

UNIVERSIDAD DE SEVILLA



RAMON LLULL: SOBRE EL ISLAM EN EL
LLIBRE DEL GENTIL E LOS TRES SAVIS



Grado en Filosofía

Facultad de Filosofía

Junio de 2020

Trabajo de Fin de Grado presentado por:

RAÚL CONDE GARCÍA

Tutor:

Catedrático D. JOSÉ MANUEL SEVILLA FERNÁNDEZ

RAÚL CONDE GARCÍA

RAMÓN LLULL: SOBRE EL ISLAM EN EL *LLIBRE DEL GENTIL E LOS TRES SAVIS*

Tutor: Prof. Dr. JOSÉ MANUEL SEVILLA FERNÁNDEZ

TRABAJO DE FIN DE GRADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Junio de 2020, bajo el estado de alarma y confinamiento por COVID-19.

Resumen

Ramon Llull nos expone en este diálogo entre un gentil y un musulmán los principios por los cuales el islam, bajo los argumentos del sarraceno, se revelaría como la religión verdadera. Sin embargo, el autor aprovecha para mostrar al lector ciertas incongruencias en las palabras del sarraceno, dando a entender que este sostiene posiciones erradas y que, a fin de cuentas, el islam es una religión que no puede sostener las condiciones acordadas al inicio del relato, que se exteriorizan en la existencia de cinco árboles que salvaguardan las esencias de Dios.

Palabras clave: Ramon Llull, Raimundo Lulio, filosofía, islam, gentil, religión musulmán, árbol, *Llibre del gentil e los tres savis*.

Abstract

Ramon Llull exposes us in this dialogue between a gentle and a Muslim the principles by which Islam, under the arguments of the Saracen, would reveal itself as the true religion. However, the autor takes the opportunity to show certain inconsistencies in the words of the Saracen, hinting that he holds wrong positions and that, after all, Islam is a religion that cannot sustain the conditions agreed at the beginning of the tale, externalized in the existance of five tres that safeguard the essences of God.

Palabras clave: Ramon Llull, Raimundo Lulio, philosophy, islam, gentle, religion, Muslim, tree, *Llibre del gentil e los tres savis*.

Resum

Ramon Llull ens exposa en aquest diàleg entre un gentil i un sarraí els principis pels quals l'islam, sota els arguemnts del sarraí, es revelaria com la religió veritable. Però, l'autor aprofita per a mostrar al lector certes incongruències en les paraules del sarraí, donant a entendre que aquest sosté posicions errades i que, al capdavall, l'islam és una religió que no pot sostenir les condicions acordades a l'inici del relat, que s'exterioritzen amb l'existència de cinc arbres que salvaguarden les essències de Déu.

Paraules clau: Ramon Llull, Raimundo Lulio, filosofia, islam, gentil, religió, musulmà, arbre, *Llibre del gentil e los tres savis*.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
I. EL ÁRBOL COMO SÍMBOLO	13
II. EL CARÁCTER DE DIOS, MAHOMA Y LAS ESCRITURAS	20
III. ANÁLISIS HERMENÉUTICO LULIANO DEL ISLAM	28
III.1. Sobre la escatología islámica	28
III.1.1. Muerte y resurrección	28
III.1.2. El juicio de Dios a los pecados de los hombres	33
III.2. Sobre el paraíso y el infierno	39
III.2.1. La senda a la gloria y al infierno	39
III.2.2. Los placeres paradisiacos	41
IV. PARTICULARIDADES DE LA OBRA	46
V. CONCLUSIONES DEL TRABAJO	50
BIBLIOGRAFÍA	52

INTRODUCCIÓN

Quizás en el imaginario colectivo pervive la idea de una Edad Media en la que el conflicto religioso abarcaba todas y cada una de las áreas de la vida pública. A esta idea han contribuido las infinitas caracterizaciones ficticias que se han hecho de la época, pero haríamos mal en asumir esta imagen y convertirla en la única visión posible del período medieval. Es evidente que el conflicto religioso siempre formó parte de la historia del Medioevo, pero no es menos cierto que el deseo de convivir en paz y generar una cohabitación pacífica entre las tres grandes religiones (judaísmo, cristianismo e islam) también determinó la vida de muchos fieles que dedicaron su vida a la discusión en torno a las cuestiones de fe.

Sin duda, esto último puede decirse de Ramon Llull (1232/1316), teólogo, misionero y poeta mallorquín nacido en Palma, en el seno de una familia noble emigrada desde Barcelona¹. Hijo de Ramon Amat Llull e Isabel d'Erill, aprovecha la posición social de su familia, que siempre mantuvo relaciones con las grandes casas nobiliarias catalanas, empieza a hacerse un hueco en la corte señorial mallorquina desde joven y en muy poco tiempo logra acreditar una carrera palatina considerable. En el año 1257 contrajo matrimonio con Blanca Picany, con quien tuvo dos hijos en los cinco años que duró su matrimonio: Domènec y Magdalena². Desgraciadamente, no se conservan las obras de amor cortés que redactó durante esta etapa de su vida ni tampoco tenemos gran noticia de sus labores reales, pero la imagen que ofrecen los biógrafos de Llull es la de un noble

¹ XIRAU, Joaquín: *Vida y obra de Ramón Llull: filosofía y mística*. México D.F. Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 18.

² DOLÇ I DOLÇ, Miquel: *Gran Enciclopèdia de Mallorca*. Palma, Promomallorca, vol. 8, 1989, pp. 115-123.

aficionado a las canciones de amor y comprometido con su oficio de trovador, dibujándole como un hombre versado en letras y con una clara vocación artística³.

Después de ser paje, preceptor, senescal y mayordomo real de Jaume II de Mallorca, su vida dio un giro trascendental tras acontecerle cinco visiones de Cristo crucificado, durante cinco noches consecutivas, lo cual le llevó a vender todo su patrimonio y a abandonar a su familia para prestarse completamente a predicar la Palabra de Dios. Tras nueve años de retiro espiritual, en los que se dedicó al estudio de la filosofía y la teología de manera autodidacta y aprendió a hablar árabe con fluidez (gracias a la ayuda de un esclavo musulmán que compró y le enseñó los principios del islam), Llull logró convencer a Jaume II para que instaurara una escuela-colegio misional en el convento Miramar destinada a promover la conversión de seguidores del islam al cristianismo, con lo cual estableció el aprendizaje del árabe como condición indispensable para llegar a los adeptos musulmanes. También fue el primer filósofo en utilizar el catalán (además del latín, el árabe y el occitano) como lengua común en sus obras⁴, lo cual revela una clara motivación didáctica, a fin de hacer llegar el cristianismo al mayor número de personas posible. Durante estos años, se hace buen conocedor de las obras de otros místicos y filósofos, las cuales le influyen directamente y determinarán buena parte de los escritos que realizará a lo largo de su vida. Estos filósofos son San Agustín de Hipona, San Anselmo, San Francisco de Asís, etc. Incluso muestra un alto grado de interés por las discusiones teológicas en el seno del islam, siendo gran conocedor de los enfrentamientos entre averroístas y los sunnitas –conocimiento que se aprecia en todas las obras en las que el islam ocupa parte del contenido incluido en ellas–.

Es necesario hacer una breve descripción de la Mallorca de mediados y finales del siglo XIII para conocer el contexto histórico y social en el que Llull desarrollaba sus labores de misionero. La isla era un lugar común para las tres culturas de la época que determinan la obra del mallorquín⁵ coexistiendo en ella y un enclave comercial imprescindible para la Corona de Aragón (que conquistó la isla el 31 de diciembre de 1229 a manos de Jaume I el Conquistador). Puesto que era un lugar atrayente para comerciantes de todas las civilizaciones del Mediterráneo, no es extraño que la isla acabara por convertirse en el crisol de tres culturas que batallaban por lograr la hegemonía

³ DE RIQUER, Martí *et al*: *Història de la literatura catalana* (tomo I). Barcelona, Ariel, 1984.

⁴ BERNIS PUEYO, Josep M.: «Ramon Llull y el Islam: ¿es posible un diálogo entre occidente y oriente?», p. 4. <https://es.calameo.com/read/004855881b501eae5c7bc>

⁵ ECO, Umberto: *La búsqueda de la lengua perfecta*. Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1994, p. 29.

del territorio en cuestión; no en vano se organizaron hasta cinco cruzadas durante el siglo XIII en contra del islam, desde la promovida por el papa Inocencio III a principios de los años 1200 hasta la comandada por Luis IX en el 1270.

La obra que nos ocupa y centra nuestro trabajo de fin de estudios, el *Llibre del gentil i els tres savis* (c. 1272-1276)⁶, es significativo y evidente reflejo del ambiente religioso y de los debates teológicos existentes en el siglo XIII y que se respira en la totalidad de obras que forman el corpus lulliano. En ella, un gentil conversa con un cristiano, un musulmán y un judío sobre la conveniencia y el fundamento de cada una de las respectivas religiones de sus interlocutores, a fin de que el gentil encuentre la Verdad en alguna de las creencias que exponen los fieles. Ayudados por una doncella llamada Inteligencia, los cuatro van poniendo en orden los conceptos que se emplean en la conversación y aclarando los atributos que cada uno de los creyentes le otorga a Dios. Cada religión posee su propio libro, siendo el primero de ellos la intervención de un sabio que prueba la propia existencia de Dios. El segundo, tercero y cuarto coinciden con la defensa que el judío, el cristiano y el musulmán (llamado sarraceno en el libro), respectivamente, exponen al gentil acerca de cada una de las diferentes visiones que poseen sobre Dios y la fe.

Escrita en latín y, posteriormente, en catalán, la obra pone en marcha el método expuesto por Llull en el *Art abreujada d'atrotbar veritat* (c. 1271), donde el autor ofrece una forma de demostrar lógicamente los dogmas de la cristiandad y muestra los errores propios de aquellos que no creen en la religión verdadera, el cristianismo. Si en el *Art abreujada* Llull expone sus razones para procurar la conversión de los infieles, en el *Llibre del gentil* opta, en cambio, por establecer un diálogo a tres voces que ponga a prueba los argumentos que las tres religiones expuestas ofrecerían al gnóstico que buscara respuesta en ellas. Al contrario de lo que podríamos pensar, no se trata de una obra especialmente beligerante contra el islam. Sin embargo, resulta evidente que, al llegar al libro tercero (el de “*la religió dels cristians*”), despliega ante el gentil un abanico de atributos y conceptos mucho más elaborado que el expuesto cuando aborda la religión del judío y la del musulmán. De hecho, este es un detalle que se observa en todas sus obras anteriores al año 1307. Por ahondar en esta cuestión: es tal el respeto que Llull guarda en

⁶ Según GARCÍAS PALOU (*Studia Lulliana*. 1969, pp. 69-70), el *Llibre del gentil* es el primero de aquellos que Llull escribió, ya que aparece citado en el *Llibre de Contemplació en Déu*, el cual según la mayoría de autores consultados sería la obra prima del autor mallorquín. Aquí seguiremos el criterio de la mayoría. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6325641>

esta obra por el islam que no emplea el uso del término *musulmán*, ampliamente extendido en el siglo XIII pero empleado de modo despectivo, sino el de *sarraí* (sarraceno), a fin de preservar el origen grecolatino utilizado para hablar de los nómadas del desierto arábigo-sírico que profesaban la religión de Mahoma.

En la obra de Llull encontraremos, al menos, cuatro períodos diferenciados entre sí por la evolución y sofisticación de las “Artes” lulianas. Así, nos topamos con la etapa pre-artística (1272-1274), en la que el autor desarrolla un tipo de filosofía más relacionada con la mística y la especulación religiosa; de este período podemos destacar el *Llibre de Contemplació en Déu*, obra en la que va prefigurando su arte, que ocupará la mayor parte de su producción en la etapa cuaternaria (1274-1290), aunque además de los cuatro elementos también encontraremos obras relacionadas con el aprendizaje de la caballería (*Llibre de l'orde de cavalleria*) o breves escritos didácticos sobre fundamentos del cristianismo (la llamada *Doctrina pueril*). La tercera etapa, denominada etapa ternaria, implica el período entre 1290 y 1308, con obras tan importantes para el corpus luliano como *Cent noms de Déu* (c. 1292) o el romance *Cant de Ramon* (posiblemente redactado en el 1300). La etapa post-artística comprende desde 1309 hasta el año de su muerte, 1315. En esta etapa redacta obras de carácter puramente religioso, donde se va notando la visión dogmática del cristianismo que caracteriza el final su vida, como el *Liber in quo declaratur quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis*, de 1310, o la *Disputatio Raymundus et Averroistae*, donde plasma su crítica contra los averroístas (detalle que, en cierto modo, se encuentra presente en la obra que analizamos en este Trabajo). Dado que no existe un criterio único para localizar concretamente el año de redacción de la obra, no podemos radicarla con total seguridad en un período concreto u otro. Pero sí deducimos, por el carácter de las obras de tal etapa, que puede ser enmarcada en el período cuaternario del autor; no en vano, aquí vamos a encontrarnos un *Arte*, que bebe directamente de la fuente descrita en el *Art abreujada*, mucho más desarrollado que en las obras de la etapa pre-artística, aplicado ya a un tema que será habitual en la filosofía de Llull: la tarea por desvelar la falsedad de las religiones contrarias al cristianismo. Además, el modo de plantear el diálogo entre los diferentes personajes está presente también en la fábula del *Llibre de les meravelles* (c. 1287) o en el *Romanç d'Evast e Blanquerna*.

Por tanto, no se puede pensar íntegramente a Ramon Llull sin su crítica al islam, que se mantiene presente en las cuatro etapas que ordenan su producción filosófica. La

imagen popular, pero también la investigación científica o buena parte del interés contemporáneo por Llull, incluye necesariamente la particular relación de Ramon Llull con el islam medieval. Crítica consustancial al tiempo en el que vive, pero singularmente encaminada a la convivencia en concordia y a la tarea del convencimiento de los infieles a través de la razón de la palabra. No obstante, toda la obra literaria y sus quehaceres políticos siempre estuvieron salpicados de una visión universalista de la realidad religiosa. Y en esto, Llull se desvela a sí mismo como un gran gestor de la pluralidad religiosa –recordemos que uno de sus cargos en la corte era el de procurador-, cultural e, incluso, lingüística. Sobre esto último, cabe destacar que es el primer filósofo balear que emplea su lengua vernácula en la mayoría de obras que forman su acervo, lo cual le sitúa como una rara avis dentro de las corrientes filosóficas de su época y lugar –si bien nunca abandonó la escritura en latín y árabe–.

