

RAMON LLULL APROXIMÁNDOSE A LA MIRADA DEL «OTRO»

SARACENI ET IVDAEI CREDVNT QVOD NOS CREDAMVS...

Alexander Fidora

Universidad Autónoma de Barcelona – Institució Catalana de Recerca i Estudis Avançats

Es bien sabido que con la traducción de los textos islámicos que contribuyeron al *corpus islamolatinum* durante el siglo XII y con la posterior intensificación de las actividades misioneras, sobre todo durante la primera mitad del siglo XIII, aumentó considerablemente la información sobre el islam en el mundo latino¹.

De esta manera, los teólogos cristianos de los siglos XIII a XV, disponiendo de diversas traducciones latinas de los textos fundacionales del islam así como también de informes redactados por misioneros como Giovanni di Piano Carpini, iban adquiriendo una visión cada vez más completa —no necesariamente más correcta— de las doctrinas de la religión musulmana.

Este incremento significativo de información entre los teólogos latinos no se limitaba a las doctrinas de los musulmanes en sentido estricto, sino que conllevó, al mismo tiempo, un mayor conocimiento de la información que éstos manejaban, no ya sólo de su propia religión, sino también respecto de la fe cristiana. Así, junto con las doctrinas islámicas, llegó a Occidente también la crítica del islam a la religión cristiana, sea ya por las referencias al cristianismo que ofrece el mismo Corán o por las objeciones que tuvieron que enfrentar los misioneros cristianos y que recogieron, posteriormente, en sus relatos. Se configura así un nuevo campo de saber de los cristianos acerca de la información de los no-cristianos sobre su fe.

LA PERCEPCIÓN PERCIBIDA: DE LA POLÉMICA A LA HERMENÉUTICA

Una de las reacciones más famosas suscitada por este nuevo saber es el tratado *De rationibus fidei* de Tomás de Aquino. Escrito poco después de su obra apologetica principal, la *Summa contra gentiles*, este tratado intenta responder a las

¹ Este trabajo forma parte de los proyectos de investigación «La percepción del Islam en la Europa cristiana», MICINN – Ref. FFI2008-06919-C02-02/FILO, «La percepción del Islam, en la sociedad cristiana», AGAUR – Ref. 2009SGR-00824, y «Discovering Religion as a Historical Phenomenon: Changes in the Perception of Judaism, Christianity and Islam in the Middle Ages», MICINN/DAAD – Acciones integradas.

instancias de un tal Cantor Antiochenus —supuestamente un misionero dominico activo en Oriente. Al principio de la obra, Tomás de Aquino resume los datos que le presenta el Cantor de Antioquia relativos a cómo los así llamados «infeles» retratan la religión cristiana. Refiriéndose a las palabras del Cantor, dice así:

Como nos cuentas, lo que los infieles combaten y ridiculizan es lo siguiente: a saber, dices que los sarracenos se ríen [*irrident Saraceni*] de que digamos que Cristo es Hijo de Dios, pues Dios no tiene mujer; y opinan que estamos locos porque profesamos tres personas en Dios, pensando que con esto profesamos tres dioses. [...] Y echan en cara a los cristianos comer cada día en el sacramento del altar a su Dios, y que el cuerpo de Cristo, aunque fuese tan grande como una montaña, ya debería haberse consumido del todo².

Según el Cantor, los musulmanes exhiben una imagen deformada de los aspectos doctrinales y prácticos más característicos del cristianismo, a saber, la Trinidad, la cristología, la soteriología y el rito eucarístico, denunciando éste último como teofagia³.

Es para refutar esta representación distorsionada del cristianismo que el Aquinate redacta *De rationibus fidei*. De acuerdo con sus principios filosófico-teológicos, esta refutación tiene que ser apologética en sentido estricto, es decir, no puede probar las doctrinas y la legitimidad de las prácticas del cristianismo, sino que únicamente puede invalidar las objeciones que se le hacen y mostrar que las doctrinas cristianas no son imposibles.

