

¿Es posible hoy un verdadero diálogo interreligioso? Ramon Llull, precursor de la tolerancia

José María Carabante Muntada

Universidad Complutense de Madrid

jcarabante@villanueva.edu



Resumen

Ramón Llull es, sin lugar a dudas, una de las principales figuras de la filosofía medieval y uno de los pensadores que con mayor creatividad y profundidad ha reflexionado sobre las relaciones entre fe y razón y la posibilidad de un acercamiento entre tradiciones religiosas diversas. Teniendo en cuenta el contexto contemporáneo, en el que se ha agudizado la interculturalidad, se pretende revisar la concepción luliana sobre el diálogo interreligioso. Para ello, se mostrará la racionalidad de la creencia según Llull y a partir de un análisis del *Libro del gentil y los tres sabios* se examinarán las condiciones de un auténtico diálogo entre creyentes de diferentes confesiones religiosas y no creyentes.

Palabras clave: Ramón Llull; diálogo interreligioso; Creyentes y no creyentes; interculturalidad

Abstract. *Is an Interfaith Dialogue Possible Today? Ramon Llull, Precursor of Tolerance*

Ramon Llull is, undoubtedly, one of the main figures of medieval philosophy and one of those thinkers who have reflected on the relationship between faith and reason and on the possibility of a rapprochement between different religious traditions with major creativity and depth. Considering the contemporary context, in which interculturalism has been intensified, this article wants to revise the Lullian concept of interfaith dialogue. For this purpose, the rationality of belief according to Llull will be explored; we shall also examine the conditions of an authentic dialogue between believers of different religious denominations and non-believers according to the *Book of the Gentile and the Three Wise Men*.

Keywords: Ramon Llull; interfaith dialogue; believers and non-believers, interculturality

Sumario

- | | |
|--|--|
| 1. Introducción: Llull como precursos del diálogo interreligioso | 4. Depuración de la fe, depuración de la razón |
| 2. Actualidad de la concepción luliana de «diálogo interreligioso» | 5. Condiciones del diálogo interreligioso en una Sociedad plural |
| 3. El universalismo teológico-metafísico de Llull | 6. A modo de epílogo: Llull y el Islam |
| | Referencias bibliográficas |

1. Introducción: Llull como precursor del diálogo interreligioso

La amplia obra de Raimon Llull no se puede analizar fragmentariamente y sería inoportuno aislar la reflexión sobre ella en función de motivos temáticos independientes. Sin embargo, esta imposibilidad no reside en una peculiar y mera reincidencia. Se trata estrictamente de una exigencia tanto formal como material de la clara finalidad de todo el corpus luliano. En términos formales, la filosofía teológica, si se permite el uso de esta expresión, que propone como alternativa a un saber especializado y excesivamente compartimentado constituye una disciplina inabarcable en la que todo conocimiento y toda realidad están debidamente entrelazados y deducidos de la constatación de los atributos divinos y que tiene por objetivo descubrir paulatinamente y aclarar un sistema de verdades jerarquizado y con indudables pretensiones universalistas. Es precisamente este anhelo de universalidad lo que convierte a Llull en un importante hito para la cuestión que centrará la reflexión contenida en estas páginas, la del diálogo interreligioso, pues su sistema sería, gracias a ese anhelo de universalidad, un conjunto de saber común a todo credo, ofreciendo de ese modo ya de entrada un terreno compartido para entablar un debate que tenga por finalidad el acercamiento de cosmovisiones culturales y religiosas diversas.

Pero hemos de reconocer que, en términos materiales, también los textos de Llull están marcados por una de las características más propias del ejercicio filosófico: es decir, se descubre en ellos la personal pero imperiosa necesidad de comprender o racionalizar la fe, mostrando así la inteligibilidad de la cosmovisión cristiana. Como veremos, es este rasgo el que ha conducido a la incompreensión de la fe hoy y el que permite subrayar la oportunidad de la apologética luliana. Además, no es un aspecto secundario en su pensamiento, sino que, por el contrario, es central para entender su contribución científica y posee un claro origen existencial. La comprensión de la fe nace de la propia vocación misionera y proselitista a la que se sintió llamado Llull. En efecto, podríamos decir que más que en ningún otro pensador, en el caso del mallorquín la especulación nace de una perturbadora experiencia de conversión y de iluminación, que opera como centro de coherencia y de sentido al que hay recurrir para entender su sistema filosófico, sus decisiones vitales, muchas veces de consecuencias no del todo halagüeñas, y su infatigable activismo (Llull, 2016: 4).

Pero la clave que convierte a este pensador original e innovador en un auténtico filósofo es su actualidad. La pregunta que deberíamos hacernos es, por tanto, si tiene algo que enseñarnos Llull y su concepción del diálogo y encuentro de las religiones en el tiempo presente. Parece que en el contexto contemporáneo, en una Europa asediada por el problema de la integración de los inmigrantes de distintos orígenes, con una sociedades decantadas multiculturalmente y en las que se suceden diversos conflictos culturales y, finalmente, en un marco global determinado por el acercamiento de las religiones, no habría una lectura más adecuada que el *Libro del gentil y los tres sabios* (Llull, 2007) en el que se ensaya el procedimiento de comprensión recíproca entre tradiciones religiosas que incluso históricamente se han considerado contrapuestas.

