

RAMÓN LLULL Y RAMÓN MARTÍ °

En el *Liber de acquisitione Terrae sanctae* Ramón Llull menciona a un religioso, famoso por sus controversias con judíos y musulmanes, a quien tuvo ocasión de conocer personalmente junto con sus compañeros de apostolado. El relato luliano dice así: "Se cuenta de cierto religioso cristiano, buen conocedor del árabe, que fue a Túnez para discutir con el Rey, de nombre Miramolín. Dicho fraile demostró al Rey, aludiendo a diversos usos y ejemplos morales, que la ley de Mahoma era engañosa y falsa. El Rey moro, bien instruido en lógica y filosofía natural, reconoció la verdad de sus pruebas y asintiendo a sus dichos, exclamó: 'En adelante ya no quiero ser musulmán. Demuéstrame ahora tu fe y me haré cristiano. Más aún, haré que todos los hombres de mi reino se hagan también cristianos bajo pena de ser decapitados'. Entonces el fraile le respondió: 'La fe cristiana no puede ser demostrada; pero ahí tienes el símbolo expuesto en árabe: créelo'. El fraile habló así porque, aun siendo muy formado en letras y moralidades, en su argumentación procedía por vías de autoridad y no de razón. Entonces el Rey replicó: 'Yo no estoy dispuesto a dejar la fe por la fe, aunque dejaría de buen grado la fe por la inteligencia de la verdad. Hiciste mal en refutar la ley que tenía, siendo así que no puedes demostrar con razones válidas la tuya; y así ahora me quedaré sin ley alguna'. Luego el Rey expulsó con deshonor de su Reino a aquel fraile y a sus compañeros. Tanto a él como a sus compañeros yo los vi con mis propios ojos.

"El fraile sabía también hablar hebreo y, entre otros varios, solía discutir frecuentemente en Barcelona con un maestro judío, eminente en el conocimiento de las letras hebraicas. Dicho judío me contó en cierta ocasión haber aseverado muchas veces al fraile que estaba dispuesto a ha-

° El trabajo recoge la ponencia presentada por el autor al II Congreso Internacional de Lulismo, 19-24 de octubre de 1976. Tanto el texto como las notas y la bibliografía remiten al manuscrito original.

cerse cristiano, si aquél le prometía que podía entender lo que, según su fe, creía, pero el fraile, le respondía que no podía entender, por lo que el judío permaneció como era antes, despreciando nuestra ley como falsa e incapaz de ser demostrada. He contado estas cosas aquí, porque si dicho religioso hubiese sido capaz de ofrecer a su interlocutor razones evidentes e irrefutables en favor de nuestra fe, aquél, y otros muchos con él, se hubieran hecho cristianos. Ahora bien, es posible encontrar tales razones: estoy cierto de ello y dispuesto a demostrarlo”.¹

Nos engañaríamos de medio a medio si en este pasaje luliano no viéramos otra cosa que el relato ingenuo y colorista de circunstancias religiosas de otra época. El suceso aquí narrado, pese a su apariencia inocente, tiene suma importancia en la génesis del pensamiento religioso de Llull. De hecho, la narración luliana no tiene nada de inocente. En ella, más que el mismo suceso, importa su significado. Baste recordar, como comprobación de lo dicho, que Llull se refiere en otras dos ocasiones al mismo hecho, pero convertido ahora claramente en “eixemple”. En términos de Eugenio D’Ors diríamos que la “anécdota” ha sido elevada a “categoría”. En efecto, en el *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto*, Llull narra de nuevo el mismo suceso, centrado ahora en el diálogo entre el misionero cristiano y el Rey de Túnez. A la invitación del cristiano: “Cree esto y te salvarás”, contesta el Rey musulmán: “Esto no es ninguna demostración, sino simplemente una afirmación. Yo no quiero dejar el creer por el creer, sino sólo el creer por el entender. Así que hiciste mal al sacarme de la fe en que estaba. Ahora no soy ni cristiano ni mahometano ni judío”.² Es importante señalar que el *Liber de convenientia fidei et intellectus* es estrictamente contemporáneo al *Liber de acquisitione Terrae sanctae*: ambos vieron la luz en Montpellier el año 1309. En cambio, el otro pasaje paralelo es muy anterior. Se encuentra en el *Blanquerna* y se remonta, por tanto, al parecer, a los años 1282-87. Llull, con todo, parece referirse al mismo hecho de base, aunque con ciertas variantes de detalle. El papel de los respectivos protagonistas ha cambiado y el principal no pertenece al cristiano, que se mueve más bien entre bastidores, sino al Rey musulmán. Nos cuenta, en efecto, Llull que siendo Blanquerna Papa en Roma, se le presentó un buen día un sarraceno muy anciano y le entregó una carta de parte de un Rey moro. En ella el Rey suplicaba al Papa le dijese la verdad sobre lo que cierto cristiano le había referido de la fe católica, a saber, que no podía probarse con razones. Desengañado de la ley de Mahoma, el Rey dudaba en hacerse cristiano, porque no quería dejar una fe por otra. Si el Papa le aseguraba que la fe católica podía ser probada, él estaba dispuesto a hacerse cristiano, adorar a Jesu-

¹ *Liber de acquisitione Terrae sanctae*, ed. E. Longpré, *Criterion* 3 (1927), 276-7.

² *Liber de convenientiae fidei et intellectus in obiecto*, *MOG* IV, 574 = Int. xi, 4.

cristo como Dios e, incluso, sujetar su reino a la obediencia de la Iglesia romana.³

La intención de estos pasajes es clara como la luz del día. En el caso ejemplar del misionero cristiano y del Rey de Túnez, Llull ha creído constatar el fracaso de un determinado tipo de controversia religiosa. No basta con convencer a los no cristianos, con razones de orden moral, de la falsedad de su ley. Hay que llevarlos a aceptar la verdad de la ley cristiana. Pero para ello no puede alegarse una autoridad que ellos no reconocen. Es preciso coger el toro por las astas y atenerse a la única autoridad que ellos reconocen, porque es común a todos los hombres, cristianos o no cristianos, creyentes en alguna ley o gentiles sin ley: la autoridad universal de la razón. En el ánimo de Llull brota así el proyecto de un nuevo tipo de apologética: una apologética racional y filosófica, capaz de satisfacer las exigencias intelectuales del interlocutor no cristiano. La *Vita coetanea* nos ofrece a este respecto un pasaje muy instructivo. El lugar de la escena es, de nuevo, Túnez. Maestro Ramón acaba de desembarcar, y después de dar gracias a Dios, se dirige resueltamente a la ciudad y empieza a buscar día tras día a los hombres mejor intruídos en la fe de Mahoma. La propuesta que les hace no puede ser más singular. Les dice, entre otras cosas, que “él conoce las razones de la ley de los cristianos en todos sus artículos, pero que ha venido hasta allí para conocer también las razones de su ley, es decir, la de Mahoma, y que así, si después de intercambiar los respectivos puntos de vista, encuentra que sus razones son más convincentes que las de los cristianos, está dispuesto a convertirse a su secta” o, como expresa gráficamente el texto catalán, a hacerse moro.

Al oír estas palabras se arremolinan en torno a Llull los hombres más peritos en la ley de Mahoma que había entonces en la ciudad, para exponerle sus razones y convertirlo. Él, empero, después de responder tranquila y fácilmente a sus cuestiones, les expone con vigor y convicción las líneas maestras de su apologética: “Conviene que cualquier hombre sabio tenga aquella fe que atribuye a Dios eterno, en quien todos los hombres sabios del mundo creen, mayor bondad, poder, gloria, perfección, etc., y todas estas cosas en la mayor igualdad y concordancia... Ahora, por los argumentos que me acabáis de proponer, advierto que vosotros, sarracenos, que estáis bajo la ley de Mahoma, no comprendéis que éstas y las restantes dignidades contienen en sí mismas sus propios actos intrínsecos y eternos, sin los cuales serían eternamente ociosas... Vosotros, en efecto, por lo que veo, sólo atribuíis estos actos a dos dignidades o razones, a saber, la sabiduría y la voluntad, de lo que se deduce que dejáis las restantes, la bondad, la grandeza, etc., en la ociosidad y, por tanto, ponéis desigualdad y discordia entre ellas, lo que es inadmisibile. Ahora bien, al admitir, como

³ *Blanquerna*, cap. 84, ORL IX, 322.

es debido, que los actos esenciales de estas dignidades, atributos o razones son en igualdad y concordancia intrínsecos y eternos, los cristianos demuestran evidentemente que en la única y simplicísima divina esencia y naturaleza hay Trinidad de personas, a saber, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo... También se os mostrará, si atendéis a estas razones, que en la Encarnación del Hijo de Dios, por la unión y participación del Creador y la criatura en la única persona de Cristo, la primera y suprema causa conviene y concuerda de manera sumamente razonable con su efecto".⁴

Lo de menos es aquí averiguar si con su nuevo método apologético Llull tuvo o no mejor fortuna que el fraile de su relato. Por la historia conocemos el largo rosario de esperanzas frustradas, fracasos y decepciones que jalonan su vida. La misma *Vita* reconoce sobriamente que lo único que Llull logró con su argumentación fue concitar el odio de sus interlocutores. Si logró escapar a la muerte, fue a costa del destierro. En definitiva, pues, no le fue mejor a Llull que al fraile. Lo importante y decisivo es aquí constatar que ante el fracaso real o pretendido de un método apologético de tipo positivo, Llull opta por elaborar uno nuevo, de carácter racional, cuyo núcleo central se encuentra en aquellas dos teorías que constituyen el quicio de su arte: la teoría de las dignidades y de los correlativos.

Miremos ahora, por unos instantes, hacia atrás y volvamos al relato inicial del que hemos partido. Ramón Llull, según su costumbre, no nos revela el nombre del religioso en cuestión. E. Longpré, hace ya bastantes años, lo identificó, sin embargo, con Ramón Martí.⁵ Hay que reconocer que todo o casi todo habla en favor de ésta identificación. Los indicios son abundantes y, hasta cierto punto, inequívocos. El relato luliano se refiere a un religioso conocedor del árabe y del hebreo. Ramón Martí, discípulo de los *Studia linguarum* de la Orden dominicana, dominaba a la perfección ambos idiomas. El relato sitúa la acción en Túnez y Barcelona. Los dos polos de la vida y la acción apostólica de nuestro dominico son, como veremos, ambas ciudades mediterráneas. Los interlocutores del misionero luliano son, según el texto, un rey de Túnez y un rabino barcelonés. La historia nos confirma que Ramón Martí mantuvo relaciones cordiales con el Califa tunecino, Al-Mostansir, y siguió de cerca en Barcelona la disputa entre el famoso rabino gerundense Moisés ben Nahaman, llamado vulgarmente Bonastruc de Porta, y el converso dominico, Pablo Crestiá. El relato nos cuenta que el misionero cristiano, en un momento decisivo de su intervención entregó al Rey de Túnez una exposición del símbolo de

⁴ *Vita coetanea*, § 26-7.

⁵ Ephrem Longpré, "Le B. Raymond Lulle et Raymond Martí, O.P.", *BSAL* 24 (1933), pp. 269-271, reimpr. a *EL* 13 (1969), 197-200. Cf. J. N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford, 1971), pp. 21 ss.

la fe en árabe. Ramón Martí, por su parte, es autor de una *Explanatio symboli Apostolorum*, una obra dirigida primariamente a los fieles cristianos, pero en la que tiene muy en cuenta, como si se tratase de un interlocutor real, aunque invisible, la problemática teológica proveniente del diálogo con el Islam. Llull atestigua finalmente que conoce de vista al fraile de su relato. No hay motivos suficientes para suponer, como insinúan los hermanos Carreras y Artau, que ambos hombres se encontraran en Túnez.⁶ Tal suposición choca claramente con la cronología conocida. El primer viaje seguro de Llull a Túnez se sitúa probablemente en el otoño de 1292. Por esta fecha Ramón Martí había ya muerto. Su última estancia en la ciudad norteafricana se remonta a los años 1268-69.⁷ ¿Habría que pensar más bien que Llull conoció a Martí en Barcelona, donde el dominico residió temporalmente en varias ocasiones y pasó la última etapa de su vida, dedicado a la enseñanza del hebreo y a la redacción de sus dos obras de controversia cristiano-judaica, el *Capistrum judaeorum* y el *Pugio fidei*? Los huecos evidentes en la cronología de ambos hombres no permiten avalar suficientemente esta última hipótesis.⁸

En cualquier caso, una cosa es clara. Si Ramón Martí se identifica, como parece, con el religioso de su relato, Llull hubo de tener presente su método apologético para elaborar, por contraste, el suyo. El P. Longpré no duda por su parte en sacar esta conclusión. La apologética de Llull habría nacido de la confrontación con la que los dominicos catalanes y, muy particularmente, Ramón Martí, desarrollaron en el marco de sus *studia linguarum*.⁹ Frente a un tipo de controversia religiosa, marcadamente positiva, la originalidad de la apologética luliana consistiría precisamente en su carácter racional, filosófico-teológico. ¿Es válida en todos sus aspectos esta contraposición? El tema es merecedor sin duda de un estudio más profundo. En definitiva, Ramón Llull y Ramón Martí son los dos máximos apologistas cristianos del siglo XIII, no sólo en los países catalanes, sino en todo el ámbito peninsular. Más aún, difícilmente se encontrará en la Europa medieval una obra apologética de la importancia e influencia de la suya, aún teniendo en cuenta obras tan significativas como el *Dialogus inter philosophum judaeum et christianum* de Abelardo y el *Ars catholicae fidei* de Nicolás de Amiens. En este sentido, el presente trabajo

⁶ Ca I, p. 150, p. 17.

⁷ La admisión con S. Galmés, *El dinamisme de Ramon Lull* (Mallorca, 1935), pp. 18 ss., y Pla I, pp. 18-19, de un supuesto viaje de Llull a Túnez por los años 1281-82 no resuelve, por tanto, el problema. En estos años Martí residía de modo estable en Barcelona.

⁸ La única fecha relativamente segura en la que Llull y Martí, según los datos conocidos, pudieron coincidir en Barcelona parece demasiado temprana. Se trataría del año 1264, con ocasión de la visita de Llull a Ramón de Penyafort. En los años 1269-85, en los que Martí reside en Barcelona, no hay noticia de ningún viaje de Llull a la Ciudad Condal.