Con estas consideraciones presentes, lo que este Trabajo pretende es clarificar la visión que ofrece Ramon Llull de la religión islámica en la obra que investigamos. Una visión construida gracias al afán conciliador del autor; entendiendo nuestra indagación por conciliadora a la actitud propensa al discurso y a la deliberación, en vez de justificación y llamada a la Cruzada bélica contra los infieles. Por ello centramos más específicamente nuestro interés en el análisis de los atributos expuestos en libro cuarto a través de la discusión entre el gentil y el sarraceno y la manera en que esta se da: en realidad, una disputa entre el propio autor de la obra y el personaje musulmán que defiende las virtudes de su religión ante el gnóstico. Para una amplia comprensión de la obra postulamos que se han de tener en cuenta las cuestiones anteriormente citadas, sin – como hemos anunciado– perder nunca de vista el contexto histórico y religioso de la Mallorca del siglo XIII, contexto necesario para nuestra interpretación del interés del autor por lograr una convivencia armoniosa entre las tres culturas expuestas en el *Llibre*.

La edición utilizada en la realización de este Trabajo es la dirigida por Óscar de la Cruz Palma, publicada por Claret en noviembre de 2016. La edición es una adaptación al catalán contemporáneo realizada por Joaquim Puigdemont y Joaquim Pujal. El autor del presente Trabajo ha decidido respetar en las citas el idioma original de la edición, proporcionando notas al pie de página cuando sea preciso si se considera que el léxico empleado resulta dificultoso para la comprensión de algún aspecto del Trabajo. Además, con este sistema de citación y de aparato crítico se asegura que no existe diferencia significativa alguna entre el texto escrito en catalán medieval vertido al catalán

contemporáneo. En cualquier caso, se recomienda también visitar la edición publicada en Palma de Mallorca, en la fecha de 1901 por Jeroni Rosselló Ribera y Mateu Obrador i Bennàssar, en la que se recoge el texto en catalán antiguo. El resto de material bibliográfico y de referencia aparecerá como notas a pie de página y en la bibliografía y webgrafía localizada al final del documento.

I. EL ÁRBOL COMO SÍMBOLO

Llull no será el primero en promover la asunción de un esquema racionalista y lógico para sustentar conceptualmente los dogmas de fe de la religión cristiana. El interés que siente por dotar de una base racional a los argumentos religiosos que profiere se inserta fácilmente en los esfuerzos de la tradición medieval por fortalecer las raíces del cristianismo, esfuerzos realizados tanto por San Agustín de Hipona como por monje benedictino Anselmo de Canterbury; ambos, grandes influencias para el filósofo mallorquín, que nutre su obra de estas nuevas visiones que pretenden alejarse de la patrística propia del período anterior a la Edad Media. Estos nuevos filósofos, los escolásticos, utilizaron gran parte de la filosofía grecolatina para dar una explicación a las revelaciones religiosas del cristianismo, imbuyendo a la religión de una matriz racional, siempre y cuando esta razón estuviera subordinada a la profesión de la fe cristiana. Existía, por tanto, un gran cuidado por construir sistemas que no entrasen en contradicción con los postulados de la tradición filosófico-religiosa anterior. Y es en este contexto donde surgirán numerosas metáforas de tipo naturalista que servirán a los escolásticos para explicar los fundamentos de sus métodos.

El árbol es, sin duda alguna, una de las figuras más relevantes utilizadas por los escolásticos por la cantidad de obras en las que aparece representada, sirviendo de estructura. No es una elección casual, pues la figura del árbol aparece en todas las religiones como recurso para explicar las formas de la creación, la conexión existente entre el cielo y el inframundo, etc. Es el mismo San Agustín de Hipona quien determina la visión del árbol como un símbolo de la sabiduría divina⁷, un paradigma que expresa la perfección de Dios y de todo aquello que Él ha regalado a los mortales. No en vano, Adán y Eva son castigados por acceder fraudulentamente, infringiendo la ley y las normas divinas, al conocimiento divino a través de ingerir los frutos de Dios, después de que Eva

⁷ SAETEROS PÉREZ, Tamara: «El *De Genesi ad litteram* de San Agustín en el marco de la literatura hexameral desarrollada por San Basilio, San Ambrosio y San Buenaventura». Mendoza, *Scripta mediaevalia*, vol. 8, nº 1-2, 2015, pp. 67-68.

coma la manzana (en latín, obsérvese la conexión entre la palabra *malum*, el término *manzana* en castellano, y *mālum*, el *mal*). Así entendemos mucho mejor que autores como Llull vayan a utilizar este mismo recurso para expresar ideas propias, aunque muchos de los autores que lo emplearán variarán el significado simbólico que al árbol tiene, adecuando su uso a las diferentes visiones filosóficas que promoverán.

La obra que nos ocupa merece cierta atención no solo por su capacidad instructora de un método discursivo que ayude al lector a encontrar a Dios sino, además, por la belleza de dicho método dendrológico que estructura cada intervención a través de un conjunto de árboles, artículos y flores que ayudan a formar un mapa conceptual aclaratorio que oriente los elementos de la discusión. También podemos encontrar en la obra cinco ilustraciones que ejemplifican de manera gráfica la configuración discursiva a la que van a ceñirse los libros que componen la obra en su totalidad.

En el *opus luliano* aparece de manera constante una figura simbólica utilizada para expresar plásticamente el sistema filosófico que despliega en la obra. Podemos encontrar incluso varias obras en las que el núcleo se encuentra articulado en torno a aquello que se dispone en estos árboles (como el *Arbor Scientiae* o el *Arbre de filosofia desiderat*)⁸. A todas luces, este recurso tiene más que ver con la búsqueda de una justificación metódica y racionalista (sin separar esta razón de la fe, ambas tienen que coincidir necesariamente) de las virtudes del Dios del cristianismo que con la necesidad del *Doctor Iluminado* de ofrecer un medio visual clarificador de los argumentos que (pre)disponen a favor de la religión cristiana. También conviene aclarar –para una mejor definición del objetivo principal de nuestro Trabajo– que Ramon Llull no inventa este procedimiento, sino que solo continúa una tradición inaugurada por el neoplatónico griego Porfirio y seguido además en otras obras de carácter religioso. El árbol, como elemento de la naturaleza, viene a simbolizar, junto con todas las virtudes que en él dispone Llull, aquellas esencias creadas por Dios y por el hombre que determinan la vida natural y religiosa en el mundo.

El árbol no es un símbolo relevante únicamente para el cristianismo, y su uso en esta obra –la primera vez que Llull emplea esta figura– no es baladí, pues este encarna un significado místico en las diferentes religiones que aparecen representadas en la obra. En la tradición judía encontraremos la figura del Árbol del Conocimiento, de la cual el

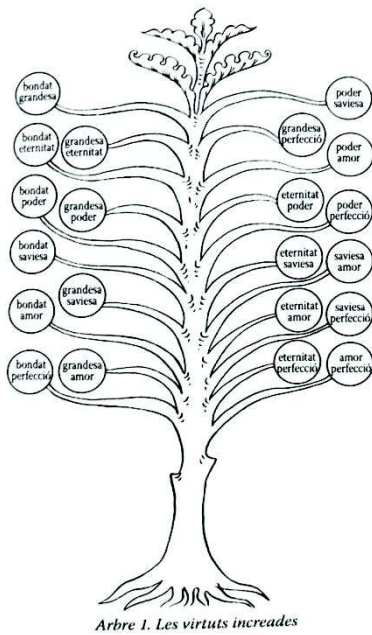
⁸ Cfr. ABELLÁN, José Luis: *Historia crítica del pensamiento español*. Madrid, Espasa-Calpe, 1979, tomo III, p. 285.

hombre puede obtener los frutos que desee siempre y cuando asuma el bien o el mal que pueda derivar al querer aspirar al conocimiento divino. Por otro lado, en las escrituras islámicas se caracteriza al árbol y sus frutos como algo que el ser humano debe evitar (visión casi idéntica a la que se ofrece en la mitología cristiana), pero que, sin embargo, se hace apetecible al hombre y ambos pecan cuando desafían las órdenes de Dios. A pesar de este desafío, Adán y Eva son perdonados, volviendo a la senda de Dios y repudiando los pecados cometidos.

El acceso, entonces, a los frutos de Dios (en el *Llibre* los frutos son reemplazados por las hojas que contienen las virtudes y los pecados del mundo) se revela como un hecho que cambia de manera radical la forma de entender la relación entre la razón y la fe en la época medieval. Si antes se penalizaba la querencia por entender las cualidades de Dios a través de los frutos del árbol, ahora se promueve el análisis teológico de las virtudes contenidas en él, permitiendo la entrada de la razón en el entramado teológico cristiano medieval. Pero esto se produce siempre y cuando el análisis venga a reforzar los planteamientos dogmáticos del credo cristiano, islámico y judío, no a impugnarlos, pues la posibilidad de discutir sobre las cualidades divinas no puede realizarse con propósitos críticos. En todo caso, la crítica vendría a realizarse en el plano terrenal y humano, en la relación que subjetivamente surge entre el hombre y Dios.

A pesar de que en el *Llibre del gentil* la figura del árbol no ocupa un papel especialmente relevante —esto es, que no se le hacen continuas alusiones a su existencia sino que se asume, más bien, a modo de guía para orientar la discusión—, sí que por su interés merece la pena mencionar su uso metodológico. Disponemos de cinco árboles en los que se reparten las diferentes virtudes y pecados⁹:

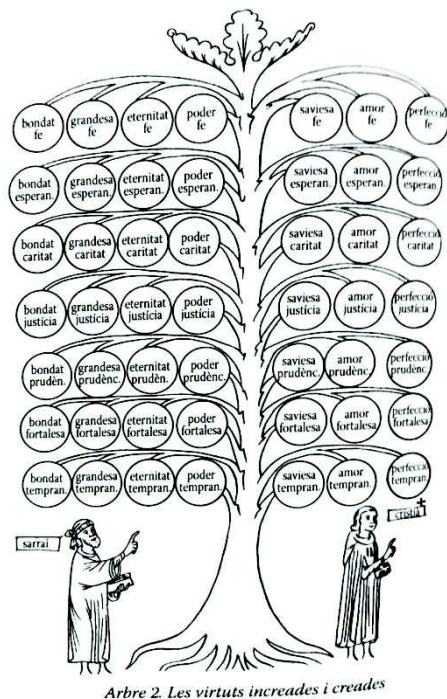
⁹ VEGA, Amador: *Ramon Llull y el secreto de la vida*. Madrid, Siruela, 2004, pp. 168-169.



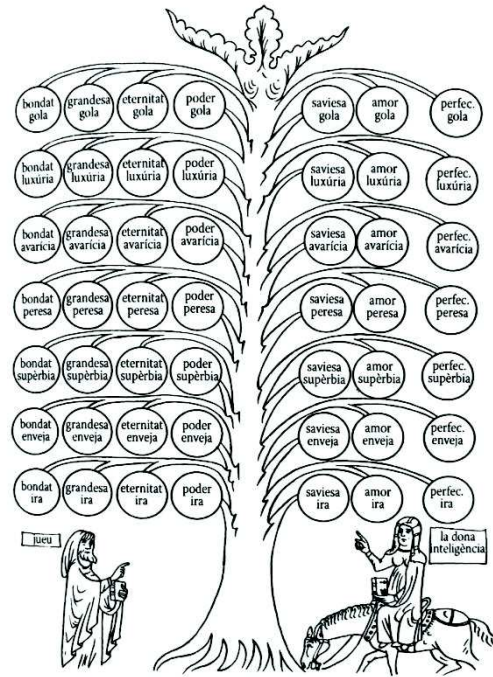
19

1. *Las virtudes increadas*, que son aquellas que deben atribuirse a Dios y que, por tanto, son esenciales para reconocer en Él la mayor de las autoridades.

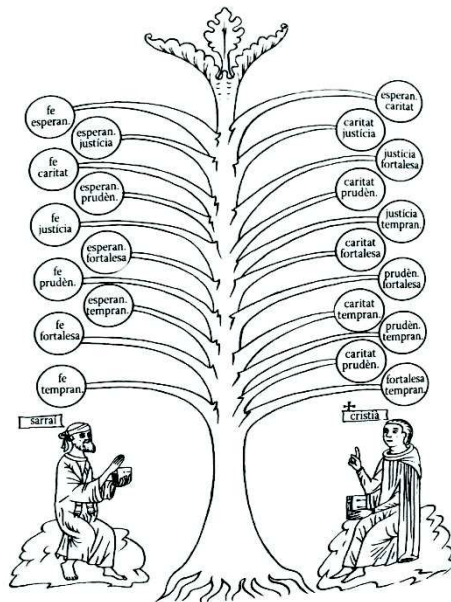
2. *Las virtudes increadas y las virtudes creadas*, las cuales representan a las siete virtudes increadas del primer árbol y las virtudes creadas que el hombre dispone para conseguir la vida eterna. No puede haber contradicción entre las virtudes increadas y las virtudes creadas.



3. *Las virtudes increadas y los pecados mortales.* En este árbol se muestran las siete virtudes increadas y cómo estas suponen una contradicción respecto a los atributos de Dios. Por tanto, aquel que cometa los pecados que se muestran en el árbol se verá alejado de la posibilidad de obtener una vida eterna tras la muerte corporal.

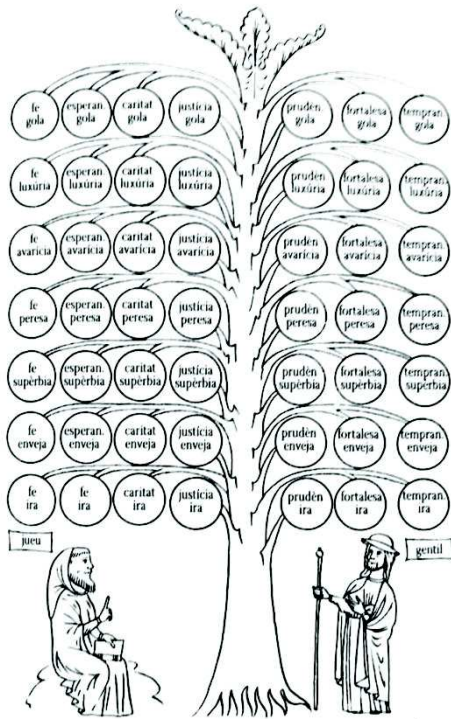


Arbre 3. Les virtuts increades i els pecats mortals



Arbre 4. Les virtuts creades

4. *Las virtudes creadas,* donde únicamente se muestran las virtudes propias del hombre mostradas en el segundo árbol y la manera de todas ellas para combinarse sin posibilidad de contradicción alguna.



Arbre 5. Les virtuts creades i els pecats mortals

5. *Las virtudes creadas y los pecados mortales.* Aquí se enseñan las contrariedades entre los caminos creados por el hombre que honran a Dios y los vicios que hacen peligrar el recto camino de los mortales.

