

LA IDEOLOGÍA LULIANA DE MIRAMAR

El estudio sobre la "ideología luliana de Miramar" tiene su origen en el examen de la bibliografía lulista sobre los contextos históricoculturales de R. Llull. Este examen nos ha permitido, sólo como índice orientador, clasificar aquella bibliografía en dos grandes sectores. Uno recoge los textos que, por llamarlos de algún modo, calificamos de *teorías integracionistas*. El otro, por las mismas razones, agrupa los estudios que llamamos *teorías diferencialistas*.

Las teorías integracionistas explican a Llull como un producto socio-cultural de su época. Llull se inscribe en una geografía cultural de corte hispano-mediterráneo¹ definida según los esquemas históricos de los mundos latino, bizantino e islámico.² Con espíritu de mayor precisión algunos estudios han venido a concretar y a matizar el encuadre anterior. Afirman que Llull pertenece política y religiosamente a la corona de Aragón,³ aunque en contacto con los estados norteafricanos⁴ y en amigable coincidencia ideológica con las religiones cristiana, judía y musulmana.⁵

Las teorías diferencialistas, sin negar las vinculaciones de Llull, resaltan primordialmente sus peculiaridades. En esta línea se insiste en el sentido peculiarmente luliano de los proyectos de cruzada,⁶ en los enfoques personales del teologismo político,⁷ pese a ciertas fidelidades al agustinismo, en las propias y específicas vinculaciones lulianas con el

1 COLOMER, E. R. *Llull y el judaísmo en el marco histórico de la E. Media hispana*. Estudios Lulianos 10 (1966) 5-45.

2 BATLLORI, M. *Ramon Llull en el món del seu temps*. Ed. R. Dalmau, Barcelona 1960.

3 PLATZECK, W. *Raimund Lull*. Düsseldorf 1962.

4 LLINARES, A. *Raimond Lulle, philosophe de l'action*. Grenoble 1963. Trd. esp. Edc. 62.

5 PRING-MILL. *El microcosmos lullhià*. Ed. Moll, Palma de Mallorca 1961.

6 SUGRANYES DE FRANCH, R. *Raymond Lulle, docteur des missions*. Beckuried 1954. También: *Els projectes de creuade en la doctrina misional de R. Llull*. Est. Lulianos 4 (1960).

7 OLIVER, A. *El poder temporal del Papa según R. Llull y postura de las controversias de su tiempo*. Est. Lulianos 5 (1961) 99-131. También: *El agustinismo político en R. Llull*. Augustinus 81/84 (1976) 17-35.

mundo musulmán a pesar de seguir la corriente de la época respecto al estudio de la lengua árabe.⁸

Los esquemas bibliográficos citados plantean la cuestión en forma de una interrogación disyuntiva: ¿Debemos pensar en un Llull-isla o, por el contrario, en un Llull-hijo-de-su-tiempo? La interrogación que acabamos de formular es un tanto fantasma ya que las razones teóricas de la bibliografía en cuestión suelen olvidar los motivos ideológicos y culturales y se entretienen más bien en buscar vinculaciones e influencias teóricas. Así las teorías integracionistas apuntan a la comprensión de un Llull en la línea de continuidad neoplatónico-agustiniana. Algunas de las teorías diferencialistas explican las peculiaridades lulianas — peculiaridades dentro de un contexto ideológico-cultural cristiano, deberían precisar — por la absorción, por parte de Llull, de un arabismo de base.⁹ En cualquier caso quedan un tanto relegados los condicionamientos sociales, lingüísticos, políticos y económicos del pensamiento de R. Llull.

Las consideraciones precedentes son las que nos han movido a considerar la obra de Llull desde aquellas coordenadas que acabamos de citar, situándolas en el punto de confluencia de la cultura latino-occidental con la cultura árabe-oriental.¹⁰

Preferimos hablar de condicionamientos o de coordenadas socio culturales porque el sentido de influencia de pensamiento deja fuera el ámbito social, político y económico en que siempre una ideología se inscribe. En R. Llull no caben particiones, sino que su obra — pensamiento y acción, por tanto, auténtica ideología — es el encuentro y absorción de la compleja episteme de su época. Los diferencialismos lulianos no se explican por el descubrimiento de raíces árabes en el pensamiento de R. Llull ni por la coincidencia de algunas tesis entre las ideologías cristiana y musulmana, como tampoco se explica el integracionismo olvidando aquellas raíces árabes en el esfuerzo por mostrar un Llull ortodoxamente cristiano. El integracionismo y los diferencialismos lulianos se explican desde la compleja unidad cultural — cristiana, musulmana, judía — de la Edad Media. Subrayamos el término complejo porque deben integrarse todos los factores y condicionamientos a que hemos aludido.

⁸ URVOY, D. *L'apport de Fr. de Sahagún a la solution du problème lullien de la compréhension d'autre*. Est. Lulianos 18 (1974) 5-24.

⁹ Una consideración y clasificación de la bibliografía al respecto puede leerse en nuestro libro: *El pensamiento y la palabra*. Palma de Mallorca 1972.

¹⁰ TRIÁS MERCANT, S. *El pensamiento y la palabra*. Cfr. también: *Raíces agustinianas en la filosofía del lenguaje de R. Llull*. Augustinus 81/84 (1976) 59-80.

En otra ocasión ya hicimos referencia a esta tesis concibiendo el sistema luliano como un complejo de las lenguas latina, catalana y arábica.¹¹ Aquí queremos volver sobre el mismo tema, aunque resaltando otros factores: aquellos según los cuales la obra luliana de Miramar se explica como una ideología de niveles múltiples.

1. *Status de la ideología luliana: ideología y utopía.*

En general una ideología se encuentra siempre más o menos vinculada a una utopía y a los sistemas prácticos de manifestación-transformación. Aprender la ideología luliana de Miramar implica a la vez apreciar el alcance de la utopía con la que está asociada.

Horkheimer ha definido esta orgánica interrelación afirmando que la ideología es función y la utopía, en cambio, intención. Significa con ello que la ideología es el horizonte de la situación que tiende a absolutizar la realidad presente como verdad definitiva; la utopía, por el contrario, trasciende la situación en una tensión anticipadora y orientadora a la que se pretende llegar. La fórmula expresa la vinculación dinámica entre lo que puede y debe ser y lo que es realmente, cuando ese deber ser es a la vez la negación de lo que no se quiere en lo que situacionalmente es.