⁹ Longpré, art. cit., p. 270 y pp. 198-9 de la reimpression.

se propone desarrollar esta temática en todos sus aspectos y esbozar un paralelo entre ambos hombres, tanto en lo que se refiere a su vida y acción misionera, como a su obra apologética.

Entre Ramón Llull y Ramón Martí existe, sin duda alguna, más de un punto de contacto. "Català de Mallorca" el primero, catalán de la vieja Cataluña el segundo (nació en Subirats, cerca de Vilafranca del Penedés, en el camino de Barcelona a Tarragona), ambos pertenecen con muy pocos años de diferencia (el nacimiento de Martí se sitúa poco más o menos en 1230 y el de Llull en 1235) a la misma generación, una generación heroica y pionera que siguiendo las huellas de un gran Rey, Jaime I el Conquistador, levantó literalmente un Estado o acaso mejor, una comunidad de pueblos, y se situó de golpe, política y culturalmente, en la gran historia de su tiempo. A ambos lados del mismo mar latino, en la tierra firme catalana y en la isla de Mallorca, el marco ambiental es muy similar. Es un marco típicamente de frontera entre la cultura latina europea y el legado oriental, un marco definido por la coexistencia e interacción entre tres formas de vida, encarnadas por tres religiones, a la vez hermanas y enemigas: el Cristianismo, el Islam y el Judaísmo. Es ocioso subrayar aquí la importancia de este horizonte histórico-cultural en la formación de la personalidad de nuestros dos hombres. Sin él el proyecto que define su existencia hubiera carecido sencillamente del *humus* adecuado, donde nacer y florecer.

Ahora bien, para que un árbol pueda nacer y desarrollarse, no basta con que encuentre el terreno apropiado, es preciso que alguien haya plantado la semilla. De modo similar, en el origen del proyecto de vida de nuestros dos hombres, además de los inevitables e importantes influjos de carácter ambiental, se encuentra la acción de otro gran contemporáneo: me refiero a San Ramón de Penyafort. Él fue quien con su ejemplo y sus consejos plantó en el ánimo de Ramón Llull y Ramón Martí la semilla de su futura vocación personal. En efecto, confesor y consejero del Rey Jaime, Ramón de Penyafort es el alma de la actividad político-religiosa del Conquistador. Él está detrás de sus planes de guerra para arrancar nuevas tierras al Islam y orienta su política religiosa hacia las comunidades judías del reino. Por influjo de San Ramón, el Rey otorga su protección a los dominicos para que funden escuelas en las ciudades recién conquistadas, impone la predicación cristiana en las sinagogas, organiza controversias entre teólogos cristianos y judíos y somete a la censura los libros rabínicos.¹⁰ Ramón de Penyafort no es sólo el hombre de recia personalidad que encauza la acción del Rey en la línea de los intereses de la cristianidad. Es también el teórico de las relaciones entre cristianos y no cristia-

¹⁰ Ca I, p. 37. Véase también A. Llinarès, *Raymond Lulle. Philosophe de l'action* (Grenoble, 1963), pp. 53-4.

nos. En sus *Responsiones ad dubia e praxi missionariorum exorta* Ramón de Penyafort responde a las preguntas hechas a la Curia romana por el prior de los dominicos y el ministro de los franciscanos de Túnez sobre la conducta a adoptar por los misioneros cristianos en el norte de África en sus contactos con los musulmanes. El escrito aborda también otras cuestiones, como el comportamiento de los cristianos con los judíos y de los musulmanes en tierra cristiana, el pago de impuestos, el derecho de presa, etc.¹¹ Pero es sobre todo en la *Summa de poenitentia*, verdadero breviario moral de una sociedad y de una época, donde Ramón de Penyafort desarrolla plenamente su pensamiento moral y jurídico sobre el tema que nos ocupa y establece, minuciosamente, las normas que han de regir las relaciones entre los hombres de las tres religiones del libro y, muy particularmente, entre cristianos y judíos. Como es obvio, tales normas resultan odiosas para nuestra sensibilidad moderna. Los cristianos no pueden habitar ni comer con los judíos, ni ir juntos a los baños, ni solicitar sus servicios médicos, ni otorgarles dignidades u oficios públicos que puedan acrecentar su influencia. Si se permite a los judíos el libre ejercicio de su religión, se les obliga también a vivir en sus *ghettos* y a llevar un distintivo que permita fácilmente reconocerlos. Todas estas restricciones son, por lo demás, suficientemente conocidas y responden a una determinada coyuntura histórica. Por ello precisamente hay mayores motivos para subrayar que Ramón de Penyafort, por tributario que sea de su época, da muestras del respeto que tiene a la persona del judío y musulmán, al considerarle por encima de todo como un ser moral, capaz por un lado de abrazar la fe cristiana e incapaz por otro de ser obligado a ello. Por lo que a esto respecta su postura es clara. "Los judíos y los sarracenos, como dice Gregorio, han de ser inducidos a recibir la fe de Cristo más con razones y suavidades que con asperezas, pero no hay que forzarles nunca a hacerlo: ya que a Dios no le agrada la obediencia que no sea libre".¹²

Pero el aspecto más importante para nuestro tema de la personalidad de San Ramón de Penyafort se refiere a su actividad dentro de la Orden de Predicadores. En efecto, primero como Maestro General y después como Provincial de Aragón, Ramón de Penyafort orientó eficazmente la labor apostólica de los dominicos catalanes hacia la conversión de judíos y musulmanes. A él se debe en particular la creación de los famosos *Studia linguarum*, las escuelas de árabe y hebreo en las que los futuros misioneros dominicos alternaban el aprendizaje de ambas lenguas con su formación teológica y humana.¹³ Ramón de Penyafort acariciaba hacia años

¹¹ Ca I, pp. 39-40.

¹² *Sancti Raymundi de Pennaforte Ordinis Praedicatorum Summa* (Verona, 1774), p. 1. Véase Ca I, pp. 355-6.

¹³ Así lo afirma P. Marsilio en su *Cronica*, en el capítulo intitulado *De felici obitu venerabilis fratris Raymundi de Pennaforti*: "Studia linguarum pro fratribus sui Ordinis Tu-

este proyecto. Por otra parte, él era el más indicado para ponerlo en marcha dadas sus íntimas relaciones con el rey Jaime I y, al parecer, también con el soberano tunecino. El propio San Ramón en carta al Maestro General de la Orden, Juan el Teutónico, fechada en Barcelona hacia 1246, le habla de las múltiples posibilidades de apostolado de los dominicos con los musulmanes en España y el norte de África y menciona finalmente, como "una puerta que parece abierta para un fruto inestimable", la buena disposición del Miramolín o rey de Túnez, por entonces el gran Abú Zakariya, el primer soberano hafsida plenamente independiente.¹⁴ No es extraño, pues, que al volver a su querido Convento de Santa Catalina de Barcelona, recién abandonado, por renuncia voluntaria, el generalato de la Orden, Ramón de Penyafort pusiera manos a la obra.

La puesta en marcha del proyecto no se hizo en un día. Seguramente hubo ensayos preparatorios. Y así cabe pensar que el primer esbozo de una escuela de lenguas, en este caso del árabe, tuviera lugar en la Mallorca recién conquistada por el rey Jaime, donde encontramos inmediatamente algunos dominicos, entre ellos el propio San Ramón, Miguel Fabra y, sobre todo, un musulmán convertido al cristianismo, el beato Miguel de Benazar.¹⁵ Como fecha fundacional de los *studia linguarum* suele señalarse, con todo, el año 1250, en el que el Capítulo provincial de Toledo asigna oficialmente ocho religiosos catalanes, entre ellos nuestro Ramón Martí, al estudio del árabe.¹⁶ Las actas capitulares no mencionan el lugar de la escuela, lo que hace suponer que no se trata de una fundación nueva, sino de una institución ya existente. Los historiadores la sitúan generalmente en Túnez. De hecho, desde el año 1230 poco más o menos hay constancia de la presencia de algunos dominicos en la ciudad norte-africana.¹⁷ Pero la vida de la incipiente escuela de Túnez no hubo de ser

nicii et Murciae statuit, ad quae fratres Cathalanos electos destinari procuravit, qui in multum fructum animarum profecerunt et in suae decoratum speculum nationis". *Raimundiana, Monum. Or. Praed. hist.*, VI, 1, p. 12.

¹⁴ Cf. J. M.^a Coll, "Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Período raimundiano)", *AST* 17 (1944), Apéndice 2, p. 138.

¹⁵ Cf. Coll, *loc. cit.*, pp. 123 y 128.

¹⁶ El texto de las actas capitulares es muy conocido. Dice así: "Volentes satisfacere mandato Magistri Ordinis et attendentes utilitatem negotii in praesenti et maxime in futurum, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti assignamus ad studium arabicum, iniungentes eis in remissionem peccatorum suorum, auctoritate Magistri et nostra, et mandantes eis in virtute obedientiae, Fr. Arnaldum de Guardia, Fr. Petrum de Cadireta, Fr. Raymundum Martini, Fr. Petrum Ariae, Fr. Petrum de Suteo, Fr. Petrum de S. Felice, Dr. Didacum Stephani, Fr. Petrum de Canellis, praedictum Fr. Arnaldum de Guardia assignamus aliis in praelatum". Cf. C. Douais, *Acta capitulorum provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum* (Toulouse, 1894), p. 612.

¹⁷ Véase entre otros J. M.^a Coll, *loc. cit.*, pp. 123 ss., y A. Berthier, "Un maître orientaliste du XIIIe siècle: R. Martin". *Archivum FF. Praed.* 6 (1936), pp. 272-3. En cambio, los hermanos Carreras (Ca I, p. 150) sitúan la escuela en Murcia. El texto de P. Marsilio, citado arriba en la nota 13, sobre la paternidad de Ramón de Penyafort en el proyecto fundacional de las escuelas de lenguas dominicanas aboga de hecho en favor de ambas ciu-

excesivamente larga. En 1258 los vaivenes de la política religiosa en el Reino hafsida habrían ocasionado su cierre. De todos modos, y pese a la parquedad e inseguridad de estos datos, el año 1250 constituye una fecha memorable para la historia. En él se establece de modo solemne y oficial y con todas las formalidades canónicas al uso la primera escuela de lengua árabe de que tenemos noticia en la Edad Media cristiana.

El proyecto raimundiano siguió adelante. En 1263, en el año de la conquista definitiva de la ciudad por el rey Jaime, se abre probablemente una nueva escuela en Murcia. Esta fundación constituye un decisivo paso adelante: se trata por vez primera de una escuela bilingüe, en la que se enseñan las dos lenguas orientales por excelencia, el árabe y el hebreo.¹⁸ Ramón de Penyafort moría en 1275. Pero la semilla por él plantada seguiría produciendo nuevos frutos después de su muerte en Barcelona, Valencia y Játiva.¹⁹

Hablar del influjo de Ramón de Penyafort en Llull no es ninguna novedad. Pero acaso a la luz de lo que acabamos de exponer, comprendamos mejor su alcance y su significado. Llull visita al dominico en Barcelona a la vuelta de su peregrinación a Santa María de Rocamadour y a Santiago de Compostela. La fecha exacta del encuentro nos es desconocida, pero puede situarse con probabilidad hacia 1264. Se trata, en cualquier caso, de un momento decisivo en la vida de Llull.

Él acariciaba el proyecto de ir a estudiar a París. Ramón de Penyafort le disuade y le aconseja volver a Mallorca.²⁰ Llull se deja convencer y parte para Palma, donde le encontramos inmediatamente ocupado en el estudio de la gramática latina y —el dato es muy importante— del árabe.²¹ La mano de San Ramón es aquí claramente perceptible. Incluso el hecho, en apariencia banal, de servirse de un esclavo moro para el aprendizaje

dades: "studia linguarum pro fratribus sui Ordinis Tunicii et Murciae statuit". La prioridad en la mención de Túnez, junto al hecho de que la presencia de los dominicos en la ciudad norteafricana se remonta al año 1230, mientras que no hay constancia de la existencia de un convento de predicadores en Murcia hasta 1266, inclinan la balanza del lado de Túnez. Una serie de bulas papales, en las que Alejandro VI muestra su interés por la labor de los dominicos en Túnez, confirman esta hipótesis. Cf. Coll, *loc. cit.*, pp. 22, 22 ss., y Berthier, *loc. cit.*, p. 273. En lo que se refiere a Ramón Martí, un texto del *Capistrum judaeorum* parece hablar en favor de una estancia de nuestro dominico en Túnez anterior al año 1267. La solución más a mano es situarla en los años del supuesto *studium arabicum*. Véase abajo nota 27.

¹⁸ Cf. Coll, *loc. cit.*, pp. 132 ss.

¹⁹ Véase J. M.^a Coll, "Escuelas de lengua orientales en los siglos XIII y XIV (Período postraimundiano)", *AST* 18 (1945), pp. 60 ss. Sobre las escuelas de lenguas, cf. también los estudios de A. Berthier, "Les écoles de langues orientales fondées par les Dominicains en Espagne et en Afrique", *Revue Africaine* 73, pp. 84-104, y A. Cortabarría, "Originalidad y significación de los «Studia linguarum» de los dominicos españoles de los siglos XIII y XIV", *Pensamiento* 97-99 (1969), 71-92; "El estudio de las lenguas en la Orden dominicana. España-Oriente-Raimundo Martí", *Est. filos.* 19 (1970), 79-127.

²⁰ Cf. *Vita coetanea*, § 10.

²¹ Cf. *ibid.*, § 11.

del árabe tenía sus precedentes en los estudios de lenguas de los dominicos.²² Ramón Llull ha encontrado definitivamente su camino. Sus grandes proyectos misioneros, la fundación de Miramar (1276), el propósito de escribir "el mejor libro del mundo contra los errores de los infieles",²³ sus controversias con árabes y judíos, sus planes de Cruzada, etc., no se separan del marco de ideales y realizaciones abierto por Ramón de Penyafort, a cuyo consejo y requerimiento Santo Tomás de Aquino compuso la *Summa contra gentes* (1259-61)²⁴ y San Luis, rey de Francia, emprendió en 1270 la cruzada contra Túnez que debía costarle la vida.²⁵

No es menor la huella de Ramón de Penyafort en su hermano de hábito, Ramón Martí. Novicio dominico en el convento barcelonés de Santa Catalina, estudiante, según algunos, en París, en el famoso convento de Saint-Jacques, donde, al parecer, tuvo por maestro a Alberto Magno y por condiscípulo a Tomás de Aquino,²⁶ Ramón Martí forma parte, como ya sabemos, de aquel grupo de ocho frailes escogidos, de nación catalana, que en 1250, a instancias de San Ramón, el Capítulo de Toledo enviara al *studium arabicum*. Si hay que situar dicho estudio en Túnez, ésta sería la primera estancia de Martí en la ciudad norteafricana.²⁷ En cualquier caso, del fruto que el dominico sacó de su aprendizaje del árabe dan testimonio sus obras, repletas de citas de autores árabes y llenas de erudición islámica. Con todo, la estancia de Martí en el *studium arabicum* no fue más que un comienzo. Con el tiempo, Ramón Martí se convertirá en la

²² Cf. Coll, *loc. cit.*, p. 77.

