

COLECCIÓN
INSTITUTO DE ESTUDIOS HISPÁNICOS EN LA MODERNIDAD (IEHM)

ELS ESPAIS DE RAMON LLULL: CONTEXT, PENSAMENT I PROJECCIÓ



Congrés
Internacional
Ramon Llull
2025



RAFAEL RAMIS BARCELÓ
(Editor)



Govern de les
Illes Balears

Sindéresis^{editorial}

ELS ESPAIS DE RAMON LLULL:
CONTEXT, PENSAMENT I PROJECCIÓ

COLECCIÓN

INSTITUTO DE ESTUDIOS HISPÁNICOS EN LA MODERNIDAD (IEHM)

Esta colección pretende recoger estudios que analicen desde las perspectivas filosófica, filológica, histórica, jurídica y teológica la historia de las ideas de origen hispánico desde el Renacimiento hasta la primera mitad del siglo XVIII. Por su naturaleza interdisciplinar, da cabida a trabajos de diferente orientación. Publica, de manera preferente, aquellas contribuciones propias de las líneas de investigación del Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad. Además de los grandes temas del hispanismo moderno, la colección contempla también algunos estudios particulares sobre el caso balear.

CONSEJO EDITOR – EDITOR ADVICE

Rafael RAMIS BARCELÓ (Director)

Fernando RODRÍGUEZ-GALLEGO (Subdirector)

Francisco José GARCÍA PÉREZ (Secretario)

COMITÉ ACADÉMICO ASESOR – ACADEMIC ADVISORY BOARD

Igor AGOSTINI (Università del Salento)

Fausta ANTONUCCI (Università di Roma 3)

Luisa BRUNORI (Université de Paris-Nanterre)

Pierre CIVIL (Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3)

Rafael DOMINGO (Universidad de Navarra)

Costantino ESPOSITO (Università di Bari)

Santiago GARCÍA JALÓN DE LA LAMA (Universidad Pontificia de Salamanca)

Folke GERNERT (Universität Trier)

Ofelia REY CASTELAO (Universidad de Santiago)

Alexandra TESTINO ZAFIROPOULOS (Institut Catholique de Paris)

RAFAEL RAMIS BARCELÓ

(ED.)

ELS ESPAIS DE RAMON LLULL:
CONTEXT, PENSAMENT I PROJECCIÓ

EDITORIAL SINDÉRESIS
2026

1ª edición, 2026

© Rafael Ramis Barceló (ed.)

© 2026, Editorial Sindéresis

Calle Princesa, 31, planta 2, puerta 2 – 28008 Madrid, España

Rua Diogo Botelho, 1327 – 4169-004 Porto, Portugal

info@editorialsinderesis.com

www.editorialsinderesis.com

ISBN: 979-13-87929-64-0

Depósito: M-16212-2026

Produce: Óscar Alba Ramos

Impreso en España / Printed in Spain

**Aquest llibre ha estat finançat amb Fons de l'Impost de Turisme Sostenible
del Govern de les Illes Balears**



**Govern de les
Illes Balears**

Reservado todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

ÍNDICE

PRESENTACIÓ	13-15
INTRODUCCIÓ	17-24
COL·LABORADORS.....	25-27
I. CONTEXT	
1. JORDI GAYÀ ESTELRICH: Ramon Llull: un ‘negoci excessiu’	31-50
2. JOSEP-ENRIC RUBIO: El microcosmos social com a espai de la reordenació lul·liana. Una exegesi del capítol 76, «De persecució», del <i>Romanç d’Evast e Blaquerna</i>	51-72
3. ROGER FRIEDLEIN: L’espai en els diàlegs literaris de Ramon Llull, una categoria constitutiva de sentit.....	73-86
4. SIMONE SARI: Les estades de Llull a Roma per «tractar públic bé»: encara sobre la data del <i>Desconhort de Ramon</i>	87-104
5. NÚRIA GÓMEZ LLAUGER: Ramon Llull a Roma (1295-1296): context, obres i estratègia intel·lectual	105-120
6. ANNA FERNÁNDEZ CLOT: L’espai de les obres en vers de Llull: tradició manuscrita i reivindicació literària.....	121-138
7. ELENA PISTOLESI: Nuove acquisizioni sulla tradizione plurilingue delle opere lulliane.....	139-158

8. ÀNGEL ESCOBAR: La biblioteca aristotélica de Lulio..... 159-176
9. DOMINIQUE DE COURCELLES: Encuentros en París: entre los espacios culturales, lengua vernácula y latín: Maestro Eckhart, Dante Alighieri y Ramon Llull..... 177-192
10. MIQUELA SACARÈS TABERNER: *Vita activa et vita contemplativa* en les iconografies de Ramon Llull..... 193-210
11. GABRIEL ENSENYAT: Els Llull: de pagesos a patricis a través de l'activitat mercantil..... 211-228
12. ALBERT CASSANYES ROIG: El patrimoni familiar: la cavalleria dels Llulls 229-248

II. PENSAMENT

13. MARTA ROMANO: Considerazioni sull'esperienza intellettuale di Raimondo Lullo tra le culture e le religioni del suo tempo 251-270
14. ANTONI BORDOY: Ramon Llull y el ocaso de la ciencia antigua en contexto 271-288
15. ROSA PLANAS: La figura A. Algunes consideracions sobre el seu origen..... 289-314
16. CONSTANTIN TELEANU: «Punctus transcendens». Un instrument intellectuel de transition de l'Art quaternaire à l'Art ternaire de Raymond Lulle 315-334
17. JOSÉ HIGUERA: *Arbor ex arbore*: la floresta luliana en la tradición arborescente medieval..... 335-350
18. ROBERT HUGHES: Ramon Llull, *laicus religiosus*: taxonomy, logic and the grounds of mission 351-370

19. LUCIO M. NONTOL, TOR: Asombro, contemplación y lenguaje teológico: una lectura comparada de Job y el *Llibre de meravelles* 371-382
20. MARIA SAIZ: Comunicar la contemplació. El llenguatge místic de Ramon Llull 383-402
21. CORALBA COLOMBA: La mistica *ad extra* di Raimundo Lullo 403-418
22. JOAN ANDREU ALCINA: Ramon Llull, locura y pasión por Jesucristo..... 419-444
23. ALEXANDER FIDORA: L'Art de Llull, el dubte de Tomàs i la teologia com a ciència segons l'Aquinat..... 445-458
24. ANNE M. MAYER: The Thought of Ramon Llull in the Theological Context of His Time..... 459-476
25. JULIÁN BARENSTEIN: La teoría luliana de la votación y su re-descubrimiento entre los siglos XVIII y XX: fundamentos y aplicaciones 477-494

III. PROJECCIÓ

26. LLUÍS CIFUENTES: Les traduccions catalanes d'obres de medicina al tombant del segle XIV: un context per a la prosa de Ramon Llull 497-526
27. STEFANIA BUOSI MONCUNILL: El pseudolul·lisme alquímic en l'escola occitanocatalana: reconfiguració operativa del llegat lul·lià en el marc institucional de la Corona d'Aragó 527-542
28. LUCIANO MICALI: La critica a Lullo nell'economia della riflessione di Jean Gerson sul sapere teologico e sull'intelletto 543-560

29. SIMON J. G. BURTON: Reassessing the roots of Scoto-Lullism: the case of Jerome of Prague and Nicholas of Cusa..... 561-578
30. JULIA BUTIÑÁ: La secuencia del humanismo a raíz de su paso por San Agustín y por Ramón Llull. (La influencia de Llull sobre Metge)..... 579-596
31. FRANCISCO DÍAZ MARCILLA: Ecos del lulismo atlántico: nuevos aportes (siglos XV-XVI)..... 597-610
32. RAFAEL RAMIS BARCELÓ: Algunas referencias a Ramon Llull en incunables 611-626
33. FLAVIA BUZZETTA: Lullismo e Cabbala nel Rinascimento: la cabbala umanistica di Pierleone da Spoleto tra Lullo e Abulafia 627-644
34. NOEL BLANCO MOURELLE: Concordia lulliana: Ramon Llull, Giovanni Pico della Mirandola y la defensa moderna del lulismo..... 645-660
35. ANITA TRANINGER: *Oratoris materiam esse totum mundum*: retórica lulista y *copia* erasmiana..... 661-678
36. ELEONORA BUONOCORE: Explaining the Secrets of Lull's art: Bernhard of Lavinjeta's *Explanatio* as the antecedent for Giordano Bruno's lullism..... 679-694
37. PAUL R. BLUM: Ramón Llull's influence on Giordano Bruno: understanding nature 695-710
38. PATRIZIO RIGOBON: Les primeres obres de Llull impreses a Venècia i alguns episodis de la recepció de l'obra lul·liana a l'àmbit venecià: (segles XV-XVIII)..... 711-726
39. MATTHEW BAINES: Scoto-Llullism in Early Modern Protestantism..... 727-746

40. THOMAS LEINKAUF: The reception of Ramon Llull's philosophy and theology in early modern thinking 747-764
41. LINDA BÁEZ RUBÍ: *Arte figurali facillime venatur*: visualidad y conocimiento en torno al lulismo en América 765-792
42. CLAUS A. ANDERSEN: Lullism, Scotism, and Distinctions in the 18th-Century: The Case of Honorius Cordier OFMRec 793-812
43. MIGUEL G. GARÍ PALLICER: La festivitat de Ramon Llull a la Universitat Literària i Lul·liana de Mallorca (1693-1808)..... 813-830
44. JOSEP AMENGUAL I BATLE, M.SS.CC.: La *informatio*, editada l'any 1810 per la congregació de ritus, reconeix l'ortodòxia de la doctrina del beat Ramon Llull, al temps que el designa com a *Sanctus Martyr* 831-866
45. FRANCISCO JOSÉ GARCÍA PÉREZ: El movimiento antilulista durante el siglo XVIII: de la marginalidad a la legitimación..... 867-882
46. PERE ROSSELLÓ BOVER: El lul·lisme de Fernando Weyler y Laviña 883-901
47. SERGI CASTELLÀ MARTÍNEZ: Algunes consideracions sobre el realisme místic lul·lià en l'avantguarda catalana 903-917
48. LOLA BADIA – MARIBEL RIPOLL: Els estudis lul·lians i el llegat d'Anthony Bonner 919-935
49. JAUME MENSA I VALLS: Josep Perarnau i Espelt, editor d'obres de Ramon Llull 937-952

ANNEX

Activitats culturals en homenatge a Ramon Llull organitzades per la Direcció General de Cultura	953-990
ÍNDIX ONOMÀSTIC	991-1009

PRESENTACIÓ

Durant tres dies, el Congrés Internacional Ramon Llull ha convertit la nostra illa de Mallorca en un espai privilegiat de diàleg, d'intercanvi acadèmic i de revisió crítica de l'obra i la figura d'un dels intel·lectuals més universals que ha donat Mallorca.

Ramon Llull, que sempre viatjà per mirar el món des d'altres perspectives, trobaria probablement afortunat —i potser fins i tot divertit— aquest moviment invers: investigadors d'arreu venint aquí per repensar-lo, per reinterpretar-lo i, en paraules seves, «per augmentar l'amor de saber».

Aquest congrés ha estat, de fet, un exercici col·lectiu molt lul·lià: hi hem vist reunits camps diversos, mirades complementàries, especialistes de disciplines que sovint caminen separades però que aquí han confluït en un espai comú. Llull, que aspirava a una *scientia generalis*, hauria apreciat aquesta coincidència de sabers.

Des de la conferència inaugural, que ens convidava a entendre Llull com un «negoci excessiu», vàrem ser advertits que la seva obra no és mai mesurada, ni modesta, ni còmoda: és expansiva, sistemàtica però oberta, ambiciosa en el millor sentit del terme.

Sense aquesta ambició, no existiria l'Art lul·liana; sense aquesta desmesura, no existiria tampoc la tradició d'estudis que ens ha reunit a Mallorca.

Hem vist, també, com aquesta ambició intel·lectual adopta formes sorprenentment diverses. Des de les aproximacions filològiques i textuais —sobre la transmissió de les obres en vers, sobre la tradició de les primeres edicions o sobre la complexitat de la traducció i la recepció en altres llengües— fins a l'exploració del pensament lul·lià com a motor de connexió entre cultures, religions i espais intel·lectuals molt diferents.

S'ha parlat del pas de l'Art quaternària a l'Art ternària i del *punctus transcendens*, que ens recorda fins a quin punt Llull fou capaç de transformar la seva pròpia arquitectura conceptual; s'ha analitzat la relació entre Llull i Tomàs d'Aquino i el debat sobre la teologia com a ciència; hem viatjat als espais parisencs, a Roma, a Venècia, a Alcalá, a l'Atlàntic i fins a l'Amèrica moderna, seguint les petjades del lul·lisme i del contralul·lisme, d'adhesions entusiastes i de sospites inquisitives.

Les intervencions sobre mística, sobre el *Llibre d'amic e amat*, sobre el paper del *Llibre de meravelles* com a hermenèutica del llibre de Job, així com la iconografia, la tradició alquímica o la projecció del pensament lul·lià en autors com Giordano Bruno, Francesc Pujols, Foix o Dalí, han mostrat que Llull no és només un autor medieval: és un autor amb futur.

La seva obra és un laboratori conceptual que continua generant preguntes, que continua oferint eines per pensar, per relacionar, per desplegar analogies i correspondències.

També ha estat especialment suggeridor veure com s'han abordat qüestions socials i històriques: la Mallorca del seu temps, els moviments socials i econòmics de la família Llull, els intents de canonització —culturals i eclesiàstics—, les resistències i les recuperacions. Tot plegat ens recorda que darrere l'obra hi ha sempre un context, una ciutat, unes tensions socials i polítiques, i un món mediterrani en transformació constant.

I permeteu-me destacar un altre aspecte: la manera com, des de diverses perspectives, moltes ponències han reflexionat sobre l'espai. L'espai literari, l'espai social, l'espai retòric, l'espai del diàleg.

Si alguna cosa defineix Ramon Llull —més enllà de la sistematicitat de l'Art— és la convicció que la veritat neix del moviment, del desplaçament, del contacte. Llull no entén el coneixement com una torre d'ivori, sinó com un espai travessable, un espai on les diferències no s'anul·len, sinó que dialoguen.

En aquest sentit, hi ha un fragment atribuït a Llull que sempre m'ha semblat revelador. Diu: «Qui vol conèixer, ha de caminar; qui vol entendre, ha de conversar». És una frase que, més enllà de la seva literalitat, ens serveix com a brúixola. Caminar i conversar: això és el que han fet els experts i interessats durant aquests dies. Han caminat entre especialitats, entre manuscrits, entre llengües i èpoques; han conversat amb Llull, entre ells i amb les múltiples tradicions que s'encreuen en la seva obra.

I aquest esperit —caminar i conversar— és també un valor profundament mallorquí. La nostra illa, que avui el turisme fa aparentment tan accessible, ha estat històricament un creuer de camins, un espai de trobada mediterrani.

La Conselleria de Turisme, Cultura i Esports té molt present que l'atractiu d'aquest territori no és sols paisatgístic: és cultural, és literari, és històric. Llull forma part d'aquest patrimoni que ens defineix, que ens projecta internacionalment i que, alhora, ens obliga a tenir cura de la seva transmissió i del seu estudi.

Congrés rere congrés, recerques com les que s'han presentat demostren que el llegat de Llull continua viu, no com un monument immòbil, sinó com una eina de

pensament. La cultura és això: no un arxiu de peces mortes, sinó un organisme que respira gràcies a la feina de persones com totes les implicades en aquest congrés.

Per això vull acabar amb un agraïment sincer. A totes i tots els ponents pel seu rigor, la seva curiositat i la dedicació que mantenen, des de fa dècades o potser des de fa només uns anys, a l'estudi d'aquest autor que ens desafia i ens fascina. A la Universitat de les Illes Balears, per acollir i fomentar aquest espai de recerca. Als organitzadors, per la feina minuciosa que fa possible trobades com aquesta. I al públic assistent, que amb les seves preguntes i la seva atenció contribueix a fer que aquest diàleg sigui real.

Llull no cercava seguidors: cercava interlocutors. I durant aquests dies, ell en va tornar a tenir molts.

JAUME BAUZÀ MAYOL
Conseller de Turisme, Cultura i Esports
Govern de les Illes Balears

INTRODUCCIÓ

La figura de Ramon Llull continua generant, set segles després de la seva mort, una constel·lació d'estudis que no deixa de créixer ni de diversificar-se. La vitalitat dels estudis lul·lians no es manifesta només en l'augment quantitatiu de publicacions, sinó sobretot en la seva extraordinària capacitat d'expandir-se cap a territoris disciplinaris cada vegada més amplis. Llull és, probablement, un dels pocs autors medievals que resisteixen amb naturalitat l'especialització acadèmica contemporània: la seva obra interpel·la simultàniament la història de la filosofia, la teologia, la filologia, la història cultural, la ciència, la mística, la teoria política, el dret, les noves tecnologies...

Aquest volum col·lectiu, *Els espais de Ramon Llull*, reuneix quaranta-nou estudis que volen contribuir a aquesta expansió a partir d'un principi d'ordenació deliberat: el concepte d'espai. La tria d'aquest eix respon a la constatació que la producció lul·liana —i, sobretot, la seva transmissió i recepció— només pot comprendre's plenament si es pensa en termes d'espacialitat múltiple. L'obra de Llull és inseparable dels espais físics que va habitar, dels espais socials que va travessar, dels espais intel·lectuals que va intentar reorganitzar i dels espais històrics en què el lul·lisme es va projectar.

El volum parteix així d'una hipòtesi de fons: Llull és un autor eminentment espacial. Ho és en el sentit biogràfic —per la seva trajectòria itinerant—, en el sentit literari —per la centralitat de l'escenificació narrativa i dialògica—, en el sentit epistemològic —per la seva concepció arquitectònica del saber— i en el sentit històric —per la seva projecció transregional i transconfessional—. Els estudis aquí reunits exploren aquestes dimensions des de perspectives diverses, però convergents, i s'articulen en tres grans àrees: context, pensament i projecció.

I. Context: geografies, institucions i cultures

La primera part del volum s'obre amb la contribució de Jordi Gayà Estelrich, que proposa una caracterització sintètica i suggeridora de la figura lul·liana com a *negoci excessiu*. La fórmula apunta a la intensitat extraordinària de l'activitat intel·lectual i missionera de Llull i introdueix una idea clau per a tot el volum: la del pensador com a agent públic que concep el saber com a forma d'acció.

Aquesta dimensió social i pràctica del projecte lul·lià és aprofundida per Josep-Enric Rubio, que analitza el microcosmos social com a espai de reordenació a

partir d'una exegesi del capítol «De persecució» del *Romanç d'Evast e Blaquerna*. L'estudi mostra com la narrativa lul·liana construeix escenaris de transformació social i espiritual que reflecteixen una ambició reformadora de gran abast.

La dimensió literària de l'espai és abordada per Roger Friedlein, que examina el paper constitutiu de l'espacialitat en els diàlegs literaris lul·lians. L'espai hi apareix com a categoria generadora de sentit, imprescindible per a la dramatització de la recerca de la veritat i per a la configuració de l'escena dialògica com a espai de conversió intel·lectual.

La presència de Roma com a espai estratègic del projecte lul·lià és objecte de dues contribucions complementàries. Simone Sari revisita la cronologia de les estades romanes en relació amb el *Desconhort*, mentre que Núria Gómez Llauger reconstrueix amb detall el context, les obres i l'estratègia intel·lectual de Llull a Roma entre 1295 i 1296. Ambdues aportacions mostren fins a quin punt la ciutat papal constituí un centre neuràlgic per a la projecció pública del projecte lul·lià.

L'espai textual i material de les obres és examinat per Anna Fernández Clot, que estudia la tradició manuscrita de les obres en vers i la seva reivindicació literària, i per Elena Pistolesi, que aporta noves dades sobre la tradició plurilingüe de l'obra lul·liana. Aquestes contribucions posen de manifest la complexitat de la transmissió textual i la pluralitat lingüística que caracteritzen el corpus lul·lià.

La dimensió intel·lectual del context es veu enriquida per l'estudi d'Àngel Escobar sobre la biblioteca aristotèlica de Llull, que permet reconstruir l'horitzó filosòfic en què s'inscriu el seu pensament. Al mateix temps, Dominique de Courcelles situa Llull en el marc dels espais culturals parisencs, en diàleg amb figures com Mestre Eckhart i Dante, tot explorant la interacció entre llengua vernacle i llatí.

La cultura visual i simbòlica és abordada per Miquela Sacarès Taberner, que analitza les iconografies de la *vita activa* i la *vita contemplativa*, i ajuda a comprendre la dimensió visual del lul·lisme. Aquest estudi dialoga amb els treballs de Gabriel Ensenyat i Albert Cassanyes Roig: el primer reconstrueix l'ascens social de la família Llull i el segon el seu patrimoni i rastreja l'evolució de la dita Cava-leria dels Llulls.

En conjunt, aquesta primera secció dibuixa una cartografia rica i complexa dels espais en què es gestà el projecte lul·lià: espais geogràfics, socials, textuals, visuals i intel·lectuals. Llull hi apareix plenament inserit en les dinàmiques del seu temps, però alhora impulsat per una ambició reformadora que transcendeix els límits del seu context immediat.

La transició cap a la segona part del volum no suposa una ruptura, sinó una continuïtat. Els espais geogràfics, socials i culturals analitzats fins aquí constitueixen el terreny sobre el qual s'erigeix l'arquitectura intel·lectual lul·liana. La pregunta que s'imposa és inevitable: quin espai ocupa l'Art de Llull dins del panorama intel·lectual del seu temps?

II. Pensament: l'arquitectura del saber i els espais de l'Art

Si la primera part del volum dibuixa els espais vitals, socials i culturals en què es desplega la trajectòria de Ramon Llull, la segona secció s'endinsa en el nucli del seu projecte intel·lectual. Les contribucions aquí reunides exploren la manera com Llull concep el saber, la seva relació amb les tradicions filosòfiques i teològiques del seu temps i la singularitat de la seva proposta dins del panorama intel·lectual medieval.

La secció s'obre amb l'estudi de Marta Romano, que situa l'experiència intel·lectual de Llull en la cruïlla de cultures i religions que caracteritza la Mediterrània baixmedieval. La seva aportació recorda que el pensament lul·lià no pot separar-se del context de pluralitat religiosa i cultural en què es va gestar. Aquesta dimensió de frontera és també central en el treball d'Antoni Bordoy, que examina la relació de Llull amb el declivi de la ciència antiga i mostra com el projecte lul·lià s'inscriu en les transformacions epistemològiques del seu temps.

L'anàlisi dels fonaments de l'Art ocupa un lloc destacat en diversos capítols. Rosa Planas dedica la seva contribució a la figura A, element clau de l'arquitectura conceptual lul·liana, mentre que Constantin Teleanu explora el paper del *punctus transcendens* en la transició de l'Art quaternària a l'Art ternària. Aquests estudis posen de manifest la complexitat tècnica i la profunditat especulativa del sistema lul·lià, concebuda com una autèntica arquitectura del coneixement.

La dimensió simbòlica i natural de l'Art és abordada per José Higuera, que analitza la metàfora de l'*arbor ex arbore* i la inserció de la floresta lul·liana en la tradició arborescent medieval. La metàfora vegetal es revela aquí com una forma de representació del saber que connecta Llull amb una llarga tradició simbòlica, alhora que reforça la seva voluntat d'organització enciclopèdica.

El caràcter missioner del projecte lul·lià és examinat per Robert Hughes, que presenta Llull com a *laicus religiosus* i analitza la relació entre taxonomia, lògica i missió. Aquesta lectura subratlla la inseparabilitat entre teoria i pràctica en el pensament lul·lià.

La dimensió bíblica i teològica del pensament lul·lià és explorada per Lucio M. Nontol, que proposa una lectura comparada del *Llibre de meravelles* i del llibre de

Job, posant en relleu el paper de l'admiració i la contemplació en el llenguatge teològic lul·lià. Aquesta línia de recerca es veu ampliada per Maria Saiz, que estudia la comunicació de la contemplació i el llenguatge místic de Llull, i per Coralba Colomba, que analitza la dimensió *ad extra* de la mística lul·liana.

La centralitat de Crist en l'experiència lul·liana és abordada per Joan Andreu Alcina, que explora la relació entre passió, bogeria i amor per Jesucrist. Aquest estudi, recolzat amb imatges, posa de manifest la intensitat afectiva del projecte lul·lià i la seva dimensió existencial.

La relació amb la teologia escolàstica constitueix un altre dels grans eixos de la secció. Alexander Fidora examina el diàleg entre l'Art lul·liana, el dubte de Tomàs i la concepció de la teologia com a ciència, mentre que Anne M. Mayer situa el pensament lul·lià dins del context teològic del seu temps, amb un diàleg amb sant Tomàs i sant Bonaventura. Ambdós treballs mostren com Llull participa plenament en els debats escolàstics, tot proposant solucions originals.

La secció es tanca amb la contribució de Julián Barenstein, dedicada a la teoria lul·liana de la votació i al seu redescobriment entre els segles XVIII i XX. Aquest capítol amplia el camp d'estudi cap a la teoria política i recorda la capacitat sorprenent del pensament lul·lià per generar noves lectures en contextos molt posteriors.

En conjunt, aquesta segona part revela l'extraordinària ambició del projecte intel·lectual de Ramon Llull. L'Art i, de fet, tota l'obra de Llull apareix com una arquitectura del saber concebuda per integrar disciplines, tradicions i experiències espirituals en un sistema coherent. Llull no només aspira a reorganitzar el coneixement del seu temps; vol redefinir l'espai mateix del saber.

Si les dues primeres parts del volum analitzen els espais de gestació i configuració del projecte lul·lià, la tercera secció s'obre cap a la seva expansió històrica. La pregunta ja no és només quin és el bessó del pensament de Llull, sinó com es transforma, es transmet i es reinterpreta al llarg dels segles.

III. Projecció: transmissions, metamorfosis i memòria del lul·lisme

La tercera part del volum explora la projecció històrica del pensament lul·lià des de la baixa edat mitjana fins a l'època contemporània. Si les seccions anteriors mostren els espais de gestació i configuració de l'Art, aquesta darrera part analitza els espais de recepció, transformació i memòria del lul·lisme. El resultat és una panoràmica de llarga durada que confirma la capacitat excepcional de l'obra lul·liana per generar tradicions interpretatives diverses, sovint inesperades.

La secció s'obre amb la contribució de Lluís Cifuentes, que situa la prosa lul·liana en el context de les traduccions catalanes d'obres mèdiques al tombant del segle XIV. Aquest estudi recorda que la recepció de Llull s'inscriu des d'un inici en processos de transferència cultural i lingüística. Aquesta idea de transformació creativa es veu reforçada pel treball de Stefania Buosi Moncunill, dedicat al pseudolul·lisme alquímic en l'escola occitanocatalana, el qual mostra com el llegat lul·lià fou reconfigurat operativament dins les institucions de la Corona d'Aragó.

La recepció crítica del lul·lisme és abordada per Luciano Micali, que analitza la crítica a Llull dins la reflexió teològica de Jean Gerson, mentre que Simon J. G. Burton revisita els orígens de l'escoto-lul·lisme a partir de Jeroni de Praga i Nicolau de Cusa. Ambdós estudis mostren com el lul·lisme s'insereix en debats intel·lectuals de gran abast dins la tardor medieval.

La relació entre lul·lisme i humanisme és explorada per Julia Butinyà, que examina la influència de Llull sobre Bernat Metge i la seqüència humanista vinculada a sant Agustí. Aquesta línia d'investigació es veu ampliada per Francisco Díaz Marcilla, que estudia els ecos del lul·lisme atlàntic als segles XV i XVI, i per Rafael Ramis Barceló, que rastreja la presència de Llull en diversos incunables, que permeten repensar algunes obres d'autors com Ficino, Bellanti o Lefèvre d'Étaples.

La connexió entre lul·lisme, càbala i renaixement és analitzada per Flavia Buzzetta, a partir de Pierleone da Spoleto, mentre que Noel Blanco Mourelle examina la defensa moderna del lul·lisme en Giovanni Pico della Mirandola. Aquest conjunt de treballs revela la profunda inserció del lul·lisme en la cultura renaixentista europea.

La dimensió retòrica i filosòfica del lul·lisme renaixentista és aprofundida per Anita Traninger, que estudia la retòrica lul·lista en relació amb la *copia* erasmiana, i per Eleonora Buonocore, que analitza el lul·lisme de Bernhard de Lavinjeta i la influència de Llull en Giordano Bruno, autor —aquest darrer— objecte d'estudi de Paul R. Blum, qui es concentra en la idea de la naturalesa del dominic de Nola. Cal afegir la recepció veneciana de l'obra lul·liana, reconstruïda per Patrizio Rigobon, qui amplia així el mapa europeu del lul·lisme.

La projecció del lul·lisme en contextos protestants i en el pensament modern és abordada per Matthew Baines i Thomas Leinkauf, que examinen respectivament l'escoto-lul·lisme en el protestantisme primerenc i la recepció de Llull en el pensament modern, amb especial atenció a Alsted i Kircher. L'expansió geogràfica del lul·lisme arriba fins al món americà en l'estudi de Linda Báez Rubí, dedicat a la visualitat i al coneixement en l'entorn americà. I Claus A. Andersen estudia el

lul·lisme i l'escotisme al segle XVIII a través de l'obra del franciscà recolet Honorius Cordier.

La persistència del lul·lisme en l'època moderna i contemporània és examinada en diversos capítols finals: Miquel G. Garí Pallicer analitza la festivitat de Ramon Llull a la Universitat Literària i Lul·liana de Mallorca; i Josep Amengual i Batle examina la menystinguda *informatio* de 1810 que reconeix l'ortodòxia de la doctrina lul·liana.

El volum no defuig tampoc les tensions i controvèrsies del lul·lisme. Francisco José García Pérez estudia el moviment antilul·lista del segle XVIII, mentre que Pere Rosselló Bover analitza el lul·lisme crític de Fernando Weyler. La presència de Llull en la cultura contemporània és abordada per Sergi Castellà Martínez, que examina el realisme místic lul·lià en l'avantguarda catalana.

La secció es tanca amb dos estudis dedicats a dos grans lul·listes que, curiosament, traspassaren poc després del Congrés: Lola Badia i Maribel Ripoll —en un escrit de tall autobiogràfic— analitzen el llegat d'Anthony Bonner, i Jaume Mensa i Valls examina la tasca editorial de Josep Perarnau. Amb aquests treballs, el volum es projecta fins al present i reconeix el paper dels estudiosos que han fet possible el desenvolupament contemporani dels estudis lul·lians. Siguin també aquests ratlles un homenatge pòstum cap a Anthony Bonner i Josep Perarnau, dues figures centrals dins el lul·lisme dels nostres temps.

Conclusió: cartografiar els espais del lul·lisme

El recorregut que proposa aquest volum dibuixa una veritable cartografia del fenomen lul·lià. Des dels espais vitals i culturals del segle XIII fins a la seva projecció global i contemporània, els estudis aquí reunits mostren la capacitat excepcional del pensament de Ramon Llull per travessar fronteres geogràfiques, disciplinàries i temporals.

El concepte d'espai serveix com a fil conductor per articular aquesta pluralitat de perspectives. Espais geogràfics, socials, intel·lectuals, textuais, visuals i historiogràfics s'entrellacen en una xarxa complexa que reflecteix la riquesa del lul·lisme. Llull hi apareix no només com a autor medieval, sinó com a fenomen cultural de llarga durada.

Els quaranta-nou estudis reunits en aquest volum no pretenen esgotar el camp dels estudis lul·lians. Al contrari, aspiren a mostrar-ne la vitalitat i a obrir noves vies de recerca. La cartografia que aquí es presenta és necessàriament provisional, però també és una invitació a continuar explorant els múltiples espais del lul·lisme.

Amb aquest volum, els autors volen contribuir a renovar el diàleg interdisciplinari que ha caracteritzat tradicionalment els estudis lul·lians. Si Llull va concebre el seu projecte com una empresa universal, la millor manera d'honorar-lo és continuar pensant-lo des de la pluralitat de mirades i des de la voluntat de construir ponts entre disciplines, tradicions i generacions d'estudiosos.

Aquest llibre recull les actes del Congrés internacional «Els espais de Ramon Llull: context, pensament i projecció», celebrat a l'Escola d'Hoteleria de la Universitat de les Illes Balears, finançat pel Govern de les Illes Balears amb fons de l'Impost de Turisme Sostenible i organitzat per l'Institut d'Estudis Hispànics en la Modernitat (IEHM) de la Universitat de les Illes Balears.

Des del Congrés de Formentor de 1960 i el de Miramar de 1976, organitzats per la Maioricensis Schola Lullistica, no s'havia celebrat a Mallorca cap esdeveniment similar. Cinquanta anys després de la gran trobada de lul·listes a Miramar, el Govern de les Illes Balears va encarregar a l'IEHM un congrés que reunís tots els lul·listes en actiu. Alguns d'ells, per raó d'edat, salut, compromisos previs o altres circumstàncies, no van poder assistir-hi, però la presència final de cinquanta-quatre ponents i comunicants testimonia l'abast i la vitalitat de la iniciativa.

La idea era aglutinar totes les tendències del lul·lisme contemporani, més enllà d'escoles i grups. La voluntat era superar la fragmentació i donar un nou impuls als estudis sobre Llull, aollint totes les perspectives possibles. Per aquesta raó, el Govern de les Illes Balears va confiar l'execució del projecte a l'IEHM, que impulsa tesis doctorals i projectes de recerca sobre Ramon Llull i el lul·lisme, reflectits en monogràfics de revista i en els volums dedicats a Llull i al lul·lisme de la col·lecció de l'Institut a l'editorial Sindéresis, i que també organitza anualment un col·loqui dedicat a Llull en col·laboració amb la Província dels Franciscans TOR. Aquests col·loquis, oberts a totes les vessants de la recerca lul·liana, serviren de model per al Congrés Internacional.

En paral·lel, la Direcció General de Cultura va preparar un programa d'activitats per apropar el patrimoni lul·lià al conjunt de la societat balear. La implicació del Govern Balear fou màxima. En aquest sentit, cal agrair no només la Presidenta, M. H. Sra. Margalida Prohens, sinó també el Conseller, H. Sr. Jaume Bauzá, i la Directora General de Cultura, Sra. Ricarda Vicens. No obstant això, sense l'impuls del Sr. Pere-Joan Planas, Director de l'Agència d'Estratègia Turísti-

ca de les Illes Balears (AETIB) i lul·lista convençut, aquest projecte no hauria arribat a bon port.

Cal agrair igualment la seva contribució al personal de l'AETIB, de la FUEIB i de la Conselleria de Cultura, així com als doctors Antoni Bordoy i Francisco José García Pérez i a la Sra. Tatiana Díaz, de l'IEHM. El major dels agraïments va cap als ponents i comunicants —coautors del llibre—, que varen lliurar les seves contribucions en temps i forma. Ara posam tot aquest material a l'abast dels lectors, també en *open access*, per afavorir-ne la màxima difusió, i esperam que tenguí la bona acollida que, sens dubte, mereix.

RAFAEL RAMIS BARCELÓ

Palma, 30 de març de 2026

COL·LABORADORS

Josep Amengual i Batle, M.SS.CC., és Professor emèrit d'Història de l'Església i de Teologia del CETEM.

Claus A. Andersen és Investigador postdoctoral a la Universitat Catòlica de Lovaina.

Joan Andreu és Professor de Filosofia al CETEM i a l'ISUCIR.

Lola Badia és Catedràtica emèrita de Filologia catalana a la Universitat de Barcelona.

Linda Báez Rubí és Professora-investigadora titular en l'àrea de teoria de la imatge i art dels virregnats de l'Institut d'Investigacions Estètiques de la Universitat Nacional Autònoma de Mèxic.

Matthew Baines és Professor de Teologia cristiana a la Universitat d'Edimburg.

Julián Barenstein és Professor de Filosofia a la Universidad de Buenos Aires.

Noel Blanco Mourelle és Professor d'Estudis hispànics a la University of Chicago.

Paul R. Blum és Catedràtic de Filosofia a la Loyola University Maryland.

Antoni Bordoy és Catedràtic laboral de Filosofia a la Universitat de les Illes Balears i membre de l'Institut d'Estudis Hispànics en la Modernitat (IEHM).

Eleonora Buonocore és Professora adjunta de Llengua i Literatura italiana a la University of Calgary.

Stefania Buosi-Moncunill és investigadora postdoctoral a la Universitat de Barcelona.

Simon J. G. Burton és *Senior Lecturer* de Teologia cristiana a la Universitat d'Edimburg.

Julia Butinyà és Catedràtica jubilada de Filologia Catalana a la UNED.

Flavia Buzzetta és Investigadora al *Laboratoire d'études sur les monothéismes* (París).

Albert Cassanyes Roig és Professor Titular laboral d'Història Medieval a la Universitat de les Illes Balears i membre de l'Institut d'Estudis Hispànics en la Modernitat (IEHM).

Sergi Castellà Martínez és Investigador a la *Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois M. Haas* de la Universitat Pompeu Fabra.

Lluís Cifuentes és Professor Agregat *Serra Húnter* de Filologia catalana a la Universitat de Barcelona.

Coralba Colomba és Investigadora al Dipartimento di Culture, Educazione e Società de la Università della Calabria.

Dominique de Courcelles és Professora a la Université de Paris Sciences Lettres i investigadora a l'École normale supérieure/CNRS.

Francisco Díaz Marcilla és Professor Ajudant Doctor d'Història medieval a la Universitat d'Almeria.

Gabriel Ensenyat és Catedràtic de Filologia Catalana a la Universitat de les Illes Balears.

Ángel Escobar és Catedràtic de Filologia Llatina de la Universitat de Saragossa.

Anna Fernàndez Clot és Professora Ajudanta Doctora de Filologia Catalana a la Universitat de València.

Alexander Fidora és Investigador ICREA a la Universitat Autònoma de Barcelona.

Roger Friedlein és Catedràtic de Literatures Ibèriques a la Universität Bochum.

Francisco José García Pérez és Professor ajudant doctor d'Història Moderna a la Universitat de les Illes Balears i membre de l'Institut d'Estudis Hispànics en la Modernitat (IEHM).

Jordi Gayà Estelrich és Rector de la Maioricensis Schola Lullistica.

Miguel G. Garí Pallicer és Professor d'Història del Dret i Investigador col·laborador a l'Institut d'Estudis Hispànics en la Modernitat (IEHM).

Núria Gómez Llauger és Professora Contractada Doctora de Filologia Llatina a La Salle - Universitat Ramon Llull.

José Higuera Rubio és Professor Permanent Laboral de Filosofia Medieval a la UNED.

Robert Hughes és Doctor per la University of Lancaster, artista visual, historiador i traductor.

Thomas Leinkauf és Catedràtic emèrit de Filosofia a la Westfälische Wilhelms-Universität Münster.

Anne M. Mayer és Catedràtica de Teologia Dogmàtica a la Universität Trier.

Jaume Mensa i Valls és Catedràtic de Filosofia Medieval a la Universitat Autònoma de Barcelona.

Luciano Micali és Investigador postdoctoral de Filosofia a la Université de Fribourg.

Lucio M. Nontol, TOR, és Professor Adjunt de Teologia Moral a la Seton Hall University i membre de l'Institut d'Estudis Hispànics en la Modernitat (IEHM).

Elena Pistolesi és Professora Titular de Lingüística italiana a la Università per Stranieri di Perugia.

Rosa Planas és Investigadora col·laboradora del Departament de Filologia Catalana i Lingüística General de la Universitat de les Illes Balears.

Rafael Ramis Barceló és Catedràtic d'Història del Dret i de les Institucions a la Universitat de les Illes Balears i membre de l'Institut d'Estudis Hispànics en la Modernitat (IEHM).

Patrizio Rigobon és *Ricercatore* de Literatura espanyola a la Università Ca' Foscari (Venècia).

Josep-Enric Rubio és Professor Titular de Filologia Catalana a la Universitat de València.

Maribel Ripoll Perelló és Professora Titular laboral de Filologia Catalana a la Universitat de les Illes Balears.

Marta M. M. Romano és Investigadora de l'*Officina di Studi Medievali* (Palerm) i de la Pontificia Università Antonianum (Roma).

Pere Rosselló Bover és Catedràtic de Filologia Catalana a la Universitat de les Illes Balears.

Miquela Sacarès Taberner és Professora d'Història de l'Art a l'Ateneu Universitari Sant Pacià de Barcelona.

Maria Saiz-Raimundo és Professora Ajudant Doctora de Filologia Catalana a la Universitat de València.

Simone Sari és Investigador postdoctoral a la Università La Sapienza, Roma.

Constantin Teleanu és Professeur associé a la Unité de Recherche de Théologie catholique et de Sciences religieuses de la Université de Strasbourg.

Anita Traninger és Catedràtica de Literatures Romàniques a la Freie Universität Berlin.

I. CONTEXT

RAMON LLULL: UN «NEGOCI EXCESSIU

RAMON LLULL: AN «EXCESSIVE ENTERPRISE»

JORDI GAYÀ ESTELRICH

Maioricensis Schola Lullistica

Resum

«Negoci excessiu» és el terme amb que Ramon Llull es refereix ell mateix a la seva vida. Formulats cap al final de la seva gegantina activitat ens ofereix la possibilitat d'analitzar-la des de la simplicitat de la darrera estada a Tunis (1314-1315). Per a recordar les circumstàncies d'aquells mesos, a més de la referència a les obres escrites, s'apunten altres motius a tenir presents, com és ara la croada del rei Lluís IX, les relacions polítiques i econòmiques entre els diferents països mediterranis, o els temes centrals de la disputa de Llull amb la filosofia i teologia àrab.

Paraules clau: Ramon Llull, Tunis, obres, creuada, disputa.

Resumen

«Negocio excesivo» es el término con el que Ramón Llull mismo se refiere a su vida. Formulado hacia el final de su gigantesca actividad, nos ofrece la posibilidad de analizarlo desde la sencillez de la última estancia en Túnez (1314-1315). Para recordar las circunstancias de aquellos meses, además de la referencia a las obras escritas, se señalan otras razones a tener en cuenta, como la cruzada del rey Luis IX, las relaciones políticas y económicas entre los diferentes países mediterráneos o los centros temáticos de la disputa de Llull con la filosofía y la teología árabes.

Palabras clave: Ramon Llull, Túnez, obras, cruzada, disputa.

Abstract

«Excessive enterprise» is the term with which Ramón Llull himself refers to his life. Formulated towards the end of its gigantic activity, it offers us the possibility of analyzing it from the simplicity of the last stay in Tunisia (1314-1315). To remember the circumstances of those months, in addition to the reference to the written works, other reasons are pointed out to take into account, such as the crusade of King Louis IX, the

political and economic relations between the different Mediterranean countries or the thematic centers of the Llull's dispute with Arab philosophy and theology.

Keywords: Ramon Llull, Tunisia, works, crusade, dispute.

Introducció

És així com, als 80 anys, Ramon Llull defineix la seva vida sencera. Era el febrer de l'any 1313. El Beat era a Mallorca per darrera vegada. Pocs mesos després hi va fer testament i l'any següent, després de passar pocs mesos a Sicília, viatjà a Tunis on tingué fi la seva vida.

El títol mateix del llibre on trobem la seva confessió, el *Llibre amb el que hom podrà conèixer quina llei (religiosa) sia més bona, més gran i també més veritable* (Mallorca, febrer 1313), resumeix el propòsit fonamental de tot el «negoci» que Ramon va cercar d'enllestir al llarg de la seva vida. Ni el contingut ni el to són nous en aquesta pàgina final de l'obra. Quasi vint anys abans, en el poema *Lo desconhort* (Roma 1295), amb més paraules i amb més sentiment, ja havia detallat el seu propòsit de la predicació als infidels i els seus fracassos. I havia insistit en els deures de l'Església i de cada un dels seus membres. En aquells moments descrivia la seva vida com «la gran tempestat / en la qual ac estat tabuxat».¹

De tota manera, abans de seguir endavant, serà prudent fer una nota de crítica textual sobre aquest *negotium excessuum* que apareix en el text editat de l'obra de Llull.

Trobam aquesta obra en sis manuscrits dels segles XIV i XV. L'adreça final presenta dues lectures amb diferències prou notables entre elles. Pel que fa al *negotium excessuum*, en dos testimonis del segle XIV, (un d'ells és l'*Electorium*² i l'altra és un dels anotats com «relacionable amb Ramon Llull»)³, el text és el que es manté en l'edició, és a dir: «postulat auxilium, cum sit sibi istud negotium excessuum». En els altres, a canvi, es llegeix: «cum hoc sit negotium ei magnum nimis». Manuscrits més tardans, del segle XVII, canvien «excessuum» per «concessum», i un d'ells, que ha escrit «concessum», sobre corregeix «excessuum».

¹ *Lo Desconhort*, ORL XIX, p. 253.

² Paris, BN lat 1545, f. 543r.

³ Cf. Llull DB (<https://www.ub.edu/llulldb/obres/IV.68>)

Hi ha més detalls que ens permeten parlar de dues redaccions d'aquest epíleg personal.

Per facilitar la comparació posem que la redacció A sia la que ens parla del «negotium excessuum», mentre la B seria la que prefereix «negotium magnum». Apuntaré sols tres detalls que il·lustren la diferència dels dos relats.

1) En referir-se a l'obligació del Papa i de les autoritats eclesiàstiques a promoure la predicació, A diu que «sunt astricti et obligati», mentre B diu més suauement «tenentur ex obligatione».

2) Quan a continuació es refereix al mètode de predicació, és a dir, la disputa «ex libera voluntate», i la possible resistència del infidels, parla de la intervenció armada del príncep. Segons A «per christianorum principes armorum uiribus superentur». Més insistent B indica «per principes christianorum aut exercitus armis munitos compellantur».

3) En demanar al rei Sanç i al bisbe de Mallorca, Guillem de Villanova, que difonguin aquest llibre, Llull especifica, segons A, «in tantum quod Iudaei coacti intelligent», el que quasi repeteix B dient «in tanto quod ebrei percipiant coacte».

D'aquests tres detalls, el segon i el tercer ens poden fer venir alguns interrogants. En concret el «compellantur» del segon cas i el «coacte» del tercer. Aquests termes, en efecte, sembla que diuen tot el contrari de la determinació amb què, en els anys 1280, en l'obra *Ars iuris*, Ramon Llull responia a la qüestió «Es pot forçar algú a abraçar la fe catòlica contra la seva voluntat?». La seva resposta era: «infidelis non debet compelli uenire ad fidem catholicam inuitus» (l'infidel no ha de ser obligat a abraçar la fe catòlica contra la seva voluntat). Entre els arguments amb què fonamentava la seva conclusió, n'hi ha un realment greu, decisiu. Diu Ramon Llull que un que es serveix de la coacció i de la privació de llibertat per convertir l'altre, perd la virtut teològica de la caritat. I la conseqüència d'aquesta pèrdua, que tots els teòlegs del seu temps tenien ben clar, era que alhora es veu privat de la virtut teològica de la fe.⁴

D'aquest tema, però, és a dir, l'estratègia de conversió que Ramon Llull defensava, i de les seves potser permissives aplicacions, s'ha escrit ja molt i no és ara el moment de tornar-hi. Tornem, doncs, a la dedicatòria final amb què hem començat.

⁴ Gayà, 2021.

A l'autoretrat que Ramon Llull ens deixa escrit a Mallorca, amb menys paraules i amb termes més severes, recorda a cadascú la seva missió, subratlla la seva responsabilitat i apel·la al remordiment de la consciència. I els noms es fan més concrets, personals: el rei Sanç de Mallorca, el bisbe Guillem de Villanova, els «enginyosos» mercaders, que cerquen el seu guany navegant «per terres de sarraïns». En la seva vellesa Ramon confessa que «fa tot el que pot, però no té forces per acabar la càrrega assumida, que li és un negoci excessiu». I, tot demanant auxili de bell nou, amaga un greu advertiment: el dia del judici, jo mateix acusaré aquells que no varen atendre la meva petició.

Un «negoci excessiu». No resulta gens difícil dibuixar els seus trets principals: l'abandó d'un estament social de prestigi i de la seva pròpia família; la redacció i difusió de 280 escrits; les visites i peticions insistents a papes, reis, universitats; els viatges repetits voltant la Mediterrània, des de l'extrem de la península ibèrica (Compostela) fins a l'Orient (Xipre i Síria), des del Nord (Paris) fins al Sud (Tunísia), reiterant les estades a Mallorca, Montpeller, Roma i Paris.

Cal, però, entendre que tots aquests trets són conseqüència d'haver assumit un excés més fonamental: l'excés que deriva del total amor a Déu, del compliment del primer precepte del cristià. La tempesta de la que parla Ramon Llull en el *Desconhort*, recull la certesa definitiva del *Llibre d'amic e amat*: «amor es mar tribulada de ondes i de vents»,⁵ i que és l'eix del propòsit que el Beat manifestà en el *Cant de Ramon*: «Vull morir en pèlag d'amor».⁶

També cal recordar-ho: pèlag no és sols una bella metàfora. En els teòlegs del seu temps i en la pietat dels laics i les laiques del seu entorn —els beguins i les beguines— una de les definicions de Déu més usuals era una que procedia de l'Orient, de Joan Damascè: «Déu és pèlag infinit».⁷ Per als teòlegs d'ofici un punt de partida per a les elucubracions acadèmiques; per a molts d'ells i d'altres cristians la porta per a una vida virtuosa, per a un testimoniatge social, per a una transformació mística.

Ramon Llull, a Mallorca estant, any 1313, està a punt del seu últim intent. Mesos més tard, fent parada a Sicília, que durà del maig de 1313 al maig 1314, escrigué el *Llibre de la ciutat del món*, on es fa espectador i cronista de quan les

⁵ *Romanç d'Evast e Blaqueria*, NEORL VIII, p. 485.

⁶ *Cant de Ramon*, ORL XIX, p. 259.

⁷ Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11, *Opera omnia* IV, Roma, 1888, p. 162. Cal observar que la referència de Tomàs a les paraules del Damascè s'inclou en la pregunta sobre els noms de Déu / atributs, com també es troba la mateixa relació en Bonaventura, *In I Sententiarum*, d. XXII, a. 1, *Opera omnia*, I, Quaracci, pp. 379-386, o, amb la referència expressa al Damascè, en Enric de Gant, *Summa*, a. LI, q. 1, *Opera omnia*, XXX, Leuven, 2007, p. 220.

dignitats divines es reuneixen en una «aula magna» on hi cerquen refugi del «món que es troba en un estat pervers». La sessió conclou amb la utopia: les virtuts es proposen tornar a la ciutat per reparar-la. I conviden Ramon.

Escriu ell:

Ramon s'excusà. Va dir que ja havia estat moltes vegades a la Cúria [de Roma] i havia parlat amb diversos prínceps, per tal que la fe fos exaltada per tot lo món. Que havia fet llibres, on es mostra la manera com es podria fer que tot lo món pogués estar en un bon estat. No res va aconseguir amb ells. Sovint fou escarnit i apallissat. Li deien fantasios.

Ramon s'excusà. Va dir que aniria als Sarraïns, que tractaria de conduir-los a la santa fe catòlica. Així mateix va prometre que escriuria aquest llibre i l'enviaria a la Cúria i a alguns prínceps.⁸

Acompanyem, doncs, Ramon en el seu viatge als sarraïns.

Amb quin objectiu? Simplement per repensar el que era el motiu central del *negotium* i que em permetré resumir en aquest terme: la disputa. Tot el demés, l'interminable retocament de l'Art, la immersió en totes les ciències, les incursions en filosofia i teologia, la vivència compartida de la pietat i de la mística, les gestions, sovint provocatives, amb els agents socials, tant de l'Església com del món civil, etc. etc., entra en el camp gravitacional de la disputa. És cap a ella que —manllevant-ho del títol d'aquesta trobada— convergeixen els espais de Ramon Llull.

I si algú pensa que hauria d'haver especificat «la disputa religiosa», respondré que la possibilitat i la necessitat de la disputa es recolza en la inconsistència del creure. La disputa que proposa Llull, ja des del fundacional capítol 187 del *Llibre de contemplació*,⁹ es mou en unes coordenades culturals, epistemològiques i psicològiques que determinen l'encontre religiós.

Certament, per copsar la «excessiva» amplària de l'espai lul·lià, hem d'aturar-nos —sovint amb la manca de moltes tessel·les— en un espai concret, sia quina sia l'orientació que volem prendre. Parlem, doncs, a partir de la confessió de Mallorca, parlem de l'espai Tunis.

⁸ «Raimundus excusavit se. Et dixit, quod pluries fuit ad Curiam, et ad plures principes fuit locutus, quod fides esset exaltata per universum mundum; et fecit libros, in quibus ostenditur modus, per quem totus mundus posset esse in bono statu; sed nihil potuit impetrare cum ipsis; et pluries fuit derisus et percussus et phantasticus vocatus. Et sic Raimundus excussavit se et dixit, quod iret apud Saracenos ad fidem sanctam catholicam reducere. Verumtamen promisit, quod faceret scribere librum istum et mittere translatum ad Curiam Romanam et ad aliquos principes, quibus sibi videbitur permittendum». *Liber de ciuitate mundi*, IV, ROL II, pp. 200-201.

⁹ *Llibre de contemplació*, 187, NEORL XXI, pp. 110-115.

Som del parer que hi podem trobar el model del que Ramon Llull entenia per disputa. A més, ens ajuda a fer presents altres circumstàncies, altres espais, en el manteniment d'una certa coherència jeràrquica en l'estudi de la vida i de l'obra lul·liana.¹⁰

Per fer-ho em detindré en dos aspectes. En el primer voldria compartir el significat contextual que suggereix Tunis. En el segon consideraré l'estratègia dialèctica del conjunt d'escrits redactats en el segon sojorn a Tunis.

1. L'estada de Ramon Llull a Tunis

1.1. El paper de Tunis en l'espai mediterrani

Les dues ciutats que visità Ramon Llull, Tunis i Bugia, tingueren un paper ben destacat en la xarxa comercial i política que unia la Mediterrània. Abans dels anys de Ramon Llull, durant i després, Tunísia jugà un paper molt important en la història política i cultural del Nord d'Àfrica musulmà, teixint una xarxa de relacions amigables amb els altres actors mediterranis. Amb la corona d'Aragó i amb el regne de Mallorca s'acordaren pactes que regulaven principalment l'activitat comercial, però també la presència dels mercenaris cristians al servei de les autoritats musulmanes o l'establiment d'altres particulars, com els ordes religiosos. D'aquestes relacions sorgí un model sociològic i fins i tot urbanístic comú a moltes ciutats mediterrànies.¹¹

En el cas de Tunis, i en relació al que ara ens pot interessar, és oportú fer referència a la fracassada croada del rei Lluís novè de França de l'any 1270.

Anys abans, 1248-1254, Lluís ja havia emprés una croada amb l'objectiu d'establir un punt de control cristià a Egipte. L'empresa es clogué amb la captivitat del rei. Aquest fet, junt a la seva mort a Tunis l'any 1270, colofó d'una nova croada fracassada, contribuï molt eficaçment a la seva canonització.¹²

Els dos successos queden integrats en la figura del rei Lluís que Ramon Llull resumeix en un sermó de l'any 1304, on el presenta com a model de qui compleix la benaurança promesa a aquells que practiquen la justícia i són perseguits. En el text hi ha un detall notable: quan es refereix a la croada d'Egipte, Ramon

¹⁰ Propostes metodològiques sobre aquest aspecte són comentades a Priani, 2025.

¹¹ La bibliografia general i específica sobre aquests temes és abundosa. Pel que fa a la relació entre Mallorca i el Nord d'Àfrica s'ha de partir de l'obra prou coneguda de Ch.-E. Dufourcq, 1966, *L'Espagne Catalane et Le Maghrib aux XIIIe et XIVe siècles*, amb els més específics Dufourcq, 1952, Dufourcq, 1974 i el dedicat més en concret a l'escenari de l'activitat de Ramon Llull, Dufourcq, 1980.

¹² Lower, 2018, ofereix una anàlisi gairebé exhaustiva sobre les motivacions, participants i esdeveniments de la croada de 1270.

parla de l'anada a «ultramar per recuperar Terra Santa», mentre la croada a Tunis queda amb un simple «ivit ad partes barbaricas».

Podem suposar que ell tingué informació, en el seu moment, sobre l'anada de Lluís a Egipte (Llull havia ja complert els vint anys), mentre la mort de Lluís succeeix en els anys d'intensa preparació de Llull a Mallorca després del seu canvi de vida, és a dir, aprenentatge de l'àrab, invenció de l'Art, entrega a la contemplació.

Crec que és legítim demanar-nos si aquesta circumstància reforçà la seva preparació per a la missió mitjançant la disputa. Ramon Llull es preparava per a un «negoci» molt personal, vull dir, no com participant d'una *missio* legal, com era el cas dels membres dels ordes religiosos. Recordem com Ramon de Penyafort li tallà el camí a Paris. Penyafort, en efecte, al manco en els anys de l'encontre amb Llull, definia el «ministerium» dels frares «in Africa» amb sis tasques, cinc d'elles tasques pastorals envers dels cristians d'aquelles terres (soldats, lliures, servents o esclaus, cristians renegats). Sols la darrera és referia als sarraïns, constatant —hom diria que pecant d'optimista— que «Déu ha ajudat amb la seva gràcia i favor als més poderosos, com és ara el mateix rei de Tunis ... i sembla que la porta ja és mig oberta per a un fruit inestimable».¹³

Tornant al rei Lluís, esmentem que fou canonitzat l'any 1297 i que l'agost de 1298, seguint la tradició religiosa, les seves despulles foren «elevades», és a dir, es traslladaren de la tomba a un monument sobre terra. Doncs bé, del mes d'agost de 1297 a juliol de 1299 Ramon Llull feu estada a Paris.

Resumint: Ramon Llull viatja a Tunis reforçat pel que creu més oportú en vista a la conversió dels musulmans, és a dir, la disputa amb els «savis» que guien la comunitat.

