

El Arte de Ramon Llull y la filosofía política de las leyes religiosas de los *falāsifa**

*Josep Maria Ruiz Simon***

UNIVERSITAT DE GIRONA

Resumen:

El Arte de Llull fue pensado como un instrumento útil para disputar y convertir a los musulmanes. El artículo identifica a los *falāsifa* como objetivo preferente de las estrategias de conversión lulianas y examina, a partir del análisis de los planteamientos de los propios *falāsifa* sobre la ley religiosa, algunas posibles correspondencias entre estos planteamientos y el artefacto epistemológico concebido por el pensador mallorquín.

Palabras clave:

Ramon Llull, filosofía política, conversión, ley religiosa.

The Art of Ramon Llull and the *Falāsifa*'s Political Philosophy of Religious Laws

Abstract:

Llull's Art was designed as a useful tool for disputations and for converting Muslims. This article identifies the *falāsifa* as the primary target of Llull's conversion strategies and, after analysing their positions on matters of religious law, examines some possible parallels between their views and Llull's epistemological artefact.

Key words:

Ramon Llull, political philosophy, conversion, religious law.

En la *Vita coetanea*, compilada a partir del relato autobiográfico que el pensador mallorquín contó a un monje de la Cartuja de Vauvert, se explica que Ramon Llull concibió su Arte tras encontrar la «forma y manera» de realizar la obra que había proyectado tras su conversión a la penitencia: «el mejor libro del mundo contra los errores de los infieles».¹ Desde el *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (ca. 1274), que es su primera concreción literaria, este Arte se presenta como una técnica de encontrar la verdad solucionando *quaestiones* a través de argumentos necesarios o demostrativos. Puesto que Llull pensó esta técnica como un instrumento útil para disputar y convertir a los infieles, no carece de sentido preguntarse cuál era, para él, el perfil de los infieles a los que pretendía convencer y analizar si la forma y manera de este artefacto epistemológico se ajustaba o podía pretender ajustarse a las características de estos hipotéticos interlocutores.

Responder a aquella pregunta y realizar este análisis son los objetivos principales de este artículo.

1. LOS *FALĀSIFA* COMO OBJETIVO DEL ARTE DE LLULL

Llull describe con cierta precisión el perfil de los infieles a los que aspiraba convertir con su Arte en diversas obras. En el poema *Lo desconhort* (1295), por ejemplo:

*N'ermità, el sarrains són en tal estament
que cells qui són savis per força d'argument
no creen en Mafumet; ans tenen a nient
l'Alcorà, per ço car no visc honestament.
Per què aquells venrien tost a convertiment
si hom ab ells estava en gran disputament
e la fe lo mostrava per força d'argument,
e aquells convertits, convertrien la gent.*²

Recibido: 3-V-2014. Aceptado: 28-VI-2014.

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación coordinado «CODITECAM III: Llull DB», financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia. También se inscribe en el marco de los trabajos del Grupo de Investigación consolidado «Cultura i Literatura a la baixa Edat Mitjana» (SGR 2005-00346), del DURSI de la Generalitat de Catalunya.

** Profesor Titular de Filosofía.

¹ *Vita coetanea*, ROL (=Raimundi Lulli Opera Latina) VIII, 280.

² LLULL, R., *Lo Desconhort. Cant de Ramon*, ed. Josep Batalla, Tona, 2004, p. 88. «—Ermitaño, los sarracenos se hallan en tal estado que los que son sabios a fuerza de argumentos no creen en Mahoma, y desprecian el Corán porque aquél vivió deshonestamente. En seguida se convertirían si se mantuviera una gran discusión con estos sabios y se les demostrase la fe a fuerza de argumentos; y, una vez convertidos, convertirían a la gente» (traducción propia).

Un perfil parecido de estos posibles interlocutores se encuentra descrito en prosa en múltiples obras lulianas distribuidas durante casi todos los períodos por los que se prolongó la actividad literaria del autor, desde obras tan tempranas como la *Doctrina pueril* (1274-1276) hasta otras tan tardías como el *Liber de fine* (1305), donde, tras sostener que los musulmanes creerían en la Trinidad si conocieran las razones irrefutables que él mismo ofrece en sus libros, afirma que:

«lo harían sobretodo los hombres más letrados, porque entre ellos pocos creen en Mahoma porque conocen bien que fue un hombre pecador que introdujo en su Ley muchos engaños. De esto han tenido experiencia muchos cristianos árabes entre los que me incluyo.

Si la élite de los sarracenos se convirtiera, induciría a convertirse a la multitud. Los sarracenos afirman que nuestra fe no se puede probar. Por eso la desprecian; dicen que no quieren abandonar una fe por otra. Así difaman nuestra fe.»³

Como puede verse, para Llull, el perfil de los musulmanes a los que busca convencer con su Arte responde a tres características principales:

- 1) Pertenecen a la élite política y cultural de su comunidad.
- 2) No creen que Mahoma sea realmente profeta.
- 3) Estarían dispuestos a convertirse si se les ofrecieran pruebas o demostraciones a favor del cristianismo.

En *El criterio de distinción entre el Islam y la infidelidad*, al-Ghazālī sostiene que la acusación de infiel (*kufir*) sólo se puede aplicar legalmente a quien acusa al profeta de mentiroso, es decir a quien lo considera un impostor.⁴ Si nos atenemos a esta caracterización, los destinatarios del Arte de Llull no sólo son infieles para los cristianos, sino también, considerados desde este criterio jurídico, para los propios musulmanes. Como veremos, en la literatura de polémica antimusulmana de la Baja Edad

Media, no es infrecuente encontrar filósofos (*falāsifa*) descritos en estos términos.⁵ Descripciones parecidas se encuentran en la literatura musulmana que polemiza con quienes aspiran a pensar y a vivir filosóficamente.⁶ El hecho de que, además, los propios *falāsifa* hablaran de sí mismos como de una élite que, a diferencia de la multitud, sólo da su asentimiento ante los argumentos demostrativos parece convertir en su retrato el perfil que Llull traza habitualmente de los interlocutores del Arte en el Islam.⁷

En el *Libre de Gentil* (1274-6), Llull realiza una descripción complementaria de algunos de estos *falāsifa* que también conviene tener en cuenta. La pone en boca del sabio musulmán que, junto con un sabio cristiano y un sabio judío, debate con un gentil con el propósito de determinar cuál es la mejor de las religiones. Interrogado por el gentil sobre si todos los sarracenos creen literalmente lo que se cuenta en el Corán sobre los placeres corporales de que gozaran en el paraíso quienes lo hayan merecido, este sabio responde que, entre los musulmanes, viven gentes de gran cultura (*grans clergues*) y médicos (*naturals*) que entienden la gloria moralmente y la exponen espiritualmente, y que afirman Mahoma describió como lo hizo aquellos placeres corporales porque se dirigía a una multitud necia y con poco intelecto a la que quería persuadir para que amara a Dios.⁸ Esta manera de relacionarse con la doctrina literal del Corán sobre la vida eterna descrita por el sabio musulmán se corresponde con la mantenida por Avicena, que fue criticada por al-Ghazālī en *La incoherencia de los filósofos*.⁹ Para al-Ghazālī, la posición de Avicena sobre esta cuestión, que identifica con la de los filósofos en general, contradice la religión por tres motivos: porque niega la resurrección de los cuerpos, porque niega la existencia de placeres corporales en el paraíso y de sufrimientos corporales en el infierno y porque niega la propia existencia del paraíso tal como es descrito en el Corán.¹⁰ De acuerdo con lo apuntado anteriormente, las tesis de Avicena sobre el paraíso caen en la infidelidad porque, contradiciendo el Corán, comportan tácitamente la afirmación de que Mahoma miente. El hecho de que, para decirlo con Platón, se trate presuntamente de una mentira noble resulta irrelevante en el planteamiento jurídico que al-Ghazālī realiza del tema. En relación a los objetivos de este artículo tiene, en cambio, un gran interés.

