

¿En qué medida se vio influido el pensamiento de Ramon Llull por su relación con el islam?

Dominique Urvoy. Especialista en pensamiento y civilización árabes, Université de Toulouse

Para responder correctamente a esta pregunta, hay que definir el paisaje intelectual musulmán real, dejando de lado cualquier «trayectoria subterránea» y cualquier «simpatía secreta» a las que han creído poder sujetarse algunos grandes nombres del orientalismo. Este estudio, llevado a cabo tanto en lo referente al conjunto de la España musulmana como sólo a las Baleares o a las localidades del norte de África frecuentadas por Llull,¹ permite poner en evidencia un determinado número de componentes:

- Las exigencias racionalistas de la polémica de los autores musulmanes tanto dentro del islam como contra los cristianos.
- La confluencia, en este sentido, de las principales corrientes teológicas que se manifestaron en al-Ándalus, el asharismo y el zairismo, pese a la irreductible oposición entre ambas.
- El papel de fermento intelectual desempeñado por la ideología almohade, pese a la corta duración del correspondiente régimen político en las Baleares.
- La presencia de elementos neoplatónicos difusos en tendencias y medios muy diversos.
- Una imposición real de elementos esotéricos a través del sufismo, pero también a través mecanismos mentales de tipo adivinatorio, al mismo tiempo que la capacidad de integrarlos en una visión racional por medio de la invocación de la idea de «máquina de pensar».²

Así pues, a partir de esta base podemos llevar a cabo una investigación documentada y evitar las especulaciones gratuitas que han envenenado el tema. En efecto, algunos escritos referidos a Ramon Llull y al islam pecan, aún hoy, de una buena dosis de arbitrariedad.³ En cambio, el punto central del razonamiento de los primeros investigadores, Ribera y Asín Palacios, sigue intacto: el hecho de que Llull no dominaba el latín (tenía que pedir ayuda para sus traducciones y, aun así, tenemos ejemplos de faltas cometidas por él mismo), mientras que dedicó nueve años a aprender árabe, y un testimonio del siglo XIV —sobre el que no hay motivo para albergar dudas— alaba sobre todo la calidad de su caligrafía en dicha lengua.⁴ Por lo tanto, para entender su pensamiento, lo lógico es investigar en el ámbito del árabe y su civilización con igual intensidad —i no más— que en el de la escolástica latina.

¿Qué hay de los propios textos de Llull? Las «citas» que hace de escritos araboislámicos consisten, por una parte, en su adaptación de la *Logica Algazelis*⁵ y, por otra, en el consejo que da a los misioneros (*Liber de fine*, 1305) de leer, además de su propio *Libro del gentil y de los tres sabios*, del que se realizó una primera versión en lengua árabe, la *Apología* del cristiano oriental al-Kindi (siglo X), muy difundida en la España musulmana, y una obra magrebí de polémica surgida del conflicto entre el movimiento almohade y el maliquismo tradicional (siglo XII), obra conocida bajo el título de *Contrarietas alfolica* (*alfolica* = *al-fuqaha*).⁶ Cabe pensar, a propósito de

1. D. Urvoy, *Le monde des ulémas andalous du Ve/XIe au VIIe/XIIIe siècle. Étude sociologique*, Ginebra, Droz, 1978; D. Urvoy, «La vie intellectuelle et spirituelle dans des Baléares musulmanes», *Al-Andalus*, vol. XXXVII, n.º 1, 1972, pp. 87-132; D. Urvoy, «La structuration du monde des ulémas à Bougie au VIIe/XIIIe siècle», *Studia Islamica*, XLIII, 1976, pp. 87-107.

2. D. Urvoy, *Penser l'Islam. Les présupposés islamiques de l'« Art » de Llull*, Paris, Vrin, 1980.

3. Como, por ejemplo, las afirmaciones de un profesor egipcio, en el homenaje que se le tributó a Asín Palacios en El Cairo en 1992, cuando dijo que Llull «fue un gran conocedor de la antigua filosofía griega e islámica», o también que «el pensamiento de Ibn Bâjja influyó notablemente en el pensamiento cristiano de Llull» (G. Abdel Karim, «El pensamiento de Ramon Llull y la filosofía islámica», *Bulletin of the Faculty of Arts*, El Cairo, 54, junio 1992, pp. 297-310). Por no hablar de la producción para el gran público, que a menudo llega al delirio.