A nadie se le escapa que, filosóficamente parece haberse consagrado una concepción de la tolerancia que demanda, como condición de posibilidad de su ejercicio, la aceptación acrítica del relativismo. Pero, como recuerdan varios autores, la renuncia a la verdad que reclama el pensar posmoderno paradójicamente no puede conciliarse con la concordia pacífica propia de las sociedades pluralistas y democráticas (Benedicto XVI y otros, 2008: *passim*). Es esta precisamente una de las principales aportaciones que se pueden deducir del encuentro imaginado por Llull entre esos sabios tan dispares. Y digamos más aún: si el eclipse de la verdad del horizonte filosófico conduce a la eclosión de las ideologías, como ha señalado E. Voegelin, su evasión del horizonte vivencial conduce o bien a una acentuación del solipsismo individualista porque desaparece la posibilidad de lo común y, por tanto, se dificulta o coarta la auténtica convivencia; o bien, no concluye sino con la exacerbación de la violencia en la medida en que, sin la referencia compartida que es la verdad, y su pretensión de racionalidad, se desvanece la posibilidad de todo acuerdo y la coacción sustituye a la comunicación. ¿No está demostrado esto en los padecimientos del propio Llull?

De ahí que la celebración del 700 aniversario de su muerte no sea una ocasión para rememorar la figura histórica de un pensador universal, sino la ocasión propicia para reivindicar también la contemporaneidad de sus propuestas. No se trata de actualizar su pensamiento, pues esto supondría un absurdo; lo que pretendo en este texto es aprovechar el horizonte abierto por su concepción del encuentro interreligioso y concluir, analizando su narración y experiencia personal, cuáles son los presupuestos y criterios adecuados para el mismo, así como superar los desafíos que, tanto ayer como hoy, siguen presentándose en las confluencias culturales y religiosas.

De lo anterior se desprende que lo más interesante no es su ficción acerca del diálogo religioso, sino que su propia experiencia se lo mostró como posible y le convenció de que la convergencia dialógica entre judíos, sarracenos y cristianos podía también articularse sin necesidad de renunciar a una verdad común. Nada obsta para que su personal convencimiento sobre la verdad de lo que suscribía le ahorre ser llamado con toda justicia «precursor del diálogo interreligioso» y que, con independencia de sus escritos sobre la cruzada y la reconquista de los Santos Lugares (Domínguez Reboiras, 2016: 187 y ss.), intentara un novedoso acercamiento a la «perspectiva del otro», adelantándose en siglos a la antropología cultural.

Llull se dedicó intensamente al estudio de la religión y la cultura del diferente, así como también a su lenguaje, y tuvo una adecuada comprensión del 'infel' en un entorno homogéneo desde un punto de vista cultural. Ya simplemente por ello este aniversario debería servir para reivindicarle como el auténtico precursor del encuentro entre credos religiosos.

En lo que sigue, y teniendo en cuenta que la lectura que hacemos del *Libro del gentil y los tres sabios* es interreligiosa, trataré los siguientes puntos. En primer lugar, reflexionaré sobre la similitud de nuestra época con la de Llull y justificaré recurrir a su concepción del diálogo para acercar a creyentes y no

creyentes. En segundo término, explicaré, en el contexto del universalismo teológico-metafísico luliano, la relación que vislumbra entre razón y fe. A partir de esto, profundizaré sobre los desafíos del fideísmo y el racionalismo y sobre la necesidad de someter tanto a la fe como a la razón a un proceso de depuración. Por último, teniendo en cuenta el diálogo luliano, señalaré las condiciones necesarias para que sea eficaz el diálogo interreligioso. Finalizaré, a modo de apéndice, con un apartado dedicado a exponer la concepción luliana sobre el Islam.

2. Actualidad de la concepción luliana de «diálogo interreligioso»

Tanto por motivos metodológicos como sustanciales, lo más prudente es analizar la propuesta de Llull sobre el diálogo interreligioso y el encuentro entre culturas a partir de una exhaustiva reflexión sobre uno de sus más famosos libros, el mencionado ya *Libro del gentil y los tres sabios*. Metodológicamente, la amplia variedad y extensión de su obra hacen difícil sintetizar, salvando las naturales y corrientes contradicciones, sus propuestas sobre el encuentro entre culturas. Y, desde un punto de vista temático, es el libro de Llull que, de forma más directa y clara, se enfrenta a esa cuestión. He decidido, por ello, tener en cuenta principalmente esta obra, sin menoscabo de ocasionales referencias a otras, también por la novedad que representa: si bien eran habituales los diálogos entre cristianos y otras confesiones, como demuestra la historia de la teología, en ellos siempre se tendía a dar primacía directamente a la visión cristiana y se separaban los interlocutores (Dulles, 2017: 145).