Cabe advertir que a pesar de su talante defensivo, la apologética de Tomás de Aquino no está exenta de tonos polémicos. Así, en *De rationibus fidei* el Aquinate insiste una y otra vez en que la información errónea que ponen en circulación los musulmanes responde a un claro esfuerzo de degradación y ridiculización de la fe cristiana: la *irrisio infidelium*. Es más, parte de su estrategia de invalidación de los argumentos musulmanes consiste en exponer que éstos mismos son ridículos: «*Primum igitur considerandum est derisibilem esse irrisionem qua nos irrident*⁴» («En primer lugar hay que decir que es ridícula la ridiculización con la cual nos ridiculizan»).

Contrasta con esta reacción la valoración que por los mismos años haría Ramon Llull de la información de los «infeles» acerca del cristianismo. Así, desde sus primeras obras se puede observar un interés auténtico en cómo perciben e interpretan los musulmanes las doctrinas y prácticas específicas del cristianismo.

² «*Irrident enim Saraceni, ut dicitis, quod Christum Dei filium dicimus, cum Deus uxorem non habeat; et reputant nos insanos, quod tres personas confitemur in Deo, per hoc aestimantes nos tres deos profiteri. [...] Improperant etiam Christianis, quod cotidie in altari comedunt Deum suum, et quod corpus Christi, si esset ita magnum sicut mons, iam deberet esse consumptum*» (TOMÁS DE AQUINO, *De rationibus fidei*, cap. I, pp. 60-62).

³ Véase, sobre este último tópico, entre otros textos, la crónica de GUILLAUME DE NANGIS, *Chronique latine*, vol. 1, p. 363.

⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De rationibus fidei*, cap. III, p. 64.

En su temprano *Llibre de contemplació en Déu*, de 1271-1273, por ejemplo, Llull aborda este asunto con el foco puesto en el tema de la Encarnación⁵, que, como acabamos de ver, también está en el centro de la discusión en *De rationibus fidei*. En una alocución a Dios, Llull dice lo siguiente:

Del mismo modo que Vuestro advierto está lleno de orden y de sabiduría, así lo que creen los infieles de nosotros está lleno de locura y de desorden. Porque cuando ellos oyen que nosotros decimos que la divina esencia se une a la naturaleza humana, **piensan que nosotros creemos** que la divinidad se altera y se muda en naturaleza humana. Y cuando oyen que decimos que Vos tenéis hambre y sed y calor y frío y sufrimiento y que padecéis la muerte, **piensan que creemos** que la divinidad tiene hambre y sed y que muere⁶.

Como se refleja en esta cita, Llull analiza la percepción de las doctrinas y prácticas cristianas por parte de los musulmanes desde una perspectiva comunicativa. En su interpretación, no se trata de una información manipulada con la que los musulmanes quieren degradar y ridiculizar el cristianismo; más bien estamos ante una cuestión de hermenéutica, como se desprende claramente de la expresión «*con ells oen que nos deym*» («cuando ellos oyen que nosotros decimos»), que Llull repite en varias ocasiones. En consecuencia, la fórmula de Tomás de Aquino «*irrident quod nos dicimus*» («se ríen de que digamos»), se convierte en «*cuiden-se que nos cream*», es decir, «piensan que nosotros creemos».

Con todo, también Llull reconoce que la información manejada por los musulmanes está distorsionada; pero, según él, esta deformación no resulta de la *irrisio infidelium*, o sea de una voluntad denigradora de los musulmanes, sino, como dice seguidamente en el *Llibre de contemplació*, de un engaño situado en el plano gnoseológico:

Quando [los infieles] oyen hablar de Vuestra Encarnación, piensan que nosotros creemos que la divinidad se pervierte en humanidad: y por eso, Señor, los infieles están engañados e ignoran la disposición y la manera según la cual los fieles cristianos creen en Vuestra Encarnación⁷.

⁵ Para un análisis de la cuestión doctrinal que está en juego, véase J. GAYÀ, «Ipsi non credunt, quod credamus sicut credimus».