²³ *Vita coetanea*, § 6.

²⁴ Recoge esta noticia P. Marsilio. Cf. *Raimundiana. Monumenta Or. Praed. hist.*, VI, 1, p. 12.

²⁵ Cf. A. Berthier, *loc. cit.*, pp. 274-5.

²⁶ Hay que tomar estos datos con cautela, ya que tienen su origen en una tradición conservada en el convento parisino, de la que se hace eco, muy tardíamente, en el siglo XVII, su prior Ives Ponsard en carta a J. de Voisin, el editor y comentador del *Pugio fidei*. Véase el prólogo del citado J. de Voisin a su edición del *Pugio* (París, 1651; reed. Leipzig, 1687), p. 112. De ser ciertos estos datos habría que adelantar algunos años la fecha del nacimiento de Martí. Alberto Magno, en efecto, enseñó en París en los años 1245-48. Si el nacimiento de Martí se sitúa, como es usual en 1230, a su llegada a París para estudiar en el convento de Saint Jacques hubiera tenido poco más de 15 años.

²⁷ El siguiente pasaje del *Capistrum judaeorum*, en el que Martí parece aludir a recuerdos personales, habla en favor de una estancia temprana de nuestro dominico en Túnez: "Probant et ecclesie que in Tunicio et per totam Africam in mezquetas redactae sunt, formam pristinam retinendo, et ille que ibidem dirute adhuc insuper luminaribus et in altaribus christianas ostendunt literas et nomine episcoporum, qui ad Dei cultum eas, tunc temporis, consecrarunt" (Ms. de Bolonia, fol. 82; cf. Berthier, *loc. cit.*, pp. 273-4). Téngase en cuenta que el *Capistrum* se remonta al año 1267. Un año después, en 1268, tiene lugar el primer viaje seguro de Martí a Túnez. De ser cierta nuestra suposición, hay que pensar, por tanto, en una estancia anterior del dominico catalán en la ciudad norteafricana. Esta estancia hubo de tener lugar antes del año 1264, en el que nos consta que Martí estaba en Barcelona y, muy probablemente, antes de la composición de la *Explanatio symboli apostolorum*, fechada en 1257, en la que Martí da muestras de un exacto conocimiento de la problemática teológica y moral relacionada con el Islam. Todo nos acerca, pues, a los años fundacionales del supuesto *studium arabicum* tunecino.

primera figura de los *studia linguarum* dominicanos y su nombre estará asociado indeleblemente al de aquéllos. De él cuenta en su crónica Pedro Marsilio que fue “entendido en latín, filósofo en el árabe, gran rabino en el hebreo y muy docto en la lengua caldea”.²⁸ Más aún, hay motivos para afirmar con los hermanos Carreras y Artau que “desde 1250 Ramón Martí se convierte en el ejecutor fiel de la gran empresa cultural concebida por San Ramón de Penyafort”.²⁹

En 1264 Ramón Martí estaba ciertamente en Barcelona. A mediados del año anterior había tenido lugar en el palacio real, en presencia del rey Jaime, de Ramón de Penyafort y numerosos prelados y nobles, la famosa disputa entre Moisés Ben Nahaman y Pablo Crestiá. No nos consta que Martí tomara parte activa en la controversia. Pero la argumentación mesiánica de Pablo Crestiá es tan similar a la que Ramón Martí desarrolla en el *Capistrum judaeorum*, que cabe pensar en una colaboración entre ambos dominicos.³⁰ Como resultado de la disputa el rey dispuso que una comisión de teólogos examinara los libros rabínicos. De ella forma parte Ramón Martí, junto con el obispo de Barcelona y el prior de Santa Catalina, Arnaldo de Segarra. Digamos de pasada que la sentencia no fue condenatoria, sino solamente expurgatoria de aquellos pasajes que, en opinión de los teólogos, eran injuriosos para la fe cristiana.³¹ La estancia de Martí en Barcelona no se prolongó más allá de cinco años. En 1268, parte hacia Túnez. El viaje se relaciona, al parecer, con un ambicioso proyecto de cruzada, acariciado por Ramón de Penyafort: la conquista de Tierra Santa mediante la conquista del norte de África. Contemporáneamente, la flota francesa, al mando de San Luis, había partido de Aigües Mortes, en ruta hacia Tierra Santa, pero en el consejo de guerra celebrado en la rada de Cagliari, el rey cambiará de plan y dirigirá sus efectivos contra Túnez. La súbita muerte de San Luis puso fin a esta empresa.³² Por su parte Ramón Martí desembarcaba en septiembre del año siguiente en Aigües Mortes, de regreso de su misión tunecina. Aquel mismo día llegaba al puerto la nave en que Jaime I volvía de su fracasada cruzada a Tierra Santa. Cuentan los biógrafos, que para huir de los honores reales, nuestro

²⁸ Cf. Quetiv-Echard, *Scriptores O.P.*, I, p. 396.

²⁹ Ob. cit., p. 149.

³⁰ Cf. Berthier, *loc. cit.*, p. 306. Véase en el mismo trabajo, pp. 291-2, un resumen de la argumentación de Martí en el *Capistrum*.

³¹ Cf. F. Valls Taberner, “San Ramón de Penyafort”, en *Obras selectas I* (Madrid-Barcelona, 1953), pp. 321 ss. Sobre la disputa de Barcelona véase además I. Loeb, “La controverse de 1263 à Barcelone entre Paulus Christiani et Moïse ben Nachman”, *Rev. Étud. Juives* 15 (1878); H. Denifle, “Quellen zur Disputation zu Barcelona 1263”, *Histor. Jahrb.* 8 (1878); J. Millás, “Sobre las fuentes documentales de la Controversia de Barcelona en el año 1263”, *Anales Univ. de Barc.* (1940), 25-44; C. Roth, “The Disputation of Barcelona (1263)”, *The Harvard Theol. Rev.* 43 (1950), 117-144; F. Baer, *A history of Jews in Christian Spain* (Filadelfia, 1961-62), I, pp. 152 ss.

³² Cf. Berthier, *loc. cit.*, p. 274 s.

dominico y su compañero Francisco Cendra tomaron inmediatamente la ruta de Montpellier y se dirigieron precipitadamente hacia Barcelona.³³ A partir de esta fecha Ramón Martí se establece definitivamente en la capital catalana. Allí, sin abandonar los temas árabes, se dedica con ardor al estudio de los textos rabínicos. En 1281 el Capítulo provincial de Estella le confía la dirección del *studium hebraicum*, instalado en el convento dominicano de la Ciudad Condal.³⁴ Por sus aulas pasará entre otros un discípulo inquieto y genial, Arnau de Vilanova. En 1282 Ramón Martí tiene una última ocasión de ver llevados a la práctica los planes de cruzada de Ramón de Penyafort. Pedro II el Grande, llamado por el gobernador de Constantina, Ibn Ouezir, prepara una expedición militar a Collo, que, al igual que las anteriores, no tuvo sin embargo ningún resultado tangible.³⁵ Poco después, en 1285, Ramón Martí entregaba su alma a Dios.

Si, como acabamos de ver, la vida y la acción misionera de Ramón Llull y Ramón Martí, transcurren, hasta cierto punto, por cauces paralelos, en su obra apologética los puntos de convergencia se dan de la mano con importantes divergencias. Antes de analizar detalladamente uno y otro aspecto, será bueno adelantar un breve inventario de ambas obras. La obra apologética de Llull es, sin duda, mucho más amplia y varia que la de Martí. Cabría decir hasta cierto punto que la obra entera del mallorquín constituye un inmenso *Itinerarium mentis ad fidem*. Su pensamiento no es nunca un pensamiento neutral o aséptico, sino claramente "comprometido". Es el pensamiento de un "convertido" que busca "convertir". El suelo de donde brota el "árbol" de la filosofía luliana no es el deseo griego de saber, sino el deseo cristiano de compartir y convencer, de comunicar a los que todavía no la poseen la verdad salvadora de la que uno está poseído. Esto vale, en general, no sólo de sus escritos filosófico-teológicos, sino incluso del mismo núcleo central de su pensamiento lógico-metafísico, tal como ha cristalizado en el llamado "arte" luliano. En este sentido no es fácil distinguir en Llull las obras apologéticas de las restantes. Con todo, desde un criterio más bien formal que material, cabe hablar en Llull de escritos específicamente apologéticos e incluso ordenarlos en tres grupos principales, de acuerdo con las tres formas características de su acción misionera: la predicación, la enseñanza y el diálogo o la controversia religiosa. Al primer grupo pertenece, por ejemplo, el *Liber praedicationis contra Judaeos*. El segundo grupo, más numeroso, contiene una serie de

³³ Así lo refiere el historiador dominico F. Diago en su *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores desde su origen hasta el año de 1600* (Barcelona, 1599), fol. 136. Véase J. M.^a Coll, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Período postraimundiano)*, loc. cit., pp. 63-4.

³⁴ Según el texto de las actas se asignan al convento de Barcelona *ad studium hebraicum* ocho religiosos, entre ellos el propio Ramón Martí en calidad de lector. Véase Berthier, loc. cit., p. 277, y Coll, loc. cit., p. 60.

³⁵ Cf. Berthier, loc. cit., pp. 277 s.

escritos dirigidos conjuntamente a judíos y musulmanes y ordenados principalmente a la demostración de la Trinidad y la Encarnación. Mencionemos entre ellos el *Libre de demostracions*, *Libre de coneixença de Déu*, *Liber de Trinitate et Incarnatione*, *Liber per quem poterit cognosci quae lex sit melior, maior et verior etc.* Finalmente el tercer grupo, el más original y característico de Llull, además del incomparable *Libre del gentil e dels tres savis*, contiene otras obras en forma de diálogo, como son el *Liber de Spiritu Sancto*, *Liber tartari et christiani*, *Liber de quinque sapientibus*, *Liber de Adventu Messiae* y la *Disputatio Raimundi et Hamar saraceni*.

La obra de Ramón Martí es, por supuesto, mucho más reducida. Su carácter apologético es también mucho más estricto. En realidad, Martí no conoce otro tipo de literatura que la apologética. Incluso la *Explanatio symboli Apostolorum*, que podría parecer a primera vista un tratado teológico o catequético, es en realidad un escrito apologético, para uso de los predicadores o misioneros en medios musulmanes o judíos. En ella cabe distinguir dos etapas sucesivas. Una de acento más bien arabizante. A ella pertenece la ya citada *Explanatio symboli Apostolorum*, terminada en 1257, y unas *Sumas contra el Alcoran*, hoy perdidas, pero que atribuye a Martí el historiador Diago.³⁶ Parece oportuno mencionar también aquí al famoso *Vocabulista in arabigo* que la crítica, aunque no unánimemente, considera obra de nuestro dominico. Tanto más que el texto del diccionario va acompañado de un curioso diálogo entre un musulmán y un cristiano, en el que el primero, dirigiéndose a su interlocutor, le dice: "Oh tú que te llamas de nombre Ramón y de apellido Martí". El diálogo versa sobre la excelencia de la lengua árabe como lengua inspirada por Dios y la infalibilidad e inimitabilidad del Corán, que el musulmán afirma y Martí niega. La inclusión de este fragmento en el diccionario parece indicar que la obra es fruto de la colaboración entre un cristiano y un musulmán y que ambos quisieron dejar allí constancia de su propia fe.³⁷ La segunda etapa tiene un acento marcadamente judaizante. A ella pertenecen

³⁶ Véase su *Historia de la Provincia de Aragón*, fol. 137. Cf. Berthier, *loc. cit.*, p. 295.

³⁷ Cf. Berthier, *loc. cit.*, p. 292. F. de la Granja, "Una polémica religiosa en Murcia en tiempos de Alfonso el Sabio", *Al-Andalus* 31 (1966), 47 ss., da noticia de la controversia que tuvo lugar en Murcia, en los primeros años de la dominación cristiana, entre un joven musulmán, de origen murciano, pero que luego se establecería en Ceuta, Ibn Rasik, y un sacerdote cristiano. La discusión versa, como en el breve diálogo inserto en el *Vocabulista*, sobre la supuesta inimitabilidad del Corán. El momento de la polémica se sitúa entre 1243 y 1263 como fecha límite. El autor se pregunta, no sin razón, si no habrá motivos para identificar el sacerdote cristiano con Ramón Martí. La hipótesis es muy sugerente, pero carece de una base suficiente en la cronología conocida. Al margen de que no tenemos noticia de una estancia de Martí en Murcia, el establecimiento de los dominicos en aquella ciudad no parece pueda situarse antes de 1266, el año de su conquista definitiva por el rey Don Jaime.

las dos obras que más han contribuído al renombre de su autor: el *Capistrum Judaeorum* y el *Pugio fidei contra Judaeos*. La primera obra, por desgracia, todavía inédita, fue terminada en 1267. Va destinada exclusivamente a los judíos, o mejor, a los misioneros cristianos entre judíos.³⁸ La segunda constituye el fruto maduro del esfuerzo de toda una vida. No es casual que Ramón Martí la ultimara en 1278, unos siete años antes de morir. El valor histórico-cultural del *Pugio fidei* es extraordinario. Lo de menos es que su autor copiara textualmente en su primera parte pasajes enteros de la *Summa contra gentes* del Aquinatense.³⁹ Este plagio viene compensado por un conocimiento de primera mano de los autores árabes y judíos. Difícilmente se encontrará en toda la Edad Media cristiana una obra que supere al *Pugio* en el manejo de las fuentes orientales. Ramón Martí conoce y cita largamente, además del Corán, a Algazel, Alfarabi, Avicena, Averroes, e incluso al médico y filósofo persa Arrazi, cuya obra, *Investigaciones orientales*, hoy día todavía inédita, llevaba entonces escasamente treinta años de existencia.⁴⁰ Es mayor todavía el uso de las fuentes judías. Ramón Martí utiliza el Talmud y sus comentaristas, el Targum de Jonatán ben Uzziel, los Midrashim, incluso uno hoy perdido, compuesto en el siglo XII por Moisés Haddarscham de Narbona, el Zohar, y entre los grandes maestros del pensamiento judío, a Salomón ben Isaac, Abraham ben Ezra, David Kimhi y a su contemporáneo Moisés ben Nahaman.⁴¹ El *Pugio* fue redactado en latín y en hebreo. Sus destinatarios son, pues, primordialmente los judíos, aunque no se excluyen los musulmanes. El propio autor lo subraya en el proemio de su obra, al confesar que dirige su argumentación de la mejor manera que sabe y puede "principalmente contra los

³⁸ Se conocen actualmente dos manuscritos del *Capistrum*: el cod. 1675 (n. 865 del catálogo impreso de manuscritos latinos) de la Biblioteca universitaria de Bolonia y el cod. lat. 3643 de la Biblioteca nacional de París. Véase el análisis de estos manuscritos y un breve resumen de la obra en Berthier, *loc. cit.*, pp. 287 ss.