¹³ «Sextus, fructus est inter Saracenos, apud quos et maxime potenciores et eciam apud ipsum *miramolin* sive regem *Tunicii*, tantam contulit eis Dei gratiam et favorem, ultra quam ad presens expediat scribere, quod ianua videtur aperta quasi ad inestimabilem fructum, dum tamen messoris non desinunt; et sciam iam multi ex eis, maxime apud *Murciam* tam in occulto quam in manifesto sunt conversi ad fidem». Golubovich, 1913, p.371. La data del document seria entre 1251-1257. Sobre l'activitat missionera dels mendicant en el Nord d'Àfrica durant el segle XIII cf. Wahlen, 2011. La inclusió de la conversió com a motivació de la croada (cf. Power, 2010) i l'ús mateix del terme *passagium generale* (cf. Richard, 1989) es poden relacionar amb la qüestió dels mongols (cf. Gayà, 1997). L'exposició més exhaustiva i argumentada del lloc de la croada en el programa lul·lià és l'oferta per F. Domínguez en els seus diversos treballs: Domínguez, 2003 i Domínguez, 2004. Es tracta, a més, d'una concepció que es fa present en altres escrits de Ramon Llull no directament relacionat amb la qüestió de la croada, como serien, per exemple, el *Blaquerna* (cf. Wacks, 2019) o el *Llibre de l'orde de cavalleria* (cf. Maiorica, 2024).

1.2. Els anteriors viatges a Tunis i a Bugia

Dels dos viatges anteriors al regne de Tunísia tenim una crònica prou detallada en la *Vida de mestre Ramon*, la *Vita coetanea*. D'aquestes dues narracions podem recalcar dos detalls. El primer és que en ambdós casos es fa un resum ampli de la disputa que ha sostingut Ramon Llull amb els savis musulmans, tenint com a centre la discussió sobre la naturalesa de les dignitats divines. La segona cosa reiterada en els dos textos és l'escenificació dels patiments que ha sofert Llull: escarnit a la plaça, empresonat, apedregat, expulsat. Haurem de reconèixer que els dos aspectes del relat no són del tot coherents, i que, a més, l'escena dels patiments no concorda del tot amb l'escenari d'unes ciutats on vigeixen costums i pactes polítics que protegeixen els visitants amb normes punibles. És ver, en el text de *De civitate mundi*, que hem citat abans, Llull diu que «sovint fou escarnit i apallissat. Li deien fantasiós». Però allà es referia directament a «la Cúria [romana] i als molts prínceps amb qui havia parlat».

De la segona visita a Tunis, la *Vita Raimundi* no ens dius res, ja que fou redactada en 1311, quan Llull es disposava a assistir al concili de Vienne. El relat d'aquesta segona estada a Tunis, per tant, és incorporat segles després, per primera vegada a la vida de Ramon Llull en una obra de Charles de Bouvelles, publicada l'any 1511. De tota manera la llegenda del martiri de Ramon Llull era ja coneguda a finals del segle XIV, segons consta per una obra de Nicolau Eimeric —poc amic de Llull, certament— de 1389.¹⁴

1.3. Sicília, meta o interludi?

Cal retornar a la confessió de Ramon Llull. El pes del negoci excessiu desemboca en la amenaçant súplica d'auxili. Sense altre propòsit, sembla, fora de la insistència. Cap referència a continuar redactant més escrits o altra tasca personal. Setmanes després, el 16 d'abril de 1313, signa el Testament. Reparteix el seus béns, assegura la permanència i difusió dels seus escrits, recomana les almoines en sufragi de la seva ànima.¹⁵

Roman, però, la crida excessiva del pèlag infinit. El mes següent, arribat a Messina, conclou un nou escrit iniciat «en la mar, venint de Mallorca a Sicília» i que vol instruir a la contemplació.¹⁶

¹⁴ Gayà, 2012.

¹⁵ *Testamentum Raimundi*, ROL XVIII, p. 261-263.

¹⁶ «Incepit Raimundus librum istud, per quem animus instruitur ad contemplandum Deum, valde ipsum intelligendo, amando et memorando, in mari de Maioricis apud Siciliam veniendo. Et ipsum finivit in civitate, quae dicitur Messana, in mense Maio anno 1313 incarnationis Domini nostri Jesu Christi». *Liber de compendiosa contemplatione*, ROL I, p. 86.

Què cerca Ramon a Sicília? Què el porta a fer-se de bell nou a la mar? Era Sicília la meta final? O també, ho era el rei Frederic el protector en qui Ramon encara confiava?¹⁷

L'estada de Ramon Llull a Sicília ha estat àmpliament tractada, però ni l'anàlisi de les obres escrites aquest mesos, ni la consideració de les circumstàncies històriques i socials del regne, ens aporten elements abastament per definir la intenció de Llull.¹⁸ Potser podríem resumir, a tall d'hipòtesis, que el motiu té a veure amb aquell somni que Ramon va descriure un any abans en arribar a Mallorca. Em refereixo a l'obra *Llibre sobre la participació de cristians i sarraïns*, datada el setembre de 1212, on escriu:

«Mentre Ramon estava en aquestes consideracions, es va proposar de venir al nobilíssim, virtuosíssim, senyor Frederic, rei de Trinàcia, perquè ell, com a font de devoció que és, ordeni, juntament amb l'altíssim i poderosíssim rei de Tunis, que uns cristians ben lletrats i habituats amb la llengua aràbiga vagin a Tunis a demostrar la veritat sobre la fe, i que uns sarraïns ben lletrats vinguin al reialme de Sicília a disputar amb els savis cristians sobre llur fe.»¹⁹

Notem, tanmateix, que el final de l'obra no insisteix per res en aquest propòsit. Podríem pensar que, com sovint en la vida accidentada de Llull, altres motius el menaren a Mallorca en lloc de Sicília. Però també allà es perllonga el record del rei Frederic, en concret en els escrits primer, segon i quart. Després segueixen les diferents parts de l'extensa *summa sermonum* que donen pas al *Llibre sobre quina és la llei més bona etc.*, que segons alguns manuscrits, com ja hem recordat, podria també referir-se a Frederic en lloc del rei Sanç de Mallorca. Podem afegir encara un altre detall: les tres primeres obres datades a Mallorca

¹⁷ L'editor de l'obra *Liber, per quem poterit cognoscere, quae lex ...* (ROL II, p. 192), va creure necessari esmenar la referència al rei «Frederic» de Mallorca que trobà en els manuscrits que treballava, i va considerar més acurat (*conieci*) *Sancio*, tot indicant que la lectura comú (*omnes codd.*) es decantava per *Federico*. En realitat dels sis testimonis de l'obra, dels segles XIV i XV, dos escriuen *Federico* i els altres quatre *Sancio*.

¹⁸ En tractar aquest punt molts autors es refereixen també a la influència d'Arnau de Vilanova en la reforma social i religiosa afavorida per Frederic i ben propera als objectius lul·lians, cf. Evangelisti, 2008. Tal vegada no és simple coincidència que al final del *Liber de ciuitate Dei* correspongui a la justícia ordenar el retorn de les virtuts a la ciutat («et iustitia cum septem virtutibus reuera est in ciuitate», ROL II, p. 199). Cf. Mensa, 2019.

¹⁹ «Dum sic Raimundus considerabat, proposuit uenire ad nobilissimum uirtuosissimum dominum Fredericum, regem Trinacriae, ut ipse, cum sit fons deuotionis, ordinet cum altissimo et potentissimo rege Tunicii, quod christianii bene litterati et lingua arabica habituati uadant Tuniciu ad ostendendum ueritatem de fide, et quod saraceni bene litterati ueniant ad regnum Siciliae disputatum cum sapientibus christianis de fide eorum.» ROL XVI, p. 246. La traducció és de Villalba, 2015, p. 407.

foren escrites en àrab o traduïdes per Llull mateix, tal com succeirà després amb les obres de Tunis.²⁰

El corpus d'obres datades a Messina²¹ reproduceix les característiques de les escrites a Mallorca, és a dir, unes ocupant-se de la disputa amb els sarraïns, i altres amb la intenció de renovar la vida cristiana. Aquesta intenció, en paral·lel a la *summa sermonum*, centrada ara en la vida contemplativa.

A aquesta consideració comparativa sobre els conjunt de les obres escrites a cada una de les tres darreres estacions de Ramon Llull, cal afegir-hi la presència de dos llibres dedicats a l'exposició del mecanisme de l'Art, mitjançant la seva aplicació a un tema concret. Són aquestes: *Art abreujada de predicació*,²² la penúltima datada a Mallorca (febrer 1313), i *Art del consell*, que és la primera datada a Tunis (juliol 1315).

2. El corpus d'obres escrites a Tunis

2.1. El catàleg d'obres

El catàleg seguit per l'edició crítica de les obres llatines de Ramon Llull, fa referència a un conjunt de 26 escrits que mestre Ramon hauria redactat entre el juliol de 1315 i el desembre del mateix any. Malauradament d'aquest escrits sols de 7 s'ha conservat el text, mentre es coneix el títol d'altres 6 i ni tan sols això dels altres 13. No entrem ara en discutir si tanta activitat literària fou possible en mig any. Sols anotem que entre la data del darrer escrit a Messina (maig 1314) i el primer datat a Tunis (juliol 1315) hauria transcorregut més d'un any d'inactivitat literària.²³

Sembla que Ramon Llull redactà les obres en àrab i en català. Al manco això és el que llegim al final de l'*Ars consilii*, la primera que figura en el catàleg d'obres tunicines. A la conclusió d'aquest escrit es precisa: «Ramon va fer aquest llibre primer en àrab i després el traduï al romanç, i del romanç el va fer posar en llatí».²⁴ La cura de Ramon Llull per la traducció de les seves obres és prou coneguda i no cal insistir-hi.

En aquest cas, però, la tasca del traductor del romanç al llatí és força peculiar. En un capítol dedicat a les qüestions —cosa usual en moltes obres lul·lianes— el

²⁰ Sobre les obres escrites a Mallorca cf. Domínguez, 2008, pp. 222-229; Villalba, 2015, pp. 407-427.

²¹ Cf. Domínguez, 2008, pp. 229-239; Villalba, 2015, pp. 427-436.

²² ROL XVIII, pp. 52-156.

²³ Cf. Domínguez, 2008, pp. 240-242; Villalba, 2015, pp. 436-447.

²⁴ *Ars consilii*, ROL II, p. 269.

traductor adverteix que *causa brevitatis* sols ha traduït les conclusions. En molts d'altres casos, quan Llull s'estén en la consideració d'un argument en base a tota la sèrie dels principis, el traductor tradueix sols el formulat segons el primer principi, i afegeix «i així dels altres».

Parlem un poc més en detall sobre el fet de la traducció, més que res sobre la intervenció de Jaume II d'Aragó en tot aquest «negoci» (diguem-ho així) del traductor.²⁵

Primer de tot, per una carta de Jaume II a Ramon Llull, datada a Lleida el 5 de novembre de 1314, sabem que Ramon li havia comunicat el seu viatge i demanat protecció. Jaume l'informa que el dia abans ha manat redactar una carta de recomanació de Ramon al rei de Tunis, carta que li adjunta. En la seva presentació Jaume diu: «Rey, fem-vos saber que havem entès que en Ramon Luil, natural nostre, és en la vostra ciutat, en la qual li plau habitar e estar. On, rey, con Nós conegam lo dit Ramon, que és hom bo e savi e de bona vida, e el qual Nós amam, pregam-vos que vulats e us plàcia que'l dit Ramon, per honor de Nós, ajats e tingats recomenat en la vostra gràcia. E açò vos grahirem molt». El mateix dia Jaume escriu a «Joan Gil, torsimany del rei de Tunis» informant-li de la carta dirigida al rei, i afegint «emperò, volem que vós digats de part nostra al dit rey de Túniç que ell en açò faça ço que mils a la sua saviea serà semblant». Notable i prudent diplomàcia.

A l'estiu de 1315 Ramon Llull acudí de bell nou a Jaume II. Ramon Llull demanava ajuda per traduir els escrits que enllestia. Les gestions foren complicades. Ens ho detallen fil per randa 4 cartes de Jaume II entre el 5 d'agost i el 29 d'octubre. Per cert, una curiositat, les cartes empren el terme *negotium* per referir-se al conjunt de gestions necessàries per satisfer la petició de Ramon. No podem detallar ara tota la informació que ens donen aquestes cartes. Indexem sols el punts més rellevants:

1. Ramon Llull es troba disputant amb els sarraïns de Tunis i ha escrit 15 llibres sobre les disputes mantingudes.

2. Ramon Llull ha fet saber al rei que ha mester que algú tradueixi aquests llibres del romanç al llatí.

3. La persona idònia per fer-ho és el frare menor Simó de Puigcerdà, que fou un temps «escolar de Ramon».

4. Més en concret, fra Simó en traduir *Ars consilii* podrà aprendre el que diu aquesta obra i ensenyar-ho a altres quan torni a casa.

²⁵ Per a una exposició més detallada cf. Villalba, 2015, pp. 437-445.

5. El rei demana al superior de fra Simó que escrigui «al guardià de l'orde menor a Tunis» per tal que fra Simó sia del tot lliure per ocupar-se d'aquesta tasca (*negotium*).

No tenim més constància per assegurar que es compliren les disposicions del rei Jaume. Si així fou, fra Simó arribaria a Tunis el més prest el mes de novembre. Els textos llatins de que disposem podrien ser la seva traducció, admetent que les dates anotades de les obres corresponen a les dels originals àrab i romanç.

2.2. Destinatari i estil dels escrits

Excepte *Ars consilii*, les altres sis obres van dirigides al Cadi de Tunis, en algunes ocasions Llull precisa «qui est episcopus Tunisi», i el considera «sapientissimus», junt amb els seus «savis». La personalització del destinatari s'accentua en diferents indrets quan Ramon interpel·la el cadi amb paraules com aquestes: «Hem provat la trinitat divina, i si vols fer-hi contrari, escriu un llibre en contra d'aquest». Altres vegades és més sever, com per exemple quan diu, després d'un argument a favor de l'encarnació: «Perquè no la pots conèixer pels sentits i per la imaginació, tu no hi creus, i així romans decebut i en pecat mortal».²⁶

De tota manera, aquest estil directe no sembla suficient per considerar que el textos reproduïxen d'alguna manera disputes que de fet tingueren lloc. En efecte, si comparem aquestes obres amb les que Ramon redactà a Messina, comprovem que ara segueix un procediment argumentatiu idèntic, sols que allà el destinatari restava anònim i genèric. A més cal tenir present, com ja hem recordat, que el text llatí que ens ha arribat declara explícitament que el traductor ha escurçat l'original.

Per tot això m'atreveixo a suggerir que tant el comportament de Ramon Llull a Tunis, com la successió de les obres que hi redactà, ens donen l'esquema substancial que havia de modelar la disputa ja desitjada en el *Llibre de contemplació*.

²⁶ Cal entendre les breus indicacions, que aquí es fan, en l'ampli context de la disputa de Llull amb la teologia islàmica. De l'extensa bibliografia sobre aquest tema podem indicar Urvoy, 1980, pp. 216-239; Urvoy 1989; i altres recollits a la bibliografia final.

2.3. El model de la disputa

2.3.1. La primera exigència introductòria: el coneixement i l'acceptació de l'Art.

L' *Ars consilii* —l'escrit que tant alabava Jaume II a la seva carta— compleix aquesta primera exigència. El contingut es divideix en 7 distincions, encara que es reparteixen en dues parts. La primera, les 5 primeres distincions, defineix l'Art en els seus components tradicionals: una figura, l'abecedari dels elements de la figura, la definició dels principis, de les qüestions i de les formes. De tota manera, en presentar aquestes parts, ho fa en referència al tema concret del donar consell. A la segona part, la sisena distinció du per títol «de applicatione» i és, com usual en Llull, «l'aplicació dels principis particulars als principis universals». Hom ha de parar esment en la direcció de l'aplicació de què parla Ramon. La finalitat és comprovar si els principis particulars i les demostracions que se'n deriven, són correctament subordinades dels principis universals. Si és així, seran veritables, (necessàries), no ho seran si no s'hi adequen.²⁷

L'extensió en l'explicació dels elements de l'Art és ben detallada i les paraules finals ho proposen com a model gairebé universal. Diu Ramon: «Ramon acabà i completà aquesta *Art del consell*. Aquesta és la forma reglada que s'ha d'observar en donar consell, però és també general en aprendre les ciències, en predicar, en disputar i en dedicar-se a moltes altres coses profitoses, tant que seria molt llarg recontar».

Hi ha, però, un punt que cal destacar. És el fet de que als 9 principis usals de l'Art, o també dignitats, s'hi anteposa *unitas*, la unitat. Encara que la figura manté el 9 termes usals. No és del tot una novetat. Així ho va fer anys abans, 1312, a Mallorca (en el *Liber de participatione christianorum et saracenorum*²⁸), i de forma ja constant en els opuscles que escrigué a Sicília, abans de partir cap a Tunis. Uns escrits, per cert, els de Sicília, que presenten el mateix esquema que mantindran després els de Tunis.

²⁷ A *Ars generalis ultima* Ramon Llull, referint-se en aquest cas a la medicina, ens ofereix un exemple molt clarificador sobre el sentit de l'*applicatio*: «Nam sicut campsor habet ueram notitiam de bono aut falso auro, fricando ipsum supra quendam lapidem nigrum, sic medicus habet ueram notitiam et experientiam scripturarum medicinae, applicando eas principiis et regulis huius Artis, respiciendo, quem colorem, metaphorice loquendo, ab ipsis praedictae scripturae recipiunt», ROL XIV, p. 276. Cf. Gayà, 2025.

²⁸ ROL XVI, p. 248.

2.3.2. L'ordre de la disputa

L'Ars *consilii*, en tant que presentació aplicada de l'Art, és la primera passa de la proposta metodològica de Ramon Llull als seus interlocutors, per tal que es pugui establir un punt comú dialèctic i doctrinal acceptat per tots.

En segon lloc s'indica un principi apologetic regulador de la disputa que es mantindrà. Aquest principi és esmentat en cinc obres. Un cop resumit amb una simple referència: «en començar fa un argument, com sol fer: Aquella llei, etc.»²⁹ En altres casos la referència és més complerta: «La llei millor i més veritable és aquella amb la qual l'home pot millor conèixer i estimar Déu i les seves qualitats, com també l'honor que li pertany».³⁰ Aquesta frase és gairebé una cita textual de l'obra escrita a Mallorca que hem esmentat al començament, el *Llibre pel qual es podrà conèixer quina llei és més bona, més gran i també més vera*.

No serà de més recordar la intenció d'aquest escrit, perquè ens il·lustra sobre el sentit de la disputació segons Ramon Llull. Les lleis que entren en disputa amb el cristianisme són el judaisme i l'islamisme. Dels jueus afirma que la llei de Moisès és bona, gran i veritable, però incompleta per ella mateixa, ja que el mateix Jesús va dir que havia vingut a completar-la. A canvi «de la llei dels sarraïns —escriu Ramon— no podem dir que sia completa, perquè Mahoma digué moltes coses impies i contràries a la llei dels cristians. En digué, però, moltes que estan d'acord amb la llei dels cristians», i en fa tot seguit una llista.³¹

²⁹ «Et prius facit argumentum, ut solet: Illa lex etc.». *Liber de agentia maiore*, ROL II, p. 306.

³⁰ «Et primo facit Raimundus istud argumentum: Illa lex est melior et verior, qua homo potest melius cognoscere et diligere Deum et suas qualitates, et honorem, qui pertinet sibi. Lex Christianorum est illa; ergo est melior et verior alia lege». *Liber de maiori fine intellectus, amoris et honoris*, ROL II, p. 327; cf. *Liber de Deo et de mundo*, ROL II, p. 341.

³¹ «Dicimus ergo primo legem Moysi esse bonam, magnam et ueram, sed per se ipsam incompletam, cum Christus lesus dixerit in euangelio (Mt. 5,17) se non uenisse ad abolendam legem Iudaeorum, sed ad implendam; quam compleuit per legem christianorum, quam dedit. Legem Saracenorum non dicimus completam esse. Mahometus enim, eiusdem legis lator erroneus, multa impia et aduersa legi christianorum protulit. Multa tamen dixit, quae concordant cum praedicta lege christianorum, puta, dicendo Deum uerum creatorem omnium, quae sunt; et cum dixit Iesum Christum spiritum esse Dei et uerbum Dei, et natum de beata Maria, ipsa uirgine permanente; et quod Christus Iesus uiuus est in caelo; et quod melior homo et praeteritis et futuris. Asseruit etiam duodecim apostolos sanctos fuisse et etiam saluos esse. Propter quod quoad hoc Saracenorum bonam dicimus esse legem. Verum dicimus eam completam non esse, cum uideamus asseruisse Mahometum in trinitate non esse Deum; et quod Deus incarnatus non est; et quod Iesus mortuus non est, neque crucifixus, nec per consequens resurrexit». *Liber, per quem potrit cognoscere...*, ROL XVIII, p. 174. Sobre aquest obra cf. Hames, 2008.

Els arguments que a continuació presenta a favor de la llei cristiana, parteixen d'una premissa major, «*per se nota*», que afirma que «la llei més gran, més bona i més vera és aquella per la qual es pot millor conèixer, estimar i venerar Déu».³²

A partir d'aquestes afirmacions, podem entendre que la intenció de la disputa no es dirigeix a una demostració dels articles de la fe cristiana, el que es podria entendre com predicació o missió, sinó a l'anàlisi de la concordança dels articles de cada religió amb les derivades d'aquell coneixement *per se*. I aquí intervé l'Art, ja que és amb ella que hom pot descobrir i fonamentar la premissa major de la disputa. Aquesta intervenció de l'Art aporta les condicions argumentatives i metafísiques que els disputants acorden com a comunes.

En aquest sentit, es pot recordar l'inici de la *Declaratio Raimundi*, que Ramon Llull va redactar a Paris l'any 1298. Encara que la situació era diferent, és a dir, la discussió sobre l'averroisme, s'hi proposaven dos punts de partida: bé l'acceptació dels articles de la fe, un inici teològic, o bé el recurs a l'Art, per partir de principis *per se cognita*, un inici filosòfic o metafísic. No vol dir, però, que sia una alternativa excloent, perquè la disputa amb inici teològic, haurà d'estar ja subjecte a l'inici metafísic, és a dir, a l'Art.³³

Podem dir, per tant, que la disputa que es manté a Tunis parteix d'un inici teològic i s'endinsa en la discussió d'articles de fe en part ja comuns. És a dir, es tracta d'una disputa interreligiosa. Això no exclou que en Ramon Llull hi hagi també elements per a la disputa simplement religiosa, més pròpia de la filosofia de la religió. Pensem en el personatge del gentil a diverses obres lul·lianes.

Segons el model implícit en les obres de Tunis, i ja en part de les escrites a Messina, els temes tractats es conceben com a qüestions concretes sobre algunes doctrines teològiques divergents. Començant, evidentment, per la divergència en la afirmació de la definició de Déu per les seves dignitats. Qüestions concretes, això ens recorda que Ramon Llull va omplir moltes planes dels seus llibres per formular i respondre milers i milers de qüestions de tota mena. I que en alguns indrets defineix les seves qüestions com qüestions quodlibetals.

³² «Ad probandum maiorem propositionem non oportet dicere multa uerba, cum per se nota sit. Si enim lex, per quam melius cognosci potest Deus, amari et recoli, magis magna, magis bona magisque uera non esset alia quaque lege, uerum esset, quod illud esset magis bonum, per quod Deus minus cognosceretur, amaretur et recoleretur; quod impossibile est. Probatum est ergo maiorem necessario ueram esse». *Liber, per quem potrit cognoscere...*, ROL XVIII, p. 176.

³³ Cf. Gayà, 1996.

2.3.3. La divergència teològica central.

Els escrits de Tunis insisteixen en la divergència doctrinal fonamental que enfronta cristians i musulmans, és a dir, l'afirmació cristiana de la Trinitat en Déu. De fet, aquest és el centre més destacat de tota l'obra apologètica de Ramon Llull, com fa patent el text mateix de la *Vita coetanea*.³⁴

El punt de partida comú de les dues religions és l'afirmació de Déu definit com ésser necessari per a l'existència de totes les coses. La divergència bàsica entre les dues confessions és la que oposa l'afirmació musulmana de la unitat de Déu a l'afirmació cristiana de la trinitat de persones en Déu. Per part de la teologia musulmana aquesta oposició es formula amb l'afirmació de que tota obra de Déu s'ha de definir com acció externa. Ramon Llull argumenta que l'obrar de Déu pertany a la naturalesa mateixa de l'ésser necessari.

La tasca de Ramon Llull per fonamentar el seu argument s'inicià amb aquella declaració primera del *Llibre de contemplació* que remarcava una vegada i altra la diferència en afirmar les «propietats» de Déu en ell mateix i en la «nostra» manera de pensar la seva realitat en Déu. I de seguit la norma que resol aquesta diferència és l'Art, que amb la seva afirmació dels principis primers i amb la seva aplicació universal ho reconduïx tot a una consideració metafísica unificadora. I a la unitat en la creença.

En resum, podríem dir que les obretes del corpus de Tunis ens transmeten el guió essencial de la intervenció de Ramon Llull en la disputa amb els musulmans.³⁵

Conclusió

Un negoci excessiu?

No —podem pensar— excessiva aquesta disputa, real o sols preparada, a Tunis i a Bugia, i també a Mallorca i a Messina o Lucera.

Excessius sí, com Llull diu a *Retòrica nova*, «altres negocis que no podem evitar».³⁶ Excessius els que s'indiquen en el text del *De civitate mundi*, que hem

³⁴ *Vita coetanea*, VI-VII, ROL VIII, p. 289-293 (Tunis); IX-X, ROL VIII, 297-300 (Bugia).

³⁵ El context doctrinal dels arguments de les dues parts ha estat estudiat d'una manera àmplia i convincent per Margot Leblanc (Leblanc, 2023) partint del text de la *Disputatio Raimundi christiani et Homeri saraceni*. Si, com l'autora diu, la *Disputatio* es pot considerar una disputa «probably semi-true» (p. 280), els opuscles de Tunis ens ofereixen la intervenció essencial i veritable de Ramon Llull en una disputa, aquí també, probable. La relació de l'argumentari lul·lià i la filosofia o teologia àrab ha estat darrerament objecte de nombrosos estudis, alguns dels qual són indicats a la bibliografia.

recordat: visites i peticions a la Cúria romana i a molts prínceps, les diverses circumstàncies que motivaren els seus viatges, redacció de llibres per millorar l'estat del món, i d'altres per provar l'eficàcia de l'Art al servei de qualsevol ciència, o per encoratjar als fidels a construir una comunitat de pau, o per acompanyar-los en la contemplació.

Negocis excessius que ens fan necessari, a nosaltres, recórrer tants d'espais de Ramon Llull encara ara tant fascinants i oberts.

També entre la dificultat i la utopia. Com, en clau escatològica contra la imminència de la vinguda de l'Anticrist, ell atribuïa al rei constructor que apareix en el *Fèlix*: «Molt fo lo rey indignat contra los homens qui auseyen los obrés del palau e dix que, pus sa volentat volia que'l palau s'acabàs, de necessitat se convenia que la obra duràs tant longament tro que'l palau fos complit, per ço que la volentat del rey agués lo compliment per lo qual volch hedificar lo palau».³⁷

Sigles

CCCM = Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis

NEORL = *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*, Palma de Mallorca – Barcelona, 1990ss.

ORL = *Obres de Ramon Llull*, Palma de Mallorca, I – XXI, 1905-1950.

ROL = *Raimundi Lulli Opera Latina*, I-V, Palma, 1959-1967; VIss., CCCM, Turnhout, 1975ss.

Obres de Ramon Llull

— *Ars abbreviata praedicandi*, ed. F. Domínguez, ROL XVIII, 48-158.

— *Ars consilii*, ed. J. Stöhr, ROL II, 217-269.

— *Ars generalis ultima*, ed. A Madre, ROL XIV.

— *Cant de Ramon*, ed. R. d'Alòs-Moner, S. Galmés, ORL XIX, 257-260.

— *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a uenerabili patre domino episcopo Parisiensi*, ed. Th. Pindle-Büchel, ROL XVII, 249-402.

— *Liber de agentia maiore*, ed. J. Stöhr, ROL II, 306-307.

— *Liber de ciuitate mundi*, ed. J. Stöhr, ROL II, 173-201.

— *Liber de compendiosa contemplatione*, ed. J. Stöhr, ROL I, 69-86.

— *Liber de Deo et mundo*, ed. J. Stöhr, ROL II, 341-377.

— *Liber de maiori fine intellectus, amoris et honoris*, ed. J. Stöhr, ROL II, 135-146.

³⁶ «Volentes igitur, quod ex multo tempore concupiuimus ... sed non ualentes propter alia quaedam negotia, quae uitare non possumus». ROL XXX, p. 22.

³⁷ *Llibre de meravelles*, NEORL X, I.12, p. 142s.

- *Liber de participatione christianorum et saracenorum*, ed. A. Oliver, M. Senellart, ROL XVI, 245-260.
- *Liber disputationis Raimundi christiani et Homeri saraceni*, ed. A. Madre, ROL XXII, 172-264.
- *Liber, per quem poterit cognosci, quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis uera*, ed. M. Senellart, ROL XVIII, 170-193
- *Llibre de contemplació en Déu*, ed. M. Obrador et al., ORL II-VIII, 1906-1914.
- *Llibre de contemplació en Déu*, ed. I. Alomar, NEORL XIV, XVII, XXI.
- *Llibre de meravelles*, ed. L. Badia et al., NEORL X, XIII,
- *Lo desconhort*, ed. R. d'Alòs-Moner, S. Galmés, ORL XIX, 219-254.
- *Rethorica nova*, ed. J. Medina, ROL XXX, 19-77.
- *Romanç d'Evast e Blaquerna*, ed. A. Soler i J. Santanach, NEORL VIII.
- *Testamentum Raimundi*, ed. F. Domínguez, ROL XVIII, 261-263.
- *Vita coetanea*, ed. H. Harada, ROL VIII, 271-309.

Bibliografia

- AÏSSANI, Djamil, «Perception actuelle des «disputes» Raymond Lulle - Uléma de Béjaïa», en Marta Romano (ed.), *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2015, pp. 25-41.
- BENHAMAMOUCHE, Fatma, «Ramon Llull y su empresa islámica», *Quaderns de la Mediterrània*, 9, 2008, pp. 368-373.
- BONAVENTURA, *In I Sententiarum, Opera omnia*, I, Quaracci.
- DOMÍNGUEZ, Fernando, «Ramon Llull y la cruzada», ROL XXVIII, 2003, p. 257-316.
- , «La cruzada en el *Liber de Passagio* de Ramon Llull», *Patristica et Mediaevalia*, XXV, 2004, pp. 45-75.
- , «Works», en A. Fidora, J.E. Rubio (eds), *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 125-242
- DUFOURCQ, Charles-Emmanuel, «La Couronne d'Aragon et les Hafsides au XIIIe siècle (1229-1301)», *Analecta Sacra Tarraconensia*, 25, 1952, pp. 1-63.
- , *L'Espagne Catalane et Le Maghrib aux XIIIe et XIVe siècles*, Presses Universitaires de France, Paris 1966
- , «Aspects Internationaux de Majorque durant les derniers siècles du Moyen Age», *Mayurqa*, 1974, pp. 5-52.
- , «La Méditerranée et le Christianisme», *Estudios Lulianos* 24, 1980, pp. 5-22.
- EVANGELISTI, Paolo, «*Affines Christi*. Paradigma dell'identità comunitaria e strategie del confronto con gli infideles nei progetti politici di Arnau de Vilanova e Ramon Llull», en A. Musco i M. Romano *Il mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia*, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 99-118.
- GAYÀ, Jordi, «El arranque filosófico del «Ars» luliana», *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*, ed. Jaime de Salas i Fernando Domínguez, "Beihefte zur Iberoromania" 12 (Tubinga: Max Niemeyer Verlag, 1996), pp. 1-8
- GAYÀ, Jordi, «Ramon Llull en Oriente (1301-1302): circunstancias de un viaje», *Studia Lulliana*, 37, 1997, pp. 25-78.

- , «El tercer martiri de Ramon Llull. Reflexions d'Historiografia Lul·lística», *Memòries de la Reial Acadèmia mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 22 (2012), pp. 141-165.
- , «La coerción a la conversión no es lícita», *Il beato Raimondo Lullo. Il personaggio e il suo rapporto con l'Islam*, Studi arabo-islamici del PISAI 24, Roma, 2021), pp. 229-251.
- , «La ciencia teológica en cuanto aplicación del *Ars*», en Rafael Ramis Barceló (ed.), *Ramón Llull y los saberes universitarios*, Madrid, Sínderesis, 2025, pp. 235-253.
- GHALI, Adnen, «Tunis, ville double: le quartier consulaire médiéval comme prémices de la ville européenne», *Kervan – International Journal of Afro-Asiatic Studies*, 26, 2022, pp. 335-263.
- GOLUBOVICH, Girolamo, *Biblioteca Bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese*, II, Firenze, Quaracchi, 1913.
- HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. LI, q. 1, *Opera omnia*, XXX, Leuven, 2007, p. 220.
- HAMES, Harvey J., «A Manual for Conversion: Ramon Llull's *Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis magna, et etiam magis vera* (op. 209)», en A. Musco i M. Romano *Il mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia*, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 121-133.
- LEBLANC, Margot, *The Disputatio Raimundi Christiani et Homeri Saraceni. A case study of Medieval Christian-Muslim exchange*, Dis. Doct., KU Leuven, Faculty of Theology and Religious Studies, 2023, <[https://www.ub.edu/llulldb/docs/LEBLANC Disputatio Raimundi et Homeri.pdf](https://www.ub.edu/llulldb/docs/LEBLANC_Disputatio_Raimundi_et_Homeri.pdf)>
- LE GOFF, Jacques, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996.
- LLINARÈS, Armand, «Les séjours de Raymonde Lull à Tunis et les derniers moments de sa vie», *Revue de la Méditerranée*, 20, 1960, pp. 495-502.
- LOWER, Michael, «Conversion and St Louis's Last Crusade», *The Journal of Ecclesiastical History*, 58, 2007, pp. 211-231.
- , «Ibn al-Lihyani: sultan of Tunis and would-be Christian convert (1311–18)», *Mediterranean Historical Review*, 24, 2009, pp. 17-27.
- , Lower, Michael, *The Tunis Crusade of 1270: A Mediterranean History*, Oxford, Oxford U. P., 2018.
- MAIORCA, Arturo, «Raimondo Lullo e la cavalleria», *Storia del Mondo*, 99, 2024, <<http://www.storiadelmondo.com/99/maiorca.lullo.pdf>>
- MAYER, Annemarie C., «Llull and the divine attributes in 13th century context», *Anuario filosófico*, 49, 2016, pp. 139-154.
- MENSA VALLS, Jaume, «El rey como *minister iustitiae* en la *Allocutio christini* y la *Informació espiritual* de Arnau de Vilanova: elementos de filosofía política», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 75, 2019, pp. 1625-1642.
- ORTEGA VILLOSLADA, Antonio, «Documentos referentes al reino de Mallorca en los archivos de París», *Mayurqa*, 29, 2003, pp. 341-356.
- POWER, Amanda, «Going among the infidels: the mendicant orders and Louis IX's first Mediterranean campaign», *Mediterranean Historical Review*, 25, 2010, pp. 187-202.
- PRIANI SAISÓ, Ernesto, «La vida filosófica de Ramón Llull: periferia, autoaprendizaje y multilingüismo», *Mediaevalia*, 28, 2025, pp. 147-165.
- RICHARD, Jean, «La croisade de 1270, premier 'passage général' ?», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 133^e année, N. 2, 1989. pp. 510-523.

- SASTRE MOLL, Jaume, «Las relaciones del reino de Mallorca con los sultanatos del norte de África y sur peninsular», en *El regne de Mallorca: cruïlla de gentes i de cultures (segles XIII-XIV)*, Institut d'Estudis Baleàrics, Palma, 2008, pp. 135-156.
- URVOY, Dominique, *Penser l'Islam. Les présupposés islamiques de l'"Art" de Ramon Llull*, Paris, Vrin, 1980.
- , «Les musulmans pouvaient-ils comprendre l'argumentation lullienne?», *Estudi General*, 9, 1989, pp. 159-170.
- VALÉRIAN, Dominique, *Bougie, port Maghrébin, 1067-1510*, Rome, École française de Rome, 2006.
- , *Ports et réseaux d'échanges dans le Maghreb médiéval*, Madrid, Casa de Velazquez, 2020.
- VILLALBA I VARNEDA, Pere, *Ramon Llull, Escriptor i filòsof de la diferència*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2015.
- WACKS, David A., *Medieval Iberian Crusade Fiction and the Mediterranean World*, Toronto, UTP, 2019. pp. 82-105.
- WAHLEN, Brett E., «Corresponding with Infidels: Roma, the Almohads, and the Christians of Thirteenth-Century Morocco», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 41, 2011, pp. 487-513.

**EL MICROCOSMOS SOCIAL COM A ESPAI DE LA
REORDENACIÓ LULLIANA. UNA EXEGESI DEL
CAPÍTOL 76, «DE PERSECUCIÓ», DEL ROMANÇ
D'EVAST E BLAQUERNA**

***THE SOCIAL MICROCOSM AS A SPACE FOR LULLIAN
REORDERING. AN EXEGESIS OF CHAPTER 76,
«DE PERSECUCIÓ», OF THE ROMANÇ D'EVAST
E BLAQUERNA***

JOSEP E. RUBIO

Universitat de València / IIFV

Resum

El capítol 76 del *Blaquerna* ocupa un lloc central en l'estructura de la novel·la, ja que condensa allò essencial de les propostes de reforma social en un microcosmos urbà abans de passar a la reordenació global que tindrà lloc al llibre quart. El tema de la justícia serà el motiu conductor de les propostes, entesa com a manifestació d'una realitat oculta sota unes aparences hipòcrites.

Paraules clau: Blaquerna, semblances, reforma social.

Resumen

El capítulo 76 del *Blaquerna* ocupa un puesto central en la estructura de la novela, ya que condensa lo esencial de las propuestas de reforma social en un microcosmos urbano, antes de pasar a la reordenación global que tendrá lugar en el libro cuarto. El tema de la justicia será el motivo conductor de las propuestas, entendida como la manifestación de una realidad oculta bajo unas apariencias hipócritas.

Palabras clave: Blaquerna, semejanzas, reforma social.

Abstract

Chapter 76 of *Blaquerna* occupies a central position in the romance's structure, as it condenses the essence of the proposals for social reform within an urban microcosm, before moving on to the global reorganization that will take place in Book Four. The

theme of justice will be the driving force behind the proposals, understood as the manifestation of a reality hidden beneath hypocritical appearances.

Keywords: Blaquerna, semblances, social reform.

1. La posició del capítol 76 en el conjunt del *Blaquerna*

El *Romanç d'Evast e Blaquerna* és un dels textos més interessants de la literatura del segle XIII. En bona mesura per la seua originalitat, que és el resultat d'un procés de transposició operat per l'autor: transposició de la matèria novel·lesca de cavalleria a l'àmbit diví, amb la creació d'un heroi que, al capdavant, és un cavaller errant espiritual, que lluita amb les virtuts com a armes contra la descreença, la malvestat i el pecat. Molts qualificatius s'han emprat, i es poden emprar, per a definir aquesta ficció lul·liana: novel·la espiritual, exemplar, utòpica, realista... El programa de reordenació de la societat està dissenyat a partir de l'actuació del protagonista i d'altres personatges que van apareixent al llarg de les pàgines d'aquest monumental fresc que abasta des de la narració centrada en el comportament i la psicologia d'individus particulars fins a la realització novel·lada de l'ideal d'una societat global, unida en la pau i l'harmonia d'una sola creença i d'una sola llengua comuna.

És al llibre quart on es desenvolupa el programa global que Albert Soler anomena de «reordenació» de la societat¹. Per a Soler, Llull és, més que no un reformador (amb les connotacions de radicalitat que pot tenir el terme), un «reordenador», algú que propugna el retorn a un ordre perdut: el de la primera intenció. Certament, totes les mesures proposades en el quart llibre del *Blaquerna*, quan el protagonista és papa i pot, des de la seu de sant Pere, desplegar un programa universal d'actuació, apunten en darrer terme cap a la gran obsessió de l'obra: endreçar de nou un món que ha perdut el nord.

Proposarem una exegesi d'un capítol que es troba en un punt d'inflexió important en l'estructura de la novel·la i, per tant, en el conjunt del programa reformador o reordenador que s'hi dissenya. I no renunciem, tot i estar d'acord amb Soler, a emprar també el terme «reformador», al costat de «reordenador», si entenem el seu abast. La reordenació de la societat necessita, al capdavant, de mesures concretes de reforma en el sentit de canvi o de revulsiu; en aquest cas, no per a substituir-la per un altre model social radicalment diferent, sinó per a tornar a un suposat ordre perdut. Les petites reformes estarien, doncs, al servei

¹ Soler, 2017.

del projecte ordenador més global i ambiciós. Al capítol 76 de la novel·la, que clou pràcticament el llibre tercer, «De prelació», trobem aqueix punt d'inflexió entre, precisament, el focus en allò «micro» (els canvis proposats en el si de la ciutat) i el salt a la perspectiva «macro», amb el moviment centrífug final del capítol, que exporta les reformes fora de l'àmbit urbà i que s'expandirà al llibre següent. Perquè la reorientació que Llull proposa al *Blaquerna* és total en el sentit que afecta tant els nivells més concrets i particulars de la societat com el conjunt general de la humanitat sencera.

Recordem el context en què s'inscriu el capítol. Som al llibre tercer, «De prelació», que arrenca quan, el fins aleshores abat Blaquerna, és elegit bisbe, malgrat la seua oposició inicial a assumir el càrrec. Al llibre anterior, el segon, el lector s'havia trobat amb una gran varietat de situacions narratives centrades fonamentalment en dos personatges: l'abadessa Natana i Blaquerna. Sota l'epígraf «De religió», el segon llibre desplega, primer de tot, l'actuació de Natana com a sagristana i, després, com a abadessa d'un monestir. Tot d'una que és elegida abadessa, Natana «ordena» l'ús dels cinc senys corporals i, seguidament, les set virtuts, per cloure amb uns capítols dedicats a les tres potències de l'ànima, a l'oració, i a l'establiment d'espies al monestir per controlar que l'ordenació anterior es compleixi. Aquesta manera d'estructurar certes parts de la novel·la és característica del *Blaquerna* i la trobem en diversos llocs: l'autor recorre a una sèrie tancada de conceptes, a cada un dels quals dedica un capítol. En aquest cas, els cinc sentits corporals, les set virtuts i les tres potències de l'ànima. Ja al llibre anterior havia emprat el mateix recurs: el llibre primer, centrat primordialment en els progenitors de Blaquerna, ens conta com es varen casar, com van educar el seu fill, certes disputes familiars, i, finalment, quan ja han arribat a un punt vital en què poden desenvolupar el seu objectiu últim com a laics al servei de Déu, havent renunciat a les riqueses i fundat un hospital, la història dels dos personatges s'articula al voltant d'una sèrie de capítols dedicats als set pecats capitals (capítols 11-18).

La novel·la, almenys en els dos primers llibres, sembla organitzar-se així a partir de l'alternança de dos moments narratius. Primerament, uns capítols amb més acció, en els quals els personatges encara no han trobat el seu lloc; capítols amb més càrrega dramàtica, on els protagonistes busquen l'aconseguint d'uns objectius i troben oposició i entrebancs, sobretot dintre del nucli familiar. És el que els passa a Evast i Aloma, que no tenen clar (especialment el primer) el seu lloc en l'ordre moral i social lul·lià: Evast dubta entre l'orde religiós i el matrimonial; un cop en el segon, no li acaba de fer la vida de laic i això provoca una «disputa» amb Natana en el capítol quart, com a conseqüència de la qual el matrimoni arriba a un pacte, però que passa per cedir les riqueses al seu fill, qui s'hi

nega i supera els paranys que la mare li posa per casar-lo amb Natana... En definitiva, tot un seguit d'oposicions que es resolen quan, finalment, els dos personatges troben el seu lloc dins de l'ordenament de la primera intenció: abandó radical de les riqueses i seguiment de la pobresa evangèlica. És aleshores quan entra en joc el segon moment narratiu: quan els personatges semblen haver assolit el «fi e repòs», en termes lul·lians, s'introdueix una mena de repertori exemplar format per una sèrie de capítols, en aquest cas dedicats als set pecats capitals, que responen tots ells a una mateixa estructura i que exemplifiquen el projecte reordenador cap al qual apunta la ficció narrativa. El mateix s'esdevé, si fa no fa, a la primera part del llibre segon, protagonitzada per Natana: després d'uns capítols de forta càrrega dramàtica, amb discussions amb la mare i, fins i tot, l'ús de la força per part dels familiars, disposats a treure-la del convent on ha decidit professar, el personatge arriba al punt d'assoliment ple del seu objectiu. És llavors quan un altre grup de capítols, organitzats en sèries tancades, introdueixen una dimensió més didàctica al discurs, sense negligir l'aspecte ficcional i narratiu que domina tot el llibre.

Quan, a la segona part del llibre segon, l'acció passa a centrar-se en el personatge de Blaquerna, trobarem la mateixa dinàmica estructural. Als primers capítols domina el conflicte, el moviment, fins i tot l'aventura (és la part més semblant als *romans* cavallerescos), fins que el personatge arriba al monestir on es troba el cavaller Narpan. En aturar-se el moviment i recloure's l'acció en un espai com el del monestir, de manera paral·lela al que ocorria amb Natana, el personatge assumeix unes funcions (com ella, sagristà i després abat) que obliguen l'acció a prendre un tomb més didàctic, en el sentit que l'element doctrinal és vehiculat ja no segons s'interpreten els esdeveniments dramàtics viscuts anteriorment, sinó a partir d'una sèrie ordenada de conceptes que, precisament perquè són ordenats, manifesten l'«ordenament» final cap al qual condueix tota la narració. En aquest cas, les parts de la pregària de l'*Ave Maria*, a partir del capítol 61. Amb una variació important respecte de la part corresponent de l'abadessa Natana: el protagonisme de Blaquerna com a agent és compartit amb altres. Blaquerna es reservarà un dels oficis derivats de les parts de la pregària, però la resta seran portats endavant per altres monjos. És com si el personatge, a mesura que avança en l'escala del poder, delega responsabilitats o es desdoblara en una multiplicitat cada cop major d'alter egos, que tindran la representació més evident en el joglar de valor i en Ramon lo Foll.

Però la rúbrica amb què s'inicia la segona part del segon llibre, la dedicada a Blaquerna, és ben explícita: «De la manera segons la qual Blaquerna cerchava son ermitatge». El monestir no és el lloc d'arribada, no és el fi del periple del protagonista, sinó la vida ermitana en la solitud del desert. Tal vegada això ex-

plique també el desdoblament que acabem d'exposar: com que el protagonista ha de continuar endavant i no resta definitivament en els llocs on s'atura, deixa darrere el seu llegat abans de marxar. Al llibre tercer, «De prelació», tampoc no arriba a l'ermitatge. Ací és creat bisbe, i Llull recollirà directament l'estructura de la sèrie de capítols per aplicar-la, ara, a tot el llibre en conjunt. I el mateix passarà al llibre següent, amb el nou canvi d'espai, de la seu episcopal a la seu apostòlica de Roma. Cap de les dues, però, és el final del camí, que sols arribarà al llibre cinquè. Al llibre tercer, serà la sèrie de les benaurances la que estructurarà tot el llibre; al quart, les parts del *Gloria in excelsis Deo*. En tots dos casos, el bisbe Blaqueria i el papa Blaqueria, respectivament, continuaran amb l'estratègia de desdoblament, de delegació de funcions en atorgar els oficis a canonges i cardenals, projeccions d'ells mateixos en els espais d'actuació corresponents. Que al llibre tercer serà, de nou, la ciutat, de manera que retornem a l'espai del llibre primer.

El capítol que analitzarem és el que clou la sèrie de les benaurances: «De persecució». Es refereix, doncs, a la benaurança «benaurats els perseguits per la justícia, perquè d'ells és el regne dels cels» (Mt 5,10). La posició estratègica del capítol en la sèrie ressalta no sols pel fet de ser el darrer; també per altres elements que tenen a veure amb el canonge protagonista. El bisbe Blaqueria estableix els oficis relacionats amb les benaurances i els atorga a diversos canonges, excepte el de pacificar («benaurats els pacífics, perquè seran anomenats fills de Déu»), que es reserva per a ell. Serà precisament al capítol 75, l'anterior del nostre, on el bisbe Blaqueria desenvolupa la seua tasca pacificadora. Un podria esperar que fos el darrer de la sèrie, per ser el dedicat al protagonista, però no és així. Aquest desplaçament posa encara més el focus en el capítol 76; però, a més a més, si ens fixem en com actuen la resta de canonges, encara hi ha una altra diferència notable respecte del de persecució: a excepció, tal vegada, del canonge de plors i del mateix Blaqueria, la resta de canonges exerceixen la seua funció bàsicament a través de la predicació. Fixem-nos en els inicis dels capítols: «Con lo bisbe fo en lo capitol ab los canonges ell dix que Jesucrist promés lo regne del çel als pobres e per açó volia que un canonge fos assignat a ufiçi de pobretat, lo qual canonge preycás pobretat...»²; «Lo bisbe Blaqueria doná ufiçi de suauetat a un canonge, lo qual degué prehicar suauetat e suau fos per ço que sos sermons ne fossen pus vertaders»³; «Lo canonge de aflicció preycava tots jorns dejunis, vigilies, afliccions...»⁴; «Lo canonge de misericordia preycava tots

² Llull, Ramon, *Romanç d'Evast e Blaqueria*, Palma, Patronat Ramon Llull, 2009 (NEORL VIII), p. 311.

³ *Ibid.*, p. 313.

⁴ *Ibid.*, p. 321.

jorns misericòrdia»⁵; «Lo canonge de nedeetat preycava tots jorns mundiçia de cor»⁶. En contrast amb aquests inicis, en el del capítol 71, «de plors», el canonge corresponent rep instrucció, per part de Blaquerna, sobre com plorar: «Lo bisbe Blaquerna doná regla al canonge de plors con degués plorar cuminalment per totes aquelles coses qui·s covenen a plors»⁷. En lloc de predicar, aquest canonge plora davant totes les situacions que troba.

A l'inici del capítol de persecució tenim, doncs, al canonge corresponent, com els seus companys dels capítols immediatament anteriors, actuant de manera autònoma, però no en la línia de la predicació: «Considerá lo canonge de persecució en lo gran carrech en lo qual era posat per rahó de son ofici, per so que pugués husar de justícia»⁸. Aquesta consideració el porta a entrar en una taverna, lloc de perdició, «on avia ajustats gran re de tafurs e de gulliarts e de arlots», representants del lumpen urbà. El canonge compra vi, s'uneix als cants i als balls de la colla de tafurs i goliards i es guanya la seua confiança, fins al punt de portar-los pel camí recte al cap d'un temps de pacient i constant acompanyament, en el qual els deia «dolces paraules» de Jesucrist i de la Verge Maria; no sense abans haver-los deixat parlar a ells i escoltar-los atentament, en la típica i efectiva estratègia lul·liana que consisteix a posar-se al nivell de l'interlocutor i mostrar-li un cert respecte.

La progressió estructural del capítol avança així seguint un moviment ascendent per l'escala social: ha començat pel més baix, pel que està al marge de la societat (paràgrafs 1-5 del capítol). Tot seguit, l'acció se centra en la petita menestralia, els oficis organitzats en gremis (paràgrafs 6-8). Passarà després a la noblesa, en l'episodi del soterrar d'un cavaller (paràgrafs 9-10). Després ve el torn de l'estament eclesiàstic, amb l'ardiaca en el punt de mira, però també la resta del clergat, fins i tot el bisbe (paràgrafs 11-13). I arribem al rei, el darrer objectiu de les crítiques del canonge (paràgraf 14), en un episodi que clou de manera circular l'estructura lineal ascendent que hem vist, ja que aquesta crítica a la reialesa és provocada arran de la condemna a la força d'un lladre jugador, amb la qual cosa els dos extrems de l'escala social es toquen al final. La darrera secció del capítol (paràgraf 15) és un epíleg molt significatiu, com tindrem ocasió de comprovar. Aquesta seria l'estructura del capítol, amb cinc parts que transcorren en la ciutat, cada una dedicada a l'acció del canonge en estaments i grups socials, del més baix al més alt (marginats, petits menestrals, nobles, ecle-

⁵ *Ibid.*, p. 323.

⁶ *Ibid.*, p. 327.

⁷ *Ibid.*, p. 317.

⁸ *Ibid.*, p. 333.

siàstics, rei), i amb un epíleg que surt de les muralles i que projecta l'acció fora de l'espai urbà.

2. Primera part: els marginats. Per una «goliardia de primera intenció».

S'imposa una contextualització històrica de la primera part per entendre l'abast de l'acció del canonge de persecució i la recepció que en devia fer el lector contemporani de Llull. Primerament, el lloc on transcorre l'acció, la taverna d'una ciutat, no era simplement un local on es dispensaven aliments i beguda, sinó l'espai de trobada i el centre de l'acció de certa delinqüència organitzada. La tipologia dels individus que la freqüenten és ben explícita: els tres termes emprats per Llull (goliards, tafurs i arlots) apareixen en els registres de finals de l'edat mitjana vinculats al món de la marginació i del delictes, que protagonitza bona part dels episodis violents a les ciutats medievals, per bé que no de manera exclusiva: hi són també les bandositats pròpies de les famílies nobles, per exemple, mal endèmic a València, però també una violència gremial protagonitzada pels enfrontaments entre grups de menestrals. El cas d'aquests malfactors és especial, ja que es col·loca als marges de la societat, perquè els seus protagonistes solen ser gent sense vinculació amb les estructures de grup creades (gremis, relacions familiars, clientelisme...): provenen de la immigració que pobla les ciutats a la baixa edat mitjana, amb individus que no sempre es poden integrar, que no troben treball, que creen les seues pròpies estructures de cohesió, autoajuda i, també, de conflicte i enfrontament entre elles⁹.

Un passatge de la «lletra prohemial» als jurats de València del *Regiment de la cosa pública* de Francesc Eiximenis, citat per Narbona Vizcaíno, ens posa en context: «car com gran part del dit poble no sia natural, [...] per tal lo fa pijor regir, car és abans escomogut, e aitant com menys ha a perdre és pus disposat a fer avalots als majors e als regidors si en res los toque»¹⁰. El diagnòstic d'Eiximenis és encertat: bona part del motiu de la marginació d'aquest col·lectiu rau en el fet de «no ser natural». Com exposa Narbona:

«Un importante número de inmigrados procedentes de las áreas rurales circundantes aflúan en sucesivas oleadas hacia la ciudad [...]. Por una parte, un reduci-

⁹ Geremek, 1991, ens ofereix una magnífica descripció d'aquesta societat paral·lela a l'oficial que es regeix pels seus propis codis i que té, fins i tot, el seu propi llenguatge, vista sempre amb desconfiança per les autoritats. A la Corona d'Aragó a finals de l'edat mitjana tenim documentació d'arxiu suficient per estudiar el fenomen, com ha fet Narbona Vizcaíno, 1990 i 1992, pel que fa a la ciutat de València. Llull col·loca l'acció del capítol 76 del *Blaquerna* en una ciutat sense nom concret, però totes les situacions narratives ens porten a l'ambient d'una típica ciutat baixmedieval de la Corona d'Aragó, com podria ser València o ciutat de Mallorca.

¹⁰ *Apud* Narbona Vizcaino, 1992, p. 38.

do contingente de recién llegados lograba encuadrarse plenamente en las estructuras ciudadanas. Conseguía practicar un oficio en un taller integrándose en la jerárquica estructura gremial, habitaba una casa en el vecindario y con el tiempo forjava una familia. En contrapartida, y en el polo opuesto, otro pequeño grupo de inmigrantes nunca llegaría a conseguir estos objetivos. Dificilmente desempeñarían un oficio con regularidad [...]. Si acaso llegaron a ejercer alguna actividad productiva aprendida con anterioridad pronto la olvidarían para vivir de la mendicidad (*pobres vagabunds*), del juego (*tafurs i onzeners*) o de la prostitución (*amics i alcavots*)»¹¹.

Les tres categories d'activitats marginals reportades en la cita anterior, i que molt sovint s'encavallen les unes amb les altres, responen a la terna esmentada per Ramon Llull al capítol 76 del *Blaquerna*: per una banda estan els *tafurs*, professionals del joc, experts en trapes. Els registres del Justícia Criminal de València recullen nombrosos casos de fabricació de daus trucats, indústria en la qual, sembla, la ciutat era capdavantera. Després estan els *goliards*, és a dir, els vagabunds, que exercien la mendicitat com a ofici; sovint, també, amb trapes: experts en fer-se passar per tolots, falsos impeditos, bergants del món de la picaresca, de vegades ben organitzats i amb la seua pròpia jerarquia i gremis on aprenien «l'ofici». Finalment, els *arlots* equivalien en certa manera als alcavots, professionals en la gestió de la prostitució, que pul·lulaven també per les tavernes, com explica en un altre lloc el mateix Rafael Narbona:

«Debemos considerar que la mayor parte de los alcahuetes, rufianes o lenones, carecían de un establecimiento propiamente dicho, desarrollando una simple labor de intermediación, haciendo las veces de corredores de prostitutas que percibían en concepto de comisión unas monedas por los contactos llevados a termino, actuando como una especie de vendedores o promotores de deseos lascivos, peligrosamente itinerantes por las tabernas y posadas»¹².