A excepción del primero, cada árbol aparece custodiado por los diferentes personajes que nos encontramos en la obra. La conclusión que podemos sacar de este sutil detalle es que las tres religiones tratadas en este *Llibre* pretenden salvaguardar las esencias divinas y las cualidades de aquello que las constituye

como religiones. Es decir, dado que la bondad (por escoger al azar una de estas virtudes increadas) pertenece al orden de lo divino, es misión del sarraceno, del cristiano y del judío procurar que se obre en función de esta cualidad propia de Dios y, más que eso, han de conseguir que sea compatible con la práctica de las virtudes creadas por el hombre, que en ningún caso pueden contraponerse a las virtudes increadas. Todas estas virtudes, y el debate entre los sabios que se deriva de ellas, están caracterizadas y contenidas en el *llibre primer*, como forma de establecer desde un inicio cuáles son los términos en los que va a originarse la disputa entre los tres sabios y el gentil. Claramente, la intención de Llull es la de dotar de la mayor legitimidad lógica posible a los argumentos que van a emplear los tres sabios que intervienen en la obra.

Al fin y al cabo, lo que Llull ofrece con este sistema es un método de conversación, una modalidad del sistema dialógico por el cual el judío puede dialogar con el cristiano a razón de las cualidades de Dios o de las virtudes creadas con el musulmán (todo ello, en el marco del *llibre primer*, que es el que inicia la discusión sobre los caracteres divinos). Sin duda, en ello sigue la estela de otros filósofos, como Ricardo de San Víctor o Duns Escoto, en tanto que sitúa al poder omni-abarcador de la fe en un estatus primordial, sin incompatibilizar de ningún modo la fe religiosa con la razón intelectual, facultades las cuales formarían una relación simbiótica que posibilita en su filosofía la demostración del cristianismo como la religión verdadera. Y estructurando todos estos razonamientos

tenemos al *arbre*, ordena y fija el marco de la discusión que siempre habrá de llevarse a cabo por los lógicos cauces que marca el método.

Consideremos también que el *Llibre del gentil* es redactado por Llull en un período muy primerizo, casi naciente, de su filosofía. No existe una sofisticación conceptual tan desarrollada como en otras obras, como en el *Arbre exemplificat* (c. 1296) –que se incluye dentro del libro que más explota este recurso, el *Arbre de ciència*–. Por tanto, la esquematización que se deriva de la organización de las nociones presentes en el texto ha de comprenderse desde el contexto presentado, entendiendo que en la fecha de redacción del *Llibre*, Llull se encontraba perfilando el *Ars* que, posteriormente, será el núcleo de toda su doctrina filosófica y que esta obra ilumina los primeros pasos dados por el sabio mallorquín en el campo de la escolástica, corriente a la que aportó numerosas críticas y otras tantas contribuciones a partes iguales¹⁰.

¹⁰ RUIZ SIMÓN, Josep Maria: *Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*. Barcelona, Quaderns Crema, 1999, pp. 87-88.

II. EL CARÁCTER DE DIOS, MAHOMA Y LAS ESCRITURAS

Esta parte de la obra está formada por un prólogo y doce artículos en los que el sarraceno expone al gentil de manera concisa las razones por las que el islam ofrece una mejor respuesta al conflicto espiritual que experimenta su interlocutor. Es necesario mencionar aquí la influencia de al-Ghazali y su obra *El resurgimiento de las ciencias religiosas*, la cual está ordenada en cuatro partes y cada parte, a su vez, en diez volúmenes, mostrando un orden muy similar al del *Llibre*. Aunque en un principio se pudiera pensar que no existe un fundamento suficiente que ampare la afirmación expuesta, hemos de recordar el profundo conocimiento que Llull poseía respecto de la discusión dentro del seno del islam entre Averroes (que venía a afirmar la prevalencia de la razón sobre la fe a través de una adaptación de la tradición racionalista griega dentro de la religión de los musulmanes), los averroístas¹¹ (quienes sostenían un principio de doble verdad para legitimar por igual la acción de la razón y de la fe) y de los sufíes representados por al-Ghazali (1058-1111)¹², al cual Llull respetaba intelectualmente. Este último expresó en la obra anteriormente mencionada el modelo que después sería adoptado por infinidad de textos que abordarían cuestiones similares a las planteadas por el ulema persa. Dado que Llull era buen conocedor de las obras sufíes y un férreo crítico de Averroes (quien, como es sabido, escribió una *Destrucción de la destrucción* [“Tahafut al-tahafut”] contra la *Destrucción de los filósofos* [“Tahafaut al-falasifa”] de al-Ghazali) y los averroístas no es precipitado sostener que la estructura del *Llibre* y de sus capítulos debe mucho a la tradición literaria islámica. Al inicio del libro, el sarraceno realiza el acto de la ablución a fin de conseguir la *tahāra*, ceremonias diseñadas con el propósito de purificar el cuerpo y el alma y que pueden realizarse con agua, con arena, etc. En este caso, se trata de una pequeña ablución llamada *wudu*, que se realiza necesariamente antes de orar. Al acabar

¹¹ GEYER, B.: *Die patristische und scholastische Philosophie, Elfte Auflage*. Berlin, Benno Schwabe, 1928, pp. 447-449, 456-462, 758-759, etc.

¹² GARDINI, Walter: «Raimundo Lulio y el diálogo con el Islam». Buenos Aires, *Oriente, Occidente: Revista de investigaciones comparadas*, vol. 12, n° 1/2, 1995, p. 80. <https://racimo.usal.edu.ar/371/>

el lavado, el musulmán alza las manos y los ojos al cielo, mientras recita la siguiente oración:

“En nom de Déu misericordiós, que atorga misericordia, al qual sigui donada lloança, perquè es senyor del món; a ell adoro i a ell em confio, perquè ell és qui ens guia pel camí recte de la salvació.¹³”

No cabe duda que estamos leyendo una adaptación (si se le quiere poner el epíteto, luliana) de la primera sura del Corán¹⁴, aunque con alguna variación sugerente que debe ser comentada. La palabra que aparece en el *Llibre* como *Déu*, en el texto coránico se corresponde al término *allah*. Sin embargo, en árabe es mucho más frecuente que la palabra Dios tenga su equivalencia en el vocablo *ilāh*. Quizá este hecho puede tener una explicación en tanto que Llull pretenda mostrar que la única deidad del islam es el propio Allah-Dios, identificando ambos términos. De hecho *allah*, es una contracción de *al-ilāh*, cuyo significado literal es “el Dios”. Por ende, no existiría diferencia alguna en el diálogo entre *ilāh* y *allah*, aunque sí se mantenga esta diferencia en numerosos pasajes del Corán y en tantos textos religiosos islámicos.

Una vez realizada la ablución del sarraceno, comenzamos el viaje por los diferentes artículos que componen esta parte de la obra. El artículo primero, de título *Creure que hi ha un sol Déu* viene a demostrar la necesaria existencia de un Dios. Sin embargo, el gentil da por clausurada esta demostración gracias a la exposición que realiza el judío al comienzo de la obra¹⁵. En cambio, el sarraceno interviene negando la Trinidad y la pluralidad existente en Dios y que había sido defendida en el libro anterior por el cristiano.

“Si n’hi hagués Trinitat [en Dios] es correspondria que fos compost, i que la bondat, la grandesa i l’eternitat, el poder, la saviesa i l’amor serien contraris a la perfecció; i com que això és imposible, per això és evident que Déu no existeix en trinitat.¹⁶”

¹³ LLULL, R.: *Llibre del gentil i dels tres savis*. Barcelona, Editorial Claret, 2016, p. 266.

¹⁴ *Corán*, Exordio, 1-7.

¹⁵ La demostración del judío se basa en la adjudicación de las virtudes increadas como cualidades únicas de Dios, lo que permite reconocer en Dios la mayor de las autoridades.

¹⁶ LLULL: *op. cit.* p. 267.

Al pronunciar estas palabras, el gentil prohíbe al cristiano responder ante tal afirmación. Se niega a propiciar una discusión con el musulmán ya que, desde un primer momento, este está revelando la imposibilidad de convivir bajo una misma fe y una misma creencia. Es evidente que la demostración de Dios expuesta por el cristiano y el musulmán no son diferentes, sino diametralmente opuestas en tanto que el primero atribuye a la Trinidad las siete virtudes increadas como garantía de la veracidad del cristianismo, mientras que el segundo atribuye dichas virtudes a un solo Dios que las contiene dentro de sí a fin de guardar su perfección.

No es casualidad que el tema de la Trinidad sea el escogido por Llull para establecer la primera diferenciación fundamental entre el cristianismo y el islamismo. No en vano dedica buena parte de su *Vita coetanea* (escrita en el año 1311, un lustro antes de morir el autor)¹⁷ a teorizar sobre este asunto. En la obra que hemos citado, la cual supone una autobiografía que nos permite conocer su vida y sus experiencias religiosas de una manera muy detallada, relata la argumentación que profiere ante una autoridad islámica (en este caso un na'ib tunecino), detallando la indubitabilidad de la Trinidad cristiana y cargando contra la concepción de la deidad propia de la religión del sarraceno¹⁸. Dicho enfrentamiento dialéctico, producido en el 1293, el cual se localiza temporalmente en uno de sus últimos viajes al norte de África, provocó uno de los varios linchamientos que sufrió durante su vida y que propició un cambio en el acercamiento al islam en las obras posteriores escritas después de tales hechos.

Dejando a un lado los datos biográficos acerca de estas polémicas que condicionan la visión de Llull sobre el islam y que aquí no resultan pertinentes tanto por limitación de espacio en el Trabajo como porque sus enfrentamientos con los musulmanes son muy posteriores a la escritura del *Llibre del gentil*, lo que se pone de manifiesto en este primer artículo es la imposibilidad que encuentra el gentil para hallar un punto de conexión entre cristianismo e islamismo, a fin de posibilitar una concepción armoniosa de Dios entre ambas religiones. En las exposiciones del sarraceno no todo serán conflictos con la visión cristiana de la deidad, pero desde luego la negación de la Trinidad es un aspecto que ya coloca al islam en una posición muy alejada de los otros dos credos presentes en la obra.

¹⁷ LLULL R., *Autobiografía*. Barcelona, edición del padre M. Batllori y traducción de A.M^a. de Saavedra de la edición crítica latina de H. Harada (1980), 1987.

¹⁸ DA COSTA, Ricardo: «Muçulmanos e Cristãos nos diálogos de Ramon Llull». Madrid, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 19, 2002, pp. 76-77. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/5600/0>

En el segundo artículo, el gentil y el sarraceno debaten sobre Dios como creador del mundo y de todo lo que existe. En este caso –y a diferencia de la discusión con el judío y el cristiano–, el gentil pide al musulmán una explicación sobre la naturaleza del mal y del pecado. La respuesta de este es que tanto el mal como el bien provienen de Dios; sin embargo, esta respuesta no convence del todo al gentil. La razón de esta incomprensión se explica de manera tal que Dios, como creador del mal, es también creador de la culpa y las injusticias que sufren los hombres *que han fet ús del peccat que ell ha creat*. El musulmán interviene de nuevo explicando que Dios no puede sino permitir la presencia del mal, cuya existencia y acción son anteriores a la creación del mundo. Por consiguiente, dada la perfecta sabiduría y consciencia de Dios, este crea el pecado en tanto que también crea el mundo. Dios, en última instancia, existe sin fin y su poder es infinito, conoce el pecado. Si no lo conociese, no sería omnisciente y su poder no sería perfecto.

En este artículo del *Llibre del gentil* empezamos a encontrar claras diferencias entre los argumentos propios del cristiano y del judío y los del sarraceno. En los artículos anteriores, el mal se trata como un fenómeno infame¹⁹, una dimensión que Dios no puede tolerar y bien induce a los hombres a luchar contra el pecado a través de una vida ejemplar o, por otro lado, el sufrimiento de un mal, como el mal de la pena, es usado por Dios para impartir justicia en vistas de aleccionar al hombre. De cualquier manera, no se aprecia ninguna desfiguración de los postulados islámicos. Llull no opta por deformar los argumentos del sarraceno ni por construir una caricatura del personaje, con el propósito de orientar el discurso hacia un lugar determinado. Es inherente a la tradición islámica la aceptación del mal como un aspecto propio de la vida del hombre; un mal que no tiene una justificación moral en la doctrina del sarraceno. Esta maldad es necesariamente positiva en tanto que Dios la ha creado, a pesar de que provoque sufrimiento en los humanos. Tal y como explica el teólogo suní Ibn Taymiyyah, contemporáneo del *Doctor Iluminado*: “Si Dios –bendito sea– es el Creador de todo, entonces también crea el bien y el mal en razón del sabio propósito que tiene; en virtud de eso, Su acción es sabia y perfecta²⁰”. Como se expone en el Corán²¹, Allah no deja al ser humano abandonado a su suerte ante la presencia del mal que permite. Le da las herramientas para luchar en contra de él en la medida de las posibilidades del hombre, y aunque este es un aspecto que no se

¹⁹ Véase LLULL: *op. cit.* pp. 102, 185-188.

²⁰ TAYMIYYAH, Ibn: *Minhaj as-Sunnah an-Nabawiyyah*. 3:142-2:25.

²¹ *Corán*, La Vaca, 286.

encuentra en la disertación del musulmán en el *Llibre*, sí que nos permite clarificar que la existencia del mal es permitida en vistas a un bien superior y no como una experiencia anecdótica en la vida del hombre.

En este aspecto, lo destacable es el uso que hace Llull de este rasgo de la religión islámica como distanciamiento respecto de las otras. Sí que podemos advertir cierta estupefacción en las palabras de gentil, que objeta constantemente los razonamientos de su igual, ante tales afirmaciones del sarraceno. Pero, en general, no existe manipulación conceptual alguna del filósofo mallorquín que nos indujera a pensar en una tergiversación del debate a fin de mostrar el islam como una supuesta religión perversa por naturalizar la actuación del mal en la cotidianeidad humana.

En el tercer artículo, se expone la figura del profeta Mahoma mediante el método dendrológico propuesto al comienzo de la obra. La primera flor corresponde al par *bondat i grandesa*. El sarraceno relata al gentil la historia de la ciudad de Yatrib (en árabe, *Madīnat al-Nabī*, la “Ciudad del Profeta”), donde la mayoría de sus habitantes eran gnósticos por su desconocimiento de la grandeza de Dios y necesitados de la ayuda de la fe. Así, Allah envió a Mahoma como profeta para guiar a estos por el camino de la verdad. A todo esto el gentil objeta que la perfección de Dios no concordaría con la bondad; permite que exista mucha gente que no conoce su grandeza y, por tanto, existiría un conflicto entre lo expuesto por el musulmán y las condiciones de los árboles. A todo ello, el musulmán introduce la idea del libre albedrío como opción a disposición de los hombres para seguir el camino de la verdad. Dios deja el error para posibilitar a aquellos que conocen la Verdad la enseñanza de su religión.

