfuerzo dedicó a reflexionar sobre las distintas maneras en las que los hombres conocen y aprenden. En el versículo coránico, los «sordomudos» no sólo lo son (en sentido espiritual), sino que además «no razonan». Esto se puede interpretar en el sentido de que no son susceptibles de ser convencidos por medio de argumentos racionales —ya sean dialécticos

22. *El Corán*, edición preparada por Julio Cortés, Barcelona, Herder, 2002.

23. J.-P. Molénat, «Sur le rôle des almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en al-Andalus», *Al-Qantara*, XVIII, 1997, pp. 389-414; M. Fierro, «La religión», cap. V: «Judíos, cristianos y musulmanes», en M.J. Viguera (coord.), «El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII», t. VIII, vol. 2, *Historia de España Menéndez Pidal*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997, pp. 523-528.

24. D. Urvoy, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, París, Flammarion, 1998, pp. 56 y 57.

25. Véase al respecto D. Urvoy, «Les professions de foi d'Ibn Tumart. Problèmes textuels et doctrinaux», en M. Fierro, P. Cresnier y L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, CSIC/Casa de Velázquez, 2005, pp. 739-752.

o demostrativos—, a los que acceden sólo un grupo reducido de personas, y son más los que llegan a los primeros (es decir, a la teología) que los que llegan a los segundos (es decir, a la filosofía).²⁶ Quedan entonces los argumentos retóricos, los que llegan a la masa por medio sobre todo de admoniciones y sermones. Los almohades dedicaron especial atención a cultivar el arte de la predicación para ganar y mantener adeptos.²⁷ ¿Trataba el texto de Averroes precisamente de eso, de cómo predicar a los musulmanes todavía no ganados a la causa almohade para hacerles comprender las nuevas doctrinas? ¿Trataba también de cómo islamizar a los judíos y cristianos, dentro de ese oscuro episodio de la historia almohade que fue la conversión forzosa de los que vivían en territorio musulmán como *dimmiés*, es decir, acogidos al estatuto de protección que les garantizaba poder seguir con sus creencias y sus ritos?

El siglo XIII y el sueño de la conversión

En la época almohade, una de las cuestiones más debatidas fue la existencia de opiniones y creencias religiosas diferentes, dentro y fuera del islam, cuestión que fue vista, en general, como un problema que debía ser resuelto.²⁸ Si por un lado, como hemos visto, se buscó obligar a los musulmanes a acatar la profesión de fe almohade y hubo intentos de conversión forzosa de los judíos, por otro lado fue

también en época almohade cuando se desarrolló entre los sufíes una visión abierta del pluralismo religioso, tal y como sucedió en el caso del místico Muhyi l-din Ibn 'Arabi, muerto en Oriente en 638 de la hégira/1240 d.C., tras haber abandonado la península Ibérica muchos años antes.²⁹ Su compleja doctrina, sobre la que tanto se ha escrito, tiene como una de sus articulaciones la relación que se establece entre razón e imaginación: «A través de la razón el hombre puede conocer, pero no ver; a través del desvelamiento el hombre puede ver, pero no conocer» y su aceptación de la necesidad de que las religiones reveladas sean diferentes, porque las disposiciones de los seres humanos son diferentes.³⁰ Es el caso también del místico Ibn Hud, otro andalusi emigrado a Oriente (m. 699 de la hégira/1300 d.C.), discípulo de Ibn Sab'in y como él seguidor de la doctrina de la «unidad de la existencia» (*wahdat al-wuyud*) e interesado por la medicina y por la filosofía.³¹ De Ibn Hud se dice que tenía la costumbre de invitar a cristianos y judíos a asistir a sus clases y ofrecía la posibilidad de seguir la vía de Moisés, la de Jesús o la de Mahoma, lo cual no quiere decir que Ibn Hud estuviese dispuesto a ofrecer una guía de acuerdo con la religión judía o cristiana, pues Moisés y Jesús son profetas reconocidos en el islam. Por otro lado, se dice de Ibn Hud que solía hacer la señal de la cruz, que en sus enseñanzas utilizaba obras de Maimónides y que la religión le era indiferente, es decir, aparece como un defensor de una doctrina

26. Ibn Rusd, *Le livre du discours décisif (Fasl al-maqal)*, introducción de Alain de Libera, traducción de Marc Geoffroy, París, 1996; W.M. Watt, «Philosophy and Social Structure in Almohad Spain», *The Islamic Quarterly*, vol. VIII, n.º 1-2, 1964, pp. 46-51.

27. M. Fierro, «La religión», cap. V: «Judíos, cristianos y musulmanes», en M.J. Viguera (coord.), «El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII», t. VIII, vol. 2, *Historia de España Menéndez Pidal*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997, p. 503.

28. *Ibid.*, p. 460; M. Fierro, «The Legal Policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rusd's *Bidayat al-mujtahid*», *Journal of Islamic Studies*, vol. 10, n.º 3, 1999, pp. 226-248.