³⁹ La discusión suscitada por M. Asín Palacios, "El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino", en *Homenaje a Don Francisco Cordera* (Zaragoza, 1904), pp. 320-323, en torno a la pretendida prioridad del texto de Martí sobre el de su gran compañero de hábito, hace ya tiempo que ha sido zanjada en favor del segundo. La publicación en 1918, en el vol. XIII de la edición leonina, del autógrafo de los dos primeros libros de la *Summa contra gentiles*, un texto repleto de enmiendas y tachaduras que constituye casi una obra nueva respecto a la primera redacción, dio el golpe de gracia a la hipótesis de Asín. Posteriormente J. M.^a Lloveras, en un estudio utilizado por los hermanos Carreras (Ca I, pp. 163 ss.), adujo la prueba decisiva, al demostrar que Martí en el cap. XII del *Pugio* cita la *Summa contra gentiles* del Aquinatense bajo la fórmula usual en la época: *dicít quidam*. De los 26 caps. que constituyen la primera parte del *Pugio*, 21 son en gran parte copia de la *Summa contra gentiles*. En ocasiones, Martí copia también la *Summa theologica*. Cabe la posibilidad de que Tomás y Martí utilizaran un material común que corría por los conventos de la Orden. Pero en este caso el mérito de haberlo elaborado filosóficamente corresponde sin ninguna duda al primero. Finalmente, en lo que se refiere a la cronología, el *Pugio* se escribió en 1278, mientras que la *Summa contra gentiles* fue redactada entre 1259 y 1264. Son más de 18 años de diferencia.

⁴⁰ Cf. Berthier, *loc. cit.*, pp. 302 ss.

⁴¹ Cf. *ibid.*, pp. 309 ss.

judíos, después contra los sarracenos y cualesquiera adversarios de la fe verdadera".⁴²

Lo primero que define una apologética son sus destinatarios. No es difícil descubrir quiénes son los destinatarios del pensamiento apologético de Ramón Llull y Ramón Martí. Inmersos como estaban en el marco catalán y mediterráneo del siglo XIII, los hombres se dividen primariamente para ellos en creyentes de las tres religiones del libro. Ambos saben muy bien, como es natural, que existen también los gentiles, en la terminología de la época, los hombres sin ley. Llull los tiene muy presentes en su obra. Y si en el *Libre del gentil e dels tres savis* ejemplifica, literariamente, su situación en la figura conmovedora de aquel buen gentil, a quien el pensamiento angustioso de la muerte pone en la pista de Dios, en el *Liber tartari et christiani* se interesa, concretamente, por la conversión de los mongoles. Llull, además, cosa que no ocurre en Martí, extiende el horizonte de sus preocupaciones ecuménicas hacia los cristianos separados de Oriente, griegos ortodoxos, nestorianos y jacobitas. Más aún, en un delicioso pasaje del *Blanquerna*, Llull se hace el portavoz de toda la humanidad conocida: "Ave María! Saluts t'aport dels sarraïns, jueus, grecs, mogols, tartres, búlgars, hongres d'Hongaria la menor, comans, nestorins, rossos, guinovins: tots aquests e molts d'altres infeels te saluden per mi, qui som lur procurador".⁴³ Por su parte, Ramón Martí, en el primer capítulo del *Pugio*, divide a los hombres en dos grupos fundamentales: el de los "hombres sin ley, que considera casi infinito, y el de los que "tienen ley o se arrogan su nombre y son o judíos, o cristianos o sarracenos".⁴⁴ Pero estas y otras constataciones no aminoran la importancia del hecho básico e innegable de que el pensamiento apologético de nuestros dos hombres se orienta, fundamentalmente, a la conversión de judíos y musulmanes. Esto es claro en el caso de Llull, cuyos esfuerzos por reconciliar la iglesia griega con la latina lo mismo que sus proyectos de conversión de los paganos, son sólo aplicaciones concretas de un ideal misionero y de un sistema de pensamiento, forjado de acuerdo con las necesidades del horizonte concreto en que nació y cuajó, determinado esencialmente por la coexistencia y el diálogo entre los hombres de las tres religiones mediterráneas.⁴⁵ Y es más claro todavía en Martí, quien considera el judío, y lo mismo vale en su medida del musulmán, como el enemigo más peligroso, por ser el "más familiar e inevitable" para los cristianos, dado que unos y otros viven, por así decirlo, codo a codo y en la misma casa.⁴⁶

⁴² *Pugio fidei*, ed. J. de Voisin, reed. de Leipzig, 1687, p. 2.

⁴³ *Blanquerna*, cap. 61, ORL IX, p. 211.

⁴⁴ *Pugio fidei*, p. 192.

⁴⁵ Cf. R. Pring-Mill, *El microcosmos lullà* (Palma, 1962), pp. 15 ss.

⁴⁶ *Pugio fidei*, p. 2.

¿Cuál es la actitud de Ramón Llull y Ramón Martí hacia sus interlocutores judíos y musulmanes? Pienso que para responder con objetividad a esta cuestión, hay que evitar ante todo dos prejuicios de signo contrario. Se ha subrayado hasta el exceso, en el caso de Llull el tono sereno y cortés de sus obras de controversia religiosa. Sin duda, esto es válido para el *Libre del gentil*, verdadera joya de la literatura religiosa de la Edad Media, pero no es aplicable sin más al resto de la obra luliana. A. Llinarés ha distinguido a este respecto en Llull la “época del diálogo” de la “época de la disputa” y ha situado entre ambas, como un profundo tajo, su primer viaje a Túnez, es decir, su primer contacto personal y no meramente literario con la realidad concreta y masiva del Islam norteafricano.⁴⁷

Para darse cuenta del cambio operado en el ánimo de Llull basta comparar el tono y el marco ambiental de los dos diálogos que constituyen el comienzo y el fin de esta evolución: el *Libro del gentil* (1273-75) y la *Disputatio Raimundi et Hamar saraceni* (1308). El contraste entre ambos es verdaderamente impresionante. La bella floresta del primero, abundante de fuentes y árboles frutales, se ha convertido en el segundo en un infecto calabozo. Y con el marco ambiental han cambiado también los personajes. Ya no son aquellos sabios idealizados que dialogaban entre sí, de acuerdo con las reglas de la más extremada cortesía y que, al despedirse, se pedían mutuamente perdón por si acaso se les hubiera escapado, sin querer, alguna “vilana paraula”,⁴⁸ sino dos hombres de carne y hueso, con sus odios, sus pasiones y mezquindades, Ramón, el prisionero cristiano, y Hamar, un musulmán que va a visitarle en la cárcel, por orden del muftí con la esperanza de hacerle abjurar de su fe. El debate que allí se inicia está a tono con las nuevas circunstancias. Ya no se trata de un diálogo noble y elevado, como en el *Libro del gentil*, sino de una auténtica disputa, en la que ambos contrincantes no ahorran las asperezas de lenguaje, ni temen descender al terreno estrictamente personal. Hamar no se contenta con desenmascarar como una “fábula” lo que los cristianos cuentan de la Trinidad y la Encarnación, sino que invita al prisionero a renegar de su fe, ofreciéndole, en compensación, toda suerte de ventajas materiales: bellas muchachas de noble nacimiento, una gran casa y abundancia de riquezas, con las que vivir holgadamente y en paz. A lo que contesta Ramón: “Yo te he escuchado pacíficamente. Te ruego, pues, hagas lo mismo ahora conmigo... Me has prometido riquezas y abundantes bienes terrenales, si aceptaba la ley de Mahoma. Me has propuesto un mal negocio, ya que no es con estos bienes que se alcanza la vida eterna. Yo te prometo, en cambio, que si, abandonando tu ley falsa y diabólica, propagada por el

⁴⁷ Cf. *Raymond Lulle*, pp. 269 ss.

⁴⁸ Cf. *Libre del Gentil e dels tres savis*, ed. Rosselló, p. 303.

hierro y la fuerza, aceptas la mía, obtendrás la vida eterna, pues la propagación de mi ley fue empezada y continuada por la predicación y la sangre de los mártires".⁴⁹

Dicho esto, Ramón inicia el contraataque. Y después de impugnar las razones de Hamar contra los dos dogmas cristianos de la Trinidad y Encarnación, pasa a demostrar mediante cuarenta signos que la ley cristiana es verdadera y la musulmana falsa. El tono de estas páginas es de una aspereza y violencia desconocidas en Llull. Son frecuentes las alusiones a hechos innobles de la vida de Mahoma y al desorden moral permitido por su ley. El paraíso musulmán es ridiculizado por medio de descripciones odiosas. No se trata sólo de la abundancia de manjares y bebidas —cada bienaventurado podrá comer y beber por cuarenta— ni del uso de bellas muchachas, eternamente vírgenes, sino incluso de otros varones. La controversia se cierra con esta breve conclusión: "Cuando el musulmán hubo escuchado estas razones, las meditó largamente, suspiró y finalmente se alejó del cristiano, dando por terminada la discusión".⁵⁰ La obra recoge, como es sabido, las amargas experiencias de Llull en Bugía, en 1307, con ocasión de un dramático intento misionero en tierras del Islam que le valió ser golpeado y apedreado por la chusma.⁵¹ Pero de no saberlo por la historia, habría motivos para sospecharlo: tan distinto es su tono, acre y crispado, de aquella sobrecogedora serenidad del *Libre del gentil*.

En lo que se refiere a los judíos Llull tiene conciencia de que tanto su anterior grandeza como su presente miseria dependen exclusivamente de su condición de pueblo de Dios, elegido y reprobado. Así lo expone a su propio hijo en el *Libre de doctrina pueril*: "En aquell temps eren, fill, los jueus amics de nostre Senyor Déu e creien en ell e eren contre los pobles que creien en ídoles... Sabs, fill, per què Déu donà als jueus la lig? Per so que no fossen en la error en la que eren los altres gents qui creien en ídoles, e per assò que en lo lur poble agués profetes qui denunciaven lo adveniment de Nostre Senyor Jesucrist e que en aquell poble des jueus nasqués nostra Dona Santa Maria, en qual se encarnàs lo fill de Déu".⁵² Sin embargo, esta grandeza se trocó, por su culpa, en la presente miseria: "...e car tractaren la passió del Fill de Déu, per assò los ha Déus punits a ésser servos de totes gents, e són los pus avilats e los pus volpeys homens qui sien... E enaxí com en lo comensament Deus los honrà sobre tots los altres pobles, enaxí per la colpa e per la viltat en què són, major que altres pobles, los té pus deshonorats la justícia de Déu".⁵³ Hay que subrayar

⁴⁹ *Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni*, MOG IV, 442 = Int. vii, 12.

⁵⁰ MOG IV, 476 = Int. vii, 46.

⁵¹ Véase A. Llinarès, "Le séjour de R. Lulle à Bougie (1307) et la 'Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni'", *EL* 4 (1960), 63-72.

⁵² *Libre de doctrina pueril*, cap. 13, 3 y 6; ORL I, 29-30.

⁵³ *Ibid.*, cap. 69, 7-8, ORL I, 123.

el carácter religioso de este gran fresco luliano. De hecho, aunque Llull alude en ocasiones a ciertos defectos típicos de los judíos, como la usura o la avaricia, su postura general es fiel a esa visión religiosa del problema, sin brotes de antisemitismo racial o político.⁵⁴

La obra de Ramón Martí, en cambio, provoca un prejuicio de signo contrario. La agresividad de sus títulos "cabestro" de los judíos o "puñal" de la fe, sugiere una actitud de odio o desprecio hacia los no cristianos. Seguramente no hay que tomar demasiado a la letra estas expresiones odiosas que no corresponden al espíritu con que Martí escribió sus obras. Lo que él quiere dar a entender con ellas es su voluntad decidida de defender la fe con armas intelectuales eficaces para "traspasar" a sus adversarios (*pugio*) y llevarlos de la mano al reconocimiento de su error (*cabestrum*). Martí, en el fondo, no pudo menos de apreciar a esos pretendidos adversarios para malgastar, como lo hizo, su vida en un apostolado difícil y casi siempre infructuoso. De hecho, como ocurría en el caso de Llull, su polémica se mueve casi exclusivamente en el terreno religioso, sin rastros apreciables de antisemitismo racial o político. Lo que sucede es que la obra de Martí carece de aquella inconfundible nota humana que constituye el mayor atractivo de la de Llull, al margen de que ha nacido en un ambiente muy distinto, en contacto diario con el interlocutor judío o musulmán y en el seno de una orden religiosa, cuyos miembros llevaban con orgullo el audaz título de "atletas de la fe" que les confiriera el papa Honorio III.⁵⁵

Dicho esto, hay que reconocer sencillamente que el tono normal de la obra de Martí es mucho más duro que el de Llull. Expresiones que difícilmente escucharíamos en la pluma de Llull, nos salen al encuentro, casi a cada paso, en la de Martí. El polemista dominico llega casi a agotar los términos peyorativos del diccionario latino que denotan alguna falta o defecto en el ejercicio de las facultades espirituales, por ejemplo "stultitia", "coecitas", "deliramentum", "fatuitas", "impudentia", "perfidia", "nequitia", "pravitas", etc. Se trata seguramente de un "género literario", pero su uso generalizado denota una actitud de espíritu mucho menos comprensiva que la de Llull. Martí no parece haber tenido conciencia de las enormes dificultades de orden intelectual que comporta, en ocasiones, el acceso a la fe. Los judíos son, para él, hombres que "palpan como ciegos la pared de la verdad".⁵⁶ En una ocasión llega a compararlos a los escarabajos y a los murciélagos, ya que "se escandalizan de Jesucristo, allí donde los otros se edifican, y donde éstos son iluminados, ellos se ciegan".⁵⁷

⁵⁴ Cf. E. Colomer, "Ramón Llull y el judaísmo en el marco histórico de la Edad Media hispana", *EL* 10 (1966), 5-45; 12 (1968) 131-144.