La utopía comporta pues respecto a la ideología una doble determinación: La determinación de un presente crítico-crítico y la esquematización de un futuro prospectivo. Ambas determinaciones sólo adquieren auténtica efectividad desde una realidad en crisis y criticable, desde cuya situación son posibles posibilidades que no han tenido lugar (*u-topos*) todavía. La ideología genera por tanto una utopía y ésta actúa como esquema corrector de aquélla. Esta dialéctica de implicación comporta una serie de sistemas prácticos como instrumentos de la ideología con el fin de autoafirmar sus factores dominantes en el ámbito cultural de efectividad y como prácticas técnicas de transformación con el fin de conseguir el cumplimiento de la utopía.

En este esquema teórico debemos situar la ideología luliana de Miramar. Inmediatamente advertimos que su *status* carece de autonomía. Miramar es el lugar (*topos*) de encuentro de una dinámica sociocultural:

11 TRÍAS MERCANT, S. *El pensamiento y la palabra.*

la que determina la interrelación orgánica entre la *utopía de la unidad*, la *ideología de la conversión* y los *sistemas prácticos de persuasión*.

La utopía luliana es la prospectiva de la unidad cristiana y la crítica de la multiplicidad religioso-social concreta. Llull aspira a una cierta igualdad comunitaria; pero esta aspiración implica la crítica de la situación dada y el esfuerzo de un proceso revolucionario de transformación. Quizás el sentido práctico de R. Llull le llevó a cargar el acento más sobre éste que sobre aquélla, con lo cual los riesgos de la realización utópica estuvieron mal calculados y, en consecuencia, la efectividad de la utopía luliana fue relativamente poca.

De todas formas la utopía luliana implica un pensamiento reflexivo en cuanto tensión anticipadora y orientadora de y en la realidad y urge la creación de las condiciones objetivas para su realización. En esta línea la utopía luliana viene definida por un principio de intencionalidad como imagen de futuro: la *christianitas*, y por un principio de esperanza como tiempo de deseos: *la reductio omnium ad unum*. La utopía luliana es la utopía de la unidad en la *Christianitas*, dando a ese término un alcance epistemológico, social, político y religioso.

El concepto de *christianitas* resume en R. Llull el sentido críscico-crítico de la utopía y su alcance prospectivo tanto como intencionalidad cuanto como tiempo de deseo. Dos textos lulianos —uno del *Arbre de Sciència*¹² y otro del *Blanquerna*¹³— son bastante significativos al respecto:

La intencionalidad utópica luliana viene expresada por el conocimiento de la necesidad (“hom *coneix* que segons ordonament de unitat”) de un “universal poder en lo mon” en la “concordancia en esser obedients a un princep tan solament” y por el deseo de su conveniencia: “se *convendria* que fos un emperador tan solament”. Pero esta prospectiva de necesidad y conveniencia es la conclusión de la contrastación crítica de la realidad situacional y de su negación. La situación real es totalmente otra:

- a) Un igualitarismo político: “egualtat de poder enfre un princep e altre, e una ciutat e altre”.
- b) Un pluralismo social: “Temperi depertit en moltes parts, e són fets mols prínceps e moltes comunes de ciutats”.

¹² I: *Del arbre imperial III*. ORL XI, pag. 308.

¹³ Cp. 95.

- c) Una alteración interna del orden social: "les comunitats... son en gran discordia"... "e són guerres e traballs en lo mon".
- d) Un individualismo discordante y negativo: "utilitats especials són més amades que públiques".

Es cierto que en este utopismo R. Llull se integra en la línea platónico-agustiniana de un comunismo de sentido universalista;¹⁴ pero también es cierto que en su utopía de un imperio capaz de administrar la justicia por igual y de implantar la paz universal y cristiana no cae en la "venganza escatológica" de las utopías greco-cristianas que no admitían más posibilidad de juicio que el juicio de Dios. Llull concreta la unidad de la *christianitas* en la efectividad de una unidad intramundana mediante un mismo lenguaje, idéntica creencia y una sola fe, aunque esta triple unidad venga garantizada en la unidad transmundana de un único Dios.

Pese a los desengaños y a las pocas esperanzas que alentaba Llull, o quizás gracias a ellos, la utopía luliana es en los límites epistémicos de su entorno ideológico plenamente alcanzable. Todo es cuestión de crear las condiciones objetivas de su cumplimiento. Y estas condiciones objetivas son las que vienen dadas, según Llull, por los factores dominantes de de la ideología de la conversión.

2. Límites epistémicos de la ideología de Miramar.

La fijación de aquellas condiciones objetivas exigen determinar previamente los límites epistémicos de la ideología luliana de Miramar.

Una ideología implica siempre una doble función: la que se refiere al conocimiento y la que comporta un alcance social.

En su función de conocimiento la ideología no es sino la adhesión consciente e inconsciente a un bloque de representaciones y creencias ya hechas de carácter religioso, moral, jurídico, político o filosófico, que conciernen al mundo en que los hombres viven, a sus relaciones con el orden social, con los otros hombres y con sus propias actividades. Una ideología es un esquema de unidad que aglutina a los hombres entre sí y los vincula con las condiciones de su existencia y las perspectivas de su destino. Hablar de la ideología luliana de la conversión significa que la

¹⁴ CARRERAS ARTAU, T. *Ética de Ramón Llull y el lulismo*. Est. Lulianos, 1 (1957) 1-30.

conversión de los infieles propuesta por R. Llull debe entenderse desde los esquemas de unidad de existencia y de destino que las representaciones y creencias de base propugnan en aquel momento.

En su función social la ideología expresa el esfuerzo por asegurar la cohesión que une a los hombres en el conjunto de las formas de su existencia y de sus tareas de destino con el fin de garantizar la preeminencia de dominio por parte de unos, fundada en la voluntad de Dios, en la naturaleza, en los deberes y normas morales o jurídicas, y, en consecuencia, la aceptación por parte de otros, del reconocimiento de su inferioridad. El cristianismo se presenta para R. Llull como la garantía de cohesión frente a las fuerzas disgregadoras que representa el judaísmo y el mahometismo. La ideología luliana de conversión expresa el dominio cristiano, fundado en la voluntad divina, y el reconocimiento del mismo por parte de los infieles. La ideología de la conversión comporta así un doble juego: el de que el cristianismo ejerza sobre la conciencia de sus miembros el sentido de dominio como algo absolutamente querido por Dios en función de la estructura global de la sociedad, y el de que los infieles reconozcan conscientemente su errónea situación y la acepten como algo que se debe corregir.