4. Juan Fernández de Ixar, *Cancionero*, J.M. Azaceta (ed.), 2 vols., t. II, Madrid, CSIC, 1966, pp. 491-496.

5. Ch. Lohr, *Raimundus Lullus' Compendium Logicae Algazelis. Quellen, Lehre und Stellung in der Geschichte der Logik*, Friburgo, 1967.

6. Ch. Lohr, «Ramon Llull, Liber Alquindi and Liber Telif», *Estudios Lulianos*, vol. XII, n.º 2-3, 1968, pp. 145-160.

estas dos últimas referencias, que no se trata sólo de unos instrumentos propuestos, sino que se dio una influencia doctrinal de dichos textos en Llull, ya que éste, durante un breve periodo, vuelve a enlazar con la antigua tradición de la polémica apoyada en autoridades, sin duda por influencia de los medios mozárabes coetáneos, lo que lo aleja de su propio método.⁷ Por lo tanto, se trata de una influencia más bien negativa.

Respecto a la adaptación del texto de Algazel, la versión latina luliana da prueba de una considerable independencia en materia de conceptos, y contiene elementos externos que pueden proceder de Pedro Hispano, pero en lo esencial se atiene al original árabe y no a la traducción latina de Gundisalvi, cuyos errores evita, aunque, por otra parte, el autor «parece haber trabajado muy deprisa, no como un sabio investigador, sino como alguien que aspira a un objetivo muy preciso».⁸ Algo que llevó a Lohr a optar por la idea de una elaboración en cinco etapas:

1. Un primer trabajo de compilación en árabe, efectuado por Llull según los *Maqâçid al-falâsifa* de Algazel.
2. Una traducción latina de ese primer trabajo.
3. Préstamos tomados de Pedro Hispano, sin duda, en Montpellier en 1289-1290, que cambiaron la estructura de la obra, pero no su concepción fundamental.
4. La forma conocida actualmente, correspondiente al estado anterior, al que se añadieron comentarios teológicos.
5. La traducción versificada catalana, en la que las adiciones teológicas y filosóficas ocupan ahora el centro.

Pero, ¿cuál es el alcance de esta adaptación? En esa época, no hay diferencia entre la lógica árabe y la latina, y el aspecto propio del lulismo —la búsqueda de *rationes necessariae*— no se ve directamente afectado. Sólo en puntos concretos, como el problema de

los falsos argumentos y la concepción de los predicables y las categorías como método de elevación para el entendimiento, es necesario referirse precisamente al modelo de Algazel para comprender a Llull.⁹

En el mismo ámbito, observamos que la obra tardía de Llull, del *Ars inventiva* (1289-1290) al *Ars generalis ultima* (1308), evoluciona integrando elementos cuyo origen se encuentra manifiestamente en la obra casi coetánea de Ibn Sabin, el *Budd al-ârif*.¹⁰ Es algo digno de tener en cuenta ya que el estudio de la situación intelectual en las localidades del Magreb en las que residió Llull muestra que, pese a ser marginal, el movimiento de Ibn Sabin tuvo un impacto real. Así pues, vamos aquí más allá que en el caso anterior: puede que Llull conociera directamente el escrito de Algazel a través de los musulmanes de Mallorca, pero dicho escrito se había propalado lo suficiente como para que la influencia del clero romano lo llevara a experimentar la necesidad de consultar el original árabe, que le era más accesible que la traducción latina de Gundisalvi. En el caso de Ibn Sabin no sucedía nada parecido: sólo el contacto personal con los discípulos puede explicar la elección de un autor cuyo público era tan peculiar.

Pues bien, es incontestable que, a partir de 1303, Llull integra definitivamente en su esfuerzo por constituir una *Logica nova* los principales elementos de la de Ibn Sabin:

- Quiere constituir una lógica «filosófica», y no sólo técnica. Aspira a una teoría del conocimiento, y no sólo a unas normas para razonar correctamente. Por último, quiere alcanzar un conocimiento «natural», no sólo de las segundas intenciones, sino también de las primeras.
- Se basa en una lista de nueve «temas», que van de Dios a las cosas instrumentales, elaborada según los criterios de Ibn Sabin, aunque no todas las designaciones sean las mismas. Al igual que el autor árabe, él también describe

7. Th. Burman, «The Influence of the *Apology of Al-Kindî* and *Contrarietas alfolica* on Ramon Lull's Late Religious Polemics, 1305-1313», *Mediaeval Studies*, 53, 1991, pp. 197-228.