⁶ «Si lo vostre aveniment conté tot ordonament e tota saviea, so que·ls infeels creen de nosaltres cathòlics conté tota fullia e tot desordonament; car con ells oen que nos deym que la divinal essencia es ajustada ab natura d'ome, **cuiden-se que nos cream** que la deitat s'alterás e·s mudás en natura d'omenitat: e con ells oen que nos deym que vos agués fam e set e calt e fret e treball e mort, **cuiden-se que nos creegam** que la deitat agués fam e set e que murís» (RAMON LLULL, *Llibre de contemplació en Déu*, cap. LIII, nº 25, vol. 1, p. 281). El subrayado es mío.

⁷ «Con oen parlar de la vostra encarnacio, cuiden que nosaltres creegam que la deitat se pervertís en humanitat: e axí romanen, Sènyer, enganats los infeels, e innoren la disposicio e la manera en la qual los feels crestians creen en vostra encarnacio» (*ibid.*).

Esta explicación gnoseológica se repite en otros capítulos del *Llibre de contemplació*, como, por ejemplo, en el capítulo XLII, donde Llull recurre, nuevamente, a la categoría del engaño para explicar la dificultad que tienen algunos en aceptar el rito eucarístico:

Dado que en la hostia no pueden imaginar ni carne ni sangre con los cinco sentidos corporales, por eso no creen que se pueda hacer; ahora bien, de ese engaño saldrían si fuesen por el camino de la potencia racional⁸.

La percepción musulmana de determinadas doctrinas y prácticas del cristianismo estaría, pues, sujeta a un engaño de fondo debido a una mala disposición de la potencia racional, el cual, a su vez, les lleva a afirmar la imposibilidad de ciertas creencias.

Ante tal situación, la obligación del interlocutor cristiano debería ser, de acuerdo con Llull, explicar de manera clara y exhaustiva su fe a los no-cristianos —obligación con la cual el cristiano cumple mal a causa de su ofuscación por el pecado original. Así, en el *Llibre del gentil*, de 1274-1283, Llull escribe:

Por nuestro pecado, nosotros, los cristianos, somos negligentes y no explicamos y demostramos nuestras creencias a los infieles; y ellos tienen el corazón duro y el entendimiento demasiado grueso para entender nuestra ley. Porque nosotros no creemos en aquella Encarnación de la cual ellos piensan que nosotros la creemos; y la creencia que nosotros creemos de la Encarnación del Hijo de Dios es diferente de lo que ellos piensan. Y por eso, no nos podemos avenir, y nos encontramos en un conflicto de opiniones⁹.

Llegar a la congruencia entre lo que los musulmanes opinan acerca de los contenidos de la fe cristiana por un lado, y la fe cristiana como es vista por los cristianos mismos por el otro, es, según Llull, indispensable para establecer un acuerdo y «avenirse». Como se desprende de la última cita, se trata de una tarea que implica el esfuerzo de ambas partes: la buena disposición para explicar la fe y una disposición no menos buena para entenderla.

Desde esta perspectiva, la consciencia de cómo ambos lados se perciben el uno al otro, lejos de ser motivo para irrisiones mutuas, es para Llull una condición hermenéutica imprescindible para producir un acercamiento entre los creyentes de diferentes religiones¹⁰.

⁸ «Car en so que en la hostia no poden ymaginar carn ni sanc segons los .v. senys corporals, per assò esdevenen descreents que fer se pusca; mas d'aquest engany saidarien si ells anaven per la via de la potencia racional» (RAMON LLULL, *Llibre de contemplació en Déu*, cap. XLII, n° 14, vol. 1, p. 212).

⁹ «Per lo nostre peccat, nosaltres crestians son negligents a significar e a demostrar nostra creenssa als infeels, e ells an dur coratge e gros enteniment a entendre nostra ley. On nos no creem aquella encarnació que ells se cuyden que cream, e la creenssa que nos creem en la encarnació del Ffill de Deu es altra que ells no cuyden; e per assò no-ns podem avenir, e contrastam-nos sobre diverses opinions» (RAMON LLULL, *Llibre del gentil*, libro III, art. 8, p. 131).

¹⁰ Véase, sobre el valor hermenéutico de este principio, F. DOMÍNGUEZ, «Der Religionsdialog bei Raimundus Lullus», sobre todo pp. 267-268.