Los textos de R. Llull al respecto son bastantes, aunque cabría condensarlos en el silogismo que va repitiendo al comienzo de casi todas sus obras contra los infieles:

“Illa lex est melior et verior, qua homo potest melius cognoscere et diligere Deum et suas qualitates, et honorem, qui pertinet sibi. Lex christianorum est illa; ergo lex christianorum est melior et verior alia lege. Maior propositio per se dicitur esse vera. Minorem propositionem probabimus esse veram secundum processum istius libri”.¹⁵

El texto anterior vendría completado por otro de la *Doctrina pueril* en el que Llull refiere que los cristianos pueden obligar a algunos niños infieles a aprender la doctrina de la Iglesia, “con el fin de que tengan conciencia de estar en el error”.¹⁶

Ambos textos se complementan ya que la idea en el primero de que los cristianos vean en la dominación (*lex melior et verior*) algo querido

¹⁵ *Ars consilii*. Véanse otros textos muy significativos en el *Tractatus de modo convertendi infideles*. De cuarta parte.

¹⁶ Cp. 83, 4.

por Dios y asignado por el deber moral de su voluntad, se concreta en el segundo en la normativa de la voluntad divina que obliga a la Iglesia a “convertir a aquellos que están en el error”.¹⁷

Tanto como “representación de un mundo en que los hombres viven” cuanto como “fuerza de cohesión social”, la ideología comporta siempre una vinculación tópico-epocal con un ámbito dado y un esquema epistémico de convicciones y expectativas emotivo-valorativas. En el primer sentido la ideología se refiere a un *horizonte de situación*. Bajo el otro aspecto la ideología luliana de Miramar posibilita una efectiva dicotomía: la que viene expresada por el compromiso histórico-cultural de la situación musulmana y la que viene definida por la estructura teórico-práctica del cristianismo. En el primer sentido habla Llull de la necesidad de una encuesta — *registrum*¹⁸— sobre el modo de vida y la situación económica, social y política de los musulmanes.¹⁹ En el otro caso indica Llull que los cristianos están en posesión de la verdad — “sunt in veritate”²⁰— y del poder.²¹

El horizonte tópico-epocal de la ideología luliana de Miramar viene dado por las fechas en que Juan XXI y los reyes de Aragón y de Mallorca patrocinaron aquel Colegio luliano. En 1276 la bula papal garantiza su fundación. Alfonso III, en 1285, y Jaime II, en 1291, la confirman y apoyan. La historia temporal de Miramar, sin embargo, es efímera. En *Desconort* (1295), diecinueve años después de la bula papal, lamenta Llull la ruina del Colegio y se queja de quien o de quienes lo frustraron.

Los límites cronológicos, con ser muy importantes, refieren sólo un índice de situación. Interesan sobre manera los horizontes epistémicos, que sustentan la ideología de aquella fundación. Me refiero al espacio cultural capaz de aglutinar, según líneas inmanentes de ordenamiento, el discurso y la acción misional lulianos. Se trata de las estructuras subyacentes y normativas de la representación y de estrategia lulianas y de la red de sus necesidades. En este sentido el espacio epistémico ejerce un control sobre las formas concretas de articulación del discurso y de la acción lu-

¹⁷ Cp. 83, 1, 2.

¹⁸ *Tractatus*... Cfr. De tertia parte.

¹⁹ Sabemos que el concepto de “registrum” es más bien una técnica cultural de conocimiento y que no debería incluirse aquí como cita. La incluimos sin embargo, para mostrar el compromiso histórico-cultural de la situación, sin perjuicio que podamos servirnos de ella en otra ocasión más oportuna.

²⁰ *Tractatus*... Cfr. De quarta parte.

²¹ *Doctrina pueril*. Cp. 83, 1, 3.

lianias, perfilando un sistema de organización de las propias experiencias y de su forma de comunicarlas.

Este campo epistémico está definido por las líneas de demarcación que discurren entre el *Llibre de demostracions* (1274) y *Art demostrativa* (1274), con las obras que las explican o explanan, y el *Tractatus de modo convertendi infideles* (1292), con los escritos que lo siguen y completan. Las obras del primer grupo centran la ideología en una planificación de la utopía de la unidad. A partir del *Tractatus* la utopía busca el cumplimiento en la imposición de unas creencias ideológicamente planificadas. Pero en este horizonte ya no estamos en los límites epistémicos de Miramar.

Nuestro planteamiento puede parecer completamente extrapolado por olvidar críticas anteriores al respecto. No es así sin embargo, sino que el esquema que proponemos busca otra perspectiva en la obra de R. Llull.

Berthold Altaner apunta un corte entre un primer Llull y el Llull post-1296. El primero es el de la utopía juvenil que rechaza, en su idea, la guerra religiosa. El Llull de la madurez, por el contrario, movido por un franco realismo, se inclina por una cruzada militar.

Esta tesis ha sido rechazada por algunos y sincretizada por otros.

Sugranyes cree en una línea de costura en el pensamiento luliano. La posibilidad de una expedición militar ha sido entrevista por Llull desde sus obras más tempranas, lo mismo que las tesis sobre los poderes coactivos,²² espiritual y material, que, bajo la imagen de las dos espadas,²³ Llull interpreta como la disputa de la verdad contra la falsedad, la ignorancia y el error de los infieles²⁴ y como el derecho efectivo de una guerra justa.²⁵

Colomer, por su parte, piensa en un sincretismo. El fracaso de Miramar no hace retroceder los primeros propósitos lulianos, sino que reajusta los planteamientos al espíritu general del momento, que es el de un equilibrio dialéctico entre tolerancia y fanatismo, entre colaboracionismo y polémica, en las relaciones cristiano-musulmanas y judeo-cristianas.

No aceptamos una interpretación exclusivamente psicológica y, por tanto, que la utopía luliana sea reducida a un puro ideal de juventud que se desvanece luego en el realismo de la madurez. Como hemos ad-

²² SUGRANYES, R. *Llull docteur des missions*.