No encontramos razón alguna para pensar que Llull expone una visión tergiversada sobre el libre albedrío en el seno de la doctrina islámica. Aquello que expone el musulmán en su réplica al gentil se corresponde fielmente con lo expuesto en la décima sura del Corán²². Al contrario que eso, el autor demuestra tener un gran conocimiento sobre la lengua árabe, como se prueba en el uso de la palabra “Yatrib” para nombrar al lugar donde vivió Mahoma y no “Medina” (que es el término más común en obras de carácter religioso), cuya palabra en árabe ya tiene incluida la condición de ciudad. Detalles como el que se acaba de exponer no son anecdóticos y revelan el profundo afecto

²² “¡Oh, hombres, os ha venido, de Vuestro Señor, la Verdad! Quien sigue la vía recta lo hace, en realidad, en provecho propio y quien se extravía, también, en detrimento propio. Yo no soy vuestro protector.”

del mallorquín por la cuestión que le ocupa en esta parte de la obra, mostrando un gran interés por emplear cuidadosamente el lenguaje y los términos usados.

En la segunda flor (*poder i prudència*), el musulmán cuenta que Dios envía a diferentes profetas a lo largo de la historia, según los tiempos y costumbres, con el propósito de mostrar el poder de la divinidad y permitir al hombre su conocimiento. A todo esto, el gentil responde que existe una clara contradicción entre la doctrina del cristianismo y la del islamismo y que, por consiguiente, es imposible que las leyes de ambas religiones vengan de Dios al mismo tiempo, ya que esto no guarda relación alguna con la lógica de los árboles.

La tercera flor hace uso del par *saviesa i supèrbia*. Aquí, el sarraceno se limita a elogiar el bello carácter del Corán –que califica como *el dictat més bell que existeixi i pugui existir*– y la humildad que el profeta Mahoma tuvo a la hora de difundir la palabra de Dios; en síntesis, se manifiesta el cariz profético de Mahoma a través de su humildad y sabiduría. En el cuarto par, el gentil argumenta contra el sarraceno cuando este expresa que la veneración hacia Mahoma ocurre porque en él concuerdan la *justícia* y la *caritat* de Dios. El gentil objeta que si se siguiesen los argumentos del musulmán, Jesucristo sería Dios, dado que su figura también es venerada por muchos hombres, lo que lleva a gentil a sentenciar que Mahoma no sería entonces honrado como profeta.

La última flor de este artículo, en la que se combinan la *esperança* y la *gola*, es el perfecto ejemplo por el cual Llull se sirve de este método lógico, articulado a lo largo de su obra, para señalar los errores de aquellos que no tienen en el cristianismo. El sarraceno detalla los lujos de la vida en el paraíso y, posteriormente, señala que Mahoma es enviado para advertir a los hombres sobre los delitos y los pecados del mundo terrenal. Al mismo tiempo, expone que estos pecados solo pueden cometerse en el paraíso y han de evitarse durante la vida física²³. Indudablemente, los argumentos del sarraceno presentan una *contradictio in terminis* en tanto que, según el profeta, se han de condenar los pecados terrenales pero no aquellos que se producen en el paraíso (recordemos que la *gola* es uno de los siete pecados expuestos en el tercer y quinto árbol). Y dado que las flores no pueden contradecirse a sí mismas ni entre ellas, el gentil sentencia que el razonamiento del musulmán resultará lógicamente falso, o sea desde una perspectiva racionalista.

²³ “Déu envià Mahoma a fi que la gent tingués esperança dels delits del paradís i no pequés en els delits d’aquest món.” En LLULL: *op. cit.* p. 275.

Si algo queda patente al leer la totalidad del tercer artículo es la particular beligerancia discursiva de Llull contra el islam, aspecto que no se da cuando el judío razona las bondades de su religión ni mucho menos al dialogar el gentil con el cristiano. Se observa un especial interés en remarcar los placeres materialistas de la vida en el paraíso como una de las características más criticables del islam²⁴. Por otra parte, hay una dedicación especial por desenmascarar las fallas lógicas y argumentativas en el discurso del sarraceno con el propósito de desvelar la presunta falsedad que el autor otorga al credo musulmán. Por supuesto, el método del que parte se presta a ello y no solo se encuentra presente en este *Llibre del gentil*. En el *Ars magna e ultima* o en el *Llibre de Contemplació en Déu* nos topamos con estructuras argumentales lógicas enfocadas en detallar demostrativamente la verdad de la religión cristiana, empeño que podría tener explicación en la adscripción al franciscanismo de la Venerable Orden Tercera²⁵ e, incluso, debido a influencias agustinistas en lo que se refiere al uso de la fe como condición indispensable e ineludible para sumergirnos en el credo cristiano²⁶.

En el cuarto artículo se realiza una exposición de las grandezas del Corán a través de las palabras del sarraceno. Se compone de cinco flores, la primera (*poder i amor*) pertenece al primer árbol; la segunda (*poder i justícia*) al árbol de las virtudes increadas y creadas; la tercera flor (*saviessa i enveja*) corresponde al tercer árbol, la cuarta flor (*esperança i caritat*) al de las virtudes creadas y la quinta flor, que se corresponde con el par *justícia i ira* con el quinto árbol. En dicho artículo se relatan las ventajas del Corán y de la Ley mahometana sobre el resto. Por ejemplo, en la segunda flor el sarraceno explica que, en tiempos pretéritos, en la ciudad de Jerusalén fue el comienzo de la religión cristiana y que en *aquesta ciutat Jesucrist va ser crucificat i mort, i és on hi ha el seu sepulcre, segons creuen els cristians*. Sin embargo, en la ciudad se reza –en el tiempo histórico en el que fue escrito en *Llibre*– el Corán como castigo a los judíos y los cristianos por no creer en las palabras del Profeta. Otro ejemplo del que se vale el musulmán para destacar la magnanimidad del Corán llega en la tercera flor, cuando explica que la sabiduría de Dios es contraria a la envidia en tanto que este, a través de las enseñanzas del libro sagrado, promete bienaventuranza y felicidad en el paraíso. Esta promesa de

²⁴ PEERS, Edgar Allison: *Ramon Llull: A biography*. Leiden, 1982, p. 92.

²⁵ Cfr. los estudios de Jean Henry PROBST en *Estudis franciscans*. Barcelona, especialmente en el volumen de 1935, XLVIII, pp. 130-150.

²⁶ MORENO VILLA, Mariano: *Filosofía, vol. II: Antropología, Psicología y Sociología*. Madrid, 2003 ed. Mad, pp. 27-28.

felicidad después de la muerte del cuerpo insta a los hombres a no desear los bienes de otros hombres y a no ser envidiosos. Por la imposibilidad de reconciliar la sabiduría y la envidia, se manifiesta que el Corán es la palabra de Dios.

Destacamos, como sucede en el tercer artículo, que Llull muestra un verdadero empeño por desvelar el sentido *materialista* que él considera que el islam enseña a sus fieles. Sin embargo, esto no es una característica exclusiva de las obras lulianas. También encontramos este tipo de condenas al presunto materialismo islámico en otros autores como Bernat Metge²⁷ –aunque siendo la obra de Llull anterior a la del barcelonés podría pensarse que existe una influencia del primero sobre el segundo a este respecto–. Aunque la pretensión de Llull no es destruir los fundamentos del islam (intención que sí hallamos en cambio en la obra de Metge), sino desvelar la falsedad en el sentido lógico de un razonamiento discursivo algunos aspectos indispensables en la constitución teórica islámica para, finalmente, desenmascararlo como un falso credo²⁸. La nula intervención del gentil en este artículo puede deberse a una innecesariedad para desacreditar u objetar las ideas del sarraceno. Todo aquello que podría reprocharse sobre el asunto debatido acerca del materialismo ya ha sido objetado en el artículo anterior, y dado que aquí se reiteran algunos de esos enfoques materialistas anteriormente detallados, quizá Llull no considerase necesaria la aparición del gentil para responder a las ideas de su interlocutor.

²⁷ Cfr. METGE, Bernat: *Lo somni*. Madrid, Palas Atenea, 2007.

²⁸ BUTIÑÁ JIMÉNEZ, Julia: «Bernat Metge y Ramón Llull frente a los sarracenos». Brasil, *Mirabilia: Revista electrónica de História antiga e medieval*, nº 26, 2018, pp. 164-171. https://ddd.uab.cat/pub/mirabilia/mirabilia_a2018m1-6n26/mirabilia_a2018m1-6n26p157.pdf

III. ANÁLISIS HERMENÉUTICO LULIANO DEL ISLAM

En este punto de análisis del *Llibre del gentil* trataremos el contenido presente en los cinco siguientes artículos del libro cuarto. Desde el quinto artículo, el diálogo se centra en dos grandes temas, a saber: la muerte y todo aquello que se le aplica al difunto en la hora del juicio y la concepción del islam sobre el paraíso y el infierno. En una primera lectura, podría parecernos que ambos temas pudieran ser sintetizados en un solo apartado, pero la extensión del artículo 12 obliga a que sea tratado con la dedicación necesaria para ahondar pertinentemente en la cuestión que sea plantea: el carácter de los placeres del paraíso. Sin más necesidad de aclarar otros aspectos, pasamos a la revisión de los ulteriores artículos.

III.1. Sobre la escatología islámica

III.1.1. Muerte y resurrección

El quinto artículo, titulado *L'interrogatori que es fa al difunt en la sepultura* describe el proceso por el cual el hombre da cuenta de aquellas aptitudes que le cualifican para entrar en el paraíso o en el infierno. Se le pregunta al difunto lo siguiente: ¿quién es Dios?, ¿de quién es su religión?, ¿cuál es su religión?, ¿es Mahoma el profeta?, ¿la Meca está en el sur? Son los ángeles Munkar y Nakir los encargados de demostrar la fe del muerto. En la tradición islámica, este interrogatorio inicia el *barzaj*, un periodo de tiempo en el cual el alma del difunto espera la llegada del Juicio Final. La muerte inaugura la edad de la tumba, el lapso de tiempo entre la defunción corporal y la edad del más allá, en la que las almas justas irán al *Janah* y las injustas al *Yahanam*. Las cinco preguntas planteadas están orientadas a probar la fe del sujeto; y si este recuerda o no recuerda las respuestas será un hecho determinante para su entrada o no en el Paraíso. Lo inusual es

la cantidad de preguntas que el sarraceno plantea en este punto, ya que en la tradición islámica es poco común –por no decir que imposible– encontrar referencias a dos de las cinco cuestiones expuestas, la segunda y la quinta anteriormente detalladas. Podemos encontrar algunos textos islámicos en los que se describe este momento, donde los ángeles en vez de plantear las tres cuestiones tradicionales realizan una más o una menos (como en las narraciones de Al-Bara'ibn `Azib, uno de los compañeros del profeta).

Es complicado extraer alguna conclusión acerca de este hecho, pero podría deberse a la ordenación del mismo artículo, que se divide en cinco flores en las que Llull si no trata de lleno algunas de las cuestiones al menos las tiene presente en el fondo de las respuestas. Otra posibilidad es que las preguntas vayan dirigidas a reafirmar la legitimidad humanista e histórica del islam, no como una expresión religiosa sino como la religión primordial, que se revela en su plenitud cuando muestra el espíritu integrador en el que contiene toda su verdad. Sea como fuere, las respuestas que ha de ofrecer el difunto si desea acceder al paraíso parecen orientarse hacia la afirmación del islam como el único credo verdadero, alejándose del pensamiento sufi²⁹, que más que una corriente dentro del islam es tenido por Llull como la visión religiosa a través de la cual el creyente musulmán se acerca a la religión (por eso podemos encontrar textos islámicos que hablan del sufismo presente en la religión cristiana)³⁰.

En la primera flor (*grandesa i poder*) el sarraceno explica que las respuestas del difunto en el interrogatorio desvelan el poder divino de Dios, y dado que el poder se corresponde con el ser de la deidad, gracias a esta condición ontológica de esencialidad misma con el atributo de la omnipotencia divina el artículo queda onto-teo-lógicamente demostrado. Después de esta exposición, el gentil pregunta cómo es posible que el difunto pueda responder a esas preguntas si el cuerpo sin alma y el alma sin cuerpo no puede hablar, ver ni entender. A ello el sarraceno responde que algunos fieles creen que Dios devuelve el alma al cuerpo durante el interrogatorio (creencia a la que se suma él mismo) mientras que otros sostienen también que el alma está entre el cuerpo y el sudario. Sea como fuere, el poder de Dios es grande porque permite al muerto contestar a las preguntas de los dos ángeles.

²⁹ Cfr. IBN'ARABI: *Los engarces de la sabiduría*. Madrid, Hiperión, 1991, p. 61.

³⁰ En este caso, se prefiere por ahora dejar la cuestión abierta al debate al no haber tampoco una bibliografía específica que explique este detalle en la obra del polígrafo mallorquín.

Lo más destacable de este punto es la atención que presta Llull a expresar la imperfección del islam cuando expone la discrepancia acerca del lugar del alma en el momento del *barzaj* y dónde se aloja esta en el momento del interrogatorio. Tampoco hay manera de saber si lo que quiere plasmar aquí el autor son las diferencias existentes entre los sufíes suníes y los chiítas, pues la partición de la comunidad islámica en dos grandes corrientes ya llevaba más de seis siglos de recorrido y ambas facciones se encontraban enfrentadas desde la génesis de la fractura. Es este un flanco de estudio histórico-bibliográfico imposible para el tema y la envergadura del presente Trabajo, pero que al menos queremos dejar apuntado para un posterior estudio.

La segunda flor se corresponde al par *grandesa i justicia* y en él se expone la superioridad de la ley divina sobre la ley del hombre, fundamentada dicha distinción en la antigüedad de la primera y en las limitaciones de la segunda (“...la justicia de l’home no va més enllà de la vida de l’home”). Dios demuestra su justicia cuando juzga al hombre al morir, preguntando aquello que se expuso en la primera flor.

En la tercera flor se expone el par perteneciente al tercer árbol, *bondat i ira*. Aquí se revela el carácter bondadoso de Allah, al posibilitar que el hombre pueda acceder a la felicidad de la sepultura. Dios da al hombre el tiempo necesario para escoger el bien en sus respuestas y evitar el mal. Dada la demostración de que el mal no es propio de Dios y la ira, como vicio, contradice sus cualidades, el interrogatorio se manifiesta como el método adecuado para decidir el destino del alma del difunto.