En concreto, y a pesar de todo lo que nos separa de esa época, se atisba en el *Libro del gentil y los tres sabios* una orientación metódica que es notable por su potencialidad para afrontar racionalmente la acentuación de la pluralidad cultural a la que hoy asistimos, pero también muy esperanzadora para superar el desánimo con el que en algunos sectores filosóficos se ha acogido la aparentemente inconmensurable diversidad cultural y sus cada vez más frecuentes, por desgracia, conatos de violencia. Lo que trataré de mostrar es cómo las herramientas lulianas y la concepción del diálogo propuesta en el *Libro del gentil y los tres sabios* constituyen un camino fecundo para salvar las disyuntivas cosmovisivas y abren una senda para articular una alternativa fecunda y pacífica en la que fundar la convivencia intercultural e interreligiosa.

Así pues, el contexto plural y globalizado, salvando las distancias, pero con analogías con el momento en el que Llull vivió, validan con matices su aproximación al fenómeno. Junto a esos factores —pluralidad y globalización— hay dos más que nos conminan a volver a repensar los argumentos del autor de *Blanquerna* y que certifican la actualidad que suponemos, pues retoman uno de los aspectos más importantes en relación con la fe religiosa en tiempos postseculares: la razonabilidad o no de la fe (Habermas, 2015).

En este sentido, sería inadecuado reducir el diálogo interreligioso al intercambio de opiniones entre creyentes de diversas confesiones religiosas; hoy ese diálogo ha de incluir la relación entre creyentes y no creyentes, como ha indi-

cado Habermas en sus últimos trabajos. Que uno de los personajes centrales de la narración de Llull sea justamente un gentil no es, pues, un elemento superficial para la lectura que proponemos aquí.

Por otro lado, a la necesidad de recuperar la razonabilidad de la fe han contribuido dos hechos: en primer lugar, no podemos dejar de aludir al yihadismo y terrorismo islamista, que ha vuelto a destacar el posible vínculo que existe entre religión y violencia; en segundo término, las secuelas de las propias actitudes secularistas, desde las cuales se observa con condescendencia la fe religiosa. Llull, al intentar intelectualizar la creencia, ayuda a profundizar sobre la armonía entre fe y razón y su íntimo convencimiento de que estas dos fuentes de saber no se contraponen pueden servirnos hoy de orientación para aclarar los presupuestos gnoseológicos de la creencia.

A pesar de las críticas que se han hecho a su planteamiento —afirmando, por ejemplo, que era herético por someter la fe a la razón—, la concepción luliana es hoy adecuada para soslayar tanto el fundamentalismo religioso como el fundamentalismo de la razón. La forma de evitar esas dos tentaciones, igual de destructivas, es repensando las fronteras entre la fe y la razón, pero también protegiendo ambas esferas de los raptos exclusivistas. Si el fundamentalismo religioso irrumpe cuando se extrema injustificadamente la frontera de la fe y se reduce la de la razón, el dogmatismo racionalista, hostil a la creencia, surge cuando se ensancha arbitrariamente el espacio de la racionalidad y se excluye la cognoscibilidad propia de la fe. En ambos casos, como indica Llull, el peligro es separar con una peligrosa obstinación lo que naturalmente se encuentra unido.

Para concluir, afirmemos que el interés de la obra de Llull hoy está en la posibilidad que tenemos de descubrir, gracias a sus intuiciones, las condiciones, la práctica, los rasgos y los límites de esos dos diálogos que en la actualidad resultan inexcusables para fundamentar una convivencia pacífica en nuestras sociedades post-seculares: el diálogo entre creyentes y no creyentes y el propiamente interreligioso. Antes de ello, debemos sin embargo estudiar el fundamento que hace posible el despliegue de esos dos diálogos, es decir, cuál es la concepción que tiene Llull acerca de las relaciones entre fe y razón y qué aporta su visión al caudal de la teología y filosofía medieval.

3. El universalismo teológico-metafísico de Llull

No es infrecuente entender como uno de los logros de la extensa Edad Media el haber intentado armonizar la relación intelectual entre fe y razón, desde que esta problemática fuera explícitamente formulada (Gilson, 1981: 13 y ss.). A partir de la articulación medieval, se pueden dividir en dos tipos las relaciones entre la creencia religiosa y el saber racional, sintetizadas respectivamente en las famosas afirmaciones que siguen: creer para entender, de un lado, y entender para creer. La diferencia reside en la base en la que se asiente el conocimiento: la fe o la razón. A pesar de que tanto en San Agustín como en San Anselmo, esa doble enunciación sirve para reflejar la interna complementariedad

dad entre fe y saber, la tradición filosófica ha dibujado a partir de ellas dos tipos casi antagónicos de vinculación e incluso ha llegado a sistematizarlos frecuentemente como contradictorios —fideísmo frente a racionalismo—, elaborando finalmente un sistema de saber construido mediante una distribución artificial de competencias.