²³ STICKLER, A. M. *Il gladius negli Atti dei Concilii e dei RR. Pontifici sino a Graziano e Bernardo di Clairvaux*. Salesianum, 13 (1951) 414-445.

²⁴ LLULL, R. *Liber de fine*. Ed. Moyá, 58.

²⁵ LLULL, R. *Tractatus...* Cfr. De quarta parte.

vertido anteriormente la utopía comporta un alcance netamente sociológico. La utopía luliana no es un sueño dorado construido con elementos inconscientes, sino una casi-fatalidad apoyada en factores sociales presentes y que apenas dejan opción. No cabe duda, por otra parte, de que en los textos lulianos aparece un espíritu militar de cruzada y un efectivo deseo de realización. Son distintas, no obstante, las bases ideológicas que los sustentan en el espacio epistémico de Miramar y en el horizonte cultural del post-1296.

En el ámbito de Miramar el poder coactivo de una expedición militar responde a un imperativo hipotético, condicionado siempre a exigencias de defensa una vez agotadas todas las soluciones de diálogo social. Lull asocia la ideología de la conversión a sistemas de persuasión. En el Blanquerna aparece clara esta postura luliana, diferenciando la situación de derecho de las situaciones de hecho, las únicas que en realidad tienen una efectividad práctica. Así el cardenal *Domine Deus*, en el caso hipotético de que los sarracenos impidieran en sus dominios la predicación de los cristianos, establece como norma de derecho la de que “a fuerza de armas fueran invadidos”.²⁶ Sin embargo, ante el caso concreto de un príncipe sarraceno que impidió —situación de hecho— la predicación cristiana y ante la petición de los cristianos de aplicación de la normativa establecida, juzga el cardenal que “si el rey moro se defiende con el poder corporal contra el de nuestras almas, conviene que su poder sea vencido y superado por mucho amar y honrar la santa pasión del Hijo”.²⁷ Más claramente todavía en el capítulo 80 contrapone el *método del profeta Mahoma* (“Conquista a fuerza de armas”) al *modo que usó Jesucristo y sus apóstoles* (“predicación y martirio”).²⁸

En el horizonte cultural del post-1296 asocia Lull a la ideología de la conversión sistemas de coacción, fundados en imperativos categóricos del poder civil. Aunque muchas veces no se refiere Lull a una solución militar, insiste siempre en sus peticiones a los reyes en la urgencia de que los infieles “*sean obligados*” a aprender la doctrina cristiana, a asistir a la predicación de los cristianos, a leer las obras lulianas, a responder a sus argumentos²⁹ e, incluso, en caso de no unirse a la Iglesia, sean expulsados de sus tierras y sufran la espada corporal.³⁰

²⁶ Blanquerna. Cp. 87, 4.

²⁷ Blanquerna. Cp. 87,5.

²⁸ Blanquerna. Cp. 80, 1.

²⁹ *Dictat de Ramón* (1299). *Liber de fine* (1305). *Petitio Raymundi in concilio generali* (1311). *Liber de novo modo demonstrandi*.

³⁰ *Tractatus...*

El planteamiento ideológico que venimos sugiriendo es mucho más complejo que el que pueda definir un sincretismo de tolerancia y fanatismo o de colaboracionismo y polémica, y que el que, buscando superar toda solución de tolerancia, explica la obra luliana por un carácter básicamente apologético. Efectivamente no se trata de hacer entrar en juego sólo elementos religiosos, gnoseológicos o éticos, sino también factores políticos, sociales y económicos. La conversión no es sólo una cuestión dialéctica ni sólo cuestión de gracia divina. El converso es un ciudadano que pertenece a una comunidad y, como tal, sujeto a sus implicaciones sociales, políticas, jurídicas y económicas. R. Llull lo sabe y lo tiene en cuenta. Basta leer el apartado 5 del capítulo 83 de la *Doctrina pueril*. Aquí escribe Llull que numerosos judíos se harían cristianos si pudieran cubrir, después de la conversión, las necesidades vitales para su mujer e hijos. Igualmente los musulmanes se convertirían al cristianismo si se percataran que los convertidos son considerados socialmente y no menospreciados por las gentes. Y concluye: quien no castiga el deshonor que se inflige a los convertidos, no usa correctamente del poder que Dios le ha confiado y no permite así que otros sarracenos tengan conocimiento de Dios. La desviación está en quienes han interpretado el tema luliano de la conversión como un problema subjetivamente religioso olvidando que esta subjetividad religiosa comporta toda una ideología de fondo: la ideología de la conversión.

3. *Los caracteres de la ideología luliana de Miramar.*

Las líneas generales que definen la ideología luliana de Miramar responden a la estructura teórico-práctica del cristianismo y a los esquemas del horizonte de situación del compromiso histórico-cultural con los musulmanes. En el primer caso se trata de determinar la verdad universal según el doble estatuto de la metafísica occidental y del teologismo cristiano cuyas propiedades formales vienen determinadas por el quehacer especulativo de un *colonialismo logocéntrico* y por la articulación funcional de un *teocentrismo político*. El compromiso coyuntural con los círculos socioculturales y político religiosos encuadra la ideología de Miramar en un *antropologismo epistémico* y en un *etnolingüismo cultural*.

Los caracteres anteriores no hacen más que concretar el fundamento de la ideología luliana de Miramar, condensada en los conceptos de *verdad, poder y voluntad divina*. Quien posee la verdad es el sujeto del po-

der y a la vez quien lícitamente (= por voluntad divina) está investido del poder es el sujeto de la verdad. Este juego de implicación es el que impide que Miramar sea sólo el lugar académico de un teoricismo ineficaz — simple dialéctica teórica de verdad/error — o mero código casuístico de un practicismo sin sentido. Miramar es un efectivo sistema teórico-ideológico y práctico-político.