Fe i esperança es la cuarta flor del presente artículo, donde el musulmán relata que la existencia de un interrogatorio orienta las acciones de los hombres hacia la rectitud y adecúa sus actos según los preceptos del islam. En la última flor se explica la contrariedad entre la *caritat* y la *avaricia*, pues la caridad se corresponde con la aceptación de la verdad que el difunto expone a los ángeles en el momento del interrogatorio y la avaricia violenta la libertad que caracteriza a la caridad.

El quinto artículo no está destinado a polemizar con la figura del sarraceno, de ahí que el conjunto de las flores explicadas en él no representen más que un compendio de descripciones escatológicas del momento del examen al difunto que llevan a cabo los dos ángeles. Más allá de lo explicado a tenor de la existencia de cinco preguntas (y no tres, como cabría esperar), no encontramos desviación alguna entre lo que presenta Llull en este aspecto y el credo islámico en el tiempo de redacción del *Llibre*.

Nos adentramos cada vez más en los verdaderos temas no sólo teológicos sino también propiamente teodidécicos y, por supuesto, antropológico-filosóficos. No deja de

resultar destacable que el problema central que articula las demostraciones sea, precisamente, el de la muerte; tema que corre como savia por cada una de las principales ramas del árbol de la sabiduría y de la fe.

Análogamente, el siguiente artículo se subdivide, al igual que el anterior, en otras cinco flores. Aunque el título del nuevo artículo que analizamos (*La mort*) podría confundirnos sobre el *quam* de la cuestión, Llull detalla la muerte de todo lo conocido, excepto Dios. La disputa se origina cuando, en la primera flor (*poder i perfecció*), el musulmán explica que la muerte también llegará tanto a hombres como a ángeles y demonios cuando Israfil haga sonar el cuerno³¹. El gentil objeta que no es posible esto que explica el sarraceno, pues Dios no permitiría que muriesen los ángeles y las almas de los santos, que no merecen la muerte sino la vida, a lo que el sarraceno responde que las buenas almas que mueran en el fin de los tiempos resucitarán y Dios le otorgará la vida eterna, ya que de no hacerlo *es faria un tort a si mateix*³². Aún no satisfecho el gentil con los razonamientos del musulmán, señala la incorporeidad de los ángeles y pregunta al contrario cómo se produciría la muerte en ellos. El musulmán responde que los ángeles mueren en cuanto devienen en nada, respuesta en la que el gentil encuentra una contradicción ontoteológica entre la correspondencia de Dios con el ser y el no-ser. Termina de esta manera lo expuesto en la primera flor con un diálogo netamente filosófico metafísico.

En la segunda flor se establece una clara relación entre la muerte y la destrucción de todo aquello que es imperfecto así como de cualquier vicio. La muerte se explica como un proceso necesario para alcanzar la *perfecció* y la *justícia* que le son propias a Dios, purificando las almas de los ángeles y de los santos. Por ello, Dios procura la muerte de todo lo existente; pues dada su perfección y su justicia sería una injuria que no diese a conocer estas cualidades al morir todos aquellos que poseen un alma. Lo contenido en la flor (*poder i supèrbia*) tercera podría considerarse un apunte complementario a lo expuesto en la flor anterior. En ella se enseña que el poder de Dios es contrario a la soberbia, ya que procura la muerte a todos por igual, incluso a aquellos seres que creen poseer una naturaleza eterna.

³¹ En la escatología islámica, Israfil es uno de los cuatro arcángeles nombrados en el Corán y a veces se le representa como el ángel de la música. Vid. WEBSTER, Richard: *Encyclopedia of angels*. Woodbury, Llewellyn Publishing, 2009, p. 97.

³² La palabra *tort* en castellano podría traducirse como “torcido” o “retorcimiento”. La expresión al completo no puede traducirse en su literalidad y su equivalente sería: “...se haría un daño a sí mismo.”

Llama la atención que la *justicia* aparezca como vértice de disputas en varias de las principales flores. No en vano, muchos siglos después, el genio universal de Leibniz culminará su metafísica con la *Teodicea*, el gran tratado filosófico acerca de la justicia de Dios y de la justificación divina frente al problema absoluto del mal (y valdría arriesgar que en una de las principales formas de este fuera la muerte)³³. La penúltima flor del artículo corresponde a la pareja *caritat i justícia*, contenida en el cuarto árbol. El sarraceno expone que el temor a Dios y la justicia (una idea presente en las tres religiones abrahámicas) combaten el odio, la injusticia y el menosprecio. Dios procura el sentimiento de temor para que el hombre le profese culto y primen las virtudes sobre los vicios. Este sería un temor caritativo, pues estaría más orientado a guiar las almas de los hombres para que se ganasen el paraíso que a otra cosa.

El sarraceno extrae del quinto árbol la *caritat i la ira*. La lección contenida en este apartado enseña que los ángeles y los santos poseerán un mayor conocimiento de las cosas buenas y de la caridad cuando resuciten, asunto considerado prácticamente imposible si nunca muriesen y permaneciesen siempre vivos. Los hombres y demonios perversos volverían a la existencia con aún más ira de la que poseían al morir –si seguimos la lógica que se les aplica a los buenos hombres, a los santos y a los ángeles–. Si bien el final del artículo se muestra un poco críptico, no resulta difícil adivinar la intención de Llull de expresar que aquellos que mueren con ira no volverán a la existencia terrenal ni podrán entrar en el paraíso, dado que contradicen tanto las virtudes increadas como las virtudes creadas de los hombres. Por tanto, existe un carácter pecaminoso en la existencia de los hombres iracundos y de los demonios malignos, resultando de sus conductas la privación de las bondades de Dios en el paraíso³⁴ y en la vida después de la resurrección, a la que no podrían acceder por contradecir las cualidades de Dios.

A estas alturas, el lector del *Llibre* habrá podido observar con facilidad que los diálogos que el gentil, que hace honor al título, establece con el sarraceno cuando se muestra en desacuerdo con los argumentos ofrecidos por este último terminan, comúnmente, con una contundente sentencia en la que el gentil revela una incompatibilidad entre los razonamientos del *sarraí* y las condiciones preestablecidas por los árboles y que han sido aceptadas por los personajes del relato. Este hecho que advertimos no impugna en modo alguno nuestra tesis; a saber, que el diálogo

³³ *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710.

³⁴ No en vano, el diablo en el islam tiene el nombre de Iblis, cuyo significado literal es “aquel que está privado de toda bondad”.

interreligioso racionalista de Llull no esconde intenciones polemizantes belicosas ni propicia el choque violento entre las múltiples religiones presentes en el Mediterráneo durante los siglos XIII y XIV. Tampoco podemos perder de vista una dimensión intelectual que también se desvela en esta obra y es que, antes que un teólogo racionalista, el mallorquín es un pensador místico cristiano y, como tal, se le antoja necesario concluir ciertos aspectos de sus argumentaciones desvelando inconsistencias lógicas en los argumentos teológicos de sus adversarios. Pero no por ello deja de concedérsele al islam el mismo carácter místico que para el pensador balear poseía el cristianismo³⁵, pues en él hay un orden construido por Dios que justifica la cosmovisión expuesta por su internuncio musulmán.

Un ejemplo de esto último explicado se aprecia en el séptimo artículo, que trata sobre la manera en la que los musulmanes creen en la resurrección, la cual no ha de probarse, ya que las pruebas necesarias de este hecho han quedado explicadas en el primer libro. Llull desarrolla brevemente la idea de la *Ma'ad*, la cual forma parte de los principios fundamentales de las dos corrientes mayoritarias del islam, y comprende la doble dimensión por las que la resurrección toma lugar: su dimensión física y la dimensión espiritual³⁶. Lo que aquí se detalla es el cariz apocalíptico de la resurrección, un día que durará 50.000 años³⁷ y en el que los hombres resucitarán después de que el ángel Israfil vuelva a tocar el cuerno y crezcan de nuevo las plantas, nazcan las bestias, etc.

Dada la promesa que hace el sarraceno al inicio del relato de la necesidad de explicar brevemente las doctrinas de su religión, no se ahonda más en este aspecto, que en verdad no parece despertar mucho interés al autor por la brevedad del punto y la concisión con la que se trata el asunto. Lo que sí podemos advertir en él es la intención de mostrar el día de la resurrección como un proceso doloroso y plagado de pesares, cosa que inferimos por las descripciones que leemos al adentrarnos en el relato. Esto no sucede de una manera tan explícita cuando Llull explica la perspectiva cristiana del día del Juicio Final o de la propia idea cristiana de resurrección, que no contienen pasajes tan gráficamente violentos como sí se muestran en el diálogo del libro cuarto³⁸. El propósito no se nos antoja muy diferente intencionalmente al mostrado por Llull en el tercer artículo cuando resalta los placeres materialistas del paraíso islámico; esto es, la implícita

³⁵ XIRAU: *op. cit.* p. 146.

³⁶ Cfr. OKTAR, Adnan: *Principios básicos del islam*. Nueva Delhi, Islamic Book Service, 2002, pp. 41-44.

³⁷ *Corán*, Las Gradadas, 4.

³⁸ v. gr. LOMBARD, Raymond: *El libro de Apocalipsis*. Ciudad del Cabo, Durbanville Comercial Printers, 2004, pp. 101-108.

intención de destacar el credo musulmán como una práctica alejada de los planteamientos del cristianismo, tanto como sea posible por la aplicación del método discursivo empleado en este *Llibre*.

III.1.2. El juicio de Dios a los pecados de los hombres

A continuación, Llull detalla en el octavo artículo las razones por las cuales Dios escucha las plegarias de Mahoma y no en cambio las de los otros profetas (Abraham y Jesucristo), plegarias que se realizarán para salvar a las almas que lo merezcan el día del Apocalipsis. A modo de introducción, el musulmán va detallando los diferentes pecados que han ido cometiendo las múltiples figuras sagradas de las religiones judía y cristiana. Así, Adán no podría invocar a Dios por haber comido del fruto prohibido. Noé, por haber abandonado a su pueblo el día del diluvio a su suerte. Tampoco Abraham podrá acudir a Dios por haber mentido a sus padres³⁹ y sobre su esposa⁴⁰. Ni siquiera Jesucristo, quien se sabe indigno de rogar a Dios porque los hombres del mundo le han confundido a él con Dios. Jesucristo les aconseja que visiten a Mahoma y este accede de buena gana a interceder entre los hombres y la divinidad. Dios le concederá a Mahoma todos los deseos el día del Apocalipsis, salvando a las buenas almas y abriendo la posibilidad a que aquellas que hayan caído en el infierno puedan ser salvadas y gozar de los placeres del paraíso.

Tawssassul es el nombre que los musulmanes dan al acto del ruego mediante la invocación de Mahoma y podemos encontrarlo tanto en los escritos de la tradición chiíta como de la corriente suní, no así en los practicantes del wahabismo, que tienen prohibido referirse a Dios para rogar cualquier cosa. Llull concede aquí la imagen de un Allah bondadoso y compasivo al salvar a las almas justas del mundo y permitirles la entrada al paraíso y, a través de su personaje del sarraceno, posiciona a Mahoma como el Verdadero Profeta que puede establecer contacto con Dios por no tener el peso de la culpa ni de ningún pecado.

Después de esta introducción al artículo, este se subdivide, como es habitual en la mayoría de artículos de la obra, en cinco flores, que corresponden al orden dendrológico explicado al inicio de la obra. La primera flor se identifica con el grupo *grandesa i perfecció*, donde el sarraceno otorga a Dios la mayor de las noblezas por acceder a las

³⁹ *Corán*, Los profetas, 51-64.

⁴⁰ *Génesis*, 12:11.

peticiones del profeta Mahoma y por salvar, en última instancia, a las almas que lo merecen de los males del infierno. Y mayor nobleza es reconocida en Allah por escuchar y ser escuchado, quedando así demostradas las razones para atribuir a Dios estas dos cualidades.

Siguiendo con la segunda flor, en la que el musulmán escoge el par *amor i justicia* para expresar la inocencia de Mahoma y su falta de pecado, se muestran esas razones por las cuales Dios accede a escucharle. Se le supone un pecado tanto a Abraham como a Jesucristo, acusación que el judío y el cristiano tientan de responder antes de que el gentil les prohíba entrar en un duelo dialéctico. A ello, el gentil pregunta si Mahoma era pecador antes de que fuese profeta, a lo que el musulmán responde que, de hacerlo, habría sido por ignorancia y por creer en los ídolos (que abarcan el conjunto de creencias que no están en consonancia con las religiones abrahámicas, que prohíben sus prácticas).

Tercera flor: *amor i supèrbia*, donde el sarraceno expone que Dios tuvo compasión con Mahoma al concederle el honor de ser su Profeta, a pesar de ser este ciego y analfabeto, lo que muestra el amor que profesa Allah a sus elegidos. La humildad de Mahoma al aceptar las peticiones de los hombres demuestra que en Él no existe la soberbia a la que puede llegar aquel que posee un conocimiento superior de la deidad, y por tanto, existiría una contradicción entre al amor que profesan Profeta y Dios y la hipotética soberbia del primero.

En la flor 4 encontraremos la pareja *fe i esperança*. Aquí, el sarraceno acusa al judío y al cristiano de profesar religiones imperfectas porque no conocen las enseñanzas de Mahoma, razón que les llevará a convivir en el infierno por el resto de la eternidad. Pero si esto fuera tal y como lo relata el musulmán, Dios procuraría más su propia grandeza que la fe o la esperanza, la perfección o la justicia. Se seguiría de aquí una corrupción de las condiciones iniciales establecidas en el relato y en el árbol. El gentil desvela esta incompatibilidad entre las palabras del sarraceno y los principios que los tres creyentes han establecido para dialogar en consonancia con la lógica propuesta. Palabras del gentil: “... aquesta impossibilitat prova que tu no entens les condicions dels arbres tal com s’han d’entendre.⁴¹”

La quinta flor se corresponde con el dúo *caritat i enveja*, donde se explica que la elección de Mahoma como el Verdadero Elegido no deberá provocar la envidia de los otros profetas, quienes deberán escucharle con atención y ateniéndose a sus palabras.

⁴¹ LLULL: *op. cit.* p. 295

Con la apreciación que realiza en la cuarta flor el gentil a tenor de los argumentos del musulmán, se entiende la percepción de un cambio de actitud a la hora de expresar las inconsistencias del sarraceno, pasando de una actitud cortés y afable a un áspero y hostil ataque dialéctico. Aunque bien podemos entender este hecho justamente al revés, o sea: como una defensa del gentil del judío y el cristiano por los argumentos *ad hominem* que profesa el musulmán, acusando de indignos a los otros dos creyentes por descreídos, por su infidelidad respecto al credo islámico y por negar la magnanimidad del profeta Mahoma, adjudicando mayor credibilidad a Abraham y a Jesucristo que al elegido mecano.