Es importante, para aclarar el punto de partida de Llull, tener en cuenta este estado de cosas. Pero ¿cuál es la novedad de su planteamiento? Lo novedoso de su contribución a esta cuestión se explica por su propia formación autodidacta; es más, no sería arriesgado sostener que su exclusión del gremio universitario (Fernández Reboiras, 2016: 165) y su falta de integración y adaptación a las costumbres del saber profesionalizado de la Edad Media, un saber escolástico que, desgraciadamente, comenzaba a alejarse de su primera originalidad y estaba empezando a anquilosarse, le hubiera obligado a buscar caminos no explorados y, por tanto, a superar esa supuesta dicotomía que independizaba fe y razón. De ahí que el tratamiento de las relaciones entre estos dos ámbitos de conocimiento en la obra de Llull resulte tan peculiar y creativa y que se antoje, también para el lector y el hombre de hoy, tan fértil para solventar la dicotomía entre creyentes y no creyentes.

Recordemos que Llull, tras recibir la llamada divina, cambia radicalmente de vida. Lo relevante en términos intelectuales es la decisión que toma: pretende escribir «el mejor libro del mundo», un libro que pudiera servir para desvanecer los errores de los infieles. Pero las religiones se distancian unas de otras y son, al menos virtualmente, conflictivas sus relaciones y encuentros debido a las diversas revelaciones a las que pretender ser fieles. De ese modo, no es extraño que en sus escritos se ponga de manifiesto que solo puede responder a la vocación a la que se siente llamado mediante una progresiva profundización en la inteligibilidad propia de la fe.

En este sentido, es característico del planteamiento de Llull suponer que ciencia y filosofía, razón y fe, se exigen recíprocamente. Se trata de una suposición que resulta fácil colegirla de su pretensión de reconstruir una ciencia universal. Así pues, para el pensador mallorquín no puede existir contraposición entre saber natural y sobrenatural. A diferencia de la tradición que desgajaba fe y razón, a su juicio no puede existir autonomía entre esos dos ámbitos cognoscitivos, ya que la razón actúa sobre lo revelado con el fin de demostrarlo. Este es el motivo por el que en el diálogo que analizamos se propone dejar de lado la autoridad y basar el acuerdo solo en «razones demostrativas y necesarias» (Llull, 2017: 27). Se trata de una manera de argumentación en defensa de la fe que puede ser calificada de interna, pues muestra la razonabilidad de la fe en sí, sin necesidad de recurrir a criterios externos o independientes de ella.

En lugar de centrarse en la revelación, como era habitual entre los apologetas (Dulles, 2007: 27 y ss.), Llull busca, con un en apariencia iluso deseo, «responder a todas las cuestiones» y ese anhelo es el que subyace a los sucesivos intentos de elaborar una nueva ars, pero también está presente en su voluntad de seguir siempre y en todo lo que llama «la regla de la inteligencia», frente a

la fidelidad al texto revelado (véase a este respecto Llull, 2004 como Llull, 1985). En Llull, pues, la fe, sin perder su cualidad sobrenatural, resulta enriquecida por la razón, mientras que esta también reconoce la necesidad de ser asistida por aquella virtud teologal.

Esta simbiosis cognitiva, como podríamos denominarla, no nace del ejercicio abstracto de la razón, por lo que corre menos riesgo de deslizarse por la pendiente del racionalismo. El entrelazamiento ontológico de lo real, en ese orden jerárquico que Llull atisba y que le posibilita fundar lo inferior en lo superior e interpretar todo como expansiones de los atributos divinos, mediante exhaustivos pasos lógicos, o sea, la cómoda transición entre lo natural y lo sobrenatural es lo que sostiene el entrelazamiento gnoseológico y, por tanto, lo que hace posible el paso natural de la razón a la fe, su continuidad ininterrumpida. Si en Llull la filosofía y la ciencia son teológicas, la teología es científica y filosófica. Consigue de ese modo ampliar los límites objetivos de la teología, que no levanta su vuelo de lo natural ni se aleja de esa realidad al tratar temas como la resurrección, la encarnación de Cristo o la Trinidad de Dios. Llull elabora un universalismo teológico-metafísico como respuesta a la disyuntiva entre razón y fe.

La obra luliana supera la unilateralidad de la razón, pero también la de la fe. Su peculiar y trabajado método exige tanto la depuración de la racionalidad como la de la creencia y este es uno de los aspectos que permiten probar la actualidad de su contribución. La aspiración de construir, desde los cimientos, un saber universal obliga al pensador a comprometerse con la neutralidad metodológica y a establecer, pese a sus convicciones religiosas, un punto de partida y una perspectiva metódica libre de prejuicios. Tal vez sea su lealtad al principio de neutralidad lo que explica la ausencia de referencias en la obra de Llull a la revelación, un extremo que más que poner en duda la lealtad al credo cristiano debería servirnos para cerciorarnos de la confianza ilimitada de Llull en la razón humana, en cuanto creada por Dios.

4. Depuración de la fe, depuración de la razón

Pero ¿cómo se realiza ese proceso de depuración de la fe y de la razón? Analicémoslo separadamente.