3.1. *El colonialismo logocéntrico.*

Por colonialismo logocéntrico entendemos un esquema de representación y valoración sociocultural según el cual una parte de la humanidad ha estado — y debía estarlo — subordinada a otra ³¹ por ser ésta la poseedora de la razón. De ahí un doble dominio y una doble subordinación: la superioridad de la civilización occidental sobre las otras culturas y el dominio del logos como origen de la verdad y, por tanto, la presión de la ciencia como lógica sobre las otras formas culturales.³² La historia occidental tanto a nivel teórico como a nivel sociocultural ha sido, a grandes rasgos, el desarrollo dialéctico de este colonialismo logocéntrico ³³ según las formas de tres imperialismos:

La primera forma viene expresada, desde la *Política* de Aristóteles, en las parejas de griego/bárbaro, primitivo/civilizado, colonizador/colonizado, entre otras. Expresa un *imperialismo antro-po-lógico* o del Hombre civilizado que, por su dignidad de señor de la verdad, es también el señor de los otros.

La segunda forma obedece, desde la edad de la sofística, a la oposición *physis/nomos* matizada luego en la cadena histórica que opone naturaleza a cultura, materia a espíritu, a ley, a libertad, a historia, etc. Define un *imperialismo espiritualista*.

La tercera forma, de Platón a Heidegger, contrapone *logos/phoné* matizando históricamente esta oposición en las parejas *doxa/episteme*, *significante/significado*, *lengua/habla*, entre otras. Determina el *imperialismo del logos*.

³¹ Un desarrollo amplio de esta temática puede leerse en LEVI-STRAUSS. *Anthropology: Its achievement and Future*. Current Anthropology, 2 (1966). LECLERC, G. *Antropologie et colonialisme*. Fayard, París 1972. LLOBERA, J. R. *La antropología como ciencia*. Compilación de textos. Ed. Anagrama, Barcelona 1975.

³² DERRIDA, J. *De la grammatologie*. Ed. de Minuit, París 1967.

³³ TRIÁS MERCANT, S. *El hombre y sus parámetros dialécticos*. Estudios, 34 (1978) 303-322.

Las tres formas anteriores fueron recogidas, a través del cristianismo, por R. Llull, quien las expresó en las siguientes parejas:

- a) Cristiano/Infiel. Imperialismo antro-po-lógico, por el dominio persuasivo o coactivo del cristianismo.
- b) Espiritual/Material (corporal). Imperialismo espiritualista, por el predominio de lo espiritual sobre lo corporal.³⁴
- c) Verdad/Error. Imperialismo lógico, por el dominio de la ciencia como lógica sobre las otras formas culturales en las técnicas lulianas de la conversión.

Lo importante, sin embargo, en R. Llull es la implicación de los tres imperialismos. Para Llull *infieles* son “los que están en el *error*”³⁵ y *cristianos*, “los que están en la *verdad*”.³⁶ A la vez el error y la verdad se simbolizan en las imágenes de las dos espadas (*gladium corporale/gladium spirituale*) cuyo significado es el que contrapone la verdad a la falsedad, a la ignorancia y al error.³⁷ Por último, Llull traduce y resume todas las oposiciones anteriores a un nivel socio-político en los conceptos “*de disputatione/de bellatione infidelium*”.³⁸

3.2. Teocentrismo político.

Muchos de los términos anteriormente expresados son en su etimología aparentemente inocentes. No obstante esconden dentro del contexto luliano de su expresión una fuerte carga ideológica en orden a una orientación emotivo-valorativa y a una función marcadamente práctico-social. La justificación de las mismas debemos buscarla en un teocentrismo político, que garantice la superioridad de los cristianos y, en consecuencia, avale el dominio de los mismos.

Para Ramon Llull el cristianismo representa la superioridad total (“*scientia, in maris, in pecunia, in moribus*”)³⁹ sobre las culturas musul-

³⁴ Sería muy interesante analizar las formas analógicas y metafóricas en que se concreta en la obra luliana esta fórmula general.

³⁵ *Doctrina pueril*. Cp. 83, 1, 2.

³⁶ *Liber de Fine*. Cfr. 57-58.

³⁷ *Liber de fine*.

³⁸ Esta fórmula la encontramos repetida en Llull. Quizás el texto más conciso sea el del *Liber de fine*.

³⁹ *Tractatus...*

mana y judía. El cristiano es superior porque posee la verdad. Por este motivo y porque el musulmán y los judíos están en el error, el cristiano es más noble científica, moral y económicamente. Esta mayor nobleza y señorío es la que justifica la *disputa* con los infieles y el *dominio* sobre los pueblos no cristianos.⁴⁰

En cuanto la verdad justifica el poder de dominio sobre las naciones no cristianas toma el sentido de una soberanía política universal. La ideología de la conversión se explana así en el derecho de mostrar la verdad, combatir el error,⁴¹ impugnar la falsedad,⁴² confundir la incredulidad⁴³ de los infieles. Pero esta soberanía no la posee el cristiano por sí, sino por haberla recibido de la divinidad, única verdad y único poder absolutos. En este sentido escribirá muy lacónicamente R. Llull que el poder de los cristianos de convertir a los que están en el error reside en la voluntad de Dios.⁴⁴

3.3. *Antropologismo epistémico.*

Entendemos aquí por antropologismo epistémico el origen de un sistema de representaciones en función de un tipo determinado de concepción del hombre como sujeto de conocimiento. En nuestro caso el antropologismo epistémico concretiza el colonialismo logocéntrico, que hemos resumido en la dialéctica del cristiano y el infiel. Esta dialéctica enfrenta dos humanidades,⁴⁵ en varios aspectos coincidentes y ocupando a veces una misma territorialidad, aunque no, por ello, menos extrañas desde el punto de vista de sus normas de vida.

Pring-Mill ha resaltado que el musulmán, el judío y el cristiano coinciden en el lugar común de un monoteísmo y un ejemplarismo de base.⁴⁶ No cabe duda respecto a esta afirmación, aunque la consideramos unidireccional. Se da otro hecho que al tiempo que acerca a cristianismo,

40 *Tractatus...*

41 *Doctrina pueril.* Cp. 83, 12.

42 *Quomodo Terra Sancta recuperari potest.*

43 *Introductoria Artis demonstrativae.*

44 *Doctrina pueril.* Cp. 83, 1.

45 Se ha afirmado que las Cruzadas contribuyeron a este enfrentamiento y permanecieron y permanecen aun en la memoria de los pueblos del Próximo Oriente como el recuerdo de incursiones injustificadas de Occidente o, por decirlo así, como un síntoma precursor del imperialismo occidental moderno (GARDET, L. *Connaitre L'islam.* Trd. esp. Ed. Casal i Vall, Andorra 1960, pág. 39).