Tenim així un dibuix de qui eren els personatges que es troba el canonge a la taverna. Per acabar de perfilar-lo, podem anar a les fonts històriques. Un document dels arxius del Justícia Criminal de València, transcrit per Rafael Narbona al seu llibre *Malhechores, Violencia y Justicia Ciudadana en la Valencia Bajo-medieval*, ens proporciona dades interessants¹³. Es tracta de la denúncia de Joan Martínez de lo Pí contra Martí de Cobalco, vagabund, per les ferides que aquest li va fer amb una espasa. El 29 de març de 1377, diumenge de Pasqua, eren tots

¹¹ Narbona Vizcaíno, 1992, p. 38.

¹² Narbona Vizcaíno, 2006, p. 243. Aquests personatges desenvoluparien la seua activitat sota el control d'un *Rei Arlot*, així anomenat en les fonts, que «puede ser concebido como un rector de proxenetas y prostitutas en Valencia desde 1238 hasta 1338 sobre los que ejerció una ascendencia unívoca» (*Ibid.*, p. 251). La seua desaparició va vinculada a la regulació de la prostitució per part de les autoritats públiques.

¹³ Narbona Vizcaino, 1990, p. 228.

dos a la plaça del mercat de València. Passa per allà «un fadri ben vestit e ben arreat» i «lo dit Martí» li diu: «vols anar ab mi e ab mos companyons a beure e tendrem nostre solaç?» Aleshores Joan Martínez adverteix el jove: «amich, no vages ab ells, e no conviden sinó per tal que guanyen les vestidures com sien grans jugadors». El tal Martí devia ser un conegut tafur que desplomava incauts com el jovenet ben vestit i amb diners a qui adverteix Joan. Aleshores Martí de Cobalco, «vehen que lo dit Johan Martínez lo dixelava, induhit de sperit maligne, la temor de Déu e de la senyoria real a part posada, trasch una spa que portava e ab aquella ferí e nafrà el dit Johan Martínez en lo braç squerre, de la qual nafra hisqué en continent molta sanch». I diu encara la denúncia: «*Item*, diu *ut supra* que'l dit Martí de Cobalco és hom qui va mundan per lo món, ab bagasses, jugant ab uns e ab altres, e despulan a dinés a uns e dinés a altres, e jugant encara als daus falses, e no ha altre ofici. E d'açò és fama». Tenim, en la descripció del denunciat, totes les característiques del delinqüent inadaptat social del moment, que desperta la desconfiança de les autoritats: vagabund, sense ofici, violent, vinculat al joc, a la prostitució, i que té la taverna com a centre neuràlgic d'operacions. És amb perles com aquesta que se les havia de veure el canonge de persecució en entrar a la taverna.

L'inici del capítol 76 no és doncs, com podria imaginar el lector actual, una idíl·lica escena de ball i cant entre amics i camarades més o menys estimulats per una copa de més. Tampoc no seria estrany que un eclesiàstic entrés a aquests llocs i participés de les activitats que s'hi desenvolupen, incloent-hi el joc i la prostitució. De nou les fonts medievals ens mostren casos reals de clergues el comportament dels quals no s'adiu amb la tonsura, que, per altra banda, intentaven amagar a la vista, tot i que bé la invocaven quan tenien problemes amb les autoritats, per tal de fugir a la jurisdicció civil. Les actes dels sínodes medievals de València contenen mostres de la preocupació dels bisbes pel comportament inadequat de certs clergues que no vesteixen d'acord amb el seu càrrec, que porten armes, que visiten les tavernes (no precisament per convertir els arlots, goliards i tafurs que s'hi troben) i que són objecte d'escàndol. De nou a tall d'exemple: en el sínode diocesà celebrat pel bisbe Raimund Despont el 18 de setembre de 1296, la major part de les constitucions estan dedicades als sagraments. En establir les normes que han de regir el de la penitència, es dedica un apartat a la confessió dels prelats, que han de confessar-se amb els seus superiors. S'aprofita per fer una nòmina dels pecats més comuns entre alguns clergues: simonia, «*aliqui ex eis incontinentur uiuunt*»... I, a més: «*Frequentant tabernas, quod non licet nisi in itinere constitutis et tunc propter necessitatem non*

ad delectationem. Ludunt etiam ad aleas et taxillos. Habent habitum indecentem et nolunt diuina officia frequentare»¹⁴.

Tenim, doncs, dades documentals que ens mostren que el plantejament narratiu amb què s'inicia el nostre capítol no està tan allunyat del que podria ser una situació real amb la qual s'hagen pogut trobar els lectors contemporanis de Llull, habitants de qualsevol ciutat de la Corona d'Aragó. Però passem a la literatura, a l'aprofitament ficcional lul·lià d'aquests referents, més realistes del que podria pensar un lector actual. El canonge de persecució encarna la benaurança corresponent, «benaurats els perseguits per la justícia perquè d'ells és el regne dels cels» (Mt 5, 10). «*Per* la justícia»: complement agent o circumstancial? L'ambigüitat no és simplement una anècdota gramatical: aquests goliards i el canonge són perseguits *per* la justícia (pels oficials d'una justícia civil interessada a mantenir l'ordre públic com a primera intenció) i, alhora, *a causa* d'una justícia superior, que és la de l'autèntica primera intenció: just és allò que serveix en primer lloc a Déu, no a l'home. El tema de la justícia és el principal en aquest capítol, essent la persecució la conseqüència de la confusió entre una i altra concepció del concepte clau. Tot el capítol reclama una concepció de justícia d'acord amb la primera intenció lul·liana, una interpretació intencional de la benaurança, com fan la resta de capítols d'aquest llibre.

D'aquesta manera, el que fa el canonge amb els delinqüents no és reformar-los perquè siguin bons ciutadans respectuosos amb la justícia oficial, si bé els converteix «a bones costumes e a bons nudriments». Entenem que ja no furtaran, ni jugaran, ni viuran de la prostitució, però continuaran fent el que millor saben fer: provocar aldarulls, escàndols públics, amb l'ús de la violència fins i tot. La imatge de perillositat social dels membres d'aquest grup al marge de la llei continua inalterada. Sols que ara l'actuació al marge de la llei va adreçada a la primera intenció, perquè la llei, la justícia oficial, l'ha oblidada. El que està proposant Llull és una mena de «goliardia de primera intenció», igual que fa amb la «joglaria de primera intenció»: no en va l'ofici de jogar era suspecte a ulls de l'Església i de les autoritats oficials, i el jogar errant era pròxim, en l'imaginari social, a aquests goliards. Una reconversió (o reordenació) de l'ofici, per aprofitar les seues potencialitats —no una substitució per un altre. S'enceta així la progressió ascendent que estructura el capítol, ja que amb aquests deixebles, convertits a la causa de la justícia, el canonge recorrerà els diversos estrats que configuren el teixit social de la ciutat. La primera part, que acabem de comentar, funciona també, en certa manera, com a pròleg a les que venen a continuació, que veurem ara amb detall.

¹⁴ Pérez de Heredia, 1994, p. 171.

3. Segona part: els menestrals.

«Lo canonge anava tots jorns per les carreres de la ciutat e prenien guarda dels oficials d'aquella ciutat, axí con drapers, çabaters, pellicers, ferrers, carniçers e axí dels altres mesters. E con conexia que negú fahia falssia en son mester, tant tost los reprenia e los blasmava en tal manera que a tots aquells qui eren en la carrera ho fahia conixer. E per açó, tots los oficials d'aquella ciutat lo temien e ll duptaven e molts d'ells li portaven mala volentat e tots se lexaven per temor d'el de moltes falssies e maestries a fer en lur ofici»¹⁵.

Veiem que el canonge «patrulla» per la ciutat i denuncia les males arts dels menestrals. Es tracta d'una denúncia pública que conté un escarni, per la qual cosa provoca por. L'estratègia del temor a l'escarni públic, a la vergonya, actua com a revulsiu per a evitar els enganys; no el discurs persuasiu que apel·la a la consciència, que activa el vigilant interior, sinó una constant vigilància exterior i el dit assenyalador del mal comportament. Som davant la por com a instrument de reforma, privilegiat per damunt de l'amor, cosa estranya en Llull. Perquè ací es tracta de la llei humana, de la justícia civil, necessària en tota comunitat: Llull no és un ingenu i sap que sempre hi haurà reticents a l'actuació basada en la primera intenció. Per a ells, l'imperi de la llei; que existia en forma d'ordenances fetes per les autoritats, però el compliment de les quals no sempre era efectiu. El canonge fa una denúncia d'aquest incompliment, però no a les autoritats, que no semblen ser de fiar en cap moment al llarg del capítol, sinó als conciutadans. Tota la justícia del canonge funciona paral·lelament a la justícia urbana de les instàncies delegades, el batlle i el veguer. Només el cap suprem, el rei, apareix com a garant de la plena justícia¹⁶.

Un dia, mentre els drapers dinaven, el canonge, acompanyat d'una munió de tafurs i d'arlots, «puyaren en los enbans que ls drapers fan per ço que aja tenebres en l'obrador e hom no pusca be veer la color dels draps; e tots aquells enbans e tots aquells draps qui veden la mostra dels draps trencharen e peçejaren e malmeteren»¹⁷. L'avalot i l'ús de la violència contra els béns aliens, característiques del comportament dels grups marginals, es troba ací al servei de l'ofici del canonge de persecució. Quan els drapers tornen i veuen la desfeta, el conflicte és inevitable: «gran fo lo contrast e les vilanes paraules qui foren de cada part e lo

¹⁵ Llull, Ramon, *Romanç d'Evast e Blaqueria*, Palma, Patronat Ramon Llull, 2009 (NEORL VIII), p. 334.

¹⁶ Pel que fa a l'ofici dels drapers, que tot seguit serà al punt de mira de la denúncia del canonge i dels seus companys, hi havia múltiples ordinacions reguladores per evitar frauds i protegir els interessos dels consumidors. A tall d'exemple significatiu tenim les ordinacions de la indústria drapera a Cervera el 1320: Vegeu Turull, 1987.

¹⁷ Llull, Ramon, *Romanç d'Evast e Blaqueria*, Palma, Patronat Ramon Llull, 2009 (NEORL VIII), pp. 334-335.

canonge e sos companyons cridaren “Justícia! Justicia!”¹⁸. «Justícia» és, precisament, el terme clau del capítol i protagonista de la benaurança, i és l'única paraula que el narrador posa explícitament en boca dels actors de la «performance» lul·liana, moguts més per una acció contundent que pel recurs al diàleg. Els drapers denuncien l'actuació, precisament, davant la justícia, el batlle i el veguer de la ciutat, una justícia que no aplica la que demanen a crits els goliards guiats pel canonge, ja que «lo batlle e·ll veguer de la çitutat reprengueren e desonraren molt fortment lo canonge e sos companyons e blasmaron lo canonge per ço cor anava en companyia de tant vils homens». La justícia que reclama cada una de les parts en conflicte no és la mateixa; per això pren sentit ple el significat de la benaurança: el canonge i els seus companyons són perseguits *per* (complement agent) la justícia civil (les autoritats que han oblidat la primera intenció a la qual serveix l'autèntica justícia), i *a causa* d'aquesta mateixa justícia que defensen.

En l'episodi hi ha una clara oposició entre dos moviments contraris, els d'*ocultació* i *manifestació*, que entren en el joc tan lul·lià de contrast entre allò sensual i allò espiritual. Els drapers oculten a la vista sensual els draps per poder fer frau, mentre que els tafurs, goliards i arlots no amaguen els seus vicis. Front a l'ocultació d'uns béns materials considerats valuosos (els draps) s'alça la manifestació d'un mal espiritual (els vicis dels goliards). Aquesta interpretació del passatge es fa explícita al capítol, però per boca d'un altre canonge: el de misericòrdia, que passa per la plaça en aquell moment i pren partit pel seu company amb aquestes paraules:

«Lo canonge de persecució treballa per justícia, la qual vol he mana que la lugar del sol, la qual Deus ha donada als hulls, ab los quals Deus vol que hom veja, no sia tolt dels obradors per los falses drapers qui enganen los homens qui d'els compren los draps. Los tafurs ni·ls arlots no amaguen lurs vicis ans los manifesten a tuyt; los drapers amaguen ço que justícia mana demostrar e per açó los drapers son pus vils gents que·ls tafurs en quant son pus contraris a justicia»¹⁹.

Un argument impecable des de la peculiar lògica lul·liana, que porta a la conclusió que els honorables comerciants són més vils que els delinqüents marginals. L'estratègia comunicativa que consisteix a fer una actuació sorprenent o fora de lloc i, a continuació, aplicar-hi una interpretació (sovint no menys sorprenent) que l'explica, la podem trobar en molts altres llocs de la novel·la. L'empra Blaquerna amb el cavaller Narpan al llibre segon, al servei del qual actua com a escuder, quan, després d'un comportament inhabitual que culmina amb la preparació d'una rabosa per a menjar, li explica què significa tot plegat: el sentit de la vertadera penitència, que el cavaller desconeixia. En el capítol que

¹⁸ *Ibid.*, p. 335.

¹⁹ *Ibid.*

ara comentem, però, hi ha un matís interessant en l'aplicació d'aquest mètode: l'acció i la subsegüent explicació no son obra del mateix personatge. El canonge de persecució es limita a actuar, comunica solament amb l'acció; l'exegesi verbal d'aquesta acció la fa un altre canonge.

El discurs explicatiu del canonge de misericòrdia provoca una nova reacció en la colla de manifestants encapçalada pel canonge de persecució. Ara no cridaran «Justícia! Justícia!», sinó el contrari: «Injúria! Injúria!», mentre van al rei, qui posarà ordre, reordenarà la justícia civil desordenada pel batlle. El rei és el garant en darrera instància de l'ordre social i de la justícia que el manté, i així, «lo rey feu establiment que d'aquella ora en avant no fos nulla cosa devant null obrador de draperia qui embargás la vista a aquells qui en aquell loch volran comprar draps».

4. Tercera part: l'estament nobiliari

La següent part del capítol correspon a l'episodi del soterrar d'un cavaller: de la menestralia passem a la noblesa. La comitiva porta el cos a l'església; la muller i els parents del difunt «eren vestits de negre e ploraven molt fortment e fahien gran dol tirants lurs cabells e squinçant lurs cares e lurs vestiments». El canonge de persecució veu deshonrada la voluntat de Déu en el comportament d'aquestes persones, i recorre als canonges de pobretat i al de plors. De nou, els canonges que han anat apareixent als capítols anteriors fan acte de presència en aquest capítol final de la sèrie per complementar l'actuació del de justícia. Tots tres van al príncep i al bisbe, representants del poder civil i eclesiàstic, per plantejar la reforma o reordenació necessària que opere el retorn a la justícia, que en aquest cas és qüestió de regular la *pobresa* i els *plors*, que, respectivament, es concreten en la vestimenta i en la gestualitat ritual vinculades al dol.

El canonge de persecució demanarà «que d'aquí en avant no vaja ab lo cors nulla persona qui plor ni qui do semblant de tristiça de ço que vol la volentat divinal ni per lurs plors lo divinal ofici de la missa no haja null embargament». El canonge de plors dona suport al seu col·lega en afirmar que plorar ha de ser per contrició e devoció, «on, con aquells qui seguesquen lo cors ploren per vanagloria e per ypocresia, e contra la volentat de Deu sien lurs plors, per açó me clam d'els». En últim lloc, el canonge de pobretat al·lega que els diners gastats en les vestidures negres eren robats als pobres, «e que d'aquí en avant ço que deuriem despendre en les vestidures negres fos donat als pobres e que null home, per la mort d'altre, no fos vestit de negre». El príncep i el bisbe aproven les me-

sures proposades «e volgren que fos feta constitució segons la voluntat dels canonges, en aquella çitutat per totstemps, sobre les coses demunt dites»²⁰.

Ja vam comentar aquest episodi en un estudi anterior dedicat a les visions de la mort en Ramon Llull²¹. Allà posàvem ja de manifest que les mesures proposades no són cap invenció de Llull. De l'anàlisi de la gestualitat ritual en el dol feta per Jean-Claude Schmitt, es dedueix que les autoritats eclesiàstiques de l'època estaven preocupades per controlar els rituals laics de dol, especialment pel que fa a la part teatral més visual desenvolupada fora de l'església (recordem que en el *Blaquerna* l'episodi descrit és el de la processó fúnebre cap a l'església). Com bé assenyala Schmitt²², al voltant dels funerals és on es percep millor la diferència i l'antagonisme entre els gestos dels laics i els dels clergues, i els esforços d'aquests darrers per controlar i dotar de sentit els gestos dels primers. Les queixes dels clergues són reiterades i malden per imposar una gestualitat més reprimida i, sobretot, menys sorollosa, amb menys marques visibles. Les més comunes són les descrites per Llull: plors exagerats, esquinçament de les vestidures (unes vestidures, a més, força cares), estirar-se els cabells, etc. Aquest darrer gest, en concret, sembla ser especialment problemàtic a ulls dels clergues. Com explica Alexandre-Bidon:

«Contre ces gestes normalisés, tout au long du Moyen Age, l'Eglise s'oppose. Les interdictions se succèdent, sans effet. Encore en 1418, à Burgos et Soria, une proclamation de Jean II proscriit les gestes traditionnels, s'arracher les cheveux et se déchirer le visage. Tout ce qui a trait au système pileux est d'ailleurs, en matière de gestuelle funéraire, précocement codifié»²³.

Hom identifica en la descripció del *Blaquerna* aquests mateixos gestos codificats que remeten al «sistema capil·lar», de manera que la proposta que es fa a la novel·la no sonaria massa estranya a un lector eclesiàstic del moment, per molt que ara, a nosaltres, ens pugui semblar radical o exagerada. Queda clar, a més, en la petició que fa el canonge de persecució, que el que es pretén és, com afirma Schmitt, passar el control de la gestualitat ritual a mans exclusivament eclesiàstiques; així s'entén que demane que els qui ploren (sovint ploranes professionals contractades) cessin la seua activitat per no mostrar-se contraris a la voluntat divina, però sobretot, perquè «per lurs plors lo divinal ofici de la missa no haja null embargament». El protagonisme del ritual ha de ser exclusiu dels oficials religiosos i els laics han de romandre en un segon pla.

²⁰ *Ibid.*, p. 336.

²¹ Rubio, 2015.

²² Schmitt, 1990, p. 210.

²³ Alexandre-Bidon, 1993, p. 126.

També en la predicació trobem testimonis d'aquesta preocupació moral pel comportament en el dol, amb la insistència en el control de les llàgrimes. Sant Vicent Ferrer ho tracta als seus sermons. I no s'adreça exclusivament a les classes benestants, que exhibeixen la riquesa i l'estatus en els rituals de dol. En un sermó critica les mares que ploren massa per la mort dels fills petits, en la línia de Llull. Una excessiva manifestació pública de tristesa mostra desacord amb la voluntat divina i, per tant, una fe feble. Si són batejats, no han de plorar tant: al contrari, haurien d'estar alegres. Perquè s'entenga millor, ho explica amb una semblança: el rei tria un petit fill de família pobre com a servidor i se l'enduu a la cort, el qual així prosperarà i podrà intercedir pels pares pobres. Si això ocorreguera, la mare no podria estar-se de ballar d'alegria, per bé que en el moment del comiat del fill solte una o dues llàgrimes. El mateix ocorre quan Déu s'enduu a la cort celestial un nen batejat. «E tu, malastruch o malastruga, què fas? Plores: “Haay, que mon fill Periconet és mort!”». Bé podeu plorar .vii. o .viii. làgrimes, per natural departiment, quan lo prevere se'n vol portar lo cosset, besar-lo e dir: “Mon fill, pregat per mi”»²⁴. De segur que el predicador acompanyaria la imitació del plany de la mare amb gestos dramàtics, la mateixa gestualitat que critica Llull, i si bé aquest proposa eliminar per complet el plor, sant Vicent es mostra més disposat a permetre'l, si bé amb limitacions taxades: set o vuit llàgrimes a tot estirar.

5. Quarta part: els eclesiàstics

Li arriba el moment a l'estament eclesiàstic. L'ardiaca, l'enemic de les formes impulsades pel bisbe Blaquerna, canta missa novella després de Nadal. La pompa i ufana que exhibeix per a l'ocasió, amb un gran seguici de gentes vingudes de moltes terres per fer-li honor, desencadena la reacció del canonge de persecució, que interromp l'inici de l'ofici sagrat amb crits, on contraposa la folla humilitat de Jesús a l'orgull i la vanaglòria del celebrant: «Foll fo Jesucrist, qui ab tanta humilitat volch nexer en tan pobretat! Si l'artiacha avé en ajustar a ssa missa tan gran sollempnitat, ab ergull e vanagloria vol esser semblant l'artiaque a Jesucrist!»²⁵. «Les gents», aquella massa anònima que representa la majoria despreocupada del projecte lul·lià de reordenació, s'enfronta al canonge, que crida cada cop més. És la folia de l'escàndol que crida la primera intenció front al capteniment correcte de la moral que es guia tan sols per la segona intenció. El comportament foll del canonge pretén denunciar aquesta inversió, el desordre en el qual s'ha instal·lat còmodament la majoria, també dels clergues,

²⁴ Ferrer, Vicent, *Sermons*, vol. I, Barcelona, Barcino, 1932, p. 70.

²⁵ Llull, Ramon, *Romanç d'Evast e Blaquerna*, Palma, Patronat Ramon Llull, 2009 (NEORL VIII), p. 336.

que organitzen després una processó per demanar pluja davant la sequera que destrueix la collita de blat, però obliden anar a predicar als sarraïns, com denunciarà el mateix canonge.

En l'escena de la missa interrompuda faran acte d'aparició, de nou, altres canonges: el de plors, el de nedeetat, però també el bisbe, que intenta mitjançar per ficar pau però és reprès pel canonge de nedeetat: «E lo canonge de nedeetat reprenie lo bisbe, qui dava laer a l'artiacha de començar ab ergull lo pus noble ofici e·l pus sant e·ll pus humil qui pusca esser; e représ lo rey, qui era vengut a la missa desonrada per tots aquells qui venguts hi eren»²⁶. No oblidem que el bisbe és el mateix Blaquerna, que ha assumit l'ofici de pacificar, d'acord amb la benaurança corresponent. Potser l'autor ho ha oblidat? Pensem més aviat que el grau de projecció de Blaquerna cap als altres personatges com els canonges ha arribat a un punt tan elevat que aquests s'independitzen i l'esborren paulatinament. Per altra banda, són perfectes projeccions o, si volem, bons deixebles del mestre, ja que no fan sinó aplicar la seua pròpia regla: no tenir mai por davant els poderosos, dir el que pensen a risc de ser colpejats, com li passa de nou al nostre canonge de persecució, quan és batut per altres clergues en el moment que interromp la processó rogativa i els acusa de negligència per no anar a predicar la veritat cristiana als infidels. És de remarcar, a més, que aquest episodi és l'únic en el qual el canonge no pot recórrer a una instància de poder temporal per resoldre la injustícia: només es pot clamar a la justícia divina, a la dignitat divina de la justícia: «e on pus fortment lo batien, pus fortment pregava justícia que li ajudàs, per ço cor la servia». Cap llei humana pot inocular en el cor dels religiosos la devoció necessària per a predicar als infidels i arribar al martiri, perquè l'amor a Déu necessari per dur endavant aquesta acció no es pot imposar per decret legal.

6. Cinquena part: la reialesa

La darrera part ens porta fins al màxim representant del braç secular: el rei. Però ho fa tot partint, com a l'inici del capítol, de l'esglaó més baix. Un home és menat a la forca. El canonge «demaná a aquells qui·l menaven per que·l anaven penjar». Li responen que perquè és un gran jugador i un gran lladre. El condemnat confessa al canonge que, en efecte, furtava per aconseguir diners i poder jugar. Açò fa exclamar al canonge «que·l rey devia esser penjat enans que·l ladre e en pus altes forques que·l ladre». Tan «vilanes paraules» només les pot proferir un boig: així ho consideren els oficials de justícia que, després

²⁶ *Ibid.* Corregim el «l'aer» de l'edició en «laer».

d'executar la sentència al lladre, porten pres al canonge davant el rei²⁷. Aquest l'interrogarà per saber els motius que l'han portat a proferir tan greus paraules contra la majestat reial, i la resposta palesa novament la lògica subjacent al concepte lul·lià de justícia, i que consisteix a remuntar-se a la causa primera del delict: el lladre furtava perquè era jugador; era jugador perquè el rei no prohibeix el joc als seus dominis; ergo el rei és, en darrera instància, el culpable del delict comès pel lladre. O bé el rei no prohibeix el joc perquè hi és d'acord (aleshores hauria de castigar tots els que no juguen!), o bé no hi és d'acord, amb la qual cosa s'hauria de penjar ell mateix al costat del lladre. Impecable argumentació que, a ulls del rei, transforma el foll del canonge en un savi, o en un savi-boig, perquè la frontera entre tos dos no sempre és discernible: «Molt cogitá lo rey en les paraules que hac dites lo foll e dix que ell se desemblava e fahia semblant de foll per ço que'n pogués fer savi d'altres; e maná que hom li feés honrament e que d'aquí en avant fos stabliment e costume que en aquella terra no fos joch de daus»²⁸.

Arribats a aquest punt del relat, el qual sembla tancar-se sobre si mateix abans d'obrir-se a nous espais en l'epíleg final que seguirà, ens adonem d'una semblança que, volguda o no per l'autor, acosta el personatge del canonge de persecució a la figura de Jesús en alguns episodis evangèlics. Com Jesús interrogat per Pilat, el canonge de persecució ha de donar compte davant l'autoritat civil suprema de les acusacions de què és objecte, i que impliquen negar o menystenir el poder civil: proclamar-se «rei dels jueus», en un cas, o suggerir,

²⁷ L'episodi manté un cert paral·lelisme amb un altre genial moment literari, protagonitzat igualment per un personatge boig que cerca també la justícia de manera peculiar i al marge de les normes establertes: el Quixot. El capítol XXII de la primera part de la novel·la de Cervantes narra l'alliberament d'uns galiots per part del «cavaller». Els interroga per saber quins delictes han comès i, com el nostre canonge, arriba a la conclusió que la major part de la culpa que motiva la condemna no rau en ells, sinó en una ineficient justícia humana. En aquest cas, la realitat injusta que es fa passar per justícia es vol corregir, com en Llull, amb el retorn a uns suposats orígens purs, a una edat daurada ideal. Només que, en el Quixot, es tracta d'una utopia literària i perillosa: la de la cavalleria errant. Per això Cervantes serà més implacable amb el seu personatge, que pagarà el seu somni amb una pluja de pedres –llençada contra ell no pels oficials de la justícia humana als quals fa front, sinó pels mateixos delinqüents als quals ha alliberat! El canonge de persecució, per contra, és colpejat diverses vegades al llarg del capítol per diversos representants de la justícia oficial: el seu patiment té una aurèola de martiri que de cap manera es pot percebre en el risible final del personatge cervantí.

²⁸ Llull, Ramon, *Romanç d'Evast e Blaqueria*, Palma, Patronat Ramon Llull, 2009 (NEORL VIII), pp. 337-338. A la novel·la lul·liana s'aconsegueix, amb aquesta peculiar estratègia del canonge, el que molts moralistes intentaven sense èxit: pensem només en les reiterades queixes d'un predicador com sant Vicent Ferrer perquè les autoritats no vedin el joc de daus, amb totes les conseqüències nefastes que se'n deriven per a la cosa pública. La peculiaritat del comportament del canonge, per altra banda, és volguda i pot respondre a una estratègia força antiga: la del joc parresiàstic, estudiat per Michel Foucault (Foucault, 2016). La qüestió mereix un desenvolupament més detallat que deixem per a un estudi posterior.

més aviat afirmar, que el rei hauria de ser penjat com si fos un vulgar lladre, en l'altre cas. Però a l'inici del capítol també ressona una altra semblança evangèlica: els deixebles que crida el canonge per a la seua actuació són pecadors, com els publicans que mengen amb Jesús després de la vocació de Mateu (Mt 9,9-13) o Leví (Mc 2,13-17; Lc 5,27-32), ell mateix publicà. Els fariseus, com les gentes que s'escandalitzen de les companyies amb què va el canonge de persecució, critiquen Jesús per envoltar-se de pecadors impurs, i aquest respon que és per ells, pels pecadors, que ha vingut, no per cridar els justos. La centralitat de la *imitatio Christi* en la novel·la s'estén, doncs, a tots els personatges positius, no sols a Blaqueria.

7. Epíleg: no tot el que sembla justícia ho és

I arribem a la part final, un epíleg molt important perquè expandeix, projecta l'espai de la reordenació feta pel canonge en la ciutat:

«Esdevench-se un dia que lo canonge exia de la çiutat e anava-se'n en una altra e atrobá en lo camí gran re de homens qui venien de Sent Jacme e anaven vestits en semblança dels apostols. Lo canonge lur demaná de qual orde eren e ells li respongueren dients que eren del orde dels apostols; e lo canonge respós dient que lo seu ofici e lo nom de lur orde se convenien. Los frares qui s'apellen del orde dels apostols li digueren que·ls sponés la concordança que dehia e lo canonge lur dix que apostol deu esser perseguit per injusticia; e per açó, si ells volien esser en l'orde dels apostols, covenia que en les çiutats e en les viles e·ls castells per on passarien preycasen la paraula de Deu e que reprehenen los homens dels peccats que·ls veurien fer e que no duptasen mort ni trebaylls e que la fe catolicha anessen preycar als infeels per ço que mills fossen semblants als apostols»²⁹.

El canonge, quasi com un profetèlix, va errant pel món, com els apòstols amb qui es troba. O, més aviat, com els qui fan semblant de ser apòstols. La projecció i multiplicació de la tasca reformadora del canonge necessita ajudants que continuen i expandisquen el que s'ha fet. Igual que Jesús mana als seus deixebles que vagen pel món predicant la paraula, uns nous apòstols han d'imitar aquells primers. La ciutat del capítol s'amplia així, obri les muralles i de *urbs* passa a ser *orbis*, en un moviment centrífug. Aquests pelegrins apostòlics són necessaris per a l'expandiment i la multiplicació, però han de complir uns requisits.

S'ha escrit sobre la referència a aquest «orde dels apòstols», que no es limita a aquest capítol del *Blaqueria*, ja que torna a aparéixer al *Llibre de meravelles*. Si, com sembla, al darrere hi és la secta dels Germans Apostòlics, fundada el

²⁹ Llull, Ramon, *Romanç d'Evast e Blaqueria*, Palma, Patronat Ramon Llull, 2009 (NEORL VIII), p. 338.

1260 per Gerard Segarelli i condemnada i perseguida per Nicolau IV el 1290, s'entén l'ambivalència que Llull sembla mostrar davant aquests seguidors del franciscanisme espiritual. A l'inici del *Llibre de les bèsties* apareixen dos membres de l'orde dels apòstols, amb els quals interactua Fèlix. La referència sembla ser positiva; però al llibre següent tornen a aparèixer, al capítol 13, ara presentats com a hipòcrites. Anthony Bonner, en la seua edició del *Llibre de meravelles*, explica aquestes aparicions i l'aparent canvi d'opinió de Llull³⁰. També Júlia Butinyà ha estudiat la referència en el *Llibre de les bèsties*, que interpreta com un advertiment a aquests «nous apòstols» perquè actuen segons la primera intenció³¹.

Quin sentit té la seua aparició al final del nostre capítol? Creiem que ens exemplifica quin és el tema central del capítol en realitat, que no és sinó una derivació lògica del tema de la justícia: el de la relació entre semblança i realitat. La justícia implica una revelació del que hi ha ocult sota la semblança externa i, alhora, és l'adequació entre aquesta semblança sensual i la realitat intel·lectual que representa. Aquesta qüestió, podríem dir «semiòtica», és al cor de tot el *Blaquerna* i, encara, de tota l'obra de Llull. Què és, en realitat, «invocar justícia» per al canonge de persecució? Denunciar, en el doble sentit (de crítica, però sobretot de manifestació, revelació) la no coincidència entre l'aparença i el que pretén representar; és a dir, denunciar la *hipocresia*.

El tema de la hipocresia plana des del primer episodi, quan els fariseus critiquen que el canonge s'envolte de companyies tan poc recomanables. Els arlots no amaguen els seus vicis, mentre que els drapers velen, oculten la realitat sota uns envans que simbolitzen aqueixa escorça d'aparença externa que amaga la veritat als ulls intel·lectuals. Les ploraneres del seguici fúnebre del cavaller ploren de manera ritual, hipòcrita: probablement a sou. El canonge de plors ho deixa ben clar: «On, com aquells qui seguesquen lo cors ploren per *vanagloria* e per *ypocresia*...». La parafernàlia ritual és una altra pantalla sensible, molt potent en aquest cas, que curtcircuita el que hauria de ser l'autèntic sentiment de resignació davant la voluntat divina. L'ardiaca també actua mogut per vanaglòria en la missa, per això ha perdut la semblança amb Jesucrist que és inherent al seu càrrec: «Si l'artiaca avé en ajustar a ssa missa tan gran sollempnitat, ab ergull e

³⁰ Llull, Ramon, *Fèlix o el llibre de meravelles*, ed. A. Bonner, Mallorca, Ed. Moll, 1989 (*Obres Selectes de Ramon Llull*, vol. II), p. 125, n. 1 i p. 126, n. 3. Després de resumir les diverses hipòtesis enunciatades sobre l'aparent canvi d'opinió de Llull sobre l'orde dels apòstols, conclou que les lloances no anirien adreçades a l'orde històric ni a cap orde específic, sinó a més aviat a «la idea d'una gent que intenta seguir la santa vida dels Apòstols» (*Ibid.*, p. 126, n.3). Bonner considera, doncs, que el tractament que Llull fa dels *Apostolici* al final del capítol 76 del *Blaquerna* és elogiós.

³¹ Butinyà, 2016.

vanagloria vol esser semblant l'artique a Jesucrist!», crida en alt el canonge de persecució, tot denunciant aquesta falsa semblança.

El tema central del capítol entenem, doncs, que és aquest: la denúncia de les falses semblances, de la discòrdia entre aparença i realitat, de la hipocresia representada per la vanaglòria de l'exhibició d'una imatge que és una falsa semblança. Entre signe extern i interpretació intel·lectual del signe es juga tota la trama del capítol. El mateix canonge de persecució utilitza aquest joc de semblança-dissemblança quan, «en *semblant* de foll segons que havia acostumat moltes vegades, anava per la vila dient algunes paraules folles per tal que per aquelles pogués endur los homens a bones obres». El rei se n'adona del joc, i diu que «se desemblava e fahia semblant de foll per ço que'n pogués fer savi d'altres». *Desemblar-se* és un verb molt potent en el seu significat: si l'aparença o semblança d'ordre i de seny que projecta externament la societat amaga un fons desordenat i foll, el canonge inverteix els termes i adopta l'aparença de foll per significar l'ordre i la saviesa.

Així, pensem que l'aparició final dels aparents apòstols s'inscriu perfectament en la lògica del capítol, a la manera d'*exemplum* recopilatori del tema central. Hom diu que «anaven vestits en semblança dels apòstols». Portaven l'hàbit exterior, el que no implica necessàriament un hàbit virtuós interior equivalent. Quan el canonge els pregunta de quin orde són i ells responen que la dels apòstols, llavors replica que «lo seu ofici e lo nom de lur orde se convenien». Ací és on la crítica anterior ha vist una valoració positiva de l'orde per part de Llull. Però no ens sembla que siga una valoració positiva. El que vol dir el canonge és prou clar: el nom es convé amb l'ofici; el signe –nom– ha d'adequar-se a la cosa. Però els apòstols no ho tenen clar, i ací està la clau: «los frares *qui s'apellen* del orde dels apòstols li digueren que·ls sponés la concordança que dehia». Els frares que porten el nom, que són portadors d'una semblança externa, sensual, que carreguen amb un signe tan evident, han de preguntar pel seu significat, perquè el desconeixen! Es tracta de la tècnica pedagògica de llançar afirmacions enigmàtiques que provoquen la interrogació de l'interlocutor, la qual recorre tota la novel·la. Repassem la resposta que dona el canonge a la pregunta: «e lo canonge lur dix que apostol deu esser perseguit per injusticia; e per açó, *si ells volien esser en l'orde dels apostols* convenia que en les ciutats e en les viles e·ls castells per on passarien preycassen la paraula de Deu [...] e que la fe catolicha anessen preycar als infeels *per ço que mills fossen semblants als apostols*». Hem subratllat la frase condicional perquè ens sembla clau per a la comprensió del que vol dir el canonge. Suposa un advertiment, una condició que han de complir *si volen ser més semblants als apòstols* (no sols amb una semblança merament externa, de l'hàbit sensual).

Perquè la semblança siga perfecta, per arribar a la perfecta adequació entre el significant i el significat en la significació de l'hàbit, s'han de donar una sèrie de condicions que exposa el canonge, i que els portadors de l'hàbit semblen desco-nèixer. El text resumeix a la perfecció tot el tema del capítol: per ser servidor de justícia cal denunciar les falses semblances i assumir la màxima semblança amb el model, el signe suprem que és Jesús³², ell mateix perseguit per causa de la justícia: dessemblat en boig, denunciador de la hipocresia farisaica, jutjat i condemnat per la justícia mundana, del qual el canonge de persecució és una semblança literària ideal.

Bibliografia

- ALEXANDRE-BIDON, Danièle, «Gestes et expressions du deuil», dins *A Réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, Lyon, Presses universitaires de Lyon-Association des amis des bibliothèques de Lyon, 1993, pp. 121-133.
- BUTINYÀ, Júlia, «El Llibre de les bèsties de Ramon Llull i els apostòlics», *Estudios Franciscanos*, 117, 2016, pp. 395-418.
- FERRER, Vicent, *Sermons*, vol. I, Barcelona, Barcino, 1932.
- FOUCAULT, Michel, *Discours et vérité, précédé de La parrêsia*, Paris, Vrin, 2016.
- GEREMEK, Bronisław, *La stirpe de Caïn*, Madrid, Biblioteca Mondadori, 1991.
- HUGHES, Robert, «Speculum, Similitude, and Signification: the Incarnation as Exemplary and Proportionate Sign in the Arts of Ramon Llull», *Studia Lulliana*, 45-46, 2005-2006, pp. 3-37.
- LLULL, Ramon, *Fèlix o el llibre de meravelles*, ed. A. Bonner, Mallorca, Ed. Moll, 1989 (*Obres Selectes de Ramon Llull*, vol. II)
- , *Romanç d'Evast e Blaqueria*, Palma, Patronat Ramon Llull, 2009 (NEORL VIII).
- NARBONA VIZCAÍNO, Rafael, *Malhechores, violencia y justicia ciudadana en la Valencia bajomedieval (1360-1399)*, València, Ajuntament de València, 1990.
- , *Pueblo, poder y sexo. Valencia medieval (1306-1420)*, València, Diputació de València, 1992.
- , «El Rey Arlot de Valencia. Poder público, desorden y rufianismo en el siglo XIV», dins *Mujer, marginación y violencia entre la Edad Media y los tiempos modernos*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2006, pp. 201-230.
- PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE, Ignacio, *Sínodos medievales de Valencia*, Roma, Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1994.
- RUBIO, Josep E., «Les morts de Ramon Llull», *eHumanista/IVITRA*, 8, 2015, pp. 5-20.
- SCHMITT, Jean-Claude, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990.
- SOLER, Albert, «Ramon Llull: escriptura, lectura i reordenació del món», dins *Actes del Congrés d'Obertura de l'Any Llull. «En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció»*, Palma, Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2017, pp. 317-337.

³² Hughes, 2005-2006.

TURULL I RUBINAT, Max, «La indústria drapera a Cervera a l'edat mitjana (s. XIII-XIV) i les Ordinacions de la draperia de 1320», *Miscel·lània cerverina*, 5, 1987, pp. 43-70.

L'ESPAI EN ELS DIÀLEGS LITERARIS DE RAMON LLULL, UNA CATEGORIA CONSTITUTIVA DE SENTIT

SPACE IN RAMON LLULL'S LITERARY DIALOGUES, A MEANING-CONSTITUTIVE CATEGORY

ROGER FRIEDLEIN*
Ruhr-Universität Bochum

Resum

En aquest capítol s'analitza la funció de l'espai en els diàlegs literaris de Ramon Llull, gènere al qual pertanyen 26 textos. Tot i que en alguns d'ells, la dimensió espacial sembla aparèixer de forma poc elaborada, en d'altres –com el *Libre del gentil*, el *Liber Tartari* o el *De civitate mundi*– l'espai esdevé una categoria significativa que estructura el discurs i acompanya l'evolució intel·lectual dels interlocutors. Llull combina espais reals i històrics (París, Roma, Bugia) amb escenaris simbòlics i abstractes (jardí, presó, ermita), amb una clara voluntat de representar processos d'abstracció que es corresponen amb els processos intel·lectuals de l'*art lulliana*. A diferència d'altres autors medievals, Llull emprava rarament el moviment vertical com a metàfora d'ascensió intel·lectual; el seu camí cap al coneixement es realitza en la plana, mitjançant la reducció i el despulament de l'espai. En aquest sentit, l'ús de l'espai és indicador de la via de coneixement traçat per l'*art*, i vehicle de significació que acompanya la recerca de la veritat a través del diàleg.

Paraules clau: Ramon Llull, diàleg literari, espai.

Resumen

En este capítulo se analiza la función del espacio en los diálogos literarios de Ramon Llull, género al que pertenecen 26 textos. Aunque en algunos de ellos la dimensión espacial parece aparecer de forma poco elaborada, en otros –como el *Libre del gentil*, el *Liber Tartari* o el *De civitate mundi*– el espacio se convierte en una categoría significativa que estructura el discurso y acompaña la evolución intelectual de los interlocutores. Llull combina espacios reales e históricos con escenarios simbólicos y abstractos, con

* Professor catedràtic de literatures i cultures iberoromàniques a la Ruhr-Universität de Bochum (Alemanya). E-mail: <roger.friedlein@rub.de>. <https://orcid.org/0000-0001-8844-1721>.

una clara voluntat de representar processos de abstracció que se corresponen con los procesos intelectuales del arte luliano. Llull raramente emplea el movimiento vertical como metáfora de ascensión intelectual; su camino hacia el conocimiento se realiza en la llanura, mediante la reducción y el despojamiento del espacio. En este sentido, el uso del espacio es indicador de la vía de conocimiento trazada por el arte, y vehículo de significación que acompaña la búsqueda de la verdad a través del diálogo.

Palabras clave: Ramon Llull, diálogo literario, espacio.

Abstract

In this chapter, the function of space in the literary dialogues of Ramon Llull is analyzed, a genre to which 26 texts belong. Although in some of them the spatial dimension appears in a rather underdeveloped form, in others—such as the *Libre del gentil*, the *Liber Tartari*, or the *De civitate mundi*—space becomes a category of significance that structures the discourse and accompanies the intellectual development of the interlocutors. Llull combines real and historical spaces with symbolic and abstract settings, with a clear intention of representing processes of abstraction that correspond to the intellectual processes of the Lullian Art. Llull rarely employs vertical movement as a metaphor for intellectual ascent; his path toward knowledge unfolds on the plain, through reduction and evacuation of space. In this sense, the use of space indicates the path of knowledge traced by the Art and serves as a vehicle of meaning that accompanies the search for truth through dialogue.

Keywords: Ramon Llull, literary dialogue, space.

Estudis de l'espai i literatura

D'ençà de l'anomenat *spatial turn* localitzable a partir dels anys 1970, la categoria de l'espai, en els estudis literaris i sobretot culturals, s'ha consolidat fins al punt d'haver entrat de fa temps en una fase de manualització. Pel que fa als estudis culturals de l'espai en l'àrea anglòfona i les seves repercussions a l'àrea catalanoparlant, Maria Dasca (2023) n'ha presentat un article panoràmic de gran utilitat. En el marc del nostre article, convé completar aquesta panoràmica amb els títols d'algunes antologies i manuals de la teoria i d'estudis de l'espai, en aquest cas de l'àrea germanòfona, i destacar-ne un abordatge específic que ha marcat els estudis literaris centrats en l'espai de manera duradora.

Entre els manuals i llibres miscel·lanis, l'antologia *Raumtheorie* (¹2006), editada per Jörg Dünne i Stephan Günzel, s'ha convertit en un llibre de referència,

ja que reuneix fragments d'una trentena de textos clàssics sobre teories de l'espai. Entre els manuals, n'hi ha que es decanten per inventariar diferents abordatges espaciològics a través de les disciplines, com és el cas de *Raumkonzepte*, de Baumgärtner/Klumbies/Sick (2009), i de *Raumwissenschaften*, del ja esmentat Stephan Günzel (2009); d'altres, en canvi, exploren l'utilitat del concepte en el marc de la disciplina literària, com és el cas del volum miscel·lani *Raum und Bewegung in der Literatur* de Hallet/Neumann (2009) i del manual de Jörg Dünne, *Handbuch Literatur & Raum* (2015).

Ara bé, aquest estudi es troba lluny de poder relacionar tot l'abast de la diversitat d'enfocaments d'aquests estudis amb la literatura lul·liana i amb el corpus concret dels seus diàlegs literaris. Tanmateix, es podrà extreure una observació bàsica dels estudis de l'espai en literatura: l'espai hi és concebut no pas com una realitat donada, sinó com una construcció social, perceptiva i textual.

Entre els abordatges d'anàlisi literària que s'inventarien i s'apliquen en aquests volums, un dels més primerencs és el que ha tingut una sostinguda recepció en els estudis literaris d'encuny narratològic, i està vinculat al nom de l'estructuralista Yuri Lotman, que va potenciar la categoria de l'espai com a element bàsic per a l'anàlisi dels textos narratius, tot completant els abordatges d'altres teòrics que han primat les categories del narrador i del temps narratiu. Per a Lotman, els espais creats en els textos literaris narratius estan carregats de sentit, i el passatge del protagonista d'un espai a l'altre, entès com una transgressió de frontera o, en el pensament més tardà de Lotman, d'una zona de contacte, forma el *sujet* temàtic d'aquells textos narratius que en tenen.¹

Si l'espai, en el pensament de Lotman, està fonamentalment associat al moviment transgressor, aquesta idea es complementa amb la diferenciació entre l'espai i el lloc (*espace* vs. *lieu*) que devem al pensament de Michel de Certeau, que concep l'espai com una construcció produïda a través del moviment, mentre que el 'lloc' s'entén com a estàtic.² Com es provarà de demostrar en aquest article, totes dues concepcions es revelen útils per a l'anàlisi i la comprensió dels diàlegs de Ramon Llull.

1. L'espai en l'obra de Ramon Llull

Traslladant el pensament actual sobre l'espai a l'obra de Ramon Llull, ens hem de preguntar com els textos lul·lians *conceben* l'espai en el cas dels textos argumentatius, i com el *construeixen* en el cas dels textos narratius. Especial-

¹ Frank 2009. El llibre de referència de Yuri Lotman és *La structure du texte artistique* (1973).

² Certeau 1980 i 2006.

ment serà interessant de veure com els pressupòsits teòrics de Llull i de la seva Art operen en aquesta construcció de l'espai. Pel que fa als textos argumentatius, d'una banda, una possible anàlisi s'ocuparia d'esbrinar la manera com modelen espais geogràfics i els carreguen de sentit. El corpus lul·lià no és particularment ric en referències geogràfiques concretes, però un exemple destacat en aquest sentit és format pel conjunt de textos vinculats al projecte de conquesta de Terra Santa, que permetria, certament, d'analitzar els valors atribuïts a aquest espai geogràfic.

Tanmateix, d'altra banda, els materials més rics es troben en els espais *construïts* en les diegesis dels textos pròpiament narratius. Tot text narratiu crea necessàriament un temps i un espai, per rudimentaris que siguin, on s'inscriuen els esdeveniments narrats.³ En el cas de Llull, això abasta des de les formes narratives més breus –els aforismes del *Llibre d'Amic e Amat*, la micronarrativa dels exemples i els seus reculls– fins a les formes més extenses, com els diàlegs, les dues novel·les i, si se la considera lul·liana en sentit estricte, la *Vita coetanea*. Entre els gèneres literaris continguts en aquest ventall, fa temps que el corpus dels 26 diàlegs lul·lians va ser inventariat,⁴ tot i que no especialment des de la perspectiva de l'espai; ara, en canvi, el títol d'aquest volum suggereix de tornar a examinar aquell corpus tot adoptant l'enfocament de la construcció de l'espai.

En l'obra de Ramon Llull hi ha 26 textos atribuïbles al gènere del diàleg literari, incloent-hi els 25 diàlegs catalans i llatins en prosa i el poema dialogat *Lo desconhort*. Com a gènere textual híbrid entre els textos argumentatius i els narratius, els diàlegs disposen, almenys en principi, més enllà del nivell argumentatiu articulat en les intervencions dels interlocutors, d'un nivell d'acció en què aquests es mouen. Aquesta acció està necessàriament associada a una dimensió espacial –una característica que el diàleg comparteix amb tots els textos narratius. En nombrosos diàlegs lul·lians aquesta dimensió espacial sembla precisament poc elaborada; en d'altres, en canvi, es despleguen espais carregats de sentit, que poden ser homogenis o diferenciats, com per exemple al *Llibre del gentil*, al *Liber Tartari* o al *Liber de civitate mundi*.

³ En la gamma formada pels diferents 'espais narratius' que es prestarien a ser analitzats, ens concentrarem a partir d'aquí principalment als 'marcs espacials' (*spatial frames*, Ryan 2014: 421) en el sentit dels espais en què es mouen els interlocutors dialògics, deixant de banda d'altres dimensions del text.

⁴ Friedlein 2004.

2. Trets generals i grups cronològics

Una mirada general als diàlegs lul·lians fa constatar, d'entrada, algunes tendències que es comproven a través de tot el corpus. El ventall dels llocs que s'hi esmenten comença en topografies concretes i designades amb topònims reals. Hi compta sobretot el topònim més freqüent, la ciutat de París, en els diàlegs de la campanya antiaverroista, però també altres llocs geogràfics on es realitzen les converses —la ciutat de Bugia, al Nord d'Àfrica, o la illa de Sicília—, o d'altres que són esmentats perquè els protagonistes hi han passat o hi han de passar, o bé s'hi refereixen per altres raons en els seus parlaments, com ara les ciutats de Constantinoble, Roma, Gènova i Pisa, o el camí a un concili de l'església que s'ha d'identificar forçosament amb el de Viena del Delfinat. A l'altre extrem del ventall se situen escenaris no identificables amb cap lloc geogràfic específic, sinó situats en espais més abstractes: una presó, un palau, un jardí i, sobretot, els coneguts llocs dels arbres que, en alguns diàlegs, carreguen inscripcions de paraules en les seves fulles i flors. En dos casos, la conversa es realitza en un espai oníric o visionari.⁵ A través d'aquest ventall d'espais, es poden observar, d'entrada, algunes característiques generals comunes:

- la **determinació geogràfica i topogràfica** és limitada, fins i tot quan apareixen els esmentats topònims reals com *París*, ja que, un cop enunciat el nom topogràfic, les concrecions espacials més específiques solen ser escasses.
- predomina l'ús d'**articles indeterminats** en la designació dels llocs (*una terra, un prat, un palau, una font*) que no reben determinació.
- l'**adjectivació** dels elements que configuren l'espai de conversa és limitada i estereotipada, amb dominància de l'adjectiu cat. *bell* / lat. *pulcher* i del quantificador *molts*.
- els **éssers vius i els objectes** que poblen l'escenari de la conversa, com ara arbres, prats i fonts, ocells o un cavall, són presentats de forma esquemàtica; igualment, interlocutors com els savis i altres personatges sovint no estan individualitzats i es designen amb noms genèrics com ara *la un savi, averroista, o un ermità*. Les poques excepcions a aquesta regla, com les personificacions de conceptes abstractes (*Intelligència, Fides*) o algun nom propi excepcional com *Petrus* o *quidam philosophus, Socrates nomine*, o l'arcàngel *Gabriel*, tampoc no es desvien

⁵ Són el diàleg *De locutione angelorum*, en què la conversa dels àngels es manté en un somni de *Raimundus*, i el *Liber natalis* que reproduïx una visió natalina del narrador, en què els interlocutors, en la seva majoria personificacions de conceptes abstractes, es reuneixen en un *locus amoenissimus* a prop de París.

gaire d'aquesta regla, ja que també ells es queden sense referència empírica identificable. Qui més agafa formes de personatge individual són certament l'ermità *Blaquerna* i el mongol batejat amb el nom de *Largus* en el *Liber Tartari*, tot i que tampoc d'ells el lector no n'arriba a conèixer gaire més personalització que la dels interlocutors en altres diàlegs, anomenats *un ermità* o *un jueu*.⁶

En conjunt, la tendència general és una concreció espacial limitada i una absència d'individualització dels llocs i dels elements que els constitueixen. Malgrat aquestes tendències generals, pel que fa als seus espais el corpus dialògic lul·lià és lluny de ser uniforme i manifesta significatives diferències entre els textos, d'una banda, però també al seu interior, on els canvis i les dinàmiques espacials són portadors de significació. En aquest sentit, veurem com els topònims concrets esmentats apareixen en certs moments determinats dels diàlegs, contribuint així a la constitució de sentit del text.

Sense pretensió d'establir cap tipologia sistemàtica dels espais dialògics lul·lians, les dades recollides permeten, tanmateix, distingir dos blocs de diàlegs força homogenis, i un tercer grup format pels casos més individuals. El primer grup està format sobretot per textos primerencs, anteriors a l'any 1300, i podria denominar-se el '**grup del lloc dels arbres**': les converses hi són mantingudes en espais amb els coneguts arbres lul·lians —alguns amb els conceptes de l'Art lul·liana inscrits a les flors— i, de vegades, amb altres elements associats al topos literari del *locus amoenus*, com un prat o una font. El cas més elaborat d'aquest grup és el *Libre del gentil*, que desplega no un únic espai, sinó una seqüència de tres. Un cop el gentil deixa enrere el seu món d'origen i ha passat per un jardí de delícies sensuals, arriba al 'lloc dels arbres' on es reuneix amb els savis i la dona Intel·ligència.⁷

En aquest grup, es poden assignar, a més del *Libre del gentil* (1274-76), el *Liber de sancto Spiritu* (1274-1283?), el *De adventu Messiae* (1274-1283?), i la *Disputació de cinc savis* (1294). A més, l'espai del poema dialogat *Lo desconhort* (1295) hi mostra algunes semblances, però marca també, en el corpus dialògic lul·lià, el pas a una segona fase en què hi apareix el personatge de *Ramon* o *Raimundus* com a interlocutor.

En aquesta segona fase, a partir de 1298, nou diàlegs —probablement atribuïbles tots ells als textos menors de Ramon Llull—⁸ formen un segon grup que es podria

⁶ El personatge de *Ramon* o, en llatí, *Raimundus*, tot i referenciat a un personatge real, comparteix aquesta estètica, com es veurà més avall.

⁷ L'esquematització dels arbres que es constata en les il·luminacions dels manuscrits coetanis fa que sigui difícilment acceptable de designar aquest conjunt botànic com una 'arbrada'.

⁸ *Declaratio Raimundi*, *Disputatio eremitae et Raimundi* i *Consolatio Venetorum* (tots de 1298); *Disputatio Raimundi et Averroistae* (1310), *Liber lamentationis Philosophiae*, *L. contradictionis* i

designar com el **'grup de París'**, per la seva banda divisible en dos subgrups cronològics atribuïbles a l'any 1298, el primer, i als anys de 1310-1311, el segon. En tots ells s'expliciten els noms de París o del riu Sena, i les converses es duen a terme en llocs al defora d'aquesta ciutat, arran del riu. Més enllà d'aquestes dades i de l'esment d'uns arbres i un prat, els escenaris concrets d'aquest grup, format per textos breus, són poc caracteritzats i es limiten a fórmules com *quadam silva juxta Parisius* o *supra ripam fluminis Sequanae*, sense més detalls.

Els altres diàlegs del corpus, en canvi, no formen un grup homogeni pel que fa a la seva topografia i a la seva estètica, ni pertanyen a una única fase de la producció lul·liana. Estan situats en espais diferents tant dels llocs arboritzats com dels prats parisencs. Aquests espais apareixen generalment anomenats de manera genèrica i amb l'article indefinit: un palau, un verger, un camí.⁹ En destaquen el cas de la *Disputatio Raimundi et Homeri*, ambientat en el càrrec de Bugia i acabat en un naufragi a la costa de Pisa, i els dos diàlegs somiats per Raimundus.

Vista en conjunt l'obra dialògica lul·liana, es constata una lleugera tendència que va dels espais dialògics més elaborats en l'obra primerenca cap a una reducció de la dimensió narrativa i de l'expressió de l'espai en l'obra tardana. Els més elaborats – on l'espai adquireix més valor semàntic – són certament el *Libre del gentil*, el diàleg més primerenc, el *Liber Tartari*, de la mateixa fase i, tot i ser el diàleg més tardà i un dels últims textos escrits per Ramon Llull, el *Liber de civitate mundi*.

3. L'espai i el lloc al *Libre del gentil*

L'existència d'un espai narratiu està vinculada a les dinàmiques de moviment que s'hi despleguen. En les teories de l'espai literari, la idea que aquest espai, com una cosa donada, 'permet' els moviments dels protagonistes és substituïda, cada vegada més, per la concepció inversa, que considera que són, en canvi, aquests moviments els que construeixen l'espai. En els exemples més prominents de diàlegs lul·lians, això últim segurament és la visió més adequada. Si ens fixem en el *Libre del gentil*, veurem com els seus espais es presenten de manera diferenciada i, en un cert moment, impliquen una mobilitat significativa del protagonista. El gentil transita per almenys tres espais, i els seus interlocutors savis, per dos. D'entrada, el gentil surt del seu (1) món d'origen:

L. de syllogismis contradictoriis, *L. de efficiente et effectu* i *L. de quaestione valde alta et profunda* (tots de 1311).