LA PERCEPCIÓN DE LA FE DEL «OTRO» COMO PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO

Al largo de los años, la fórmula «*cuiden-se que nos cream*» se convertiría en un motivo central en el pensamiento interconfesional de Llull. La encontramos sobre todo en sus escritos latinos, donde se expresa de manera especialmente incisiva.

Así, en una de las obras más importantes de Llull sobre la misión, esto es, el *Liber de passagio* de 1292, dedicado al Papa Nicolás IV, se hallan varias referencias a este recurso apologético:

[Los sarracenos] creen que nosotros creemos que Dios fue alterado en la Encarnación y que sufrió en la pasión de Cristo. Y muchas otras cosas opinan que creemos, y que en realidad no creemos. Por lo tanto, si estos sarracenos conocieran nuestro modo de creer, muchos de ellos vendrían a nuestra fe; y sobre todo aquéllos que son grandes conocedores de las ciencias¹¹.

Y sigue el texto en la misma línea, extendiendo la mirada ahora también a los judíos:

Los sarracenos y los judíos creen que nosotros creemos cosas de la Santísima Trinidad y de la Encarnación del Hijo, que de hecho no creemos, en tanto que creen que nosotros creemos en la existencia de tres dioses que se distinguen por esencia y naturaleza, hallándose en tiempos y lugares diversos. Así dicen que el Padre fue antes que el Hijo, dado que lo engendra, de manera que es distinto del Hijo en esencia, tiempo y espacio. [...] Y dicen que nosotros colocamos una contradicción en Dios, en tanto que en él habría composición y no la habría¹².

Comparando la formulación catalana de nuestro recurso apologético con su versión latina, salta a la vista que en latín su contenido se llega a expresar con un grado de precisión y una agudeza superiores: si más arriba hemos observado la transformación de la expresión tomasiana «*irrident quod dicimus*» en «*cuiden-se que nos cream*», ahora se advierte una transformación ulterior que lleva de «*cuiden-se que nos cream*» a «*credunt quod nos credamus*». Esta traducción no es tan inocente como podría parecer, ya que el verbo catalán *cuidar* se corresponde con el latín *cogitare* y no, o al menos no

¹¹ «*Iterum credunt [Saraceni] quod nos credimus Deum fuisse alteratum in incarnatione et quod fuit Deus passus in passione Christi. Et multa alia opinantur, quod credamus, quae non credimus. Ita quod, si ipsi Saraceni scirent nostrum modum credendi, multi ad fidem nostram venirent; et maxime illi, qui sunt magni inter ipsos in scientia*» (RAMON LLULL, *Quomodo Terra Sancta recuperari potest*, en *Liber de passagio*, p. 329).

¹² «*Saraceni et Iudaei credunt quod nos credamus de benignissima trinitate et incarnatione Filii Dei haec, quae non credimus, opinantes, quod nos credamus tres deos esse distinctos in essentia et natura, et in tempore et in locis diversis, ita quod dicunt, quod Pater fuit ante Filium, quia generans, et sic distinctus est a Filio in essentia, in tempore et in loco. [...] Et dicunt, nos implicare in Deo contradictionem ita, quod sit in ipso compositio et non compositio*» (RAMON LLULL, *Tractatus de modo convertendi infideles*, en *Liber de passagio*, parte III, p. 342).

en un primer sentido, con *credere*. Lo que Llull quiere subrayar con esta fórmula aparentemente circular es que estamos ante creencias sobre creencias, es decir *second-order-beliefs*.

Este juego de perspectivas llega a su máxima complicación en el *Liber de fine*, de 1305, un libro capital para entender el ideario misionero de Llull; todo el apartado de esta obra dedicado a los musulmanes gira entorno a lo que éstos creen, erróneamente, sobre las doctrinas y prácticas cristianas. Encontramos aquí frases como la siguiente:

[Los sarracenos] no creen que nosotros creemos en la Encarnación tal y como creemos, ya que creen que nosotros creemos que Dios se dividió en tres partes¹³.