³ *Liber de fine*, ROL IX, 256 (traducción propia). Cf. *Doctrina pueril*, NEORL (=Nova edició de les Obres de Ramon Llull) VII, 184.

⁴ AL-GHAZĀLĪ, *Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance. Interpretation et divergence en islam*, París, 2010, p. 39.

⁵ El sustantivo plural *falāsifa* deriva del término *falsafa*, transliteración del griego *filosofía*. El concepto se refiere a aquellos que en el Islam se reclamaban herederos de la tradición de la filosofía griega y se dedicaban al estudio de sus textos haciendo de la sabiduría que estos transmitían, adquirible a través de la mera razón e independiente de toda supuesta revelación divina, el fin de su existencia.

⁶ Véase, por ejemplo, ALGAZEL, *El salvador del error. Confesiones*, Madrid, 2013, pp. 83-84.

⁷ Tanto al-Fārābī como Averroes caracterizan a los filósofos como «gente de la demostración» (*Ahl al-Burhān*), como aquellos que no se dejan persuadir por argumentos retóricos o poéticos y sólo asienten ante argumentos demostrativos, es decir, ante aquellos argumentos que cumplen con los criterios de científicidad establecidos por Aristóteles en los *Analíticos segundos*. Esta caracterización da contenido intertextual a las referencias a los miembros de las élites musulmanas que dejarían la religión en la que han sido educados si se les presentasen argumentos necesarios a favor del cristianismo, tan habituales en Llull, y al interés del pensador mallorquín en mostrar que su Arte ofrece verdaderas demostraciones.

⁸ *Llibre del gentil*, IV, 12, líneas 128-143, NEORL II, pp. 196-197.

⁹ *Al-Rāzī* célebre como médico y también filósofo, se había convertido en el arquetipo del hombre cultivado que se ríe de quienes creen en el sentido literal del Corán. Pero la caracterización que el sabio musulmán realiza de estos sabios hace pensar más bien en Avicena, también médico y filósofo. Véase STROUMSA, S., «True Felicity: Paradise in the Thought of Avicenna and Maimonides», *Medieval Encounters* 4 (1998), pp. 51-77.

¹⁰ Al-Ghazālī, *The Incoherence of the Philosophers*, «Part Two», «[Twentieth] Discussion», edición, traducción y notas Michael E. Marmura, Utah, 1997, pp. 212 y ss.

Como quiso subrayar Averroes en la obra que compuso como respuesta a la dedicada por al-Ghazālī a *La incoherencia de los filósofos*, el lugar epistemológico desde el que los filósofos consideran las cuestiones relacionadas con la religión, como la creencia en la resurrección, en el paraíso y en los premios y castigos corporales en la otra vida, es la filosofía política. Según Averroes, los filósofos consideran las enseñanzas reveladas como artes políticas indispensables para ejercer sobre los hombres un gobierno que les permita perfeccionarse y lograr la felicidad que les corresponde. Y, por este motivo, se limitan a considerar la cuestión de la resurrección de los cuerpos desde esta perspectiva. El Comentador desplaza con sutileza la cuestión desde el ámbito de la verdad o la falsedad al de la utilidad política. Este planteamiento le permite dejar de lado el problema de la imposibilidad física de la resurrección de los cuerpos, en el que insistía Avicena, quien, tras demostrar la imposibilidad física de la resurrección, justificaba la necesidad de interpretar alegóricamente (como referidos a la felicidad intelectual) los pasajes coránicos que tratan de los placeres póstumos de que gozarán los cuerpos resucitados de los fieles. Averroes, que deja claro que la filosofía tiene que ver con la felicidad intelectual de unos pocos mientras que la enseñanza revelada se dirige a la multitud, sostiene que es desde esta perspectiva que hay que tratar este tipo de cuestiones. Y afirmando, no sin audacia, que los filósofos nunca han enunciado nada a propósito de la resurrección de los cuerpos pretende situar el tratamiento filosófico de la cuestión de la vida futura a cubierto de las acusaciones de infidelidad.¹¹ Como veremos más adelante, este cambio de ubicación se corresponde con una concepción de las relaciones entre la filosofía y las religiones que podría ayudar a esclarecer algunos aspectos del trasfondo del Arte Iuliano.

Pero volvamos, por el momento, al perfil que el sabio musulmán del *Libre de gentil* ofrece de aquellos que Llull presenta, en otras obras, como sus interlocutores propicios en el Islam. En la literatura de polémica antimusulmana, las tesis de Avicena sobre la otra vida eran presentadas como un ejemplo no sólo de la infidelidad de los filósofos musulmanes respecto a la religión de su comunidad, sino también como una prueba de su predisposición a adoptar una religión más conforme con la filosofía. Más allá de la literatura abiertamente polémica, éste es también el planteamiento del franciscano Roger Bacon en el *Opus maius*. Para Bacon, el rechazo de Avicena a la doctrina literal del Corán sobre el paraíso no sólo ponía en evidencia su contradicción y la de los filósofos musulmanes en general con el pueblo y los «sacerdotes» sarracenos, sino también que Avicena buscaba «otra ley que prometiera gloria no

sólo a los cuerpos sino más bien a las almas».¹² Esta leyenda de un Avicena y de un colectivo de filósofos predispuestos a cambiar la religión en la que se educaron por otra mejor también halla su eco en los dominicos Ricoldo de Monte Croce y Ramon Martí. Según cuenta algo fantasiosamente Ricoldo de Monte Croce en el *Liber peregrinationis*, los «hombres sabios» del Islam estaban empezando a abominar de la perversidad de su ley religiosa y esto habría llevado al Califa de Bagdad a prohibir el estudio de la filosofía y de cualquier libro que no fuera el Corán. A pesar de ello, «sus hombres sabios no tienen fe en lo que se dice en el Corán y se mofan de ello en secreto. En público, no obstante, lo honran, por temor a los otros.»¹³ Por su parte, Ramon Martí sostiene en la *Explanatio* que las «fábulas» de Mahoma sobre el paraíso habían llevado a los hombres sabios sarracenos al error. El hecho de que consideraran como filósofos que la felicidad reside en la contemplación intelectual del Bien supremo y de que, por consiguiente, rechazaran por impropia la promesa de una vida futura en que el mérito se recompensaría con placeres corporales les habría llevado a negar erróneamente la resurrección de los cuerpos. Ramon Martí cita las opiniones de Avicena, de al-Fārābī y también de al-Ghazālī sobre la superioridad de los placeres intelectuales sobre los corporales para mostrar la contrariedad entre las «fábulas» de Mahoma y la filosofía y la concordancia entre ésta y el cristianismo, que, si bien promete la resurrección, establece una recompensa filosófica para la virtud: la visión intelectual de Dios.¹⁴

Como ha señalado John V. Tolan, autores como Ramon Martí o Roger Bacon juegan con la división intelectual en el interior del Islam para hacer de filósofos como Avicena y al-Fārābī racionalistas librepensadores que rechazaban la religión de Mahoma.¹⁵ En numerosos pasajes de sus obras, Ramon Llull juega el mismo juego. Pero cabe no olvidar que, aunque la relación de estos pensadores con la religión fuera distinta a la descrita por todos ellos, aquella división también era constatada por los mismos musulmanes. La filosofía incorporaba una determinada manera de entender la religión que distinguía claramente la posición de los *falāsifa* respecto a la religión de la del resto de sectas religiosas que los propios musulmanes solían distinguir en el Islam. En el siguiente apartado veremos cómo esta posición estaba condicionada por el lugar epistemológico que reservaban al estudio de las leyes divinas.

2. LA FILOSOFÍA POLÍTICA Y LAS LEYES RELIGIOSAS EN LA FALSAFA

Para los *falāsifa*, la comparación entre religiones es uno de los objetos de los que se ocupa la filosofía política.

¹¹ IBN RUSHD, Abu'l-Walid (Averroes), *Tahāfut Al-Tahāfut*, transl. Simon van den Bergh (published by the Trustees of the «E.J.W. Gibb Memorial»), E-Text Edition, «About the Natural Sciences», «The fourth discussion: Concerning the philosophers' denial of bodily resurrection».