⁹ *Oracions e contemplacions* (1274-83?), *Liber Tartari* (1288), *Disputatio fidelis et infidelis* (1288-89), *Libre de sancta Maria* (1290-92), *Disputatio Fidei et Intellectus* (1303), *Disputatio Raimundi et Homeri* (1307), *Liber natalis* (1311), *L. disputationis Petri et Raimundi (Phantasticus)* (1311), *De locutione angelorum* (1312), *Libre de consolació d'ermità* (1313), *L. de Deo maiore et Deo minore* (1314) i *L. de civitate mundi* (1314).

«s'esdevenç que en una terra hac un gentil [...] en coratge li venc que.s partís d'aquella terra, e que se n'anàs en terra estranya si per aventura poria atrobar remei en sa tristícia; e pensà que se n'anàs en una gran forest». ¹⁰

Aquest boscatge –segon espai del recorregut del gentil– ofereix, com és sabut, els plaers sensuals d'un (2) jardí de les delícies,¹¹ i els comentaristes del *Libre del gentil* han assenyalat com la seva descripció respon a l'esquema dels cinc sentits, cada un dels quals resulta estimulat per algun element del boscatge. Aquest esquema de les *sensus deliciae* és característic del *locus amoenus* en la literatura medieval. Tanmateix, no és segur que el boscatge del gentil mereixi la mateixa adjectivació, ja que els atributs *divers*, *dolç* i *placent* que el narrador hi atribueix augmenten el sofriment de qui erra sense consolació ni orientació:

«[...] e anà en avant, de loc en loc, e de fontana en fontana, e de prat en ribatge [...] Dementre que.¹ gentil anava per lo boscatge com hom exerrat d'un loc en altre, esdevenç en una carrera molt bella» (OE 1, 1058).

El boscatge de les delícies està associat, doncs, a un moviment erràtic i es configura, en aquest sentit, com un *espai*, que és recorregut en constants moviments aleatoris sense sossec, acompanyats de múltiples percepcions sensuals.

«Per una carrera molt bella», el gentil acabarà arribant al tercer espai del seu recorregut, «un bell prat on hac una bella font, que regava cinc arbres» (ib.), on els savis ja s'apresten a fer les seves disputacions. En el (3) lloc dels arbres, tercer i últim de la seqüència introductòria del *Libre del gentil*, sossega l'errança, i el gentil és pres per l'esperança de consolació que el lloc i els parlaments dels savis li comuniquen. Des del punt de vista de la teoria de l'espai, l'escenari de la disputació que els savis s'apresten a realitzar es descriu –més que com a 'espai'– com a un 'lloc' (Certeau), en tant que la seva descripció és estàtica, i provista d'un inventari i d'un personal limitat però significatiu. Diferent que el boscatge de les delícies, el lloc dels arbres i els seus pobladors es comuniquen amb el pensament del gentil:

«Quan lo gentil hac oïda la salutació que.¹s tres savis li faeren, e viu los cinc arbres [...] adoncs començà a pensar» (OE 1, 1059).

El lloc de la conversa, en la seva relativa senzillesa, significa el descans de l'errança, l'ordre en contra de la plenitud desordenada de les delícies sensuals i la

¹⁰ *L. del gentil*, 1057. Havent cotejat les cites amb l'edició de referència actual del *L. del gentil* en NEORL, citem per l'edició antiga de l'editorial Selecta (OE), per la seva grafia més llegidora.

¹¹ «Quan lo gentil fo en lo gran boscatge e viu les riberes e les fonts e los prats e que en los arbres foren aucells de diverses linatges qui cantaren molt douçament, e sots los arbres hi havia cabirols, cervos, gatseles, lebres, conills, e moltes d'altres bèsties qui eren molt placent a veer, e que los arbres eren carregats de flors e de fruits de diverses maneres d'on eixia molt placent odor... » (OE 1, 1057-8)

contemplació estàtica dels conceptes inscrits a les fulles i flors dels arbres. Més que un lloc de diversitat –al boscatge, hi havia cabirols, cérvols, gaseles, llebres, conills, i moltes altres bèsties–, el lloc es caracteritza per l'ordre dels arbres esquemàtics i iguals en la seva aparença. Així, l'angoixa cedeix pas a la serenor, i la desesperació, a la confiança que el gentil arribarà a la intelligència de la fe. Tot això, més que per l'explicitació lingüística, s'entén pel contrast del lloc dels arbres amb el boscatge de les delícies, i per la discontinuació de l'errança.

La caracterització tant del camí com del lloc dels arbres pròpiament es limita a l'adjectivació 'bell', i, també a continuació, la 'bellesa' del lloc ve, lingüísticament parlant, 'tota sola', sense concreció i sense gaire detall descriptiu. D'un 'espai' sulcat per l'errança, el gentil ha arribat a l'estaticisme d'un 'lloc' de contemplació en el sentit encunyat per Michel de Certeau, moblat i carregat de sentit. Vist així, ni el boscatge de les delícies ni el lloc dels arbres mereixen pròpiament ser anomenats *locus amoenus*, perquè a l'un, provocant la desesperació, li falta amenitat, mentre a l'altre li manca la rica diversitat sensual que sol caracteritzar la majoria de *loci amoeni* de la tradició.

En el *Libre del gentil*, el coneixement no és pas associat, doncs, a un moviment de viatge, com podria ser-ho a través de l'*espai* terrenal o l'*espai* de les esferes, sinó a l'estaticisme de la contemplació en un *lloc*.

Que la conversa en el marc d'un diàleg literari sigui associada al sossec i a l'immobilisme de la contemplació no és tant obvi com podria semblar si ens fixem, per comparació, que en altres contextos epocals com l'antiguitat d'Aristòtil o l'humanisme renaixentista, les concepcions eren contràries. L'humanisme renaixentista opta sovint per escenificar els seus diàlegs en un context de moviment: així, en els *Colloquis de Tortosa* de Cristòfol Despuig, els interlocutors es passegen i van de barca pel delta de l'Ebre, bo i acumulant el saber sobre la natura local i l'*espai* de la ciutat que se'ls presenten a la vista.

En el *Libre del gentil*, en canvi, el protagonista no aspira al saber, sinó al coneixement, i, per tant, els seus sentits s'han d'allunyar dels espais recorreguts del món sensual i donar pas a l'activitat dels sentits espirituals, que han d'aviar el coneixement que porta a la fe de Déu.

Més tard en l'obra lul·liana, la figura rotatòria de l'Art lul·liana farà recordar aquesta idea central. Mentre Déu s'ha d'imaginar al lloc deixat buit al centre de la figura, les seves dignitats, representades per les lletres de l'alfabet, giraran en els discos concèntrics, comunicant d'aquesta manera la idea del «motor immòbil» de la metafísica d'Aristòtil.

Més enllà de la seva importància per entendre les dinàmiques dins la introducció narrativa del *Libre del gentil*, la configuració de l'espai i del lloc en l'escenari dialògic projecta el seu significat també sobre els discursos dels savis en la part principal del text. Seria equivocat pensar que l'escenari dialògic es fa present de nou només al final de la conversa, a l'hora del comiat dels interlocutors. Per una banda, cal recordar que, en els discursos del jueu, del cristià i del musulmà, tots tres argumenten a favor dels seus respectius articles de fe servint-se de les sèries de conceptes inscrits sobre les flors dels arbres, reconnectant d'aquesta manera constantment les seves argumentacions al lloc on es troben.

Per altra banda, tots tres reserven un apartat del seu discurs a la seva respectiva concepció del paradís. El musulmà, en particular, fa culminar el seu discurs amb una descripció detallada del paradís islàmic articulada al voltant dels cinc sentits corporals. Des de la perspectiva del gentil i també del lector, aquesta visió remet directament al boscatge de les delícies acabat de recórrer pel protagonista, que havia augmentat la seva angoixa. El cristià, en canvi, defineix el paradís com un lloc de contemplació de Déu, una visió que, al seu torn, remet al lloc dels arbres on els savis contemplen els noms de les dignitats divines i altres sèries de conceptes inscrits en les fulles.

L'espai del boscatge de les delícies i el lloc dels arbres determinen, doncs, l'avaluació que el gentil i el lector faran dels discursos apologetics. Tot i que aquests discursos semblin inicialment equivalents i, com és sabut, el gentil no es pronuncia sobre la seva elecció final de la llei més convincent, l'estructura espacial del marc narratiu orienta la seva tria i jerarquitzava el valor dels discursos, decantant-lo, junt amb el lector, cap al model del paradís contemplatiu cristià i en contra del paradís sensorial musulmà. L'espai adquireix així la funció d'orientar la lectura i permetre una avaluació jerarquitzada de les opcions de llei religiosa.

4. La direccionalitat del moviment al *Liber Tartari*

Allò que s'ha vist en el *Libre del gentil* pel que fa a l'espai de moviment i al lloc de contemplació és, en gran mesura, igualment vàlid per al *Liber Tartari*, diàleg lul·lià que escenifica una conversa d'un mongol o tàtar¹² pagà (*Tartarus*) i l'ermità *Blanquerna* (sovint corregit a *Blaquerna*) sobre cadascun dels versicles del símbol de la fe atribuït a sant Atanasi d'Alexandria, també anomenat *Quicumque vult*.

¹² En el català actual, distingim entre el nom del poble asiàtic dels tàtars i de les paraules derivades del tàrtar, l'infern mitològic, distinció que a l'època de Lull encara no s'havia establert.

També en aquest diàleg, que presenta algunes semblances amb els del 'grup del lloc dels arbres', el mongol pagà recorre inicialment un ampli espai geogràfic a la recerca d'illuminació en la fe. Aquesta recerca, però, s'estructura en diverses etapes que el porten a visitar dos erudits —un jueu i un musulmà—, i un ermità cristià senzill, el qual mana el mongol a visitar l'ermità *Blanquerna* a la seva ermita, situada al capdemunt d'una muntanya, on tindrà lloc la conversa entre tots dos.

En aquest cas, doncs, els representants de les diverses religions apareixen associats a l'espai de l'errança, mentre que la transició cap al lloc de contemplació es realitza en un moviment ascendent cap al cim de la muntanya, on l'errança arriba al seu terme amb la celebració d'una missa de l'ermità, i amb la conversa subseqüent.

El viatge ascendent fa del *Liber Tartari* un cas únic dins el corpus dialògic de Ramon Llull, ja que només troba una analogia en l'ascensió de Ramon a la muntanya de Randa narrada a la *Vita coetanea*. Cal dir, però, que tant en el *Liber Tartari* com en el *Libre del gentil* el moviment de desplaçament cap al lloc de la conversa pertany, des d'un punt de vista epistemològic, a una fase preliminar del coneixement i, des d'un punt de vista narratiu, a la introducció o marc narratiu del diàleg. El coneixement es realitza, en tots dos diàlegs com en tots els altres, en aquell lloc on el moviment s'atura i on, en el cas del *Liber Tartari*, Déu es fa present en la transsubstanciació de l'hòstia durant la missa celebrada per Blanquerna.

En el corpus dialògic de Llull no trobem, per tant, cap cas comparable als viatges epistèmics coneguts de l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille o de la *Divina Commedia*, que representen la via intel·lectual com un vol o una ascensió a través de les esferes.

Si la dinàmica espacial, que condueix els protagonistes lul·lians de l'espai preliminar al lloc de coneixement, constitueix un autèntic *sujet* narratiu (en el sentit de Yuri Lotman) i determina el sentit del text, cal dir, però, que la transició de l'espai de recerca, més o menys erràtica, cap al lloc de coneixement, en els diàlegs lul·lians, no s'escenifica com un pas ritualitzat a un altre món. En aquest sentit, el punt de comparació seria la literatura artúrica i els seus mons 'altres', sovint connotats de màgia. Els diàlegs lul·lians, en canvi, no escenifiquen el pas per una frontera epistemològica ni per una zona de transició cap a un món regit per altres lleis. Els protagonistes entren al lloc del coneixement i, quan escau, en surten al final del diàleg de manera suau, sense dificultats ni friccions.

Basant-nos en els dos exemples comentats fins ara, podem extrapolar un model prototípic de la dinàmica de l'espai en el diàleg lul·lià. Aquest model consisteix, en la primera fase, en un desplaçament inicial del protagonista a través del món material amb la seva proliferació de fenòmens barrejats; és un món poblat

de plantes i animals concrets, amb noms d'espècies i topònims, que correspon a les expressions combinatòries de l'Art.

Des d'aquí, el protagonista i el seu interlocutor –o interlocutors– accedeixen al lloc del coneixement, que es presenta, en canvi, reduït en varietat: els elements que el poblen són menys nombrosos i més generals i abstractes, i els seus atributs es redueixen a l'essencial. Un cop arribats en l'escenari de la conversa, aquesta es desenvolupa de manera estàtica, sovint de cara a un esquema com el dels arbres, que propicia el coneixement. Durant la fase pròpiament cognitiva, el subjecte roman immòbil; ni ell ni la seva ànima emprenen cap ascensió vertical.

Un cop assolit el coneixement, es produeix el comiat del protagonista del seu interlocutor i l'abandó de l'escenari dialògic per emprendre la propagació del coneixement adquirit en el món exterior, que ha de ser recorregut de nou en la missió, ara amb el bagatge del coneixement assolit. Mentre que en el *Liber del gentil* el viatge missional comença directament després de la conversa, en el *Liber Tartari*, s'hi interposa una visita del nou adepte del cristianisme a la cúria papal, on el mongol rep el baptisme de mans del mateix papa i emprèn el seu viatge missioner tot seguit després. El prototip del diàleg lul·lià consisteix, doncs, d'un doble moviment format per l'entrada del protagonista al lloc de coneixement i la seva sortida cap a la missió.

5. Reducció espacial i harmonia al *Liber de civitate mundi*

Un tercer i últim aspecte de la significació de l'espai en els diàlegs lul·lians es manifesta com una tendència al llarg de tot el corpus, però queda especialment palès en alguns diàlegs de l'última fase de l'obra lul·liana, com ho és el *Liber de civitate mundi*, de l'any 1314. Aquest diàleg, poblat per 23 interlocutors, no en té cap d'humà, ja que tots els parlants són personificacions de conceptes abstractes, entre els quals hi ha setze dignitats divines així com les seves 'missatgeres' en el món dels humans, que són les set virtuts.

Els completa, fora de la llista d'interlocutors, el personatge de l'observador *Rai-mundus*, que es queda sense intervenció parlada. Aquesta plèthora d'interlocutors conversa en un lloc que es troba explícitament a fora del món dels humans, anomenat 'civitas mundi', on aquests es dediquen a practicar les seves ciències:

«Civitas est locus hominum in quo intellectus humanus habituat se ipsum de scientia liberali et mechanica, cum quibus acquirat ea quae sunt necessaria ad bene vivendum» (TOLRL 2, 182).

Ja que la societat humana ha decaïgut perversament en un estat pecaminós, les dignitats divines, o 'regines', estan reunides «extra civitatem mundi [...] in

uno valde pulchro viridario» (ib.), per tal de trobar remei al mal estat del món, o bé per decidir-ne la destrucció definitiva —una opció que finalment serà descartada gràcies als parlaments de les dignitats *Misericordia*, *Gratia*, *Humilitas* i *Pietas*, les quals, si la *civitas mundi* deixés d'existir, es veurien ocioses.

Ara bé, en aquest escenari tan clarament separat del món dels humans, i poblat d'éssers personificats, es produeix una mena de conversa que, al llarg de l'evolució de l'obra lul·liana i del perfeccionament de la seva Art, sembla guanyar presència: el fenomen dels discursos seriat i estructuralment idèntics, enunciat per sèries d'interlocutors anàlegs, com ho són, en aquest cas, les dignitats i les virtuts. Entre elles es produeix una mena de 'conversa' que, pròpiament parlant, difícilment mereix aquest nom, ja que les intervencions no tenen reciprocitat ni configuren una veritable dinàmica argumentativa o disputativa.

A nivell de gènesi textual, aquest tipus de diàlegs són fruit de l'aplicació dels mecanismes de l'Art lul·liana a la producció de textos, i a nivell epistemològic, estan associats a escenaris on la diversitat del món creat, amb els seus antagonismes, ja fou en part superada i substituïda per la reducció a l'essencial, per l'abstracció i el despullament que es troben un cop s'és lluny del món humà i en l'aproximació a Déu. Aquests escenaris més abstractes comporten una comunicació no confrontativa, marcada per l'harmonia i l'analogia entre els discursos de cada interlocutor.

Altres exemples d'aquest tipus d'espai dialògic es troben en la comunicació dels arcàngels Gabriel i Miquel en *De locutione angelorum*, o en la visió natalina dialogada del *Liber natalis*, tots dos diàlegs en què la presència d'interlocutors humans es redueix bàsicament al personatge marginal de *Raimundus*.

Tendencialment, i en vista de tot el corpus dialògic lul·lià, es constata que els diàlegs amb personatges més humans i individualitzats, situats en escenaris més concrets i moguts —com ara la presó de Bugia de la *Disputatio Raimundi et Homeri*—, es presenten més confrontatius; en canvi, interlocutors més abstractes, situats en escenaris sense referent topogràfic i sense moviment —com ara el *Liber de civitate mundi*—, practiquen una comunicació harmoniosa.

Els diàlegs més controvertits corresponen, així, a escenaris més materials; els més harmònics, a escenaris més desmaterialitzats. Un cas especialment il·lustratiu d'aquesta tendència és la *Disputatio Fidei et Intellectus*: mentre que els dos interlocutors discuteixen tot passejant (*peregrinando*), totes les parts de la seva conversa acaben en una manifestació d'ira caparruda per part d'un dels interlocutors. Quan, en canvi, el seu moviment per l'espai s'atura i s'asseuen juntament amb un ermità, aquest nou escenari estacionari propicia la reconciliació i l'harmonia.

L'espai mogut i el lloc estàtic, la direccionalitat del marc narratiu i, finalment, abstracció espacial i harmonia: tots aquests aspectes demostren com l'espai en l'obra de Lluïl és una dimensió carregada de sentit. Analitzar-la, també més enllà del corpus dialògic, promet enriquir la nostra comprensió de la literatura i del pensament lul·lians.

Bibliografia

- BAUMGÄRTNER, Ingrid; KLUMBIES, Paul-Gerhard; SICK, Franziska (eds.), *Raumkonzepte. Disziplinäre Zugänge*, Göttingen, V&R Unipress, 2009.
- CERTEAU, Michel de, *L'invention du quotidien: 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, ²1990 [1980].
- , «Praktiken im Raum» [1980], in: *Raumtheorie: Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, eds. Jörg Dünne, Stephan Günzel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2006, pp. 343-353.
- DASCA, Maria, «The spatial turn in Catalan cultural studies. Theoretical approaches and new perspectives», *Journal of Romance Studies*, 23.4, 2023, pp. 429-465.
- DÜNNE, Jörg; GÜNDEL, Stephan (eds.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt, Suhrkamp, 2006.
- DÜNNE, Jörg; MAHLER, Andreas (eds.), *Handbuch Literatur & Raum*, Berlin / New York, De Gruyter, 2015.
- FRANK, Michael C., «Die Literaturwissenschaften und der spatial turn: Ansätze bei Jurij Lotman und Michail Bachtin», in: *Raum und Bewegung in der Literatur. Die Literaturwissenschaften und der spatial turn*, eds. Wolfgang Hallet, Birgit Neumann, Bielefeld, transcript, 2009, pp. 53-81.
- FRIEDLEIN, Roger, *El diàleg en Ramon Llull: L'expressió literària com a estratègia apològica*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2011.
- GÜNDEL, Stephan (ed.), *Raumwissenschaften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009.
- HALLET, Wolfgang; NEUMANN, Birgit (eds.), *Raum und Bewegung in der Literatur. Die Literaturwissenschaften und der spatial turn*, Bielefeld, transcript, 2009.
- LLULL, Ramon, «Libre del gentil e los tres savis», in: *Obres essencials I* [OE 1], Barcelona, Editorial Selecta, 1957, pp. 1047-1242.
- , *Libre del gentil e dels tres savis* [NEORL 2], ed. Antoni Bonner, Palma, Patronat Ramon Llull, ²2001.
- , *Libre de la disputa del clergue Pere i de Ramon, el Fantàstic. Llibre de la ciutat del món* [TOLRL 2], ed. Lola Badia, Turnhout / Santa Coloma de Queralt, Brepols, 2008.
- , *Libre del Tàrtar i el Cristià, o bé Llibre sobre el salm Quicumque vult* [TOLRL 4], eds. Josep Batalla, Oscar de la Cruz Palma, Turnhout / Santa Coloma de Queralt, Brepols, 2016.
- RYAN, Marie-Laure, «Space», in: *Handbook of Narratology*, ed. Peter Hühn, Berlin, De Gruyter, 2014, pp. 420-433.

**LES ESTADES DE LLULL A ROMA PER «TRACTAR PÚBLIC
BÉ»: ENCARA SOBRE LA DATA DEL *DESCONHORT*
*DE RAMON***

***LLULL'S STAYS IN ROME TO «TREAT THE PUBLIC GOOD»:
ON THE DATE OF *DESCONHORT DE*
RAMON ANEW***

SIMONE SARI

Sapienza Università di Roma - Centre de Documentació Ramon Llull
(Universitat de Barcelona)¹

Resumen

Los viajes de Ramon Llull a Roma tenían como objetivo promover su misión en la corte papal y establecer escuelas de lenguas orientales para misioneros. Sin embargo, el contexto histórico en el que se desarrollaron estos desplazamientos era extremadamente complejo y requiere una revisión que saca a la luz relaciones políticas inesperadas vinculadas también a los destinatarios de los poemas escritos durante estas estadas.

Palabras clave: Obras poéticas de Ramon Llull; papado (1276-1314); Jaime II de Aragón; Jaime II de Mallorca; capítulos generales O.F.M y O.P. (1283-1296).

Abstract

Ramon Llull's trips to Rome were aimed at promoting his mission at the papal court and establishing schools of oriental languages for missionaries. However, the historical context in which these journeys took place was extremely complex and requires a review that brings to light unexpected political relationships linked to the recipients of the poems written during these visits as well.

Keywords: Poetic works of Ramon Llull; papacy (1276–1314); James II of Aragon; James II of Majorca; general chapters of the O.F.M. and O.P. (1283–1296).

¹ Aquest article forma part dels projectes finançats per Sapienza Università di Roma: *LexLlull*, SapiExcellence – Bando Seal 2024, i *Sources and methods for a new grammar of Old Catalan (from the origins to 1350)*, Bando d'Ateneo 2024 - Progetti Medi.

Resum

Els viatges de Ramon Llull a Roma tenien per objectiu promoure la seva missió a la cort papal i establir escoles d'idiomes orientals per als missioners. Tanmateix, el context històric en què es van produir aquestes visites era extremament complex i requereix una revisió que posa de manifest relacions polítiques inesperades vinculades també als destinataris dels poemes escrits durant aquestes estades.

Paraules clau: Obra poètica de Ramon Llull; papat (1276–1314); Jaume II d'Aragó; Jaume II de Mallorca; capítols generals dels O.F.M. i O.P. (1283–1296).

Les dades que es presenten en aquest article són una versió en català i alhora una revisió que va més enllà de dos articles en italià dedicats a les estades de Llull a Roma, publicats en el darrer volum de la Col·lecció Blaquerna titulat *Ramon Llull i Itàlia: viatges, relacions i lul·lisme*². Aquest volum és el fruit d'un congrés celebrat a Palma l'any 2022, en el qual s'ha volgut posar en diàleg lul·listes amb historiadors de les diferents ciutats de la península italiana, per la importància que té la contextualització de les missions de Llull als centre de poders europeus. De fet, el rerefons polític dels viatges de Llull s'ha de reexaminar juxtaposant les informacions lul·lianes que tenim amb els documents que els historiadors continuen traient de l'oblit. D'aquesta manera, es poden revisar llocs comuns amb detalls que aporten sorpreses no menors, com la datació i el destinatari del *Desconhort de Ramon*.

1. De la fundació de Miramar a la mort d'Honorí IV

Anar a la ciutat eterna, centre espiritual i polític de la Cristiandat, per «tractar públic bé», com indica el mateix Llull al seu *Desconhort* (v. 158)³, era una etapa fonamental per la internacionalització del seu projecte missioner, juntament amb París, que n'era el centre intel·lectual. Com ben és sabut, en l'entrevista inicial amb Ramon de Penyafort, aquest últim li va desconsellar d'anar a estudiar a París i li va recomanar de tornar a la seva illa nativa⁴. Després del període de formació, de la creació de la primera versió de l'Art i de l'aprovació obtinguda gràcies al rei Jaume II de Mallorca tant de la seva producció com de la fundació del convent de Miramar, gairebé vint-i-cinc anys després la seva conversió, en

² Ripoll Perelló – Sari 2026.

³ Llull, 1936, p. 226.

⁴ Llull, 2016, p. 48.

l'any 1287, Llull decideix posar de banda el consell de Penyafort i anar primer a Roma i després a París. La primera qüestió que es pot plantejar és per què Llull decideixi d'anar a Roma justament amb el papa Honori IV i no abans.

El primer papa que va aprovar un projecte lul·lià va ser Joan XXI (Pedro Julião / Pere Hispà, 1210?-1277), que va regnar menys d'un any (setembre 1276-maig 1277). La butlla de fundació de Miramar⁵, del 17 d'octubre 1276, però, no cita mai el nom de Llull i el mallorquí mateix desvela que ell n'havia estat l'origen molt endavant, o sigui quan el monestir era a punt de tancar, en el *Cant de Ramon* de 1300. De fet, tant a la butlla com al *Romanç d'Evast e Blaqueria*, la fundació de Miramar s'atribueix exclusivament a Jaume II de Mallorca⁶.

El *Romanç* va ser escrit a Montpeller el 1283, any en el qual Llull participa per primera vegada al capítol general dels dominicans celebrat en la mateixa ciutat, l'últim convocat pel ministre general Giovanni da Vercelli, que mor a Montpeller el novembre del mateix any. La participació de Llull als capítols dels ordres mendicants serà un tema important d'aquesta discussió ja que és un element clau per la datació del *Desconhort*.

A partir de finals de l'any 1285, quan Alfons el Liberal confisca la part insular del regne de Mallorca, el finançament reial del monestir continua sota l'ègida de la Corona d'Aragó, primer amb el mateix Alfons⁷ i després amb Jaume el Just⁸, però de nou en tota la documentació conservada no hi ha traces del nom de Llull. Aquesta reticència a revelar la seva aportació al projecte es pot justificar tenint en compte l'anonimat penitencial que Llull s'havia imposat després de la seva conversió, raó per la qual tampoc signa la seva producció fins aproximadament els anys '90 del segle XIII⁹.

El mateix any de la confiscació de les Balears moria el papa Martí IV (Simon de Brion, 1210?-1285, elegit el febrer de 1281), pontífex d'origen francès que va regnar durant l'episodi de les Vespres sicilianes (30 març 1282) i va fomentar la

⁵ <https://www.ub.edu/llulldb/documents/14>. La Base de Dades Ramon Llull de la Universitat de Barcelona és de lliure accés però requereix registre previ.

⁶ Vg. el cap. 65.3, Llull, 2009, pp. 296-297, i el cap. 115.4, Llull, 2009, p. 580. El fet que Llull ambienta el llibre IV de la novel·la a Roma és degut a l'elecció papal del protagonista, i no depèn d'una possible visita del mallorquí. No hi ha, de fet, cap descripció de la ciutat que confirmi una estada prèvia a la redacció de l'obra i l'únic detall que toca la geografia romana («gran re de ermitans ha en la ciutat de Roma qui estan en los murs e qui son rescloses» cap. 97.2, Llull, 2009, p. 422) pot haver-li arribat a través d'algunes vides de Sant Francesc o de Sant Domènec (vg. Cerrito – Franco, 2023, pp. 205-206).

⁷ <https://www.ub.edu/llulldb/documents/18>; <https://www.ub.edu/llulldb/documents/19>; <https://www.ub.edu/llulldb/documents/20>; <https://www.ub.edu/llulldb/documents/21>; <https://www.ub.edu/llulldb/documents/22>.

⁸ <https://www.ub.edu/llulldb/documents/29>.

⁹ Badia – Santanach – Soler, 2016, pp. 267-273.

croada contra Catalunya (1284-1285), en la qual el rei de Mallorca es va aliar amb el bàndol francès, d'aquí la subsegüent confiscació de les illes. Llull no aprofita la coalició entre Jaume II de Mallorca i aquest papa per promocionar la seva missió, en canvi sí que ho fa amb el papa següent, Honori IV (Giacomo Savelli, 1210?-1287), elegit el 2 d'abril de 1285 i mort el 3 d'abril de 1287.

L'interès lul·lià envers aquest papa pot dependre de dos factors: el primer és la contribució econòmica que aquest pontífex dona a l'estudi d'àrab i d'altres llengües orientals a París¹⁰, recordant que París era el vertader objectiu lul·lià en aquest moment; l'altre és la relació de la cort papal amb els mongols, ja que el khan Arghun es relaciona amb Honori IV i és a ell i al rei de França, Felip IV, que envia el missioner nestorià Rabban Sauma per plantejar una estratègia comuna contra els Mamelucs d'Egipte¹¹.

Ara bé, com clarament indica la *Vita magistri Raimundi*¹², Llull arriba a Roma just després de la mort d'Honori (li va passar el mateix a l'ambaixador mongol Rabban Sauma). Per tant, s'ha de datar la seva estada a Roma entre el 4 d'abril de 1287 i la meitat de maig, perquè a finals d'aquest últim mes se celebra a Montpeller el primer capítol dels franciscans al qual Llull participa. En aquest capítol s'elegeix com a general Matteo d'Acquasparta i un dels temes de debat és el corrent franciscà espiritual, ja que es considera ortodoxa la interpretació de l'*usus pauper* de Pèire Olieu successivament a la petició de 1285 del ministre provincial de Provença, Arnaud de Roquefeuil, i d'altre trenta-cinc frares menors que acusaven Olieu d'ésser el cap d'una secta perillosa¹³. L'atenció dels poders eclesials sobre aquests moviments religiosos havia portat a la condemna dels Germans Apostòlics, feta pel mateix papa Honori l'any anterior¹⁴.

2. El primer papa franciscà, Nicolau IV, i el paper del general Ramon Gaudredi

El fet que Llull no es quedi a Roma per esperar la nova elecció papal s'explica d'una banda per la importància que tenia la missió parisenca (que no podia ser improvisada i que s'havia d'haver plantejat amb antelació) però també perquè la situació a la ciutat era molt perillosa: el primer conclave va ser interromput per un terratrèmol, i una epidèmia es va emportar sis del setze cardenals

¹⁰ Vg. la butlla del 23 gener 1286, Prou, 1888, doc. 274.

¹¹ Franchi, 1990, pp. 221-232.

¹² Llull, 2016, p. 58.

¹³ Burr, 1997, pp. 195-197.

¹⁴ Vg. la butlla del 11 març 1286, Prou, 1888, doc. 310. Aquesta condemna troba eco en la producció lul·liana, vg. Butinyà, 2016.

electors, mentre els restants van anar abandonant la ciutat¹⁵. L'únic cardenal que hi va romandre era Girolamo Masci (1227-1292), per la qual cosa va acollir la missió de Bar Sauma a Roma l'estiu de 1287¹⁶. Aquest cardenal havia sigut general de l'orde dels Menors des del 1274 fins al 1279; això demostra que era ell el ministre general, no citat pel nom, que apareix en la butlla de fundació de Miramar. Girolamo Masci és elegit com a primer papa franciscà el 22 de febrer 1288 amb el nom de Nicolau IV.

La cronologia lul·liana suposa que Llull havia participat al capítol franciscà de Rieti del maig 1289, durant el qual s'elegeix com a ministre general Ramon Gaufredi en presència del nou papa i es corona Carles II d'Anjou com a rei de Sicília i Jerusalem¹⁷. Ara bé, al meu parer és molt difícil acceptar que Llull fes aquest viatge: caldria suposar que se l'havia pagat amb diners propis¹⁸, des de París (on Llull estava en aquell moment) fins a Rieti, al Laci, anar i tornar. Aquest viatge, proposat ja per Antoni Ramon Pasqual¹⁹ fent referència als *Annales* de Luke Wadding²⁰, on, però, no es fa esment a Llull, pot considerar-se la clau per entendre les relacions del mallorquí, en primer lloc, amb Gaufredi i, successivament, amb el mateix papa i la casa d'Anjou. Penso, però, que assumir la presència de Llull al capítol franciscà de Rieti del maig 1289 és només una solució fàcil.

En efecte, la participació de Llull als capítols generals dels ordres mendicants és una informació que el mallorquí ens dona només al *Desconhort*, i, com veurem després, el fet que en parli en un moment puntual de la seva vida és molt significatiu i s'ha d'estudiar amb deteniment. En canvi les visites als diferents papes estan ben detallades a la *Vita*, per tant si Llull s'hagués trobat amb el papa Nicolau IV a Rieti ho hauria explicat a la seva autobiografia, en la qual s'indica clarament que Llull va tornar a la cúria romana només una vegada acabada l'experiència parisenc i després d'una estada a Montpeller i a Gènova²¹.

¹⁵ Paravicini, 1988, p. 173.

¹⁶ Masci s'havia trobat amb una delegació tàrtara ja al Concili de Lió II (1274) i acull Bar Sauma a Roma durant el mes de juliol de 1287 i li demana moltes informacions sobre la seva doctrina. L'any següent el missioner nestorià torna a Roma on celebra la missa del Diumenge de Passió segons el seu ritual i assisteix a les celebracions pasquals segons el ritu romà poc després de l'elecció de Masci com a papa, Franchi 1990, pp. 221-224. Llull hauria pogut assabentar-se de la missió de Bar Sauma de París estant, on el nestorià arriba a principis de l'any 1288, fet que hauria pogut inspirar el *Liber super Psalmum «Quicumque vult»*, vg. Soler, 1992.

¹⁷ Franchi, 1990, pp. 132-134.

¹⁸ «Ab mies messions», diu al *Desconhort* (v. 161), Llull, 1936, p. 226.

¹⁹ Antonio Raymundo Pasqual, *Vindiciae Lullianae sive demonstratio critica*, 4 vols., Avenione, apud J. Garrigan, 1778, vol. I, p. 182.

²⁰ Luca Waddingo, *Annales minorum*, vol. II, Lugduni, sumptibus Claudii Landry, 1628, p. 558, xxii.

²¹ Llull, 2016 p. 60-61.

Durant la residència a Montpeller Llull rep la carta de recomanació de Ramon Gaufredi, datada el 26 d'octubre de 1290²², sobre la qual tornarem, però primer cal donar un cop d'ull a la biografia del ministre general franciscà. Ramon Gaufredi era el fill més jove de Borgoinhos de Trets, de la línia dels vescomtes de Marsella, i abans de rebre el càrrec de ministre general havia estat actiu principalment a Provença²³. Segons Manselli²⁴ la seva elecció va ser obra del ministre precedent, Matteo d'Acquasparta, favorable a la tendència rigorista de Gaufredi. Segons altres historiadors²⁵ la seva elecció depenia de la influència de la casa d'Anjou, amb la qual tenia lligams personals, ja que va conèixer el futur sant Lluís de Nàpols i els seus germans a Ais el 1282, i va visitar el seu pare, Carles II d'Anjou, quan aquest era presoner dels aragonesos el setembre 1286²⁶. Una de les primeres activitats que promou el nou ministre és el trasllat des de Florència a Montpeller de Pèire Olieu, que esdevé lector en teologia a l'*studium* montpellerí²⁷; també va treure de la presó Angelo Clareno, un altre personatge destacat del bàndol dels espirituals, i el va enviar a Armènia Menor amb altres frares²⁸.

La nova edició de la carta de recomanació de Gaufredi a la Llull DB, a cura de Maria Toldrà, permet recuperar un detall important: l'esment de la província franciscana romana s'afegeix al de les províncies que coneixíem a través de l'edició anterior, a saber Pulla, Gènova i Síria. Aquesta dada ens ajuda a localitzar les estades de Llull a Roma, sigui al convent de San Francesco a Ripa, sigui al desaparegut monestir de l'Ara Coeli. Les destinacions explicitades a la carta semblen marcar els camins que Llull emprendreà, per tant s'ha de reflexionar si aquesta indicació precisa havia estat planificada només pel mallorquí o si responia a un interès personal del ministre general.

Com ja hem dit, Llull aprofita immediatament la carta i s'instal·la a Gènova on, segons la *Vita*, tradueix a l'àrab l'*Ars inventiva veritatis*²⁹. Al començament de l'any 1290 Nicolau IV havia convocat la croada³⁰, que es predica tant entre els catòlics romans com entre els ortodoxos, amb l'objectiu de reunificar les esglésies cristianes, un propòsit que aquest papa ja planejava abans de la seva

²² <https://www.ub.edu/llulldb/documents/27>.

²³ Péano, 1974, pp. 193-195; Mazel, 2008, p. 575. Mazel corregeix alguns detalls de l'article de Péano i publica l'arbre genealògic de Gaufredi (Raimon Jaufre V), Mazel, 2008, p. 643.

²⁴ Manselli, 2004, p. 139.

²⁵ Péano, 1974, p. 195; Burr, 2001, pp. 62-63; Mazel, 2008, pp. 578-580.

²⁶ Péano, 1974, pp. 194-195; Mazel, 2008, p. 578.

²⁷ Burr, 2001, p. 62; Mazel, 2008, p. 576.

²⁸ Burr, 2001, pp. 45-46; Mazel, 2008, p. 576. El grup de Clareno haurà successivament de fugir d'Armènia Menor per l'oposició dels franciscans locals, Burr, 2001, p. 45.

²⁹ Llull, 2016, p. 60.

³⁰ Vg. Cardini, 1991.

coronació i que correspon a un dels interessos missioners lul·lians³¹. Aquesta crida a prendre la creu estimula la creació d'un riu de tractats sobre el tema³², entre els quals hi ha els dos lul·lians, reunits sota el títol *Lo passatge*, com s'indica al *Desconhort de Ramon* (vv. 282-288)³³.

El març 1291 els preparatius per la croada avancen i es tria Eduard I d'Anglaterra com a cap de l'expedició que havia de sortir el març de 1293³⁴. La caiguda d'Acre (maig 1291) i la mort de Nicolau IV (abril 1292) dissipen el projecte que mai més s'arribarà a dur a terme.

En la *Vita* de Llull, que s'ha de llegir amb atenció tant pels detalls que inclou com per les informacions que deixa de banda, no es cita el nom d'aquest papa. És l'únic nom dels cinc pontífexs amb qui Llull intenta relacionar-se que s'omet; es diu, en canvi, que és per culpa dels entrebancs de la cúria que el mallorquí no hi obté res³⁵, cosa que confirma que tampoc s'hauria trobat amb aquest papa al capítol de Rieti citat abans.

S'ha de suposar, però, que Llull romangué a Roma fins al maig del 1292, quan es celebra el capítol general dels dominicans (el segon dels que esmenta Llull) en la mateixa ciutat. Després Llull torna a Gènova perquè la ciutat eterna estava afectada de nou per una epidèmia i pels avalots provocats per les famílies dels Orsini i dels Colonna³⁶. A Gènova és acollit amb «gaudio populi»³⁷ però també és en aquesta ciutat on pateix la crisi psicològica que el fa decantar-se per l'orde franciscà, tria plenament justificada pel context històric que anem reconstruint.

Superada la crisi, Llull es dirigeix per primera vegada a Tunis, des d'on, per escapar d'una probable mort per lapidació, fuig rumb a Nàpols, on ens consta que és present ja a principis del 1294. L'elecció de Nàpols pot semblar fruit de l'atzar. Llull era a punt de marxar amb una nau que navegava cap a Gènova, però a l'últim minut la va abandonar per amargar-se en una altra embarcació i quedar-se una mica més al port de Tunis; aquesta segona nau és la que el va dur

³¹ Girolamo d'Ascoli va ser enviat com a llegat pontifici a Miquel VIII Paleòleg en els anys 1273-1274 per confirmar la voluntat de l'emperador d'unificar les esglésies romana i grega, cosa que sembla factible amb la butlla d'or *Quoniam missi* (febrer-març 1274), firmada en presència d'Ascoli, i que es consolida al Concili de Lió II, Franchi, 1990, pp. 37-48. També el futur papa Nicolau IV havia de ser el llegat apostòlic que l'any 1276 havia de confirmar les decisions del Concili a la capital de l'imperi bizantí, però per la mort d'Innocent V la missió no es va completar i en lloc del franciscà s'enviaren dos dominicans, Franchi, 1990, pp. 63-67.

³² Estudiats en conjunt per Luca Mantelli 2013, pp. 422-439.

³³ Llull, 1936, p. 231.

³⁴ Franchi, 1990, p. 250.

³⁵ Llull, 2016, p. 60.

³⁶ Gatto, 2006, pp. 14-15.

³⁷ Llull, 2016, p. 64.

a Nàpols³⁸. Tenint en compte, però, l'amistat de Gaufredi, que encara era ministre general, amb la casa d'Anjou no sorprèn que Llull s'instal·lés a Nàpols³⁹, on rep dos permisos: l'un per predicar a la colònia musulmana de Lucera (1 febrer 1294)⁴⁰, l'altre per predicar als musulmans captius al Castel dell'Ovo (12 maig 1294)⁴¹.

3. Entre Celestí V i Bonifaci VIII

La *Vita* no esmenta la casa d'Anjou ni la predicació als musulmans, que coixem gràcies a la documentació d'arxiu. El que Llull ens diu es que es va quedar a Nàpols, on llegia (és a dir ensenyava) la seva Art, fins a l'elecció de Celestí V i que després aquest esdeveniment va anar («ivit») a la cort papal⁴².

L'elecció del nou pontífex tingué lloc a Perusa el 5 de juliol 1294, però la coronació es va fer a l'Aquila el 29 d'agost, on Celestí va residir fins al mes d'octubre, quan Carles II d'Anjou i el fill Carles Martell, que ja havien arribat a l'Aquila a finals de juliol, li fan d'escorta per conduir-lo a Nàpols, on van arribar a principis de novembre⁴³.

Ara bé, com podem interpretar l'«ivit» de la *Vita* lul·liana en relació amb aquests fets? Tenim dues possibilitats: o Llull segueix els Anjou al centre d'Itàlia, amb les implicacions polítiques que això comporta i que explicitem d'aquí poc, o hem de creure que el Ramon Llull que compareix davant del rei Jaume II d'Aragó el 30 de juliol d'aquell any a Barcelona per unes reclamacions pecuniàries és el nostre Ramon Llull i no un homònim⁴⁴. Creiem que Llull va viatjar a Barcelona i que aquest viatge havia hagut de començar poc després haver rebut la carta de recomanació del 12 de maig, o sigui abans de l'elecció de Celestí. Per això suggerim que Llull havia pogut participar al capítol general dels predicadors de Montpeller del juny 1294, tercer i últim dels que esmenta al *Desconhort* per a aquest orde⁴⁵. Una altra raó per la qual emprendre aquest viatge

³⁸ Llull, 2016, pp. 80-82.

³⁹ Si la carta de recomanació de Gaufredi també s'aplicava a «ceterisque fratribus universis» ('a tots els altres germans'), s'ha de remarcar que ni Nàpols ni Lucera eren a la província franciscana de la Pulla, ja que la custòdia de Nàpols era sota la província de la *Terra di Lavoro*, mentre Lucera era considerada part de la província de *sant'Angelo*, que cobria l'actual regió del Molise i l'actual província de Foggia.

⁴⁰ <https://www.ub.edu/llulldb/documents/31>.

⁴¹ <https://www.ub.edu/llulldb/documents/32>.

⁴² Llull, 2016, p. 82.

⁴³ Gatto, 2006, pp. 76 e 153.

⁴⁴ <https://www.ub.edu/llulldb/documents/33>.

⁴⁵ Fem constar que en aquest capítol es decideix que «omnes fratres qui ad presens capitulum sine magistri licencia venerunt vel ad veniendum ad ipsum iter arripuerunt, per biennium denunciamus

podia tenir interès per al mallorquí era entregar els esborranys de les seves obres produïdes fins a aquell moment al seu *scriptorium* oficial, que s'ha de localitzar al regne de Mallorca⁴⁶. S'ha de recordar que des del començament del 1291 Llull no havia tornat al regne de Mallorca (que incloïa Montpeller) i que mentrestant també havia mort la seva dona. Aquesta visita, doncs, era necessària per diferents raons i no s'hauria de posar en dubte com han fet Perarnau⁴⁷ i més recentment Villalba⁴⁸.

El papat de Celestí havia despertat un gran interès no només de part de la casa d'Anjou, sinó també dels grups espirituals. A l'Aquila, amb el suport del general Ramon Gaufredi, arriben Angelo Clareno i fra' Liberato⁴⁹, i obtenen la fundació dels *Pauperes heremitae domini Coelestini*, amb atribució d'un cardinal protector, Napoleone Orsini, parent de Matteo Rosso Orsini que era el cardinal protector de l'orde seràfic⁵⁰. Segons el testimoniatge del mateix Clareno l'oposició d'alguns franciscans a la decisió papal es materialitza en l'intent de capturar els *pobres eremites* «manu armata»⁵¹ per encarcerar-los, obligant-los a fugir cap a Grècia. La dimissió de Celestí del 13 de desembre fa caure totes les esperances d'una reforma de l'Església en sentit espiritual.

El conclave comença, com preveuen les Decretals, deu dies després i ja el 24 desembre 1294 és elegit Benedetto Caetani amb el nom de Bonifaci VIII (ca. 1230-1303). Caetani havia sigut elegit cardinal l'any 1281 pel papa Martí IV⁵², fet que indica que va prendre part a totes les eleccions dels papes amb qui Llull intenta connectar-se. Abans ja formava part de la cúria com a notari papal⁵³. Després de la coronació de Carles II d'Anjou a Rieti, el papa Nicolau IV l'envia en missió amb el cardinal Gerardo Bianchi a Carles II d'Anjou i a Jaume el Just, que en aquell moment regnava a Sicília, per resoldre els problemes derivats del

voce privados.» (Reichert, 1898, pp. 274-275), cosa que podria justificar el fet que Llull no participi a altres capítols del mateix orde, ja que no tenia la recomanació del general dominicà.

⁴⁶ Sobre aquest punt, vg. Soler (2006, p. 251), que la suposa necessària en relació amb la factura del manuscrit Palma de Mallorca, Biblioteca Pública 1103, que conté la *Taula general* i *Lo pecat d'Adam*, copiat per Guillem Pagès, copista col·laborador de Llull fins al voltant de l'any 1300.

⁴⁷ Perarnau 1982, pp. 14-15, nota 16.

⁴⁸ Villalba 2015, p. 270.

⁴⁹ És en aquest moment que Pietro da Fossombrone i Pietro da Macerata abandonen els respectius noms de pila per assumir aquells amb què eren més coneguts, Burr, 2001, p. 69. Clareno, a més, és a Viena del Delfinat quan es celebra el concili en 1311 i la seva causa (o sigui l'orde fundat per Celestí V i suprimit pel papa Bonifaci) es presenta durant els treballs conciliaris (Burr, 2011, p. 136). Després Clareno es relaciona amb Felip de Mallorca (Evangelisti, 2007), que el 1311 Llull havia proposat al rei de França com a candidat ideal per promoure la seva missió al seu *Liber Natalis* (Llull, 1975, p. 71).

⁵⁰ Manselli, 2004, p. 142; Gatto, 2006, p. 65.

⁵¹ Clareno, 1999, p. 230.

⁵² Paravicini Bagliani 2003, p. 24.

⁵³ A partir del gener 1276, Paravicini Bagliani, 2003, p. 18.

trencament del tractat de Canfranc⁵⁴. Només Jaume acull els enviats del papa, però malgrat que aquesta ambaixada no hagués reeixit, el mateix papa Nicolau IV els envia també a París en els anys 1290-1291 on obtenen, entre altres coses, un pacte sobre les responsabilitats del regne de França i de la Santa Seu una vegada resolta la qüestió aragonesa lligada als assumptes de Sicília⁵⁵. Pel que sembla, doncs, no hi ha hagut cap contacte precedent a la coronació papal entre Llull i el cardenal Caetani, si no l'hem d'incloure entre els «impedimenta curiae» citats a la *Vita lul·liana*⁵⁶.

Sobre el papat de Bonifaci la *Vita magistri Raimundi* és particularment detallada, cal doncs rellegir el fragment que cito en la traducció d'Anthony Bonner:

Passat algun temps, el senyor papa Celestí V va ser succeït pel senyor papa Bonifaci VIII. Cap a ell es va afanyar Ramon amb totes les seves forces a suplicar en favor d'algunes coses útils per a la fe cristiana. I encara que va patir moltes angoixes seguint freqüentment el summe pontífex, malgrat tot no va desistir de cap manera del seu intent, esperant que ell no dubtaria a dignar-se a escoltar una persona que el suplicava públicament, no pel seu propi bé o per un prebenda, sinó incessantment pel bé públic de la fe catòlica. A la fi, tanmateix, veient Ramon que no podia obtenir res del summe pontífex, se n'anà a la ciutat de Gènova, on escrigué alguns llibres. Llavors, se n'anà a veure el rei de Mallorca. Després d'una entrevista junts, va prendre camí cap a París, on va llegir públicament la seva Art i on va escriure molts de llibres⁵⁷.

Amb aquestes poques ratlles es cobreixen més de dos anys de vida del mestre mallorquí, fins a l'agost de 1297, quan trobem la primera obra datada a París (*De contemplatione Raimundi*).

L'afany de Llull per seguir els moviments del papa Bonifaci descrit en la citació correspon a la realitat. El papa, de fet, passava la tardor i l'hivern a Roma, movent-se però per diferents parts de la ciutat, i des de finals de primavera fins a l'octubre va ser a la seva ciutat natal, Anagni, tant l'any 1295 com l'any següent.

⁵⁴ Gaufredi va tenir un paper important en l'alliberament del rei Carles II, com confirma la seva presència a l'assemblea de nobles i prelats provençals que tingué lloc a Tarascó el 21 de novembre 1288 per a aprovar el tractat de Canfranc, vg. Péano, 1974, p. 195 i Mazel, 2008, p. 578.

⁵⁵ Paravicini Bagliani 2003, pp. 28-37.

⁵⁶ Llull, 2016, p. 62.

⁵⁷ «Aliquo uero tempore retroacto, domino Caelestino papae quinto successit dominus Bonifatius papa octauus. Cui etiam totis uiribus conatus est supplicare Raimundus pro aliquibus utilitatibus fidei christianae. Et quamvis multas angustias, frequenter sequendo summum pontificem, pateretur, ab intento siquidem nullatenus desinebat, sperans, ut indubitanter ipsum exaudire dignaretur, qui non pro bono proprio uel praebenda, sed incessanter pro bono catholicae fidei supplicabat publico. Denique tamen uidens Raimundus, se a summo pontifice aliquid obtinere non posse, profectus est ad ciuitatem Ianuae, ubi libros aliquos compilauit. Deinde aduenit ad regem Maioricarum. Et habito inuicem colloquio arripuit iter Parisius, ibi que, Artem suam publice legens, libros quam plurimos compilauit.», Llull, 2016, pp. 82-85.

En canvi, va estiuejar a Orvieto l'any 1297⁵⁸, o sigui l'any en el qual Llull hauria marxat de Roma per anar a Gènova⁵⁹, i després a Montpeller o a Perpinyà per trobar-se amb Jaume II de Mallorca i finalment a París.

Entre les activitats lul·lianes de l'any 1295 no lligades a l'exposició de la seva causa al papa, trobem la seva participació al capítol general dels franciscans d'Assís del maig, el segon que esmenta Llull i l'últim presidit per Gaufredi. Aquest, de fet, malvist pel nou papa, serà obligat per Bonifaci a dimitir abans del desembre 1295. Sabem que Gaufredi era a Roma en aquell moment perquè es troba amb Lluís d'Anjou que, alliberat de la captivitat aragonesa, es dirigia cap a Nàpols com a príncep hereu de la corona, després de la mort del seu germà Carles Martell⁶⁰. Lluís, com és sabut, va renunciar a la corona per fer-se franciscà i va ser elegit poc després com a bisbe de Tolosa per Bonifaci VIII en el febrer 1297. Gaufredi també es retira a Provença on continuarà a tenir relacions amb el futur sant de la casa d'Anjou fins a la mort d'aquest últim l'agost del mateix any a Brinhòla⁶¹.

El mes següent al capítol d'Assís es firmava la pau d'Anagni (12 juny 1295), en presència de Carles II d'Anjou i del germà de Jaume el Just, Frederic. Aquesta pau momentània de la crisi sobre Sicília no va acabar com havia plantejat el papa, ja que Frederic va ser elegit rei de Sicília i l'illa va quedar en les mans dels aragonesos.

L'any 1296 Llull continua seguint la cort pontifícia i participa a l'últim capítol franciscà, el d'Anagni del maig, on s'elegeix el nou ministre general, Giovanni da Morrovalle, una clara indicació papal que tots els esforços del corrent espiritual havien estat en va. La mort de Celestí (19 maig 1296) a la presó de Fumone, on havia estat tancat per gairebé un any després de l'intent de fugir a Grècia, on s'havien instal·lat Clarenó i el seu grup⁶², confirmava del tot aquesta situació negativa.

⁵⁸ Paravicini, 1988, p. 243.

⁵⁹ La *Vita* indica que Llull havia escrit alguns llibres a Gènova dels quals no queda cap traça. Si efectivament hi va anar, és possible que hi comencés algunes de les obres que acabaria (i signaria) a partir de l'agost a la capital francesa.

⁶⁰ Péano, 1974, pp. 199-200; Paravicini 2003, p. 102; Mazel, 2008, p. 579.

⁶¹ Péano, 1974, p. 200; Mazel, 2008, pp. 579-580.

⁶² Gatto, 2006, pp. 89-92.

Ara podem reprendre la discussió de les cinc visites a la cort papal, dels tres capítols franciscans i dels tres capítols dels predicadors de què parla Llull al *Desconhort*⁶³, que reordenem a la taula següent:

Data	Papa	Visites a la cort papal	Capítols O.P.	Capítols O.F.M.	Ministres generals
1283			Montpeller (juny)		Giovanni da Vercelli, O. P. (Ministre general: 1264-1283)
1287	Honori IV	Roma, Santa Sabina		Montpeller (maig)	Matteo d'Acquasparta, O.F.M. (Ministre general: 1287-1289)
1291	Nicolau IV	Roma, S. Maria Maggiore			
1292			Roma (maig)		Esteve de Besançon, O.P. (Ministre general: 1292-1294)
1294			Montpeller (juny)		
	Celestí V	Nàpols, Castel Nuovo (i/o l'Aquila?)			
1295	Bonifaci VIII	Roma, Laterà		Assís (maig)	Ramon Gaufredi, O.F.M. (Ministre general: 1289-1295)
1296		Anagni		Anagni (maig)	Giovanni da Morrovalle, O.F.M. (Ministre general: 1296-1304)

⁶³ «e .xxx. ans n'ay estat en trebayl e langós, | e .v. vets a la cort ab mies messions | n'ay estat, e encara a los Preïcadors | a .iii. capítols generals, e a los Menós | altres tres generals capítols» (vv. 160-164), Llull, 1936, p. 226.

Respecte a la cronologia fins ara acceptada⁶⁴ proposo doncs d'eliminar el capítol dels dominics de Bolonya (1285), que al *Romanç d'Evast e Blaqueria*⁶⁵ s'esmenta com a futur, cosa que no em sembla sigui una raó suficient per donar per fet que Llull hi hagués participat. El mateix val per al capítol de París també de l'orde de Sant Domènec de 1286, ja que Llull no hauria anat a la capital del regne de França abans del 1287, just després de la primera i desafortunada visita al papa Honori IV. Del capítol franciscà de Rieti de 1289 ja n'hem parlat: si Llull hagués assistit a l'elecció de Gaufredi en presència del papa Nicolau IV (i alhora a la coronació de Carles II d'Anjou) n'hauria fet esment a la *Vita*; per contra, el nom d'aquest papa no està esmentat.

El fet que la *Vita* calli les *liaisons dangereuses* amb la casa d'Anjou s'ha de posar en relació amb el fet que la biografia lul·liana va ser dictada a París el 1311, tenint en compte la implicació de Felip el Bell en els treballs conciliaris de Viena del Delfinat, que és l'ocasió per a la qual es va redactar la susdita biografia. És més sorprenent que no es parli de Gaufredi, ja que aquest tenia bones relacions amb el rei de França i amb el papa regnant en aquell moment, Climent V. De fet, és a instàncies del rei Felip el Bell que el primer capítol general dels franciscans presidit per Gaufredi se celebra a París el 1292 i és sempre el mateix rei que pressiona la universitat parisenca perquè doni el magisteri en teologia a Gaufredi el mateix any, que encara no el tenia al moment de la seva elecció⁶⁶. Pel que fa el papa Climent V, aquest, aconsellat per Arnau de Vilanova⁶⁷, convoca una comissió cardenalícia el 1309 per resoldre la qüestió dels espirituals i un dels primers a respondre al papa va ser justament Gaufredi. Aquesta comissió sembla marcar un nou punt a favor dels espirituals, ja que en la butlla *Dudum ad apostolatus* (14 abril 1310) el papa pretenia fer llum de manera definitiva sobre les problemàtiques de l'orde de sant Francesc. A més, en vista dels *magna pericula* als quals estaven exposats els espirituals, posa Gaufredi i el seu grup sota la seva directa protecció i els eximeix de la jurisdicció franciscana. Va ser probablement debades ja que Gaufredi mor suposadament enverinat en el juny del 1310⁶⁸. Aquesta final tràgic podria ser la raó per la qual Llull no el cita a la seva *Vita*.

⁶⁴ Vg. Garcías Palou (1963 i 1966) que també arriba a incloure l'any 1296 en el seu càlcul, decantant-se, però per l'any precedent com a data del *Desconhort de Ramon*. Altres raons per a l'escriptura del poema i les relacions del mateix amb l'*Arbre de ciència* i el *Liber Apostrophe seu de articuli fidei* estan suggerides per Bonner, 2002.

⁶⁵ cap. 86.7, Llull, 2009, p. 388.

⁶⁶ Péano, 1974, p. 198, Mazel, 2008, pp. 578-579.