8. Ch. Lohr, *Logica Algazelis*, p. 12.

9. D. Urvoy, *Penser l'Islam. Les présupposés islamiques de l'« Art » de Lull*, Paris, Vrin, 1980, pp. 57-63.

10. Ch. Lohr, «Islamic Influences on Lull's Logic», *Estudi General*, 9, 1989, pp. 147-157.

cómo puede elevarse el intelecto, a través de los diversos temas, hasta Dios y volver a descender a lo particular.

- Detalla las «preguntas» hasta nueve, es decir, más que Aristóteles y los escolásticos, pero igual que Ibn Sabin, y sólo modifica la lista de este último en dos puntos, que se explican por las observaciones del autor musulmán respecto a su posibilidad de aplicación a Dios.
- Dedicar toda una sección a ofrecer un diccionario de 100 términos, algo que se corresponde con el punto de vista lexicográfico que Ibn Sabin aplica a la «ciencia» (y que sustituye al estudio aristotélico de la demostración).
- Clasifica los tipos de proposición según su fuerza probatoria, como había hecho Avicena, lo que constituye un elemento concreto que Ibn Sabin tomó prestado de este último para completar la lógica de los Hermanos de la Pureza, que lo ignoraban. Si la idea básica de Avicena era separar la argumentación teológica de la de los juristas –dialéctica–, imponiéndole el método silogístico, tanto en Ibn Sabin como en Llull encontramos la idea de que teología y filosofía están vinculadas, y no por una relación de subordinación entre ellas.

Luego, el pensamiento de ambos autores diverge, pero se puede comprobar que la lógica de Ibn Sabin y la de Llull son esencialmente instrumentos de unificación mística. Sin embargo, la aplicación de este pensamiento unificador es distinta en cada caso. También se puede concluir que el préstamo textual (¡no confesado esta vez!), por importante que sea en la obra de Llull, apenas supera el nivel de lo instrumental y no se eleva al de las cuestiones fundamentales.

Por lo tanto, si las referencias textuales son insuficientes, ¿acaso no podemos, para explicar lo que constituye la especificidad de la perspectiva luliana, acudir a las invocaciones que hace

nuestro pensador de modelos generales tomados del islam? Desde 1899, Ribera atribuyó una gran importancia a la fórmula de *Blaquerna* que invoca las expresiones y las prácticas de los sufíes.¹¹ De hecho, dicha fórmula responde a otras fórmulas en sentido inverso, como la invocación, por parte de ciertos sufíes, de símbolos cristianos, como el cáliz, el monasterio, etc.¹² Por lo tanto, sólo tiene un alcance poético, no doctrinal.

A la hipótesis de su maestro, Asín Palacios incorporó una comparación con la obra del más célebre místico de la España musulmana, Ibn Arabi.¹³ Numerosos lulistas refutaron esa comparación. En efecto, las similitudes son innegables, pero no son características de Ibn Arabi, y Llull pudo encontrar sus raíces en la tradición mallorquina, incluso en la no mística. Así, Asín Palacios propuso comparar, en ambos autores, temas que no son propios de ellos: el ejemplo del «gusto enfermo» pertenece a la argumentación de todas las épocas; el símbolo de la luz e incluso la alegoría de las dos luces aparecen en la mayoría de pensamientos que dejan una parte a la iluminación divina; la personificación alegórica de ideas es universal, etc. Es más probable que la teoría de la materia espiritual y la pluralidad de formas proceda de las obras del propio Ibn Gabirol, que estaban redactadas en árabe. La idea de que conocemos a Dios pero no lo entendemos la expresaron con fuerza tanto Ibn Hazm en el siglo XI como el mahdí almohade Ibn Tumart a principios del siglo XII. Por último, la proximidad entre las palabras *hadra* y *dignitas* atañe a la terminología, lo que elimina todo el contenido propio del esoterismo de Ibn Arabi. No obstante, en un libro que aún no estaba editado en la época de Asín Palacios, el *Liber Chaos*, que data aproximadamente de 1285, en el que el dinamismo creado a partir del caos se entiende como la manifestación del poder divino, se puede descubrir una cierta relación no sólo con Ibn Sabin, sino también con Ibn Arabi.¹⁴

11. J. Ribera, «Orígenes de la filosofía de Raimundo Lulio», *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, Madrid, 1899, t. II, pp. 191-216.

12. 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.

13. M. Asín Palacios, *Ibn Masarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid, 1917; M. Asín Palacios, *Obras escogidas*, t. I, Madrid, 1946, pp. 1-216.