¹² BACON, R., *Opus maius pars septima seu moralis philosophia*, Turín, 1953, pp. 22-23 y 206-208. Cf. TOLAN, J. V., *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, Valencia 2007, pp. 260-264.

¹³ MONTE CROCE, R., *Liber peregrinationis*, París, 1997, pp. 186-188. Cf. TOLAN, J. V., *op. cit.*, pp. 281-289.

¹⁴ MARTÍ, R., *Explanatio symboli Apostolorum*, ed. J. March, *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans* (1908), pp. 492-494. Cf. TOLAN, J. V., *op. cit.*, pp. 270-278.

¹⁵ TOLAN, J. V., *op. cit.*, p. 277.

La ubicación de aquel tipo de discurso en este lugar del sistema de las ciencias se explica por la identificación de la religión con una determinada especie de ley, la ley divina, y por el hecho de que le corresponde a la filosofía política ocuparse de las leyes. El primero de los filósofos árabes que adoptó esta manera de entender la religión fue al-Fārābī. Posteriormente, tanto Avicena como Averroes asumieron sus planteamientos.

Para al-Fārābī, las religiones consistían en una serie de opiniones y acciones, determinadas y delimitadas por ciertas reglas que un «gobernante primero» o un «legislador divino» habría promulgado con un determinado objetivo para una comunidad. Consideradas desde esta perspectiva, una perspectiva que él identificaba con la adoptada por Platón en las *Leyes*, las múltiples religiones establecidas por gobernantes primeros o legisladores divinos pueden compararse analizando el fin que realmente se plantean y valorando la adecuación de lo que dicen que hay que creer y lo que afirman que hay que hacer (la concordancia de las opiniones y las acciones que prescriben) con el fin propuesto. Para al-Fārābī, la ciudad ideal debía tener como objetivo dirigir a los hombres hacia la felicidad verdadera y tenía que prescribir las opiniones correctas y las acciones virtuosas pertinentes para la obtención de este propósito.¹⁶ A su entender, la ley divina de la ciudad ideal sólo podía pensarse como una creación realizada desde la filosofía completa, es decir, desde la filosofía basada en argumentos realmente demostrativos, los únicos argumentos a los que, como antes veíamos, los filósofos dan su asentimiento. Según al-Fārābī, la filosofía había alcanzado su completitud con la obra de Aristóteles.¹⁷

Al-Fārābī entendía, por otro lado, que en esta religión idónea basada en demostraciones no podían estar presentes los argumentos demostrativos sobre los que se fundamentaba, porque los destinatarios de la religión no sólo son los filósofos, sino también los no filósofos, a los que hay que persuadir por medio de argumentos retóricos o poéticos.¹⁸ Como resulta obvio, de acuerdo con el planteamiento de al-Fārābī, entre las religiones establecidas a lo largo de la Historia no faltaban las que habían sido fundadas por gobernantes primeros que no habían llegado a conocer la filosofía o la filosofía completa y las ciudades gobernadas según estas leyes divinas imperfectas no se ajustaban al modelo ofrecido por la ciudad ideal. La coincidencia temporal en una misma sociedad de una religión

histórica imperfecta con filósofos concededores de la filosofía en su completitud merece la atención de al-Fārābī en el *Libro de las letras*, en cuya segunda parte se analizan las posibles relaciones de compromiso o conflictuales que se pueden dar entre la filosofía (en sus diversos posibles grados de desarrollo) y la religión propia o importada de la ciudad en que viven los filósofos.¹⁹ Tras sus consideraciones al respecto, se encuentra la convicción de la superioridad de la filosofía respecto a la religión tanto en la ciudad perfecta, en la que la religión sería creada a imagen suya, como en las imperfectas, es decir en aquellas ciudades con religiones ajenas en su origen a la filosofía, unas religiones que serían, a través de la filosofía política, el objeto de su escrutinio. Este segundo aspecto de la superioridad de la filosofía respecto a la religión es de particular importancia en relación a la consideración luliana de los *falāsifa* como candidatos idóneos a la conversión por medio de su Arte. En el *Sumario de las secciones de la ciudad virtuosa*, al-Fārābī afirma que a quien conozca los principios fundamentales de una religión ajena a la filosofía le resultará fácil refutar un elemento cualquiera de esta religión desde el momento en que, por medio de estos principios fundamentales, habrá alcanzado un conocimiento general respecto a él. El Segundo Maestro considera que los filósofos han de dominar esta materia y estar atentos a estas cuestiones porque en las religiones tramposas, es decir, en aquellas que son ajenas a la filosofía, se acreditan ciertas doctrinas y leyes que son el resultado de estas ideas de las que los fundadores de estas religiones se han servido como principios fundamentales.²⁰

Existe cierto debate en la bibliografía actual sobre al-Fārābī, sobre si este filósofo consideraba el Islam como una de las filosofías ajenas a la filosofía o engañosas de las que habla.²¹ Como acabamos de ver, tanto en la literatura latina polémica con el Islam como en la propia literatura musulmana antifilosófica se da por cierto que la respuesta afirmativa es la correcta y no sólo en lo que se refiere al propio al-Fārābī, sino también a los *falāsifa* en general. En cualquier caso, conviene remarcar que, fuera cual fuera su actitud respecto al Islam, al-Fārābī considera que una de las ocupaciones que le corresponden al filósofo es la de valorar las religiones y refutar las opiniones o acciones prescritas por las religiones ajenas a la filosofía o engañosas por medio del análisis de los principios fundamentales que los fundadores de estas religiones habrían tenido en cuenta en el momento de su prescripción.

¹⁶ AL-FĀRĀBĪ, *Libro de la religión*, en AL-FĀRĀBĪ, *Obras filosóficas y políticas*, edición y traducción Rafael Ramón Guerrero, Madrid, 2008, pp. 135-146. Al inicio de las *Leyes* de Platón el Extranjero Ateniense pregunta a sus dos interlocutores sobre el origen de las leyes de sus ciudades y ambos afirman que las atribuyen a dioses. Como señala Mahdi, al-Fārābī juzgó que en las *Leyes*, a las que dedicó un *Compendio*, se planteaban las cuestiones relativas a las leyes divinas y este juicio marcó el surgimiento y la evolución de la filosofía política en la comunidad islámica (MAHDI, M. S., *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, Barcelona, 2003, p. 51. Cf. PLATÓN, *Leyes*, 624a).

¹⁷ AL-FĀRĀBĪ, *El libro de las letras*, traducción, introducción y notas de José Antonio Paredes Gandía. Madrid, 2004, p. 85.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 85-86.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 89-93.

²⁰ AL-FĀRĀBĪ, *Book of Religion and Related Texts*, ed. M. Mahdi, Dar El-Mashreq, Beyrouth, 1986, pp. 85-86.

²¹ Veg. VALLAT, P., "Introduction", AL-FĀRĀBĪ, *Le livre du régime politique*, Paris 2012, pp. XV-XVII.

La idea puesta en circulación por al-Fārābī según la cual le corresponde a la filosofía política la valoración y la comparación de las religiones fue asumida por los *falāsifa* árabes posteriores. Así puede comprobarse, por ejemplo, en un conocido pasaje de *Sobre las partes de la ciencia* de Avicena. Avicena distingue, en este pasaje, entre dos aspectos de la filosofía práctica o política: el que tiene que ver con el régimen, que se encuentra en los libros de Platón y de Aristóteles sobre el gobierno, y el que tiene relación con la profecía y la Ley religiosa (*sharía*), que se encuentra en los libros de estos dos filósofos sobre las leyes. Añade Avicena que, en relación a este segundo aspecto, la política se ocupa de la existencia de la profecía y de la necesidad que el género humano tiene de la ley divina en cuanto a su existencia, pervivencia y destino, y especifica que trata de la parte de la sabiduría que está presente tanto en los mandamientos divinos que comparten todas las leyes divinas como en aquellos que son específicos de la ley divina particular de una comunidad y una época concretas, además de ocuparse de la diferencia entre las profecías verdaderas y las espurias.²² Para Avicena y los demás *falāsifa*, el libro de referencia para el estudio de la profecía y las leyes divinas era *Leyes* de Platón, una obra que empieza hablando de los dioses como origen de las legislaciones y que, desde al-Fārābī, era vista por los filósofos árabes como un modelo de examen filosófico de las leyes religiosas a partir de unos criterios universales de racionalidad, es decir, teniendo en cuenta aquella «parte de la sabiduría» que deben contener todas las leyes divinas.