⁶⁷ Arnau era metge del papa Climent V, Mazel, 2008, p. 577.

⁶⁸ Péano, 1974, pp. 201-203; Burr, 2001, pp. 113-115; Mazel ho indica només en nota, vg. Mazel 2008, p. 577, n. 1224.

Si es reprenen ara els fets de 1296 a Roma, fixar la data del *Desconhort de Ramon* en relació amb el capítol d'Anagni fa encara més evident les motivacions per les quals Ramon escriu el seu *Desconhort*: la mort del papa Celestí, l'únic que podia estar realment interessat a promoure la missió lul·liana; la desaparició de Gaufredi com a protector de Llull; les angoixes per no poder despertar l'interès del papa Bonifaci per al seu projecte; els problemes que ja semblen evidents al convent de Miramar («e aja·n conciencia qui ho ha afollat!»⁶⁹ diu al mateix poema) són tots elements que contribueixen a aquesta potent representació de l'estat d'ànim lul·lià. Ara bé, és justament amb la pau d'Anagni que oficialment es tornen les Balears al bon rei Jaume de Mallorca, cosa que es farà realitat només el 1298. Per qui, doncs, està pensat el *Desconhort*, ja que no podem obviar la funció pública de tots els textos de l'Edat Mitjana, i sobretot d'una tensió de metre èpic com aquest?

4. Qui «afolla» Miramar? El destinatari del *Desconhort de Ramon*

És justament un espiritual qui ens ajuda a confirmar que Llull es queda a Roma durant la primera meitat del 1297, malgrat que no s'indiqui a la *Vita*. Bernat Deliciós, nascut a Montpeller però franciscà a Carcassona, per defensar-se del tribunal de la inquisició d'Avinyó l'any 1319 afirma posseir alguns llibre que li ha donat mestre Ramon Llull, català de Mallorca, a Roma⁷⁰. Dues de les quatre obres llistades estan datades en l'any 1296: l'*Art de fer i soldre qüestions* cita la mort de Celestí (maig) i el *Liber Apostrophe seu De articulis fidei* és datat el 23 de juny, o sigui el mes successiu al capítol franciscà d'Anagni. No podem per això pensar que Deliciós es trobés amb Llull en un dels capítols franciscans; i la missió a Roma que Deliciós efectivament condueix per resoldre una altra qüestió amb el papa s'ha de datar pel juny del 1297⁷¹.

Això implica que Llull era encara a Roma quan hi ha la investidura com a rei de Sardenya de Jaume II d'Aragó, el 4 d'abril, el qual era oficialment el responsable del finançament a Miramar⁷², però l'únic pagament documentat d'aquest

⁶⁹ v. 656, Llull, 1936, p. 246.

⁷⁰ <https://www.ub.edu/llulldb/catalegs/DEL>.

⁷¹ Al procés s'indica que la missió de Deliciós a Roma es va realitzar mentre s'estava canonitzant el rei Lluís IX de França, vg. Friedlander, 1996, p. 157, cosa que es condueix a partir del febrer 1297, vg. Paravicini, 2003, p. 176. La delegació francesa que havia d'encontrar el papa Bonifaci, i que està implicada en el resultat de la missió de Deliciós, arriba però a Roma a finals de juny, vg. Paravicini Bagliani, 2003, p. 173.

⁷² El viatge del rei a Roma es pot resseguir a través de la documentació d'arxiu, i és una dada útil per entendre els temps dels desplaçaments marítims que es poden aplicar a alguns viatges lul·lians també. L'anada dura un mes i mig, a partir del 25 novembre 1296 des del port de Cadaqués, fins al 14 de gener 1297, perquè es fan diferents escales llargues. La tornada és molt més ràpida (onze

rei al monestir mallorquí remunta a principis de l'any 1292⁷³. Hauria estat molt propi de mestre Ramon, que «Per esser gran non [havia] paor | de mal princep ne mal pastor»⁷⁴, escriure el *Desconhort* per queixar-se no del papa sinó del rei⁷⁵. Un rei, Jaume II d'Aragó, que havia de donar suport al seu monestir, i pel qual Llull escenifica una descripció desconsolada, però perfectament estudiada, de les seves activitats fins a aquell moment històric, apta per ser presentada al rei d'Aragó amb motiu de la seva nova investidura.

La història demostra que, de fet, va ser Jaume II d'Aragó qui va donar suport a la missió lul·liana a partir del canvi de segle: l'any 1299 el rei autoritza Llull a predicar a les sinagogues i mesquites del regne⁷⁶ després que Llull li hagués dedicat el *Dictat de Ramon*⁷⁷. El mateix any el mallorquí afirma haver escrit les *Oracions de Ramon* a requesta del rei d'Aragó i de la seva dona, Blanca d'Anjou,⁷⁸ matrimoni que depenia de la pau d'Anagni de 1295. L'any 1305 el rei d'Aragó dona a Llull una pensió vitalícia⁷⁹ i la seva relació amistosa continuarà fins a la mort del mallorquí a Tunis. Vet aquí, doncs, que el *Desconhort de Ramon* sembla haver assolit el seu objectiu polític⁸⁰.

Probablement no sabrem mai de què van parlar a l'entrevista, que datem entre juny i juliol 1297⁸¹, Ramon Llull i Jaume II de Mallorca, potser del fet que ara que el rei tornava a posseir el domini de l'illa havia de revifar Miramar. El que és cert és que quan Jaume II d'Aragó comença a promoure el projecte lul·lià, el mateix Ramon s'atribueix per primera vegada la fundació del convent de Mira-

dies): el rei surt del port de Civitavecchia el dia 14 d'abril i arriba a Barcelona, sempre navegant a prop de la costa, el dia 25, vg. Estal, 2009, pp. 142-150.

⁷³ <https://www.ub.edu/llulldb/documents/29>.

⁷⁴ *Cant de Ramon*, vv. 50-51, Llull, 1936, p. 259.

⁷⁵ Al papa Bonifaci és segurament dirigit el *Liber Apostrophe*, la versió llatina del qual inclou la dedica al mateix papa i és introduïda per un fragment en vers (l'*Apostrophe* pròpiament dita) sempre en la mateixa llengua i no en català. És diferent el cas del *Desconhort de Nostra Dona*, probablement pensat per al papa Celestí V, que era un lector d'obres en vernacle, vg. Llull, 2012, pp. 90-91.

⁷⁶ <https://www.ub.edu/llulldb/documents/35>.

⁷⁷ En l'epíleg del poema hi ha tant la dedica «al molt noble rey d'Aragó, | Jacme», vv. 261-262, Llull, 1936, p. 273, «humil rey d'alta corona», v. 285, Llull, 1936, p. 274, com el resum de les activitats que el rei concedeix efectivament al mallorquí: «E si eu, sènher, mostre el ver, | placia us que'm donets poder | per vostres regnes e comtats, | castells, viles e ciutats, | que'ls serrayns faça ajustar, | e los judeus, al disputar | sobr'est novell nostre Dictat.», vv. 277-283, Llull 1936, p. 273.

⁷⁸ «lo qual Libre es fet a requesta del molt noble senyor en Jacme rey de Aragó, et de la molt alta dona Blanca reyna de Aragó, sa muyler», Llull, 1935, p. 392.

⁷⁹ <https://www.ub.edu/llulldb/documents/37>.

⁸⁰ El *Desconhort de Ramon* no seria el primer poema dedicat per Llull al rei Jaume II d'Aragó, ja que aquest últim podria ser el «senyor rei, qui be entén» (v. 1), Llull, 1936, p. 65, a qui es dirigeix Llull a *Lo peccat d'Adam*, com ja ha indicat Albert Soler 2006, p. 251, en relació amb el viatge a Barcelona de l'estiu 1294.

⁸¹ L'estada a Gènova citada en la *Vita* hauria tingut lloc abans i hauria estat molt breu.

mar al *Cant de Ramon*: «Lo monestir de Miramar | fiu a frares Menors donar | per sarayns a preïcar» (vv. 13-14)⁸² i el 19 de març de 1301 trobem el document que conclou la vida d'aquesta empresa lul·liana, signat pel rei de Mallorca⁸³.

Els dos poemes, doncs, a més de ser una confessió lírica profunda i dolorosa, tenen una funció política clara: entenem què va implicar un canvi de patronatge de la casa de Mallorca (amb un possible templeig amb la d'Anjou) a la de Barcelona; un canvi delicat i complicat, com s'ha pogut veure a través del quadre històric que he estat recomponent.

Bibliografia

- BADIA, Lola; SANTANACH, Joan i SOLER, Albert, *Ramon Llull as a Vernacular Writer: Communicating a New Kind of Knowledge*, trad. Robert Hughes, London, Tamesis, 2016.
- BONNER, Anthony, «A Background to the *Desconhort*, *Tree of Science*, and *Apostrophe*», en *Religion, Text, and Society in Medieval Spain and Northern Europe. Essays in honor of J.N. Hillgarth*, ed. Thomas E. Burman, Mark D. Meyerson i Leah Shopkow, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002, pp. 122-133 [ara també en Bonner, Anthony, *Estudis lul·lians (1978-2019)*, ed. Lola Badia i Eugènia Gisbert, Barcelona – Palma, Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2022, pp. 179-189].
- BURR, David, *L'histoire de Pierre Olivi. Franciscan persécuté*, Fribourg – Paris, Editions Universitaires de Fribourg – Cerf, 1997 [Trad. fr. de Id, *The persecution of Peter Olivi*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1976].
- , *The Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, Penn State University Park, Penn State University Press, 2001.
- BUTINYÀ, Júlia, «El “Llibre de les bèsties” de Ramon Llull i els apostòlics», *Estudios Franciscanos. Volumen homenaje al Beato Ramón Llull en el VII centenario de su muerte (1316-2016)*, 117 (2016, set-des), pp. 395-418.
- CARDINI, Franco, «Niccolò IV e la crociata», in Enrico Menestò (ed.), *Niccolò IV: un pontificato tra oriente ed occidente*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1991, pp. 135-155.
- CERRITO, Alessandra – FRANCO, Marianna, «L'oratorio di Santa Margherita nelle Mura Aureliane», en *Le Mura Aureliane nella storia di Roma. 2. Da Onorio a Niccolò V*, Roma, RomaTre Press, 2023, pp. 183-217.
- CLARENO, Angelo, *Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*, ed. Orietta Rossini, intr. i comm. Hanno Helbling, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1999.
- ESTAL, Juan Manuel del, *Itinerario de Jaime II de Aragón (1291-1327)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2009.
- EVANGELISTI, Paolo, «Relazioni di potere ed etiche per il potere. Clarenò, Filippo di Maiorca e la testualità politica francescana catalano-aragonesa», in *Angelo Clarenò*

⁸² Llull, 1936, p. 257.

⁸³ <https://www.ub.edu/llulldb/documents/36>.

- francescano. *Atti del XXXIV Convegno internazionale, Assisi 5-7 ottobre 2006*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2007, pp. 315-376.
- FRANCHI, Antonino, *Nicolaus papa IV, 1288-1292 (Girolamo d'Ascoli)*, Ascoli Piceno, Cassa di Risparmio di Ascoli Piceno, 1990.
- FRIEDLANDER, Alan, *Processus Bernardi Delitiosi: the trial of Fr. Bernard Délicieux, 3 September - 8 December 1319*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1996.
- GARCÍAS PALOU, Sebastián, «La fecha del “Desconhort”», en relación con las visitas del Bto. Ramón Llull a la corte papal», *Estudios Lulianos*, 7, 1963, pp. 79-87.
- , «Cronología de las cinco primeras estancias del Bto. Ramón Llull en la corte papal: fecha del “Desconhort”», *Estudios Lulianos*, 10, 1966, pp. 81-93.
- GATTO, Ludovico, *Celestino V, pontefice e santo*, Eleonora Plebani (ed.), Roma: Bulzoni, 2006.
- LLULL, Ramon, *Obres de Ramon Llull XVIII. Libre d'intenció. Arbre de filosofia d'amor. Oracions e contemplacions del enteniment. Flors d'amors e flors d'entelligència. Oracions de Ramon*, ed. Salvador Galmés, Palma de Mallorca, 1935.
- , *Obres de Ramon Llull XIX. Rims. Tom I*, ed. Ramon d'Alòs-Moner i Salvador Galmés, Palma de Mallorca, 1936.
- , *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus VII, 168-177, Parisiis anno MCCCXI composita*, ed. Hermogenes Harada, Turnhout, Brepols, 1975.
- , *Romanç d'Evast e Blaquerma*, ed. Albert Soler i Joan Santanach, *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull VIII*, Palma, Patronat Ramon Llull, 2009.
- , *Hores de nostra dona santa Maria. Desconhort de Nostra Dona*, ed. Simone Sari, *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull XI*, Palma, Patronat Ramon Llull, 2012.
- , *Vida de mestre Ramon*, ed. Anthony Bonner, Barcelona, Editorial Barcino, 2016².
- MANSELLI, Raoul, *I primi cento anni di storia francescana*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2004.
- MANTELLI, Luca, «De recuperatione Terrae Sanctae: dalla perdita di Acri a Celestino V», *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, LXVII/2, luglio-dicembre 2013, pp. 397-440.
- MAZEL, Florian, *La noblesse et l'Église en Provence, fin X^e-début XIV^e siècle*, Paris, Édition du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 2008.
- PARAVICINI BAGLIANI, Agostino, «La mobilità della Curia romana nel secolo XIII. Riflessi locali», in *Società e istituzioni dell'Italia comunale. L'esempio di Perugia*, Perugia, Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, 1988, pp. 155-278.
- , *Bonifacio VIII*, Torino, Einaudi, 2003.
- PASQUAL, Antoni Ramon, *Vindiciae Lullianae sive demonstratio critica*, 4 vols., Avenione, apud J. Garrigan, 1778.
- PÉANO, Pierre, «Raymond Geoffroi, ministre général et défenseur des Spirituels», *Picenum Seraphicum*, 11, 1974, pp. 190-203.
- PERARNAU I ESPELT, Josep, «Un text català de Ramon Llull desconegut: la “Petició de Ramon Llull al papa Celestí V per a la conversió dels infidels”. Edició i estudi», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 1, 1982, pp. 9-46.
- PROU, Maurice, *Les registres d'Honorius IV: recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après le manuscrit original des archives du Vatican*, Paris, Ernest Thorin, 1888.
- REICHERT, Benedictus Maria, *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum, iussu Andreae Frühwirth, recensuit Benedictus Maria Reichert, vol. I: ab anno 1220 ad annum 1303*, Romae, In Domo generalitia; Stuttgartiae, apud Jos. Roth.

- RIPOLL PERELLÓ, Maribel – SARI, Simone (eds.), *Ramon Llull i Itàlia: viatges, relacions, lul·lisme*, Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2026.
- SOLER I LLOPART, Albert, «El “Liber super Psalmum Quicumque” de Ramon Llull i l’opció pels tàrtars», *Studia Lulliana*, 32, 1992, pp. 3-19.
- , «Estudi històric i codicològic dels manuscrits lul·lians copiats per Guillem Pagès (ca. 1274-1301)», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 25, 2006, pp. 229-266.
- VILLALBA I VARNEDA, Pere, *Ramon Llull, Escriptor i filòsof de la diferència. Palma de Mallorca, 1232-1316*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 2015.
- WADDING, Luke, *Annales minorum*, vol. II, Lugduni, sumptibus Claudii Landry, 1628.

RAMON LLULL A ROMA (1295-1296): CONTEXT, OBRES I ESTRATÈGIA INTEL·LECTUAL*

RAMON LLULL IN ROME (1295-1296): CONTEXT, WORKS, AND INTELLECTUAL STRATEGY

NÚRIA GÓMEZ LLAUGER

La Salle-Universitat Ramon Llull

Resum

Aquest capítol analitza el conjunt d'obres que Ramon Llull va escriure o acabar a Roma, entre els anys 1295 i 1296, amb l'objectiu d'avaluar si poden ser enteses com un corpus amb una significació pròpia dins la seva trajectòria intel·lectual. Partint de la necessitat de distingir entre context i objecte d'anàlisi, el treball mostra fins a quin punt la comprensió d'aquestes obres exigeix tenir en compte tant el context immediatament anterior —en particular l'any 1294— com la projecció posterior del projecte lul·lià. A través de l'estudi del marc biogràfic i institucional del període i de l'anàlisi d'algunes obres clau, es proposa que les obres romanes de 1295-1296 responen a una estratègia intel·lectual coherent, marcada per la reformulació metodològica de l'Art i per la voluntat de preparar un nou diàleg amb l'escolàstica universitària. Aquest enfocament permet situar el període romà no només com un moment de crisi, sinó també com una fase d'afinament conceptual que precedeix immediatament l'etapa parisenca.

Paraules clau: Ramon Llull, Roma (1295-1296), obres romanes, Universitat de París, estratègia intel·lectual.

Resumen

Este capítulo analiza el conjunto de obras que Ramon Llull escribió o concluyó en Roma, entre los años 1295 y 1296, con el objetivo de evaluar si pueden entenderse como

* Campus La Salle Barcelona. Universitat Ramon Llull. Facultat de Filosofia. Carrer de Sant Joan de la Salle, 42, 08022 Barcelona (Espanya). Professora contractada doctora de la Facultat de Filosofia. E-mail: n.gomez@salle.url.edu. <https://orcid.org/0000-0001-6329-5131>. Aquest treball forma part dels projectes: «Medieval and Modern Sources for the Study of Transcultural Relations in the Mediterranean: Writing and Transmission III» (2023-2027), PID2022-137836NB-C31, finançat pel Ministerio de Ciencia e Innovación, i «Islamolatina. Dimensions interculturals del pensament medieval i modern», 2021 SGR 00152 (GRC), finançat per l'AGAUR (Generalitat de Catalunya).

un corpus dotado de una significación propia dentro de su trayectoria intelectual. Partiendo de la necesidad de distinguir entre contexto y objeto de análisis, el trabajo muestra hasta qué punto la comprensión de estas obras exige tener en cuenta tanto el contexto inmediatamente anterior —en particular el año 1294— como la proyección posterior del proyecto luliano. A través del estudio del marco biográfico e institucional del período y del análisis de algunas obras clave, se propone que las obras romanas de 1295-1296 responden a una estrategia intelectual coherente, marcada por la reformulación metodológica del Arte y por la voluntad de preparar un nuevo diálogo con la escolástica universitaria. Este enfoque permite situar el período romano no solo como un momento de crisis, sino también como una fase de afinamiento conceptual que precede inmediatamente a la etapa parisina.

Palabras clave: Ramon Llull, Roma (1295-1296), obras romanas, Universidad de París, estrategia intelectual.

Abstract

This chapter examines the group of works that Ramon Llull wrote or completed in Rome, particularly between 1295 and 1296, with the aim of assessing whether they can be understood as a corpus with its own specific significance within his intellectual trajectory. Starting from the need to distinguish between context and object of analysis, the study shows that a proper understanding of these works requires consideration of both the immediately preceding context—especially the years 1294—and the subsequent projection of Llull's project. Through an analysis of the biographical and institutional framework of the period and of several key works, the article argues that the Roman works of 1295-1296 respond to a coherent intellectual strategy, marked by a methodological reformulation of the Art and by the intention to prepare a renewed dialogue with university scholasticism. This perspective allows the Roman period to be understood not only as a moment of crisis, but also as a phase of conceptual refinement that directly precedes the Parisian stage.

Keywords: Ramon Llull, Rome (1295-1296), Roman works, University of Paris, intellectual strategy.

1. La importància del context

L'obra de Ramon Llull s'inscriu en una trajectòria intel·lectual llarga i complexa, marcada per una producció contínua i per un procés sostingut de desenvolupament i afinament del seu pensament. En aquest marc, la interpretació dels

seus textos no pot limitar-se a una lectura aïllada de peces concretes, sinó que requereix tenir en compte tant les obres que Llull va compondre en una mateixa etapa com les circumstàncies biogràfiques, intel·lectuals i institucionals en què aquestes obres van ser concebudes. A més, la necessitat de lectura contextualitzada esdevé especialment rellevant en aquells moments de la seva producció en què Llull concentra, en un lapse de temps relativament breu, un conjunt significatiu de llibres que semblen respondre a una orientació comuna.

Des d'aquesta perspectiva, creiem que és necessari articular una lectura que integri diverses coordenades capaces de situar adequadament les obres dins la trajectòria lul·liana i d'afinar-ne la comprensió. En aquest sentit, el temps, l'espai i l'estat d'ànim de l'autor constitueixen tres elements fonamentals per interpretar tant el sentit dels textos com la seva funció en un moment determinat del seu itinerari intel·lectual. El moment de composició permet inserir les obres en una seqüència evolutiva marcada per la continuïtat del projecte lul·lià; l'espai en què són escrites condiciona els interlocutors, les expectatives i les estratègies discursives; i, finalment, l'estat d'ànim de l'autor, estretament vinculat a l'experiència vital i institucional del moment, contribueix a explicar determinades opcions formals i temàtiques.

Aquestes tres coordenades formen part, sens dubte, de l'horitzó habitual de qualsevol estudiós de l'obra de Llull, tot i que *a priori* el temps i l'espai apareguin com els eixos més obvis per tenir en compte. Tanmateix, l'estat d'ànim de l'autor sovint és imprescindible per completar-ne la perspectiva. El passatge següent, que Josep Batalla va escriure en la introducció a *Lo desconhort* i *Cant de Ramon* —dues obres que Ramon Llull va compondre en uns anys molt propers als que són objecte d'aquest estudi—, permet il·lustrar de manera clara fins a quin punt la lectura i anàlisi de les obres lul·lianes incorpora habitualment, de manera més o menys explícita, aquests diversos nivells contextuals:

«*Lo desconhort* i l'*Arbre de la ciència* són obres que Llull compongué probablement a Roma l'any 1295, arran del gran abatiment que patí quan, sentint-se rebutjat, s'adonà que no podia realitzar la missió que Déu li havia encomanat. L'any següent, Llull, havent constatat la fredor amb què el papa l'acollia, abandonà Roma i es dirigí a París, on restà fins a l'any 1299. Aleshores, aclaparat pel seu nou fracàs a la universitat, es retirà a Mallorca, on féu una llarga estada entre els anys 1300-1301. Segurament allí, profundament desanimat perquè ni el Papa s'interessava pels seus afanys missioners ni els escolàstics mostraven cap interès pel seu art, Llull compongué el desolat *Cant de Ramon*»¹.

¹ Ramon Llull, *Lo desconhort. Cant de Ramon*, edició a cura de Josep Batalla, Obrador Edèndum, Tona, 2004, p. 30-31.

Si llegim aquest passatge tenint en compte el que hem exposat fins ara, ens adonarem que les obres citades s'analitzen i se situen dins l'univers lul·lià a partir de la consideració conjunta del temps (els anys 1295 i 1300-1301), de l'espai geogràfic (Roma, París i Mallorca) i també, de manera explícita, d'aspectes psicològics o d'estat d'ànim. Elements com el «profund desànim» condicionen decisions rellevants, com ara la marxa de Llull de París i el seu retorn a Mallorca, possiblement entesa com un espai de refugi després del fracàs. Cal tenir present, a més, que aquests moments de pessimisme sovint anaven precedits d'altres episodis de gran motivació, vinculats a l'esperança d'obtenir el suport d'un rei o del papa, o bé a la voluntat d'exposar la seva Art a la Sorbona, motivació que es veia reiteradament truncada pel rebuig de les seves propostes. Aquest moviment recurrent entre expectativa i frustració constitueix una constant en la trajectòria de Llull i, per tant, resulta imprescindible incorporar-lo com a tercera coordenada a l'hora de situar i mirar de comprendre una obra seva.

En aquest marc, en aquest capítol analitzem el conjunt d'obres que Ramon Llull va escriure a Roma entre 1295 i 1296, amb l'objectiu d'avaluar si poden ser enteses com un corpus amb una significació pròpia dins la seva trajectòria intel·lectual. La hipòtesi de partida és que aquestes obres responen a una estratègia intel·lectual coherent, que només pot ser compresa plenament si es tenen en compte tant el context immediatament anterior —en particular les obres i els esdeveniments de l'any 1294— com la projecció posterior del projecte lul·lià. En aquest sentit, el treball distingeix entre el context necessari per a la comprensió de les obres i l'objecte específic de l'anàlisi, i fa explícit un procediment interpretatiu que la bibliografia lul·liana aplica sovint de manera implícita.

2. Les obres (segurament) compostes a Roma entre 1295 i 1296

En aquest conjunt hi incloem vuit obres: tant aquelles que es van acabar de redactar a Roma, encara que s'haguessin iniciat anteriorment i en un altre lloc, com aquelles que es van escriure íntegrament a Roma però presenten una datació incerta i que, tanmateix, considerem que formen part d'aquest mateix grup. El criteri de selecció respon al marc de la triple coordenada exposada més amunt: totes aquestes obres van ser escrites o acabades en un mateix espai (Roma), en un lapse de temps relativament concret (1295–1296) i en un context intel·lectual i vital identificable, marcat per unes mateixes expectatives i unes mateixes dificultats institucionals.

Les vuit obres que integren aquest corpus són les següents: (1) *Petitio Raimundi pro conversione infidelium ad Bonifatium VIII papam* (Roma, 1295); (2) *Lo desconhort* (Roma, 1295); (3) *Art de fer e solre qüestions* o *Lectura super*

Artem inventiuam et Tabulam generalem (Nàpols–Roma, 1295–1296); (4) *Arbre de la ciència* o *Arbor scientiae* (Roma, 29 de setembre de 1295–1 d'abril de 1296); (5) *Llibre dels articles de la fe* o *Apostrophe seu De articulis fidei* (Roma, 23 de juny de 1296); (6) *Proverbis de Ramon* o *Liber proverbiorum* (Roma, 1296?); (7) *Llibre novell d'ànima racional* o *Liber novus animae rationali* (Roma, 1296?); i (8) *Liber de potentia, obiecto et actu* (Roma, 1296?)². Aquesta darrera obra és potser la més enigmàtica del conjunt i, de fet, constitueix l'origen de la investigació que presentem, atès que l'hem abordat en profunditat per fer-ne l'edició crítica.

Més enllà del fet que totes aquestes obres es van escriure o acabar a Roma entre els anys 1295 i 1296, presenten altres elements de coincidència que en reforcen la lectura conjunta. De moment comencem per fer una valoració de les dues primeres obres del corpus, que considerem especialment representatives del caràcter de Ramon Llull: un autor incansable, disposat a insistir davant les màximes instàncies del poder eclesiàstic en la defensa del seu projecte, però també propensa al desànim si l'empresa fracassava. I tot plegat determinava clarament la seva producció.

Quan va arribar a Roma el 1295, ho va fer després d'un llarg periple pel Mediterrani que convé resseguir, encara que sigui de manera succincta: l'any 1294, després d'un viatge a Tunis, Llull va arribar a Nàpols, on va tenir l'oportunitat de donar a conèixer la seva Art; en aquest mateix període va fer també una breu estada a Mallorca i una altra a Barcelona. Amb seixanta-tres anys, tornava profundament desanimat del seu viatge al nord d'Àfrica, que havia estat clarament desfavorable als seus objectius. L'elecció del nou papa, Celestí V, a qui va adreçar la *Petició de Ramon al papa Celestí V per a la conversió dels infidels* o *Petitió Raymundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V papam* (novembre de 1294), semblava obrir una escletxa d'esperança. Ramon Llull li demanava el següent³:

«Explicita voluntat de Déu és que tots els homes han de ser convertits a la fe cristiana. Els que sostenen el poder entre els cristians —en primer lloc, el Papa— estan obligats a fer tot el possible per aconseguir aquest objectiu. Amb aquesta finalitat, el Papa Celestí V hauria d'establir un impost de guerra per a futures croades,

² Citem aquí les vuit obres amb els títols en català i llatí, quan en conservem les dues versions, o només en català o només en llatí. Al llarg del capítol, tot i que generalment en citem el títol i el contingut en català, si la versió catalana ens ha arribat, a l'hora de relacionar-les amb el *Liber de potentia, obiecto et actu* (que només ens ha arribat en llatí), en citarem títol i contingut generalment en llatí.

³ *Petició de Ramon al papa Celestí V per a la conversió dels infidels* o *Petitió Raymundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V papam* (novembre de 1294), Ramon Llull DB: <https://www.ub.edu/llulldb/obres/III.17> [Consulta de 21-01-2026].

però també un gravamen per a la fundació d'escoles d'idiomes a tot el món, que podrien funcionar com a centres de trobada i diàleg entre les religions i també es regirien segons el nou mètode lul·lià.»

Però aquesta expectativa es va veure ràpidament frustrada quan Celestí V va abdicar al cap de només cinc mesos de papat, el desembre de 1294. Sens dubte, aquest fet va suposar una nova decepció per a Llull, que havia dipositat grans esperances en aquest pontificat i en la possibilitat d'iniciar una etapa favorable als seus projectes, com ara la fundació d'escoles de llengües orientals. És important recordar allò que impulsa Ramon Llull al llarg de tota la seva trajectòria és la missió i la disputa i, per dur-les a terme, considerava imprescindible acostar-se als seus interlocutors o oponents, cosa que implicava necessàriament parlar la seva llengua. Aquesta convicció explica tant els seus viatges com bona part de la seva producció escrita.

El vint-i-quatre de gener de 1295, la cort pontifícia es va traslladar a Roma, i el nou papa, Bonifaci VIII, hi va ser coronat el vint-i-cinc de febrer. Ramon Llull va emprendre també el camí cap a Roma amb la voluntat de reprendre-hi les seves peticions. Uns mesos més tard, el quatre de juny, el papa es va desplaçar a Anagni, a uns cent quilòmetres al sud de Roma, on va romandre fins a l'onze d'octubre del mateix any abans de tornar novament a la ciutat. Incansable, Llull va seguir el papa al llarg d'aquest itinerari i no va dubtar a adreçar-s'hi per sol·licitar-li per segona vegada el mateix que ja havia demanat a Celestí V. Però la petició a Bonifaci VIII tampoc no va obtenir els resultats esperats i, davant la nova desil·lusió, Llull va escriure *Lo desconhort*, un poema d'una gran força expressiva que només ens ha arribat en català, probablement perquè no estava destinat ni al Papa ni a un públic escolàstic com el de París⁴. El pròleg de l'obra ho expressa de manera inequívoca:

«Aquest és lo desconhort que mestre Ramon Llull féu en sa vellesa com viu que lo Papa ne los altres senyors del món no volgueren metre ordre en convertir los infeels segons que ell los requerí moltes e diverses vegades.⁵»

Llull va decidir quedar-se encara uns mesos a Roma, però finalment va abandonar la ciutat a finals de 1296, aquesta vegada de manera definitiva⁶.

Definir aquest recorregut i situar-ne l'origen el 1294 és important: diversos estudis ja han assenyalat que el període que s'inicia a finals de 1294 i culmina amb la sortida definitiva de Llull de Roma a finals de 1296 constitueix una fase

⁴ De fet, cap de les obres escrites en vers no va ser traduïda al llatí.

⁵ Ramon Llull, *Lo desconhort. Cant de Ramon*, edició a cura de Josep Batalla, Obrador Edèndum, Tona, 2004, p. 61.

⁶ Per a més detalls de context, vegeu Villalba, 2015, pp. 275-298.

d'una productivitat excepcional dins la seva trajectòria intel·lectual. Aquest interval concentra no només un nombre considerable d'obres, sinó també alguns dels textos més significatius del moment, entre els quals destaquen especialment *Lo desconhort* i l'*Arbre de la ciència*, que marquen de manera decisiva l'orientació intel·lectual del període⁷, com mirarem de demostrar a continuació.

3. L'*Arbre de la ciència* com a punt d'inflexió

La tristesa que Ramon Llull expressava de manera tan íntima a *Lo desconhort* reapareix, de manera significativa, a l'inici de l'*Arbre de la ciència*, la segona obra més extensa de l'autor i una veritable enciclopèdia dels sabers, organitzada segons la figura de l'arbre. L'obra s'obre amb una escena d'un fort component narratiu i simbòlic, que reprèn explícitament el to de desconsol ja present en el poema anterior:

«¡Déu, amb ta Virtut comença aquest llibre de l'*Arbre de ciència*!

[1]. En desconhort i en plors estava Ramon sota un bell arbre, i cantava son desconhort, per alleugerir un poc sa dolor, la qual havia perquè no podia haver aconseguit en la cort de Roma el sant negoci de Jesucrist i la pública utilitat de tota la cristiandat.

[2]. I mentre així estava desconhortat en una bella vall abundosa de moltes fonts i de bells arbres, un monjo venia per aquella vall, i oí cantar Ramon. I, perquè el cant era dolorós i piadós, seguint la veu vingué fins al lloc on estava Ramon; i per l'hàbit que li veié i la gran barba que Ramon havia, pensà que fos algun home religiós d'estranya nació, i digué a ell aquestes paraules:

—Amic! Vós, ¿què teniu i per què ploreu? I ¿com sou apel·lat? I ¿en qual terra sou nat? I si en alguna cosa ajudar us podia, volenter hi faria mon poder, perquè molt em sembleu home desconhortat; i voldria que fóssiu en conhort i que us alegréssiu en nostre creador, menyspreant i oblidant la breu vida d'aquest món.⁸»

Tanmateix, més enllà d'aquest lligam anímic amb obres immediatament anteriors, cal fixar-se sobretot en l'abast i en la funció de l'*Arbre de la ciència* dins la trajectòria intel·lectual de Llull. A parer nostre, aquesta obra constitueix un veritable punt d'inflexió, no perquè introdueixi continguts doctrinals radicalment

⁷ «El invierno de 1294 inaugura un período extraordinariamente prolífico en la redacción de nuevas e importantes obras, período que se extiende hasta la partida de Ramón Llull de Roma a finales de 1296. Además de algunos extensos escritos de ayuda a la lectura del Arte —por ejemplo, los opus 54, 55 y 64, dos son las obras más destacadas: *Lo desconhort* y el *Arbor scientiae*.» (Domínguez Reboiras, 2016, p. 210).

⁸ Ramon Llull, *Arbre de la ciència*, Salvador Galmés, tres volums, Obres de Ramon Llull, vol. XI, Palma de Mallorca, 1917-1923-1926, p. 3.

nous, sinó perquè fixa una manera d'organitzar, presentar i jerarquitzar els sabers que marcarà decisivament les obres posteriors.

De fet, per entendre adequadament aquest paper, cal tornar breument a l'any 1294, quan Llull va redactar la *Taula general* o *Tabula generalis*, una versió de l'Art construïda a partir dels deu predicaments aristotèlics i articulada mitjançant deu preguntes fonamentals. Aquesta obra no constitueix, com l'anterior, una enciclopèdia ni un sistema de ciències, sinó un instrument metodològic que estableix una arquitectura interrogativa destinada a ordenar la recerca i la formulació del coneixement. En paraules de Fernando Domínguez Reboiras, «se trata de un compendio del *Arte*, que viene a mostrar el interés de Llull en lograr un resumen cada vez más comprensible y operativo de su sistema.⁹»

A l'*Arbre de la ciència*, aquesta arquitectura no determina l'obra en la seva totalitat, sinó que s'aplica de manera específica en una de les seves parts: l'anomenat *Arbre qüestionari*, on Llull desplega un ampli conjunt de qüestions formulades explícitament segons les deu regles de la *Taula general*. El mateix autor ho deixa clar al pròleg d'aquesta part de l'obra, quan presenta aquest ús com una manera de conservar l'hàbit de la ciència mitjançant l'exercici sistemàtic de la interrogació:

«Aquest llibre és *Arbre de ciència* general a totes altres ciències, car de generals començaments és ajustat, i el seu investigament és general i artificial; i açò mateix de la conclusió d'aquesta arbre, qui és pràctica dels arbres antecedents.

De les qüestions de l'hàbit d'esta ciència segons les deu regles qüestionals

Segons les deu regles de la *Taula general*, preposam fer deu qüestions, per ço que complecam lo nombre de quatre mil qüestions, i que amb elles hom conservi l'hàbit d'aquest *Arbre de ciència*.¹⁰»

Així, la *Taula general* actua com a fonament metodològic parcial dins d'una obra de molt més gran abast, que aspira a oferir una visió global i articulada de tots els sabers. I aquesta manera d'integrar un instrument metodològic específic dins una obra de gran abast enciclopèdic permet entendre millor l'orientació de les obres que Llull escriu a continuació¹¹.

Poc temps després d'acabar l'*Arbre de la ciència*, Llull redacta el *Llibre dels articles de la fe* o *Apostrophe seu De articulis fidei*, conclòs a Roma el 23 de juny de 1296. Es tracta d'un text concebut com un tractat teològic sistemàtic,

⁹ Domínguez Reboiras, 2016, p. 202.

¹⁰ Ramon Llull, *Arbre de la ciència*, a cura de Salvador Galmés, «Obres de Ramon Llull», vol. XIII, Comissió Editorial Lul·liana, Palma de Mallorca 1917-1923-1926, p. 3. ext català amb ortografia adaptada.

¹¹ I, principalment, el *Llibre novell d'ànima racional* i el *Liber de potentia, obiecto et actu*.

destinat a servir de base racional per a l'acció missionera i adreçat explícitament al papa. En ell, Llull reprèn amb claredat la seva intenció fonamental: demostrar racionalment les veritats de la fe cristiana i oferir-les com a eina de conversió dels infidels. Ramon fa en aquest opuscle «una exposició de la Teologia fonamental amb la intenció que sigui la base de l'acció apostòlica»¹². Tal com ell mateix explica a l'epíleg¹³:

«Aquest tractat havem fet per intenció que nostre senyor Déu Jesucrist sia amat i conegut per tot lo món, i que els infidels, qui són en error, qui de la fe cristiana no han coneixença, venguen a la fe catòlica, a la qual vendrien si les raons d'aquest tractat sabien i entenien. I és pus lleugera cosa vèncer amb veritat errors que un home altre amb armes, car cascun se pot defendre contra l'altre, mas error no es pot defendre contra veritat. I per açò seria bell ordenament que major força feés hom a conquerre los infidels a eixamplar la fe cristiana per força de raó que per força d'armes. Perquè jo, Ramon, indigne, he fet aquest llibre i l'he fet posar en llatí, emperò no lletra a lletra, mas seny a senya, per ço que cascun ne romanga en sa virtut i en sa retòrica; i aquell qui és en llatí i presentat al senyor papa i als senyors cardenals supliquem que el trameten als infidels per homes entenents i que sàpiguen los llenguatges d'aquells. I car les raons d'aquest llibre són necessàries, ningun infidel a elles no es podria defendre, ans serà nafrat en la sua consciència si les raons entén, i per aquell naframent podrà venir a convertiment.»

Aquesta obra, a la qual el mateix autor atorga explícitament la categoria de «tractat», recupera de manera molt clara la intenció missionera que impregna tot l'univers lul·lià. Hi retrobem el Ramon Llull combatiu, fonamentat en raons necessàries, en contrast amb el to melancòlic de *Lo desconhort*. Tanmateix, ja no es tracta d'una carta o d'una simple petició adreçada al papa, sinó d'un tractat de gran profunditat teològica, en què aborda de manera específica i sistemàtica un tema central del seu pensament. I aquest fet és doblement significatiu: d'una banda, perquè el tema que s'hi aborda és recurrent en tota la seva obra, ja des del *Llibre de contemplació*; de l'altra, perquè Llull opta aquí per una forma d'exposició centrada en un únic àmbit doctrinal. Aquesta manera de procedir, que s'observa també en altres obres del mateix període, sembla indicar un canvi d'estratègia formal: després d'haver escrit una obra que aspira a abraçar la totalitat dels sabers, l'*Arbre de la ciència*, Llull tendeix ara a desenvolupar cada opuscle entorn d'un tema específic, aprofundint-hi amb més detall.

Cal recordar, en aquest punt, que aquest moviment ja havia estat anticipat amb *Lo sisè seny, lo qual apel·lam affatus* o *Liber de sexto sensu de affatu* (Nà-

¹² Villalba i Varneda, 2015, p. 286.

¹³ *Llibre dels articles de la Fe. Llibre què deu hom creure de Déu. Llibre contra anticrist*, Nova edició de les obres de Ramon Llull, vol. III, Palma, 1996, p. 70. Presentem el text català amb l'ortografia adaptada.

pols, 17 d'abril de 1294), en què Llull afirma haver descobert un sisè sentit, la parla o potència locutiva (*affatus*), un element clau del seu pensament antropològic i metafísic que reapareixerà de manera significativa en les obres posteriors. Hem hagut, una vegada més, de mirar enrere; a partir d'aquí, però, l'anàlisi es projectarà ja decididament cap endavant.

4. Roma s'esgota i Ramon Llull ja mira cap a París

Els darrers llibres que Ramon Llull va acabar d'escriure a Roma (el *Llibre novell d'ànima racional*, els *Proverbis de Ramon* i el *Liber de potentia, obiecto et actu*) formen un conjunt estretament relacionat, tant pel context en què s'inscriuen com pels elements conceptuals i metodològics que comparteixen. Tot i que cap d'aquestes obres no presenta una datació absolutament segura, les referències internes, les coincidències terminològiques i el moment biogràfic permeten situar-les amb força versemblança en un mateix horitzó temporal, geogràfic i intel·lectual, just abans de la sortida definitiva de Llull de Roma a finals de 1296 i del seu posterior desplaçament cap a Montpeller i París.

El primer d'aquests tres opuscles és el *Llibre novell d'ànima racional*, dedicat a l'estudi de l'enteniment humà i de les seves potències mitjançant l'aplicació de les deu regles de la *Taula general*, basades, com ja hem dit abans, en els deu predicaments aristotèlics. El pròleg de l'obra formula de manera clara tant l'objecte d'estudi com el mètode emprat:

«Déu, amb la vostra virtut comença el novell *Llibre d'ànima racional*.

Perquè l'ànima racional és una substància invisible, molts són els homes que no han d'ella coneixença, i, perquè no la coneixen, no saben d'ella usar, ni la saben ordenar a la fi a la qual és creada, la qual fi és membrar Déu, conèixer i amar.

Per això nosaltres breument volem domar coneixença de l'ànima racional, i dels seus naturals coneixements, i de les seves obres naturals i morals, i fem el seu encercament segons les regles de la *Taula general*.¹⁴»

I, unes pàgines més endavant, Llull explicita l'abast universal del procediment interrogatiu aplicat a aquest objecte concret:

«En aquestes deu maneres de qüestions generals es pot cercar sobre tota la totalitat de l'ànima, i es pot respondre a aquell encercament segons que l'humà enteniment està disposat a atènyer aquells encercaments; i segons que nós donem la manera per a encercar l'essència i la natura de l'ànima i les seves accions i passi-

¹⁴ Ramon Llull, *Arbre de la ciència*, a cura de Miquel Tous Gayà, «Obres de Ramon Llull», vol. XIII, Comissió Editorial Lul·liana, Palma de Mallorca 1917-1923-1926, p. 163. Presentem el text català amb l'ortografia adaptada.

ons, per les deu parts damunt dites es pot obtenir la manera i la doctrina per a encerrar les essències i les natures de les altres creatures; per això aquest llibre és molt útil a tots aquells qui amen la ciència.¹⁵»

Tal com ha subratllat Celia López Alcalde¹⁶, aquest *Llibre novell d'ànima racional* inaugura una nova etapa en la producció lul·liana, caracteritzada per la voluntat de repensar disciplines tradicionals —en aquest cas, la psicologia aristotèlica— des del sistema propi de l'Art, mitjançant obres noves, específiques i conceptualment concentrades. En aquest sentit, l'aplicació de la *Taula general* té aquí una funció estrictament metodològica: esdevé un instrument per analitzar sistemàticament un àmbit concret del saber.

Aquest mateix horitzó conceptual es retroba al *Liber de potentia, obiecto et actu*, que manté lligams estrets amb totes aquestes obres, tant perquè les cita com perquè hi comparteix evidents connexions temàtiques. El pròleg del tractat és especialment revelador:

«Déu, en la vostra virtut

comencem aquest llibre, que tracta sobre la potència, l'objecte i l'acte.

[1]. Hi ha molts homes que desitgen conèixer la veritat de la natura però no saben filosofia. Per això fem aquest llibre, que tracta d'una branca de la filosofia, per tal d'il·luminar l'enteniment d'aquells qui tenen coneixements d'algunes ciències però no les poden conèixer amb plenitud perquè ignoren la filosofia.

[2]. L'hàbit de la ciència, convé adquirir-lo per tres mitjans, que són la potència, l'objecte i l'acte. Perquè els savis utilitzen la potència intel·lectiva per escrutar la veritat de les coses. El subjecte d'aquestes coses és l'objecte amb el qual es relaciona la potència que investiga la veritat, i el seu acte és l'entendre, amb el qual s'entén la veritat. Per això volem investigar les virtuts de les potències naturals, dels objectes i dels actes, de manera que la potència intel·lectiva estigui disposada i ordenada a adquirir l'hàbit de la ciència. Per fer aquesta recerca, seguirem la manera de procedir de la *Taula general* i dels seus principis.¹⁷»

Aquest inici, d'inspiració aristotèlica, connecta explícitament amb la tradició filosòfica del *De anima*, que sens dubte havia marcat el *Llibre novell d'ànima racional* i, en general, tota l'obra metafísica lul·liana d'aquest període. Pel que fa a la *Taula general*, la referència no implica que el *Liber de potentia, obiecto et actu* en segueixi l'estructura formal —cosa que no fa—, sinó que remet al fet que la *Taula general* és «l'obra en la qual Llull presenta una elaboració, que ja

¹⁵ Ibid., p. 165.

¹⁶ López Alcalde, 2019, p. 12-14.

¹⁷ El text que hi presentem és nostre: és la traducció al català feta a partir de l'original llatí treballat en l'edició crítica. Aquest text és una versió corregida, ja per a publicar, a partir del que vam elaborar per a la tesi doctoral (Gómez Llauger, 2009).

serà definitiva, de la teoria dels correlatius»¹⁸. Cal matisar, tanmateix, que l'ús del terme «definitiu» aplicat a Llull és sempre delicat, atès que el seu pensament mostra una evolució constant, com es pot observar en la lectura seqüencial de les seves obres.

Ara bé, les coincidències no són només metodològiques, sinó també retòriques. Els incipits d'algunes obres d'aquest període comparteixen el mateix *leitmotiv* d'arrel aristotèlica que acabem d'assenyalar:

*Liber de potentia, obiecto et actu*¹⁹:

«Cum plures homines sint qui veritatem rerum naturalium scire desiderent et philosophiam nesciant. Deus, in virtute tua incipimus hunc librum qui est de potentia, obiecto et actu...».

*Liber novus animae rationali*²⁰:

«Deus, cum vestra virtute incipimus *Novum librum animae rationalis*. Quoniam anima rationalis est substantia invisibilis, multi sunt qui eius cognitionem ignorant; et, quia eam non cognoscunt, nesciunt ipsa uti nec ordinare ad finem ad quem est creata, qui finis est memorare, cognoscere et diligere Deum; quapropter volumus de anima rationali sub compendio notitiam dare, et de eius principiis naturalibus ac suis operationibus naturalibus atque moralibus; et erit suum scrutamen secundum regulas *Tabulae generalis*.»

Aquest mateix esquema reapareixerà poc després a l'incipit del *Tractatus novus de astronomia* (París, 1297)²¹:

«Deus, cum virtute tua et ad honorem tuum, incipit iste novus tractatus de astronomia. Cum plures sint homines, qui scire desiderant veritatem naturarum...»

Com mostra López Alcalde, aquesta recurrència no és merament formulària, sinó que permet a Llull establir una continuïtat explícita entre les seves *obres noves* i la tradició aristotèlica, alhora que presenta el seu propi sistema com una alternativa capaç de superar-ne les limitacions.

Altres coincidències, tanmateix, són de caràcter temàtic. Si prenem com a punt de referència el *Liber de potentia, obiecto et actu*, observem que els tres

¹⁸ Perarnau Espelt, 1983, p. 61-62.

¹⁹ El text tant llatí com català del *Liber de potentia, obiecto et actu* és el de l'edició crítica i la traducció que vam fer per a la tesi doctoral (Gómez Llauger, 2009), revisat per a la publicació.

²⁰ *Beati Raymundi Lulli Opera Latina Omnia* (1721), ed. Ivo Salzinger, Mainz 1721-1712, vol. VI., Moguntiae, Reimpressió, Minerva, Frankfurt am Main, 1965.

²¹ Ramon Llull, *Tractatus novus de astronomia*, ed. Michela Pereira i Theodor Pindl-Büchel, Raimundi Lulli Opera Latina, XVII, Turnhout, Brepols, 1989.

termes que articulen l'obra —*potentia*, *obiectum* i *actus*— ja apareixen de manera conjunta i habitual a l'*Arbre de la ciència*, que aquí citem en la seva versió llatina per fer més evident la correspondència amb el *Liber de potentia, obiecto et actu*:

«Potentia [33], obiectum [34] et actus [35] sunt formae primariae in *Arbore sensuali*, sicut in equo sunt plures potentiae, actus et obiecta sub formis generalibus existentia, de quibus dictum est. Sicut in equo, qui potentiam habet calefaciendi aquam frigidam, quam bibit. Quae potentia stat per *Arborem elementalem*, et digestio et transmutatio de frigiditate in calorem fit per vegetativam. Et in illa frigiditate, quam sentit cum aquam bibit, fit illud sentire, cum aquam bibit, per sensitivam. Et ideo calefacere est actus elementativae, et transmutare vegetativae, et sentire sensitivae. Et, in quantum equus desiderat aquam bibere, est aqua obiectum elementale, et obiectatum est per appetitivam, quae est ex vegetativa. Et, in quantum aqua est visa, ipsa est obiectum sensitivae.²²»

I també les definicions, com per exemple la del terme *potentia*:

« [33] De potentia

Potentia elementalís est in arbore duobus modis.

Vnus modus est, in quantum sua aptitudo disponit, quod ex illa produci possint individuata de potentia in actum. Sicut pomum, quod est in illa in potentia primo in hoc, quod illa est prima ad pomerium, et stat in potentia in pomerio, priusquam in actum deducatur; et haec secunda potentia est ex prima. Quae quidem prima est seminata in *Arbore elementalí*, et ita est pars realis illius, sicut ceterae partes eius.

Secundus modus potentiae est ille, qui est activus, sicut potestas calefaciendi aut videndi. Et iste modus est in potentia in prima, videlicet in bonificativitate bonitatis et possificativitate potestatis etc.; et deducitur in actum in potentia elementalí, quam diximus, sicut potentia visiva, quae prius fuit in potentia quam in actu.»

Més endavant, aquestes mateixes definicions reapareixen, de manera literal o gairebé literal, als *Proverbis de Ramon (Liber proverbiorum)*:

«Philosophia és objecte de l'apetit de l'enteniment qui desira saber veritat de causes naturals.²³»

«[1] Potentia est id, quod se habet ad obiectum; et est alia Potentia, quae est subiectum rerum possibilium.

[2] Potentia se movet ad obiectum, quia desiderat actum.[...]»²⁴

²² Ramon Llull, *Arbor scientiae*, ed. Pere Villalba Varneda, Raimundi Lulli Opera Latina, XXVI, Turnhout, Brepols, 2000., p. 157.

²³ ORL XIV, p. 302.

Aquesta coincidència confirma l'existència d'una circulació interna de conceptes entre opuscles concebuts en un mateix moment intel·lectual, encara que pertanyin a gèneres diferents. Aquest fet reforça la idea que el *Liber novus animae rationali*, el *Liber proverbiorum* i el *Liber de potentia, obiecto et actu* no poden ser llegits com a textos aïllats, sinó com a parts d'un conjunt coherent, estretament vinculat tant a l'*Arbre de la ciència* com al projecte que Llull sembla voler presentar, amb una nova ambició, als mestres de la Universitat de París. Aquesta lectura concorda amb la interpretació de Domínguez Reboiras, segons la qual les obres compostes en aquest període responen a «un intento de encontrar los medios para hacer asequibles y viables los postulados del arte a los maestros de la Universidad»²⁵, en un moment en què Llull sembla orientar ja clarament els seus esforços cap al context universitari parisenc. Des d'aquesta perspectiva, les obres romanes de 1295-1296 poden ser enteses no només com a resposta a un fracàs institucional, sinó també com un exercici de preparació intel·lectual destinat a un nou escenari de recepció.

I, tal com vèiem amb les obres adreçades al Papa, aquelles que Ramon Llull va concebre per presentar davant dels mestres de la Sorbona també havien d'estar traduïdes al llatí. I així s'esdevé amb la majoria d'elles, de les quals conservem versions catalana i llatina, excepte del *Liber de potentia, obiecto et actu*, del qual només ens ha arribat la versió llatina. Tanmateix, si considerem l'escassa tradició manuscrita —només en conservem un manuscrit del segle XVI que transmeti tota l'obra— i en canvi la rellevància que va adquirir en cercles especialitzats —com per exemple en Le Myésier o Nicolau de Cusa— no hi ha cap raó per pensar que Llull no el concebés inicialment en català, tal com va fer amb la resta d'obres d'aquest període: segurament, l'original català es va perdre i només es va conservar el llatí gràcies, percisament, a l'*Electorium* de Le Myésier.

Per tant, creiem que en abandonar Roma a finals de 1296, Llull tanca una etapa vital però no clou un cicle, sinó que es prepara per posar a prova, en un nou context intel·lectual, un conjunt d'eines conceptuals que ha anat afinant progressivament. Roma s'esgota com a espai d'interlocució eficaç, però París ja és a l'horitzó.

²⁴ *Beati Raimundi Lulli Liber Proverbiorum*, Raymundi Lulli Opera Omnia (1721), ed. Ivo Salzinger, Mainz 1721-1712, vol. VI., Moguntiae, Reimpressió, Minerva, Frankfurt am Main, 1965, p. 343.

²⁵ Domínguez Reboiras, 2016, p. 217.

5. Final

El context de composició de les obres lul·lianes, definit per diverses coordenades —temporals, geogràfiques i intel·lectuals—, permet comprendre millor la funció que aquests textos exerceixen dins el conjunt de la seva producció i assajar-ne una interpretació més ajustada. Com s'ha anat posant de manifest al llarg d'aquest treball, un opuscle de Ramon Llull rarament es pot explicar de manera autosuficient: per entendre'l cal mirar endarrere, endavant i al voltant, atenent tant els antecedents immediats com les projeccions posteriors del projecte lul·lià.

En aquest sentit, l'anàlisi del conjunt d'obres escrites o acabades a Roma entre els anys 1295 i 1296 permet identificar un seguit de continuïtats temàtiques, metodològiques i conceptuals que justifiquen de considerar-les com un corpus amb una significació pròpia dins la trajectòria intel·lectual de Llull. Aquest corpus no constitueix un bloc tancat ni autosuficient, però tampoc no pot reduir-se a una simple etapa de transició sense coherència interna.

Tal com hem vist, aquestes obres s'inscriuen en un moment de gran intensitat creativa, marcat pel fracàs institucional, per la reformulació estratègica de l'Art i per la voluntat de preparar un nou intent de diàleg amb l'escolàstica universitària. L'estada precedent a Nàpols i la projecció cap a París resulten, així, imprescindibles per entendre el sentit d'uns textos que, tot i néixer a Roma, apunten ja clarament cap a un altre escenari intel·lectual. Des d'aquesta perspectiva, el període romà de 1295-1296 pot ser entès no només com un moment de crisi, sinó també com un espai de concentració i d'afinament conceptual, en què Llull posa a prova, de manera especialment intensa, els instruments del seu sistema abans d'exposar-los novament davant dels mestres de la Universitat de París.

Bibliografia

- RAMON LLULL, *Arbor scientiae*, ed. Pere Villalba Varneda, Raimundi Lulli Opera Latina, XXVI, Turnhout, Brepols, 2000.
- , *Arbre de la ciència*, Obres de Ramon Llull, vols. XI-XIII, Comissió Editorial Lul·liana, Palma de Mallorca XI-XIII, 1917-1923-1926
- , *Tractatus nouus de astronomia*, ed. Michela Pereira i Theodor Pindl-Büchel, Raimundi Lulli Opera Latina, XVII, Turnhout, Brepols, 1989.
- , *Beati Raimundi Lulli Liber Proverbiorum*, Raymundi Lulli Opera Omnia (1721), ed. Ivo Salzinger, Mainz 1721-1712, vol. VI., Moguntiae, Reimpressió, Minerva, Frankfurt am Main, 1965.
- , *Proverbis de Ramon*, Obres de Ramon Llull, vol. XIV, Comissió Editorial Lul·liana, Palma de Mallorca 1917-1923-1926.

- , *Libre de Home. Libre de ànima racional. Libre dels àngels*, a cura de Miquel Tous Gayà, Obres de Ramon Llull, vol. XIII, Comissió Editorial Lul·liana, Palma de Mallorca 1917-1923-1926
- , *Llibre dels articles de la Fe. Llibre què deu hom creure de Déu. Llibre contra anticrist*, a cura d'Antoni Joan Pons i Pons, Jordi Gayà Estelrich i Gret Schib Torra, Nova edició de les obres de Ramon Llull, vol. III, Palma, 1996.
- , *Lo desconhort. Cant de Ramon*, edició a cura de Josep Batalla, Obrador Edèndum, Tona, 2004.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando, *Ramon Llull. El mejor libro del mundo*, Arpa editores, Barcelona, 2016.
- GÓMEZ LLAUGER, Núria, *Ramon Llull, Liber de potentia, obiecto et actu. Edició crítica, estudi introductori i traducció*, Tesi doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2009.
- LÓPEZ ALCALDE, Celia, *El nuevo libro del alma racional de Ramon Llull*, Pamplona, EUNSA, 2019.
- PERARNAU ESPELT, Josep, «Lo sisè seny, lo qual apellam affatus de Ramon Llull». Barcelona, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 2, 1983, p. 23-121.
- Universitat de Barcelona, *Base de dades de Ramon Llull (Ramon Llull DB)*.
- VILLALBA I VARNEDA, Pere, *Ramon Llull. Escriptor i filòsof de la diferència*, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2015.