Pero quizá pudiera ser esto una muestra de la incapacidad de Llull por entender de manera imparcial la creencia de los sarracenos. No podremos encontrar un pasaje similar en el *llibre segon* y en el *llibre tercer* –que, respectivamente, contienen las exposiciones del judío y el sabio cristiano– porque, simplemente, el gentil no interpela a sus interlocutores en la búsqueda de alguna contradicción que permita mostrar la falsedad del judaísmo o del cristiano. En este último caso, todas las intervenciones que realiza el cristiano como respuesta a las objeciones del gentil acaban por validar la visión inicialmente expuesta por él mismo y por cancelar las intervenciones del gentil, quedando claramente demostrada que el cristianismo, bajo la pluma y el verbo de Llull, es la religión verdadera, la única que se atiene fielmente a las condiciones que se explicitan al inicio del relato. Es cierto que este *Llibre* no es el mayor exponente del carácter antiislámico de la filosofía luliana a la manera que se expondrá después de sus viajes a África⁴², pero delata la imposibilidad del mallorquín por comprender al islam como una religión bien diferenciada de las otras dos presentes en el texto, si bien esto no es un aspecto solamente aplicable a la filosofía de Llull pero sí presente en la misma.

Los artículos noveno y décimo son similares en forma y contenido, siendo el último, en realidad, un complemento del primero. El noveno artículo (*Retre comptes*) informa de la necesidad en la religión islámica por juzgar a los hombres en función del bien o el mal que hayan hecho a sus prójimos o a la obra de Dios. Los hombres, buenos o malos, han de rendir cuentas ante Dios, quien les otorgará placeres si han obrado con arreglo a las palabras de Mahoma o les infligirá duras penas a aquellos que se hayan corrompido por libre elección. No solo serán los seres humanos quienes rindan cuentas. También las bestias y las aves deberán hacerlo, sirviendo de ejemplo a los pecadores, quienes al ver

⁴² DA COSTA, Ricardo: *op. cit.* pp. 82-85.

que el destino que les espera es idéntico al de los animales desearán convertirse en *no-res*⁴³. La exposición de Llull resulta en exceso crítica, y da la sensación de que ese oscurantismo terminológico que se emplea al inicio de este artículo está más orientado a mostrar lo incomprensible de la postura del musulmán que a otra cosa. Por si fuera poco, es en esta obra que se muestra por primera vez el interés de Llull por incluir en el orden de las cosas los actos del mundo animal, del cual se servirá para exponer muchas de sus posturas éticas en obras posteriores⁴⁴. Dada la enrevesada redacción de esta parte, podría parecer que el sarraceno venga a decir que los hombres injustos acabarán por convertirse en bestias y aves por sus pecados y que sufrirán al modo en que estas lo hacen. Pero nada más lejos de la realidad de una presunta metamorfosis de castigo, pues la creencia en la reencarnación en el islam es una forma de *kufir* hacia Allah, el Corán y el Profeta. De hecho, en el Corán se hace explícita la postura de la religión islámica al respecto⁴⁵. La aclaración es necesaria, dada la inconcisión expositiva del interlocutor musulmán en este artículo.

Como es ya costumbre en el relato, el artículo se divide en cinco flores. La primera, *saviesa i perfecció*, aborda la cuestión de la sabiduría divina a tenor del conocimiento que tiene Dios sobre los pecados o las buenas obras de los individuos. No puede existir contrariedad entre esta sabiduría y la perfección de Dios; con lo cual, se demuestra la verdad del artículo. La segunda flor (*perfecció i justícia*) muestra la conexión existente entre la sabiduría divina y la justicia, pues Dios concede al buen hombre grandes beneficios y al mal hombre, cargas pesadas por el resto de la eternidad y, por tanto, Dios es un ser perfecto en tanto que justo y viceversa. La tercera flor (*poder i supèrbia*) enseña cómo el poder de Dios, por el cual castiga o beneficia a los hombres en función de sus actos, está reñido con la soberbia y con las ofensas que los injustos cometen contra los hombres pobres. El poder de Dios, entonces, dominará a los orgullosos, que no tendrán la capacidad de oponerse a los designios de Allah. En la cuarta flor, *esperança i justícia*, el sarraceno corresponde ambas cualidades con el argumento de que el hombre, por conocedor de la existencia de la justicia divina, si es ofendido tendrá esperanza en que Dios castigará a los injustos y aquel que ofende esperará temeroso la justicia de Dios. Efectivamente, hay correspondencia entre ambas cualidades,

⁴³ No debe entenderse esta expresión en su traducción literal del catalán (“*nada*”), ha de ser comprendida en su sentido metafísico.

⁴⁴ Vid. LLULL, Ramon: *Llibre de les bèsties*. València, Sembra Llibres, 2015.

⁴⁵ *Corán*, La Araña, 57.

quedando demostrada una vez más la verdad del artículo. En la quinta y última flor del artículo (*temprança i ira*), el sarraceno relata de una forma ciertamente oscura las razones y la forma por las cuales Dios igualará los bienes de unos hombres buenos con otros bienes para aumentar la gloria que estos tendrán en el paraíso y cómo *en els peccadors farà correspondre un pecat amb l'altre per augmentar la seva pena*, a fin de que las injusticias sufridas por los pobres en vida sirvan de culpa a los hombres injustos en el infierno y la justicias vividas por los hombres injustos ayuden a los pobres hombres a acceder al paraíso.

Lo cierto es que este noveno artículo tiene poco de destacable, más allá de lo comentado al inicio y en algún que otro aspecto presente en la quinta flor. No viene mal recordar que el *Llibre del gentil* pertenece a un periodo muy primario –cuando no algunos consideran que es su obra iniciática⁴⁶– de la obra del mallorquín y no encontraremos, en muchos aspectos, una gran elaboración de los conceptos empleados (aunque, sin duda alguna, el empeño por desarrollar lo más que se pueda los términos empleados en la obra es muy superior en Llull que en otros autores en una etapa similar). El ejemplo perfecto para este detalle lo encontramos al final del artículo, cuando Llull se vale de la virtud de la *temprança* para validar la verdad de lo contenido en él, concepto al que dedica especial atención en otras obras, como en el *Liber primae et secundae intentionis*⁴⁷ o en la *Doctrina pueril*.

Pasando al décimo artículo (“*els mèrits i les culpes seran pesats*”) atiende al fenómeno de la *psicostasis* o pesaje del alma, explicando el musulmán la importancia de este acto en la religión islámica y la manera en que se realiza, pesando las almas de los juzgados. Si los bienes son mayores que los males cometidos, el hombre se salvará. Pero si la balanza se equilibra de forma opuesta, la condena está asegurada y el hombre será condenado al infierno mientras le plazca a Dios.

La estructura del artículo es idéntica a la del anterior: cinco artículos en los que se escogen cinco flores, a explicar, de los cinco árboles. La primera flor es *poder i saviesa*, donde el sarraceno defiende que la sabiduría de Dios en este aspecto proviene de su poder para juzgar a los hombres y conocer todos los pecados que estos han cometido. En la segunda flor (*grandesa i justícia*) orienta su exposición hacia la muestra de justicia divina que supone el pesaje del alma, siendo a su vez un reflejo de la grandeza de Dios, que no tolerará ninguna ofensa hacia su figura ni hacia la de aquellos que le representan en la

⁴⁶ Véase *supra*, p. 9.

⁴⁷ LLULL, Ramón: *Llibre d'intenció*. Barcelona, L'Abadia de Montserrat, 2014.

tierra. Es evidente que, en esta última flor, el musulmán está confesando al gentil la existencia de unos determinados castigos físicos para aquellos que roban o asesinan, límites (en árabe, estos límites reciben el nombre de *hudud*) morales contemplados en la llamada ley *sharia*, ordenada por Dios. Sin embargo, no hay alusión alguna a los delitos relacionados con la sexualidad o con la infidelidad (los llamados *zina*) y quizá esto encuentre su justificación en las posteriores defensas que realiza el sarraceno sobre los placeres del paraíso, en los que se contempla el “disfrute” con numerosas mujeres que se conservarán vírgenes cada vez que el hombre desee tener acceso a ellas.

La tercera flor contiene el par *perfecció i supèrbia*. Aquí, el pesaje del alma permite ver a Dios hasta qué punto el hombre juzgado se atiene al principio de humildad que predica el Profeta. En los hombres orgullosos no habría humildad alguna, no siendo así en las buenas almas, que actuarían conforme a los caminos iluminados por el islam. La penúltima flor comprende el grupo *caritat i justícia*, que se oponen respectivamente al odio y la injusticia. Como la caridad ayuda al hombre a ser más virtuoso que si no obrase acorde a ella, no existiría contradicción alguna y los hombres que actuaran de forma caritativa entrarían al paraíso por pesar sus bienes más que sus males. La flor que cierra el décimo artículo es *caritat i ira*, donde el sarraceno muestra la razón por la cual se separan en dos los méritos, en buenos y malos. Porque si no fuesen separados, estos tenderían a confundirse y no habría manera de discernir qué hombres merecen entrar al paraíso y quienes ganan un lugar en el Yahannam. Por tanto, según las condiciones de los árboles lulianos, se demuestra que este artículo es necesariamente verdadero.

No cabe duda alguna que la visión de islam que promueve Llull en este artículo tiene mucha influencia de las corrientes islámicas arábigo-pérsicas, muy influenciadas por la mitología del Antiguo Egipto que, si bien bañan e influyen las imágenes escatológicas del islam, acaban por influir de una manera más clara a aquellos creyentes del islam en las zonas geográficas que abarcó el Imperio Nuevo⁴⁸. Porque, si bien es cierto que la religión islámica muestra un criterio unificado en doctrina a la hora de exponer el momento del pesaje del alma, sí que existen ciertas corrientes –como la chíí o el wahabismo– que valoran el pesaje de ciertos pecados (pecados relacionados, sobre todo, con la infidelidad matrimonial o las prácticas relacionadas con la sodomía) de una manera más virulenta que otros. El sunismo (corriente mayoritaria en aquellas poblaciones

⁴⁸ No solo Llull atendió a esta particularidad, también Dante Aligheri se sirvió de ella para plasmarla en alguna de sus obras. Vid. ASÍN PALACIOS, Miguel: *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, 1919, pp. 251-252.

situadas geográficamente en la zona del Antiguo Egipto o cercanas a él), por ejemplo, opta por primar el carácter moral y presta mayor atención a los actos del hombre que tienen más que ver con la adecuación a unos ideales de justicia y caridad concretos. Se ha de señalar que esta influencia de la cultura egipcia no solo está presente en el islam, también en el cristianismo, inspirando la creación de numerosas obras de arte o el pintado de algunos frescos en iglesias españolas donde se explica el fenómeno (quizás los frescos más importantes conservados en España se encuentren en la ermita de Santa Eulalia, perteneciente al municipio palentino de Aguilar de Campoo).

III.2. Sobre el paraíso y el infierno

III.2.1. La senda a la gloria y al infierno

Los dos últimos artículos del *llibre quart* versan sobre el ascenso/descenso del hombre al paraíso, lugar reservado para aquellos que hayan obrado de forma acorde a lo expresado por el profeta Mahoma, o al infierno, donde los hombres infieles sufrirán incontables martirios por el resto de sus días.

Al inicio del undécimo artículo (*El camí del paradís i el de l'infern*), el sarraceno detalla, de manera escueta y concisa, la forma en la que los hombres ascenderán o descenderán. El ascenso –según lo describe el autor por boca del creyente musulmán- se describe como un puente recto que lleva directamente a los palacios que existen en el paraíso, donde las buenas almas podrán contemplar a Dios siempre que lo deseen. Este puente, o más bien el proceso por el cual las almas escogidas acceden a la Yanna, se denomina *al-sirât*, que literalmente se traduciría como *camino recto*. Pero no es un término que describa exclusivamente el puente que se extiende desde la tierra hasta el cielo y el infierno, pues también lo encontramos en otras aleyas repartidas por todo el Corán. La palabra *al-sirât* abarca más bien todo el proceso de *ascensión* al paraíso y por ello la fe en su existencia es una de las creencias básicas del islam. No erramos al deducir que se le presupone un orden a la correcta práctica de las Escrituras; sobre todo, cuando Llull define la *caída* al infierno como un momento caótico, insufrible y que durará mil años. Frente al desorden de los pecados, se postula el orden del camino recto. El camino recto es obviamente la rectitud, y en tal sentido la posible perfección. Pero esto no supone

ninguna singularidad frente a lo que encontramos en los artículos del sabio judío y del creyente cristiano.

Las cinco flores contenidas en el artículo explican el modo de acceso al paraíso y qué han de esperar los fieles que merezcan llegar a él. De tal modo que la primera flor (*bondat i grandesa*) explicita que es necesario realizar grandes esfuerzos para poder contemplar la grandeza de Dios, la cual se manifiesta en la bondad del Mismo cuando permite que las almas nobles lleguen a estar en contacto con él. El segundo apartado (*saviesa i prudència*), se centra en la relación existente entre la prudencia y la consciencia de la sabiduría de Dios, expone el argumento de que puesto que Allah todo lo sabe, los hombres que pretendan llegar al paraíso tendrán una mayor prudencia en sus actos, debido a que son conocedores de las normas coránicas y del destino que Dios guarda a quienes cumplen con lo que establecen en las leyes del profeta Mahoma.

El hombre debe mostrar que, por muy duro y pesado que sean los caminos conducentes al paraíso, ha de mantenerse en la senda correcta religiosa y moral e insistir en la fortaleza necesaria para amar la obra de Dios y al Dios Mismo. En el árbol, *amor i ira* son cualidades necesariamente contrarias. Infiérase: los hombres iracundos serán expulsados del puente a la Yanna, en una caída que durará mil años. Llull se adentra en la cuarta flor en la relación entre *esperança i justícia*, presente en otros artículos del cuarto libro. La existencia de un camino tan arduo alimenta la necesidad de esperanza en el hombre, esperanza que se corresponde mejor con la justicia que con cualquier otra virtud presente en los árboles, y es así como se demuestra que el camino existe. La quinta flor, *justícia i supèrbia*, explica la relación contradictoria entre ambas cualidades. Por pecado de soberbia, los orgullosos e injustos caerán desde lo más alto a causa de la existencia de la justicia, que estaría opuesta totalmente a las acciones soberbias de los infieles. A continuación, se inicia una disputa dialéctica entre gentil y musulmán sobre la duración y el tamaño de la senda al paraíso.