14. Ch. Lohr, «The Arabic Background to Ramon Lull's *Liber Chaos* (ca. 1285)», *Traditio*, vol. 55, 2000, pp. 159-170.

La cuestión de los *Cien nombres de Dios* (1285) es más compleja. En la así denominada obra, Llull se refiere a la tradición musulmana, que afirma que, más allá de los 99 nombres conocidos (cuya enumeración puede variar de un sitio a otro, lo que lleva, de hecho, a más de 130 nombres), quien descubra el centésimo alcanzará la esencia divina. Llull pretende afrontar el reto y, al mismo tiempo, ofrecer un texto que se pueda cantar para rivalizar así con las salmodias musulmanas. Evidentemente, esa pretensión extrañó a los musulmanes, pero los lulistas tampoco se la tomaron en serio dadas las numerosas modificaciones introducidas por Llull en esa lista de los nombres divinos. De hecho, si tenemos en cuenta que las concordancias no parecen ir mucho más allá de la cincuentena, podemos llegar a la conclusión de que Llull no superó el estadio de la exterioridad del rito o de la pura práctica.¹⁵

Pero un estudio más profundo demuestra que hay una lógica en la modificación aportada por nuestro autor y que la parte musulmana sigue siendo accesible. Por un lado, se puede ir más allá de la observación anterior: veintiocho términos lulianos son una traducción exacta de los términos islámicos, pero 59 nombres lulianos corresponden a 60 nombres musulmanes si tenemos en cuenta las sinonimias, las variantes en la interpretación o los sentidos alegóricos admitidos comúnmente. Por otro lado, debemos tomar en consideración el hecho de que el teólogo musulmán cuya obra fue más utilizada en España, el asharita Juwayni (siglo XI), en su *Kitâb al-irshâd* sólo estudió 80 nombres, y los términos que rechaza son, con más o menos tres excepciones, los mismos que Llull ignora —los que se refieren a las relaciones de Dios con sus criaturas (pecado, gracia...)— para sustituirlos por términos propios del cristianismo o su Arte. Es más, pese a las transformaciones aportadas, la lista luliana conserva la misma distribución que en la teología asharita: la esencia de Dios, sus actos y sus atributos eternos.¹⁶

No obstante, cabe señalar a continuación que la obra empieza ahí donde se detiene la del musulmán. Así pues, nuestro mallorquín se sitúa en un

terreno compartido, pero en realidad no se preocupa de *elaborar las ideas transmitidas*. Es cierto que, tradicionalmente, en su mayor parte la historia de la filosofía se ocupa de los problemas de herencia de conceptos y la remodelación de los mismos, ya como prolongación, ya como oposición frente a las obras precedentes. Pero empobreceríamos considerablemente el ámbito del pensamiento si lo examináramos únicamente a partir de textos escritos. Se ha repetido hasta la saciedad que Llull no era un universitario. A diferencia de Ramon Martí, que conoce numerosos textos musulmanes y los utiliza con precisión, Llull —como hemos visto— no se preocupa de la exactitud erudita. Incluso cuando explota un texto que cita por su nombre, hace lo que quiere con él. Con mayor motivo cuando, en ese mundo suyo de confrontación carnal, hay que tener en cuenta las ideas transmitidas verbalmente y las objeciones vinculadas a actitudes espirituales y no a tratados que reúnan todos los requisitos formales; en una palabra, hay que tener en cuenta las *mentalidades*.

Por lo tanto, es imperativo prolongar el estudio de los textos mediante una *puesta en situación*. Llull, más que vérselas con los libros que circulaban, se relacionó con personas y obediencias ideológicas. Si adoptamos esta perspectiva, en él vemos claramente el rastro de los movimientos y evoluciones del mundo musulmán de su época. A continuación, ofrecemos algunos ejemplos.

Se puede hablar de un auténtico sustrato kalámico (la palabra *kalam* designa una forma concreta de teología musulmana) en la acción intelectual de Llull. El análisis de los *Cien nombres de Dios* acaba de demostrarlo, a pesar de que ese libro se refiere explícitamente a una tradición popular y no a la disciplina de una escuela: de hecho, la tradición popular se revela superficial, en tanto que el impacto de la disciplina de escuela tiene un peso mucho mayor. Por una parte, está atestiguada la presencia en Mallorca de *mutakallimun* (especialistas del *kalam*), por lo menos hasta su conquista: por otra parte, la situación de la isla en el siglo XIII, con sus confron-

15. Es la opinión manifestada por F. Maillo Salgado, «Paralelismo e influencia entre el islam y el cristianismo: «Els cent noms de Déu» de Ramon Llull», *Bulletin of the Faculty of Arts*, 54, junio 1992, pp. 189-215.