En relación con la fe, la concepción luliana, sin cuestionar de ningún modo la dogmática cristiana, toma distancia frente a desvíos fundamentalistas. El proceso de depuración de la fe está íntimamente relacionado con la preocupación del autor mallorquín por la difusión del averroísmo (Bordoy Fernández, 2002). El ámbito de la creencia, el espacio de la fe está sometido formalmente a las exigencias de la concordancia racional y a la necesidad interna de coherencia. Es precisamente esta fidelidad la que justifica que, ya en la conclusión de su diálogo, los creyentes de las tres tradiciones religiosas coincidan al afirmar la necesidad que tienen todos ellos de someterse a una rigurosa autocrítica. En efecto, la enseñanza que se extrae de este hecho es que en ocasiones el enraizamiento acrítico en la fe recibida, la negligencia que muestran

muchos creyentes a la hora de comprender su propia fe o, en resumidas cuentas, la negativa a aplicar la razón a su credo puede constituir el principal obstáculo para iniciar la búsqueda colectiva de la verdad. Asimismo, junto a este primer inconveniente teórico, una actitud superficial en relación con las convicciones puede arriesgar seriamente la convivencia, pues esta solo es posible si se parte del reconocimiento común de lo compartido y de la universalidad de la razón (Llull, 2007: 523). En concreto, es entonces cuando se supera la contradicción y se deja atrás el reproche con el que comienza el diálogo entre los tres sabios.

Si, como se ha indicado, la infiltración del averroísmo en los sistemas filosóficos y teológicos cristianos exigía depurar la fe, hoy, al leer la obra de Llull, parece más perentorio fomentar un proceso equivalente de depuración en relación con la propia razón. Se trata de una exigencia que parece reclamar la evolución de la actitud general ante la ciencia. Y no deja de resultar curioso que algunas de las últimas aportaciones filosóficas dentro de esta temática —la de las relaciones entre fe y razón— sigan, acaso inconscientemente, la senda abierta por el filósofo mallorquín, lo que vendría a confirmar tanto su carácter de precursor como su enorme relevancia en el curso del pensamiento occidental. Es verdad que el desafío hoy en día se plantea en una esfera pública multicultural, que ha propiciado el encuentro de creyentes y no creyentes. Hasta el momento, las propuestas de separación, que distinguen a los ciudadanos con fe de quienes no la tienen, han subrayado sobre todo la necesidad de que el creyente transforme su actitud y que mantenga, en la arena pública, una disposición abierta y tolerante. Sin embargo, es necesario también que el no creyente, como en el diálogo de Llull, reconozca el común interés por la verdad de todo hombre, con independencia de si profesa una determinada religión (Llull, 2007: 125). Como ha señalado Habermas, hoy la autocritica del creyente —la necesaria racionalización de la fe, sin que eso comporte la renuncia a su contenido sobrenatural—, debe, por razones de igualdad y simetría, ser seguida de un proceso de autocritica y de depuración similar de la razón gentil.

A nadie se le escapa, sin embargo, que los contextos históricos han cambiado. Si bien en el marco de la ontología luliana —en ese universo en el que hay una referencia recíproca entre lo natural y lo sobrenatural— la razón era *naturaliter* cristiana, el embate del cientificismo ha cambiado la situación y se ha difundido culturalmente la incompatibilidad entre la razón y la fe. Si la cultura pública y el marco filosófico se mantienen atados a esta pre-comprensión, ni el diálogo podrá iniciarse ni la concordia alcanzarse, puesto que se fracturaría desde el inicio el criterio de racionalidad que la discusión y la convivencia reclaman. Por emplear una imagen que aclare la situación: es como si hoy se hubieran intercambiado los papeles entre los protagonistas del libro de Llull y no hay duda de que, si este pensador fuera nuestro coetáneo, sería el gentil quien encarnaría un talante más dogmático e inflexible, frente a unos sabios aparentemente convencidos ingenuamente de sus credos.

Pero la fabulosa construcción científica de Llull no debe hacernos olvidar que la razón tiene también sus prejuicios y que estos aherrojan su ejercicio y

lo limitan a una atmósfera claramente ideológica. Si los ciudadanos sucumbieran a las tentaciones de la razón dogmática, se precluiría la búsqueda colectiva de la verdad y el encuentro entre creyentes y no creyentes. En el tiempo en que vivió Llull, como declara al inicio de *Ars brevis*, fue la confianza en la razón lo que permitía el acceso a unas verdades aceptables para todo hombre (Lull, 2004: 20), con independencia de la fe profesada, hoy habría que exigir también cierta confianza en una fe racionalizada para evitar la restricción racionalista de la revelación.

Ahora bien, ¿se pueden mantener estas premisas sin reivindicar, por razones temporales, la ciencia universal luliana? Tal vez su contenido esté obsoleto, pero no lo está su espíritu ni algunas de las intuiciones expresadas en relación con la razonabilidad de la fe. A día de hoy, como en los tiempos en que vio la luz el *Libro del gentil y los tres sabios*, también las tradiciones religiosas pueden ayudar a los gentiles, que andan «errantes y sin sentido» en un contexto social marcado por el relativismo. Y está claro que el debilitamiento de las creencias religiosas está conectado con el empobrecimiento del entramado moral de la sociedad. Pero, si se examina la argumentación de Llull, esto no sería suficiente. Lo que se antoja imprescindible es recuperar la confianza que el propio Llull tenía sobre la fe, puesto que para que las creencias religiosas sean fecundas moralmente, han de ser ante todo tomadas como verdad. Es lo que se desprende de la idea de *Ars brevis*: no se puede separar la búsqueda del bien de la búsqueda de la verdad. Esta indisociabilidad entre verdad y bien resulta ser una de las contribuciones de Llull que con más justicia merecen ser repensadas.