⁵⁵ Cf. Ca I, 157-8.

⁵⁶ *Pugio fidei*, p. 504.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 412.

En la raíz de esta extraña ceguera se esconde para Martí el pecado fundamental de los judíos: su incredulidad. Por esto “andan a tientas en pleno mediodía como el ciego en la oscuridad y no ordenan sus caminos a la búsqueda de la verdad, siendo así que los ordenan bastante bien en los asuntos temporales”.⁵⁸ Martí coincide con Llull en relacionar la cautividad del pueblo judío con su rechazo culpable de Cristo, pero acentúa la responsabilidad de los judíos contemporáneos. El mismo Dios que libró a sus padres de la cautividad de Babilonia, no los libra de la presente. Nuestro dominico ve en este hecho el indicio de algún pecado oculto, del que los judíos no quieren arrepentirse. Pues bien “el mayor pecado de los judíos fue la muerte de Cristo y la rebelión contra Él: por eso fueron llevados cautivos por todas las regiones del orbe. Y porque los judíos actuales dan su consenso a la muerte de Cristo que llevaron a cabo sus padres, por eso son también castigados... Y porque no quieren reconocer este pecado, por eso no se arrepienten de él y no alcanzan misericordia”.⁵⁹

Los musulmanes no salen mejor librados de la polémica de Martí. El dominico subraya particularmente la falta de ejemplaridad de Mahoma y la imperfección moral de su doctrina. El profeta es presentado como un hombre lujurioso y violento.⁶⁰ Él está muy lejos de ser, como pretenden sus seguidores, el Paráclito o consolador prometido por Jesús en el Evangelio: “Mahoma no fue un consolador, sino un destructor: él vino con la espada a obligar a los hombres a aceptar su fe, cosa que Dios no quiso hacer al crear al hombre libre y dueño de sus destinos”.⁶¹ Por otra parte, la ley de Mahoma, “no es propia de hombres razonables y honestos, sino lascivos y mujeriegos”.⁶² Martí insiste, sobre todo, en el carácter antinatural de la poligamia, permitida por el profeta a sus fieles, y en la concepción material del paraíso musulmán. Tal concepción convierte la bienaventuranza celeste en una pobre “fábula”.⁶³ No es propio del hombre prudente, afirma Martí con Avicena, medir el placer humano por el mismo rasero que el de los asnos.⁶⁴ Según la Escritura ni el ojo vio, ni la oreja oyó, ni cabe en el corazón del hombre lo que Dios tiene preparado a sus elegidos. “Pero la comida, la bebida y las mujeres, cosas en las que Mahoma pone la bienaventuranza, las ve el ojo.”⁶⁵ Martí recuerda, finalmente, que esta concepción grosera de la bienaventuranza es la que indujo a algunos filó-

⁵⁸ *Ibid.*, p. 474.

⁵⁹ *Explanatio symboli Apostolorum*, ed. J. March, *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans* (1908), pp. 474-5.

⁶⁰ *Cf. ibid.*, p. 455.

⁶¹ *Ibid.*, p. 455.

⁶² *Ibid.*, p. 491.

⁶³ *Ibid.*, p. 492.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 494.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 494.

sofos árabes a negar la resurrección, pero subraya también que los grandes pensadores musulmanes, Algazel, Avicena, Alfarabi se han separado de ella y han puesto la felicidad eterna “en el conocimiento y el amor de Dios y no en el placer”.⁶⁶

Ha llegado el momento de abordar el tema central de nuestro trabajo: el análisis del pensamiento apologético de Llull y de Martí. El esquema apologético de Llull es bien conocido de todos. Por ello me limitaré aquí a poner de relieve sus líneas más fundamentales. Llull parte de uno de los “lugares comunes” del pensamiento medieval, a saber, un concepto ejemplarista, más o menos platonizante de las relaciones entre el mundo y Dios, y se esfuerza por llevar a sus interlocutores judíos y musulmanes a la aceptación de los dos dogmas cristianos de la Trinidad y la Encarnación. Para poder dar este salto —un auténtico “salto mortal”, al menos para sus interlocutores— Llull utiliza como palanca su conocida teoría de las dignidades y correlativos. Las dignidades son, como es sabido, una serie de axiomas aceptados por los creyentes de las tres religiones del Libro, que expresan a Dios creador en la unidad de sus atributos esenciales, tales como la bondad, la grandeza, la eternidad, el poder, la sabiduría, la voluntad, la virtud, la verdad y la gloria. Podríamos definir las como conceptos trascendentales de valor que piensan a Dios en relación con el mundo y por lo mismo son predicables a la vez de Dios y del mundo, pero con esta diferencia fundamental, que en las criaturas una dignidad no es la otra, al paso que en Dios la una es la otra; en otras palabras, en Dios las dignidades se identifican realmente entre sí y con la única esencia divina. Esta identidad o “conversión circular” de las dignidades constituye para Llull el sello característico del ser de Dios, la marca o señal ontológica de su trascendencia absoluta sobre la creación.⁶⁷

Con su teoría de las dignidades Llull ha logrado pensar de manera original la relación Dios-mundo. Este inmenso engranaje es puesto de golpe en movimiento mediante la nueva teoría de los correlativos. Los correlativos tienen su origen en el desarrollo de las formas nominales de los verbos transitivos, a saber, el participio presente como forma activa, el pasado como pasiva y el infinitivo como nexos entre ambas. Llull generaliza así una doctrina que San Agustín, en un intento de explicación del

⁶⁶ *Ibid.*, p. 494.

⁶⁷ Sobre la génesis, interpretación y fundamentación filosófico-teológica de la teoría de las dignidades, véase Pla I, pp. 89 ss. Cf. también del mismo autor “La combinatoria luliana”, *Rev. Filos.* 12 (1953), 575-609; 13 (1954), 125-165. Platzeck, sin negar los influjos de origen árabe y judío, resuelve fundamentalmente el problema de las “fuentes” de Llull, remitiendo a la tradición occidental, platónica y agustiniana. Recientemente, siguiendo los surcos abiertos por M. Asín Palacios y J. M.^a Millás, M. Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull* (Valencia, 1977), pp. 72 ss., vuelve a poner sobre el tapete el problema de las “fuentes” árabes y judías del pensamiento luliano.

misterio trinitario, había aplicado a los verbos que expresan una actividad del espíritu, por ejemplo, cognoscente, conocido y conocer o amante, amado y amar. La consecuencia es obvia: las dignidades divinas se despliegan como un capullo en flor en la tríada de sus correlativos. La voluntad, por ejemplo, se desarrolla en voluntad querida, queriente y querer. Un incontenible dinamismo sacude de arriba a abajo el edificio del pensamiento luliano. Dios, nos dirá Llull, es infinitamente activo y sus dignidades no podrían permanecer estériles u ociosas. La palanca, a la que me refería hace un instante, ha encontrado el punto de apoyo que permite saltar sobre el abismo. En efecto, Llull está convencido que los pensadores musulmanes y judíos comparten con él esta concepción de Dios y de las dignidades divinas, al menos por lo que toca a la actividad creadora.⁶⁸ Por eso, el hilo conductor de su argumentación consiste siempre en mostrar que la admisión en Dios de las dignidades como principio activo no vale únicamente al nivel de la actividad creadora *ad extra*, sino también y más primordialmente al de la misma vida divina *ab intra*. En otras palabras, de la existencia en Dios de una serie de atributos esencialmente activos que se despliegan en la tríada de sus correlativos infiere Llull la existencia de una alteridad personal en el seno de la única Divinidad, es decir, el misterio cristiano de la Trinidad. De otro modo, Dios, supremamente activo hacia afuera, sería en sí mismo estéril y ocioso. Sería un *Deus minor*, un Dios pequeño, y no el *Deus maior*, el mayor que pueda pensarse, tal como lo exige la infinitud.⁶⁹ De modo similar, una vez justificada racionalmente la Trinidad, Llull se esfuerza en justificar el misterio de la Encarnación del Verbo, presentándolo como la suprema manifestación de las dignidades de Dios, la bondad, la sabiduría, la gloria, etc., en el mundo.

Las líneas maestras del pensamiento de Llull convergen así, como los arcos, arbotantes y pilares de una catedral, hacia la clave de bóveda que es Cristo. En este punto la postura luliana es perfectamente coherente. Si el Dios encarnado es la suprema manifestación de las dignidades en el mundo, entonces el motivo de la Encarnación es anterior, por así decirlo, al de la creación. La típica pregunta medieval *Cur Deus homo?* recibe una respuesta grandiosa. La razón de la Encarnación no es otra que la perfecta glorificación de Dios en el mundo, por medio del Dios-hombre, Jesucristo. El poder y la sabiduría de Dios no pueden descansar, en último término, sino en Dios mismo. La creación, pues, se ordenaba desde el comienzo a la Encarnación. El mundo y los hombres están, pues, ahí, como horizonte de vida del Dios encarnado. Para armonizar esta tesis del primado absoluto de Cristo con el dogma de la redención, Llull establece,

⁶⁸ Cf. el conocido texto de la *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita*, ed. Keicher, p. 205.

⁶⁹ Cf. *De Deo maiore et minore*, ROL I, 489.

como es sabido, una doble intención en el plan creador-salvífico de Dios. La primera intención es que Dios se haga hombre. Desde esta perspectiva la creación es para la encarnación y no viceversa. La segunda intención, supuesta la permisión del pecado, mira también a la salvación del hombre pecador. Desde esta perspectiva la encarnación se ordena también a la redención, o como dice Llull hermosamente, a la recreación. La línea soteriológica, heredada de San Agustín y San Anselmo, encuentra, pues, el lugar que le corresponde en la cristología de Llull, pero claramente subordinada a otra línea, más profunda y originaria, la encarnacionista.⁷⁰

Llull no levantó de un golpe este imponente edificio. Su pensamiento incluye una evolución harto conocida, aunque diversamente interpretada, que se expresa en el paso de un sistema quaternario a otro ternario y definitivamente trinitario. Si en el *Ars magna* primitiva (1273-75) el número de dignidades era 16 (cuatro grupos de cuatro) desde el *Ars inventiva* (1289-90) se reducen a 9 (tres grupos de tres). En cualquier caso, la concepción trinitaria, presente ya en los primeros esbozos del Arte, acabó por imponerse y se mantuvo sin cambios de importancia a lo largo de su obra.⁷¹ En este sentido, el pensamiento apologético de Llull tiene una unidad y una coherencia indiscutibles.

No ocurre lo mismo en el caso de Ramón Martí. En su pensamiento se dan dos etapas muy diferenciadas. La primera, representada por la *Explanatio symboli Apostolorum*, se sitúa en el horizonte intelectual del agustinismo. No es extraño, pues, que en ella los puntos de convergencia con Llull sean relativamente abundantes. La segunda, representada por el *Capistrum judaeorum* y, sobre todo, por el *Pugio fidei*, es doctrinalmente tomista. Es obvio, por tanto, que en esta segunda etapa los puntos de contacto entre Llull y Martí sean más bien escasos o nulos. Nos toca ahora analizar más a fondo ambos momentos.

La *Explanatio symboli Apostolorum* es, como indica su título, una explicación del credo cristiano. Su estructura formal es sencilla y convincente. Abre la obra una introducción, destinada a poner los "supuestos" de la

⁷⁰ El desarrollo y la fundamentación de estas breves indicaciones puede verse en E. Colomer, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull* (Berlín, 1961), pp. 104 ss. Cf. también *De la Edad Media al Renacimiento. R. Llull - N. de Cusa - J. Pico della Mirandola* (Barcelona, 1947), pp. 169 ss. Para una profundización de esta temática cf. S. d'Algaída, "Cristología lulliana", *Collectanea Franciscana* 1 (1931), 145-183; E. Eijo Garay, "La finalidad de la encarnación según el B. R. Lull", *Rev. Esp. teol.* 2 (1942), 201-227; B. Nicolau, "El primado absoluto de Cristo en la mente del B. R. Lull", *EL* 2 (1958), 297-312.

⁷¹ Véase sobre este punto los conocidos trabajos de A. Yates, "The Art of Ramon Lull", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17 (1954), 115-173; "Ramon Lull and John Scotus Erigena", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 23 (1960), 1-44; y las respuestas de J. Pring Mill, "The trinitarian World Pictures of Ramon Lull", *Romanist. Jahrb.* 7 (1955-6), 229 ss.; *Ramón Llull y el número primitivo de las dignidades en el "Arte general"* (Oxford, 1963) y Pla I, 113 ss.

futura exposición: la necesidad de la "fe" para el conocimiento de Dios, en tanto no es substituída por la "visión", y la autenticidad e integridad de los "libros" en los que se basa esta fe: las Sagradas Escrituras. El cuerpo de la obra desarrolla el contenido del credo en doce capítulos, que Martí, siguiendo una tradición de la época, atribuye a cada uno de los doce apóstoles: Dios uno y trino (1.º); Cristo como Hijo de Dios, en su venida, pasión, resurrección, ascensión y vuelta como juez de vivos y muertos (2.º-7.º); el Espíritu Santo y la Iglesia (8.º-9.º), la comunión de los santos, la resurrección de los muertos y la vida eterna (10.º-12.º). De acuerdo con esta estructura había que caracterizar la *Explanatio* de Martí como un tratado teológico. Su originalidad consiste, sin embargo, en que es al mismo tiempo una apologética. El autor dirige su obra a la instrucción de los fieles cristianos, pero mirando continuamente por el rabillo del ojo a judíos y musulmanes. Este acento semítico impregna toda la exposición y aflora a la superficie en numerosas ocasiones.