No vamos a encontrar ningún detalle que nos haga pensar que Llull se aleje de los escritos islámicos para exponer algún punto que le favorezca la crítica a la religión del musulmán. De hecho, si podemos detallar algo particular en el artículo undécimo es que es el primero (y único) que cierra tras una objeción del gentil, quien cree haber hallado una falla en las palabras del contrario. Sin embargo, el musulmán no calla ante la sentencia del gentil y contesta pertinentemente a su observación, cosa que no venía siendo habitual hasta ahora en la lectura del libro. Sí que existe un recurso similar en los artículos octavo y noveno, pero en los cierres de alguna flor y no en cambio al clausurar un artículo.

¿Qué se puede extraer de esta observación que hemos planteado? Una lectura profunda del relato nos lleva a pensar que el hecho de cerrar los argumentos presentes de una flor con una intervención del gentil implica una impugnación (diríamos que sapiencial filosófica) a todo lo expuesto anteriormente por el musulmán. Sin embargo, lo mismo podríamos pensar al contrario: que el artículo once cierre con una respuesta del *sarraí* al gentil nos induce a pensar que lo detallado en todo el artículo es *necesariamente* cierto, así como las sentencias finales del gentil nos llevan a deducir todo lo contrario, esto es, que los planteamientos del sarraceno no se ajustan del todo a las condiciones iniciales expresadas en la primera parte del *Llibre*. Otra peculiaridad estilística del presente artículo se aprecia en relación con el título, pues a pesar del mismo el autor prefiere centrarse en describir las posibilidades de acceso al paraíso que en exponer y explicar las circunstancias que conducen al infierno. El énfasis que se le aplica a los diferentes lugares resulta desigual. Sin embargo, no es posible determinar las razones objetivas que llevan a Llull a evitar una descripción más exhaustiva acerca del carácter de aquellos que caen al Yahannam, del proceso de caída, por otro lado mucho más detallado en otros escritos religiosos islámicos, como los Hadíz o el propio Corán⁴⁹.

III.2.2. Los placeres paradisíacos

El último artículo que contiene el libro cuarto se centra en explicar los placeres que las almas fieles encontrarán en el paraíso. Dichos placeres se exponen mediante una explicación a través de los cinco sentidos: qué podrá verse en el paraíso, qué podrá oírse, qué podrá saborearse, qué se podrá oler y qué podremos tocar. Aquí, Llull sustituye el sistema dendrológico que había seguido hasta ahora para mostrarle al lector las disputas del gentil y el sarraceno por un método puramente sensitivo.

Hemos de señalar lo innecesario de demostrar la existencia del paraíso, que ya ha quedado evidenciada en el libro primero de la obra. También remarcamos que al inicio del presente artículo se comprenden dos dimensiones de la gloria en el paraíso. La primera es la gloria espiritual, que se alcanza al entrar en contacto directamente con Dios al alba y al atardecer, cada vez que el alma lo desee. La segunda es la gloria corporal, que implica un disfrute material de los placeres del paraíso. En realidad, Llull no explica nada que no esté contenido en las sagradas escrituras del Corán y la visión del paraíso islámico no se

⁴⁹ *Corán*, Las Mujeres, 55-56.

muestra diferente a lo que podemos entender tras una lectura propia de las Escrituras islámicas⁵⁰. Sin embargo, eso no priva al autor de exponer ciertas diferencias entre el credo islámico y la religión cristiana. Por ejemplo, en el apartado dedicado a los placeres que se gozan a través de la vista se sugiere que los ojos con los que el musulmán ve a Dios en el paraíso son ojos corporales y sensibles; es decir, en el sentido físico de la palabra. En contraposición, el sentir a Dios en el paraíso cristiano está mucho más relacionado con su experiencia espiritual, sin referencia alguna al sentido corpóreo de ver que sí leemos en el relato del musulmán (lo que reforzaría nuestra tesis sobre la manera en la que Llull incide en el ‘materialismo’ del que hace gala la cosmovisión islámica). Sin embargo, sería aventurado afirmar rotundamente esta posición, pues la fuente latina del texto sustituye la expresión “*no hi ha cor que la pugui albirar ni boca que la pugui explicar* [la gloria espiritual en el paraíso]”, por “*no hi ha mens que la pugui...*”, comprendiendo el corazón (*cor, cordis*) como el núcleo de las facultades intelectuales del hombre (*mens*) y, por consiguiente, la visión que Llull expone sobre este asunto no supondría visiones diferentes del mismo sino, simplemente, el uso de expresiones distintas para significar la misma cosa, al modo del humanismo clásico latino que ponía la mente en el corazón. Pero como ya hemos dicho, no se conserva el texto manuscrito del mallorquín; solo podemos acceder a las copias en latín, catalán y árabe en las que se basa la edición que estamos utilizando, y en cada una de ellas existen dos formas diferentes de referir la misma cosa, pero indudablemente con un mismo y único sentido.

En el resto de artículo se exponen los placeres propios del olfato, de la escucha, del gusto y del tacto. Sobre el primero de los sentidos, los bienaventurados tendrán la gloria de acceder a los olores del paraíso: el olor del almizcle, del ámbar, etc. Y todos estos olores estarán presentes en todo lo que beberá, comerá, vestirá y tocará. En lo relativo a la escucha, las almas de los bienaventurados en el paraíso podrán hablar infinitamente con sus seres queridos y se les permitirá escuchar los cantos de los ángeles, tanto a hombres como mujeres, quienes podrán loar y bendecir a Dios a través de estos cantos. Sobre lo que se podrá degustar, el musulmán expresa que en el paraíso se le permitirá al hombre comer y beber mucho más y mejor *que no pas en aquesta vida present*⁵¹; se entiende que en la Yanna estarán permitidos ciertos excesos a los que el

⁵⁰ SILVA SANTA-CRUZ, Noelia: «El paraíso en el islam». Madrid, *Revista digital de iconografía medieval*, vol. III, nº 5, 2011, pp. 39-49.

⁵¹ LLULL: *op. cit.* p. 312.

hombre no puede acceder durante su vida terrenal y se le concederá cualquier deseo en este aspecto.

Especialmente interesante es la discusión que al final del artículo mantienen los personajes del libro sobre la creencia en el paraíso dentro del propio islam, al menos, en la visión del paraíso que ha expuesto el sarraceno en este artículo –discusión que se enmarcaría dentro del último apartado del artículo, el relativo al tacto-. Según el musulmán, unos hombres se mantienen fieles a la doctrina del Corán y a las palabras del profeta Mahoma a tenor de los placeres y goces que encontrarán las buenas almas en el paraíso; mientras, otros ponen en duda la existencia de dichos placeres en el paraíso, entendiendo que todas las palabras del Profeta son parábolas de las cuales los fieles han de extraer una enseñanza moral y no atenerse fielmente a lo dicho. Estos son los llamados *heretges*, en palabras del musulmán, hombres que no se atienen a los mandamientos del islam. Filósofos y clérigos que por atender demasiado a los principios de la lógica y de la filosofía natural se han desviado del camino marcado. Lo que aquí subyace en los argumentos del musulmán no es otra cosa que el enfrentamiento sucedido a finales del siglo XI de al-Ghazali contra Avicena y los aristotélicos⁵² que negaban algunos aspectos de la religión islámica, como la resurrección del cuerpo⁵³. Casi un siglo después, Averroes respondería a estas acusaciones hechas por Algazel con una obra-respuesta a la que hemos hecho referencia en la que se defiende la compatibilidad entre el pensar lógico y la práctica de la fe islámica⁵⁴.

Parece evidente que el mostrar al sarraceno como un detractor del uso de la lógica en el pensamiento religioso coloca a este en la posición antitética a Llull, quien dedica la mayor parte de su obra a realizar demostraciones lógicas sobre la veracidad del cristianismo. Y no solo eso: esta misma obra posee un marco discursivo lógico en tanto que se establecen al comienzo unas condiciones a las que el judío, el cristiano y el musulmán se han de ceñir si quieren convencer al gentil de la superioridad de una religión sobre otra. Que sea el sarraceno quien rechace por impropia la influencia de la lógica en la religión no viene sino a impugnar, en buena manera, el marco que se establece al inicio de la obra, en el *llibre primer*, lo que coloca al defensor del islam en un plano muy diferente al del judío y el cristiano, que se atienen a los principios acordados al comienzo del presente escrito.

⁵² ALGAZEL: *La incoherencia de los filósofos*. Provo, Brigham Young University, 2002.

⁵³ GARCÍAS PALOU, Sebastià: *Ramon Llull y el islam*. Palma, ed. del autor, 1981, p. 329.

⁵⁴ AVERROES: *Tahafut al-Tahafut*. Havertown, Gibb Memorial Trust, vol. 19, 1954.

Pero no es este detalle lo único relevante de la discusión, pues también se han de tener en cuenta los reproches camuflados que lanza el gentil (y en este punto, sí es plausible pensar que Llull intercede en las palabras del gnóstico) a tenor de las palabras del musulmán cuando este describe el paraíso como un lugar lleno de mujeres vírgenes, que procurarán el placer al hombre y el goce corporal. Recordemos que hacia 1267, fecha en la que Llull tiene sus visiones del Cristo crucificado, abandona a su mujer y a sus hijos después de adelantarles su herencia y se somete a una vida de castidad y no se le conoce que volviera a contraer matrimonio con ninguna otra mujer o que volviese con su familia. Más que todo eso, existe un reproche hacia la actitud del musulmán por considerar que solo los varones tendrán derecho a los goces del paraíso, porque “Déu ha honorat més l’home que la dona, i per això, en l’altre segle, li vol fer un honor més gran que a la dona⁵⁵”. Aun así, parece que Llull realiza una distinción entre huríes y ghulam. Estos últimos están al servicio de las mujeres justas en el paraíso cuando llegue el día del juicio⁵⁶. Mientras que las jóvenes y bellas huríes serían vírgenes al servicio de las nobles almas masculinas del paraíso, que se someterían a los designios sexuales de sus prometidos y se mantendrían siempre vírgenes. Por tanto, lo que Llull estaría reprochando al musulmán es la falta de correspondencia entre los placeres del paraíso para unos y para otras; de esta manera, se pondría de manifiesto que las almas buenas no reciben siempre los mismos placeres por igual en el paraíso, y que las diferencias existentes en la vida terrenal se mantendrían también en el universo paradisiaco que describe el sarraceno. Poner el foco en este detalle de cuestión de género le sirve al autor para, una vez más, deslegitimar la doctrina islámica e impugnar el conjunto de creencias del sarraceno.

⁵⁵ LLULL: *op. cit.* pp. 314-315.

⁵⁶ *Corán*, El Monte, 24.

IV. PARTICULARIDADES DE LA OBRA

Una vez finalizada la lectura del *llibre quart* y ha quedado expuesto el profundo conocimiento del sabio Llull sobre el islam mostramos también, en cierta manera, su admiración por los musulmanes, quienes profesan con gran devoción su religión aunque se encuentren en el error; pero además hallamos un grado considerable de reconocimiento luliano a la belleza discursiva de la Ley mahometana, que el polígrafo mallorquín remarca en el diálogo.

Pensemos en el contexto histórico en el que se redacta la obra que, en buena medida, determina las singularidades que en ella encontramos y que ya hemos detallado en el punto introductorio. En primer lugar, Llull no dedica su labor a refutar en su totalidad la religión islámica, sino que escoge aspectos de ella para demostrar su presunta falsedad. Pero no existe un afán por impugnar la totalidad del credo musulmán, como sí encontramos en la obra de otros personajes temporalmente próximos como Pedro Alfonso⁵⁷ o Ramón Martí⁵⁸. De hecho, existen una serie de condiciones iniciales explicadas en el *llibre primer* –que se corresponden con las virtudes y los pecados descritos en los *árboles*–, que determinan la verdad o falsedad de las tres religiones presentes en la obra. Si el personaje del sarraceno defiende su religión de manera tal que sus características se adhieren fielmente a la lógica de los árboles es algo que el avance de la discusión va determinando por sí mismo.

Pero eso no la hace, ni mucho menos, una obra que conceda al judaísmo ni al islam ápice alguno de legitimidad. No solo hemos de tener en cuenta el contexto histórico

⁵⁷ BALLESTÍN, A.: *El islam en los Dialogi de Pedro Alfonso*; Córdoba, nº 10, 2003, pp. 59-66.

⁵⁸ HERNANDO, Josep: «De nuevo sobre la obra antiislámica atribuida a Ramón Martí, dominico catalán del siglo XIII». Alicante, *Revista Sharq al-Andalus*, nº 8, 1991, pp. 97-108.

para valorar lo expuesto en el conjunto de la obra; también necesitamos valernos del contexto geográfico y poblacional de las Islas Baleares en el siglo XIII⁵⁹, un lugar de conexión entre diferentes culturas, donde el grueso de la población musulmana representaba aproximadamente el 40% de la población total de las islas⁶⁰. Por tanto, la obra no está escrita con un afán amistoso ni con el propósito de (re)conciliar al judaísmo, al islam ni al cristianismo (aunque, sin duda, esta dedicación por la convivencia armonista de ambas religiones influyera de lleno en Nicolás de Cusa, cuando este promulgó que *religio una in rituum varietate*). Como ya hemos dicho anteriormente, no podemos olvidar que la labor a la que Llull dedica su vida a partir de los 30 años de edad es la labor misional, la de convertir a los infieles; eso sí, mediante el argumento en vez de la sangre. Ese quizá sea uno de los aspectos que más acerquen a Llull al posterior pensamiento humanista. Convencer, no vencer. Y este libro, lejos de toda duda, representa esa aspiración del mallorquín por organizar lógicamente una serie de demostraciones que eleven el cristianismo al orgullo de ser la única religión verdadera, o al menos la más verdadera en orden de la perfectibilidad religiosa, la que no muestra ninguna contradicción con las cualidades de Dios y la que necesariamente ha de representar mejor el destino que reserva Dios para los mortales. Mientras tanto, el judaísmo (por lo que puede deducirse de la lectura del *llibre segon*, que aquí no hemos abordado en análisis profundo) conformaría una teología incompleta, necesitada de la figura de Jesucristo para poder revelarse como verdadera. Sin ningún ápice de dudas, la religión islámica vendría a ser la religión imperfecta, la que no se adecúa en modo alguno con la verdad de Dios pues no es capaz de resistir los envites de las reglas lógicas que propone Llull. Porque, aunque se muestre en consonancia con las reglas establecidas por el gentil en algunos aspectos, basta con que uno de esos aspectos no respete el método para impugnar la totalidad del credo dogmático.