29. W.C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*, Albany, Suny Press, 1994; Claude Addas (*Ibn 'Arabi ou La quête du Soufre Rouge*, París, Gallimard, 1989, p. 278) se muestra en desacuerdo con Miguel Asín Palacios cuando éste afirma que las *futuhat* de Ibn 'Arabi están llenas de odio político hacia los cristianos.

30. W.C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*, Albany, Suny Press, 1994, pp. 123, 128, 129, 155-160 y 165. Una postura muy parecida a la adoptada por Nicolás de Cusa (1401-1464) casi dos siglos más tarde: véase I. Bocken, «Nicholas of Cusa and the Plurality of Religion», en B. Roggema, M. Poorthuis y P. Valkenberg (eds.), *The Three Rings: Textual Studies in the Historical Dialogue of Judaism, Christianity and Islam*, Lovaina, Peeters, 2005, pp. 163-180.

31. J.L. Kraemer, «The Andalusian Mystic Ibn Hud and the Conversion of the Jews», *Israel Oriental Studies*, XII, 1992, pp. 59-73. Sobre su maestro Ibn Sab'in puede consultarse el reciente estudio de A. Akasoy, *Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit. Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sab'in*, Leiden, Brill, 2005.

interconfesional.³² Otro caso es el de al-Harrali (m. 637 de la hégira/1240 d.C.), místico que dirigió una carta a las autoridades religiosas de Tarragona, donde varios miembros de su familia vivían en cautividad. En la carta afirmaba la unidad de la raza humana, diciendo que, si las gentes fuesen más conscientes de su afinidad mental y física, no derramarían la sangre unos de otros, y añadía que en la religión de Abraham había una base común para musulmanes y cristianos. La doctrina en la que se apoyaba era nuevamente la de la *wahdat al-wuyud*, según la cual las religiones históricas no son más que manifestaciones de una misma verdad.³³ El *Libro del gentil y de los tres sabios* de Ramon Llull se inscribe en esta corriente: tres sabios (un judío, un cristiano y un musulmán) presentan sus argumentos monoteístas ante un anciano gentil, que busca el camino hacia Dios, y los tres ponen el énfasis en los elementos comunes de las tres religiones.

Cuando Ramon Llull sufrió su proceso personal de conversión, una de las metas que se propuso fue convertir al cristianismo a judíos y musulmanes, por lo cual desarrolló su famosa *Arte* a lo largo de un período de 40 años precisamente con este objetivo. Su aproximación a la conversión de los infieles se

basaba en la necesidad de encontrar principios comunes a los miembros de las tres religiones monoteístas, principios que luego pudiesen ser utilizados para el diálogo que había de llevar a la convicción de la verdad del cristianismo. La elaboración de esos principios suponía el conocimiento de las otras religiones y por eso Llull se esforzó por aprender el árabe.³⁴ Llull se daba cuenta de que la polémica basada en textos escriturarios no tenía sentido, porque cada parte se aferraría a su propia hermenéutica y no podría haber entonces un debate real.³⁵ Para que hubiese un verdadero debate, cada parte tenía que estar dispuesta a probar la veracidad de su propia religión y esta postura, junto con la combinación de lo racional y lo místico, separa a Llull de otros contemporáneos suyos, como Ramon Martí, también empeñados en cumplir «el sueño de la conversión».³⁶ Para Llull, cristianos, judíos y musulmanes participaban de una cultura y de unas problemáticas comunes y creía, por tanto, que había un terreno común para establecer un debate. Su *Arte* es demostrativo y por ello lo suficientemente general como para poder ser dirigido a una audiencia lo más amplia posible. Puesto que las élites de los musulmanes estaban versadas en filosofía y eran gentes racionales, y puesto que, para Llull, la razón era la

32. Sobre la existencia de una atmósfera relativista (no hay manera de probar qué religión es la verdadera) y su posible influencia en la conversión de judíos a la religión dominante, el islam, véase S. Stroumsa, «On Jewish Intellectuals Who Converted in the Early Middle Ages», *The Jews of Medieval Islam: Community, Society and Identity*, Leiden, Brill, 1995, pp. 179-197.

33. P.S. van Koningsveld, «Muslim Slaves and Captives in Western Europe during the Late Middle Ages», *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 6, n.º 1, 1995, pp. 5-23.

34. En su libro titulado *Desconhort (Desconsuelo)*, se dice lo siguiente respecto a este proceso: «Ramon, ¿cómo pensáis que por el predicar / los sarracenos puedan quererse bautizar, / pues por lo que Mahoma ha querido ordenar / quien de él diga mal salvo no ha de quedar / y sus razones nadie querrá nunca escuchar? / De poca utilidad parece el ir allá. / Sin contar con que el hombre, que no sabría hablar / arábigo lenguaje, por el interpretar / no podría con ellos a gran cosa alcanzar; / y si el lenguaje aprende, harto puede tardar. / Os aconsejo, pues, ir a Dios rogar, / y en una alta montaña conmigo a contemplar»: Ramon Llull, *Obra escogida. Vida coetánea. Libro de maravillas. Arbol ejemplifical. Desconsuelo* (bilingüe). *Canto de Ramon* (bilingüe), introducción de Miquel Batllori, traducción y notas de Pere Gimferrer, Madrid, Alfaguara, 1981, p. 475.