Desde una perspectiva estrictamente teológica, se ha considerado excesiva la racionalización de la fe que propone el autor del *Libro del gentil y los tres sabios*. Una lectura atenta de sus escritos muestra que está lejos de desbancar la fe. Pese a la importancia que otorga a la razón, Llull reconoce explícitamente que mediante la fe «el hombre cree y ama lo que el entendimiento no puede comprender» y que la fe es el auxilio que prepara al hombre para discernir (Llull, 2007: 61). De hecho, son estos postulados los que permiten sostener que, en el esquema luliano, la fe amplía la racionalidad, pero sin sustituirlas.

Y está claro que Llull acepta la pretensión de verdad de la fe en su sistema filosófico. No puede exigirse, ciertamente, que el no creyente crea, pero sí puede reclamarse del gentil que acepte formalmente la pretensión de verdad de la fe y que mediante su propio proceso interior de aprendizaje se concilie en una actitud positiva hacia la religión, la considere razonable y supere sus prejuicios.

5. Condiciones del diálogo interreligioso en una sociedad plural

La pluralidad de cosmovisiones es hoy una realidad y aunque también Llull vivió en su momento con conciencia las dificultades de comprensión recíproca, la sociedad contemporánea ha radicalizado la experiencia de la diversidad. Filosóficamente, la preeminencia otorgada a la idea de diferencia ha nublado el horizonte de lo común. Por otra parte, el diálogo y la tolerancia son solo posibles partiendo del reconocimiento de una verdad que, precisamente, es el

objetivo o, por decirlo así, la idea regulativa de la discusión. Ni la tolerancia ni el diálogo exigen la renuncia a las propias convicciones, sino que parten de ellas para aclararlas racionalmente y sopesarlas en esa búsqueda colectiva, y tal vez inalcanzable, de una verdad compartida.

En relación con el diálogo interreligioso, fue sin lugar a duda la propia experiencia de Llull lo que le llevó a promover un encuentro con los sarracenos. Por conocidas, resultaría impropio recordar aquí sus numerosas iniciativas y su insistencia ante las autoridades eclesiásticas y políticas de la época, a las que reclamaba la promoción del apostolado en tierra de infieles. No debe, sin embargo, olvidarse la vocación misionera que manifiesta en muchos de sus escritos y su anhelo proselitista, expresado en su intento de convertir a los miembros de otras religiones.

Teniendo en cuenta que la perspectiva con la que analizamos el *Libro del gentil y los tres sabios* es su actualidad, más allá de su contenido, quisiéramos ahora preguntarnos por las condiciones necesarias para que diálogo intercultural e interreligioso fructifique y evitar de ese modo el conflicto, incluso el no violento, entre cosmovisiones antagónicas. ¿Qué condiciones cabe extraer del diálogo imaginado por el propio Llull? ¿Es posible, a partir de su lectura, elaborar una suerte de «discurso normativo» que nos permita identificar los rasgos del auténtico diálogo interreligioso?

Por un lado, es imprescindible reconocer que el diálogo equivale al ejercicio de la racionalidad. Esa idea aparece reflejada en la reconfiguración luliana de los sentidos y el descubrimiento del afato, en el que descansa a su juicio la posibilidad de la razón y de la ciencia (Llull, 1985: 23), pues el acto de nombrar y expresar lo comprendido condiciona las operaciones de la razón. Por otro lado, la discusión tiene sentido siempre y cuando se reconozca la pretensión de alcanzar la verdad: es una manera de dar satisfacción al anhelo del gentil, y del creyente, por el conocimiento verdadero. Esta cuestión nos obliga a plantear un interrogante especialmente interesante al respecto: ¿Por qué en el caso concreto de este libro Llull no ofrece la decisión que toma el gentil? Es una pregunta a la que los expertos han dedicado páginas y páginas. A mi juicio, de esta extraña ausencia se pueden extraer dos enseñanzas. En primer lugar, subyace un mensaje teórico: con ello, ¿no estaría intentando Llull indicar que en el diálogo no es tan relevante la eficacia o el resultado del mismo, como el proceso racional que comporta? En segundo término, se puede extraer una enseñanza práctica: puede ser que Llull tratara de mostrar que la búsqueda de la verdad y su deseo son las condiciones de posibilidad de esa vida en común, «bajo una misma ley y verdad», y no la suscripción unánime o coercitiva de una determinada verdad o conjunto de convicciones.