L'ESPAI DE LES OBRES EN VERS DE LLULL: TRADICIÓ MANUSCRITA I REIVINDICACIÓ LITERÀRIA *

THE PLACE OF LLULL'S VERSE WORKS: MANUSCRIPT TRADITION AND LITERARY VINDICATION

ANNA FERNÁNDEZ-CLOT
Universitat de València

Resum

Aquest treball ressegueix l'espai que han ocupat les obres en vers de Ramon Llull en llibres manuscrits medievals i moderns i en edicions, catàlegs i estudis, des de finals del segle XIII fins a l'actualitat. Es posa l'atenció, sobretot, en els criteris d'agrupació d'aquests textos i en les principals lectures de conjunt que se n'han fet al llarg de la història del lul·lisme, des dels inicis de la transmissió manuscrita fins als nostres dies.

Paraules clau: Ramon Llull; obres en vers; manuscrits; edicions; recepció.

Resumen

Este trabajo recorre el espacio que han ocupado las obras en verso de Ramon Llull en libros manuscritos medievales y modernos, así como en ediciones, catálogos y estudios, desde finales del siglo XIII hasta la actualidad. Se presta especial atención a los criterios de agrupación de estos textos y a las principales lecturas de conjunto que se han realizado a lo largo de la historia del lulismo, desde los inicios de la transmisión manuscrita hasta nuestros días.

Palabras clave: Ramon Llull; obras en verso; manuscritos; ediciones; recepción.

* Professora al Departament de Filologia Catalana, Facultat de Filologia, Traducció i Comunicació, Universitat de València; membre del Centre de Documentació Ramon Llull de la Universitat de Barcelona. Email: anna.fernandez@uv.es. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4504-6251>. Aquest treball forma part del projecte «The Catalan-Occitan Narrative Crucible: Reassessing Short Verse Narrative in the Crown of Aragon, from Cerverí de Girona to Francesc de la Via» (PID2023-149946NB-I00), dirigit per Miriam Cabré (Universitat de Girona) i finançat pel Ministerio de Ciencia e Innovación i l'Agència Estatal de Investigació.

Abstract

This study traces the place occupied by the works written in verse by Ramon Llull, both in medieval and early modern manuscript books, and in editions, catalogues, and scholarly studies, from the late 13th century to the present day. It focuses particularly on the criteria used to group these texts and on the main overarching interpretations that have been proposed throughout the history of Lullism, from the beginnings of the manuscript transmission to the present.

Keywords: Ramon Llull; works in verse; manuscript books; editions; reception.

Ramon Llull va aprofitar els recursos formals del vers i de la rima per a la composició d'obres didàctiques, morals, devocionals o propagandístiques, principalment adreçades a laics i projectades per a un ús pràctic o una difusió tant oral com escrita. Ho va fer de manera recurrent al llarg de la seva dilatada producció, des de la primera obra didàctica posterior a la conversió (*Lògica en rimas*, 1271-1274) fins a un dels textos compostos amb motiu de la seva participació al concili de Vienne del Delfinat (*Del concili*, 1311). En total, es poden comptabilitzar disset textos lul·lians versificats i rimats, considerant tant les obres escrites completament en vers o formes rimades, com els fragments d'obres compostos per unitats rimades, com és el cas dels proverbis de la *Retòrica nova* i les parts rimades de l'*Arbre exemplifical*.¹

¹ Per a una classificació i descripció actualitzada d'aquest corpus vegeu sobretot els treballs de Sari (2011-2012) i Fernández-Clot (2016a). La taula recull els textos per ordre cronològic, d'acord amb les dates de composició que consten a la Llull DB i amb les contribucions més recents d'editors i estudiosos.

1.	<i>Lògica en rimes</i>	1271-1274
2.	<i>A vós, dona verge santa Maria (Blaquerna, cap. 76)</i>	1276-1283
3.	<i>Sényer ver Déus, rei gloriós (Blaquerna, cap. 115)</i>	1276-1283
4.	<i>Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa</i>	1283-1285
5.	<i>Hores de nostra dona santa Maria</i>	1292?
6.	<i>Cent noms de Déu</i>	1292?
7.	<i>Desconhort de nostra Dona</i>	1294
8.	<i>Lo pecat d'Adam</i>	1294
9.	<i>Parts rimades de l'Arbre exemplifical (Arbre de ciència)</i>	1295-1296
10.	<i>Desconhort</i>	1296
11.	<i>Dictat de Ramon</i>	1299
12.	<i>Cant de Ramon</i>	1300
13.	<i>Medicina de pecat</i>	1300
14.	<i>Aplicació de l'Art general</i>	1301
15.	<i>Proverbis de la Retòrica nova</i>	1301
16.	<i>Proverbis d'ensenyament</i>	1309?
17.	<i>Del concili</i>	1311

Es tracta de textos de naturalesa diversa, ja que van ser compostos des de circumstàncies, interessos i objectius força diferents i presenten continguts i recursos formals i retòrics també diversos. Malgrat tot, al llarg dels segles, lectors, compiladors i editors de les obres de Llull han tendit progressivament a agrupar-los tenint en compte el denominador comú que els uneix: l'ús del vers i de la rima. Aquesta tendència, que ja s'observa en alguns testimonis manuscrits medievals, es consolida clarament amb la publicació del volum *Obras rimadas de Ramon Llull* de Jeroni Rosselló (1859), la primera edició moderna d'aquest corpus que pretenia presentar Llull com el primer poeta de la tradició literària catalana.

L'objectiu d'aquest treball és resseguir l'espai que han ocupat les obres en vers de Ramon Llull en llibres manuscrits, edicions modernes, catàlegs i estudis, des de l'època de l'autor fins a l'actualitat. Es fixarà l'atenció, especialment, en els criteris d'agrupació d'aquests textos i en les principals lectures de conjunt que se n'han fet al llarg de la història del lul·lisme, des dels inicis de la transmissió manuscrita fins al segle XX.

1. Les obres en vers en els manuscrits de primera generació

Els manuscrits contemporanis de Llull que s'han conservat, coneguts com a «manuscrits de primera generació» (Soler, 2010), permeten observar com són les còpies de les obres en vers que es traslladen, per iniciativa de l'autor, en formats libraris per garantir la preservació del text. En total, són sis els llibres manuscrits que es poden relacionar amb Llull en què es copien obres en vers. Sembla que en tots sis casos l'autor aprofita estades a Mallorca i Montpeller per encarregar còpies en net de textos produïts o acabats en un període de temps relativament pròxim (Soler, 2006a, 2006b; Pomaro, 2021).

En quatre casos, sobretot quan les obres en vers són més breus, es copien a la part final d'un còdex de pergamí que transmet una obra en prosa principal —una obra tècnica de l'Art o una obra teològica—, amb la qual manté una proximitat cronològica evident; tant la distribució com l'aparat decoratiu marquen una posició secundària del text en vers, que és copiat seguint la *mise en page* d'un vers per línia. Aquests trets s'observen en tres manuscrits produïts per un col·laborador habitual de Llull, Guillem Pagès, el qual coneixem gràcies al col·lofó del testimoni en què trasllada la primera redacció catalana del *Llibre de contemplació*, acabada de copiar en format de llibre d'estudi a Mallorca el 1280 (Soler 2006b). En primer lloc, el testimoni que transmet la versió catalana de l'*Art demostrativa* (c. 1283), seguida de les *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa* (f. 54v-55r), un text que pretén facilitar la memorització de les regles de l'Art (c. 1283-1285).² En segon lloc, el còdex que transmet la *Taula general* (f. 3-74r), acabada el gener de 1294 a Nàpols, i *Lo pecat d'Adam* (f. 75r-76r), un poema teològic adreçat al rei Jaume II d'Aragó, segurament també de 1294.³ En tercer lloc, el manuscrit que transmet dos textos acabats a Mallorca el juliol de 1300: el *Tractatus compendiosus de articulis fidei catholicae* (f. 1-14v), que és la versió llatina del *Coment del Dictat de Ramon* —una obra teològica que demostra els articles de la fe a partir de breus proposicions i el seu comentari—, i la cinquena part de la *Medicina de pecat*, titulada *D'oració*, que presenta un mètode d'oració a partir de les nou regles de l'Art per culminar el tractat espiritual, però que l'autor difon també com a opuscle autònom en aquest testimoni (f. 15r-24r).⁴ Finalment, hi ha el cas d'un manuscrit de factura cortès produït probablement entre 1300 i 1301: el còdex, encapçalat per una sumptuosa minia-tura de l'*Arbre de filosofia d'amor* (f. 1v), conté la versió catalana d'aquesta

² Magúncia, Martinus-Bibliothek, ms. 220h. Per a la descripció del manuscrit, vegeu la fitxa corresponent de la Llull DB i Soler (2006b, pp. 230-236); per als textos, vegeu NEORL XVIII (Llull, 2021) i Sari, 2022.

³ Palma, Biblioteca Pública, ms. 1103; vegeu Llull DB i Soler (2006b, pp. 230-236, 244-252).

⁴ Munic, Bayerische Staatsbibliothek, ms. Clm. 10504; vegeu Llull DB, Soler (2006b, pp. 230-236) i Fernández-Clot (Llull, 2019, pp. 30-33).

obra divulgativa sobre l'amància (f. 2r-49r) i tot seguit, sense cap espai en blanc que separi els textos, la còpia del *Cant de Ramon* (f. 49r-50r).⁵

En altres casos, especialment quan els textos en vers presenten una extensió notable, es copiaven en còdexs o fascicles autònoms. És el cas de la còpia de l'*Aplicació de l'Art general* feta per Guillem Pagès en un volum en octau de pergamí, l'únic testimoni medieval d'aquest text que es conserva.⁶ Com ha mostrat recentment Gabriella Pomaro (2021), també és el cas de les còpies dels *Cent noms de Déu*, el *Desconhort de nostra Dona* i el *Desconhort de Ramon* que es conserven conjuntament en l'actual ms. Ott. Lat. 845 de la Biblioteca Apostòlica Vaticana. Segons Pomaro, aquestes tres obres estaven copiades en unitats codicològiques diferents, elaborades en un mateix centre de producció de manera síncrona però com a unitats independents, i no es van relligar fins al segle XVI.⁷

D'acord amb els testimonis conservats, doncs, l'autor feia circular les seves obres en vers de manera independent i, en casos de textos més breus, al final de manuscrits que transmetien una obra del mateix període, sense cap necessitat de proximitat temàtica.

2. Agrupacions d'obres en vers en manuscrits medievals i moderns

És al segle XIV, amb la producció de manuscrits que pretenen agrupar diverses obres lul·lianes en llengua vulgar per a lectors laics amb interessos doctrinals i espirituals, quan es comencen a reunir i llegir conjuntament algunes obres en vers, sobretot a Mallorca. En diversos còdexs, que apunten a un ambient amb certes possibilitats, s'observa un interès inicial per unir les obres rimades de caràcter devocional i destinades a la pregària.

El cas més interessant en aquest sentit és un manuscrit de pergamí en octau del segle XIV que va ser projectat com un breuari lul·lià.⁸ El nucli textual d'aquest llibre d'hores són justament dues obres lul·lianes en vers que es presenten com a alternativa litúrgica de les hores canòniques, els *Cent noms de Déu* (f. 1-118r) i les *Hores de nostra dona santa Maria* (f. 119r-141r); a continuació s'hi afegeixen altres oracions lul·lianes, una en vers (l'opuscle *D'oració*, f. 142r-

⁵ Palma, Col·legi de la Sapiència, ms. F-129 (part I); vegeu Llull DB, Soler 2006a i la introducció de Soler a Llull 2014b: I, 15-35.

⁶ Roma, Collegio di Sant'Isidoro, ms. 1/38; vegeu Llull DB i Soler (2006b, pp. 230-236).

⁷ Vaticà, Bibliotheca Apostolica Vaticana, ms. Ottob. Lat. 845; vegeu Llull DB, Soler (2010, p. 198), Pomaro, 2021.

⁸ Palma, Societat Arqueològica Lul·liana, ms. 2; vegeu Llull DB i les descripcions de Sari (Llull, 2012, pp. 39-40) i Fernández-Clot (Llull, 2019, pp. 33-35). Per a una reconstrucció de l'ofici lul·lià de les hores, vegeu Sari 2011 i el volum *Hores de Ramon Llull* (Sari & Fernández-Clot, 2019). Els textos en vers es copien a línia seguida, d'acord amb el model dels breuaris.

180v) i tres més en prosa (la part III.i del *Llibre d'home*, f. 181r-189r, i dues pregàries del *Romanç d'Evast e Blaqueria*, f. 191v-195r), una llista de vicis i virtuts, dues oracions bíbliques abans i després de les pregàries del *Blaqueria* (f. 191v-192v, un fragment del *Càntic dels tres joves*, que es cantava a les matines; f. 195v-196v, *Càntic de Zacaries*, recitat a les laudes, i un verset sobre la creixença de Joan Baptista) i, finalment, el *Símbol Atanasià* en llatí, que es cantava a l'hora prima de l'ofici de diumenge, i dues oracions breus en llatí (f. 197r-199r).

D'altra banda, un altre manuscrit de pergamí en octau de mitjan segle XIV també presenta una agrupació d'obres lul·lianes en vers de caràcter devocional. El còdex, actualment desmembrat en dos llibres i conservat en biblioteques diferents,⁹ estava format per un nucli inicial d'obres marianes en prosa (el *Llibre de santa Maria* i l'apòcrif *Hores de santa Maria*) i en vers (*Hores de nostra dona santa Maria*, f. 30v-44r, i *Desconhort de nostra Dona*, f. 44v-52r), seguit d'altres obres lul·lianes en vers: l'opuscle *D'oració* (f. 52v-74v), el *Desconhort* (f. 74v-90r) —l'únic que no és un text devocional, ja que es tracta d'un diàleg de defensa del projecte lul·lià—, i finalment, als últims folis (f. 90r-91r), les rúbriques dels *Cent noms de Déu* —que tenien una difusió paral·lela a la del text complet (vg. Sari, 2021)— i un fragment del *Concili*. L'agrupació, doncs, es conforma tenint en compte l'afinitat temàtica de certs textos (obres marianes i desconhorts), el caràcter devocional i l'ús del vers.

També observem aquesta tendència en un volum del segle XV en octau, de paper i de caràcter factici, que molt probablement cal situar a l'entorn de l'escola lul·liana de València (Pomaro, 2005, p. 201). Es tracta d'un còdex produït per una mateixa mà al llarg d'un període prolongat de temps, que recull diverses obres lul·lianes i pseudolul·lianes de caràcter doctrinal i devocional en prosa i que va ser enviat a Roma per a la defensa de la causa lul·liana.¹⁰ Tres de les set unitats codicològiques del volum contenen agrupacions d'obres en vers: al segon plec, s'hi recullen l'opuscle *D'oració* (f. 31r-34v), les *Hores de nostra dona santa Maria* (f. 35r-37r) i un fragment del *Desconhort de nostra Dona* (f. 37v), en una successió que té en compte l'ús devocional i la temàtica mariana; al tercer plec, s'hi copia el *Desconhort de Ramon* (f. 38r-41r), les rúbriques dels *Cent noms de Déu* (f. 41r), el *Cant de Ramon* (f. 41v) i el *Concili* (f. 42r-45v), és a dir, obres doctrinals i de defensa del projecte lul·lià, a les quals segueixen el *Liber de accidente et substantia* (f. 46rv) i el *Liber de civitate mundi* (f. 47r-

⁹ Palma, Biblioteca Pública, ms. 1002 (*Llibre de santa Maria*, f. 1-160v) i Bibliotheca Apostolica Vaticana, ms. Ottob. lat. 542 (89 folis); vegeu Llull DB, Soler (2005-2006) i les descripcions de Sari (Llull, 2012, p. 37) i Fernández-Clot (Llull, 2019, pp. 35-38).

¹⁰ Roma, Collegio di Sant'Isidoro, ms. 1/71; vegeu Llull DB, Pomaro (2005, p. 201) i Fernández-Clot (Llull, 2019, pp. 38-40).

52v); i finalment, el cinquè plec conté una còpia de *Lo sisè seny, lo qual apelam affatus*, acèfal (f. 53r-56r) i dues obres en vers d'argumentació teològica, el *Pecat d'Adam* (f. 56v-57v) i el *Dictat de Ramon* (f. 58rv, fins a l'inici del capítol V).

A partir dels segles XV i XVI, amb el desenvolupament de les escoles lul·lianes, primer, i amb la defensa del lul·lisme a Roma, després, la còpia i circulació de textos de Llull s'intensifica als principals centres lul·listes de la Corona d'Aragó i es formen volums miscel·lanis molt diversos. En aquests contextos, algunes obres en vers que presenten una defensa de la trajectòria i el projecte lul·lià (com el *Desconhort* i el *Cant de Ramon*) i també les obres en vers teològiques (*Pecat d'Adam*, *Dictat de Ramon*, *Cent noms de Déu*) són copiades al costat d'altres obres doctrinals de Llull, en llatí o en català. A més, com en el recull de València, hi ha alguns manuscrits que agrupen alguns dels textos en vers acabats d'esmentar.

És el cas, per exemple, d'un manuscrit del XV que va ser enviat a Roma per a la defensa de la causa lul·liana: després d'una part central amb textos en llatí dedicats a la disputa, conté una còpia del *Desconhort*, el *Cant de Ramon*, el *Dictat de Ramon* i el *Concili* (f. 170r-195v) i es tanca amb el *Liber super Psalmum "Quicumque vult"*.¹¹ També és interessant el cas d'un manuscrit factici del segle XVII, que segurament s'ha de posar en relació amb l'ensenyament de la doctrina lul·liana, i que aplega diversos textos en llatí i català sobre qüestions teològiques i de defensa i demostració de la fe en contextos de predicació. En una unitat codicològica, hi ha copiats el *Desconhort*, el *Cant de Ramon* i el *Dictat de Ramon*, i un petit plec en què es copia el poema *El concili*.¹²

3. Reculls unitaris d'obres en vers

Al costat d'aquests casos en què l'agrupació de les obres en vers obeeix sobretot a l'afinitat doctrinal, temàtica o funcional dels textos, també s'han conservat alguns reculls que posen de manifest que el criteri de selecció i agrupació dels textos és exclusivament l'ús del vers. El testimoni més antic d'aquesta tendència és un volum en quart de la segona meitat del segle XIV, compost de 118 folis de pergamí i paper que transmet deu obres en vers de Llull.¹³ Està encapçalat per la còpia de l'obra més extensa de l'autor, la *Medicina de peccat* (f. 2r-67r),

¹¹ Vaticà, Bibliotheca Apostolica Vaticana, ms. Vat. Lat. 9344; vegeu Llull DB.

¹² Munic, Bayerische Staatsbibliothek, ms. Clm. 10591; vegeu Llull DB i Perarnau (1982, pp. 160-168).

¹³ Barcelona, Biblioteca de Catalunya, ms. 2017; vegeu Llull DB i Fernández-Clot (Llull, 2019, pp. 21-27).

seguït del *Cant de Ramon* (f. 67v-68r), les dues poesies del *Romanç d'Evast e Blaqueria* (f. 68r-69r), el *Desconhort de nostra Dona* (f. 69r-76v), el *Concili* (f. 77r-85v), el *Dictat de Ramon* (f. 85v-88v), el *Pecat d'Adam* (f. 88v-91r), el *Desconhort de Ramon* (f. 91v-109r) i les *Hores de nostra dona santa Maria* (f. 109v-116r). Tot i que manquen indicis clars sobre el context de producció d'aquest volum, és molt probable que fos a Mallorca, com altres còdexs de confecció similar que reuneixen diverses obres doctrinals lul·lianes.¹⁴

En aquest cas, la intenció és fer un recull exhaustiu de les obres versificades de Llull i reunir-les en un «cançoner», si bé sense que hi hagi una ordenació per continuïtat temàtica o funcional dels textos. Aquest interès per recollir les obres lul·lianes en vers es posa de manifest no només pel nombre de textos units sinó sobretot per la inclusió dels dos poemes que formen part del *Romanç d'Evast e Blaqueria*, que el compilador va extreure d'un testimoni de la novel·la i va copiar al cançoner a línia seguida, d'acord amb el model de còpia de la poesia lírica. La compilació només exclou els *Cent noms de Déu*, els proverbis rimats i les obres més marcadament didàctiques (*Lògica en rimes*, *Regles introductòries* i *Aplicació de l'Art general*), que, de fet, van tenir una circulació exigua. Cal observar, finalment, que al segle XV, aprofitant els fulls en blanc del final del còdex (f. 118v-119v), es van afegir algunes pregàries i textos bíblics: els versicles inicials de l'Evangeli segons Joan en català (Jn 1,1-14, *In principium erat verbum*), uns goigs de la Verge en català, el *Magnificat* de l'Evangeli segons Lluc en català (Lc 1,46-56); un fragment del *Càntic dels tres joves* en català (Dngr 3,52-90, versets 52-59 i 89-90) i dues oracions en català. Aquests textos permeten apuntar que el volum es devia fer servir com a devocionari, un ús segurament suggerit pels textos amb què s'obre i es tanca el recull: la *Medicina de pecat*, que comença amb pregàries de contrició, confessió i satisfacció dels pecats, i les *Hores de nostra dona santa Maria* en vers.

Es conserva també una còpia directa d'aquest cançoner en un volum *in folio* de paper, del segle XVIII, que va pertànyer a la Causa Pia Lul·liana.¹⁵ La còpia es va fer a Mallorca i, poc després, el pare Antoni Ramon Pasqual (1708-1791), professor a la universitat, catalogador i defensor de l'obra i la doctrina lul·liana, va usar aquest testimoni per preparar la seva traducció llatina de la *Medicina de pecat*, com ha demostrat l'anàlisi textual de les versions del text (Llull, 2019, p. 59). Segurament la confecció d'aquest volum *descriptus* del cançoner lul·lià

¹⁴ Maribel Ripoll (Llull, 2013, pp. 53-55) ha observat que el cançoner lul·lià i el volum miscel·lani que transmet el *Llibre d'intenció*, el *Llibre què deu hom creure de Déu*, els *Mil proverbis* i l'apòcrif *Art de confessió* tenen una factura molt similar (Palma, Biblioteca Bartolomé March, ms. 102-V2).

¹⁵ Palma, Biblioteca Bartolomé March, fons del Convent de Sant Francesc, ms. 14; vegeu Llull DB i Fernández-Clot (Llull, 2019, pp. 44-46).

s'explica per l'interès de documentar els testimonis d'obres lul·lianes i traslladar els textos en noves còpies per assegurar-ne la preservació. Es tracta d'una motivació que també es detecta en la confecció d'un altre còdex de finals del segle XVI o inicis del XVII que recull un bon nombre d'obres lul·lianes en vers.

En efecte, la necessitat d'enviar manuscrits d'obres lul·lianes a Roma en el marc de la defensa de l'ortodòxia i la beatificació de Ramon Llull és el motiu que explica la confecció d'un dels reculls més complets d'obres lul·lianes en vers. Es tracta d'un volum *in folio* compost per 151 fulls de paper, que recull els principals textos doctrinals, devots i autobiogràfics de Llull escrits en vers: *Cent noms de Déu* (f. 1-55r), *Hores de nostra dona santa Maria* (f. 56r-69r), l'opuscle *D'oració* (f. 70r-90r), *Desconhort de Ramon* (f. 91r-104v), *Desconhort de nostra Dona* (f. 105r-111r), *Aplicació de l'Art general* (f. 112r-129v), *Cant de Ramon* (f. 130r-131r), *Concili* (f. 132r-143r), el capítol «De trinitat» de la quarta part de la *Medicina de pecat* (*Dictat de trinitat*, f. 143v-145v), *Lo pecat d'Adam* (f. 146r-147r), *Dictat de Ramon* (f. 147v-149r), i un fragment de l'inici de la *Medicina de pecat* (f. 149v-151r; concretament, els capítols 1-13 de la primera part).¹⁶ Conté pràcticament totes les obres rimades de Llull: només hi manquen les *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa*, la *Lògica en rimes*, els proverbis rimats i les dues poesies del *Blaquerna*; d'altra banda, la *Medicina de pecat* hi és copiada parcialment amb l'opuscle *D'oració* —és a dir, la cinquena part del tractat que havia tingut una difusió independent per iniciativa de l'autor— i dos fragments separats —els capítols inicials del tractat i el capítol sobre la Trinitat de la quarta part— que provenen d'una còpia del segle XIV.¹⁷

Tant l'estudi d'inventaris i manuscrits conservats de les obres lul·lianes en vers com l'estudi ecdòtic dels textos conservats en aquest volum han posat de manifest que les obres d'aquest cançonier modern es van recopilar a partir de diferents còdexs dels segles XIV i XV que circulaven a Mallorca i que es van enviar a Roma per la defensa de la causa lul·liana (Fernández-Clot, 2016b). La producció del còdex es pot situar en relació amb les tasques de documentació i compilació de textos de la Causa Pia Lul·liana, els Jurats de Mallorca i els lul·listes franciscans implicats en l'estudi i la defensa de la causa lul·liana. Cal recordar que obres com els *Cent noms de Déu*, la *Medicina de pecat* (tant el text complet com l'opuscle *D'oració*) i el *Desconhort*, juntament amb altres textos doctrinals en prosa que als segles XIV i XV havien circulat al costat de textos en

¹⁶ Palma, Societat Arqueològica Lul·liana, ms. Aguiló, 110; vegeu Llull DB i les descripcions de Fernández-Clot (2016b; Llull, 2019, pp. 40-42).

¹⁷ Dublin, University College, Archives, fons Franciscan Library, Killiney, ms. B 100, part II: un plec de 8 folis de paper, del qual s'han perdut els bifolis externs, que conté dues còpies del *Cant de Ramon* (la primera fragmentària), el *Dictat de Trinitat* i els tretze primers capítols de la *Medicina de pecat*; vegeu Llull DB i Fernández-Clot (Llull, 2019, pp. 27-30).

vers, formaven part del catàleg d'obres de Ramon Llull condemnades per Nicolau Eimeric el 1376,¹⁸ de manera que es van enviar a Roma diversos testimonis antics que contenien obres en vers per defensar la doctrina lul·liana. Amb l'objectiu de preservar a Mallorca els textos enviats a Roma, es van formar volums miscel·lanis d'obres lul·lianes que organitzaven els textos seguint criteris d'agrupació per temes o àmbits d'ús. En aquest cas, el criteri de selecció és formal i la compilació té l'objectiu principal de preservar el màxim nombre d'obres en vers possible en un volum unitari, ordenant-les en funció de l'extensió de cada text.

A començaments del segle XVIII, aquest volum formava part de la biblioteca del convent de Sant Francesc de Palma, com permet constatar l'inventari que Rafael Barceló, religiós del mateix convent, acabava el 4 de juny de 1715. El manuscrit hi és descrit en aquests termes: «In folio papireo, continet 12 tractatus seu libros differentes manuscriptos caractere fere moderno claro et intelligibili idioma lemoviensi, vulgo, *en llengua llemosina*; stylo poetico».¹⁹ Tant la referència a la llengua («idioma lemoviensi, vulgo, *en llengua llemosina*», és a dir, en occità) com a l'estil («*stylo poetico*», és a dir, la versificació) manifesten una atenció per les característiques formals i estilístiques dels textos lul·lians que es comença a trobar en alguns catàlegs d'obres de Ramon Llull a partir del segle XVIII i, sobretot, a partir del XIX.

4. Catalogació, edició i estudi de les obres en vers de Llull

El catàleg lul·lià de Juan de San Antonio inclòs al tercer volum de la *Biblioteca Universa Franciscana* (1733, pp. 35-53) conté una secció titulada «Poetica, et ad varias scientias attinentia» que constitueix el primer índex d'obres en vers de Ramon Llull (pp. 50-51).²⁰ Entre les diverses agrupacions dels textos per disciplines i matèries, es crea una secció per a la poesia que conté les obres versificades. S'hi registren onze títols d'obres lul·lianes (*Aplicació de l'Art general*, *Lògica en rimes*, l'opuscle *D'oració*, *Del concili*, *Cant de Ramon*, *Hores de nostra dona santa Maria*, *Desconhort de nostra Dona*, *Dictat de Ramon*, *Medicina de pecat*, *Cent noms de Déu* i *Lo pecat d'Adam*, que apareix identificat a partir de dues referències diferents) i dues obres apòcrifes (*Cantilena* [MP I.7] i

¹⁸ Eymericus, Nicolaus, *Directorium Inquisitorum* [Barcelona, J. Luschner, 1503].

¹⁹ Mainz, Stadtbibliothek, ms. II 438; vegeu Llull DB i Gottron, 1923. En la descripció del volum només hi ha una diferència en relació amb l'estat actual del còdex: els textos 7 i 8 (*Cant de Ramon* i *Del concili*) estan invertits.

²⁰ San Antonio, Juan, *Biblioteca universa franciscana*, vol. 3 [Madrid, 1733]; vegeu el catàleg a la Llull DB (<<http://orbita.bib.ub.edu/llull/cat1.asp?BUF>>), amb els títols d'obres normalitzats segons el catàleg Bonner de la base de dades.

Liber de confessione cathalane in rhythmis [FD II.21]). A més, inclou referències de volums que segurament contenien diverses obres en vers: «Cantica et rhythmi», «Liber hymnorum» i un «Volumen metricum» que segurament remet a un testimoni de la *Medicina de peccat*. Com es pot observar, es tracta d'un índex força complet, format a partir de l'agrupació de referències procedents de diferents catàlegs i inventaris anteriors. Només hi manquen les *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa*, els reculls de proverbis rimats i les poesies del *Blaquerna*; d'altra banda, cal remarcar que el *Desconhort de Ramon* forma part de la llista «Libri spirituales, et contemplationis» (registres 410 i 422 de l'edició del catàleg a la Llull DB) i, significativament, no és inclòs a la llista d'obres en vers.

Una de les fites més remarcables en la definició i presentació de les obres lul·lianes en vers com un corpus és l'edició del volum *Obras rimadas de Ramón Lull, escritas en idioma catalan-provenzal, publicadas por primera vez con un artículo biográfico, ilustraciones y variantes y seguidas de un glosario de voces anticuadas*, a cura Jeroni Rosselló, publicat a Mallorca l'any 1859. Aquesta edició s'emmarca en el context de recuperació de la llengua i la literatura autòctona que tingué lloc durant el segle XIX i està clarament marcada per l'interès de reivindicar Ramon Llull no només com a pensador sinó sobretot com a escriptor i poeta, ja que, com diu Rosselló, «no ha tenido entrada hasta aquí en el catalogo de los poetas» (Llull, 1859, p. 22). La voluntat de l'editor, doncs, és donar a conèixer la poesia lul·liana amb la «publicacion del testo original de las obras rimadas del gran pensador del siglo xiii» (Llull, 1859, p. 22).

Rosselló va aconseguir recopilar deu manuscrits lul·lians conservats a Mallorca que transmetien obres en vers, però per a l'establiment del text es va basar principalment en els dos volums que recullen exclusivament textos rimats: en el cançoner lul·lià del segle XIV (Barcelona, Biblioteca de Catalunya, ms. 2017) i el recull dels segles XVI-XVII relacionable amb la Causa Pia Lul·liana (Societat Arqueològica Lul·liana, fons Aguiló, ms. 110). Aquest darrer, de fet, havia estat adquirit per Rosselló i formava part de la seva biblioteca (Llull, 1859, p. 24). D'altra banda, el manuscrit medieval formava part de la biblioteca particular del mallorquí Jaume Antoni de Prohens i Bennàsser, que l'havia deixat en préstec a l'editor; després de la mort de Prohens, va ser conservat per Rosselló: «códice existente en la actualidad en poder nuestro», com consta al catàleg de manuscrits de 1861 de la *Bibliografía luliana* que preparava l'erudit mallorquí.²¹ Cap a la primera dècada del segle XX, Massó i Torrents el localitzà a Barcelona (1913-14, pp. 51-52), però després se'n perdé la pista, fins que el 1963 ingressà a la Biblio-

²¹Madrid, Biblioteca Nacional de España, ms. 13595; apèndix I, núm. 4.

teca de Catalunya com a part del llegat de Manuel Perdigó (vg. Llull, 2019, p. 26-27). L'existència d'aquests cançoners lul·lians, doncs, va ser determinant per a la projecció vuitcentista de Llull com a poeta i per a l'edició moderna del corpus d'obres lul·lianes en vers.

En efecte, l'edició de Rosselló pretenia recollir una àmplia representació de la producció lul·liana en vers, acompanyada d'una introducció sobre l'autor i una presentació dels textos. Les obres es presenten ordenades cronològicament, segons la datació atribuïda per l'editor quan els textos no tenen data explícita al colofó: *Desconhort de nostra Dona*, *Hores de nostra dona santa Maria*, *Lo pecat d'Adam*, les dues poesies del *Romanç d'Evast e Blaquerna*, *Cent noms de Déu*, *Desconhort*, *Cant de Ramon*, *Dictat de Ramon*, *Aplicació de l'Art general*, *Medicina de pecat*, *Concili*. Com es pot observar, no hi inclou la *Lògica en rimmes* i les *Regles de l'Art demostrativa*, ja que són obres que l'editor no va poder localitzar als manuscrits que va consultar a Mallorca, encara que sí que consten al catàleg d'obres rimades de Llull; en canvi, els proverbis rimats no es compten com a part d'aquest corpus. D'altra banda, el volum inclou tres obres apòcrifes que es presenten com a autèntiques: *Art de l'alquímia* o *Cantilena*, de tradició medieval i moderna, i *A vós, Déus gloriós* i *Lo conqueriment de Mallorca*, que són textos del XIX atribuïts a Llull per part de l'editor. És ben sabut que Rosselló va intervenir notablement sobre els textos —i, de fet, la manca de rigor pel que fa als criteris editorials aviat fou notòria—, però la publicació va contribuir a posicionar Llull als orígens de la història de la literatura catalana. Si fins aleshores la seva obra havia suscitat un interès preferentment doctrinal (filosòfic, teològic, moral i devocional), amb aquesta edició es posava èmfasi en el seu interès com a autor literari i es presentava com a model per als poetes de la Renaixença literària (Santanach, 2018, pp. 195-196; Rosselló, 2019, pp. 76-77).

En aquesta projecció és significatiu, també, l'estudi *De los trovadores en España* de Manuel Milà i Fontanals (1861), que ofereix una primera valoració literària del conjunt de la producció en vers de Llull (pp. 467-471), en què l'estudiós destaca principalment l'ús de formes populars i la tendència a seguir l'art dels trobadors, com en les poesies del *Blaquerna*. Més endavant, en el catàleg d'obres lul·lianes del volum XXIX de la *Historie littéraire de la France*, també hi ha una secció dedicada a les obres en vers (Littré & Hauréau, 1885, pp. 363-370). Els autors situen Llull com el primer poeta de la seva pàtria i ofereixen una descripció raonada del corpus d'obres en vers: actualitzen el catàleg que havia publicat Rosselló —amb l'eliminació de les obres apòcrifes i la introducció dels *Proverbis d'ensenyament*, un text que el romanista Alfred Morel-Fatio havia editat poc abans a la revista *Romania* (1882)—, descriuen breument els textos i identifiquen els còdexs manuscrits que els conserven.

En àmbit català, aquesta tasca de catalogació i estudi de les obres lul·lianes en vers en relació amb la història de la literatura catalana continuà a inicis del segle XX amb els treballs d'intel·lectuals com Antoni Rubió i Lluch, Jaume Massó i Torrents i Ramon d'Alòs-Moner. Si el primer s'ocupà de presentar Llull com a escriptor en les seves lliçons de literatura dels Estudis Universitaris Catalans, dedicant una atenció especial a les obres en vers (Rubió i Lluch, 1911), els altres dos van fer aportacions significatives per documentar, catalogar i explicar el corpus d'obres lul·lianes en vers. D'una banda, Massó i Torrents preparà un catàleg sistemàtic de manuscrits de poesia catalana medieval (1913-1914) i un *Repertori de l'antiga literatura catalana* (1932), dos instruments fonamentals per a l'estudi de la poesia catalana medieval, que incouen les obres del corpus lul·lià en vers i els manuscrits medievals i moderns en què s'han transmès. D'altra banda, Ramon d'Alòs-Moner no només va sistematitzar la informació sobre catàlegs d'obres lul·lianes (1918), sinó que va contribuir decisivament a construir el cànon de lectura de la poesia de Llull al segle XX (vg. Fernández-Clot, 2022).

Seguint la línia d'història literària apuntada per editors i estudiosos del XIX, Antoni Rubió i Lluch presenta Llull com el «patriarca de la nostra prosa científica en llengua vulgar, y pare de la nostra poesia» en les lliçons que li dedicà als Estudis Universitaris Catalans (Rubió i Lluch, 1911, p. 5) i també ofereix una lectura de conjunt del corpus d'obres en vers que posa una atenció preeminent en els recursos literaris (pp. 15-18). L'ordenació i la descripció dels textos segueix fonamentalment Littré i Hauréau (1885), però hi afegeix les *Regles introductòries* i la *Lògica en rimes*. Remarca especialment l'originalitat de Llull i l'ús de diverses formes de la tradició: formes èpiques franceses, formes líriques trobadoresques i formes populars (principalment noves rimades). A més, introdueix algunes valoracions estètiques que marquen una distinció entre obres d'interès literari —per l'expressivitat, la sinceritat i la força dramàtica o lírica que presenten els textos— i les obres didàctiques o «prosaiques» que ha estat molt efectiva en els estudis literaris posteriors.

Ramon d'Alòs-Moner, amb la seva antologia de *Poesia* de Ramon Llull (1925 [1928]) i el pròleg que obre els volums de *Rims* a la sèrie *Obres de Ramon Llull* (Llull, 1936, pp. vii-xxi), va canonitzar aquesta lectura de conjunt del corpus d'obres versificades que posa èmfasi en la varietat de formes i en la distinció entre *obres rimades* i *poesia*. Aquesta categorització, que respon a una valoració estètica d'arrel romàntica i idealista segons la qual la poesia és l'expressió de l'esperit del jo en relació amb l'absolut, va condicionar la selecció de textos de l'antologia a partir d'aquelles obres o fragments que els lectors del XX podien valorar per l'expressivitat suggestiva, la força emotiva i l'esperit líric: els

Desconhorts, el *Cant de Ramon*, les poesies del *Blaquerna* i alguns fragments de les *Hores*, els *Cent noms* i la *Medicina de pecat* (vg. Fernández-Clot, 2022, pp. 844-847).

La distinció entre *obres rimades* i *poesia* explica també els dos títols que identifiquen les edicions del conjunt de les obres lul·lianes en vers, d'una banda, i les antologies d'obres en vers i fragments d'interès literari, de l'altra. En efecte, el primer títol, que ja va ser usat en l'edició de Rosselló (Llull, 1859), s'utilitza també per identificar els dos volums dedicats a les obres en vers del projecte d'edició del conjunt de l'obra catalana de Llull. Els editors de les *Obres de Ramon Llull* van projectar dos volums de la sèrie per recollir el corpus d'obres en vers, que van titular *Rims*; s'hi inclouen totes les obres autèntiques ordenades per data de producció i també l'apòcrif *Cantilena*, i només se n'exclouen textos que, per la seva naturalesa, era preferible editar en altres volums: les *Regles introductòries* havien estat publicades al costat de l'*Art demostrativa* i la *Taula general* (Llull, 1932, ORL XVI); els *Proverbis d'ensenyament*, al costat d'altres reculls de proverbis (Llull, 1928, ORL XIV); i les poesies i unitats rimades que formaven part d'altres obres, com les poesies del *Blaquerna* i les parts rimades de l'Arbre exemplifical de l'*Arbre de ciència*, es van editar únicament als volums corresponents dels textos en què s'integren (ORL IX i ORL XII).

D'altra banda, a partir de l'antologia de Ramon d'Alòs-Moner, l'etiqueta de *poesia* es va reservar per identificar els textos lul·lians en vers que responien al concepte modern de poesia com a expressió del jo i que, en el corpus lul·lià, es manifesta amb l'expressió de l'amor a Déu i a la Mare de Déu i l'experiència personal en relació amb el projecte missioner de l'autor i la consecució de la primera intenció lul·liana. Aquest criteri s'observa en l'antologia de *Poesie e versetti di Ramon Lull* que preparà Eugenio Mele (1935) per a lectors italians i, uns anys més tard, en l'estudi i l'antologia d'obres lul·lianes en vers que presenta Josep Romeu i Figueras en les *Obres essencials* de Ramon Llull (publicades per l'Editorial Selecta el 1957). Si bé és cert que aquest autor ofereix una antologia amb més fragments de la *Medicina de pecat*, les *Hores de nostra dona santa Maria* i els *Cent noms de Déu*, la seva descripció encara és deutora de la valoració literària canonitzada per d'Alòs-Moner i, quan l'antologia es publica en un volum independent (Llull, 1958, 1988), es titula, significativament, *Poesies*.²²

També són deutores d'aquest cànon poètic establert per Ramon d'Alòs-Moner les descripcions de la poesia lul·liana que es troben en les principals his-

²²Cal observar que la segona edició de l'antologia (publicada el 1988) inclou, per primera vegada, els proverbis rimats de l'*Arbre exemplifical* en el corpus d'obres rimades, justament per l'interès literari que presenten.

tòries de la literatura catalana, de Riquer (1964, pp. 326-336) a Badia, Santanach i Soler (2013, pp. 466-476), encara que en aquests casos el corpus es descriu sobretot tenint en compte les aportacions literàries de Llull en relació amb la tradició romànica i en el marc d'un estudi de conjunt sobre les estratègies compositives de la producció en llengua vernacle. En efecte, a partir de la segona meitat del segle XX i, especialment, en els últims quaranta anys, l'interès per l'estudi de Llull com a autor vernacle ha permès dirigir l'atenció més en les estratègies de composició i difusió dels textos que no pas en la suggestivitat narrativa o lírica de les seves obres doctrinals, siguin narracions, diàlegs, proverbis o obres en vers. El que interessa sobretot és identificar les estratègies que utilitza l'autor per adaptar models de la tradició i transformar-los en productes singulars que pretenen cobrir funcions i parcel·les d'allò més diverses.

Ha estat precisament a partir d'aquesta línia que s'interessa per les estratègies de composició i difusió dels textos lul·lians que s'han tornat a estudiar i s'estan editant críticament algunes de les obres rimades: els textos marians (*Hores de nostra dona santa Maria. Desconhort de nostra Dona*, ed. Simone Sari; Llull, 2012), els *Proverbis d'ensenyament* (ed. Francesc Tous; Llull, 2018), la *Medicina de pecat* (ed. Fernández-Clot; Llull, 2019), les *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa* (ed. Simone Sari; Llull, 2021), la *Lògica en rimes* (ed. Letizia Staccioli; Llull, 2025) i els *Cent noms de Déu* (ed. Simone Sari, en preparació). Aquests nous estudis pretenen explicar l'ús de formes versificades i rimades, juntament amb l'ús d'altres recursos retòrics, d'organització i transmissió dels textos, en relació amb la selecció d'estratègies comunicatives per a la promoció i difusió del programa intel·lectual lul·lià. En aquest marc d'estudi, l'atenció al conjunt d'estratègies de producció dels textos i als mitjans de difusió i transmissió promoguts per l'autor ha permès contextualitzar més clarament la composició d'aquests textos en la producció lul·liana, tenint en compte els contextos i els àmbits didàctics, espirituals i missionals que pretenia reformar Llull, i al mateix temps, l'estudi de la transmissió i la recepció dels textos ha permès resseguir i entendre com s'ha llegit l'obra lul·liana al llarg dels segles.

Bibliografia

- ALÒS-MONER, Ramon d', *Los catálogos lulianos: contribución al estudio de la obra de Ramón Llull*, Barcelona, Imprenta de Francisco J. Altés y Alabart, 1918.
- BADIA, Lola, Joan SANTANACH i Albert SOLER, «Ramon Llull», en *Història de la literatura catalana. Literatura medieval (I). Dels orígens al segle XIV*, dir. Lola Badia, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, Editorial Barcino, Ajuntament de Barcelona, 2013, pp. 377-476.

- , *Ramon Llull as a Vernacular Writer: Communicating a New Kind of Knowledge*, London, Tamesis, 2016.
- BONNER, Anthony (dir.), *Base de dades Ramon Llull (Llull DB)*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <<http://www.ub.edu/llulldb/>>.
- GOTTRON, Adam, «El catàleg de la biblioteca lul·liana del Convent dels Franciscans de Mallorca», *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, 6, 1923, pp. 146-224.
- EYMERICUS, Nicolaus, *Directorium Inquisitorum*, Barcelona, J. Luschner, 1503.
- FERNÁNDEZ-CLOT, Anna, «Ramon Llull i l'ús de la poesia: característiques i evolució», *Mot so razo*, 15, 2016, pp. 55-68.
- , «La causa luliana y la compilación de manuscritos entre los siglos XVI y XVII. El caso del ms. Aguiló 110 de la Societat Arqueològica Lul·liana de Palma», *Archivo Ibero-Americano*, 76/282, 2016, pp. 185-209.
- , «Ramon d'Alòs-Moner», en *Ramon Llull y los lulistas (siglos XIV-XX)*, ed. Rafael Ramis Barceló, Madrid, Editorial Sínderesis, 2022, pp. 841-854.
- LITTRÉ, Maximilien-Paul-Émile, i Barthélemy HAURÉAU, «Raimond Lulle, ermite», en *Histoire littéraire de la France*, XXIX, Paris, 1885, pp. 1-386.
- LLULL, Ramon, *Obras rimadas de Ramon Llull*, ed. Jeroni Rosselló, Mallorca, 1859.
- , *Obres de Ramon Llull. Libre de Blanquerna*, ed. Miquel Ferrà i Salvador Galmés, Mallorca, Comissió Editora Lul·liana, 1914 (ORL IX).
- , *Obres de Ramon Llull. Arbre de sciencia. Toms I-III*, ed. Salvador Galmés, Mallorca, Diputació Provincial de Balears, Institut d'Estudis Catalans, 1917, 1923, 1926 (ORL XI, XII, XIII).
- , *Obres de Ramon Llull. Proverbis de Ramon. Mil proverbis. Proverbis d'ensenyament*, ed. Salvador Galmés, Mallorca, Diputació Provincial de Balears, Institut d'Estudis Catalans, 1928 (ORL XIV).
- , *Obres de Ramon Llull. Art demostrativa. Regles introductòries. Taula general*, ed. Salvador Galmés, Mallorca, Diputació Provincial de Balears, Institut d'Estudis Catalans, 1932 (ORL XVI).
- , *Obres de Ramon Llull. Rims. Tom I-II*, ed. Salvador Galmés, Mallorca, Diputació Provincial de Balears, Institut d'Estudis Catalans, 1936 i 1938 (ORL XIX-XX).
- , *Poesies*, ed. Ramon d'Alòs-Moner, Barcelona, Editorial Barcino, 1925 (Els Nostres Clàssics, 3). Segona edició: 1928; reimpressió: 1980.
- , *Poesies*, ed. Josep Romeu i Figueres, en *Obres essencials*, vol. I, ed. Joaquim Carreiras i Artau, Miquel Batllori, Tomàs Carreras i Artau, Jordi Rubió i Balaguer, Barcelona, Editorial Selecta, 1957, pp. 1273-1348.
- , *Poesies*, ed. Josep Romeu i Figueres, Barcelona, Editorial Selecta, 1958. Segona edició, revisada: Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1988 (Biblioteca Universitària, 8).
- , *Hores de nostra dona santa Maria. Desconhort de nostra Dona*, ed. Simone Sari, Palma, Patronat Ramon Llull, 2012 (NEORL XI).
- , *Llibre d'intenció*, ed. Maria I. Ripoll, Palma, Patronat Ramon Llull, 2013 (NEORL XII).

- , *Arbre de filosofia d'amor*, intr. Albert Soler, trad. Mireia Martí Torras, Barcelona-Madrid, Millennium Liber, 2014.
- , *Mil proverbis. Proverbis d'ensenyament*, ed. Francesc Tous, Palma, Patronat Ramon Llull, 2018 (NEORL XV).
- , *Medicina de pecat*, ed. Anna Fernández-Clot, Palma, Patronat Ramon Llull, 2019 (NEORL XVI).
- , *Art demostrativa*, ed. Josep E. Rubio; *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa*, ed. Simone Sari, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2021 (NEORL XVIII).
- , *Lògica en rimes*, ed. Letizia Staccioli, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2025 (NEORL XXII).
- MASSÓ I TORRENTS, Jaume, «Bibliografia dels antics poetes catalans», *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 5, 1913-1914, pp. 3-276 i 738-740.
- , *Repertori de l'antiga literatura catalana, I. La poesia*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, Editorial Alpha, 1932.
- MELE, Eugenio, *Poesie e versetti di Ramon Lull*, Roma, P. Magliore, 1935 (Testi Romanzi, 4).
- MILÀ I FONTANALS, Manuel, *De los trovadores en España. Estudio de lengua y poesía provenzal*, Barcelona, Librería de Joaquín Verdaguer, 1861.
- MOREL-FATIO, Alfred, «Proverbes rimés de Raimond Lull», *Romania*, 11, 1882, pp. 188-202.
- PERARNAU, Josep, *Els manuscrits lul·lians medievals de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic. I. Volumes amb textos catalans*, Barcelona, Facultat de Teologia de Barcelona, 1982.
- POMARO, Gabriella, «“Licet ipse fuerit, qui fecit omnia: il Cusano e gli autografi lulliani», en *Ramon Lull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Raimondo Lullo et Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza*, ed. Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora i Paul Renner, Turnhout, Brepols, 2005 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana, 2), pp. 175-204.
- , «Radiografia di V (BAV Ott. Lat. 845)», *Studia lulliana*, 61, 2021, pp. 25-64.
- RIQUER, Martí de, *Història de la literatura catalana. Part antiga, I*, Barcelona, Ariel, 1964.
- ROSSELLÓ BOVER, Pere, «Les edicions lul·lianes de Jeroni Rosselló», en *Ramon Llull en la literatura catalana del segle XIX*, Palma, Lleonard Muntaner Editor, 2019, pp. 75-104.
- SAN ANTONIO, Juan, *Biblioteca universa franciscana*, vol. 3: *Opera omnia invicti Martyris Raymundi Lullii*, Madrid, 1733.
- SANTANACH, Joan, «De Jeroni Rosselló a Salvador Galmés, passant per Mateu Obrador. Un segle d'edicions lul·lianes a Mallorca (1859-1950)», *Estudis Romànics*, 40, 2018, pp. 193-214.
- SARI, Simone, «L'ufficio lulliano delle Ore», *Studia lulliana*, 51, 2011, pp. 53-76.
- , «740 anys de poesia lul·liana. Tradició textual i noves perspectives», *Mot so razo*, 10-11, 2011-2012, pp. 105-120.

- , «Una lectura de les *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa* de Ramon Llull», *Caplletra*, 72, 2022, pp. 229-254.
- , «Les llengües per lloar Déu: cap a una edició crítica dels *Cent noms de Déu* de Ramon Llull», *Studia lulliana*, 61, 2021, pp. 65-110.
- SARI, Simone i Anna FERNÁNDEZ-CLOT (ed.), *Hores de Ramon Llull*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2019.
- SOLER, Albert, «Recomposició d'un antic còdex lul·lià», *Studia lulliana*, 45-46, 2005-2006, pp. 75-83.
- , «El "llibre cortès de lectura" en català: a propòsit del manuscrit F-129 del Col·legi de la Sapiència de Palma», *Caplletra*, 41, 2006, pp. 9-42.
- , «Estudi històric i codicològic dels manuscrits lul·lians copiats per Guillem Pagès (ca. 1274-1301)», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 25, 2006, pp. 229-266.
- , «Els manuscrits lul·lians de primera generació», *Estudis Romànics*, 32, 2010, pp. 179-214. DOI: 10.2436/20.2500.01.52.

NUOVE ACQUISIZIONI SULLA TRADIZIONE PLURILINGUE DELLE OPERE LULLIANE

NEW ACQUISITIONS ON THE MULTILINGUAL TRADITION OF LULLIAN WORKS

ELENA PISTOLESI

Università per Stranieri di Perugia

Riassunto

Questo saggio costituisce un aggiornamento dell'articolo «Tradizione e traduzione del corpus lulliano», uscito su *Studia Lulliana* nel 2009, nel quale si fornivano i dati sulla lingua degli originali delle opere di Llull collegandoli con i luoghi e le date di composizione, ove disponibili, per evidenziare ricorrenze e coerenze compositive. Le informazioni sono integrate sulla base delle nuove edizioni critiche uscite per la NEORL (*Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*) e per la ROL (*Raimundi Lulli Opera Latina*). La panoramica che emerge da questa ampia indagine aumenta il numero di originali catalani e solleva alcune questioni metodologiche sull'edizione di testi con tradizione plurilingue.

Parole chiave: Ramon Llull, lingua degli originali, tradizione plurilingue, criteri di edizione.

Resumen

Este ensayo constituye una actualización del artículo «Tradizione e traduzione del corpus lulliano», publicado en *Studia Lulliana* en 2009, en el que se ofrecían datos sobre la lengua original de las obras de Llull, relacionándolos con los lugares y fechas de composición, cuando estaban disponibles, con el fin de evidenciar recurrencias y coherencias compositivas. La información se amplía ahora a partir de las nuevas ediciones críticas publicadas en la NEORL (*Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*) y en la ROL (*Raimundi Lulli Opera Latina*). El panorama que surge de esta amplia investigación incrementa el número de originales catalanes y plantea algunas cuestiones metodológicas sobre la edición de textos con tradición plurilingüe.

Palabras clave: Ramon Llull; lengua de los originales; tradición plurilingüe; criterios de edición.

Abstract

This paper is an update of the essay «Tradition and Translation of the Lullian Corpus» published in *Studia Lulliana* in 2009, which provided data on the language of the originals of Lull's works, linking them with the places and dates of composition, where available, to highlight recurrences and compositional consistencies. The information has been updated on the basis of the new editions of the NEORL (*Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*) and the ROL (*Raimundi Lulli Opera Latina*). The overview that emerges from this extensive survey increases the number of Catalan originals and raises some methodological questions about the edition of works with a multilingual tradition.

Keywords: Ramon Llull, language of the originals, multilingual tradition, editing criteria.

1. Introduzione

Con «nuove acquisizioni» il titolo di questo contributo fa riferimento a un lavoro che ho condotto sull'intero *corpus* lulliano, uscito nel 2009 su *Studia Lulliana*, dal quale dipende l'impianto della sezione «Llengua de composició i traduccions fins a 1500» della Base de Dades Ramon Llull (d'ora in poi *Llull DB*)¹. Tale sezione è dedicata alla lingua degli originali e alla trafilatura traduttiva delle opere che presentano versioni antiche in più lingue. Il saggio, frutto di uno studio pluriennale dedicato al tema della trasmissione delle opere del beato, era pensato come supporto agli editori che si confrontano con una tradizione plurilingue promossa dall'autore, che per dimensioni e generi rappresentati non ha eguali nel Medioevo. Seguendo la falsariga delle stime statistiche di Anthony Bonner², estesa però all'intera produzione, si erano ricavate alcune sequenze crono-topologiche intrecciando i dati sull'anno e sul luogo di composizione dei testi con quelli relativi alla tradizione manoscritta e, quando disponibili, alla lingua degli originali. L'elenco delle opere, ricavato dal *Llull DB*, teneva conto della cronologia dal catalogo Bonner, che da allora ha subito alcuni aggiustamenti³.

Le notizie sulla lingua di stesura possono derivare da tre fonti: dalle dichiarazioni dell'autore, dalle indicazioni contenute nelle opere (in particolare

¹ Pistolesi, 2009.

² Bonner, 2003.

³ Si tratta, in particolare, delle opere composte negli anni 1292-1294 tra Roma, Tunisi e Napoli, contrassegnate con le sigle che vanno da III.13 a III.17. Per la numerazione delle opere secondo il catalogo Bonner adottata in questo contributo, si rinvia al *Llull DB*.

nell'*explicit*) e, infine, dalla tradizione residua, monolingue o plurilingue, da cui dipendono le ipotesi o le conclusioni degli editori. Queste prove hanno un diverso peso, in quanto solo le prime due sono dirimenti e, talvolta, colmano i vuoti documentari, mentre di rado le edizioni possono contare su testimoni datati, legati all'autore o alla cerchia dei suoi collaboratori⁴. Si dà il caso, ad esempio, di opere giunte in catalano e in latino, per le quali si ipotizza un originale in volgare che però non si identifica con nessun manoscritto superstite. Le ipotesi degli editori, in assenza di prove certe sulla lingua di composizione, si fondano su un repertorio di argomenti linguistici ed ecdotici che entrano a pieno titolo nella tradizione, consolidandola o riorientandone la percezione. Per questa ragione, il saggio dedicava ampio spazio agli aspetti filologici.

Rispetto al quadro delineato allora, presenterò le novità e le conferme che derivano dalle edizioni di riferimento uscite nella NEORL (*Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*) e nella ROL (*Raimundi Lulli Opera Latina*) dal 2009 a oggi: si tratta dei volumi NEORL VIII-XXII (dal *Romanç d'Evast e Blaquerua* del 2009 alla *Lògica en rimes* del 2025) e dei volumi XXXIII-XLI della ROL, dal *Liber de doctrina puerili* fino alle opere composte a Parigi nel 1299 (2009-2026).

Le mie note riguarderanno le acquisizioni più rilevanti emerse sulla lingua degli originali e i criteri ecdotici adottati nelle due collane. Sul piano metodologico, vale la pena di premettere che la procedenza di una versione da un'altra dovrà essere intesa tenendo conto delle peculiari modalità di composizione del *corpus*: le edizioni mostrano che ogni opera ha una storia a sé, e che il *modus operandi* lulliano non può essere ricondotto alla relazione tra testi conclusi, chiusi, esemplati in forma definitiva prima di essere tradotti, né a pratiche scrittorie ordinarie, in quanto

l'autore utilizza per le sue nuove elaborazioni, nei diversi luoghi di soggiorno, collaborazioni estemporanee di capacità grafica estremamente variabile e trasmette poi a mani fidate il materiale da correggere – non solo sotto il profilo linguistico ma anche filosofico-dottrinario – sistemare e divulgare. Lascia anche a questi collaboratori l'organizzazione di sillogi⁵.