16. D. Urvoy, *Penser l'Islam. Les présupposés islamiques de l'« Art » de Lull*, París, Vrin, 1980, p. 298-302.

taciones no sólo entre religiones, sino también entre la Iglesia católica dominante y varios movimientos escisionistas, se corresponde con el clima intelectual de los siglos II y III de la hégira, cuando se formó el *kalam* para «justificar» racionalmente la revelación musulmana.

Desde esta perspectiva, se explican dos aspectos fundamentales de la obra luliana. Ciertamente, la voluntad de buscar unas *rationes necessariae*, sin que por ello la razón invada la fe, se puede vincular a la escuela de san Anselmo; pero se comprende mejor el que un personaje situado fuera de la órbita escolástica y que no dominaba nada bien el latín optara por ese pensamiento —que no era algo tan evidente— si se tiene en cuenta que dicho pensamiento se correspondía con el estado de ánimo de los interlocutores musulmanes de Llull. En cuanto al papel fundamental de la analogía en este último, coincide, además, con la tesis central del pensamiento asharita. Sin duda, nunca se sabrá cuál de los dos elementos, el latín o el árabe, fue el más determinante, pero es importante observar esta coincidencia ya que justifica la empresa luliana.

Debemos apresurarnos a añadir que Llull se muestra despreocupado respecto a esta base común entre él y su interlocutor. En el *Libro de contemplación*, cuando acaba de retomar —¿conscientemente o no?— los análisis de la escuela de Juwayni sobre la clasificación de los atributos divinos, señala sólo con una palabra, sin detenerse, que «quien quiera tener el arte y la manera de la oración intelectual debe saber elevarse a ella mediante la exposición moral, que en árabe se llama *ramz*, es decir, exposición moral, alegoría o analogía [...]»¹⁷ Al igual que en los *Cien nombres de Dios*, aquello que los teólogos musulmanes elaboraron durante largo tiempo —limitándose a ello— se retoma con una simple palabra o alusión, para servir de trampolín hacia otra cosa, que es el Arte.

Pero esta búsqueda de un terreno compartido permite entender algunas evoluciones del pensamiento de nuestro autor. La prueba de la existencia de Dios no es la misma en el *Libro de contempla-*

ción, que pasa por ser la primera obra de Llull, que en el *Libro del gentil*, es decir, en dos textos de los que se dice que tienen, cada uno de ellos, un antecedente en árabe. Sabemos que san Anselmo empezó por una simple radicalización del argumento *ex gradibus* (la idea del *quo nihil majus cogitari possit*) y que, debido a la crítica de Gaunilon, reformuló su argumento, contando no con la comparación, sino con la propia idea de Ser necesario. Ahora bien, si esta última forma se parece a la del *Libro de contemplación*, el *Libro del gentil* vuelve a la primera con el siguiente planteamiento:

Esse in intellectu

(San Anselmo) → *significacio* (Llull)

Esse in re

(San Anselmo) → *demonstracio* (Llull)

Esta vuelta atrás sólo se puede entender si nos fijamos en la evolución que, a su vez, sufrió el pensamiento araboandaluz. El mahdí almohade Ibn Tumart, cuya doctrina primero sirvió de base ideológica para el imperio del mismo nombre, fundamentaba su análisis teológico únicamente en las exigencias de la razón, sin referencias a los datos del mundo concreto, y se basaba con toda naturalidad en su «profesión de fe», en la idea de ser necesario. Pero luego uno de sus discípulos, Averroes, en sus propias obras filosófico-teológicas (*Faṣl al-maqâl*, *Kashf 'an manâhij* y *Tahâfut al-tahâfut*), adoptó una actitud intermedia y volvió a la idea de comparación, acercándose así a los asharitas, a quienes, no obstante, combatía. Puede que su pensamiento fuera difundido en Mallorca por su discípulo Ibn Hawt Allah, el último gran intelectual de las Baleares musulmanas. Así pues, si Llull recorrió el camino inverso de san Anselmo, lo hizo porque, como él mismo afirma en el *Libro del gentil*: «Dado que he frecuentado largo tiempo a los infieles y he escuchado sus falsas opiniones y sus errores [...], quiero [...] abordar una nueva manera y unas nuevas razones [...]»¹⁸ Un modo prudente de decir que se adapta a ellos y a sus fluctuaciones doctrinales.

17. *Llibre de contemplació*, § 7, *Obres essencials*, Barcelona, 1960, t. II, p. 1.181.