Es esto, en mi opinión, lo que hace que la lectura de ese asombroso libro sea tan contemporánea. Es posible, viene a enseñarnos, un diálogo, sí, pero entablarlo no exige al mismo tiempo la renuncia a la verdad. La tolerancia no compromete el convencimiento interior y el compromiso honesto de cada uno con su verdad. Resulta meridiano que Llull emprende el diálogo totalmente convencido de la verdad de la fe cristiana —¿de qué otra podría estar-

lo quien ha pretendido demostrar científicamente el cristianismo?—, convencido, pues, de que la verdad solo puede ser cristiana, pero ello no le lleva a atenuar, sino más bien a promover, el interés por comprender las razones del otro, del diferente.

El diálogo no solo pone en marcha el ejercicio de una razón que comparte —y, por tanto, acerca a— todo hombre: posibilita resolver lo que, según Llull, causa la disensión, y lleva al reconocimiento del otro como interlocutor y a la comprensión fidedigna de su fe. En muchos lugares de su obra, el sabio mallorquín reconoce que la falta de entendimiento entre las diversas religiones procede sobre todo de las falsas interpretaciones y errores a la hora de identificar lo que el otro cree. Y de hecho Llull no solo se dedica durante muchos años a estudiar lo que creen los sarracenos, sino que también en el diálogo público con ellos manifiesta la voluntad de que accedan a entender lo que el cristianismo suscribe; quiere, pues, que descubran el sentido de su verdad y, en concreto, la Trinidad y la Encarnación. Del desconocimiento surge el odio y el antagonismo y estos son los principales obstáculos para el entendimiento y el encuentro. ¿No está todo esto implícito cuando se proclama a Llull «abogado de los infieles»?

Si procediéramos a un análisis minucioso del texto luliano, podríamos diferenciar las diversas condiciones que posibilitan el diálogo y, de ese modo, enumerar una serie de criterios, con carácter normativo, que nos permitieran orientar y encauzar los diálogos contingentes que llevar a cabo en la realidad histórica. A partir de la narración luliana, observamos que, en primer lugar, el diálogo exige la buena intención de los interlocutores y que mantengan un compromiso desinteresado con la búsqueda de la verdad y el uso de la razón. Esta actitud se manifiesta en la disposición de los participantes por aprender del contenido de las convicciones de los otros, enriquecerse gracias a la interlocución, pero también, llegado el caso, a dejarse convencer por la razonable perspectiva de los otros. Asimismo, en el diálogo debe mantenerse un pulcro respecto por las ideas del diferente y se debe fomentar el sentido de la escucha. En tercer lugar, el diálogo ha de sustanciarse en condiciones de libertad suficientes para que cada uno exprese, sin miedo a las represalias, sus contenidos dogmáticos —¿no supone esto un desafío de Llull a las autoridades, tanto cristianas como sarracenas? En cuarto término, los interlocutores han de participar, como los sabios en la ficción luliana, en condiciones de igualdad. Por último, y a pesar de su natural inconclusión, el proceso dialógico debe llevar a tomar conciencia de lo común, tal y como hacen con su ejemplo los sabios del libro, y constituir un acicate para mantener indefinidamente el encuentro por encima de las diferencias.

Lo que se extrae del *Libro del gentil y los tres sabios* es que, en relación con el diálogo interreligioso, los procesos de intercambio comunicativo no han de tener ni un fin ni un objetivo determinado. En este sentido, la falta de concreción en el caso del libro que comentamos es sumamente significativa. En efecto, el hecho de que Llull no aclare si finalmente el gentil quedó convencido y, de hacerlo, cuál es la fe que decide suscribir, es el contrapunto de las

empresas personales que Llull inició para convertir a los sarracenos. No, no podemos decir que al narrar la conversación entre estos tres sabios Llull pretendiera que el gentil queda convencido de los argumentos cristianos. Porque, en realidad, debemos llegar a la conclusión de que el diálogo interreligioso no tiene conclusión. Su resultado, la medida de su eficacia, no se encuentra en el número de conversiones que genere; su éxito está en hacer nacer ese espíritu de concordia con el que, en el libro de Llull, se despiden los tres sabios: superando su enemistad, se dicen adiós de forma alegre y muy amigable al llegar a la ciudad, con la esperanza y el deseo de continuar departiendo en un momento futuro. El encuentro les ha permitido autoclarificarse, así como identificar lo que comparten, la racionalidad.

6. A modo de epílogo: Llull y el Islam

A modo de conclusión, y teniendo en cuenta la relevancia que ha vuelto a cobrar, por motivos evidentes, las relaciones entre cristianismo e Islam, realizaré brevemente algunas consideraciones sobre la concepción luliana de la fe musulmana. Llull marca, ciertamente, un hito importante, e incluso diríamos que un inicio en la comprensión y acercamiento del credo y del creyente cristiano a una fe que le resulta lejana y por motivos prácticos extremadamente hostil. Sabemos que uno de los objetivos prioritarios de la existencia de Llull era la conversión de los infieles y sus empresas y proyectos siempre tienen como fin avanzar en esa dirección.