2. La fase pre-artistica

Dalle edizioni NEORL delle opere della cosiddetta fase pre-artistica derivano novità di tutto rilievo. La prima riguarda la *Lògica del Gatzell*: rispetto alla

⁴ Si tratta dei manoscritti di «prima generazione» (Soler, 2010) o di «interesse rilevante» (Pomaro, 2015).

⁵ Pomaro, 2015, p. 258; su questi aspetti è fondamentale il contributo di Bonner, 1993.

trafila traduttiva che, a partire da un originale arabo perduto, prevedeva una prima traduzione latina in prosa (*Compendium logicae Algazelis*), quindi la sua trasposizione in rime catalane (*Lògica del Gatzell*)⁶, Letizia Staccioli ricava, invece, la sequenza arabo-catalano-latino⁷. Il testo volgare, ora intitolato *Lògica en rimes* (1273-1274), accoglie la lezione offerta dal ms. C (= Roma, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, 44.A.3), che Salvador Galmés aveva scartato nella sua edizione:

Staccioli, NEORL XXII (2025: 91)	Galmés, ORL XIX (1936: 3)
III Deus, per fer a vos honrament, de logica tractam breument la qual es compendi novell, hon mon enteniment apell,	Deus, per far a vos honrament de lògica tractam breument, lo qual es compendi novell, en mon enteniment appell,
5 que translat d'arabich en romans en rimes e·n mots qui son plans, per tal que hom pusca mostrar logica e filosofar a cells qui no saben latí	que translat de latí en romanç en rimes e n mots qui son plans, per tal que hom puscha mostrar lògica e filosoffar a cels qui no saben latí
10 ni arabich; per que vos mi endreçats, Senyer, en saber e·n bona entenció haver.	ni aràbich; per que vos mi endreçats, Sènyer, en saber e n bona entenció haver.

5 d'arabich] de latí MSrg; s'adopta la lliçó 5. C, d aràbich
de C, equivalent en l'stemma a la de MS,
per coherència amb el que s'ha argumentat a
propòsit de la relació amb el text llatí; vegeu
la introducció, p. 45.

La precisazione della direzione compositiva dalle rime catalane al compendio latino, comporta l'allineamento con una tendenza evidenziata nel 2009, rispetto alla quale la *Lògica* e il suo *Compendium* costituivano un'eccezione:

Lasciando da parte i casi dubbi [...] e le dichiarazioni d'intenti dell'autore, il breve catalogo mostra una via preferenziale, che va dall'arabo al latino passando per il volgare (I.2, IV.59, IV.109). Il latino rappresenta la lingua intermedia tra

⁶ Tale trafila, suggerita da Rubió i Balaguer, 1913-1914, è stata confermata da Galmés, ORL XIX 1936, p. xxiv, e da Lohr, 1967.

⁷ Ramon Llull, *Lògica en rimes*, ed. Letizia Staccioli, NEORL XXII, 2025.

arabo e catalano in I.1, con il passaggio prosa-verso, e la lingua d'arrivo per III.1⁸.

Tale sequenza è coerente, sul piano microsegmentale della fase pre-artistica, con gli stadi redazionali del *Llibre de contemplació* (I.2); essa collima, inoltre, con la successione compositiva di altri testi che presentano una versione rimata in catalano e una latina in forma di traduzione o commento⁹. I risultati di Staccioli consolidano la prevalenza della trafila arabo-catalano-latino, rispetto alla quale la *Lògica* costituiva un'eccezione. La diversa sequenza, persuasivamente documentata nella nuova edizione, comporterà anche la revisione della numerazione del *Llull DB* nel modo seguente:

Numerazione attuale	Nuova numerazione
I.1a Compendium logicae Algazelis	I.1a Lògica en rimes
I.1b Lògica del Gatzell	I.1b Compendium logicae Algazelis

La seconda acquisizione di rilievo riguarda il *Llibre de contemplació* (I.2)¹⁰. La versione latina, donata alla Certosa di Vauvert (ms. L¹ = Parigi, BN, lat. 3348A) nel 1298, tende a riassumere il testo catalano, ad attenuare i riferimenti biografici e a precisare i concetti dottrinali¹¹. Essa non dovrebbe essere stata eseguita a eccessiva distanza da quella catalana, che fu sottoposta all'esame di un frate minore a Montpellier intorno al 1274. Nel 1280 Guillem Pagès completò la più antica copia catalana (mss. A = Milano, Biblioteca Ambrosiana, A 268 Inf. e D 549 Inf.), commissionatagli dallo stesso Llull. Le note presenti su A e L¹ sembrano indicare che «els seus processos de producció van coincidir algun moment en el temps i en l'espai»¹².

L¹ è la traduzione del testo trasmesso da A; le revisioni condotte su L¹ — cancellature, aggiunte in interlinea o sui margini — sono recepite nella versione catalana del ms. S (= Palma, BDM, Col·legi de la Sapiència, F-143, cc. 1-316, sec. XIV, p. q.). La trafila ipotizzata è pertanto la seguente:

⁸ Pistolesi, 2009, p. 32.

⁹ Staccioli, NEORL XXII 2025, p. 10: «També ha estat de gran ajuda la comparació amb altres obres lul·lianes: el cas del *Dictat de Ramon*, que desenvolupa un *Coment* dels conceptes condensats en dístics i que desemboca en una versió llatina, demostra que el caràcter extremadament sintètic dels versos lul·lians és una característica de l'autor que no pressuposa necessàriament la derivació abreujada d'un original llatí. És el que també ha pogut constatar Simone Sari a propòsit de les *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa* (NEORL XVIII 2021), que van ser traduïdes en llatí en una data sens dubte posterior».

¹⁰ Ramon Llull, *Llibre de contemplació en Déu. Volum I: llibres I-II. Volum II: llibre III*, ed. Antoni I. Alomar, Montserrat Lluch, Aina Sitjes, Albert Soler e Maria Toldrà, NEORL XIV 2015, XVII 2020, XXI 2024.

¹¹ Si veda in proposito Gayà, 2011.

¹² NEORL XIV 2015, p. xix.

prima versione catalana (A) → versione latina (L¹) → seconda versione catalana (S)

La lingua di A presenta tratti grafico-morfologici occitani molto marcati, che si disperdono nella tradizione successiva. La coloritura occitana del testimone ambrosiano del *Llibre de contemplació* si deve all'instabilità degli usi grafici, in quanto siamo ancora nella fase di consolidamento di una *scripta* catalana libraria, e alla ricerca di un modello di lingua appropriato per un'opera tanto peculiare. In sintesi, la nuova edizione catalana mostra che, pur dipendendo le due versioni catalane da uno stesso archetipo, i rapporti tra A e S sono mediati dalla copia latina, di cui si attende l'edizione a cura di Jordi Gayà.

3. Opere con tradizione monolingue latina

Tra le opere con tradizione manoscritta solo latina, si segnala l'ipotesi dell'editore Jorge Uscatescu sull'*Ars inventiva veritatis* (III.1)¹³, composta da Llull a Montpellier nel 1290, al rientro dal primo soggiorno parigino, con la quale si apre la seconda fase dell'Arte. Uscatescu valorizza quanto scritto nel prologo:

In textu *Artis inventivae* mentio huius operis translationis facta est (prol. 48 ss.): «Et adhuc etiam si nimia nostrorum sermonum improprietas, ut loquamur sententiosius, vel nostri ingenii aut etiam translationis insufficientia aliquem errorem contra sanctam fidem catholicam praetendere videatur ...». Haec mentio brevis translationis tamen ab illis verbis de lingua originali ipsius *Artis amativa boni* magnopere discrepat, ubi se vellet opus quoque indoctis legisque pervium componere. [...] Quamobrem translationem illam neminem nescio qui neget una cum versione vulgari productam esse. Semel vocabulum occurrit in sermone latino in tali sensu inusitato¹⁴.

L'ipotesi di un originale catalano dell'*Ars inventiva*, di cui non restano testimoni, si colloca all'inizio di una sequenza di testi scritti a Montpellier negli anni 1290-1292, della quale fa parte l'*Art amativa*, stesa in catalano e in seguito tradotta in latino¹⁵. L'opera, citata in più occasioni anche con il titolo di *Artenventiva* o *inventiva*, fu tradotta in arabo dall'autore durante una breve sosta a

¹³ Raimundus Lullus, *Ars inventiva veritatis*, ed. Jorge Uscatescu Barrón, ROL XXXVII 2014. L'edizione è recensita da Soler e Bonner, 2017.

¹⁴ Uscatescu, ROL XXXVII 2014, pp. cvi-cvii.

¹⁵ Raimundus Lullus, *Ars amativa boni et Quaestiones quas quaesivit quidam frater minor*, ed. Marta M.M. Romano e Francesco Santi, ROL XXXIX 2004, p. 123: «Quemadmodum etiam Ars ex vulgari nostro in latinum translata est, sic, Dei gratia mediante, si ad laudandum et honorandum nomen suum dignetur nobis Deus praesentem uitam tanto tempore sustinere, proponimus eandem in arabicum transferre, ad sectam Saracenorum erroneam confundendum, ostendendo illis errorem suum in manifestatione nostrae sanctae fidei Christianae».

Genova¹⁶, probabilmente in funzione della prima missione in Africa: è possibile che tale traduzione sia avvenuta a partire da un originale catalano.

4. Opere con doppia tradizione, catalana e latina

Le edizioni hanno fornito una risposta o formulato ipotesi sulla procedenza traduttiva dei casi dubbi citati in questo breve elenco:

Nel caso di doppia tradizione, si possono isolare gli scritti sui quali non si formulano ipotesi di procedenza, di solito per mancanza di edizioni affidabili di una delle due versioni: II.A.7 [*Liber de orationibus et contemplationibus intellectus*], II.A.17 [*Llibre d'intenció*], II.A.20 [*Llibre dels àngels*], III.26 [*Proverbis de Ramon*], III.37 [*Quadratura*]¹⁷.

Il *Liber de orationibus et contemplationibus intellectus* (II.A.7)¹⁸ presenta una tradizione esigua nelle due lingue: quella catalana è rappresentata da due manoscritti, uno antico (sec. XV, 1^a m.) e l'altro del sec. XVII; quella latina da un solo testimone del XV secolo. L'editore della ROL, Jaume Medina, propone una trafila catalano-latino:

es verosímil creer que el original de *Orationes et contemplationes intellectus* fue redactado en lengua catalana, a partir de la que habría sido después traducido al latín, ya sea por el mismo autor ya sea por alguno de sus colaboradores. Esta fue con frecuencia la manera de proceder de Ramon Llull en el trabajo de confección y de divulgación de sus obras¹⁹.

Il *Llibre d'intenció* (II.A.17), opera dedicata al figlio, conobbe una notevole fortuna, come mostra la cospicua tradizione in ambedue le lingue, rappresentata da 15 testimoni catalani e 16 latini, tra i quali figurano due manoscritti di prima generazione, che Maria I. Ripoll Perelló include nella *recensio*²⁰. La tradizione catalana si articola in due rami, α e β : il primo, complesso e problematico, mostra una stretta relazione con i due manoscritti latini citati, che risalgono ai contatti di Llull con il mondo universitario parigino; al ramo α appartiene M (= Palma, March, fons propi de la Biblioteca Bartolomé March, 02-V2-1, cc. 2v-40, sec. XIV), scelto come manoscritto di base dell'edizione. La branca β , di procedenza maiorchina, presenta un quadro più chiaro delle relazioni interne, ma contiene

¹⁶ L'informazione si ricava dalla *Vita coaetanea* (ROL VIII 1980, p. 284): «Ubi [Ianua] moram faciens non multam praedictm librum, scilicet Artis inventivae, transtulit in arabicum».

¹⁷ Pistolesi, 2009, p. 34.

¹⁸ Raimundus Lullus, *Liber de orationibus et contemplationibus intellectus*, ed. Jaume Medina, ROL XXXIII 2009, pp. 563-601. Per la versione catalana l'edizione di riferimento è Ramon Llull, *Oracions e contemplacions del enteniment*, ed. Salvador Galmés, ORL XVIII 1935, pp. 313-392.

¹⁹ Medina, XXXIII 2009, p. 569.

²⁰ Ramon Llull, *Llibre d'intenció*, ed. Maria I. Ripoll Perelló, NEORL XII 2013.

numerosi errori, perciò risulta poco affidabile. Ripoll individua nella versione latina alcuni interventi di amplificazione che potrebbero essere considerati «un índici de la participació de l'autor en el trasllat del català al llatí»²¹.

Tra i testi con doppia tradizione citati nella serie di procedenza dubbia per i quali mancano nuove edizioni critiche, possiamo precisare la direzione traduttiva dal volgare al latino per il *Llibre dels àngels* (II.A.20) grazie all'*explicit* del manoscritto latino di Palma, BP, 1008 (XV, 2^a m.), 40v-50v, che recita (c. 50v):

Ad laudem et gloriam Dei et omnium angelorum et pro bono et utilitate communi transtulit de vulgari in latino anno incarnationis Domini nostri millesimo CCC decimoseptimo qui fideliter sit in brevi cognitus, dilectus, laudatus et benedictus per omnes gentes orbis in secula seculorum. Amen²².

Dell'opera restano un manoscritto catalano datato 1401 e quattro testimoni latini dei secoli XIV-XV. Per i *Proverbis de Ramon* (III.26) permane il dubbio²³. La tradizione catalana è costituita da un solo manoscritto completo, contemporaneo di Llull, e da un frammento del sec. XIV; quella latina presenta 21 testimoni completi (con un manoscritto contemporaneo di Llull), cui si affiancano un frammento occitano, sempre coevo, e una versione castigliana és del sec. XVI.

Per la *Quadratura* (III.37), la curatrice dell'edizione latina, Carla Compagno, osserva:

Se da un lato si ritiene forse avventato avanzare una tesi sull'antecedenza di una versione sull'altra, si vuole dall'altro evidenziare come le osservazioni qui sviluppate riguardo alla trasmissione e la costituzione del testo sembrano dar ragione ad uno stato di antecedenza della versione latina, già ipotizzato da Pistolesi [2005] sulla base di alcune omissioni del ramo catalano rispetto alla versione latina. Le fattezze del codice fiorentino e il suo metodo di lavoro riconducono ad un vero e proprio lavoro di laboratorio di scrittura. Come già detto sopra inoltre i fenomeni di confusione di numerazione della tradizione latina sembrano investire anche la tradizione catalana, che talvolta corregge compiendo errori ulteriori di corrispondenza tra le questioni e i principi di riferimento. Dall'altra parte le correzioni del testo catalano si propongono talvolta come

²¹ Ripoll, NEORL XII 2013, p. 89. La tradizione include, oltre alle versioni catalana e latina, una versione catalano-occitana, conservata nel ms. Monaco, SB, Hisp. 61 (605), sulla base della quale si può ipotizzare l'esistenza di una traduzione occitana antica.

²² L'informazione è stata registrata nel *Llull DB* a partire da Ramon Llull, *Libre de home. Libre de ànima racional. Libre dels àngels*, ed. Rafel Ginard Bauçà i Miquel Tous Gayà, ORL XXI 1950, pp. xxxviii-xxxil.

²³ Per la versione catalana si veda a Ramon Llull, *Proverbis de Ramon*, ed. Salvador Galmés, ORL XIV 1928, pp. 1-324.

congetture appropriate [...]. È da chiedersi di che natura siano queste lezioni nella tradizione catalana per poterle contestualizzare rispetto alla tradizione latina²⁴.

Al termine di questa sintetica rassegna, indugiero sull'*Art demonstrativa* (II.B.1), della quale resta un solo testimone catalano esemplato da Guillem Pagès (M = Mainz, MB, 220h. II, V, cc. 1-54), dunque di indubbia autorevolezza, contro un'abbondante e altrettanto autorevole tradizione latina²⁵. Josep E. Rubio, che ha curato l'edizione di ambedue le versioni²⁶, aveva già messo in dubbio l'idea di un originale latino nell'introduzione al testo della ROL: «Quizás haya que plantearse la relación entre las versiones latina y catalana de las obras de Llull en términos mucho más complejos que los de una mera traducción en un sentido o en otro»²⁷. Tale ipotesi si è consolidata con l'edizione del testo catalano: a conclusione di una disamina puntuale, che tiene conto del differente stile espositivo del testo volgare rispetto a quello latino, dei passaggi sintetizzati o amplificati nelle due versioni e della posizione stemmatica di M, nel sottolineare che si tratta di due versioni indipendenti, Rubio svolge considerazioni di portata più generale, che vale la pena di riportare per esteso:

Com apunta Bonner (1993), el concepte d'obra acabada no és operatiu a l'hora de fer edicions de textos medievals en general, i de Llull en particular, ja que cada còpia, traducció o revisió incorpora variants que formen part de la mateixa obra sempre *in fieri*. Les diferències de tractament de la informació que hem detectat en les dues versions, les amplifacions o reduccions a què se sotmet el text, manifesten que, bé que l'obra és la mateixa, hi ha una absència de contorns definits que delimiten un text identificable a partir d'un contingut textual exclusiu i inamovible. [...]

Si partim d'aquesta premissa, no hi ha una versió “definitiva” que siga primera i una altra que senzillament la reitere en una altra llengua – que en siga la “traducció”. Només si prenem el terme “primera” en un sentit estrictament temporal, cronològic, es podria tornar a plantejar la qüestió si Llull va concebre primer (un temps abans) l'obra que titulem *Art demonstrativa* en llatí o en català. O potser, fins i tot, la va idear en les dues llengües alhora. Les versions que en tenim són totes dues “primeres”, no ja en sentit cronològic, sinó com a textos elaborats en

²⁴ Raimundus Lullus, *Opera latina (80-85), Parisiis anno 1299 composita*, ed. Carla Compagno, ROL XLI 2026, p. 150.

²⁵ I manoscritti completi datati entro il XVI sec. sono 17, cui si aggiungono 3 testimoni incompleti, e alcuni frammenti o estratti.

²⁶ Raimundus Lullus, *Ars demonstrativa*, ed. Josep Enric Rubio Albarracín, ROL XXXII 2007; Ramon Llull, *Art demonstrativa*, ed. Josep E. Rubio, NEORL XVIII 2021, pp. 43-240. Per le ipotesi traduttive, cfr. Pistolesi, 2009, p. 41.

²⁷ Rubio, ROL XXXIII 2007, p. lxi.

el cercle més immediat de l'autor en un procés continu de perfeccionament, de reinterpretació, de matisació – ni que siga estilística – del text²⁸.

5. Opere con tradizione plurilingue

L'edizione del testo catalano del *Romanç d'Evast e Blaquerna* (II.A.19), a cura di Albert Soler e Joan Santanach, conferma le acquisizioni degli studi preparatori: dall'originale catalano derivano le versioni occitana, latina e castigliana; la versione francese dipende da quella occitana²⁹.

Nel caso del *Llibre de meravelles* (II.B.15), la tradizione comprende, oltre all'originale catalano e alla sua traduzione in occitano, testimoni in castigliano, francese e italiano, dei quali non si è ancora chiarita la relazione con le prime due³⁰. La tradizione italiana è stata incrementata dalla scoperta di un nuovo manoscritto conservato a Siviglia, Biblioteca Colombina, 7-4-5, s. XV³¹, che fa salire a cinque i testimoni datati entro il XVI secolo³²:

B = Oxford, Bod, Canon. Ital. 26 (XV inizi), cc. 1-183v

E = Modena, BE, it. 455 (XV), cc. 1-144v

M = Venezia, Marciana.It. II, 109 [=5044]. (XV), cc. 1-271

S = Monaco, SB, Clm. 10601 (XVI), cc. 66-1040

Es = Modena, BE, it. 396 (XVII), cc. 3-269

Sv = Siviglia, BC, 7-4-5 (XV)

Sull'origine veneta dei testimoni, in mancanza di un'edizione dell'intera opera, le informazioni si possono ricavare dalle edizioni del *Libro delle bestie*³³. Secondo Brancaleone, che non aveva a disposizione il ms. Sv, i manoscritti italiani derivano dal medesimo archetipo e si dividono in due rami, α e β : al ramo α appartiene il manoscritto della Marciana (M), al ramo β appartengono

²⁸ Rubio, NEORL XVIII 2021, pp. 35-37.

²⁹ Ramon Llull, *Romanç d'Evast e Blaquerna*, ed. Albert Soler i Joan Santanach, NEORL VIII 2009, pp. 30-37 e 48-55.

³⁰ Ramon Llull, *Llibre de meravelles. Volum I: llibres I-VII*, ed. Lola Badia, Xavier Bonillo, Eugènia Gisbert, Montserrat Lluch i Anna Fernàndez Clot, NEORL X 2011, pp. 62-64.

³¹ Díaz Marcilla, 2015.

³² Brancaleone, 2002, p. 25: «Lo stemma rivela il fatto notevole che circolavano almeno quindici manoscritti nell'Italia settentrionale fra Trecento e Quattrocento».

³³ Brancaleone, 2002; Cicieri, 2015; Díaz Marcilla, 2015; si veda anche Cicieri, 2016.

tutti gli altri. I due manoscritti modenese formano un sottogruppo γ (ma Es non è *descriptus* di E), cui si può ricondurre anche Sv³⁴.

Per il *Llibre del gentil e dels tres savis* (II.A.9) disponiamo dal 2015 della terza edizione rivista da Bonner e dell'edizione latina a cura di Óscar de la Cruz Palma³⁵. Nel *Llull DB* si legge: «Original català; d'aquesta versió provenen la llatina, feta en el cercle parisenc de Pere de Llemotges [ms. R = Parigi, BN, lat. 16114, cc. 15v-73 (XIII)], la castellana i la francesa. Alguns testimonis presenten contaminacions entre versions diferents Llull (NEORL II, 1993, pp. xxiii-xxxv)». Nell'edizione del testo catalano, Bonner non usa di proposito la parola *contaminació* preferendole *encreuament* per descrivere la tradizione che, irriducibile a uno *stemma codicum*, presenta una divisione in tre gruppi, uno dei quali è costituito dall'unico testimone castigliano (Londra, BL, Add. 14040, cc. 1-85v, datato 1378). La versione latina antica che, nel complesso, deriva dalla versione uscita dalla cerchia di Pere de Lemotges, è «ampullosa i innovadora i, a vegades, més ad sensum que ad litteram»³⁶. Nella recensione all'edizione di Óscar de la Cruz, Bonner evidenzia alcuni errori nell'interpretazione dell'opera, nella *collatio* e nella costruzione dello stemma. In particolare, l'editore non avrebbe tenuto conto di una premessa fondamentale:

la versió llatina del *Gentil* té una entitat per ella mateixa com a redacció de l'obra i que es plasma històricament en un testimoni tan rellevant com R, amb les seves peculiaritats i limitacions, però vinculat a la voluntat de difusió de Llull. A partir d'aquí, creiem que era imprescindible establir amb nitidesa la història textual d'aquesta redacció fent referències a l'original català només davant de l'evidència d'un copista que l'ha consultat, explicant detalls importants com les adaptacions de E, i presentant les seves notes marginals (anotades per Hillgarth, però tan difícils de localitzar en el text del *Gentil*), com també les de M³⁷.

In sintesi, Óscar de la Cruz trascura la storia dei testimoni e privilegia lezioni, ricavate per congettura o sulla base di lezioni di manoscritti moderni, per dimostrare la fedeltà della versione latina all'originale catalano.

³⁴ L'origine veneta e la collocazione di Sv nel sottogruppo γ è proposta da Díaz Marcilla, 2015, sulla base di alcuni sondaggi testuali e della storia del manoscritto.

³⁵ Ramon Llull, *Llibre del gentil e dels tres savis*, ed. Anthony Bonner, NEORL II, 3ª edició revisada, 2015; Raimundus Lullus, *Liber de gentili et tribus sapientibus*, ed. Óscar de la Cruz Palma, ROL XXXVI 2015, pp. 125-476.

³⁶ Bonner, NEORL II 2015, p. xxxvii.

³⁷ Bonner, 2017, pp. 178-179.

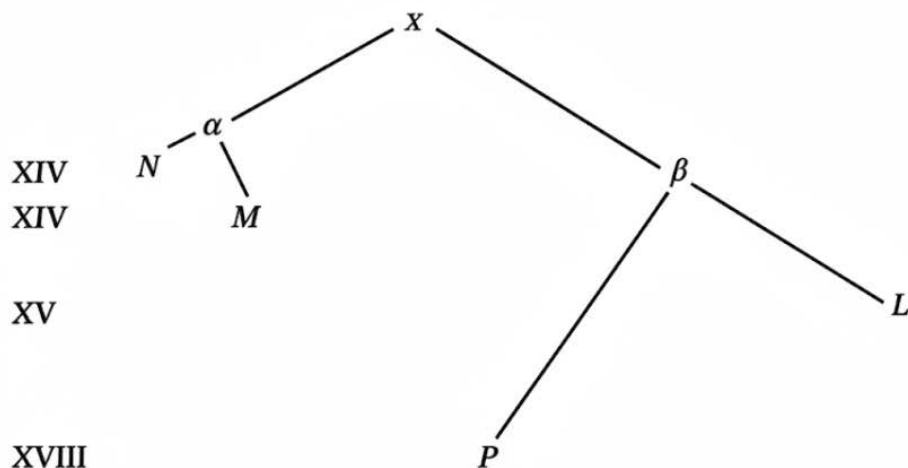
I rapporti tra le versioni della *Doctrina pueril* (II.A.6) sono acclarati: dall'originale catalano deriva la traduzione occitana; da quella occitana provengono le versioni francese e latina³⁸. I testimoni latini sono quattro:

N = Monaco, SB, Clm. 10549 (XIV 1^a m.), cc. 1-95v

M = Monaco, SB, Clm. 10548 (XIV 2^a m.), cc. 7-59

L = Lione, BM, Fonds Général, ms. 258 (XV), cc. 205-271

P = Palma, BP, 1072 (XVIII), pp. 1-83



Il ms. L è copia di un antigrafo steso quando Llull era ancora in vita³⁹ ed è l'unico a contenere il capitolo *De Militibus* — assente negli altri tre testimoni e nella tradizione catalana —, il cui inserimento è attribuibile all'autore stesso. L'editore del testo latino, Jaume Medina⁴⁰, non individua L come testo di riferimento, ma privilegia la lezione del ms. P che, a suo dire, sarebbe copia di un testimone più antico perduto: «P no es una traducció del s. XVIII, sino una

³⁸ Santanach, NEORL VII 2005, p. xli: «Disposem d'indicis que assenyalen que mestre Ramon hauria pogut fer traduir la *Doctrina pueril* a la llengua d'oc a Montpeller entre els anys 1276 i 1287, i que, més tard, en una de les seves diverses estades a París, podria haver fet el mateix amb la versió francesa, aquesta vegada a partir d'un testimoni de la tradició occitana. Posteriorment, el mateix antígraf occità, que no hem conservat, va servir de model a l'hora de traslladar el text llatí, cosa que probablement es va dur a terme durant la darrera estrada del beat a Mallorca, l'any 1313, data que es recull al colofó d'aquesta versió».

³⁹ Si legge nel *colophon*, c. 269v: «Hunc librum dictavit dominus Raymundus lulii de maiorica miles factum anno domini .M.º ccc. xiii.».

⁴⁰ Raimundus Lullus, *Liber de doctrina puerili*, ed. Jaume Medina, ROL XXXIII 2009, pp. 9-561.

copia muy fiel de una versión tan antigua como las transmitidas por MNL»⁴¹. Lo stemma che ne deriva è il seguente⁴²:

Sulla base di questa ricostruzione, Medina propone tre distinte redazioni della versione latina e una versione catalana ottenuta dalla collazione di due delle tre edizioni disponibili⁴³. Le versioni che ricava sono così numerate: I testo catalano, II testo ottenuto da MN, III da L, IV da P.

Sulla costruzione dello stemma, Santanach osserva che *L* e *P* appartengono a due branche diverse della tradizione e «se situen en llocs francament allunyats». Se esse presentano passaggi comuni, è perché le traduzioni sono fedeli all'originale, mentre la versione II innova notevolmente. Nel testo edito per la ROL sono state inserite lezioni marginali più tarde a discapito di quelle originali di L: «Encara que la versió III hi pugui guanyar en elegancia, hi perd en valor documental, i la llengua de la traducció, l'única de les tres feta en vida del beat, en surt greument afectada»⁴⁴. Medina trascura, inoltre, il ruolo della versione occitana nella trasmissione dell'opera⁴⁵ e la storia materiale dei testimoni.

La scoperta da parte di Maria Cristina Maraviglia di una versione toscana presso la Biblioteca Riccardiana di Firenze (ms. Fondo Manoscritti, 1367, P.II.28) ha arricchito la tradizione plurilingue dell'opera; l'edizione non tiene conto in modo coerente dell'intera tradizione, proponendo congetture ricavate

⁴¹ Medina, ROL XXXIII 2009, pp. 35-37; per una discussione di questi aspetti si rinvia a Santanach, 2011b.

⁴² Medina, ROL XXXIII 2009, p. 37: «Según se ha indicado en el apartado 6 de la Introducción general, en el caso del *Liber de doctrina puerili* se ha optado por editar tres textos, a causa de la imposibilidad de obtener uno solo a partir de las diferentes versiones transmitidas por los manuscritos. Así pues, se publica en primer lugar la versión transmitida por MN y a su lado las versiones de L y de P. Sin embargo, en lo que respecta a la versión transmitida por MN, se ha tomado como base la de M, ya que es el único manuscrito que contiene en su integridad, sin lagunas ni folios extraviados, el texto latino».

⁴³ La collazione comprende le edizioni di Santanach, NEORL VII 2005, e di Obrador, 1907, ma non quella di Schib, 1972.

⁴⁴ Santanach, 2011b, p. 148. Sulle versioni latine si veda il contributo dello stesso Santanach, 2011a.

⁴⁵ Medina, ROL XXXIII 2009, p. 38, osserva sulla lingua dell'originale: «Tratándose de una obra dirigida directamente a su hijo (aunque no destinada de manera exclusiva a éste), Ramon Llull escribió el *Liber de doctrina puerili* en la lengua en que se comunicaban entre ellos, es decir, el catalán. El mismo autor hace constar explícitamente al inicio de la obra su interés en que su hijo aprenda a componer primeramente en vulgar, a fin de que entienda lo que escribe; y que después el escrito sea trasladado al latín, porque de esta manera entenderá pronto esta lengua [cf. Prologus, 1]. Es, pues, por esta razón que el *Liber de doctrina puerili* fue redactado primeramente en catalán y traducido después al latín. En ninguna parte de la obra consta que fuese traducido por el mismo autor. Sin embargo, a pesar de que se haya podido pensar en una posible intervención directa de Ramon Llull en su traducción latina, el hecho de que la obra haya llegado a nosotros en tres versiones diferentes induce a pensar que, igualmente como ocurrió con otras obras lulianas, el autor contó con la ayuda de uno o más traductores».

ora dal testo catalano ora da quello occitano, mentre trascura la versione latina, con la quale il testimone toscano condivide l'inserimento del capitolo *De Militibus*⁴⁶.

6. Considerazioni conclusive

Dall'aggiornamento dei dati possiamo trarre alcune considerazioni che riguardano tanto la tradizione quanto la traduzione del corpus lulliano. La prima riguarda l'incremento degli originali catalani, dalla *Lògica en rimes* alle conferme sul nucleo di opere con doppia tradizione per le quali, in assenza di edizioni attendibili, non si erano formulate ipotesi sull'originale. Il bilancio contenuto dei testimoni con doppia tradizione restituisce nel saggio del 2009 il seguente quadro:

In sintesi, su un totale di 47 testi, si ottiene il quadro che segue: fra le opere con doppia tradizione, 32 presentano la trafila catalano → latino (includendovi la mediazione occitana e la procedenza dall'arabo); 6 la direzione traduttiva latino → catalano (si considerano anche la *Vita coetanea* e l'*Ars brevis*), mentre per 5 opere non esistono ipotesi sulla lingua dell'originale. In assenza della versione catalana, si ha notizia fondata della procedenza della versione latina da quella catalana in 3 casi; per III.64 [*Liber de memoria*] non sono possibili congetture. I dati mostrano che la traduzione dal latino al catalano è del tutto eccezionale e che riguarda principalmente le opere composte a Parigi⁴⁷.

Per tre dei cinque testi con doppia tradizione di procedenza dubbia si è acclarata ora la direzione traduttiva catalano → latino: il loro numero sale da 32 a 35. Permane l'incertezza sui *Proverbis de Ramon*, mentre per la *Quadratura* si consolida l'idea di un originale latino: essa rientra in una sequenza (da III.28 a III.40) di opere composte a Parigi negli anni 1297-1299, tutte con tradizione monolingue latina, ad eccezione dell'*Arbre de filosofia d'amor* (III.32), composto in volgare per la regina di Francia e tradotto in latino per il re, e del *Tractatus novus de astronomia* (III.29), il cui originale è latino. Inoltre, con l'ipotesi di Jorge Uscatescu sull'*Ars inventiva* (III.1), il numero delle opere con tradizione unica in latino di cui si ipotizza un originale catalano sale da 3 a 4.

Dalle edizioni della ROL emerge una maggiore complessità della tradizione latina: in alcuni casi si registrano più traduzioni da antigrafì distinti o rielaborazioni dei testi di partenza ad opera di soggetti diversi (autore, copista, traduttore, lullista). I criteri adottati nella collana rendono conto di questa varietà

⁴⁶ Maraviglia, 2022. Per una discussione critica dell'edizione si rinvia a Santanach, 2024 e a Pistolesi, 2025.

⁴⁷ Pistolesi, 2009, p. 35.

di situazioni, da valutare caso per caso. Una conferma di tale articolazione proviene dalle soluzioni sinottiche: oltre a Medina, che per il *Liber de doctrina puerili* offre tre distinte versioni latine, si può citare caso di ROL XXXIV⁴⁸, nel quale si adottano criteri di edizione diversi per opere che presentano caratteristiche testuali simili: Ulli Roth, curatore dell'*Arbor philosophiae*, sceglie una delle tre versioni latine dell'opera (ms. Parigi, BN, Lat. 16116, appartenuto a Le Myésier) e colloca in apparato tutte le letture divergenti della seconda versione latina, mentre scarta una terza redazione, affidata a un solo ms. del sec. XVII. Nella sua recensione, Rubio osserva:

Un treball, doncs, rigorós que opta, de manera raonada, per editar un sol text i per oferir en l'aparat la possibilitat de reconstruir les variants que conformen la història del mateix text. Ja que, com va avisar Bonner, un text de Llull és la suma de diverses variants⁴⁹.

Nello stesso volume, Carla Compagno opta per un'altra soluzione, editando le due versioni latine del *De leuitate et ponderositate elementorum* in forma sinottica. Anche in questo caso le differenze sono stilistiche, ma considerate sufficienti a definire due testi autonomi.

Le differenze tra versione catalana (originale) e latina del *Liber contra Antichristum* (II.A.8) sono state approfondite da Pamela Beattie⁵⁰, che ha individuato due distinte traduzioni dell'opera: la prima fu svolta negli anni 1290-1292; la seconda, più vicina all'originale, risale agli inizi del secolo XVI. Bonner osserva che «l'edició està basada en els dos manuscrits *E* i *M*, que tenen un antígraf en comú [...], amb preferència per les lliçons de *M*, que ofereix un

⁴⁸ Raimundi Lulli *Opera latina*, 61-63. *Annis 1294-1295 composita*, ed. Carla Compagno e Ulli Roth, ROL XXXIV 2011.

⁴⁹ Rubio, 2013, pp. 146-147: «Un cop estudiades les diferents versions i la seva relació amb el text català, Ulli Roth opta per editar el text a partir de la primera de les tres versions prenent com a manuscrit base el de París, B.N. Lat. 16116, que va pertànyer a Le Myésier. En l'aparat crític es consignen sistemàticament les lectures divergents de la segona versió llatina, de manera que el lector la pot reconstruir fàcilment. La tercera traducció es dona en un sol manuscrit del segle XVIII que és descartat en l'edició». Nella stessa recensione, Rubio osserva: «En aquest cas Carla Compagno edita en versió sinòptica dues versions llatines del mateix text. Les diferències, novament, són merament estilístiques (per exemple, lèxic i sintaxi més clàssics en la segona versió), però suficientment significatives com per a considerar que som davant dues versions. A la vista de l'*stemma codicum*, la distribució de les versions en aquesta obra haguera fet més complicat relegar-ne una a l'aparat crític, com en el cas anterior».

⁵⁰ Raimundus Lulls, *Liber contra Antichristum*, ed. Pamela M. Beattie, ROL XXXVI 2015, pp. 125-476.

text més proper a l'original català. El resultat és un text híbrid, però, segons els petits sondejós que hi he fet, en resulta una edició molt acurada»⁵¹.

Il criterio della fedeltà all'originale catalano per la scelta dei manoscritti di riferimento delle edizioni latine, si deve al fatto che la versione offerta dai testimoni in volgare costituisce un punto di riferimento privilegiato per costituzione dello stemma in ottica (neo)lachmanniana, ma si dà il caso che le versioni più innovative siano proprio quelle più vicine all'autore. La tendenza ad anteporre le traduzioni letterali rispetto a testimoni storicamente più significativi rivela una concezione statica della tradizione che poco si concilia con il *modus operandi* lulliano.

Le considerazioni di Bonner (2003) sul monolinguisimo latino delle opere tecnico-artistiche confermano l'importanza di indagare il *corpus* sia dal punto di vista delle strategie attribuibili all'autore sia della ricezione successiva⁵². Ciò che colpisce nei casi in cui si conosce o ipotizza un originale catalano è indubbiamente l'asimmetria fra i testimoni nelle due lingue: ad eccezione dell'*Art amativa*, che offre un sostanziale equilibrio fra i testimoni medievali catalani e latini, limitandoci ad alcuni esempi significativi, vediamo che l'*Ars demonstrativa* presenta 20 mss. latini contro un solo manoscritto catalano; per la *Taula general* il rapporto è di 36 a 3; per l'*Ars inventiva veritatis*, disponiamo di 28 testimoni latini (di cui solo 5 completi), e nessun testimone catalano, anche se l'editore della ROL ipotizza che l'originale fosse in volgare. Ed esigua è la tradizione volgare di altre opere, come la *Disputació de cinc savis*, che presenta un solo manoscritto catalano e 15 testimoni latini, o i *Proverbis de Ramon*, tramandati da un solo manoscritto completo in catalano e da 21 testimoni latini. Si consolida l'impressione che la scelta netta, a partire dal 1303, a favore del latino come lingua di trasmissione abbia esposto la tradizione volgare, precedente e successiva, a una forte selezione, contribuendo alla sua fragilità o alla sua evanescenza. Dal 1303 si apre, infatti, una fase monolingue che conosce poche deviazioni, per le ragioni evidenziate nel primo studio su tradizione e traduzione del *corpus* lulliano:

Una sequenza, comunque la si isoli, non dovrà comunque essere interpretata come la mera somma dei dati relativi alla sede e al momento della composizione, perché si inserisce in un progetto più ampio: esiste infatti un orizzonte lulliano di lungo periodo, che guarda alla posterità e alla sopravvivenza dell'Arte, che va oltre gli orientamenti locali e specifici, fra i quali possiamo annoverare anche

⁵¹ Bonner, 2017, p. 172. I manoscritti cui fa riferimento nella recensione sono (E) l'*Electorium*, Parigi, BN, lat. 15450, cc. 534v-541v (ca. 1325) e (M) Monaco, Clm. 10497, cc. 167-174 (XIV/XV).

⁵² Bonner, 2003.

l'opzione temporanea in favore di una lingua. La forte cesura cronologica che, dal 1303 in poi, ci consegna solo testimoni latini, può essere considerata il risultato di una strategia di lungo periodo, maturata nel tempo a contatto con diversi ambienti, la quale, una volta adottata dall'autore, ha finito probabilmente per riverberarsi sull'intero *corpus*, restituendoci un'esile tradizione volgare. Secondo questa prospettiva interna e di lungo periodo, la lingua degli originali è irrilevante, poiché composizione e trasmissione rappresentano per Llull due opzioni indipendenti. Interessa invece gli editori, gli storici della lingua e gli studiosi della teoria della traduzione nel Medioevo⁵³.

Infine, sarà da segnalare un incremento del filone italiano di particolare interesse: ai testimoni del *Félix* e dei *Començaments de medicina*, tutti riconducibili al nord e all'area veneta, si aggiunge ora la versione (perugino-) toscana della *Doctrina pueril*, con cui si apre una nuova e significativa area di investigazione, tanto geografica quanto culturale⁵⁴.

Bibliografia

- BONNER, Anthony, «Ramon Llull i l'elogi de la variant», in ed. Rafael Alemany, Antoni Ferrando i Lluís B. Meseguer (eds.), *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Volum I. Alacant/Elx 9-14 de setembre del 1991*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993, pp. 13-30.
- , «Estadístiques sobre la recepció de l'obra de Ramon Llull», *Studia Lulliana*, 43, 2003, pp. 83-92.
- , recensione a *Raimundi Lulli Opera Latina (10-11). Liber contra Antichristum, Liber de gentili et tribus sapientibus*, ed. Pamela M. Beattie e Óscar de la Cruz Palma, ROL XXXVI, Turnhout, Brepols, 2015, *Studia Lulliana*, 57, 2017, pp. 169-179.
- BRANCALEONE, David, «Il Libro dele Bestie di Raimondo Lullo nella versione trecentesca veneta», *Per leggere. I generi della lettura*, 2, 2002, pp. 17-62.
- CICERI, Marcella (ed.), *Ramon Llull, Libro de le bestie. Traduzione veneta trecentesca*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2015.
- CICERI, Marcella, «Il cielo delle Meraviglie. Un'altra incursione nel *Félix* di Ramon Llull», *Rivista Italiana di Studi Catalani*, 6, 2016, pp. 1-23.
- DÍAZ MARCILLA, Francisco José, «Manoscritti lulliani di provenienza italiana nelle biblioteche spagnole (ss. XIII-XVI)», in Marta M. M. Romano (ed.), *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico*, Palermo, Officina di Studi Medievali-Pontificia Università Antonianum, 2015, pp. 213-237.

⁵³ Pistolesi, 2009, p. 42.

⁵⁴ L'*explicit* del manoscritto riccardiano recita (c. 71rb): «Perfectus est Liber puerilis doctrine Traslatu de ghaligo in latinum per Ser Angelu de Cagnetto de Perusio, anni domini mcccclxxviiiº Conpiuto di scrivere a di viiij di febraio Mcccxcviiij. Amen.»

GAYÀ ESTELRICH, Jordi, «La versión latina del *Liber contemplationis*. Notas introductorias», in Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf e Peter Walter (eds.), *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum Liber contemplationis des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*, 25.-28. November 2007, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 1-20.

Llull DB = Base de Dades Ramon Llull <<https://www.ub.edu/llulldb/>>

LLULL, Ramon, *Ars amativa boni et Quaestiones quas quaesivit quidam frater minor*, ed. Marta M. M. Romano e Francesco Santi, ROL XXXIX, Turnhout, Brepols, 2004.

—, *Ars demonstrativa*, ed. Josep Enric Rubio Albarracín, ROL XXXII, Turnhout, Brepols, 2007.

—, *Art demostrativa. Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa*, ed. Josep E. Rubio i Simone Sari, NEORL XVIII, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2021.

—, *Ars inventiva veritatis*, ed. Jorge Uscatescu Barrón, ROL XXXVII, Turnhout, Brepols, 2014.

—, *Doctrina pueril*, ed. Gret Schib (ENC) A 104, Barcelona, Barcino, 1972.

—, *Doctrina pueril*, ed. Joan Santanach i Suñol, NEORL VII, Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull, 2005.

—, *Liber contra Antichristum, Liber de gentili et tribus sapientibus*, ed. Pamela M. Beattie e Óscar de la Cruz Palma, ROL XXXVI, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 125-476.

—, *Liber de doctrina puerili*, ed. Jaume Medina, ROL XXXIII, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 9-561.

—, *Libre de doctrina pueril*, ed. Mateu Obrador i Bennassar, Barcelona, Gustau Gili, 1907.

—, *Liber de gentili et tribus sapientibus*, ed. Óscar de la Cruz Palma, ROL XXXVI, Turnhout, Brepols, 2015.

—, *Libre de home. Libre de ànima racional. Libre dels àngels*, ed. Rafel Ginard Bauçà i Miquel Tous Gayà, ORL XXI, Palma de Mallorca, 1950.

—, *Liber de orationibus et contemplationibus intellectus*, ed. Jaume Medina, ROL XXXIII, Turnhout, Brepols, 2009.

—, *Llibre de contemplació*, ed. Antoni I. Alomar, Montserrat Lluch, Aina Sitjes, Albert Soler i Maria Toldrà, NEORL XIV, XVII, XXI, Palma i Barcelona, 2015, 2020, 2024.

—, *Llibre del gentil e dels tres savis*, ed. Anthony Bonner, NEORL II, Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull, 1993; 2ª edició revisada, 2001; 3ª edició revisada, 2015.

—, *Llibre de meravelles. Volum I: llibres I-VII. Volum II: llibres VIII-X.*, ed. Lola Badia, Xavier Bonillo, Eugènia Gisbert, Montserrat Lluch i Anna Fernández Clot, NEORL X e XIII, Palma, Patronat Ramon Llull, 2011 e 2014.

- , *Libre d'intenció. Arbre de filosofia d'amor. Oracions e contemplacions del enteniment. Flors d'amors e flors d'entelligència. Oracions de Ramon*, ed. Salvador Galmés, ORL XVIII, Palma de Mallorca, 1935.
- , *Llibre d'intenció*, ed. Maria I. Ripoll Perelló, NEORL XII, Palma, Patronat Ramon Llull, 2013.
- , *Logica del Gatzell*, ed. Salvador Galmés, in *Rims. Tom I*, ORL XIX, Palma de Mallorca, 1936, pp. 1-62.
- , *Lògica en rimes*, ed. Letizia Staccioli, NEORL XXII, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2025.
- , *Opera Latina (10-11). Liber contra Antichristum, Liber de gentili et tribus sapientibus*, ed. Pamela M. Beattie e Óscar de la Cruz Palma, ROL XXXVI, Turnhout, Brepols, 2015.
- , *Opera Latina (61-63). Annis 1294-1295 composita*, ed. Carla Compagno e Ulli Roth, ROL XXXIV, Turnhout, Brepols, 2011.
- , *Opera latina (80-85). Parisiis anno 1299 composita*, ed. Carla Compagno, ROL XLI, Turnhout, Brepols, 2026.
- , *Romanç d'Evast e Blaquerna*, ed. Albert Soler i Joan Santanach, NEORL, VIII, Palma, Patronat Ramon Llull, 2009.
- , *Vita coaetanea*, ed. Hermogenes Harada, ROL VIII, Turnhout, Brepols, 1980, pp. 259-309.
- LOHR, Charles, *Raimundus Lullus' Compendium Logicae Algazelis. Quellen, Lehre und Stellung in der Geschichte der Logik*, Tesi doctoral, Freiburg i. Br., 1967.
- MARAVIGLIA, Maria Cristiana (ed.), *Una versione toscana della Doctrina pueril di Raimondo Lullo*. Edizione e introduzione di M. C. Maraviglia; scheda filologica e linguistica di Luciano Formisano, Roma, Antonianum, 2022.
- PISTOLESI, Elena, «Ramon Llull, la geometria i les quadratures del cercle», in Maria I. Ripoll Perelló (ed.), *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. «Ramon Llull al s. XXI», Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, Palma - Barcelona, Universitat de les Illes Balears - Universitat de Barcelona, 2005, pp. 107-144.
- , «Tradizione e traduzione nel corpus lulliano», *Studia Lulliana*, 49, 2009, pp. 3-50.
- , recensione a *Una versione toscana della Doctrina pueril di Raimondo Lullo*. Edizione e introduzione di Maria Cristiana Maraviglia; scheda filologica e linguistica di Luciano Formisano, Roma, Antonianum, 2022, *Revue de Linguistique Romane*, 89, 2025, pp. 178-187.
- POMARO, Gabriella, «Un caso particolare: dentro lo *scriptorium Lullianum*», in *Scriptoria e biblioteche nel Basso Medioevo. Atti del LI Convegno storico internazionale, Todi, 12-15 ottobre 2014*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2015, pp. 243-284.
- RUBIO, Josep E., recensione a *Raimundi Lulli Opera Latina (61-63). Annis 1294-1295 composita*, ed. Carla Compagno e Ulli Roth, ROL XXXIV, Turnhout, Brepols, 2011, *Studia Lulliana*, 53, 2013, pp. 146-147.
- RUBIÓ I BALAGUER, Jordi, «La lògica del Gazzali posada en rims per en Ramon Llull», *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 5, 1913-1914, pp. 311-354.

- SANTANACH I SUÑOL, Joan, «Les traduccions llatines de la *Doctrina pueril* de Ramon Llull», *Studia Lulliana*, 51, 2011a, pp. 99-123.
- , recensione a *Raimundi Lulli Opera Latina (7-9). Annis 1274-1276 composita*, ed. Jaume Medina, ROL XXXIII, Turnhout, Brepols, 2009, *Studia Lulliana*, 51, 2011b, pp. 144-149.
- , «Per a la filiació de la *Doctrina pueril* italiana de l'any 1379 (Florència, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 1367)», *Magnificat*, 11, 2024, pp. 63-86.
- SOLER, Albert, «Els manuscrits lul·lians de primera generació», *Estudis Romànics*, 32, 2010, pp. 179-214.
- SOLER, Albert – BONNER, Anthony, recensione a *Raimundi Lulli Opera Latina (44). Ars inventiva veritatis*, ed. Jorge Uscatescu Barrón, ROL XXXVII, Turnhout, Brepols, 2014, *Studia Lulliana*, 57, 2017, pp. 179-183.

LA BIBLIOTECA ARISTOTÉLICA DE LULIO

LULLUS' ARISTOTELIAN LIBRARY

ÁNGEL ESCOBAR

Universidad de Zaragoza¹

Resumen

Tras una breve introducción acerca de la biblioteca personal, la formación y el entorno escolar de Lulio (1-2), repasamos las posibles fuentes de algunas referencias aristotélicas presentes en su obra (3) y —al hilo de la mención de la producción «antiaverroísta» de 1298-1311— su interés previo por algunos temas de filosofía natural (como el de la voz o el del ensueño) (4). Se concluye con una reflexión sobre Lulio en el marco del aristotelismo español de su época (5).

Palabras clave: Lulio, Aristóteles, averroísmo, lógica, filosofía natural.

Abstract

After a brief introduction to Lullus' personal library, education and school environment (1-2), we examine some Aristotelian references in his work to look into the author's sources (3), paying attention to his interest in natural philosophy subjects (such as voice or dreams) and to his «anti-Averroist» production of 1298-1311 (4). We conclude with an examination of Lullus' role within the context of Spanish Aristotelianism in his time (5).

Keywords: Lullus, Aristotle, Averroism, logic, natural philosophy.

¹ Filología Latina. Departamento de Ciencias de la Antigüedad. Universidad de Zaragoza. Facultad de Filosofía y Letras. C/ Pedro Cerbuna, 12. E-50009 Zaragoza (España).

1. Una biblioteca enigmática y finalmente dispersa

Sólo cabe especular sobre los códices que Lulio (†1316) pudo llegar a reunir en su biblioteca personal, afincada en Mallorca pero también, a buen seguro, en parte itinerante por sus frecuentes y prolongados desplazamientos. En su testamento de 1313, *magister Raimundus Lulli* donó a Santa María la Real un *coffre* con libros depositado en casa de su yerno Pedro de Sentmenat (ed. Hillgarth, 2001, p. 88), si bien Hillgarth pudo identificar en el inventario monasterial de 1386 sólo cuatro escritos lulianos quizá pertenecientes a ese legado, privado probablemente de obras de autoría ajena. La biblioteca de esta abadía cisterciense pudo ser frecuentada por Lulio durante sus primeros años de estudio, pero parece haber albergado muy escaso número de obras aristotélicas, incluso de tradición indirecta.

Los pocos manuscritos del entorno de Lulio identificados como tales transmiten asimismo obra propia y son de escasa relevancia para el estudio de fuentes aristotélicas. Destacaríamos, por su valor testimonial, el *Par. Lat.* 3348A del *Liber contemplationis*, suscrito en 1298 y que parece albergar su autógrafo (como el documento con su firma del Archivo Capítular de Barcelona, de 1256, analizado en su día por Miret y Sans); el tipo de nota —en línea y media, de tosca ejecución— que aparece al inicio del f. 1v (*Ego Raymu<n>du<s> lul do libru<m> istu<m> co<n>ventui fratri<m> / de cartusia p<a>r<y>sius*) ‘generalmente implica l’autografía’ (Pomaro, 2015, pp. 252-253; con escasa verosimilitud, a veces se han considerado autógrafas las tres líneas e ilustración subsiguientes²). Otros códices del taller luliano habrían sido el *Ambros.* D 549 inf. (*Libre de contemplació en Déu*), segundo volumen —junto con el *Ambros.* Lat. A 268 inf.— de un códice con colofón latino de 8 de julio de 1280 (f. 537r³) del presbítero y quizá notario mallorquín Guillem Pagès (copista —hasta 1301— de varios códices lulianos, como estudió Soler), el *Monac. Lat.* 10501 (*Ars inuentiua ueritatis*, Montpellier, 1290) o el paduano Bibl. Capit. C.79 (*Liber de praedestinatione et libero arbitrio*, Montpellier, 1304).

El temprano interés de Lulio y su círculo por la preservación de la ortodoxia se revela en la inscripción que exhiben el *Ambros.* A 268 inf., XVv, de la mano de Pagès, y el *Par. Lat.* 3348A, 2r: *Romanum dogma super omnia nitor*

² No ofrece escritura afín la dedicatoria del *Marc. Lat.* VI 200, clas. VI, 1r (*Ars demonstratiua*; regalado a Pietro Gradenigo c. 1289: Pomaro, 2015, p. 248) y tampoco el ACA, II-A-2 (misiva a Jaime II desde Montpellier, 19 de febrero de 1309; ed. Hillgarth, 2001, n° 40, pp. 78-79). Pomaro (2015, p. 253) descartó asimismo el *Ott. Lat.* 405 (ff. 168-191). La posibilidad de digrafía en Lulio, sugerida por algún especialista, nos parece inverosímil.

³ El códice incluye comentarios al margen de la mano del dominico Nicolau Eimeric, cuya aversión hacia Aristóteles es conocida (cf. *Confessio fidei Christianae*, ed. Puig i Oliver, 2006, pp. 80, 82, 86).

habere. // Si tamen hoc contra respicis, oro moue (dístico elegíaco, añadiríamos, sin riguroso respeto de la prosodia clásica). Su taller refleja un ambiente clerical, latinizado pero no erudito o necesariamente adepto a su pensamiento, con figuras tardías como la de Simó de Puigcerdà (1315) o Guillem Mestre (1316⁴). La vigilancia ante los ‘errores’ que una formación gramatical insuficiente (alertada, tras su probable encuentro de 1308, por Arnaldo de Villanueva c. 1309-1311: Hillgarth, 1971, p. 97, n. 198) pudiera suscitar fue una constante del maestro: cf. *Liber de quattuordecim articulis fidei* (c. 1283-1285; ap. *Declaratio*, ed. Keicher, 1909, p. 30, n. 4): [...] *si forte in aliqua parte uel partibus huius libri errauimus per improprietatem uel insufficientiam uocabulorum seu dictionum*, [...], *Compendium seu commentum Artis demonstratiuae* (París, 1289; *ib.*, p. 31, n. 1): *Si forte quaedam ad propositum non bene diximus congrue, eo quod nimis ardua sit materia uel quod a rectiloquio deuiamus*, [...], *Ars inuentiua ueritatis* (pról.; ed. Uscatescu, 2014, p. 9), *Declaratio* (París, 1298; *ib.*, p. 221): *Et, licet hoc quod dixi non bene ordinaui nec in bono dictamine posui, quia sufficiens grammaticus non sum nec rethoricus*, [...] (donde esta expresión no se inserta como tópico de modestia), etc. El concepto de ‘error’ vitando aflora ya en la primera obra de Lulio (*Compendium logicae Algazelis*, ed. Lohr, 1967, en 4.42, 8.10, etc.), justifica de manera expresa el surgimiento del *Ars* (*Vita coetanea* [Cartuja de Vauvert, París, 1311], caps. 6, 14, 36) y vertebrata la producción denominada «antiaverroísta» (*Vit. coet.*, 43-44). Frente a tales ‘errores’, el «revelado» método de Lulio (*ib.*, 14) se erigía como artefacto lógico generador de un acceso «científico», necesario y universal a la verdad, basado en la —endable— razón humana, con singulares dinámicas internas y en cierto conflicto, sobre todo, con el principio cristiano de libertad.

2. La formación en árabe y en latín

No queda ningún vestigio textual de la producción en árabe de Lulio (*Christianus Arabicus* según el prólogo de la *Disputatio* de 1307-1308), si es que —como bien se malició Brummer— ésta llegó en realidad a producirse. Habría confeccionado en árabe el muy temprano compendio de Algacel (traducido al latín en Montpellier, 1271) y el *Libre de contemplació en Déu* (c. 1273), y así habría procedido hasta el final de su vida (cf. *Ars consilii* [Túnez, julio de 1315], II 269: [...] *fecit Raimundus primo in arabico, et postmodum in romantium translatauit, et de romantio fecit in latino poni*).

⁴ Nicolás de Condé, posiblemente documentado como canónigo en el París de 1326, fue quizá poseedor del *Paris. Lat.* 16111 (cf. 127v, marg. inf.: *Nicholaus de Condeto, de provincia Francie*) y no tanto traductor —como propuso d’Alverny (ap. Hillgarth, 1971, p. 157, n. 38)— del *Liber nouus physicorum et compendiosus* en él transmitido (París, 1310).