46 PRING-MILL, R. *El microcosmos lullà.* Palma de Mallorca.

judaismo y mahometismo no sólo como ideologías religiosas sino como grupos culturales, los diferencia también. Me refiero al hecho de pertenecer culturalmente los tres a los llamados “pueblos del Libro”. El Libro Sagrado es para musulmanes, judíos y cristianos el fundamento de su religión y de su cultura. Pero si los tres pueblos se aproximan en el fenómeno del Libro Sagrado se alejan por el modo de comprenderlo. Se trata de una hermenéutica asentada en una situación vivida diferentemente: aquella según la cual el cristianismo vive el suceso de la Encarnación como el hecho que señala la entrada de la divinidad en el tiempo y en la historia.

La unidad ideológica de Libro Sagrado en su diferencia de vivirla es lo que permite formular un antropologismo epistémico entre musulmanes y cristianos. Me refiero a la distancia que va de la *antropología del Profeta* a la *antropología del Maestro* y, derivadamente, a la contraposición respectiva entre una *gnoseología profética*, como respuesta a la “interrogación metahistórica de la divinidad”, y una *epistemología dogmática*, fundamentada en la “conciencia histórica de la Encarnación”.⁴⁷

R. Llull es consciente de la aproximación y del alejamiento entre musulmanes y cristianos, y lo es en el doble sentido que acabo de apuntar. Habla distintamente del *pueblo* musulmán y de los cristianos y del *saber* y *poder* de unos y otros. En este doble sentido escribe que los sarracenos están más próximos a los cristianos que cualquier otra *religión* (sentido ideológico) porque los cristianos concuerdan con los sarracenos más que ningún otro *pueblo* (sentido antropológico).⁴⁸ En la *Doctrina pueril* completará este dualismo describiendo al *profeta* (Mahoma)⁴⁹ frente al maestro (figura que alienta todo el libro) y a la “doctrina de la Iglesia”⁵⁰ frente a las doctrinas del islam.⁵¹ Pero Llull pretende mucho más. Quiere — aquí radica el alcance de su concepto de “conversión” — que los cristianos y los musulmanes sean ellos mismos conscientes de sus coincidencias y diferencias.⁵² Es esta coincidencia y diferencia la que promueve un antropologismo epistémico justificando la necesidad de una estadística de

⁴⁷ Un análisis general de estas premisas que aquí hacemos valer puede leerse en CORBIN, H. *La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes*, en “Historia de la filosofía” de Parain. Ed. Siglo XXI, vol 3 (1972).

⁴⁸ *Libre de Contemplació*. Cp. 346, 29.

⁴⁹ *Doctrina pueril*. Cp. 71, 1 al 10.

⁵⁰ *Doctrina pueril*. Cp. 83, 4.

⁵¹ *Doctrina pueril*. Cap. 71, 10.

⁵² *Libre de Contemplació*. Cp. 346, 16. *Blanquerna*. Cp. 88, 4. *Cent noms de Déu*. Prólogo.

las sectas religiosas, de un estudio de sus lenguas y de su situación económica.

Un sistema ideológico normalmente viene expresado en sus estructuras de superficie bajo las formas de textos o discursos, de sistemas de acción conductual, de esquemas de organización del espacio social. Cuando Llull aprende la lengua árabe — uno de los fines de los *Studia linguarum* y, por tanto, del Colegio de Miramar — asimila también las demás formas del sistema ideológico y la mentalidad misma que aquellas esconden. El esfuerzo luliano de fijar conscientemente las coincidencias y diferencias entre cristianismo e islam y la asimilación inconsciente de factores musulmanes a causa de su estudio y acción social permiten un juego importante en la ideología de la conversión. El problema originario como es el de la revelación luliana en orden a programar un *Arte* “contra los errores de los infieles” debe ser pues interpretado desde las premisas anteriores.

Respecto a la revelación luliana, Asín⁵³ aboga por un iluminismo ixraquí. Eijo Garay lo rechaza por el carácter gnóstico que comporta, señalando que, además de que el propio Llull diferencia la “ciencia... que se da por infusión” de “la que se adquiere”,⁵⁴ jamás ha atribuido a inspiración doctrina alguna, sino tan sólo la forma y el modo peculiar de su *Arte*.⁵⁵

Otras soluciones han enriquecido posteriormente el problema. Pring-Mill cree que la visión en el monte de Randa debe entenderse como un ver de repente un esquema mental apto para estructurar un *Arte* general capaz de proporcionar una argumentación igualmente aceptable a cristianos, judíos y musulmanes. Este esquema mental sería el que habría sido intuído según el modelo de las operaciones de la naturaleza, modelo perfectamente aceptado por las tres culturas. Este esquema mental que le vino a la mente con toda la fuerza de una revelación y que Llull consideró siempre como una iluminación divina, puede ser la idea de que los métodos científicos de su tiempo son aplicables por analogía hasta a Dios, con sólo estructurar la doctrina ejemplarista de las Dignidades sobre el mismo sistema cuaternario de los elementos.⁵⁶

53 ASÍN... *El islam cristianizado*.

54 *Disputatio Eremitae*. Quaest. 119, 2.

55 EJO GARAY, L. *¿Iluminismo ixraquí?* Est. Lulianos, 17 (1973) 61-79. El texto citado que publica E. L. pertenece a fechas anteriores. Por otra parte, la solución de Eijo Garay coincide con todo el lulismo de la Ilustración, principalmente, con el del P. Pasqual.

56 PRING-MILL, R. *Las relaciones entre el "Ars inveniendi veritatem" y los cuatro "libri principiorum"*. Est. Lulianos, 17 (1973) 18-42.

Otros, más que referirse al puro hecho de la revelación, a las vinculaciones meramente teóricas entre cristianos, judíos y musulmanes o a la inspiración musulmana de ciertas obras de Llull,⁵⁷ cargan el acento en el ámbito histórico-cultural musulmán y consideran el *Arte* como un medio para trascender la diversidad de las culturas cristiana y musulmana gracias a que el método luliano propugna desde el cristianismo la misma perspectiva que la de los musulmanes.⁵⁸

Nuestro punto de vista pretende aunar bajo el concepto de ideología de la conversión los aspectos de representación y de praxis social, la dimensión subjetiva de la revelación y el hecho sociocultural de su cumplimiento. Recogiendo lo dicho anteriormente cabe ahora afirmar que se trata de coordinar la antropología del profeta con la antropología del maestro y la gnoseología profética con la epistemología dogmática.