18. *Obres essencials*, Barcelona, 1960, t. I, p. 1.057.

Un segundo ejemplo de adopción, por parte de Llull, de ideas que «están en el aire», sin que se pueda hablar de préstamo textual, es el uso de determinados vocablos que implican una perspectiva particular. Probablemente, Llull es el primero que utiliza la expresión «teología positiva» y, por otra parte, emplea el concepto de las «dos intenciones» en un sentido muy diferente del que le dan los escolásticos. Ello se explica si nos remontamos a las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*,¹⁹ enciclopedia de inspiración ismaelita del siglo x que se propagó por los ambientes sunitas hasta el siglo xiv debido a su carácter divulgativo. Además, se sabe que tuvo repercusiones, ya directamente por su difusión en el noreste de la España musulmana, ya por medio de personajes como Ibn Sabin en el islam, ya en el judaísmo ilustrado, ya, por último, en el cristianismo incluso a través de ciertos ambientes heterodoxos, como los espirituales. Esta enciclopedia sincrética teoriza, entre otras cosas, sobre la distinción que se ha establecido progresivamente, en el ámbito del *kalam*, entre lo que compete a la razón (*aqliyat*) y lo que compete a la tradición (*samiyat*). Tiende a asignar a la primera categoría el campo de la filosofía y define la segunda categoría como «ciencias positivas de la Ley religiosa» (*al-ulum al-shariyat al-wadiya*). Se da así una ruptura con la división aristotélica entre lo especulativo y lo práctico, división que se mantiene, en cambio, entre los adeptos de la filosofía griega (*falasifa*). Al hablar de «teología positiva», que relaciona con la voluntad, Llull se sitúa en la estela de la apologetica musulmana.

Del mismo modo, al referirse a la idea de las «dos intenciones», Llull se acerca a la *falasifa*, para la cual la segunda intención es la materia y el tema de la lógica, pero sobre todo retoma literalmente la definición de los Hermanos de la Pureza y hace de la intención primera la «causalidad procedente de Dios», y de la intención segunda, la «causalidad procedente de la deficiencia de las criaturas». Esta definición ya había sido utilizada por Ibn Sabin, y

tal vez Llull la encontrara junto con los elementos ya indicados.

Un tercer ejemplo es, precisamente, el hecho de que Llull eligiera, entre los místicos musulmanes, a Ibn Sabin, quien, al igual que él, es a un tiempo filósofo y místico. Con los nueve temas y las nueve preguntas, Llull toma prestados de él no sólo elementos filosóficos técnicos, sino también mecanismos de elevación del espíritu, cuya impronta concreta hallamos en el procedimiento de *ascensio intellectus*. Además, en la *Disputatio Raimundi christiani et Homeri saraceni* aparecen dos expresiones características:

- Llull anuncia que quiere demostrar que las cualidades (en árabe *çifat*), invocadas por su interlocutor, son verdaderas *dignitates* (en árabe *hadrât*); es decir, quiere desviar el *kalam* hacia el sufismo, ya que cada una de estas palabras es característica de los vocabularios técnicos respectivos.
- Utiliza el propio término árabe *wujud mutlaq* (existencia absoluta = ser necesario), característico de las enseñanzas de Ibn Sabin.²⁰

Cabe preguntarse por qué Llull, que en teología busca acercarse a la vía más común, en mística se siente atraído por un autor ciertamente importante, pero con un público herético. En este punto, más que en otros, nos vemos reducidos a las conjeturas. Si tenemos en cuenta la evolución concreta de nuestro autor en el terreno poético y su brusco salto de la poesía sensual a la poesía religiosa, muy diferente de la penosa adaptación de los trovadores tardíos en sus himnos a la Virgen, vemos un paralelismo con la obra de Shushtari, principal discípulo de Ibn Sabin al tiempo que eminente poeta místico, capaz de utilizar los temas carnales transfigurándolos. Debieron de intervenir entonces factores culturales añadidos, como la música, para explicar la transmisión de ese *ethos*.²¹ No obstante, este último punto es mucho

19. Ch. Lohr, lección de investidura como *magister* de la Maioricensis Schola Lullistica, *Estudios Lulianos*, vol. XVII, n.º 1, 1973, pp. 114-127.

20. *Raymundus Lullus: Opera*, Maguncia, 1722 (reedición: Frankfurt, Minerva, 1962, t. IV, pp. 441-442 y 446).