Esta frase resume la compleja estructura de los *second-order-beliefs*, que son, de hecho, ellos mismos objeto de la creencia de Llull acerca de ellos. Aunque Llull no llega a problematizar este último aspecto, es decir, que su propia percepción de la percepción de los musulmanes es una creencia de tercer orden que tematiza la creencia de segundo orden de los musulmanes sobre las creencias de primer orden de los cristianos, hay que constatar que el cuadro que presenta de la problemática epistemológica es altamente diferenciado.

Ahora bien, como hemos dicho antes, la traducción de *cuidar* por *credere* no es nada inocente. Al equiparar formalmente el *credere* de los musulmanes acerca de la religión cristiana con el *credere* de los cristianos en su fe, Llull sugiere que se trata de formas de conocimiento comparables, si no idénticas. En otras palabras, al usar el verbo *credere* indiscriminadamente para ambos fenómenos, Llull no distingue entre el hábito intelectual de la *opinio* y el hábito espiritual de la *fides*¹⁴.

Para Llull, tanto la opinión de los musulmanes sobre la fe de los cristianos como la fe de los cristianos en su religión son creencias; lo único que las diferencia es que una es de primer orden, mientras que la otra es de segundo. Con esa identificación, Llull retoma indirectamente el concepto platónico de la *doxa*: es decir, la opinión —sea religiosa o secular— que tanto puede ser verdadera como falsa¹⁵. Y de la misma manera que en el

¹³ «Ipsi [Saraceni] non credunt quod credamus in incarnatione sicut credimus, ex eo quia credunt quod credamus quod Deus diviserit se in tres partes» (RAMON LLULL, *Liber de fine*, distinción I, parte II, p. 255).

¹⁴ Se trata de una distinción bien asentada en tiempos de Llull. De hecho, parte de la controversia entre Bernardo de Claraval y Pedro Abelardo, que llevó a su condena en el Concilio de Sens (1141), giraba entorno a la definición de Abelardo de la fe como un acto estimativo o de *existimatio*, que Bernardo interpretó como mera opinión (véase P. DINZELBACHER, *Bernhard von Clairvaux*, p. 241).

¹⁵ Esta particular definición de la fe, con la cual Llull se distingue claramente de sus contemporáneos, está presente en sus obras desde el inicio de su producción filosófico-teológica. Véase, por ejemplo, RAMON LLULL, *Llibre de contemplació en Déu*, cap. CLIV, nº 7,

mundo griego se le contraponen a la *doxa* la *episteme*, Llull, en el pasaje que hemos citado más arriba, y en otros más, introduce los conceptos de *scire* y de *scientia* como correctivos: «*si ipsi Saraceni scirent nostrum modum credendi, multi ad fidem nostram venirent; et maxime illi, qui sunt magni inter ipsos in scientia*». Es decir, la congruencia entre la creencia que tienen los musulmanes acerca de las doctrinas y prácticas cristianas por un lado, y la creencia de los cristianos vista por ellos mismos por el otro, sólo puede realizarse si sobre el plano epistemológico estas creencias se convierten en un saber discursivo, en *scientia*.

Esto queda más patente aún si consideramos el contexto más amplio en el cual se ubica el recurso apologético del «*credunt quod credamus*», a saber la divisa luliana del «*[infideles] nolunt dimittere credere por credere*» («[los infieles] no quieren abandonar una creencia por otra creencia»). De esta suerte, la referencia a nuestro recurso se halla en estrecha relación con la famosa anécdota que Llull narra en el *Liber de fine* y en otros escritos suyos acerca del misionero cristiano que convence a un rey musulmán de la falsedad del islam. Al pedirle a este misionero que seguidamente demuestre la verdad del cristianismo, éste —que tal vez sea una caricatura de Ramon Martí— confiesa que la verdad cristiana es tan sublime que no puede ser demostrada. Como es sabido, el rey africano, nada satisfecho con esta respuesta, se burla de dicho misionero, tomando sus palabras como una broma («*pro trufa habuit*»)¹⁶.