Podríamos extraer otro detalle más que nos ayude a ver lo singular de esta obra. El diálogo con el islam es algo que está presente en numerosos escritos lulianos, siendo este *Llibre* la primera de todas ellas. Las otras obras que podemos citar son el *Liber tartari et christiani* (c. 1288) o la *Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni* (c. 1308). En realidad, la primera de estas dos obras citadas puede considerarse una revisitación al

⁵⁹ SASTRE MOLL, Jaume: «Musulmanes en Mallorca, en la primera mitad del siglo XIV». Palma, *Bolletí de la Societat Arquelògica Lul.liana*, 1992, nº 48, pp. 25-50.

⁶⁰ MARÍN I TORNÉ, Francesc-Xavier: «Ramon Llull: creure i entendre a través el diàleg». Barcelona, *Aloma: Revista de psicologia, ciències de l'educació i l'esport*, nº 11, 2002, p. 43. <https://www.raco.cat/index.php/Aloma/article/view/96955>

Llibre del gentil, pues el tema tratado se asemeja mucho al del *Llibre*, cuando no resulta prácticamente idéntico, hasta la forma en la que el tártaro emplea la lógica-Arte con sus interlocutores. La *Disputatio* narra los infructuosos contactos de Llull con los musulmanes en la ciudad de Bugía y los seis meses que pasaría encarcelado discutiendo con los sabios musulmanes. Sin embargo, el tratamiento que se hace del islam en estas dos obras difiere bastante del dialógico que encontramos en el *Llibre*, pues en el *Liber* ya se halla evidente una clara vocación polémica y una tendencia al enfrentamiento dialéctico más agresivo, propio de la época en que Llull lo escribe; mientras que en la *Disputatio* el carácter de la discusión será bien distinto, pues se presenta ya una condena tajante al credo musulmán y numerosas acusaciones de falsedad respecto al islam, actitud que toma el autor a raíz de sus viajes misionales al norte de África, que casi le cuestan la vida por su temeridad a la hora de enfrentarse a sus interlocutores musulmanes –no en vano, por su actitud dedicada hasta el extremo a la causa de la religión cristiana a Llull se le conocía como *Ramon lo foll*, es decir, Ramón el loco–.

Así, concluimos con la existencia de tres períodos diferenciados en lo relativo al tratamiento que se hace del islam en las obras lulianas. El primer período estaría representado por esta misma obra, situada en un momento de iniciación de la crítica al islam que se determina por promover la cohabitación religiosa y rechazar de lleno la matriz bélica que existía en toda confrontación con la religión de los musulmanes en aquella época. El segundo período se caracteriza por la sofisticación de dicha crítica, derivada del refinamiento de la filosofía luliana y de las *Artes* que la componen. Finalmente, el tercer período vendría a impugnar los dos anteriores por obra de los acontecimientos sufridos por Llull, que le llevaron a concluir que la paz con los musulmanes se antojaba una empresa imposible de realizar por la devoción que estos profesaban a su religión (hecho que, en algunas de sus obras, alabó y aplaudió de los sarracenos).

Hay un detalle que no solo impregna el *llibre quart* analizado sino que se encuentra en la totalidad de la obra, que es la amabilidad que se establece en el trato entre los personajes que intervienen en el desarrollo del escrito. Si bien esto es una característica propia de la literatura luliana es cierto que aquí se despliega particularmente por tratarse de un escrito localizado en las primeras etapas de la filosofía luliana, que se determina por no aspirar a la animadversión entre las tres religiones mayoritarias en el espacio mediterráneo del siglo XIII. Esto lo hallaremos en la práctica totalidad de las obras pertenecientes a su etapa pre-artística y cuaternaria –no siendo así en los periodos

posteriores— como distinción por los esfuerzos de argumentar en favor de la convivencia religiosa. De hecho, en las intervenciones del sarraceno no observaremos ningún indicio de acusación a los otros dos sabios religiosos de profesar leyes falsas —si acaso, religiones incompletas por no reconocer a Mahoma como el Verdadero Profeta— por la consideración que existe en el islam hacia los *dhimmis*, nombre en árabe que designa a los creyentes de las otras dos religiones abrahámicas que no se convirtieron al islam cuando los territorios en los que vivían cayeron bajo dominio musulmán. Si uno repasa la biografía de Llull descubrirá que hay una cierta tendencia a la arabización de la tarea misional fundamentada en el aprendizaje de la lengua árabe y en la adopción de ciertas costumbres islámicas por acción de la diversidad cultural presente en la Mallorca medieval. Este interés y el conocimiento de los temas islámicos que Ramon Llull muestra durante todo el libro cuarto delata el tipo de ambiente que existía en la época del sabio mallorquín en el contexto geográfico en el que genera su filosofía.

V. CONCLUSIONES

Una de las cosas que se pretende demostrar con el presente Trabajo es el poco interés que muestra Llull por promocionar la Cruzada en el sentido bélico de la palabra y de los hechos, y su empeño por trasladar el conflicto a espacios discursivos y lógicos –al menos, en este período de su obra–. La verdad del cristianismo no se revelaría por la acción de las espadas sino a través del debate y la refutación de las ideas que fundamentan el resto de religiones. Dicho de otro modo: la Cruzada es espiritual y el carácter verdadero de la religión cristiana ha de enseñarse mediante un método capaz de articular lógicamente una crítica impugnatoria al judaísmo y al islam.

Es claro que también se plantea un conflicto de legitimidades a lo largo del diálogo con el sarraceno. Que el islam sea un credo sustancialmente materialista contraviene aquello que el mallorquín considera como lo valioso de la religión cristiana: la valoración de la fe y el ascetismo terrenal, el sacrificio de los placeres terrenales, la evitación del pecado como un mal a combatir (no es de extrañar que en otras obras del filósofo balear se asocie la figura de Mahoma con la del Anticristo⁶¹), etc. Y más aún, Llull se muestra particularmente interesado en exponer los diferentes criterios que existen dentro de la comunidad islámica a la hora de interpretar las palabras del Corán, orientando la interpretación en una u otra dirección, con el afán de poner de manifiesto que esta es una religión imperfecta pues no es unívoca; univocidad que sí se demuestra en el *llibre tercer*, el que pertenece a la exposición del cristiano y las verdades de su religión.

A pesar de ello, no hallaremos aquí ninguna intención belicosa por parte de los roles de los tres personajes principales de la obra, más bien, un tono de afabilidad y

⁶¹ PARDO PASTOR, Jordi: «Mahoma y el Anticristo en la obra de Ramon Llull». Madrid, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2005, vol. 22, pp. 159-175. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1311927>

galantería permanente que contrasta muchísimo con la imagen popular que se tiene acerca de las disputas religiosas en la Edad Media –de hecho, el relato acaba con una disculpa entre los tres sabios por las posibles ofensas que hayan podido cometer unos con otros-. El sarraceno parece aceptar sin reproches las objeciones del gentil; y el gentil las puntualizaciones del musulmán cuando el primero es incapaz de comprender el punto de vista del otro. En definitiva, el debate que encontraremos en la obra es un debate calmado, sin que el sosiego prive al gentil de hacer contundentes correcciones a lo expuesto por el mahometano. En general, prima la cortesía sobre el enfrentamiento y la voluntad de entendimiento mutuo sobre la competencia entre las tres religiones que se analizan. Dicho lo cual, no deja de ser un planteamiento en exceso idílico y particularmente agustiniano, pues Llull no cejará en su empeño de comprender la razón como algo necesariamente unido a la fe, y viceversa. Idílico porque la propia descripción del espacio donde se desarrollan los acontecimientos y la aparición de personajes como la Dona Inteligència (la Mujer Inteligencia) sitúa al relato en un plano ilusorio; agustiniano, por el evidente rechazo del autor a las posiciones averroístas –quienes divorcian las facultades de la fe y la razón y no contemplan la unión de la razón al servicio de la fe religiosa– y la fidelidad a los ideales de San Agustín que ya se explicita desde la propia concepción del sistema dendrológico utilizado en la obra.

En resumidas cuentas, la discusión en torno al islam en el *Llibre del gentil* viene a expresar la visión lógica y argumentada del *Doctor Iluminado* sobre la susodicha cuestión, visión que se corresponde con una etapa primeriza de su filosofía que todavía no estaba marcada por las cuitas que este tuvo que pasar posteriormente. Aun así, es innegable que la aportación de Llull al asunto no contiene un ápice de la belicosidad que cabría esperar de un misionero tan concienciado sobre la incuestionabilidad de su religión, situándole en una posición particular dentro de la cofradía misional a la que pertenece y que ejercerá hasta las últimas consecuencias durante toda su vida.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

1.1. Ediciones en catalán

- LLULL, R.: *Llibre del gentil i els tres savis* (edición a cargo de Óscar de la Cruz Palma). Barcelona, Editorial Claret, 2016.
- Llull, R.: *Llibre del gentil e los tres savis*, Palma de Mallorca, Hijas de Colomar, 1901.
- Llull, R.: *Llibre d'intenció*. Barcelona, L'Abadia de Montserrat, 2014.
- Llull, R.: *Llibre de les bèsties*. València, Sembra Llibres, 2015.

1.2. Edición en castellano

- LLULL, R.: *Libro del gentil y de los tres sabios* (edición a cargo de Matilde Conde Salazar *et al.*), Madrid, 2007, UNED.
- LLULL, R.: *Autobiografía*. Barcelona, edición de M. Batllori y traducción de A.Mª. de Saavedra siguiendo la edición crítica latina asentada por H. Harada (1980), 1987.

2. Estudios sobre Llull

2.1. Monografías

- GARCÍAS PALOU, Sebastià: *Ramon Llull y el islam*. Palma, ed. del autor, 1981.
- PEERS, Edgar Allison: *Ramon Llull: A biography*. Leiden, 1982.
- RUIZ SIMÓN, Josep Maria: *Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*. Barcelona, Quaderns Crema, 1999.
- VEGA, Amador: *Ramon Llull y el secreto de la vida*. Madrid, Siruela, 2004.

- XIRAU, Joaquín: *Vida y obra de Ramón Llull: filosofía y mística*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2004.

2.2. Artículos

- BERNIS PUEYO, Josep M.: «Ramon Llull y el Islam: ¿es posible un diálogo entre occidente y oriente?», p. 4. <https://es.calameo.com/read/004855881b501eae5c7bc>
- BUTIÑÁ JIMÉNEZ, Julia: «Bernat Metge y Ramón Llull frente a los sarracenos». Brasil, *Mirabilia: Revista electrónica de História antiga e medieval*, nº 26, 2018, pp. 164-171. https://ddd.uab.cat/pub/mirabilia/mirabilia_a2018m1-6n26/mirabilia_a2018m1-6n26p157.pdf
- DA COSTA, Ricardo: «Muçulmanos e Cristãos nos diálogos de Ramon Llull». Madrid, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 19, 2002, pp. 76-77, 82-85. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/5600/0>
- GARCÍAS PALOU, Sebastià: *Studia Lulliana*. Palma, nº 37, 1969, pp. 69-70. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6325641>
- GARDINI, Walter: «Raimundo Lulio y el diálogo con el Islam». Buenos Aires, *Oriente, occidente: Revista de investigaciones comparadas*, vol. 12, nº1/2, 1995, p.80. <https://racimo.usal.edu.ar/371/>
- MARÍN I TORNÉ, Francesc-Xavier: «Ramon Llull: creure i entendre a través el diàleg». Barcelona, *Aloma: Revista de psicologia, ciències de l'educació i l'esport*, 2002, p. 43. <https://www.raco.cat/index.php/Aloma/article/view/96955>
- PARDO PASTOR, Jordi: «Mahoma y el Anticristo en la obra de Ramon Llull». Madrid, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 22, 1995, pp. 159-175. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1311927>

3. Otros

3.1. Otras fuentes

- ALGAZEL: *La incoherencia de los filósofos*. Provo, Brigham Young University, 2002.
- ASÍN PALACIOS, Miguel: *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, 1919.
- AVERROES: *Tahafut al-Tahafut*. Havertown, Gibb Memorial Trust, vol. 19, 1954.
- BALLESTÍN, A.: *El islam en los Dialogi de Pedro Alfonso*. Córdoba, nº 10, 2003.

- DE RIQUER, Martí *et al*: *Història de la literatura catalana* (tomo I). Barcelona, Ariel, 1984.
- DOLÇ I DOLÇ, Miquel: *Gran Enciclopèdia de Mallorca*. Palma, Promomallorca, vol. 8, 1989.
- ECO, Umberto: *La búsqueda de la lengua perfecta*. Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1994.
- GEYER, B.: *Die patristische und scholastische Philosophie, Elfte Auflage*. Berlin, Benno Schwabe, 1928.
- HERNANDO, Josep: «De nuevo sobre la obra antiislámica atribuida a Ramon Martí, dominico catalán del siglo XIII». Alicante, *Revista Sharq al-Andalus*, nº 8, 1991, pp. 97-108.
- IBN' ARABI: *Los engarces de la sabiduría*. Madrid, Hiperión, 1991.
- LOMBARD, Raymond: *El libro de Apocalipsis*. Ciudad del Cabo, Durbanville Comercial Printers.
- METGE, Bernat: *Lo somni*. Madrid, Palas Atenea, 2007.
- MORENO VILLA, Mariano: *Filosofía, vol. II: Antropología, Psicología y Sociología*. Madrid, ed. Mad, 2003.
- OKTAR, Adnan: *Principios básicos del islam*. Nueva Delhi, Islamic Book Service.
- PROBST, Jean Henry: *Estudis franciscans*. Barcelona, XLVIII, 1935.
- SAETEROS PÉREZ, Tamara: «El *De Genesi ad litteram* de San Agustín en el marco de la literatura hexameral desarrollada por San Basilio, San Ambrosio y San Buenaventura». Mendoza, *Scripta mediaevalia*, vol. 8, nº 1-2, 2015.
- SASTRE MOLL, J.: «Musulmanes en Mallorca, en la primera mitad del siglo XIV». Palma de Mallorca: *Bolletí de la Societat Arquelògica Lul.liana*, nº48, 1992.
- SILVA SANTA-CRUZ, Noelia: «El paraíso en el islam». Madrid, Revista digital de iconografía medieval, vol. III, nº 5, 2011, pp. 39-49.
- TAYMIYYAH, Ibn: *Minhaj as-Sunnah an-Nabawiyyah*. 3:142-2:25.
- WEBSTER, Richard: *Encyclopedia of angels*. Woodbury, Llewellyn Publishing, 2009.

3.2. Páginas web

- Base de datos de textos lulianos digitalizados: <http://www.patronatramonllull.org/>.
- Centro de documentación Ramon Llull: <http://stel.ub.edu/centrellull/ca/>.
- Página de información sobre las obras de Llull: <http://orbita.bib.ub.edu/llull/>.
- Obras y recursos disponibles en la red sobre Llull: <https://es.calameo.com/books/004855881b501eae5c7bc>.