La polémica islamo-cristiana es la que más inmediatamente salta a la vista. Martí alude por vez primera a los musulmanes al tratar de la integridad de los libros santos. Si el Corán, que fue escrito en una sola lengua, lo consideran ellos íntegro e incorrupto, ¡con cuánta más razón lo será el canon de las Escrituras, escrito y transmitido en las lenguas más diversas!⁷² Después las alusiones son casi continuas. Así Martí defiende, por ejemplo, contra los musulmanes el culto de María y de los santos de la acusación de idolatría;⁷³ refuta su doctrina de que Cristo no padeció en realidad, aludiendo a su sepulcro, conservado en Jerusalén y venerado por sus mismos correligionarios;⁷⁴ contrapone la ascensión de Cristo, que tuvo lugar en pleno día y ante sus discípulos, con la pretensión de Mahoma de haber subido también al cielo, pero de noche y sin que nadie lo viese;⁷⁵ se opone finalmente a la doctrina de Mahoma sobre la poligamia y el divorcio y a su concepción grosera del paraíso.⁷⁶

No es menor el interés de Martí por la polémica judeo-cristiana. Este interés se manifiesta, ante todo, en el peso específico que en la argumentación escriturística concede Martí al Antiguo Testamento. Pero no faltan tampoco alusiones concretas, por ejemplo, al tratar de la integridad de las Sagradas Escrituras, tan vinculadas con la historia del pueblo judío.⁷⁷ Bástenos recordar aquí el tratamiento de la problemática mesiánica que contiene, ya en esbozo, los desarrollos posteriores del *Capistrum judaeorum*

⁷² Cf. *Explanatio*, p. 454.

⁷³ Cf. *ibid.*, p. 456.

⁷⁴ Cf. *ibid.*, p. 478.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, p. 481.

⁷⁶ Cf. *ibid.*, pp. 488 ss. y 492 ss.

⁷⁷ Cf. *ibid.*, pp. 452 ss.

y del *Pugio fidei*. Martí demuestra extensamente que Jesucristo es el Mesías esperado por los judíos por estas cuatro razones o signos: 1.º) la pérdida del cetro por Judá; 2.º) el cumplimiento de las setenta semanas de Daniel; 3.º) el cumplimiento de los milagros predichos por Isaías; 4.º) la conversión de los gentiles, anunciada por David, Isaías y Zacarías.⁷⁸

Más que por este indudable acento apologético, la obra de Martí merece nuestra atención por sus puntos de contacto con el pensamiento luliano. Ya he indicado antes que la *Explanatio* se mueve en el horizonte doctrinal del agustinismo. La prueba de ello está en su modo de concebir una cuestión tan decisiva como la relación entre dogma y dialéctica o, más sencillamente entre fe y razón. La postura de Martí es a este respecto muy similar a la de Lull: la prioridad de la fe se da de la mano con la exigencia racional de demostración. Un ejemplo claro de lo que acabo de decir nos lo ofrece Martí en el tema de la Trinidad. Nuestro dominico parte en él, claramente, del “supuesto” de la fe, pero ello no es obstáculo para que se esfuerce en “demostrar” este mismo supuesto mediante la razón. La Trinidad, nos dice, es un misterio superior a la inteligencia humana e incluso angélica. Por ello “el que quiera entenderla perfectamente ha de apoyarse más en la fe que en la razón, según dice Isaías: si no creéis, no entenderéis, ya que siendo Dios incomparablemente mayor que todo entendimiento creado ningún entendimiento creado puede comprenderlo perfectamente”.⁷⁹ Esto no quiere decir, con todo, que la razón no tenga ni voz ni voto en este asunto. Martí piensa que, al menos, hay que concederle voz. Los mismos filósofos paganos tuvieron un atisbo de la Trinidad, en cuanto conocieron en abstracto el poder, la sabiduría y la bondad de Dios.⁸⁰ Pero supuesto su conocimiento por la fe, Martí no duda en subscribir la tesis de que la Trinidad de personas en Dios puede mostrarse también por la razón. Precisamente por ello y “porque no todos los hombres sabios aceptan la autoridad de los libros sagrados, al paso que todos ellos, fieles o infieles, se atienen a la razón”,⁸¹ después de probar la Trinidad por la autoridad de la Escritura, Martí ofrece también como prueba una serie de “razones”.⁸² Martí no añade como Lull a estas razones el apelativo de “necesarias”. Pero en el fondo las tiene por tales. Y así, al terminar de exponer una de ellas, no duda en escribir: “se muestra, pues, a quien no contradice la verdad y quiere entender tal como puede ser entendido que Dios es trino y uno”.⁸³

⁷⁸ Cf. *ibid.*, pp. 473 ss.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 457.

⁸⁰ Cf. *ibid.*, p. 461.

⁸¹ *Ibid.*, p. 457.

⁸² Cf. *ibid.*, pp. 459 ss.

⁸³ *Ibid.*, p. 459.

La importancia de este planteamiento aparece inmediatamente en el desarrollo concreto del tema de Dios. Martí no dedica ni una sola línea a probar su existencia. Seguramente porque, de acuerdo con los cánones del agustinismo, la tiene por evidente y también porque la unicidad de Dios es un supuesto común a judíos, musulmanes y cristianos. Lo que a Martí le interesa dejar bien sentado no es la unicidad de Dios, sino su trinidad. Las razones que para ello aduce se mueven dentro del contexto agustiniano, aunque no dejan de tener sus puntos de contacto con algunos motivos del pensamiento luliano. Veamos brevemente las más importantes. Martí, por ejemplo, atribuye a Dios de modo eminente la unidad, la verdad y la bondad que encontramos también en las criaturas. Pero con esta diferencia fundamental, que en las criaturas se trata de propiedades que son de la cosa, pero no son la cosa misma, mientras que en Dios todo lo que hay en Él es Dios mismo. De ahí infiere Martí la existencia en Dios de la Trinidad de personas en el seno de la unidad divina.⁸⁴ En otra ocasión, Martí concibe a Dios como una "fuente" eternamente manante, de donde se sigue que hay que distinguir en el seno de la Divinidad al que da, o generante, el que recibe, o engendrado, y la liberalidad o el don de ambos, en otras palabras, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.⁸⁵ Finalmente, Martí señala también la existencia en Dios del poder, la sabiduría y la voluntad, que aunque sean uno en esencia, se distinguen entre sí con distinción de razón y manifiestan de algún modo la Trinidad.⁸⁶

El agustinismo de Martí se pone también de manifiesto en la solución que da a una cuestión muy debatida en su época: la posibilidad o la imposibilidad de la creación *ab aeterno*. Martí coincide con Llull en optar por la solución negativa. Eternidad y creación se excluyen contradictoriamente. "Lo eterno, en efecto, por su propia razón carece de comienzo. Lo creado, en cambio, por su propia razón tiene un comienzo. Ambos conceptos se oponen entre sí y no pueden predicarse de una misma cosa. Por tanto, dado que el mundo con todos sus elementos tuvo un comienzo y por ello se incluye bajo la noción de creatura, es imposible que sea eterno. Las cosas que tuvieron comienzo no pueden tener a la eternidad como medida de la duración, sino que, al contrario, con ellas ha sido concreado el tiempo, que es la medida de las cosas mudables."⁸⁷

Hasta aquí, el agustinismo de Martí estaba en la raíz de sus contactos doctrinales con Llull. En la problemática cristológica ocurre exactamente

⁸⁴ Cf. *ibid.*, p. 459.

⁸⁵ Cf. *ibid.*, pp. 459 s.

⁸⁶ Cf. *ibid.*, p. 460. exposición detallada, seguida de una crítica de las "razones" de Martí en favor de la Trinidad puede verse en M. Solana, "Corroboración filosófica del dogma de la Trinidad por Ramón Martí", *Rev. filos.* 22 (1963), 334-368.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 464-5. Véase también *ibid.*, p. 460.

lo contrario. La estricta fidelidad de Martí a la tradición agustiniana y, muy particularmente, al legado anselmiano, le aparta radicalmente de la concepción luliana. Si la cristología de Lluïl era, como vimos, primariamente encarnacionista, la de Martí será típicamente soteriológica. Para Martí la encarnación se ordena simplemente a la redención. La consideración de la encarnación *pro priori* a la de la redención no le merece ninguna atención. La respuesta a la pregunta *Cur Deus homo?*⁸⁸ coincide, por tanto, para él con el desarrollo de la cuestión acerca de la conveniencia de la redención.

Esta respuesta abarca propiamente dos preguntas: ¿Será necesaria la redención? ¿Será conveniente que el redentor fuese precisamente el Dios encarnado? La primera pregunta no ofrece mayor dificultad. La redención es necesaria, dado que el primer hombre pecó y con él toda la humanidad en él contenida.⁸⁸ La segunda pregunta en cambio, da pie a Martí para desarrollar su concepción soteriológica. Convenía a la bondad de Dios, piensa Martí, redimir la más perfecta de sus obras, al hombre caído por el pecado. Para ello era precisa una satisfacción que sólo podía dar Dios mismo, ya que ninguna criatura dotada de razón, ni el ángel ni el hombre, eran para ello idóneas. El primero porque no podía representar a los redimidos. El segundo porque la satisfacción de una injuria ha de medirse por la grandeza del injuriado y, siendo Dios infinito, también habría de serlo la satisfacción, cosa que sobrepasa las posibilidades humanas. Pero aun suponiendo que un hombre o un ángel pudieran ser mediadores entre Dios y la humanidad, una razón de conveniencia impide que de hecho lo fuesen. Entre redentor y redimido surge una relación de dependencia absoluta que sólo conviene a Dios. En caso contrario, el hombre no podría menos de reverenciar y tomar a su redentor como otro señor y caería así en la idolatría. El hombre tendría dos señores, toda vez que podría decir: "El Creador no hizo nada por mí; dijo y fue hecho. Pero el redentor y el restaurador padeció muerte por mí".⁸⁹ Es preciso, pues, que el redentor fuese Dios y, siendo éste por naturaleza impassible, es preciso que se encarnara o uniera a un hombre en unidad de persona, para satisfacer así como Dios hecho hombre la pena infinita que exigía la justicia divina.⁹⁰

No puede negarse vigor y grandeza teológica a esta concepción. En ella se percibe sin dificultad la huella anselmiana. Los pasos principales de la argumentación de Martí, el énfasis puesto en la satisfacción de la justicia divina, el rechazo de la posibilidad de otra redención que no fuese la realizada por el Dios hecho hombre, porque en tal caso la criatura se colocaría bajo una dependencia absoluta al margen de su Creador, son

⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 471.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 471.

⁹⁰ Cf. *ibid.*, p. 471.

puntos demasiado esenciales para que no se reconozca en ellos la grandiosa síntesis soteriológica trazada de mano maestra por San Anselmo en las páginas del *Cur Deus homo*.⁹¹

No sabemos exactamente cuándo ni por qué abandonó Martí su primitiva concepción agustiniana. El hecho es que su pensamiento cambia llamativamente de piel y se hace tomista en cuanto a la doctrina y exegético-positivo en cuanto al método. En este decisivo cambio influyó sin duda el cambio operado en las circunstancias de la vida del maestro dominico. Al volver a Barcelona, Martí se encontró con una importante novedad en el campo de las ideas: la creciente influencia dentro de su Orden de los nuevos caminos abiertos al pensamiento cristiano por el genio de Tomás de Aquino. Escrita entre 1259 y 1264, la *Summa contra Gentiles* fue acogida con entusiasmo en el convento de Santa Catalina.⁹² Tanto más que, según parece, había sido escrita a sugerencias de Ramón de Penyafort. No es de extrañar, pues, que Martí se inspirase en ella y la copiase incluso literalmente, al ponerse a redactar su *Pugio fidei*.⁹³ Por otra parte, a partir de la fecha de la disputa entre Moisés ben Nahaman y Pablo Crestiá, Martí se interesa cada vez más por la controversia cristiano-judía. Nos consta que, de modo similar a Llull, Martí gozó del privilegio real para predicar en las sinagogas.⁹⁴ Su nombramiento como lector del *Studium hebraicum* de Barcelona constituye el reconocimiento público de esta nueva orientación de su pensamiento.

Ahora bien, en sus contactos con los judíos Martí se dio cuenta inmediatamente de que una discusión basada en la especulación teológica carecía totalmente de eficacia. Lo decisivo aquí era partir de los propios textos judíos e interpretarlos con los medios exegéticos de su propia tradición. Más aún, para evitar fáciles evasiones, era importante tener el texto a mano, a poder ser por escrito y en su propia lengua. Martí nos lo cuenta en una interesante página del *Capistrum judaeorum*. “Uno de los artificios de los judíos, escribe, es de no responder apenas o nada a una cuestión o de darle la vuelta. El que empieza una discusión pública, evita raramente ser confundido y más raramente aún llega a concluirla. Importa por tanto ceñirse lo más posible a la cuestión y evitar responder a todas las objeciones. Otro modo de proceder de los judíos consiste en responder al margen, haciendo un largo discurso sobre la santidad de los patriarcas,

⁹¹ Véase H. Sancho, “La ‘Expositio symboli Apostolorum’ de Raimundo Martí O.P.”, *La Ciencia Tomista* 15 (1917), 405-6.

⁹² Cf. Berthier, *loc. cit.*, p. 300.

⁹³ Cf. nota 39. Hay que subrayar, con todo, en favor de Martí, que estos préstamos doctrinales hechos a Santo Tomás son enriquecidos por él con abundantes referencias a los autores árabes.

⁹⁴ Así lo afirma el propio Martí en su *Capistrum judaeorum*. Cf. A. Cortabarría, “El estudio de las lenguas en la Orden dominicana”, p. 112.

el número de sus milagros, así como sobre la santidad de la ley escrita y de las palabras dirigidas por Dios a sus padres. Durante estas respuestas maliciosas, se agitan, hacen ruido y dejan pasar el tiempo y si uno no rompe su vana elocuencia, se mantienen invencibles en sus respuestas. Si uno dispone de tiempo para disipar sus argumentos mediante razones válidas, se esfuerzan en confundirle, y con objeto de volver vanas y frívolas razones verdaderas y fuertes, se ponen a manifestar su extrañeza de que una persona sabia y prudente pueda decir tales palabras, sostener tales propósitos e imaginar semejantes fábulas.”⁹⁵ He aquí por qué Martí se decidió por llevar la discusión a un terreno más tranquilo: el de la palabra escrita. Allí podría desarrollar con todo rigor su argumentación exegética y atender a todas las posibles objeciones.