El islam apoya un equilibrio entre revelación y conocimiento racional. En este sentido se ha hablado de una identificación entre el "ángel de la revelación" (Espíritu) y el "ángel del conocimiento" (Inteligencia), aunque tal identificación no supone una racionalización absoluta del Espíritu como sujeto trascendental, pura estructura lógica de conocimiento que impone a la razón las verdades enunciadas en la revelación. Al contrario, la comunicación divina y su racionalización apologética no se confunden, porque la gnoseología teológico-profética no se desliga nunca de la antropología del profeta. Las categorías de la gnoseología profética se establecen en función de la mediación visible o invisible del ángel de la revelación respecto al profeta y de la misión de éste como enviado a promulgar la ley divina por medio de la dialéctica racional del kalam. Así el profeta-de-la-visión, por imperativo y misión divinas, se transforma en el profeta-que-habla (kalam como discurso) con el fin de garantizar socialmente, por medio de recursos dialécticos, los artículos del credo revelado. Como profeta-que-habla la lengua lo inscribe en un ámbito sociocultural determinado, condicionando la misma revelación y el diálogo ulterior.

Lo que "hagué ell (R. Llull) per inspiració divinal" debe entenderse desde estos parámetros culturales. Lohr ha demostrado que el ideal luliano de atraer a los musulmanes al cristianismo le llevó a buscarlos en su

⁵⁷ LOHR, C. H. R. *Lullus Compendium Logicae Algazelis, Lehre und Stellung in der Geschichte der Logik*. Freiburg in Brisingau 1967.

⁵⁸ URVOY, D. *L'apport de Fr. de Sahagún a la solution du problème lullien de la compréhension d'autri*. Est. Lulianos, 18 (1974) 5-24.

misma teología musulmana.⁵⁹ También debemos añadir ahora a fundamentar el *Arte* "contra los errores de los infieles" en los esquemas de la visión profética. La *Vida coetánea* describe la visión luliana en los siguientes términos:

a) "*Remirant a la part dreta veé nostre senyor Déu...*". El texto muestra claramente que la visión divina sucedió en estado de vigilia. Para que no haya dudas al respecto continúa el texto: "*Com doncs, tingués tot lo seu enteniment encès e ocupat en dictar aquella cançó*". En la profética islámica la revelación en estado de vigilia es clave, ya que sólo en este estado puede el profeta ser enviado.

b) "*Un jorn li venc un pastor d'ovelles, jove, ab la cara molt plasant e alegre lo qual dins una hora li recontá singularitat de l'essència divina*".

No sólo ocurre a Lull una visión consciente y en estado de vigilia, sino que recibe una revelación. Es la "comunicación divina" como primera categoría de la gnoseología profética.

c) Y "*així com si fos un gran profeta, parti's d'ell*".

El uso del término "profeta" acaba de disipar las dudas. Sin embargo el profeta no es R. Lull, sino el "pastor-de-la-revelación". La única manera, aun ajustándose a esquemas gnoseológico-proféticos, de no confundir la ideología cristiana con aquellos es mantener la antropología del maestro.

3.4. *Etnolingüismo culturalista.*

Para el etnolingüismo el lenguaje comporta un sentido activo sobre el pensamiento en la medida en que aquél, que se trasmite socialmente al individuo, crea la base de su pensamiento. Podemos, no obstante este sentido, considerar la lengua bajo un triple punto de vista: Concebirla como el hecho cultural por excelencia, ya que sedimenta y controla la historia sociocultural de un pueblo; concebirla, en segundo lugar, como instrumento de asimilación cultural, puesto que la absorción de la lengua conlleva la absorción de todos los elementos culturales que incluye en sí simbolizados, y, por último, considerarla como modelo de comprensión

⁵⁹ LOHR, C. H. Cfr. también. *Lección inaugural de ingreso en la Schola Lullistica*. Est. Lulianos, 17 (1973) 114-123.

de una cultura, porque la configuración sistemática de la lengua constituye el esquema mental más inmediato a través del cual se alcanzan otros niveles intermedios de objetivación.

El problema de la lengua es un tema constante en la obra de R. Llull⁶⁰ y adquiere un sentido de urgente necesidad en la ideología de la conversión, por varias razones:

a) Porque la ideología luliana forjada con la forma y la sustancia del latín académico, del catalán hablado y del árabe misional toma el color y la contextura de aquellas lenguas. La ideología luliana muestra que el encuentro de lenguas en ella permite la interrelación y se configura como un sincretismo lingüístico. No duda Llull de la riqueza de las lenguas como sistemas abiertos que comportan una estructura específica y responden como formas de expresión a las idiosincrasias que comprenden. En este sentido las lenguas aparecen como hechos culturales estructuralmente afines al conjunto de elementos de una cultura determinada. En esta línea contraponen Llull el *modum loquendi arabicum*⁶¹ al *modo latino*, con su gramática propia y su lógica peculiar.⁶²

En segundo lugar resalta Llull la conexión de la lengua y su estructura gramatical con las implicaciones lógicas del conocimiento.⁶³ La cuestión comporta, además, otro aspecto: el de la complejidad estructural entre la lengua y la mentalidad correspondiente. Así no es suficiente aprender la lengua como instrumento de comunicación, sino también como esquema de asimilación ideológica. Llull piensa que si los musulmanes no aprenden el modo latino de hablar no pueden entender las razones probatorias de la fe cristiana⁶⁴ ni tener conciencia de la disparidad de sus creencias con los cristianos ni alcanzar, mediante "lo pus general lenguatge" que es el latín, la unidad universal lingüística y, con ella, la unidad de creencia.⁶⁵

Por último, llama Llull la atención sobre la eficacia de la lengua en el diálogo o la disputa con los infieles⁶⁶ y sobre la forma de conocer sus

⁶⁰ Vid. nuestros estudios citados en la nota n.º 10.

⁶¹ *Commentum Artis demonstrativae*. Ed. Maguntina T. III. pág. 160.

⁶² *Tractatus...* De tertia parte. *Blanquerna*. Cp. 80, 3.