vol. 3, p. 324: «*Fe es cosa qui pot esser en veritat o en falsetat [car fe no detria en cosa en la qual] pot hom haver creensa; e raó. Sènyer, null temps no está si no en veritat. On, so per que creensa pot esser en veritat o en falsetat, es per so car fe no detria enfre ver e fals: mas car raó detria enfre ver e fals, per assò cové que tot so qui sia raó sia ver*» («La fe es algo que puede estar en la verdad o en la falsedad porque la fe no distingue en aquello de lo que se puede tener una creencia; pero la razón, Señor, no está sino en la verdad. Entonces, el hecho de que la creencia pueda estar tanto en la verdad como en la falsedad, se debe a que la fe no distingue entre verdadero y falso. Pero dado que la razón sí distingue entre verdadero y falso, conviene que todo lo que sea racional sea verdadero»).

¹⁶RAMON LLULL, *Liber de fine*, distinción I, parte II, p. 256 y, sobre todo, distinción I, parte V, p. 267: «*Accidit, quod Tunicio fuit quidam rex Saracenus, qui Miramamoli vocabatur. Et adhuc non est diu, unus religiosus christianus arabice huic probavit, quod Saracenorum lex erat falsa; et hoc est facile ad probandum. Tunc rex sibi dixit, quod christianorum fidem approbaret; et ipse deinde se faceret christianum, et omnes alios de sua patria faceret baptizari. Dictus religiosus non erat multum litteratus in philosophia nec in theologia, et respondit, quod christianorum fides non erat probabilis, sed credibilis tantum. Et tunc rex pro trufa habuit dicta sua; et dixit ei, quod nolebat credere pro credere dimittere, sed bene credere dimitteret pro intelligere veritatem*» («Ocurrió que en Túnez hubo un rey que se llamaba Miramamoli, y no hace mucho un religioso cristiano le probó en árabe que la ley de los sarracenos era falsa; lo que es fácil de probar. Entonces el rey le dijo que probase la ley de los cristianos, y que luego él se haría cristiano y que haría bautizar a todo su pueblo. Dicho religioso no sabía mucho ni de filosofía ni de teología y respondió que la fe de los cristianos no se podía probar, sino que solamente se podía creer. Y al rey sus palabras le parecieron como una mala broma y le dijo que no quería dejar una creencia por otra sino dejar la creencia por entender la verdad»).

Curiosamente es aquí donde reaparece el tema tomasiano que hemos apuntado al principio de este artículo: la *irrisio infidelium*¹⁷. Para Llull, lo que ridiculiza la fe cristiana no son las malformadas representaciones musulmanas de sus doctrinas y prácticas, como la eucaristía teófaga, sino la impotencia de los cristianos de presentar su religión adecuadamente. De acuerdo con Llull, el problema fundamental no es, pues, la representación deformada en sí, sino la presentación desinformada que está en su origen; ya que, a sus ojos, sin una explicación racional de las doctrinas y prácticas, resulta imposible corregir la percepción distorsionada que de ellas tienen los otros.

Para concluir estas reflexiones sobre la mirada interconfesional o, por ser más preciso, sobre cómo esta mirada puede tornarse, a su vez, en el objeto de la mirada de aquél que en ella es visto, quisiera llamar la atención sobre la actualidad del tema.

La cuestión que aparece en Tomás de Aquino y en la cual profundiza Llull desde un planteamiento hermenéutico, no es sólo medieval, por así decirlo. Se da, de forma casi idéntica, en las ciencias religiosas, y sobre todo en la religión comparada, de nuestros días. Así, en un artículo poco conocido de Raimon Panikkar, de 1975, el teólogo de madre catalana y padre indio planteó el siguiente problema. Pongamos que unos etnólogos describen de manera exhaustiva las costumbres y los ritos de una tribu animista. Aunque lo hagan de acuerdo con los más altos estándares científicos de su disciplina, es más que probable que los miembros de dicha tribu no se reconozcan en su descripción. Existe, por lo tanto, una incongruencia entre la percepción y descripción ajena por un lado y la autopercepción y autodescripción por el otro. Ahora bien, para Panikkar, como para Tomás y Llull, esta incongruencia debe ser superada si se quiere llegar a una comprensión de las religiones y de sus ritos que posibilite una aproximación tanto teórica como práctica a las diferentes confesiones¹⁸.