35. La misma postura sobre la necesidad de no utilizar argumentos escriturarios y limitarse a los racionales se encuentra en el mundo islámico: véase al respecto el artículo de M. Cook en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (2007), en curso de publicación, así como el volumen colectivo *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, H. Lazarus-Yafeh et al. (eds.), Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1999 (con cita de bibliografía anterior). Otra cuestión que no hay que olvidar es la desigual relación de poder que solía existir entre los que predicaban para convertir y sus audiencias, punto éste tratado por Miquel Barceló, «...Per sarrains a preïcar» o l'art de predicar a audiéncies captives», *Estudi General. El debat inter-cultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana*, Girona, Col·legi Universitari de Girona, n.º 9, 1989, pp. 117-131. El intento de Llull de convertir a los musulmanes dentro de su propio territorio (estancias en Bugía y Túnez) tal vez intentara evitar esa desigualdad, aparte del convencimiento de Llull en la contundencia de su método.

36. R. Burns, «Christian-Muslim Confrontation: The Thirteenth Century Dream of Conversion», *Muslims, Christians and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 80-108.

capacidad innata que permite al ser humano acceder a la verdad, el debate era la única manera de poder llegar a convertir a esas elites, a las que seguiría el resto de la población.³⁷

Si la verdad es la misma y si la razón, junto con la imaginación o intuición —como quiso mostrar el sufi y filósofo Ibn Tufayl—, permite acceder a dicha verdad, para aquellos que pensaban que la razón no existe en el hombre (al menos en el hombre común) sin el lenguaje, entonces lo único que hacía falta era encontrar las palabras que transmitiesen esa verdad que tenía que ser por definición comprensible para todos. El Arte de Lull puede entenderse como la búsqueda de esas palabras vertidas a distintas lenguas, entre ellas el árabe y el latín, pero también el catalán, de la misma manera que Alfonso X utilizará

el gallego y el castellano para llevar adelante su proyecto cultural y político. El vulgo también debía acceder a la verdad, algo que ya los almohades habían practicado al utilizar el bereber para dirigirse a las masas no arabófonas.

Lull falló en sus esfuerzos misioneros. Por un lado, su método encontró resistencia en los teólogos escolásticos de la Universidad de París, para los que las doctrinas de la fe católica no eran demostrables racionalmente.³⁸ Por otro lado, no logró convencer a los musulmanes cuando visitó Bugía y Túnez, a pesar de que aprendió el árabe y utilizó un método que tenía raíces dentro de la civilización islámica. Su intento es un reflejo más de cómo se pensó en el siglo XIII la relación entre razón, lenguaje³⁹ y conversión.

37. H.J. Hames, *The Art of Conversion: Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century*, Leiden, Brill, 2000, p. 88. Esa descripción de las élites musulmanas como versadas en filosofía corresponde a una realidad propia de la época almohade.

38. Ch. Lohr, «Ramon Lull and Thirteenth-Century Religious Dialogue», *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Turnhout, Brepols, 1994, pp. 117-129.

39. Lull se ocupó también de cuestiones relativas al lenguaje en su *Liber de affatu*, edición de A. Llinarès y A.J. Gondras, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 51, 1984, pp. 269-297 (debo esta referencia a Alexander Fidora). No me detengo en esta ocasión sobre la cuestión relacionada de la necesidad de una lengua universal, sobre lo cual puede verse U. Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona, Crítica, 1999.

Racionalidad y racionalidades

Edgar Morin. Filósofo y sociólogo, fundador de la Association pour la Pensée Complexe

Ramon Lull fue un maestro paradigmático a quien llamaban «doctor iluminado», dando así a ese apelativo un sentido ambiguo de genio y locura. Fue conocido gracias a su *Libro del gentil y de los tres sabios*, que, pese a provocar algunas divergencias, fue acogido como una tentativa de diálogo. En efecto, en dicha obra Lull presenta las tres religiones monoteístas como representantes de la razón. En su *Ars combinatoria*, intenta elaborar un método racional para memorizar, clasificar, organizar e inventar. La obra de Ramon Lull, aun respondiendo a una racionalidad peculiar, ha sido más fecunda de lo que se ha pensado hasta nuestros días.

No obstante, antes de empezar el debate, me gustaría proponer algunas definiciones. Llamo *razón* a un método de conocimiento basado en el cálculo y la lógica (originariamente, *ratio* significaba cálculo), empleado para resolver unos problemas que se le plantean al espíritu en función de unos datos que caracterizan una situación o un fenómeno. La *racionalidad* es el establecimiento de una adecuación entre una coherencia lógica (descriptiva, explicativa) y una realidad empírica.

El *racionalismo* es:

- Una visión del mundo que afirma el perfecto acuerdo entre lo racional (coherencia) y la rea-