⁶³ Véase al respecto el último capítulo de nuestro libro *El pensamiento y la palabra*.

⁶⁴ *Tractatus...* De tertia parte. Respecto al sentido de la Escritura habla en *Blanquerna*. Cp. 8, 5.

⁶⁵ *Blanquerna*. Cp. 94.

⁶⁶ *Libre del gentil e dels tres savis* (1272). *Disputatio fidelis et infidelis* (1288). Esta idea aparece en toda la historia luliana: *Libre de Contemplació* (1272), *Doctrina pueril* (1274). *Blanquerna* (1283-85). *Quomodo Terra Sancta recuperari potest, Tractatus* (1294).

objecciones a la religión cristiana.⁶⁷ En este caso interesa menos la estructura lógico-gramatical de la lengua que una semántica ajustada del habla. Así Llull se refiere a la "*ineptitudinem verborum*"⁶⁸ y a los *appropriata vocabula, quibus melius manifestetur* (el Arte) mediante *planis vocabulis y vocabulis convenientibus*.⁶⁹

4. Prácticas ideológicas de persuasión.

Esta es una cuestión que no entra ya en los límites que habíamos fijado a nuestro tema. Sólo haremos referencia a ella en la medida que lo hemos hecho al hablar de la utopía; es decir, como complemento al sentido de la ideología luliana que acabamos de definir. La ideología es, como ya hemos dicho, el polo de tensión entre una utopía que la proyecta y unas prácticas que la realizan.

Las prácticas ideológicas permiten ahora formular la pregunta sobre lo qué es la *conversión*. La respuesta la encontramos clara y concisa en la *Doctrina pueril*: convertir, dice Llull, es llevar los que están en el error a la vía de la verdad.⁷⁰ Conforme a todo lo que hemos sugerido en páginas anteriores consistirá en transformar una ideología en otra respecto a aquellos puntos en que ambas ideologías (cristiana y musulmana) entren en desacuerdo. Para llevar a cabo esta transformación se requieren una serie de técnicas de transformación: prácticas ideológicas de persuasión mediante las cuales, según la ideología de Miramar, sean los musulmanes convencidos de su error y de la verdad cristiana. Debemos resaltar que al hablar aquí de prácticas de persuasión no nos remitimos a aspectos de tipo psicológico como ideologías internalizadas en los actores, sino como configuraciones de mensajes que articulan una conducta social según normas institucionalizadas.

Estas prácticas, que sólo vamos a clasificar, pueden sintetizarse en los siguientes grupos:

4.1. Técnicas económicas.

En el *Blanquerna* habla Llull de la conveniencia de dar dinero, bagajes y ricos vestidos a aquellos infieles que llegaron al conocimiento de la

⁶⁷ *Commentum...*

⁶⁸ *Commentum...*

⁶⁹ *Libre del gentil e dels tres savis*. Prólogo.

⁷⁰ Cap. 83, 1.

fe católica, para que, de esta forma, estén agradecidos y satisfechos.⁷¹ Esta misma idea la repite en la *Doctrina pueril*, en el sentido de la necesidad de procurar una base económica a los judíos convertidos y en el sentido de recabar aportaciones pecuniarias de los príncipes para extender la fe católica.⁷²

4.2. *Prácticas sociales.*

Se refiere Llull a la consideración social para con los convertidos. No duda de que muchos sarracenos abrazarían el cristianismo si tuvieran la seguridad de ser honrados y no menospreciados socialmente después de su conversión.⁷³

4.3. *Prácticas pedagógicas.*

Llull dedica gran importancia a la enseñanza de los infieles, principalmente instruyéndolos en la lengua latina y en la doctrina cristiana.⁷⁴

4.4. *Prácticas retóricas.*

Llull distingue entre la aplicación de prácticas de predicación,⁷⁵ de diálogo⁷⁶ y de disputa apologetica.⁷⁷

4.5. *Prácticas lógicas.*

Esta es la gran obra de R. Llull y que cabría resumir en este texto: Conviene convertir a los infieles por medio del *Llibre de demostracions* y el *Art abreuçada de trobar veritat*, con el fin de mostrarles la verdad y

⁷¹ Cap. 80, 1.

⁷² Cap. 83, 5, 7.

⁷³ *Doctrina pueril*. Cp. 83, 5.

⁷⁴ *Blanquerna*. Cp. 80, 3; 87, 1, 4. *Doctrina pueril*. 83, 4. *Tractatus...* De tertia parte. *Libre de demostracions*. *Libre de coneixensa de Déu*. *Libre de Trinitate et Incarnacione*. *Liber per quem poterit cognosci quae lex sit melior et verior*.

⁷⁵ *Blanquerna*. Cp. 80, 3; 87, 5. Véase al respecto el capítulo penúltimo de nuestro libro *El pensamiento y la palabra*.

⁷⁶ *Libre del gentil e los tres savis*. *Liber de quinque sapientibus* (1295).

⁷⁷ *Libre de Sancto Spiritu* (1275?). *Liber Tartari et christiani* (1286). *Disputationi R. christiani et Homar sarraceni* (1308).

combatir con ella el error de las inteligencias.⁷⁸ En esta línea entran todas las conexiones con la estructura lingüística en el sentido de vincular el “*modum loquendi arabicum*” al “*declinare terminos figurarum*” con la intención de “*infidelium obsistere*”.⁷⁹

S. TRÍAS MERCANT

⁷⁸ *Doctrina pueril*. Cp. 83, 12.

⁷⁹ *Commentum*... Cfr. Debo advertir que respecto a los números 4.3, 4.4, 4.5, la bibliografía es larga y conocida, motivo por el cual quedamos excusados de citarla en un esquema como el que ofrecemos. Sin embargo, respecto a las implicaciones lógico-lingüísticas quisiéramos hacer referencia a la correlación de la filosofía lingüística griega con la ciencia de las letras de Yābir. PAUL KRAUS (*Jābir ibn Hayyān contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*. Memorias del Inst. de Egipto. vol 44 y 45. El Cairo 1942-43) ha puesto de manifiesto la conexión entre la “Balanza yābiri” con su análisis de los términos del lenguaje, y el *Cratilo*, en el que la filosofía del lenguaje de Platón se basa en principios semejantes a los de Yābir, y el *Timeo*, donde se comparan los elementos físicos a las sílabas de las letras.