21. D. Urvoy, «Le rôle des facteurs culturels comme lien entre la mentalité islamique et la pensée lullienne : l'exemple de la musique», *Estudios Lulianos*, vol. XIX, n.º 1-3, 1975, pp. 71-80.

más conjetural que el del *kalam*. Éste explica la tonalidad de la obra desde su inicio. La presencia de la corriente seguidora de Ibn Sabin explica las modificaciones técnicas de la obra tardía, atestiguadas por el propio vocabulario, pero es difícil ligarlas con certeza a una mentalidad preexistente en el autor desde el principio de sus actividades.

Un último ejemplo, que nos aleja aún más del ámbito de los «textos», pero que es mucho más seguro que el anterior ya que lo subraya el propio Llull, es la doctrina de los «correlativos». Ésta es un hallazgo interesante ya que se sitúa en el terreno racional, introduciendo unos mecanismos especialmente adaptados a la lengua árabe, con la gran flexibilidad de la diversidad de formas verbales. No obstante, predominan el nombre de acción (*maçdar*), el participio activo que designa al agente (*fail*) y el participio pasivo que indica al paciente (*maful*).

Es cierto que este tema ya existía de antes. En el *De Trinitate*, San Agustín explota la tríada *amans / quod amatur / amor*, reconociendo que es una imagen imperfecta, pero por lo menos es una «imagen» de la Realidad Suprema. El *Liber de causis*, derivado de Proclus pero atribuido por error a Aristóteles y muy difundido en el mundo árabe, afirma, por su parte, que el Intelecto es a un tiempo Inteligente e Inteligido. Esta última ramificación fue la más fecunda. De ahí extrae explícitamente Alfarabi, en el siglo X, la definición de Dios como «Intelecto / Inteligente / Inteligido», una tríada que retoman pensadores musulmanes orientales de los siglos X y XI, varios autores judíos occidentales de los siglos XIII y XIV, y también Ibn Sabin y sus discípulos. De todos modos, desde mucho antes, pensadores árabes cristianos habían explotado este filón en el sentido religioso, independientemente de San Agustín. Tenemos un testimonio indirecto de que los nestorianos desarrollaron, a lo más tardar en el siglo X, la tríada «Ciencia / Sabio / Sabido». El jacobita Yahya ibn Adi efectúa la síntesis entre esta corriente y Alfarabi, cuyo principal discípulo es él mismo, y el tema se extiende por todas las iglesias de Oriente hasta el siglo XIII.²²

Sin duda, Llull no conoció los textos de estos autores árabes cristianos, pero puede que le llegaran algunos ecos a través de las refutaciones que muy pronto hacen de los mismos los autores musulmanes. También puede que oyera hablar de ellos en los medios judíos que frecuentó, o entre los heterodoxos cristianos, más o menos influidos por Ibn Sabin y Shushtari. Es posible que la idea le viniera, simplemente, de su práctica de la lengua árabe y del diálogo con el islam, del mismo modo que otros aspectos de la confrontación con éste (como el pensamiento irénico, la prioridad sobre los «temas diferenciales», el desarrollo de una argumentación racional, etc.) fueron ya puestos en práctica por varios autores orientales antes que nuestro personaje.

En Llull, la teoría de los correlativos es, al principio, espontánea y titubeante. Pero desde el *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* (escrito en París en 1288-1289) se hace plenamente consciente y explícita, y Llull reivindica para los cristianos «*ipsum modum loquendi arabicum, ut infidelium oppositionibus obsistere noscant*».²³

Cualquiera que sea el motivo por el que Llull adoptó esta doctrina, ésta resulta extraordinariamente importante, puesto que consiste explícitamente en una *adhesión a una forma de espíritu*, no en un *préstamo textual* de tal o cual autor. Eso es lo que me parece que justifica el método seguido hasta ahora.

Puede que el historiador de la filosofía resulte decepcionado por estas observaciones. Objetará que los préstamos técnicos y conceptuales hacen surgir unos conocimientos y, por tanto, un progreso en la historia, mientras que la búsqueda de un terreno común no se inscribe en esta visión evolutiva. Cabe responder que ya es importante comprender por qué Llull eligió tal o cual perspectiva, tal o cual estrategia, y que aun cuando ello no dé cuenta de todo su pensamiento, nos hace entender que una obra filosófica no cae del cielo por azar o por capricho. En última instancia, me parece más importante saber *por qué* un determinado pensador argumenta de una determinada manera, que glosar hasta el infinito los detalles más ínfimos, como hacen muchos «artistas del concepto».