¹⁷Véase V. SERVERAT, «La “irrisio fidei”». Como apunta Serverat, el aspecto irrisorio también se subraya en la versión de esa anécdota contenida en RAMON LLULL, *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, p. 127: «*Uterius sciebat loqui hebraice iste frater et inter alios cum quodam Judaeo valde hebraico litterato et magistro Barcinonae frequentius disputabat; qui Judaeus aliquoties mihi dixit: nam pluries dixerat illi fratri, quod si in fide sua promittebat se intelligere quod credebat, ipse se faceret christianum. Et frater respondebat quod intelligere non poterat; quare Judaeus remansit sicut erat, spernendo legem nostram tamquam improbabilem et non veram*» («Además, este fraile sabía hablar hebreo y, entre otros, discutía a menudo con un judío en Barcelona, un maestro con gran dominio de las letras hebreas. Más de una vez este judío me contaba que repetidamente dijo a dicho fraile que si éste se comprometía a hacer inteligible lo que creía, el judío se haría cristiano; y que el fraile le respondía que esto no era inteligible. Y por esto el judío permaneció en su fe y **despreciaba nuestra ley** como improbable y no verdadera»). El subrayado es mío.

¹⁸Véase R. PANIKKAR, «Verstehen als Überzeugtsein», pp. 144-145: «*Untersuchen wir beispielsweise die Bräuche irgendwelcher animistischer Stämme und beschreiben sie in allen Einzelheiten, wobei wir zugleich auch den logischen Zusammenhang zwischen ihnen zeigen usw. Da mögen wir “M ist p” fast wie ein Photograph wiedergeben; übersehen wir jedoch die andere (tiefer liegende) Ebene, auf der der Wahrheitsanspruch sich erhebt, dann erreichen wir nicht wirklich die Sache, die wir beschreiben. Mit anderen Worten, die Gruppe M wird sich mit unseren rein phänomenologischen Erklärungen nicht zufrieden geben*» («Examinemos, por ejemplo, las costumbres de una tribu animista y

Como hemos visto, la estrategia del Aquinate para eliminar esta discrepancia entre descripción ajena y autodescripción consiste en denunciar la percepción deformada de los infieles como *irrisio infidelium* y refutar sus objeciones; Ramon Llull, en cambio, busca transformar las representaciones tanto del otro como suya en un saber sólido; para él, la *irrisio infidelium* no es la representación malformada por parte de los musulmanes, sino la presentación deficiente del cristianismo que no se sustenta en una base epistemológica segura. La estrategia de Panikkar para producir la congruencia entre hetero- y autodescripción de las doctrinas y ritos religiosos se resume, por su lado, en la siguiente frase:

La primera, si bien no la única condición para la validez de una interpretación es que el interpretado se reconozca en ella¹⁹.

Huelga decir que esta propuesta de resolver el antagonismo entre hetero- y autopercepción es altamente problemática en tanto que acaba otorgando un claro primado metodológico a la autopercepción como último criterio de verdad²⁰. Con todo, el ejemplo de Panikkar muestra hasta qué punto el problema de hetero- y autopercepción de las doctrinas y de los ritos religiosos que desarrolla Llull sigue siendo un punto candente y de gran interés sistemático para el debate contemporáneo sobre cómo aproximarse a las religiones.

describámoslas con todo detalle, mostrando al mismo tiempo las relaciones lógicas entre ellas. Pues bien, podemos llegar a retratar “M es p” como un fotógrafo; sin embargo, si no tenemos en cuenta el nivel más profundo, en donde se erige la pretensión de verdad, no llegaremos a la cosa misma que queremos describir. En otras palabras, el grupo M no estará satisfecho con nuestras explicaciones puramente fenomenológicas»).

¹⁹ *Ibid.*, p.145: «Die erste, wengleich nicht die einzige Bedingung für die Gültigkeit einer Interpretation ist also die, dass sich der Interpretierte darin wiedererkennt».

²⁰ Para una discusión más detenida del planteamiento de Panikkar, véase A. FIDORA, «Dubbio ed epoché».