El *Capistrum judaeorum* constituye un primer paso en el nuevo camino iniciado por nuestro autor. El contenido y el método de la obra responde exactamente a la mentalidad judía. En efecto, el desacuerdo fundamental que oponía entonces —y ahora— a cristianos y judíos se encuentra en la cuestión mesiánica. Para los primeros el Mesías ya había venido. Para los segundos el Mesías era todavía el que había de venir. El problema de fondo residía en una idea distinta del mesianismo, espiritual y trascendente en los primeros, más terreno y político en los segundos. Los mismos motivos que movían a los cristianos en reconocer en Jesús el Mesías prometido apartaban a los judíos de este reconocimiento. Martí aborda toda esta problemática en el *Capistrum*. El tema a debatir no es otro que la venida del Mesías. La obra tiene dos partes. La primera ofrece seis argumentos destinados a probar que el Mesías ya ha venido. La segunda responde a seis objeciones de los judíos contra la realidad de esta venida. Tanto las pruebas como las objeciones se basan siempre en textos de la Escritura.⁹⁶ Martí atendía así a las exigencias de sus interlocutores. Se trataba de mostrarles con la Biblia en la mano y utilizando una exégesis de carácter positivo, que tenía en cuenta el estudio del texto hebreo, del contexto literario e, incluso, de la tradición rabínica, que el Mesías que ellos esperaban era el mismo cuya venida proclamaban los cristianos.

Esta insistencia en el método exegético-positivo constituirá para Martí una adquisición definitiva. El *Pugio fidei* no conllevará a este respecto un paso atrás, aunque sí una notable ampliación de perspectivas. Martí atiende ahora a la vez a todos los frentes posibles: los paganos que no conocen a Dios, los filósofos que niegan su existencia, tienen el alma por mortal o caen en graves errores acerca de Dios y de la creación y finalmente los judíos y musulmanes. En este sentido es ejemplar la grandiosa arquitectura del primer capítulo del *Pugio*, levantada por nuestro dominico con arreglo

⁹⁵ Texto citado por Berthier, *loc. cit.*, pp. 291-2.

⁹⁶ Véase Berthier, *loc. cit.*, pp. 291-2.

a un plan de Algazel.⁹⁷ En su base establece Martí una clasificación de los hombres por sus creencias religiosas. Hay hombres que carecen de ley religiosa y otros que viven bajo una ley que tienen por revelada. Estos últimos son los judíos, cristianos y musulmanes. Los primeros representan a gentes innumerables, pero Martí los distribuye en tres grupos de acuerdo con tres importantes corrientes filosóficas. Los temporales o epicúreos que niegan la existencia de Dios y ponen el sumo bien del hombre en el placer. Su representante más cualificado es Epicuro, pero son muchos los hombres bajo el cielo que siguen sus principios. Los naturales o físicos que niegan la inmortalidad del alma y opinan, en consecuencia, que después de la muerte no existe ni premio para los justos ni pena para los impíos. La paternidad de este grupo es atribuida a Galeno, pero en él figuran “no sólo hombres de letras que dilucidan sutilmente estas cuestiones, sino también un número incontable de hombres sin letras y de otras gentes”.⁹⁸ Finalmente, los filósofos adictos a la metafísica, quienes, conscientes de los errores de las anteriores escuelas, lucharán por desarraigálos. Pertenecen a este grupo hombres ilustres como Sócrates, Platón y sobre todo Aristóteles con sus dos intérpretes árabes, Avicena y Alfarabi. Estos últimos, sin embargo, cayeron de nuevo en tres graves errores: la eternidad del mundo, la ignorancia de Dios acerca de los hechos singulares y la negación de la futura resurrección.⁹⁹ Martí, fiel al esquema de Algazel, no incluye aquí en este último grupo a su principal representante, Averroes. Lo tendrá, con todo, muy en cuenta en el tratamiento ulterior de estas cuestiones.

En conformidad con este planteamiento, Martí se impone en el *Pugio* una doble tarea: una estrictamente filosófica, otra exegético-teológica. La primera se aborda en la primera parte de la obra. La lista de los errores en que incurrieron los pensadores paganos ofrece a nuestro autor el elenco de las cuestiones a tratar. Frente a los epicúreos, demostrará Martí la existencia de Dios y que el sumo bien del hombre no está en el placer, sino en el conocimiento y el amor de Dios.¹⁰⁰ Frente a los filósofos naturalistas defenderá la inmortalidad del alma.¹⁰¹ Finalmente, frente a Aristóteles y sus intérpretes árabes discutirá si cabe probar la eternidad del mundo, qué conocimiento tiene Dios de los hechos singulares y si es imposible o no la resurrección.¹⁰² Es importante subrayar que estas tres últimas cuestiones se llevan la parte del león. La razón es obvia. Bajo esta *trinitas ne-*

⁹⁷ Cf. *Pugio fidei*, I, cap. 1, pp. 192 ss.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 193.

⁹⁹ Cf. *ibid.*, p. 194.

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*, I, caps. 2 y 3, pp. 194-199.

¹⁰¹ Cf. *ibid.*, I, cap. 4, pp. 199-207.

¹⁰² Cf. *ibid.*, I, caps. 5-26, pp. 207-258.

quissima errorum, es fácil adivinar las tesis características de los averroístas o aristotélicos heterodoxos, que entonces hacían furor en París.

Martí, pues, coincide con Lull en haber cobrado conciencia muy a tiempo del peligro que representaba para la unidad de la cristiandad ese nuevo flanco abierto en su propio seno y en haber dedicado, como aquél, a su contención sus postreros esfuerzos. Es cierto que las armas con las que lucha nuestro dominico, no son propias, sino prestadas de su hermano de hábito, Tomás de Aquino. Pero es claro en cualquier caso, como anotan los hermanos Carreras y Artau, que "la primera parte del *Pugio* está escrita, aunque otra cosa parezca, cara al ambiente europeo y refleja las disputas habidas en la Sorbona en torno al averroísmo".¹⁰³

La segunda y tercera parte del *Pugio* nos devuelve a un ambiente más conocido. Su marco es el habitual en la controversia religiosa entre los hombres de las tres religiones del Libro. El apologista cristiano deberá, pues, establecer frente a judíos y musulmanes la verdad de su propia fe. Martí lo lleva a cabo conforme a un plan minucioso y muy meditado, cuyo rasgo fundamental consiste en poner la historia en la base de la teología. Así la primera cuestión abordada por Martí es la de la Mesianidad de Jesús. Nuestro apologista resume y amplía aquí la argumentación del *Capistrum judaeorum* y prueba largamente por el cumplimiento de las profecías y por los milagros evangélicos que el Mesías ya ha venido.¹⁰⁴ Martí atiende también a las dificultades provenientes de la diversa concepción mesiánica de los judíos y se esfuerza en mostrarles que, según las Escrituras, el Mesías debía padecer y que los textos que hablan de su futura gloria tienen un sentido escatológico y se refieren no a su primera, sino a su segunda venida.¹⁰⁵ Resuelta positivamente la cuestión de la Mesianidad de Jesús, Martí tiene el terreno desbrozado para desarrollar los tres puntos capitales del dogma cristiano, la unidad y Trinidad de Dios, la creación y caída del hombre y su redención por el Dios-hombre, Jesucristo.¹⁰⁶ La argumentación de Martí retorna así en espiral sobre su punto de partida. El Mesías aparece, como redentor, en toda la gloria de su divinidad. Martí aborda ahora en toda su profundidad el misterio cristológico: nacimiento, pasión, muerte, resurrección y ascensión del Hijo de Dios a la diestra del Padre, para concluir su exposición con el tema de la nueva ley de gracia, sellada definitivamente por la venida del Espíritu.¹⁰⁷ Cierra la exposición el tema de la reprobación de los judíos y su situación después de la ascensión del Señor hasta la futura conversión del resto de Israel.¹⁰⁸

¹⁰³ Ob. cit., p. 160.

¹⁰⁴ Cf. *Pugio fidei*, II, caps. 3-10.

¹⁰⁵ Cf. *ibid.*, II, caps. 11-15.

¹⁰⁶ Cf. *ibid.*, III, dist. 1-3.

¹⁰⁷ Cf. *ibid.*, III, dist. 3, caps. 1-20.

¹⁰⁸ Cf. *ibid.*, III, dist. 3, caps. 21-23.

Comparemos ahora el *Pugio* con la *Explanatio* para darnos cuenta del camino recorrido por nuestro autor. Ya no se trata ahora de enlazar la primacía de la fe con la exigencia racional de demostración. Razón y fe se mueven ahora en dos planos distintos, lo que no obsta a su estrecha colaboración. A la primera corresponde la prioridad en las cuestiones filosóficas y a la segunda en las teológicas. En filosofía las cuestiones se resuelven por razones necesarias, lo cual, afirma Martí, es imposible en teología. Su postura es a este respecto tajante: “los artículos de la fe no pueden ser demostrados”.¹⁰⁹ En consecuencia, Martí se abstiene ahora de probar la Trinidad por razones naturales, pero, en cambio, cosa que no ocurría en la *Explanatio*, se esfuerza en demostrar rigurosamente, por la sola razón, la existencia de Dios¹¹⁰ y la inmortalidad del alma.¹¹¹ El nuevo planteamiento de las relaciones entre fe y razón se refleja también en la cuestión debatida acerca de la eternidad o no eternidad del mundo. Martí examina largamente los argumentos aducidos en uno u otro sentido y muestra que las razones en que se apoyan no son necesarias. Así llega a la conclusión de que el comienzo temporal o, como dice Martí, la “novedad” del mundo “se conoce sólo por revelación y no puede demostrarse por la razón”.¹¹² Es ocioso recordar que Tomás de Aquino no había dicho otra cosa.¹¹³

Sin embargo, esta autonomía de la razón en su propio campo, no impide su ulterior subordinación a la fe. Martí se opone tajantemente a la postura racionalista de sus contemporáneos averroístas que proclamaban la excelencia de la “vida filosófica” y preferían el estudio de la filosofía al de la teología. “Quienes así posponen la teología a la filosofía”, afirma, “no ofrecen más que manjares medio cocidos y mal salados”.¹¹⁴ Hay mu-

¹⁰⁹ *Ibid.*, I, cap. 13, p. 229.

¹¹⁰ Cf. *ibid.*, I, cap. 2, pp. 194-196. La demostración de la existencia de Dios procede *a posteriori*, de acuerdo con la filosofía que enseña que “se puede concluir de sus efectos a las causas” (p. 195). Martí aduce cinco pruebas. Tres de ellas concuerdan con las utilizadas por Santo Tomás en la *Summa contra gentiles* (I, c. 13): la prueba por la causalidad, por el movimiento y por el orden del mundo. Falta, en cambio, la prueba por los grados del ser. En su lugar, Martí añade dos razones reiterativas: por el conocimiento que el alma tiene de su comienzo y por el testimonio de la creación.

¹¹¹ Cf. *ibid.*, I, cap. 4, pp. 199-207. También aquí mezcla Martí razones tomadas de la *Summa contra gentiles* (II, c. 79) con otras, de valor desigual, de cosecha propia. Proceden de la *Summa* las demostraciones que parten de la imposibilidad que tiene el alma de corromperse: porque no depende del cuerpo; porque su perfección consiste en la abstracción del cuerpo; porque su operación propia es entender; porque conoce las cosas inmateriales; porque no se debilita con el cuerpo, etc. Falta en Martí la prueba tomista por el “deseo natural” de permanecer siempre. En su lugar, Martí concede un especial relieve a la “prueba moral”: la necesidad de una justa retribución por parte de Dios que sancione el comportamiento del hombre en esta vida.

¹¹² *Ibid.*, I, cap. 13, p. 229.

¹¹³ Cf. *Summa contra gentiles*, II, caps. 31-38. Véase también *Summa theol.*, I, q. 46, arts. 1-2.

¹¹⁴ *Pugio fidei*, I, cap. 5, p. 213.

chas cosas verdaderas, de las que no conocemos la razón. Y, en definitiva, no es la ciencia la que salva, sino la fe. Señora en su propio campo, la filosofía está al servicio de la verdad superior de la fe. El mismo *Pugio* es un buen ejemplo de ello. De hecho, las cuestiones filosóficas de su primera parte se ordenan a los más amplios horizontes teológicos de las dos restantes y constituyen unos auténticos *preambula fidei*, como se llamarán más tarde, cuyo fin es llevar de la mano al no creyente hasta el umbral de la revelación cristiana.

Esta utilización de la razón al servicio de la fe se hace patente, sobre todo, en el ulterior desarrollo del *Pugio*. Si Martí ha renunciado a sus anteriores intentos de demostración de las verdades de la fe por razones naturales, no ha pensado jamás en renunciar a la razón. A fuer de buen medieval, sigue creyendo en la eficacia de una buena demostración. No desespera de poder llevar un día a sus interlocutores al conocimiento de la verdad cristiana. De lo que se trata ahora es de encontrar un nuevo tipo de pruebas, de las que aquéllos no puedan menos de aceptar las premisas. En la ausencia de premisas de razón, no queda sino echar mano de aquello que constituye la base del pensamiento judío: la Palabra de Dios y, con ella, el inmenso legado de la tradición rabínica. He aquí por qué en el *Pugio* se concede un espacio tan amplio a la argumentación exegética. Martí quiere vencer a sus adversarios con sus propias armas. Pero estas armas no se utilizan a ciegas, sino en una especie de justa intelectual. Es significativo a este respecto que Martí termine a veces sus largos desarrollos exegéticos apelando a las consecuencias del razonamiento. Sólo que el sentido de este razonamiento es nuevo. No se trata de demostrar ninguna verdad a partir de premisas racionales, en este caso inexistentes, sino de mostrar o de hacer caer en la cuenta al interlocutor de una verdad que él mismo, sin saberlo, poseía ya desde siempre. Veámoslo en concreto en el caso de la Trinidad y de la Divinidad de Jesucristo.

El tema de la Trinidad ocupa un lugar de primer orden en la sistemática del *Pugio*. Martí sabe perfectamente que es algo así como la puerta de entrada al misterio cristiano. Por eso se esfuerza muy particularmente en "persuadir" de esta verdad a sus interlocutores judíos.¹¹⁵ Para ello parte de una tradición rabínica, que afirma la existencia en el seno de la Divinidad de una serie de propiedades esenciales. La constatación es importante, ya que confirma la intuición apologética de Llull en el tema de las dignidades divinas. He aquí, por ejemplo, un texto que habla por sí mismo: "En diez propiedades de Dios fue creado el mundo, a saber, la sabiduría, la prudencia, la ciencia, la fortaleza, el poder, la increpación, la justicia, el juicio, la piedad y la misericordia".¹¹⁶ Martí, con todo, no argumenta

¹¹⁵ Cf. *ibid.*, III, dist. 1, caps. 5 y 6, pp. 501 ss.