22. D. Urvoy, «Les musulmans pouvaient-ils comprendre l'argumentation lullienne ?», *Estudi General*, 9, 1989, pp. 159-170.

23. *Raymundus Lullus : Opera*, Maguncia, 1722 (reedición: Frankfurt, Minerva, 1962, t. III, p. 452).

Pero podemos ir más lejos y demostrar que esa voluntad de hacer mella en el interlocutor mediante la exposición de supuestos comunes puede ser fecunda. Se puede tomar como ejemplo el aspecto más célebre y más sorprendente a primera vista de la obra luliana: la combinatoria y su representación gráfica. Es cierto que no es esencial en su pensamiento y numerosos textos lulianos no la utilizan. Pero también es lo que más ha impresionado a la posteridad. Pues bien, este aspecto prácticamente no tiene ningún antecedente en Occidente, en tanto que en el mundo arabomusulmán existe una importante producción que no sólo se le parece gráficamente hablando, sino que además se puede describir como una evolución de la combinatoria cualitativa de los griegos, y sobre todo de Aristóteles, hacia una combinatoria cuantitativa.²⁴ Los modos de formación de lo real mediante la combinación de elementos más simples, admitidos por la mayoría de los griegos, fueron teorizados por Aristóteles, para quien consistían en cuatro procedimientos esencialmente cualitativos (la permutación, la mezcla mecánica, la combinación química y la solución). El mundo árabe los traduce insistiendo en la combinación química y favoreciendo la manipulación. La alquimia se apodera de todo esto y lo amalgama a la técnica semítica de las combinaciones de letras (que se suponía que expresaban la creación), lo que da lugar a las representaciones por «casillas». La idea de un privilegio del movimiento circular lleva a dar prioridad a las representaciones por círculos que progresivamente evolucionan de la representación de «ámbitos» del ser a la de «lugar con vistas al establecimiento de una correspondencia con otros elementos del mismo círculo o de otro círculo concéntrico».

Llull sólo tiene que retomar estos procedimientos, y en él encontramos las figuras circulares que implican símbolos literales, atributos divinos, los elementos y las cualidades naturales, incluso en algunos casos los signos del zodiaco, los planetas, los elementos del cuerpo humano, etc.; las figuras cuadrangulares (llamadas *camerae*) con combinación de los símbolos literales por permutación, distribución triangular, etc.; incluso representaciones en forma de mano. De todos modos, Llull las

reinterpreta radical y esencialmente mediante una simple «distribución» de las funciones de la figura circular. Allí donde ésta representaba, para los autores árabes, una simple trayectoria de los seres o el espíritu de vuelta hacia su origen, es eliminada en beneficio de una fórmula como *ascensus et descensus intellectus*. Allí donde representaba un ámbito del ser, tan pronto es suprimida en beneficio de una notación específica en las *camerae*, como se mantiene, pero en figuras separadas como «el círculo de lo verdadero» o el «círculo de lo falso». Estos dos círculos sólo desempeñan un papel «imaginativo», puesto que es bajo su simbolización literal (Y y Z respectivamente) como aparecen en el decurso de las «preguntas», ya sean éstas explícitas en el texto o resumidas en las *camerae*. Allí donde, por último, la representación circular árabe servía para establecer correspondencias (prolongación de la imagen de la rotación de la esfera del mundo, generadora de mixtión), Llull la divide en dos figuras distintas:

- Un círculo en torno al cual se distribuyen los conceptos en cuestión, que están unidos entre sí por secantes, ya sea en su totalidad (fig. A, de Dios y sus atributos), ya sea selectivamente en función de las únicas combinaciones posibles (fig. V, vicios y virtudes, y fig. X, opuestos). Este tipo de círculo se califica de figura «paciente».
- Unos círculos, simples o concéntricos, divididos en secciones por radios; las secciones se relacionan entre sí mediante triángulos (relación tres por tres) o por cuadrados (relación cuatro por cuatro) inscritos, que giran en torno al centro. Estos círculos son calificados de figuras «agentes». Llull retoma aquí los elementos de comparación de la «composición» (*tarkib*) esotérica árabe: preferencia, anterioridad, conveniencia, contrariedad..., organizándolos y ampliándolos.

Ahora bien, si tomamos el hecho mismo de la combinatoria moderna, observamos que este procedimiento, que constituye la base de las técnicas de la informática, halla su origen, según todos los historiadores de las ciencias, en una obra de juventud

24. D. Urvoy, «Sur un aspect de la combinatoire arabe et ses prolongements en Occident», *Arabica*, XXXIX, 1992, pp. 25-41.

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.