Hoy, quizá incluso más que en la época de Llull, se antoja inaplazable el diálogo con el Islam y quienes desempeñamos hoy la función de posibles interlocutores deberíamos aprender de la actitud con la que Llull se aproximó a una cultura y una lengua que no era la suya. No es de extrañar que nos siga sorprendiendo no solo la ambición de los diversos planes de Llull sino la comprensión de la fe musulmana y judía que exhibe en el *Libro del gentil y los tres sabios* y que muestran la genialidad de un pensador que tan creativa y fielmente supo adoptar diversas posturas y argumentar, aunque sea en la ficción, a partir de ellas.

Pero no debemos ser injustos y exigir de Llull más de lo que, por motivos históricos, puede dar como escritor que piensa y reflexiona en un determinado contexto histórico. El enjuiciamiento del pasado desde las convicciones del presente suele ser siempre extremadamente injusto. Por motivos históricos, Llull no pudo sustraerse tampoco a la actitud beligerante y, por ello mismo, apoyó e incentivó proyectos que, a nuestra edad histórica, pueden resultarnos escandalosos; también en el diálogo que comentamos se muestra más reacio a aceptar la exposición del sabio musulmán y el gentil suele ser más proclive a realzar las contradicciones en que incurre.

Según Llull, el credo musulmán es deficitario en la medida en que no ha reconocido expresamente la exigencia de continuidad entre fe y razón. Es por ello por lo que el Islam ha de aceptar necesariamente un dualismo entre ambos ámbitos que llevado al extremo ahonda en la irracionalidad de la fe. La cues-

ción no es baladí y en ella consiste su embate contra el averroísmo. Como hemos indicado al principio de estas páginas, el fundamento del diálogo que propone Llull tiene unas raíces gnoseológicas en las que la religión y la ciencia se hermanan. En el Islam, pues, se hallan conflictos que repudian al contenido de otros credos e incluso las exigencias de la razón natural, afectando pues también al no creyente: la oposición entre la bondad de Dios y la posibilidad del mal; la existencia del pecado en el mundo y la creación divina del mismo, entre otros, extremos que tanto el judaísmo como el cristianismo han conseguido conciliar (Llull, 2007: 411).

En última instancia puede decirse que en el análisis luliano el Islam es la religión que sale peor parada. Sería anacrónico que interpretáramos esto como manifestación de un extraño prejuicio anti-musulmán. Y lo sería justamente porque las razones por las que Llull reputa menos convincente el Islam son las mismas por las que el pensador mallorquín espera la conversión de los sarracenos: el compromiso del hombre, con independencia de su fe, con la racionalidad.

En la exposición final de su credo, el sabio musulmán reconoce la diversidad de interpretaciones que se admiten en el seno del islamismo y la clara oposición que hay entre la fe y la filosofía si se mantiene el literalismo religioso (Llull, 2007: 495). Hoy esta indicación puede resultar útil para distinguir entre el fundamentalismo islamista y el islam moderado. En un contexto marcado por la polaridad en relación con el Islam, recordar, como han hecho muchos intelectuales musulmanes, que un proceso interno de profundización en la razón puede ser indispensable para atajar interpretaciones radicales, no es superfluo. Llull, con su adelantado diálogo entre el gentil y el sabio musulmán, parece haber inaugurado ya ese camino.

Referencias bibliográficas

- BENEDICTO XVI *et al.* (2008). *Dios salve a la razón*. Madrid: Encuentro.
- BORDOY FERNÁNDEZ, Antoni (2002). «Ramón Llull y la crítica al averroísmo cristiano». *Taula. Quaderns de pensament*, 37, 21-35.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando (2016). *Ramón Llull. El mejor libro del mundo*. Barcelona: Arpa.
- DULLES, Avery (2017). *Historia de la apologética*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- GILSON, Étienne (1981). *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Rialp.
- HABERMAS, Jürgen (2015). *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta.
- LLULL, Raimundo (1985). *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*. Barcelona: Orbis.
- (2004). *Ars brevis*. Pamplona: Eunsa.
- (2007). *Libro del gentil y los tres sabios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- (2016). *Obra escogida*. Barcelona: Penguin Random House.

José María Carabante es doctor en Filosofía del Derecho por la Universidad Complutense de Madrid. En la actualidad es profesor de Teoría del Derecho y Filosofía Jurídica y Política en el Centro Universitario Villanueva, perteneciente a la Universidad Complutense de Madrid. Como líneas principales de investigación, ha escrito sobre corrientes filosóficas contemporáneas y sobre el papel de la religión en la esfera pública de las sociedades democráticas. Sobre esta misma temática ha traducido el libro de J. Habermas, Ch. Taylor y otros, *El poder de la religión en la esfera pública* (Madrid, Trotta, 2011).

José María Carabante is Doctor in Law Philosophy by the Universidad Complutense de Madrid. Currently he is Assistant Professor of Theory of Law and Political Philosophy at the Centro Universitario Villanueva, which belongs to Universidad Complutense de Madrid. He has written on contemporary philosophical trends and he is specially interested in studying the role of religion in the public sphere. On this subject he has translated the book *The Power of Religion in the Public Sphere*, by J. Habermas and Ch. Taylor among others (Madrid: Trotta, 2011).