¹¹⁶ *Ibid.*, cap. 5, p. 504.

como Llull a partir de la actividad intradivina de estas propiedades, sino que las reúne en tres grupos, representados por el poder, la sabiduría y la bondad, y las atribuye respectivamente al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Los judíos, pues, sin saberlo, tenían conocimiento del misterio trinitario.¹¹⁷

Algo similar hay que decir del otro quicio del misterio cristiano, la Divinidad de Jesucristo. Martí aborda esta cuestión en múltiples ocasiones. Aquí nos interesa subrayar sólo un intento de argumentación a partir de la atribución al futuro Mesías del nombre divino por excelencia, el nombre de Jahvé. Llamado por los griegos τετραγράμματον, porque consta de las cuatro consonantes hebreas Jod, He, Vau y He, los judíos evitaban pronunciarlo para no profanarlo y lo substituían por el de *Adonai*. Martí se extiende largamente en recordar, con un texto de la *Guía de los descarriados* de Maimónides, las excelencias de este nombre. Es el único nombre que expresa unívocamente la realidad misma de Dios. Los otros nombres divinos son comunes o derivados: éste es propio en exclusiva de Dios y en su significación no participa ninguna criatura.¹¹⁸ De ahí la importancia de poner en claro el uso que de este nombre divino hace la Escritura. Atribuírlo al Mesías, significa sencillamente equipararlo con Dios. Ahora bien, esto es precisamente lo que ocurre en una serie de profecías mesiánicas, por ejemplo, Isaías, 28,5; Jeremías, 23,5, y Zacarías, 2,10. Martí está seguro de que tiene en las manos un argumento decisivo e irrefutable "si nadie fuera de Dios es llamado con el nombre τετραγράμματον, como ha dicho antes Rabí Moisés y hemos probado; si el Mesías es llamado por este nombre por el mismo Dios, como hemos mostrado; es cosa patente a todos los que no ignoran las consecuencias de los razonamientos que el Mesías es Dios. Pensar otra cosa sería blasfemo, ya que supondría que Dios lo mandó llamar por este nombre en falso y no según verdad".¹¹⁹ Como es sabido, Arnau de Vilanova se refiere a Ramón Martí al comienzo de su *Allocutio de significatione nominis tetragrammaton* y reconoce haber recibido de él la "semilla de la lengua hebrea".¹²⁰ ¿Será exagerado esta-

¹¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 505. En el cap. 6, pp. 507 ss., Martí argumenta a partir de los textos del Antiguo Testamento que hablan de la "Sabiduría" que Dios tiene consigo, desde el principio, antes de la creación del mundo (*Prov.*, 8, 22 ss.). De ahí deduce Martí la existencia de una distinción en Dios entre el "poseedor" de la Sabiduría y la Sabiduría "poseída", que interpreta en el sentido de las dos primeras personas de la Trinidad. Martí procede de modo similar en el caso de la otra locución bíblica: el "Espíritu" de Dios. La consecuencia final de su argumentación es que "todas estas cosas, tal como las creyeron los antiguos, así las creen los cristianos: su fe y la de los antiguos santos es la misma" (p. 510).

¹¹⁸ Cf. *Pugio fidei*, III, dist. 3, cap. 2, pp. 648 ss.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 654. Cf. también *ibid.*, cap. 3, p. 671.

¹²⁰ Véase J. Carreras, "La 'Allocutio super Tetragrammaton' de Arnaldo de Vilanova", *Sefarad* 9 (1949), 80.

blecer una relación entre ambas cosas y buscar en el contacto entre ambos hombres el primer origen del tratado arnaldiano?¹²¹

Hemos llegado al final de un largo recorrido. Es el momento de enlazar de nuevo con el comienzo y de intentar responder al interrogante allí planteado. Si Llull, como parece probable, pensó en Martí al describirnos al desconocido religioso de su relato, hay que reconocer que no estuvo acertado en la caracterización del personaje. Es cierto, como hemos visto, que el pensamiento de Martí es mucho más positivo que el de Llull. Pero no tiene nada que ver con un mero positivismo de la revelación que se contente con recitar el credo al interlocutor no cristiano, mientras le dice, como Bonhoeffer en nuestros días reprochaba al fideísmo de Barth: "trágate el pájaro o morirás". En realidad, lo que está en juego en la contraposición Llull-Martí no es tanto la contraposición método positivo-método racional, cuanto dos concepciones distintas de la racionalidad. Martí argumenta también racionalmente, pero a un doble nivel: a partir de premisas de razón en las cuestiones filosóficas y a partir de premisas de fe en las teológicas.

En conjunto, entre Ramón Llull y Ramón Martí se yergue un significativo cambio de perspectivas filosófico-teológicas. El pensamiento de Llull constituye el momento culminante, lo que quiere decir también el punto final de una tradición doctrinal, de carácter marcadamente racional, que por mediación de los grandes autores del siglo XII, un Ricardo de San Víctor, un Juan de Salisbury, etc., conduce hasta San Anselmo, Escoto Eriúgena y San Agustín. En todos estos autores la razón se mueve, a veces con excesiva audacia, dentro del horizonte omniabarcador de la fe. De ahí la situación paradójica en que se encuentran que, sí, de un lado, puede ser tildada de racionalismo, del otro parece a veces acercarse a un cierto fideísmo. En realidad no se trata de una cosa ni de otra, sino de un modo peculiar de resolver las complejas y sutiles relaciones entre razón y fe. La novedad de Llull estriba en que lleva esta tendencia hasta el extremo y esto en un momento en que ya comenzaba históricamente a declinar. Expresado paradójicamente, Llull resulta "nuevo" en su época, porque su postura era literalmente "anacrónica", estaba ya fuera del tiempo.

¹²¹ De hecho, Martí, basándose en Pedro Alfonso (*PL*, vol. 157, p. 661), esboza ya una doble interpretación del Tetragrama bíblico: trinitaria y cristológica. El Antiguo Testamento atribuye el nombre de Jahvé tanto a Dios como al futuro Mesías. En el primer caso, las tres letras diferentes que lo componen, a saber, *jod*, *he* y *vau*, significan la Trinidad de personas en Dios y la letra que se repite, es decir, *he*, significa la unidad de naturaleza. En el segundo caso, esta misma estructura literal del Tetragrama alude a la trinidad de substancias en el futuro Mesías, cuerpo, alma y el Logos, dentro de la unidad de la única persona divina. Cf. *Pugio fidei*, III, dist. 3, cap. 4, p. 685. Arnau de Vilanova hará suya la interpretación trinitaria del Tetragrama, pero utilizará para ello un método más complejo, basado en el juego de significaciones de todas y cada una de sus letras. Véase E. Colomer, "La interpretación del Tetragrama bíblico en Ramón Martí y Arnau de Vilanova", *VI Congr. intern. de Filos. med.* (Bonn, 1977).

En efecto, saliendo al encuentro de las exigencias intelectuales de sus interlocutores judíos y musulmanes, Llull amplía “el campo de la disputa apologética racional, desde el terreno de los estrictos *preambula fidei*, presupuestos de la fe y verdades religioso-naturales, al terreno de las afirmaciones doctrinales concretas de la fe, incluídas aquellas que el creyente considera como misterios”.¹²² La postura de Llull incluye, sin duda, una buena dosis de realismo y de audacia. Llull se hace cargo de la situación real del interlocutor no cristiano y no le pide de entrada ninguna otra cosa, sino que se atenga a su razón. Desde este punto de vista, la postura luliana no tiene nada de anacrónica. Al contrario, concuerda perfectamente con la evolución del pensamiento teológico en los ambientes más progresistas del Islam y del Judaísmo, influenciados respectivamente por las tendencias racionalistas de Averroes y Moisés Maimónides. Ocurre, sin embargo, una cosa muy distinta, si juzgamos la actitud de Llull desde el punto de vista de la evolución del pensamiento occidental. El problema de fondo es entonces el de la relación entre la razón y la fe. Al poner todas las verdades religiosas al alcance de sus razones necesarias, Llull echa por tierra la distinción entre las verdades accesibles de algún modo a la razón, por ejemplo, el conocimiento de la existencia de Dios, y las que sólo son conocidas por la fe, por ejemplo, los misterios de la Trinidad y la Encarnación. Llull no se asusta ante esta consecuencia. Al contrario, la expresa con toda nitidez al comienzo de su *Libre de demostracions*.¹²³ Desde su peculiar concepción de las relaciones entre razón y fe, tan posible es al entendimiento humano “entender” que Dios existe, como que es uno y trino, pero ni en uno ni en otro caso está en juego el entendimiento “natural”, sino el entendimiento elevado por la gracia e “iluminado por la luz de la soberana sabiduría”.¹²⁴ En definitiva, para Llull, a Dios sólo se le conoce desde Dios. Dios “trasciende”, por razón de su infinitud, todo entendimiento creado. Por ello, para conocerle, el entendimiento ha de “trascenderse” a sí mismo, lo que quiere decir, ha de ser ayudado por la virtud divina.¹²⁵

En otras palabras, Llull no contrapone, abstractamente, razón y fe. Su pensamiento es concreto y circular: la razón cabalga sobre la fe y la fe sobre la razón. En el fondo, se trata seguramente de una versión luliana del *fides quaerens intellectum* anselmiano. El punto de partida de Llull es la fe. El esfuerzo dialéctico de su pensamiento no se dirige a suprimir la fe y sustituirla por la razón, sino a entender lo que cree o, como él

¹²² M. Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull*, p. 59.

¹²³ Cf. *Libre de demostracions*, I, 1, ORL XV, 7-8.

¹²⁴ *Ibid.*, I, 1, p. 8.

¹²⁵ Cf. E. Colomer, “El ascenso a Dios en el pensamiento de Ramón Llull”, *Pens.* 18 (1962), 167 ss. Véase *De la Edad Media al Renacimiento*, pp. 59 ss.

dice, a lograr que el creer “pueda convertirse en entender”.¹²⁶ Llull explica su punto de vista con la conocida imagen del aceite que nada sobre el agua. Si se echa agua en una vasija de aceite, el aceite asciende. A medida que sube el nivel del agua, sube también el del aceite. Así la fe crece con el crecimiento de la inteligencia.¹²⁷ La razón y la filosofía no aportan, pues, a la fe más conocimientos, sino mayor entendimiento. El no filósofo que cree que Dios existe y es uno y trino, al hacerse filósofo, no deja por ello de creer, ni conoce cosas que antes no conociera, pero entiende lo que antes creía. En resumen, Llull se mueve todavía dentro de la vieja concepción agustiniana de la “sabiduría” cristiana. Él piensa a fines del siglo XIII como si estuviera en pleno siglo XII, como si no hubieran existido Alberto Magno y Tomás de Aquino. Con su postura “está condenando la delimitación de los campos de la razón y la fe, realizada por Santo Tomás”.¹²⁸ Su pensamiento continúa encerrado, no sin matices peculiares, en los esquemas mentales del agustinismo pre-tomista.¹²⁹

Ramón Martí formó también parte durante un tiempo de esta corriente. Pero después tomó cuerpo en su pensamiento el cambio introducido por Tomás de Aquino en las viejas relaciones fe-razón. De ahí la evolu-

¹²⁶ *Libre de demostracions*, I, 9, p. 14.

¹²⁷ Cf. *Ars generalis ultima*, IX, cap. 63, *ROL XIV*, 276.

¹²⁸ M. Cruz Hernández, ob. cit., p. 162.

¹²⁹ El “anacronismo” de Llull se pone de manifiesto ostentosamente en su postura frente al así llamado “averroísmo latino”. Llull se da cuenta inmediatamente del peligro mortal que representaba para la cristiandad la difusión de las nuevas ideas. En ello, no es preciso subrayarlo, estaba cargado de razón. Pero es incapaz de darse cuenta de lo que había de inevitable en la irrupción contemporánea del aristotelismo. Sobre todo Llull no advierte que un movimiento nuevo, como aquél, requería métodos y actitudes nuevas. Entre la unión agustiniana de fe y razón y el divorcio, por no decir, la oposición, que los averroístas establecían entre una y otra, Tomás de Aquino había optado por una “vía media”: la distinción y la colaboración entre ambas. Llull, en cambio, se encastilla en la vieja concepción agustiniana de las relaciones entre fe y razón y desde ella es incapaz de dominar la nueva situación. Su lucha contra el averroísmo se convierte en una defensa de la postura agustiniana y, por tanto, como subraya F. van Steenberghen, en una oposición tajante a “toda tentativa de divorcio entre la fe y la razón, la filosofía y la teología” (“La signification de l'oeuvre antiaverroïste de Raymond Lulle”, *EL* 4, 1960, p. 124). Se trata, hasta cierto punto, de una lucha a ciegas. Y así Llull mete en un mismo puchero, como lo había hecho E. Tempier en su condenación de 1277, las tesis averroístas con las de Tomás de Aquino. Ese “anacronismo” teológico se da de la mano, como no podía ser menos, con un “integrismo” que no encuentra otra salida a la situación que una condena a rajatabla. En 1311, en el *Liber lamentationis Philosophiae*, dedicado al rey de Francia, Felipe el Hermoso, Llull no duda en pedir el auxilio del brazo secular para poner fin a una situación tan lamentable. En otoño del mismo año Llull se dirige al Concilio de Vienne en busca de la condena eclesiástica. En la *Petitio* dirigida al Concilio, Llull conmina al Papa y a los Padres conciliares ante el juicio de Dios. En el fondo, como apunta, M. Cruz Hernández, Llull lucha por “su” idea de la sabiduría cristiana, una concepción “circular” de las relaciones entre fe y razón, teología y filosofía, en la que los papeles de ambas estaban perfectamente definidos: a la filosofía le correspondía sin más el papel de “sierva” y a la teología el de “señora” (cf. ob. cit., pp. 158 ss.). Pero esta concepción, de raíz agustiniana, no era ya la única, y en su tiempo empezaba a estar desfasada.

ción de su obra y su definitiva adscripción al modelo tomista. Es ocioso subrayar aquí que el pensamiento de Martí está a cien leguas de la originalidad y de la cerrada coherencia del de Llull. Éste le supera en capacidad especulativa, tanto como en cualidades humanas y grandeza literaria. Pero la apologética de Martí, por muy prestadas y de segunda mano que fuesen sus bases doctrinales, marcó en su tiempo un nuevo camino. Un camino que durante siglos —hoy no podría ya decirse lo mismo sin importantes matizaciones— se convertiría sencillamente en el camino más trillado, por no decir el camino real de la apologética católica.

Eusebi COLOMER