Averroes también asumió a su manera, y con matices distintos a lo largo de su obra, la posición de los filósofos respecto a la religión definida por al-Fārābī. En su *Exposición de la República de Platón* constata, siguiendo de cerca al Segundo Maestro, que la intención de las leyes religiosas existentes en su tiempo coincide con el fin de la filosofía (la felicidad considerada como fin de la vida humana) y señala que lo que distingue estas leyes de la filosofía es que mantienen que este fin está establecido por la voluntad de Dios y que el único camino para conocerlo es la profecía, que fija los conocimientos abstractos y las acciones prácticas que permiten obtenerlo.²³ En otra de sus obras, *El discurso decisivo*, afirma que Dios mismo ha despertado, en los que están dotados para ello (los filósofos), la necesidad de la investigación racional sobre los principios de la *sharía*.²⁴ En la Cuestión XX de la antes citada *La incoherencia de la incoherencia*, Averroes da algunas pistas sobre esta investigación. Tras señalar, como veíamos, que los filósofos consideran las enseñanzas reveladas como artes políticas que sirven para ejercer sobre los hombres un gobierno que

les permita perfeccionarse y lograr la felicidad que les corresponde, constata que entre estas enseñanzas las más indispensables para los filósofos son aquellas comunes a todas las leyes reveladas y que, por esta razón, estiman que no conviene enunciar nunca ninguna objeción contra sus principios generales o fundamentales. En su reflexión, el filósofo cordobés traza una clara línea divisoria entre estos principios fundamentales y sus diferentes concreciones en cada ley revelada. Según apunta, todas las revelaciones coinciden en afirmar la existencia de una vida tras la muerte, aunque difieran en las características de esta vida póstuma, y de la misma manera coinciden en reconocer la existencia de un primer principio, de sus atributos y de sus actos, aunque puedan diferir cuantitativamente en lo que dicen a propósito de ellos, e igualmente concuerdan en afirmar que el acceso a la felicidad depende de la realización de determinadas acciones, aunque difieran en la apreciación de estas acciones.²⁵

Esta clara distinción entre los principios fundamentales de todas las religiones reveladas y sus concreciones doctrinales en cada una de ellas va acompañada en *La incoherencia de la incoherencia* de otra distinción, la existente entre los métodos propios de los filósofos y los métodos comunes, que también encuentra en al-Fārābī su primera fuente. Siguiendo las viejas doctrinas de al-Fārābī, Averroes mantiene que el objetivo de las enseñanzas reveladas es transmitir la sabiduría a la multitud a través de los medios comunes, es decir, los argumentos retóricos y poéticos, que son los que se adaptan a la inteligencia vulgar, mientras que la filosofía, que no tiene otro objetivo que dar a conocer una felicidad intelectual a ciertos individuos, la alcanza por el método demostrativo.²⁶ Pero Averroes no sigue a al-Fārābī hasta el final. El filósofo de Córdoba deja de lado las consideraciones sobre la religión correcta como creación de la filosofía completa y sobre la superioridad de la filosofía respecto a las religiones que le son ajenas, para buscar una solución de compromiso entre la filosofía y las leyes divinas realmente existentes. En esta solución, la clara delimitación inicial entre las esferas de la filosofía y de la religión se convierte en la condición de posibilidad de su conexión y reencuentro.²⁷ En la cuestión XX de *La incoherencia de la incoherencia*, este enlace se efectúa a través de la descripción de la naturaleza de los textos revelados que contienen las leyes divinas como textos que a pesar de transmitir la sabiduría a la multitud a través de los métodos comunes también tienen en cuenta a los filósofos. Averroes desarrolla esta afirmación desde una perspectiva política. Empieza apuntando que la existencia y la felicidad de las élites requiere el concurso de los hombres

²² AVICENA, *Fi aqşam al-Ulum al-Aqliyyah (Epistle on the Division of the Rational Sciences)*, en *Tis' Rasa'il*, Cairo, Matba'ah Hindiyyah, 1908, pp. 107-108.

²³ AVERROES, *Exposición de la «República» de Platón*, traducción y estudio preliminar de Miguel Cruz Hernández, Madrid, 1998, pp. 78-81.

²⁴ AVERROES, *Le livre du discours décisif*, traduction, notes et dossier par Marc Geoffroy. Introduction A. De Libera, París, 1996.

²⁵ IBN RUSHD, *Tahafut al-Tahafut*, ed. cit., «About the Natural Sciences», «The fourth discussion: Concerning the philosophers' denial of bodily resurrection». Esta «discusión», la cuarta de las relativas a las ciencias naturales, es la última de las veinte «discusiones» que se ofrecen en la obra.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ ABBÈS, M., *Islam et politique à l'âge classique*, París, 2009, p. 239.

que forman parte de la multitud y que ésta es la primera razón por la que la enseñanza religiosa (por medios comunes) es indispensable para los filósofos. La segunda razón se refiere a la educación de los propios filósofos, que, antes de serlo, en su infancia y adolescencia, también se forman por medio de los medios comunes. La constatación de este segundo hecho le sirve a Averroes para describir la relación que los filósofos han de mantener con la religión en la que se han educado una vez que han alcanzado, por el método demostrativo, los conocimientos que les son propios. Su prescripción es taxativa: el filósofo nunca debe desdeñar las enseñanzas en las que ha sido educado, pero las ha de interpretar de la mejor manera. La hermenéutica es el camino idóneo para que el filósofo reencuentre en el texto revelado, escondidas bajo un sentido literal que a veces parece contradecirlas pero que resulta persuasivo para la multitud, las verdades que conoce por la demostración. Averroes ya se había referido largamente a esta vía en *El discurso decisivo*, y en la cuestión XX de *La incoherencia de la incoherencia* no se demora en esta cuestión. Tras limitarse a enunciarla, aborda un tema del que hablábamos al inicio: el de la infidelidad de los filósofos.

Como se recordará, al-Ghazālī sostenía que la acusación de infiel sólo se puede aplicar legalmente a quien acusa al profeta de mentiroso, es decir, a quien lo considera un impostor. Averroes propone aquí un acercamiento distinto a esta espinosa cuestión que busca proteger los estudios filosóficos de los ataques de algunos teólogos. Para él, quienes merecen ser calificados más que nadie de infieles y recibir las penas reservadas para ellos por la ley religiosa en la que han sido educados son quienes expresan abiertamente alguna duda con respecto a los principios fundamentales de esta ley o expresan abiertamente alguna interpretación de estos principios que se oponga a los profetas y se aparte del camino que éstos han marcado. No hay ninguna duda de que para Averroes la infidelidad no depende de lo que se piensa sino de lo que se dice. La prudencia en la expresión es la condición de posibilidad de la conexión entre una filosofía que prescribe a sus seguidores que sólo asientan ante lo demostrado y unas enseñanzas reveladas que la propia filosofía considera indispensables pero que, al concretarse y seguir los métodos comunes, dan por ciertas realidades que escapan a la demostración. Cuando la letra de la ley contradice las conclusiones de los argumentos demostrativos, el filósofo tiene un doble deber: interpretar alegóricamente la letra de la ley y no divulgar esta interpretación. En relación al tema que se trata en esta discusión de *La incoherencia de la incoherencia*, que es el de la resurrección de los cuerpos y los placeres corporales en el paraíso, este doble deber se traduce en el no cuestionamiento de la existencia de otra

vida (que es uno de los principios fundamentales de todas las enseñanzas reveladas «verdaderas») y en el caso del filósofo educado en el Islam, en la no divulgación de la interpretación alegórica del Corán basada en la identificación de los placeres que acompañan la verdadera vida feliz con placeres intelectuales. Pero conviene subrayar que, para Averroes, el cumplimiento de este doble deber no es incompatible con la obligación que también tienen los filósofos de escoger «la mejor de las religiones de su época, incluso si para él son todas igualmente verdaderas». El filósofo, añade Averroes, debe estar convencido de que la mejor religión de una época ha de ser abrogada cuando se conoce una que aún es mejor. Ésta habría sido, según él, la razón por la que los sabios que enseñaban en Alejandría se habían hecho musulmanes con la llegada del Islam y por la que los sabios del Imperio romano se habían hecho anteriormente cristianos al conocer el Evangelio.²⁸

Leídas precipitadamente, las consideraciones de Averroes sobre la infidelidad y sobre la obligación de los filósofos a elegir siempre la mejor de las religiones pueden parecer del todo incompatibles. Pero el discurso del Comentador sobre los deberes y las obligaciones de los filósofos es de una gran coherencia. Averroes, que en otra de sus obras, había prescrito que el filósofo debe examinar racionalmente los principios fundamentales de la fe, se mueve en un territorio marcado por la división entre estos principios fundamentales, compartidos por todas las «leyes verdaderas», y su concreción no necesariamente coincidente en cada una de estas leyes. La relación del filósofo con aquellos principios fundamentales compartidos y con su ley religiosa particular es de distinta naturaleza. En última instancia aquellos principios fundamentales compartidos siempre concuerdan con la filosofía mientras que sus concreciones en la ley religiosa en la que el filósofo se ha educado pueden apartarse de ella. Esta es la razón por la que aquellos principios fundamentales no son objeto de discusión, mientras que estas concreciones sí que pueden ser interpretadas por el filósofo mientras no divulgue públicamente su interpretación.²⁹

Por otra parte, y esto reviste una excepcional importancia en relación con el tema de este artículo, la distinción entre los principios fundamentales compartidos por las diferentes leyes religiosas y sus concreciones no necesariamente coincidentes en cada una de ellas es la condición de posibilidad y el marco de la elección, obligada para el filósofo, de aquella que en cada momento resulta la mejor de las religiones. Averroes no se entretiene en este asunto. Pero resulta claro que esta elección sólo es posible a través de la comparación entre las concreciones en cada religión de los principios fundamentales que comparten

²⁸ «Further, he is under obligation to choose the best religion of his period, even when they are all equally true for him, and he must believe that the best will be abrogated by the introduction of a still better. Therefore the learned who were instructing the people in Alexandria became Muslims when Islam reached them, and the learned in the Roman Empire became Christians when the religion of Jesus was introduced there» (IBN RUSHD, *Tahāfut al- Tahāfut*, ed. cit., «About the Natural Sciences», «The fourth discussion: Concerning the philosophers' denial of bodily resurrection».)

²⁹ Cf. IBN RUSHD, *Tahāfut al- Tahāfut*, ed. cit., «About the Natural Sciences», «The first discussion: The denial of a logical necessity between cause and effect».

tomando como criterio su mayor o menor adaptación al fin que la filosofía o, más precisamente, la rama de la filosofía política que se ocupa de las leyes, considera como propio de las religiones.

El antes citado Ramon Martí, un fraile dominico barcelonés contemporáneo de Llull, vinculado a la corona aragonesa y especializado en la polémica interreligiosa con musulmanes y judíos, cita en alguna ocasión *La incoherencia de la incoherencia* de Averroes. No es improbable que Llull, siempre reacio a citar autoridades, también conociera esta obra. Pero lo que me interesaba no era apuntar una posible fuente, sino el hecho de que la confección por parte del filósofo mallorquín de un Arte de disputar utilizable para la conversión y que preveía a los *falāsifa* como interlocutores idóneos no resultaba, sobre el papel, tan descabellado puesto que los propios *falāsifa* contemplaban en sus obras la posibilidad y la pertinencia de comparar científicamente su ley religiosa con otras leyes religiosas e incluso, como en el caso de Averroes, consideraban como una obligación para ellos la elección de la mejor de las religiones de su época. Otra cuestión distinta es si la manera en que se concretaba este Arte tenía en cuenta las exigencias de los *falāsifa* en cuanto a la religión. En el próximo apartado, abordaremos este tema.

3. EL KALĀM FILOSÓFICO DE AVERROES

¿Qué tipo de discurso ofrecía Llull a aquellos filósofos árabes que, a su entender, despreciaban a Mahoma como profeta o a los que, admirando la sabiduría política mostrada por Mahoma en el Corán, podrían estar dispuestos a comparar esta sabiduría con la que se expresa en otras leyes divinas? ¿Se trataba de un discurso que partía de unos supuestos que les resultarían reconocibles desde la tradición especulativa del Islam?

Mi objetivo es mostrar que los principales supuestos de las primeras Artes lulianas parecen encajar con algunos de los principales planteamientos de lo que algunos estudiosos han descrito, recurriendo aparentemente al oxímoron y haciendo referencia a ciertas obras de Averroes, como un *kalām* filosófico almohade, una teología política que buscaría reemplazar las teologías propias y dispares de las diversas sectas musulmanas por un discurso teológico capaz de concordar con las doctrinas de la filosofía.³⁰ El punto de partida de este *kalām* filosófico es, de hecho, la consideración racional de los seres en tanto que creaciones de un Dios artesano, una consideración que permitiría conocer a Dios de la misma manera que contemplando un objeto fabricado puede llegar a conocerse el arte, la técnica, del artífice que lo ha producido. Averroes describe este posible acercamiento racional a la realidad de los seres en tres de sus obras: *El discurso decisivo*, *El desvelamiento de los métodos* y la ya citada *La incoherencia de la*

incoherencia. Se trata de tres obras escritas alrededor de 1179 en Sevilla, de donde el filósofo acababa de ser nombrado cadí por el califa Abu Ya'qub Yusuf, que había instalado su corte en aquella ciudad. Para distinguirlas de los comentarios del filósofo árabe a las obras de Aristóteles, Platón y otros autores, estas obras han sido denominadas las principales «obras originales» de Averroes. Una de las mayores originalidades de estos textos es, sin duda, precisamente, la manera en que se describe el examen racional de la realidad que sería propio de los filósofos. El acto de filosofar entendido tal como lo describe Averroes en estos escritos se separa de la manera de entender la filosofía característica de la *falsafa* criticada por al-Ghazālī en *La incoherencia de los filósofos* y responde, en cierta manera, a un intento de conectar el discurso filosófico con el discurso religioso, intento que encontraría su razón de ser en el contexto de la cercanía del pensador respecto a un califa almohade en principio bien predisposto hacia la filosofía.

La cuestión del estatuto jurídico de la filosofía en el Islam es precisamente el tema de *El discurso decisivo*. Averroes, entonces como veíamos cadí de Sevilla, se plantea esta cuestión desde la perspectiva de jurista de la Ley religiosa. El tema a determinar es si el estudio de la filosofía y de las ciencias de la lógica está permitido, prohibido o prescrito, como recomendación u obligación, por la ley revelada. Esta es la respuesta de Averroes a esta cuestión:

«Si el acto de filosofar no consiste en otra cosa que en el examen racional de los seres y en el hecho de reflexionar sobre ellos en tanto que constituyen la prueba de la existencia del Artesano, es decir, en tanto que son [análogos a] objetos fabricados (ya que, de hecho, es sólo en tanto que se conoce la fábrica que los seres constituyen una prueba de la existencia del Artesano; y el conocimiento del Artesano es tanto más perfecto cuanto más perfecto es el conocimiento del arte con el que han sido hechos) y si el Texto Revelado recomienda a los hombres reflexionar sobre los seres y les anima a ello, entonces resulta evidente que la actividad designada con este nombre [de filosofía] es, en virtud de la Ley revelada, o bien obligatoria o bien recomendada.»³¹

La estructura condicional de esta larga frase apunta a la naturaleza del compromiso que, de acuerdo con el planteamiento de Averroes, hace posible la conexión de la filosofía con la religión: la construcción de un discurso sobre Dios en que Éste aparezca no sólo como causa eficiente del mundo, sino también, tal como apuntábamos, como un Artesano que ha dispuesto el mundo de acuerdo con un conocimiento y con criterios teleológicos, es decir, en vistas a un fin o a unos fines y eligiendo los medios que mejor permitan alcanzarlo o alcanzarlos. Situado en el marco musulmán, este discurso sobre Dios se construye en oposición a dos presuntos errores: 1) el de aquellos que, como los teólogos asharitas, afirman que todo se sigue de

³⁰ Véase URVOY, D., *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, París, 1998, p. 139. Cf. ABBÈS, M., *op. cit.*, pp. 249-255.

³¹ AVERROES, *Le livre du discours décisif*, ed. cit., par. 2. Traducción propia.

la simple voluntad divina, que actuaría sin ninguna razón, y 2) el de quienes limitan la potencia divina diciendo que Dios no podía hacer otra cosa que lo que hizo, que es la tesis que al-Ghazālī, con al-Fārābī y Avicena en el punto de mira, atribuye a los *falāsifa*.³² En las tres obras antes citadas, este discurso surge o bien en contextos polémicos con las tesis de los asharitas o en contextos de defensa de los *falāsifa* ante aquellos que, como al-Ghazālī y no sin fundamento, los acusan de mantener posiciones necesaristas. Al valorar la significación de esta defensa no debería dejarse de lado el hecho de que el *Timeo* de Platón, que era la obra de referencia para la tradición filosófica en relación a la figura del Dios Artesano, era visto, desde al-Fārābī, por los *falāsifa* como una obra relacionada con la filosofía política en la que el fundador de la Academia enseñaba cómo la religión podía imitar a la filosofía usando con fines persuasivos imágenes de lo demostrado por ésta.³³ Tampoco debería perderse de vista que, para Averroes, la eternidad del mundo se deduce de los principios de la filosofía natural y que, según él, el discurso teológico sobre el Dios Artesano es un discurso exotérico que puede conectar, gracias a la hermenéutica, con esta doctrina filosófica.

En el *El desvelamiento de los métodos*, Averroes escribe en diversos pasajes sobre Dios como artesano. Lo hace, por ejemplo, al criticar la prueba de la existencia de Dios propuesta por el teólogo persa al-Juwayni, una prueba que, a partir de la afirmación del orden contingente de un mundo en el que todo podría haber sido de otra manera, concluye la necesidad de un responsable divino al que se pueda imputar la creación del mundo de hecho existente y no de cualquiera de los otros posibles. Averroes compara esta manera de entender la creación con la de un hombre que, sin compartir los conocimientos del artesano que lo ha realizado, concluye que un cierto artefacto realizado por este artesano podría servir para el mismo fin si sus partes hubieran sido dispuestas de otra manera. Según su argumentación, aplicada a Dios como artífice del mundo, esta manera de entender la creación implica «invalidar la [idea de] la sabiduría [divina]». Porque, según recuerda Averroes, «la sabiduría no es otra cosa que el conocimiento de la causa de algo; y si las cosas no tuvieran causas necesarias en virtud de las cuales existieran de acuerdo con la manera correspondiente a su especie, entonces este conocimiento que le corresponde en exclusiva al Sabio Creador, ya no existiría». «Todo esto, concluye el filósofo, comportaría negar la Sabiduría, y negar una cualidad que Dios mismo se ha atribuido llamándose el Sabio. ¡Que Él

sea alabado, y que sus Nombres se mantengan protegidos de todo esto!».³⁴

El discurso que Averroes realiza en el *Desvelamiento de los métodos* sobre el Sabio Creador acaba señalando la filosofía, entendida como examen racional de las realidades del universo, como una vía privilegiada hacia el conocimiento del mundo y de Dios. En su caracterización de esta vía, Averroes apunta indirectamente que la consideración de Dios como Artesano constituye un terreno teológico común entre los sabios y la multitud. Y distingue la vía común de la particular de los filósofos señalando que las masas, aunque saben que las cosas han sido fabricadas y conocen que el mundo tiene un Artesano, consideran los seres de la misma manera que se conocen los objetos de los que se ignora el arte que hay detrás de su fabricación, mientras que los filósofos se parecen a quien examina los objetos de los que conoce en parte este arte, y la sabiduría que en éste se refleja.³⁵

La consideración sobre el discurso que presenta a Dios como Artesano reaparece en diversas discusiones de *La incoherencia de la incoherencia*. En la tercera, por ejemplo, en la que Averroes responde a la acusación formulada por al-Ghazālī de que la coincidencia de todos los filósofos en las afirmaciones de que Dios es el creador y el agente de este mundo y de que el mundo es su acto y su obra es una impostura. Al-Ghazālī había argumentado en *La incoherencia de los filósofos* que los *falāsifa* realizaban estas afirmaciones engañosamente, disimulando su verdadera opinión, entre otras razones porque el concepto de agente presupone que éste ha de querer, elegir y conocer aquello que quiere y los filósofos no reconocen en Dios ni la voluntad ni ningún otro atributo y piensan que todo procede de Él por la fuerza de la necesidad. En su respuesta a esta parte de la acusación, Averroes apunta que, en relación a las realidades del mundo sublunar, los filósofos distinguen entre dos tipos de agentes, aquellos que denominan agentes naturales, como el fuego, que calienta de acuerdo con su esencia, y los agentes voluntarios y selectivos, que actúan previo conocimiento y deliberación. Y añade que Dios no puede confundirse con ninguno de estos dos tipos de agentes porque, a diferencia de los agentes naturales de nuestro mundo, su acto procede del conocimiento y, a diferencia de los agentes voluntarios y deliberativos de nuestro mundo, a diferencia en definitiva de los humanos, no carece de aquello que quiere. Según Averroes, la acusación de al-Ghazālī sobre la impostura de los filósofos no se sostiene porque parte de una concepción reduccionista y

³² Maimónides, que tal vez lo conoció a través de Averroes, y Tomás de Aquino, que lo conoció a través de Maimónides, también explotaron las virtudes conectivas de este discurso. Cf. MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, II, 19-23, edición David Gonzalo Maeso, Madrid, 1998, pp. 284 y ss. y TOMÁS DE AQUINO, *Contra gentes*, II, 28-9.

³³ AL-FĀRĀBĪ, *De l'obtention du bonheur*, París, 2005, pp. 83-85.

³⁴ AVERROES, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, en AVERROES, *L'Islam et la raison*, ed. cit., pp. 104-107.

³⁵ *Ibidem*, p. 113. Cf. p. 117.

antropomórfica del concepto de agente voluntario del todo ajena al discurso de los filósofos sobre el Dios Artesano.³⁶

Averroes no presenta los pormenores de este discurso con el que la filosofía busca conectar con la religión hasta la discusión IX de *La incoherencia de la incoherencia*. Para hacerlo se sirve del concepto de particularización. Averroes toma este concepto de los teólogos asharitas. Como hemos visto anteriormente, los asharitas mantenían la total contingencia del mundo y de su orden: no había ninguna razón intrínseca que explicara ni su existencia ni sus características. Desde esta opinión, usaban los conceptos de particularizador y particularización para dar cuenta tanto del hecho de que un mundo que podría no existir exista efectivamente como del hecho de que exista de acuerdo con unas características que le distinguen de otros mundos que habrían sido igualmente posibles. Para los asharitas, Dios era el «particularizador» que ha querido que las cosas sean y que sean como son y la creación podía describirse como un acto de «particularización». Según Averroes, los filósofos piensan en otro tipo de particularización cuando hablan de las obras del Dios Artesano:

«La particularización que los filósofos fuerzan a admitir es distinta de la particularización de [que hablan] los Asharitas. En efecto, la particularización de [que hablan] los Asharitas no es más que la manera en la que una cosa se distingue sea de su semejante sea de su contraria, sin que lo decida una razón en la misma cosa que haya convertido en necesaria la particularización de uno de los dos opuestos. Los filósofos, al hablar de este tema, no quieren [decir] por particularización otra cosa que lo que la sabiduría ha decidido en lo que ella obra, y es la causa final. En efecto, según los filósofos, no hay entre las cosas que existen ninguna cualidad ni ninguna cantidad que no sea para la sabiduría un fin, el cual inevitablemente es o bien un asunto necesario en la naturaleza de la fabricación de esta [cosa] que existe o bien [una cosa] que está en ella desde el punto de vista de lo mejor. En efecto, según ellos, si hubiera entre las criaturas una cantidad o una cualidad no decididas por una sabiduría, ellos atribuirían en este punto al Artesano y Creador Primero lo que no está permitido atribuir a los artesanos creadores sino es para culparlos.»³⁷

Posteriormente, en la Discusión XI, Averroes da más detalles sobre la manera como se concreta esta particularización al explicar la cuestión que, como hemos visto, había quedado pendiente de aclaración en la Discusión III: cómo entienden los filósofos el significado de «voluntad» en Dios, en un Dios en que la voluntad no debe pensarse (como en los animales o los hombres) como deseo de lo

que le falta porque no hay ninguna imperfección en su esencia. Según él, cuando los filósofos hablan de la «voluntad» de Dios quieren significar que cada acto procede de Él a través del conocimiento, de un conocimiento que entienden como un conocimiento de los dos opuestos que, en cada caso, pueden proceder de Él. «El sabio, concluye Averroes, se llama perfecto en el sentido de que es siempre el mejor de los dos opuestos el que deriva de Él en detrimento del otro. Y es por esta razón que los filósofos afirman que hay tres atributos especialmente apropiados para el creador: la ciencia, la perfección y el poder. Y añaden que su poder no es inferior a su voluntad, a diferencia de lo que sucede en el hombre».³⁸

4. A MANERA DE CONCLUSIÓN

El análisis del discurso sobre el Dios Artesano que Averroes elabora en las tres obras que pretenden fundamentar una teología concordable con las doctrinas de la filosofía nos ha permitido identificar una serie de elementos de esta teología que, como veremos a continuación, encuentran su correspondencia en algunos aspectos esenciales del proyecto epistemológico luliano. Antes apuntábamos que la primera concreción literaria del Arte, el *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, se presentaba como una técnica de encontrar la verdad solucionando *quaestiones* (es decir, por lo general: interrogaciones dobles, con dos enunciados contrarios como posibles respuestas) a través de argumentos que se pretenden necesarios o demostrativos. Llull, de acuerdo con el modelo de la dialéctica, concibió este arte como un arte que argumentaba a partir de tópicos o lugares (a los que denomina «universales») verificando o falsando la afirmación o la negación (los «particulares») que, en cada caso, podían dar respuesta a aquellas cuestiones. El núcleo de los procedimientos propuestos en las primeras Artes lulianas es la idea de que toda afirmación o negación sobre cualquier materia implica también, aunque no tenga inmediatamente a la divinidad como objeto, una afirmación o una negación sobre Dios o sobre la manera que quien las enuncia se relaciona con Él.³⁹ La pretensión de Llull es que los «universales» que establece como punto de partida permiten verificar los «particulares» que implican atribuir a Dios el máximo de perfección y las opiniones y las acciones que mejor se ajustan al fin de la creación, un fin que coincide con el de la vida humana. Todos los mecanismos del Arte presuponen un Dios que, en sus características generales, se corresponde con el de la teología filosófica ocasional de Averroes. El Dios del Arte de Llull es un Dios Artífice que, ante las alternativas que se le ofrecen en la creación, elige el

³⁶ AL-GHAZĀLĪ, *The Incoherence of the Philosophers*, «Part One», «[Third] Discussion», ed. cit., pp. 56 y ss. IBN RUSHD, *Tahāfut al-Tahāfut*, ed. cit., «The third discussion: The demonstration of their confusion in saying that God is the agent and the maker of the world and that the world is His product and act, and the demonstration that these expressions are in their system only metaphors without any real sense».

³⁷ IBN RUSHD, *Tahāfut al-Tahāfut*, ed. cit., «The ninth discussion: To refute their proof that the First is incorporeal». Traducción propia. Siguiendo Shlomo Pinès, reemplazo el término «differentiation» propuesto por Van den Bergh para traducir «tahsis» por «particularización». Véase PINÈS, Shlomo, «Les sources philosophiques du Guide des Perplexes», en *La liberté de philosophe. De Maïmonide à Spinoza*, París, 1997, pp. 218 y ss.

³⁸ IBN RUSHD, *Tahāfut al-Tahāfut*, ed. cit., «The eleventh discussion: To show the incapacity of those philosophers who believe that the First knows other things besides its own self and that it knows the genera and the species in a universal way, to prone that this is so».

³⁹ Véase RUIZ SIMON, J. M., *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, Barcelona, pp. 27-29 y 194-204.

mejor de los opuestos. Cuando las *quaestiones* que se plantea en su primer Arte se refieren al mundo, el arte de encontrar el particular en lo universal coincide con el arte de identificar aquel particular (de los dos opuestos que podrían dar respuesta a una interrogación doble) que, por ser mejor, tuvo que ser elegido por un Dios como el descrito en el *kalām* filosófico de Averroes, al que no se debe atribuir ninguna elección que vaya en menoscabo de la perfección que se expresa en sus atributos.⁴⁰

Cabe señalar que el arte de identificar aquel opuesto que, por ser mejor, tenía que ser el objeto de la elección divina no tiene por qué coincidir necesariamente con el conocimiento de las causas que explican la realidad de las cosas. El conocimiento del mejor de los opuestos no debe confundirse con el conocimiento, más perfecto, del Arte con el que han sido hechos los particulares que, según afirma Averroes en *El desvelamiento de los métodos*, distingue el conocimiento que los filósofos tienen de la creación del que tiene el resto de los mortales. Una vez planteada su primera propuesta artística, los principales esfuerzos de Llull se concentraron en reformular su artefacto epistemológico para que sus argumentos se adaptaran a los criterios que, siguiendo los *Analíticos segundos* de Aristóteles, los filósofos medievales consideraban los propios de la demostración científica. A partir del *Ars inventiva veritatis* (1290) y de las obras de transición que preparan sus nuevos planteamientos, el Arte de Llull, que ya se había presentado como *Art demonstrativa* en 1283, pasa a ofrecerse como un Arte que también enseña a sus usuarios el conocimiento, más perfecto, del Arte con el que han sido hechos los particulares. Profundizando en una concepción neoplatonizante de las relaciones causales legitimada de manera tácita en la teología filosófica de Proclo y del Pseudo-Dionisio, que le permiten de establecer ontológicamente la generalidad de sus principios simples a través de la afirmación de su presencia en Dios como causas eminentísimas y en sus efectos como semejanzas de estas causas, el Arte de Llull se presenta, a partir de este momento, como una verdadera ciencia universal capaz de explicar causalmente cualquier «particular».⁴¹

Sobre el papel, la elección por parte de Llull de los *falāsifa* como objetivo preferente de su proyecto de conversión de los infieles a través del Arte tal vez no era tan peregrina como podría pensarse. Dejando de lado la cuestión de su presunta infidelidad respecto a la religión en que se educaron o sus

verdaderas opiniones sobre la profecía de Mahoma, un colectivo que, según uno de sus miembros más célebres, tenía la obligación de escoger «la mejor de las religiones de su época» podía parecer un interlocutor idóneo para un proyecto de este tipo. Por lo demás, para los *falāsifa* había un lugar dentro del sistema de las ciencias, en el marco de la filosofía política, para una disciplina que tuviera como objeto valorar cada ley religiosa y compararlas entre ellas. Desde esta disciplina podían sospesarse cómo se ajustaban las enseñanzas particulares de cada una de estas leyes a los principios fundamentales que todas compartían y a la finalidad política que las justificaba a los ojos de los filósofos. Llull, en el *Libre de Gentil*, a través de los principios de su Arte, recreó literariamente una posible comparación de este tipo entre las tres religiones del Libro.⁴² Y el Arte mismo se construyó sobre una manera de entender la relación entre Dios y el mundo que, en sus líneas generales, se corresponde con la descrita por Averroes en aquellas obras en las que busca conectar los conocimientos filosóficos con los requisitos discursivos de la religión. Y, como acabamos de apuntar, se fue reformulando con la intención de presentarse como una ciencia que aspiraba a mostrarse como demostrativa también ante los ojos de quienes, como los *falāsifa*, se describían a sí mismos como «gente de la demostración».

Una cuestión distinta es si en la Historia las conversiones religiosas de las élites han tenido alguna vez algo que ver con la comparación entre leyes divinas realizada desde una filosofía política de raíz platónica o han respondido más bien, como parece más probable, al mero realismo político que encuentra en el interés la principal de las razones. O si, en tiempos de Llull, fuera de los libros, aún existían en el Islam filósofos como los retratados por al-Fārābī o Averroes o sólo quedaban soberanos que, interpretando ocasionalmente o no el papel de reyes-filósofos ante el público de los monarcas de la cristiandad, a veces insinuaban, para reforzar su posición, su intención de convertirse a la fe cristiana cuando se presentara el momento propicio. De hecho, por poner un ejemplo, en tiempos de Llull, la obra de Averroes tenía más eco fuera, entre los judíos de Catalunya y Occitania y en la Universidad de París, que dentro del mundo musulmán.⁴³

Finalmente, otra cuestión aún distinta, pero no por ello menos relevante, es si en el caso de existir todavía,

⁴⁰ La figura A de las primeras artes lulianas tiene precisamente como función verificar aquellos enunciados que mejor expresan esta perfección y falsar los que la contradicen. El protagonismo que en estas primeras artes tiene la doctrina de las dos intenciones también debe pensarse en el marco de las consideraciones teleológicas sobre la creación. Conviene recordar además, en lo que esta última doctrina se refiere, que la distinción teleológica luliana entre intenciones primeras (ordenadas a la causa final) e intenciones segundas (ordenadas a lo que se considera un instrumento para alcanzar aquella causa final) también encuentra una de sus principales precedentes en *La incoherencia de la Incoherencia* de Averroes. Véase RUIZ SIMON, J. M., «En l'arbre són les fulles per ço que y sia lo fruyt»: Apunts sobre el rerafons textual i doctrinal de la distinció lul·liana entre la intenció primera i la intenció segona en els actes propter finem», *Studia lulliana*, 42 (2002), p. 13, nota 21, y pp. 20-1, nota 34.

⁴¹ Sobre esta profundización véase RUIZ SIMON, J. M., «La transformació del pensament de Ramon Llull durant les obres de transició cap a l'etapa ternària», en RIPOLL PERELLÓ, Maria Isabel (ed.), *Ramon Llull al s. XXI*, «Col·lecció Blaquerna», Barcelona, 2005, pp. 167-196.

⁴² Cf. RUIZ SIMON, J. M., «En aquesta era yo ans que vengués en aquest loc. Notes al Llibre del gentil a propòsit del canvi d'opinió del savi jueu sobre la resurrecció», *Studia Lulliana*, 49 (2009), pp. 71-105

⁴³ Véase URVOY, Dominique, *op. cit. supra*, p. 183.

estos filósofos se habrían dejado convencer por el Arte de Llull. Y hay algunas razones para suponer que no. Una de ellas es que en el Arte de Llull, se borra la separación de fondo entre la filosofía y la religión, una separación que explica cómo se concretan los proyectos de conectar estos dos discursos a la manera de al-Fārābī o de Averroes. En este Arte, que pretende mostrar la naturaleza plenamente filosófica de la religión cristiana, desaparece el espacio que, según al-Fārābī, separa la imagen (la religión filosófica) del modelo (la filosofía) y deja de tener sentido la distinción averroista entre la enseñanza común que transmite la ley religiosa y los conocimientos privados de los filósofos, que sólo pueden conectar con aquella enseñanza por la mediación de la filosofía política y de la interpretación alegórica. El *kalām* filosófico de Averroes no era una teología demostrativa. Era, en última instancia, una teología política, un intento de conectar el Dios de la religión con el Dios de la filosofía aristotélica a través de un ambiguo discurso teológico que, en su superficie literal, concordaba con aquellos que, según la filosofía política, eran los principios fundamentales de todas las religiones correctas y que, convenientemente interpretado, no contradecía las doctrinas filosóficas.⁴⁴ Aquello que buscaban los proyectos de conexión entre la filosofía y la religión propuestos por los *falāsifa* era, precisamente, defender los derechos de la filosofía contra los teólogos que los negaban. Y el Arte de Llull no reconocía estos derechos y pretendía fundamentar

la filosofía sobre unas bases en que la filosofía como la entendían los *falāsifa* no tenía lugar.

Resulta significativo que Llull, que había empezado viendo a los *falāsifa* como los interlocutores privilegiados para la conversión, acabara identificando a Averroes y a los averroístas como los principales enemigos de su proyecto. En los *Sermones contra errores Averrois*, una obra escrita en París el año 1311, Llull empieza contando, haciéndose eco de una leyenda, que los sarracenos, a pesar de ser infieles, acabaron lapidando al también sarraceno Averroes por los errores que propagaba contra su religión y no permitían que se divulgara abiertamente su pensamiento.⁴⁵ Llull era partidario de que la cristiandad siguiera el ejemplo de esta supuesta prohibición e invitó al rey francés Felipe IV a proscribir la enseñanza pública de la filosofía de Averroes.⁴⁶ El contenido mismo de esta demanda pone de manifiesto otro hecho a tener en cuenta. En el París de Llull y de Felipe IV la filosofía formaba parte, en la Facultad de Artes, del currículo universitario. En la Córdoba de Averroes, en cambio, era entendida como una vía particular hacia la sabiduría cuyos conocimientos se transmitían privadamente: no había ninguna divulgación institucional de la filosofía susceptible de ser controlada. Se trata de un hecho importante porque define una relación distinta del saber con el poder y de los filósofos con la sociedad. Pero tratarlo nos alejaría del tema que inicialmente nos habíamos propuesto abordar en este artículo.

⁴⁴ Uno de los principios fundamentales de todas las religiones que tiene un gran protagonismo en el *kalām* filosófico de Averroes era, según el propio filósofo, el reconocimiento de los atributos y de los actos de un primer principio, una materia que queda fuera de las demostraciones de la filosofía, pero que, como ya había constatado Platón en las *Leyes*, no es nada ajena a los opiniones correctas de los ciudadanos sobre las que conviene legislar. En el Arte de Llull las razones de estos atributos se convierten en los principales principios simples a partir de los cuáles se demuestran los distintos particulares. El hecho de que entre estos particulares se encuentre la creación *ex novo* del mundo es una buena piedra de toque para la distinción entre el Arte luliano y aquel *kalām* filosófico.

⁴⁵ «Saraceni autem, licet sint infideles, Auerroim, qui etiam erat Saracenus, lapidauerunt propter errores, quos contra legem eorum inducebat; nec rationes ipsius non est aliquis eorum ausus palam diuulgare». *Sermones contra errores Averrois*, ROL VII, 246.

⁴⁶ Lo hizo en el *Liber natalis* (1311), que dedicó a este rey, al que pide que «libros et dicta Averrois expelleret et extrahi faceret de Parisiensi studio» (ROL VII, 69; cf. *Liber lamentationis Philosophiae*, ROL VII, 125-126). La propuesta de actuar contra las opiniones de Averroes también se encontraba entre las que Llull tenía previsto presentar al Concilio de Viena (1311): «Tertium autem, ut contra opiniones Auerrois, qui in multis peruersor extitit ueritatis, dominus papa celeriter ordinaret remedium» (*Vita coetanea*, ROL VIII, 303).