Después de su renuncia a formarse en París —*causa discendi ibi grammaticam et aliquam aliam scientiam, suo proposito congruam* (*Vita coet.* 10)— por recomendación entre otros allegados del dominico Ramón de Peñafort (m. 1275, supuesto inspirador de la *Summa contra gentiles* de Tomás⁵), Lulio habría aprendido ‘algo de gramática’ latina (*parum de grammatica: ib.* 10-11; cf. *ib.* 6) en Mallorca, quizá desprovista aún de una biblioteca filosófica apreciable siquiera en sus conventos franciscano o dominico, y habría estudiado la lengua árabe durante unos nueve años bajo la guía de un esclavo. Ha vuelto a proponerse recientemente la hipótesis de que se trataba de un musulmán con buena formación (de posible procedencia murciana por más señas: Bellver, 2022, p. 111), y que fue la morfología árabe la que sirvió a Lulio de inspiración para sus ‘correlativos’ (Lohr, 1986, p. 9, Bellver, 2022, pp. 98-99: ‘[...] the development of his correlative vocabulary is directly inspired by the generative morphology of Arabic [...]’), según acreditaría el *Compendium seu commentum Artis demonstratiuae* (ed. magunt., 1722, III 160): [...] *si forte minus bene dicere uideamur, non attendant circa uerborum ineptitudinem, non potentium fortassis ad plenum ipsa quae intendimus denotare, nec eis loquendi uarietas displiceat, sed addiscant hunc ipsum modum loquendi Arabicum, ut infidelium oppositionibus obsistere noscant. Declinare* (*Par. Lat.* 16112, 130r; *declarare* en el *Monac. Lat.* 10523, 119v) *namque terminos figurarum dicendo sub conditionibus bonitatis bonificatium, bonificabile, bonificare, bonificatum [...], et sic de quibuscumque aliis propriis terminis huius Artis [...], non est multum apud Latinos sermo consuetus [...].* No nos parece evidente que el *modus loquendi* del pasaje se refiera a una supuesta especificidad de la lengua árabe o, pese al contexto, al mecanismo generador de los correlativos, para cuya invención es alternativa satisfactoria la de suponer influencia de una larga tradición cristiana familiar para Lulio⁶. La ex-

⁵ Cf. Rubio 2018, p. 119, n. 20 (trabajo sobre el que nos advierte amablemente A. Fidora); Lulio cita bastante literalmente en su *Introductoria Artis demonstratiuae*, cap. 36, un pasaje de esta obra (I 13) con referencia al ‘motor inmóvil’ de *Metaph.* (trasfondo desatendido por Lulio, sólo interesado en ofrecer explicación alternativa —mediante su *Ars*— a la de Tomás, según *ib.*, pp. 113-114). Suponer un «diálogo» permanente con los escolásticos por parte de Lulio (p. 117, n. 16) resulta desproporcionado.

⁶ Tanto agustinianos (*Trin.* VIII 10, 14: *Amor autem alicuius amantis est, et amore aliquid amatur. Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor*, IX 5, 8: [...] *quoniam ad se ipsam mens dicitur, quamuis noscens uel nota uel noscibilis ad suam notitiam relatiue dicatur; amans quoque et amata uel amabilis ad amorem referatur, quo se amat*), como buenaventuristas (*Coll. in hexaem., report.* B, p. 32: *Habet enim omnis creata substantia materiam, formam, compositionem: originale principium seu fundamentum, formale complementum et glutinum; habet substantiam, uirtutem et operationem. Et in his repraesentatur mysterium trinitatis: Pater, origo; Filius, imago; Spiritus sanctus, compago*). Lohr (p. ej. en 1986, pp. 16-17) apuntó como probable fuente de Lulio —junto con la doctrina epistolar de los Hermanos de la Pureza (*Ikhwān al-Ṣafāʾ*, s. X)— la parte lógica del *Budd al-ʿārīf* de Ibn Sabʿīn (Murcia, m. 1269-1271), autor de base porfiriana y aristotélica, si bien tal influencia se ha puesto luego en duda, al tiempo que se ha insistido con buen criterio en la prevalencia, en general, de fuentes latinas (Wyllie - Fidora, 2009, p. 12, n. 5).

presión, de sentido más amplio (cf. *Declaratio*, ed. Keicher 1909, p. 209, cap. 185: *Sed est modus loquendi ad significandum, quod [...]*), podría estar empleándose sólo para justificar la prolijidad que a menudo adoptan o sugieren (mediante el empleo de *sic de aliis* o *etc.*) los desarrollos de Lulio, defensor de la *breuitas*, una vez que la ‘tediosa’ *uerbositas* de las paráfrasis árabes —particularmente en el ámbito aristotélico— había sido denostada desde hacía varias décadas por parte de estudiosos occidentales frente al *modus brevis* de las traducciones realizadas desde el griego⁷.

El *Compendium logicae Algazelis* se considera adaptación de los capítulos sobre lógica de *Las intenciones de los filósofos* (*Maqāṣid al-falāsifa*) de Algazel o, quizá más bien, de una síntesis árabe atribuida al autor. Se ha dudado sobre la precedencia de la versión latina (defendida por Rubió y Lohr), conservada en un solo manuscrito y no dependiente del *Liber Algazelis de summa theoriae philosophiae* de Gundisalvo (ed. Lohr 1967, pp. 17-20), o la de la catalana, titulada *Lògica del Gatzell* o *Lògica en rimes*, como defiende Staccioli (ed. 2025, p. 10) en consonancia con el itinerario que parece más frecuente —si no exclusivo— en el autor⁸ (cf. *Lòg.*, v. 5, ed. Rubió, 1913-1914: *que translat de lati en romans*, frente a ed. Staccioli, 2025: *que translat d’arabich en romans*).

Como mostró Lohr (ed. 1967), al compendio se incorporaron elementos de las *Summulae logicae* de Pedro Hispano (‘maestre Pedro el espannol’ ya en la corte alfonsí, según *Gen. Est.* IV), acaso a instancia de algún colaborador de Montpellier según ha sugerido Staccioli, en método comparable al que se ha señalado para la *Logica noua* (Génova, 1303), provista de una extensa interpolación extraída de Ps.-Tomás, *De fallaciis* (c. 1272-1274; cf. Wyllie - Fidora, 2009). De Pedro Hispano (ed. Copenhaver - Normore - Parsons, 2014, II 11) procede a buen seguro el árbol porfiriano recogido —de manera excepcional— en el compendio (ed. Lohr 1967, p. 115; cf. *Lòg.*, vv. 1543-1544 ed. Rubió, 1913-1914: ‘[...] mas de Porfil m’es membrats / qui feu un arbre molt plasant’). Cabe señalar que el *Monac. Lat.* 10538 (f. s. XIV; *CLA* en 103r-121v) no ofrece en 122r el antropónimo *Socrates* editado por Lohr, sino el *Sortes* frecuente en el siglo XIII (De Rijk *ap.* ed. Copenhaver - Normore - Parsons, 2014, p. 107) y

⁷ Como en el caso de Witelo en la dedicatoria de su *Perspectiua* o en el de Herman de Carintia al referirse (al final del prefacio de su traducción del *Introductorium maius* de Albumasar) al *tam fluxum loquendi genus apud Arabes*; a la *Arabica loquacitas* se hace referencia en la anónima *Summa philosophiae* oxoniense de c. 1260-1270.

⁸ Cabe aludir —según se ha propuesto— a la posible prelación de la versión catalana del *Liber nouus de anima rationali* (1296) o de las del *Liber de secretis sacratissimae trinitatis et incarnationis* (Mesina, 1312) y el *Ars consilii* de 1315, año en el que, en sendas cartas a Jaime II, Lulio decía necesitar de alguien para traducir sus obras *de romantio in latinum*. Por lo demás el ‘latín de Lulio’ sigue por identificarse —que sepamos— y apenas cabe definirlo en rigor como ‘vivo’, ‘poco refinado’, etc.; denominarlo ‘medieval’ es una obviedad que no caracteriza nada.

variante en *Lòg.*; su emparejamiento con *Cicero* (como en Einsiedeln, Stiftsbibl. 315, s. X, Boec., *In Isag.*, p. 53) sugiere el uso de las *Summulae* por parte de Lulio en un ejemplar próximo al de Córdoba, Bibl. Cap. 158 (2ª m. s. XIII; sin foliar), con el mismo emparejamiento.

Por lo demás, el compendio (cap. 6, *Lòg.*, vv. 1374-1541) incluye elementos aristotélicos tan esenciales como los diez *praedicamenta*, recabables por ejemplo de Boecio según se ha propuesto, pero que Lulio extrae a buen seguro de las propias *Summulae*, II 7, III 5 (cf. *relatio* por *ad aliquid*, *actio/passio* por *face-re/pati* [ed. Copenhagen - Normore - Parsons, 2014, p. 135, n. 6], como en la enumeración de ‘cozes’ de *Doctrina pueril* 73.7). Las diez preguntas del *Ars* remiten a *Categ.*, como apuntó Yates, categorías que también comparecen como comparsa en el *Liber chaos* de c. 1285 (ed. magunt., 1722, p. 2: [...] *continens in se omnia quinque uniuersalia uel praedicabilia, et decem praedicamenta* [...]) y que no dejan de estar, funcionalmente, en la base de las *dignitates*⁹, pese a la significación ontológica de éstas en Lulio: las categorías aristotélicas —sin adecuación para la definición teológica— son de naturaleza lingüística, como defendió Benveniste, y se predicán de manera exenta (*Categ.* 1b25, *Summ. log.* III 5: *secundum nullam complexionem dicuntur*), sin combinación alguna.

La formación latina de Lulio tuvo carácter práctico y nunca responde a intereses filológicos. Fuera de su círculo de confianza, parecen escasas las figuras que habrían podido influirle en materia filosófica. Como estudió Soler, es dudoso que el maestro Pedro de Limoges, en París entre mediados de 1287 y finales de 1289 y temprano poseedor de obras de Lulio (*Paris. Lat.* 16112-16114, 16119, Fr. 24402 [*Blaquerna*]), mantuviera en algún momento relación de pupillage respecto a él (como también sugiere la corrección de neologismos aberrantes que introdujo en el *Par. Lat.* 16113, transmisor de la *Lectura super figuras artis demonstratiuae* de 1285-1287: cf. 39va); de su interés por Aristóteles da cuenta su biblioteca —*Par. Lat.* 16157, 16586, 16681— así como su propia labor temprana en materia de lógica. Relevante a efectos de promoción fue su contacto con Tomás Le Myésier (*Thomas Migerius*), con quien Lulio pudo coincidir en París con frecuencia entre 1287 y 1311, y que, buen conocedor del Aristóteles escolástico¹⁰, también en materia de ‘errores’ (según muestran recopilaciones del *Electorium magnum* como la de Egidio: *Paris. Lat.* 15450, 83r), deseaba situar el «inquietante» *Ars* de Lulio —con lógica de apariencia solipsista— en la estela

⁹ Cuya denominación no debió de inspirarse en la traducción latina de ἀξιωμα en *Anal. post.* 72a17, 75a41-42, 76b14, sino en fuentes medievales como las señaladas por la crítica (Odón Rigaldo, *Quaestiones disputatae*, Alano de Lille, *De sacra theologia regulae*, etc.).

¹⁰ Cf. Hillgarth, 1971, p. 201, en torno a la *Summula siue introductio in logicalibus*, primera obra de la *Pars antedecens* de su *Electorium*.

del filósofo, como sanciona la *Quaestio quam clamauit* [*claruit* scr. Hillgarth, 1971, p. 436] *palam Saracenis in Bugia* (*ib.*, p. 437, ll. 27-30): *Sed quia hec questio, ut patet, presupponit intellectum bene fundatum*¹¹, *et hoc habeat fieri per scientias antecedentes Aristotilis et per bene theologiam scire, et per artem Remundi*, [...]. Desde el punto de vista del aristotelismo hispánico, cabe reparar en su *Parabola gentilis* (pról. *del Liber de gentili et tribus sapientibus*, en *Electorium magnum* VII), *ap.* Hillgarth 1971, p. 442, l. 34 - p. 443, l. 4, en pasaje —con anacronismos ya crasos a inicios del XIV— muy evocador del *Aristoteles Hispanus* del franciscano Gil de Zamora en su *De praecon. Hispaniae* (c. 1288) y del ‘Virgilio cordobés’ (VI, ed. Salvador, 2016, p. 241): *Recedens Gentilis* [...], *tendens Toletum uenire, prius uenit ad quandam famosam uillam, Cordubam scilicet, ubi dictum fuit ei quod temporibus preteritis fuerunt multi famosi philosophi simul et uno tempore legentes, scilicet Auicenna, Seneca, et Auerrois commentator Aristotilis et Auicenne, et multi alii sapientes*, [...].

3. El catálogo de la *Doctrina pueril* y —contadas— referencias posteriores

Aunque la distribución de saberes que refleja la *Doctrina pueril* (1275-1276), 73 y 74 (*triuuium* y *quadriuium* respectivamente), ofrezca concomitancias con el catálogo del *De scientiis* de al-Fārābī (transmitido en España ya un siglo antes a través de sendas traducciones de Gundisalvo y Gerardo de Cremona), era lugar común desde Isidoro (*Etym.* I-II y III resp.). Del propio Isidoro, *Etym.* I 2, 1, ed. Lindsay, 1911 ([...] *logica, quae disputationibus subtilissimis uera secernit a falsis*; cf. II 22, 1) podría derivar, tras breve glosa del concepto de ‘sutileza’, la definición luliana de lógica (73.4-8, ed. Santanach, 2005) como ‘demostració de veres cozes e de falses, per la qual hom sap parlar dretament e sufismadament. E logica es art per la qual s’asuptila e s’axalsa l’umanal enteniment’, con alusión muy del momento al género de los *sophismata* (evocado, por ejemplo, al inicio del *Libro de Alexandre* y también apreciado en la escuela alfonsí).

A continuació (75.7) insertará Lulio una primera menció directa del nombr de Aristóteles, en contextu pocu laudatori: ‘Aristotil e Plató e los altres filozofs qui volien aver conaxensa de Deu sens fe no pogren, fil, pugar tant alt lur enteniment que poguessen aver declaradament conexensa de Deu ne de ses obres, ne de sso per que hom va a Deu. E assó fo per so cor no volien [*sc.* ‘podían’] creure ne aver fe en aqueles cozes per les quals l’umanal enteniment, per

¹¹ Según expresión muy luliana: cf. *Liber de conuenientia, quam habent fides et intellectus in obiectu* (1309), ed. Wolff, 1729, p. 574: [...] *sed non erat bene fundatus in logicalibus et in naturalibus* (sc. *quidam catholicus religiosus*, en improbable referencia a Ramón Martí), [...], *Ars generalis ultima*, ed. Madre, 1986, p. 515 (cf. Hillgarth, 1971, p. 211, n. 63).

lum de fe, s'exalsa a entendre Deu'¹². Las menciones son muy escasas —salvo inadvertencia nuestra— en el resto del corpus luliano:

-*Libre de contemplació en Déu*, cap. 331.30, ed. Galmés, 1914, VII, p. 205: '[...] car en axí com lo Philosoph en lo libre *De coelo e mundo* per figures sensuals encercava les entellectuals, en axí nos per les sensuals figures contemplam vostra veritat entellectual'; las 'figures sensuals' —con adjetivo muy pregnante (en contraste de tradición aviceniana: *Liber de philosophia prima*, VIII, c. 6, ed. van Riet 1980, vol. II, pp. 417-418: [...], *tunc non sunt intellecta, sed sensata uel imaginata*, [...]), como luego destacamos— aluden probablemente a representaciones diagramáticas, según se ha señalado, y la referencia a *Cael.* hace pensar en esquemas bizantinos como los del *Vindob. Gr.* 100 para este tratado (69r), quizá accesibles a Lulio a través de resabios enciclopédicos latinos como el *De nat. rerum* isidoriano (cf. p. ej. *Monac. Lat.* 16128, 16r).

-*Arbre de ciència* (Roma, 1295-1296), 'Arbre apostolical', V; ed. Galmés, 1923, II, p. 37: 'E en aquest pas erra Aristòtil e sos conseqüents qui afermaren quel mon es eternal, [...]'.
 -*De nouis fallaciis* (Montpellier, 1308-1309), III 2, ed. Lohr, 1983, p. 48 (también aludido en p. 101): *Quidquid est Aristotelis, possidetur ab Aristotele. Sed iste liber est Aristotelis; ergo possidetur ab Aristotele. Nihil, quod est Aristotelis, possidetur ab Aristotele. Sed aliquid, quod est Aristotelis, possidetur et non possidetur ab Aristotele*, retomado en *De fallaciis* (París, 1310), 3 [*Fallacia amphiboliae*], ed. Riedlinger, 1978, p. 479 (en ambos casos a partir, literalmente, de Ps.-Tomás, *De fallaciis*, caps. 5 [*De fallacia in dictione*] y 7 [*De amphibologia*]).

-*Liber de ente quod simpliciter est per se et propter se existens et agens* (1311), VI 4, ed. Harada, 1980, p. 221: '[...] ut patet per sensum et imaginationem. Et ideo, quia Aristoteles fuit sensibilis et imaginabilis, Auerroes commentator eius negauit resurrectionem, quae non est obiectum sensus nec imaginationis, sed tantum intellectus; [...] (cf. *Sermones contra errores Auerrois* [1311], 3, p. 250: *Commentator autem Aristotelis considerauit, quod Deus non potest esse nec agere sine angelo et sine caelo*, [...]. *In hoc autem fuit sensibilis et imaginabilis*); por el contrario (*Declaratio*, ed. Keicher, 1909, p. 218), [...]

¹² Bordoy, 2002, p. 29 considera que '[...] Lluïl sigue concibiéndolo como un autor que ha tenido contacto con el cristianismo [...]', pero en la *Declaratio* se niega que los filósofos antiguos tuvieran conocimientos teológicos fundados (ed. Keicher, 1909, p. 96: *Sed antiqui philosophi de illis principiis nullam cognitionem habuerunt et idcirco aliqui eorum consequentiam illorum principiorum ignorauerunt*, [...], p. 218: *Sed ad talem cognitionem philosophi antiqui non perueniunt, quia de deo non considerauerunt nisi propter quid et quia secundum relationem causae et effectus*, [...]).

*deus non est sensibilis neque imaginabilis, comprehensibilis nec etiam mortalis, non est lapis nec planta etc., [...]*¹³.

El catálogo de obras ‘de naturales’ que la *Doctrina pueril* atribuye a ‘lo philosopho’ (77.13-22) responde a una selección de norma y nos parece verosímil que Lulio se limitase a glosar apuntes o el índice de un código aristotélico a su alcance. Tras referirse al carácter primordial de *Metaph.* (sobre ‘totes les cozes qui son comunes a les altres sciencies’ y ‘les primeras cozes a qui’s cové esser, [...]’; más adelante — *Introductoria Artis demonstratiuae*, III 2— la referirá a las *res, quae sunt extra animam*), *Phys.*, *Cael.* (*Del çel e del mon*) *Gener. corr.* y *Mete.*, llama la atención —López Alcalde, tr. *LNAR* (Roma, 1296), 2019, p. 14, n. 9— la mención de *An.* como ‘De anima racional’ (19), asumiendo una denominación de larga tradición¹⁴ pero al margen de la transmisión grecolatina del Περὶ ψυχῆς, de la esencia del escrito (en el que la razón —o intelecto, base del *anima intellectiua*— sólo caracteriza uno de los grados del alma, como se sugiere en 85.1-2: ‘Anima es substancia spiritual rahonable donant forma al cors humanal’, 3: ‘V. potencies son universalment en anima: vegetativa, sensitiva, ymaginativa, racional, mutiva’) y, en fin, de su contenido real (que no es —77.19— ‘la substancia d’anima e de la esperitualitat e incorupció [...]'). No menciona *Mem.*, tratado que se ha supuesto conocido por Lulio (quizá sobre la tenue base del espurio *Liber ad memoriam confirmandam*: ed. Madre - Lohr 1996, líns. 157-159, p. 118: [...] *quoniam quod leuiter capit, leuiter recedit, ut habetur in Libro de memoria et reminiscencia* [om. B según ed. Rossi, 1960, p. 269], *nisi per saepissima* <m> *reiterationem firmiter confirmatur*), si bien no se observa interés hacia la mnemotecnia en su sistema, más allá de las observaciones fisiológicas al uso, del tipo *Est retro in occipite hominis, quia est instrumen-*

¹³ Cf. Bordoy, 2002, p. 26, Colomba, 2013, pp. 53, 56: [...] *Ordinatum est, quod intellectus faciat scientiam, primo cum sensu et imaginatione, et hoc de rebus corporalibus et imaginabilibus; post ascendit ad obiecta spiritualia, [...]; et faciat scientiam cum ipsis et de ipsis, quae imaginabiles neque sensibiles non sunt. Et ideo aliqui philosophi credunt philosophice improbare sanctam fidem catholicam, quae sensibilis et imaginabilis non est; et ideo patitur fides* (cf. *Liber de sancta fide catholica*, ed. Riedlinger, 1978, p. 341: *Intellectus per sensum et imaginationem, obiectiue stante in regione eorum, descendendo et ascendendo, negat regionem spiritualem, cum non sit sensibilis neque imaginabilis*).

¹⁴ De Agustín (*De moribus ecclesiae catholicae* 27, 52: *Homo [...] anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore*) o Gundisalvo (*Tractatus de an.*, pról.; ed. Soto – Alonso p. 64, ll. 5-16: *Cum enim multis creaturis homo corpore sit inferior, sola tamen anima rationali cunctis antecellit, in qua sui creatoris simulacrum expressius quam cetera gerit*) a, entre polémica escolástica, Tomás Kilwardby o el propio Tempier en 1277 (8 y 11). Es relevante el uso de la expresión por parte de R. Bacon, *Opus maius* (1267; cf. Hillgarth, 1971, p. 42), IV (ed. Bridges, 1900, p. 399), en pasaje que evoca la reflexión luliana en torno al sexto sentido y su función: *Nam quia uerbum ab interioribus membris naturalibus generatur et formatur ex cogitatione et sollicitudine, et delectatur homo in eo, et propriissimum est instrumentum animae rationalis, ideo maximam efficaciam habet inter omnia quae fiunt ab homine, praecipue cum ex intentione certa, desiderio magno, et vehementi confidentia profertur*.

tum ad memorandum (*Arb. sc.*, ed. Villalba, 2000, I 572). Omite cualquier referencia a *Insomn.* y *Div. somn.*, limitándose a glosar el contenido de *Somn. vig.* ('libre De dormir e de ve[t]lar'), primer tratado de la trilogía, antes de mencionar *Sens.* ('libre De sintent e sentit'), apartándose así de la tradición griega (*Par. Gr.* 1853, *Vat. Gr.* 253), con *Sens.* antes de *Mem.* y *Somn. uig.*, y en consonancia con el *corpus uetustius* en su configuración convencional (representada por el *Vat. Urb. Lat.* 206 de med. siglo XIII). Se refiere seguidamente [22] a 'los libros *Dels animals*' (*De animalibus*, por tanto) y a 'lo libre *De les plantes e les herbes*' (en referencia al *De plantis*, pero con denominación evocadora de Bartolomé Ánglico, *De proprietatibus rerum*, XVII: *De arboribus et herbis* / *De herbis plantisque*).

Al menos un par de referencias de posible tradición indirecta se documentan en el *Arbor scientiae* (Roma, 1295-1296). Para la primera (III 'De les branques del Arbre exemplifical', 10, ed. Galmés 1923, II, pp. 378-380), con argumento ya sintetizado en obras tan difundidas como el *Compendiloquium* de Juan de Gales, Badia (1991, p. 21) remitió al *Placides et Timéo ou Li secrés as philosophes*: 'La sagacitat del cavalier salvador seria la d'Aristòtil i la mà justiciera, la d'Alexandre; [...]' (cf. ed. Thomasset, 1980, § 248, p. 112: 'Mais Aristotes, .I. clerc de le court, et Socrates, son maistre, aperchurent le venin de le pucelle, si ne peurent souffrir que Alixandres touchat a lui'), si bien 'el *Placides* es limita a recordar que els aliments poden canviar de natura durant la digestió [...]' ; creemos, a la vista del comentario de Thomasset (1982, p. 297) que Lulio, sin mención de Aristóteles, podría haberse inspirado parcialmente en el *Speculum naturale* de Vicente de Beauvais (XXXI 5, ed. 1494, 390v, sobre la condición *humida* de la mujer), obra que conocía (Hillgarth, 1971, p. 11) y en la que además podría haber recabado la información astrológica «correcta» acerca de Aries, vinculado al fuego y a la generación en cuanto 'astro masculino' (cf. VI 15, 63r, XV 36 [Albumasar], 186rv, resp.). La cita de *Phys.* 194b13 presente en VII 'Del fruyt del Arbre exemplifical', 9 (ed. Galmés, 1923, II, pp. 439-440; cf. Badia, 1999, p. 26) es de puro acarreo y difícil de rastrear con mínima garantía (cf. *Auct. Arist.*, ed. Hamesse 65, p. 145: *Homo generat hominem, et sol*), como ocurre con el *bonum est, quod omnia appetunt* de *Rhet. noua* (ed. Batalla – Cabré – Ortín, cap. 166, p. 182; *primo etiquorum* —sc. 1094a3— según el anotador del *Monac. Lat.* 10293, 21v), con el *incipit* del *Liber de ente infinito* (ed. Riedlinger, 1978, p. 94: *Quoniam humanum desiderium fertur in rerum cognitionem naturaliter*, [...]), remedo del de *Metaph.* (980a21), y con otros *adespota* seguramente infiltrados en el corpus luliano.

4. Investigaciones naturales (1294-1296) y periodo «antiaverroísta» de 1298-1311

En la recepción aristotélica por parte de Lulio ocupa un lugar relevante el tratado *Lo sisèn seny, lo qual apelam affatus* (Nápoles, enero - abril de 1294; ed. Perarnau 1983; ed. lat. Colomba - Tenge-Wolf 2014), en cuanto «enmienda» de *An.* 424b22-425a13 respecto al número de sentidos avanzada en la excelsa *potentia affativa* del *Lib. contempl.* (ed. Obrador, I, 1906, 27.3, p. 131), con tenues precedentes árabes desde el siglo VIII (en autores como Dirār ibn ‘Amr) según se ha señalado. Pese a lo que su título sugiere, el escrito no se ocupa de la ‘voz’ —animal o humana— en términos aristotélicos (tampoco según aparece tratada en *Phgn.*, en cuanto rasgo fisiognómico, asunto sin correspondencia asimismo en *Prou. Raym.* 184, *De sono et uoce*), sino que se basa en *An.*, directa o indirectamente (quizá mediante la *Sentencia* de Tomás, como propuso Perarnau en su aparato de fuentes¹⁵, si bien Alberto Magno, usuario de la versión de Jacobo de Venecia, no parece opción descartable). Su contenido es impreciso en las delimitaciones esenciales —sobre sensación y órgano (la lengua, según recoge asimismo el *Liber de potentia, obiecto et actu*, redactado en Roma a finales de 1296, ed. Gómez-Llauger, 2023, caps. 127, 303, casi como instrumento, trasladándose al paladar el sentido del gusto)— y carece de correspondencia en la fisiología aristotélica. Tras sus contactos científicos en Nápoles (declarados en el *De leuitate et ponderositate elementorum*, escrito en 1294 *ad requisitionem medicorum ciuitatis Neapolitanae*), en 1296 suelen datarse los *Prouerbia Raymundi*, con referencia al sexto sentido en cap. 287 (cf. asimismo *LNAR*, tr. López Alcalde 2019, p. 109, *Arb. sc.*, ed. Galmés, I, p. 117, *Declaratio*, ed. Keicher 1909, cap. 172, p. 204).

Tras su paso por Italia, Lulio redactaba en París —contra algo más que inocuos *studentes in artibus*— su *Declaratio Raymundi per modum dyalogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et dampnatas a uenerabili patri domino episcopo Par<isi>* (febrero de 1298; cf. *Paris. Lat.* 16117 [< Le Myésier], 55bis r, con inserción notablemente contrahe-

¹⁵ Cf. 1983, 63: ‘odoratus, qui és potencia comuna a odorar pudors e bones odors’ (cf. *An.* 421b21: *et mali odoramenti et boni odoramenti olfactus est*), 65: ‘Visus és aquela potència que atenyn color’ (*An.* 418a26: *uisibile autem est color quidem*), 75: ‘Tactus és aquela potència, ab la qual són sentides cozes blanques e dures, caldes e fredes, aspres e lizes’ (*An.* 422b25: *In tangibili autem multae insunt contrarietates, calidum frigidum, humidum siccum, durum molle, et aliorum quaecumque sunt huiusmodi*), 94: ‘L’orgue de afatus és la lenga e lo seu estrumén és lo mouimén, qui comensa en lo polmó on se pren la concepció, que subsecivamén ve en la lenga e de la lenga en lo paladar, en los locs dels vocals, e forma’s en la vou, on és feta la manifestatió de la concepció de dins’ (*An.* 420b22: *Organum autem respirationis, uocalis arteria est. Cuius autem causa haec pars est, pulmo*). En todo caso, en la idiosincrasia del escrito insistió Perarnau, p. 51.

cha del final de la *inscriptio*¹⁶), titulada *Liber contra errores Boecii et Sigerii* en el catálogo del *Electorium magnum* (1311; cf. *Paris. Lat.* 15450, 89v, col. C, tít. 4; *Contra Segerum et Boecium hereticos* era añadido contemporáneo al título de Tempier en el *Par. Lat.* 4391, de f. s. XIII, 68r). El *locus* imaginario al inicio de la obra, en rudo latín, alude quizá al mandato papal supuestamente instigador de la denuncia de Tempier, referente a las fecundas aguas del *fons uiuus sapientie salutaris* parisino; en la escena, Ramón sujeta entre sus manos un libro (*librum tenebat de erroribus aliquorum philosophorum*) que —con tr. Bonmariage 2006— cabe identificar con el *rotulus* (*Par. Lat.* 4391, 72v) publicado por el obispo de París (quizá en la tradición del Erlangen, Universitätsbibl. 251, según se ha propuesto): *In quadam silua iuxta Parisiis stabat Raymundus tristis et desolatus iuxta quendam fontem, considerans et studens in erroribus quos quidam philosophi tradiderunt et in suis libris posuerunt contra theologiam, quae domina est philosophiae, [...] quos articulos aliqui philosophi asserunt et contendunt esse ueros secundum philosophiam, quorum tamen ueritas est impossibilis, quoniam si ueri essent, theologia minime esset uera.*

La *Declaratio* responde —de manera extemporánea— al órdago de Tempier, al que ofrece fundamento —en representación de los *dicta theologorum* (ed. Keicher, 1909, p. 96)— a partir del *Ars*, tesis a tesis (ya sean éstas 219 ó 220, con Piché, a la vista de la proposición luliana 181). Lulio —o su entorno, pues resulta difícil imaginar al anciano pensador en tales tareas ancilares— reuniría aún varias listas de errores entre 1310 y 1311, de intención diversa:

-el —considerado como espurio— *De erroribus Auerrois et Aristotelis* (c. 1310-1311; sería *scheda* [...] *disputationibus usui, minime autem opusculum separatum* a juicio de Harada 1980, p. 249, con relación de 42 errores (Bordoy 2002, tabla 2); según Imbach, 1987, p. 268, ‘donne pour chaque article un ou plusieurs passages parallèles chez Aristote ou Averroès, fournit une raison suffisante pour que Lulle à son tour en signale la source dans le *Liber de ente*’); debe asociarse al *Liber de syllogismis contradictoriis* (febrero de 1311, ed. Harada 1975), con desglose de 45 errores (Bordoy, 2002, tabla 1, Colomba, 2013, pp. 59-60, app. 2),

-*Liber reprobationis aliquorum errorum Auerrois* (julio de 1310): 10 errores (cf. Colomba, *ib.*, p. 50); es labor paralela a la de los *Sermones contra errores Auerrois* (abril de 1311), susceptibles de ampliación según el autor (Harada, 1975, p. 262, ll. 639-642): *Fecit Raimundus decem sermones ex decem propositionibus ab episcopo Parisius condemnatis. Et sicut fecit sermones ad destruen-*

¹⁶ Lamentamos no poder citar por la ed. crítica de Pindl-Büchel (1989) —a la que procuramos acceder en su día— a causa del indescriptible deterioro sufrido por la Biblioteca Nacional (Sala Cervantes y en general) como consecuencia de la desidia de sus actuales gestores políticos.

dum praedictos errores, sic de aliis erroribus excommunicatis et condemnatis alii sermones fieri possunt,

-*Disputatio Raimundi et Auerroiste* (octubre - diciembre 1310; ed. Harada, 1975, p. 11, ll. 97-101), con cuatro tesis, precedidas de *quod*, en orden singular: *Intelligere autem, quod puella, existens uirgo, posset parere filium, ut puta beata Virgo Maria, et quod Deus sit incarnatus, et quod mundus sit de nihilo creatus, et quod sit resurrectio hominum et huiusmodi, est impossibile, quoniam tale non est philosophicum,*

-*Liber de ente quod simpliciter est per se et propter se existens et agens* (septiembre de 1311, ed. Harada 1980), *distinct. IV: De decem erroribus Auerrois* ('which he considered the most dangerous [...] según entendió Colomba, 2013, p. 52). Los errores se corresponden de modo saltuario con los del *De erroribus / De syllogismis contradictoriis* (Colomba, 2013, p. 50) y coinciden en la mención de fuentes aristotélicas y averroístas (salvo ligeramente en el 5, quizá por causa de la transmisión: [...] *Illud potest haberi in Praedicamentis <et I Posteriorum> et I Physicorum et VII Metaphysicorum*, frente a *De erroribus* 34: [...] *in Praedicamentis et I Physicorum et VII Metaphysicae*); el último en este caso (*De partu virginis: Impossibile est virginem parere*) no ofrece fuente.

Lulio nunca expresa su recurso a fuentes aristotélico-averroístas (Imbach, 1987, p. 265: 'Nulle part, [...] il n'établit de lien entre ces erreurs et la philosophie d'Aristote ou d'Averroès', p. 274: '[...], Lulle n'a pas lu les textes dont il se réclame. Il s'est contenté de copier le compilateur anonyme'), si bien no cabe excluir su conocimiento —quizá sólo indirecto— de éstas (Colomba, 2013, p. 51). Nos limitaremos aquí a glosar el ejemplo que figura en *Declaratio*, ed. Keicher, 1909, cap. 65, p. 150, a propósito del debatido asunto de los sueños: *Ait Socrates, quod deus uel intelligentia non infundit scientiam animae humanae in somno* [v. l. *in sompnia*] *nisi mediante corpore caelesti. Ait Raymundus: Probatum est in pluribus locis, quod deus est causa immediate et mediate; immediate agit non indigens medium, et quando agit mediate, mouet cum uno effectu alium; et sic sine motu caeli deus potest influere scientiam in dormiente sine medio, et per consequens sine motu caeli potest deus mouere intelligentiam, ut cum ipsa infundat scientiam in dormiente.* Aunque el tema, también abordado en cap. 177 (*Quod raptus et visiones non fiunt nisi per naturam*), había aflorado en textos de Sigerio y Boecio de Dacia (ap. Hissette 1977, 271 y 272 resp.), la polaridad del texto luliano —sin referencia alguna al conflictivo *Div. somn.* (Bacon, *Compendium studii theologiae*, ed. Rashdall, 1911, p. 33)— evoca en gran medida el comentario de Averroes a *Parva naturalia*, ed. Blumberg - Shields 1949, pp. 94-95 (ap. Sander 2016, p. 264, n. 53: *Dicunt enim quod sompnia sunt ab angelis et divinationes a demonibus et prophetie a Deo, aut cum medio aut sine medio*), si

bien ‘mediatez’ e ‘immediatez’, opuestos en la figura X, son conceptos de tradición escolástica recurrentes en la *Declaratio*.

En virtud de una elemental ortodoxia, Lulio no podía negar la existencia de sueños inspirados por Dios, como habían corroborado su *Arbre de ciència* de 1295-1296, cap. 92, p. 91, y sus *Proverbis de Ramon / Liber prouerbiorum* de Roma, 1296, 96.20 (ed. Galmés, 1928, p. 215 / ed. magunt., 1737): ‘Deus revela en sompnis moltes veritats als homens, car en durment sou pus innocents que en vetlant; e per açò pot lo bo àngel ab los homens mills participar en durment que en vetlant, e revelar a ells veritat de part de Deu’ / *Deus in somniis reuelat multas ueritates hominibus, quia in dormiendo sunt magis innocentes, quam in uigilando; et ideo bonus angelus melius potest participare cum hominibus in dormiendo [...]* (con derivaciones como 96.18: *Bonus angelus aliquando facit homines somniare ad faciendum aliqua bona opera, ut illa procurent facere, quando uigilabunt*, 96.19: *Malus angelus facit homines somniare ad faciendum malum, ut illud faciant, quando uigilabunt*).

Los *Proverbios* contienen otras afirmaciones en torno al sueño que no responden al juicio expresado sobre ellas por Cerghedean, 2006, p. 82 (‘a strong Aristotelian position’), 84, n. 6 (‘based on Aristotle’s views on dreams found in *De somno* 456a30-b11’). Es singular la definición que se ofrece en 196 (‘De sumiar’), 1 (ed. Galmés, 1928, p. 213): ‘Sumiar es actu confús de vetlar e dormir’ / *Sompnari est actus confusus uigilacionis et dormicionis* (Laur. Riccard. 337, 99v; [...] c. a. ex uigilare et dormire según ed. magunt., 1737¹⁷). Más representativo aún de la posible originalidad de Lulio —o de su fuente— nos parece el pasaje recogido en 195 (‘De vetlar e dormir’; cf. Laur. Riccard. 337, 99r), 5 (ed. Galmés, 1928, p. 212): ‘La sensitiva dorm car no pot sostenir lo gran apetit que la ymaginativa e racionativa han en pendre semblances e espècies del seu sentir’ / *Sensitiua dormit, quia non potest sustinere magnum appetitum, quem imaginatiua et rationatiua habent in accipiendo similitudines et species sui sentire* (sic, en lo que evoca las ὑπόλοιποι κινήσεις o *reliquiae* aristotélicas, aludidas en ‘segons la empremsió desús’ de *Arbre sc.*, cap. 92, p. 90, si bien es léxico general luliano: cf. p. ej. *LNAR* II 4, 5, ed. López Alcalde, 2019, p. 85: *Habet anima in imaginatiua similitudines aut species secundariorum obiectorum*, [...]), así como en 96.17: ‘La volentat es aquella potencia qui majorment induu los homens a sumiar, [...], e segons que la volentat havia en vetlant haút major appetit a una cosa que a altra, procurarà lo sompni a aquella a assemblança daquela’ /

¹⁷ Laur. Riccard. 337, 99v; cf. ya *Arbre de sc.* I 92 (‘De somniar’), ed. Galmés, 1917, p. 90: ‘Somniar es mijà qui està enfre vetlar e dormir confús, [...]’; para la expresión cabe comparar *Liber de potentia, obiecto et actu* (ed. Gómez-Llauger 2023): [304] [...] *Sonus est exitus confusus ex corporibus percussis, in quo sunt confusae litterae vocales et consonantes*; [...].

Voluntas est illa potentia, quae homines maxime inducit ad somniandum, [...] et, secundum quod uoluntas uigilando habuerit maiorem appetitum ad unam rem, quam ad aliam, procurabit sibi somnium ad similitudinem illius. Lulio, desaten- diendo las teorías fisiológicas aristotélicas al uso (tan presentes p. ej. en Arnal- do) y lejos de definir el ensueño como un fenómeno secundario derivado del sueño fisiológico (consecuencia, a su vez, de la digestión: *Arbre de sc.* I 90, p. 89), lo plantea como un fenómeno voluntario (sugerido *ib.* 91, p. 90: *De uigila- ció* y, como segundo tipo de ensueño, en 92, pp. 90-91: ‘segons la disposició de la racionativa qui requer aquelles espècies en lo dormiment, que havia en lo ve- tlament, per ço que pusca usar de membrar entendre e amar en aquelles coses que desira o aira;’; es concepto, en cualquier caso, muy luliano: cf., p. ej., *LNAR* IV 2: *dum homo uigilat, nulla potentia animae otiosa potest esse simpliciter, quoniam, si esset, homo non uigilaret, sed dormiret*, IX 1: *intellectus inquit exterius similitudines cum quibus possit habere interiores*): no soñamos, en su- ma, porque dormimos, sino que —en prefiguración de teorías neurocientíficas de actualidad— dormimos porque soñamos o deseamos soñar (en acto de voluntad que contravenía la opinión de Padres como Gregorio Magno —o Isidoro, *Sent.* III 6: *Non esse peccatum, quando nolentes imaginibus nocturnis illudimur [...]*— respecto a la «inocencia» de las víctimas de sueños eróticos, involuntarios en principio, e imaginaciones similares, evocadas, autobiográficamente, en el *Arbre de filosofia d’amor* de 1295, cap. 18).

El sustrato médico parece a veces claro, más allá de una afirmación genérica como ‘[...] no deuría hom trop dormir’ (Lulio, *Proverbis de Ramon* 95.19, ed. Galmés 1928, p. 213), según muestran los siguientes pasajes de *Prou.* (prefigu- rados en *Lib. contemp.* VI 464-465):

-196.5: ‘Qui es colèric sumía suvín coses caldes e grogues, e qui es sanguini coses humides e vermelles, e qui es fleu-màtic aygues e coses fictes e blanques, e qui es malencòlic cases e coses negres e seques’: *Qui est cholericus, saepe somniat res calidas et croceas, qui est sanguineus, res humidas et rubeas, qui est phlegmaticus, aquas et res frigidas et albas, qui est melancholicus, domos¹⁸ et res nigras et siccas.* No hallamos en el *Canon* de Avicena o en Averroes parale- los más próximos que Ps.-Ag. [Alquero de Claraval, 2ª m. s. XII], *De spiritu et anima*, 25, sobre la definición de *insomnium* (PL 40, col. 798: *Etiam secundum morum et humorum uarietates uariantur somnia. Alia namque uident sanguinei, alia cholericici, alia phlegmatici, alia melancholici. Illi uident rubea et uaria; isti nigra et alba*) o Alberto Magno, *Summa de creaturis* II, q. 50, a. 1 (XXV 436 Borgnet: *Et ad hunc modum reducuntur somnia sequentia complexionis homi-*

¹⁸ Un originario *t[a]etra* (Alberto, en texto citado a continuación), leído *tecta*, podría ser causa de la traducción *cases* / *domos*, de difícil encaje en el texto.

*num, sicut quod cholericici somniant se frequenter ardere et phlegmatici se natere et submergi in aquis, melancholici autem tetra obscura et nigra somniant se uidere*¹⁹).

-196.8: ‘Los ulls [...] apeteixen colors veer, e per aquell appetit somíen los homens belles coses e majorment si la sanc es prés de evigiliació; mas si los ulls participen més ab la malencolía, somíen los homens veer lejes coses’, 9: ‘Si hom lo dia ha oídes moltes paraules, [...]’, 10: ‘Si en lo loc on lome sumía regna més una odor que altra, [...]’, 11: ‘Si lome qui sumía ha indigencia de menjar o de beure, o si una complecció es pus repleta que altra, sumiarà viandes, aygues, o vòmit, o sudor, [...]’, 12: ‘Sil cors del home qui dorm sent fret, sumiarà coses fredes, e si jau en lit dur, coses dures, e enaxí de les altres coses semblants a tocar’, 13 (con referencia, incluso, al polémico *affatus*): ‘Si [...] ha appetit de dir paraules, haurà en sumiant appetit a parlar e a dir paraules qui hagen alcuna declaració de la concepció que ell desira manifestar per paraules’.

5. Lulio en el marco del aristotelismo español de finales del siglo XIII e inicios del siglo XIV

El pensamiento luliano no puede definirse como ‘aristotélico’ ni como ‘antiaristotélico’, en cuanto que reposa sobre un sistema casi «parafilosófico», autárquico, irreconocible al margen de las premisas establecidas por su creador y en el que los varios elementos aristotélicos (causas, categorías, predicables, elementos...), descontextualizados —invertidos a veces— y usados sólo como socorrida codificación, resultan prescindibles. Para difundir su *Ars* en los reticentes ámbitos escolásticos, Lulio se movió esencialmente en su entorno mediterráneo más próximo y en París, sin vinculación con la Península, cruzada con motivo de su peregrinación a Santiago pero sólo aludida décadas después, al proponer —anacrónica y fallidamente— Toledo, junto con Roma y París, como lugar para enseñar las *linguae infidelium* (*Liber de ente*, p. 239, según vieja aspiración: *Vita coet.* 7). Las incursiones de Lulio en materia aristotélica no coinciden con las que animaron por la misma época a ‘Gudiel’ (atento a traducciones latinas que no parecen haber interesado a Lulio, como las de *EN*, *Pol.*, pese a su notable actividad diplomática, *Rhet.* o *Poet.*, pese a su intensa actividad literaria y «preceptiva») o con las que rezumará poco después el *Libro de buen amor* de Juan

¹⁹ El texto se ajusta menos a Bartolomé Ánglico VI 24-27, esp. 27, sobre *imagines y similitudines* y sobre cómo *sanguineus somniat leta, melancholicus tristia, cholericus ignea phlegmaticus pluuias niues* (Kruger, 1996, pp. 155-157), Pedro de Abano (*ap. Curry*, 1960, pp. 207, 223; podría tratarse del *Petrus Venetus* destinatario de la *Consolatio Venetorum* de 1298: Hillgarth, 1971, p. 248, n. 315), o Arnaldo de Villanueva (*Curry*, 1960, p. 223, en referencia a *Opera omnia*, Basilea, 1524, pp. 22 y ss.).

Ruiz, en su peculiar tratamiento —nada «averroísta» asimismo— de la «cosa verdadera» (71a). Creemos que el aristotelismo de Lulio ofrece, en fin, la misma, genial, desconcertante idiosincrasia que caracteriza todo su pensamiento.

Bibliografía²⁰

- BADIA, Lola, «La literatura alternativa de Ramon Llull: tres mostres», en Santiago Fortuño - Tomàs Martínez (eds.), *Actes del VII Congrès de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval* [...], Castellón, Universitat Jaume I, 1999, I, pp. 11-32.
- BELLVER, José, «The profile and possible origin of Ramon Llull's muslim slave», *SL*, 62, 2022, pp. 67-128.
- BORDOY FERNÁNDEZ, Antoni, «Ramón Llull y la crítica al averroísmo cristiano», *Taula*, 37, 2002, pp. 21-35.
- CERGHEDEAN, Gabriela, *Dreams in the Western literary tradition with special reference to Medieval Spain: a method for interpreting oneiric texts*, Lewiston - Queenston - Lampeter, Mellen, 2006.
- COLOMBA, Coralba, «Ramon Lull at the Council of Vienne (1311-1312): the last anti-Averroistic fight for the demonstrability of the faith», *Mediaeval Sophia*, 13, 2013, pp. 44-64.
- CURRY, Walter C., *Chaucer and the mediaeval sciences*, Nueva York, Barnes & Noble, 1960.
- HILLGARTH, Jocelyn N., *Ramon Lull and Lullism in fourteenth-century France*, Oxford, Clarendon, 1971.
- HISSETTE, Roland, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Lovaina - París, Publications universitaires - Vander-Oyez, 1977.
- IMBACH, Ruedi, «Lulle face aux averroïstes parisiens», en Marie-Humbert Vicaire *et al.*, *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, Toulouse, Privat, 1987, pp. 261-282.
- KRUGER, Steven F., *Il sogno nel medioevo* [= *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge, University Press, 1992; tr. Elena D'Incerti], Milán, VP, 1996.
- LOHR, Charles «Ramon Llull: *Christianus Arabicus*», *Randa*, 19, 1986, pp. 7-34.
- POMARO, Gabriella, «Un caso particolare: dentro lo *scriptorium Lullianum*», en *Scriptoria e biblioteche nel Basso Medioevo (secoli XII-XV): Atti del LI Convegno storico internazionale* [...], Spoleto, CISAM, 2015, pp. 243-284.
- RUBIO, Josep E., «La présentation de l'Art lullien en milieu universitaire: Paris 1289», en Dominique de Courcelles (ed.), *Les formes laïques de la philosophie: Raymond Lulle dans l'histoire de la philosophie médiévale*, Turnhout, Brepols, 2018, pp. 105-121.

²⁰ Limitamos nuestras referencias a las imprescindibles para autorizar datos concretos. Ediciones, comentarios y traducciones sólo se aluden en el cuerpo del texto, mediante nombre de autor y año.

SANDER, Christoph, «Der Dämon im Text: lateinische Lesarten von *De somno* 453b22 und *De divinatione per somnum* 463b12 zwischen 1150 und 1650», *RThPh*, 83/2, 2016, pp. 245-311.

WYLLIE, Guilherme - Alexander FIDORA, «Ramon Llull i el tractat *De fallaciis* del pseudo-Tomàs d'Aquino», *Enrahonar*, 42, 2009, pp. 11-19.

**ENCUENTROS EN PARÍS: ENTRE LOS ESPACIOS
CULTURALES, LENGUA VERNÁCULA Y LATÍN:
MAESTRO ECKHART, DANTE ALIGHIERI Y RAMON LLULL**

***ENCOUNTERS IN PARIS: BETWEEN CULTURAL SPACES, THE
VERNACULAR, AND LATIN — MEISTER ECKHART, DANTE
ALIGHIERI, AND RAMON LLULL***

DOMINIQUE DE COURCELLES

Université Paris Sciences Lettres ENS-CNRS, Paris

Resumen

Este estudio analiza los encuentros intelectuales en París entre Maestro Eckhart, Dante Alighieri y Ramon Llull, mostrando cómo sus intercambios entre espacios culturales, lengua vernácula y latín configuraron nuevas formas de pensamiento espiritual, filosófico y literario en el cruce medieval entre mística, razón y creatividad lingüística.

Palabras clave: Maestro Eckhart, Dante Alighieri, Ramon Llull, París, espacios culturales.

Abstract

This study examines the intellectual encounters in Paris between Meister Eckhart, Dante Alighieri, and Ramon Llull, showing how their exchanges across cultural spaces, the vernacular, and Latin shaped new forms of spiritual, philosophical, and literary thought at the medieval crossroads of mysticism, reason, and linguistic creativity.

Keywords: Meister Eckhart, Dante Alighieri, Ramon Llull, Paris, cultural spaces.

Hay encuentros que son acontecimientos muy especiales, muy oportunos - este *kairos* griego- que permiten algo. Así se encuentran la casualidad y la necesidad para iniciar conocimientos nuevos y prácticas nuevas, aquí la práctica de la escritura con el fin de determinar otra filosofía, otra poesía, otra teología. «En el principio/ más allá del sentido/ siempre es la Palabra. / ¡O rico tesoro/ donde siempre el principio hace nacer el principio! »¹.

En 1311 en París están el Maestro Eckhart, Ramon Llull y Dante Alighieri. ¿Es una casualidad? ¿Qué sabemos de la casualidad si no de su apariencia de coincidencia? ¿Y si esta casualidad, este no-sé-qué y este casi-nada, para retomar la expresión de Vladimir Jankélévitch, tuviera un proyecto? Así se descubre la profundidad de la casualidad como una puerta ya bien abierta a otra percepción, una posibilidad de percepción alternativa del mundo, de uno mismo, de la trascendencia, todo o nada.

París es entonces sin duda alguna la capital intelectual de la Europa cristiana, aunque la ciudad no es un centro político importante, ya que el poder real se sitúa más al este con el Sacro Imperio Romano Germánico. La universidad de París fue fundada aproximadamente un siglo antes, en 1215, y es una de las primeras de la cristiandad después de las universidades de Bolonia en el siglo XII, de Valencia en 1209 y de Oxford en 1214. Después se fundaron las de Nápoles y Padua en 1224 y 1228, de Cambridge y Toulouse en 1229, de Salamanca en 1230, de Roma en 1245, de Coímbra en 1279, de Montpellier en 1289 y de Lisboa en 1290, de Lleida en 1300. La universidad resulta importantísima en la vida de la ciudad. Los profesores constituyen un auténtico poder con el que debe convivir el poder político, en la medida en que está sometido por estos a una especie de vigilancia y posible censura. Además, en este mismo siglo XIII, la Santa Sede y la universidad no cesan de enfrentarse en París, especialmente a propósito de las órdenes mendicantes, muy influyentes.

El franciscano Alejandro de Hales imparte en París hasta 1245 una enseñanza reconocida. Los dominicos, establecidos en París desde 1217, tienen desde 1230 dos cátedras en la facultad de teología: Maestro Alberto enseña a principios de los años 1240; veinte años más tarde, Tomás de Aquino muy famoso compone en París su obra². En este ambiente con sus disputas eruditas, sus tensiones, sus animosidades, el catalán Llull (1232/1235-1315), el alemán Eckhart (1260-1328), el italiano Dante (1265-1321) van a perfeccionar su formación intelectual y espiritual. Los tres son apasionados por su lengua vernácula propia y quieren contribuir a su valor y reconocimiento literario, filosófico, teológico. Los tres

¹ Eckhart, 1996, p. 195.

² Cf. para mayores detalles, Jarczyk - Labarrière, pp. 38-44.

escriben en lengua vernácula y en latín. En París Llull y Eckhart van a enseñar en latín. Mientras que el Maestro Eckhart al obtener por segunda vez la cátedra de teología reservada a los extranjeros enseña en el convento de Saint-Jacques de 1311 a 1313, Ramon Llull, llegado en 1309, deja París en octubre de 1311. Dante se queda en París en 1310-1311. En latín los tres pudieron dialogar.

Desde el final de la Antigüedad, el latín ha seguido siendo la lengua erudita de la Europa cristiana. Lengua de la liturgia, lengua de los sacerdotes, es también la lengua de la universidad, la lengua de los sabios. Ya existe una literatura en lengua vernácula, pero entonces se empieza a admitir que la lengua vernácula puede y debe ser un vehículo de los conocimientos más sutiles, teniendo quizás vocación especial para asegurar el vínculo entre la razón y la fe.

En 1311, Dante está componiendo su *Divina Comedia*. Si en el canto VI del *Infierno* evoca las almas condenadas de sus compatriotas florentinos, en el canto X del *Paraíso* hace alusión por la voz de santo Tomás de Aquino a su estancia parisina y a la calle del Fouarre, entre la Sorbona y el Sena, donde fue a escuchar a los filósofos y sin duda al dominicano Maestro Eckhart. Maestro Alberto y también Dionisio el Areopagita, Pablo Orosio, Boecio, Isidoro de Sevilla, Beda, Ricardo de San Víctor, también Siger de Brabant, filósofo averroísta asesinado por su secretario en 1283, todas estas «luces», «ardientes espíritus», se evocan con admiración en el canto X del *Paraíso*.

Si Ramon Llull queda decepcionado con sus experiencias parisinas de 1288 y 1297-1299, sin embargo, durante su segunda estancia termina el *Arbre de Filosofia d'amor* en catalán y la *Consolatio Venetorum et totius gentis desolatae* en latín que dirige a los venecianos derrotados por los genoveses. Lo que indica claramente el papel internacional que quiere desempeñar en la política. En su tercera estancia en París a partir de 1309 interviene en la querella averroísta sobre el tema fundamental de la demostración de la fe por razones necesarias. Sin duda el Maestro Eckhart pudo escuchar a Ramon Llull y decirle su aprobación.

El mundo en que viven y que recorren es muy difícil. Es la época del rey de Francia Felipe IV el Hermoso (1268-1314) y del fin del linaje de los Capetos, de la dinastía nueva de los Valois, del juicio de los Templarios y de las disputas ideológicas sobre la primacía del poder temporal sobre el poder espiritual. La Santa Sede está en guerra ideológica con el Sacro Imperio Romano Germánico, lo que suscita la filosofía política de Guillermo de Occam o Marsilio de Padua. Es la época de la lucha de los Papas de Aviñón contra los franciscanos cismáticos partidarios de una vuelta de la Iglesia a la sencillez evangélica. Es la época de las censuras y las condenaciones. Se queman los libros y a veces los escrito-

res. Es también una época de cuestionamiento de los saberes antiguos, la época de Occam y del nominalismo, del desarrollo de la lógica y la nueva física.

La contestación dentro de la Iglesia es particularmente viva: desde mediados del siglo XII surgieron grupos de cristianos «iluminados», «fraticelli» y luego, en el siglo XIII, los «hermanos y hermanas del Libre Espíritu y de la pobreza voluntaria». El movimiento de los «beatos» y «beatas» constituye entonces la base de la espiritualidad renana, desde los años 1250. Las beatas o beguinas, que se agrupan al lado de los conventos de los frailes mendicantes que aseguran su protección, suscitan particularmente la ira del clero secular. La persecución de las beguinas constituye el marco de la predicación del Maestro Eckhart. Les enseña y aprende mucho de ellas que son sospechadas por los poderes tanto eclesiásticos como civiles³.

En el reino de Aragón, desde 1232 a petición del rey Jaime el Conquistador, por medio de su confesor y consejero dominico Ramon de Penyafort, el papa Gregorio IX concedió al arzobispo de Tarragona la creación de un tribunal de Inquisición contra los herejes. El papa extiende así a toda la Iglesia el decreto imperial de Federico II de Suabia emitido en 1224 por el cual se decide la pena de muerte para las personas consideradas heréticas y perturbadoras del orden público. Los herejes juzgados como tales por la Iglesia serán entregados al brazo secular para que aplique el castigo requerido. Así el poder espiritual se vincula de forma duradera al poder temporal. En 1244, los últimos albigenses desaparecen en las llamas de Montsegur. Los dominicanos asumen entonces la responsabilidad de la Inquisición. En 1249, el papa Inocencio IV confirma al provincial de los frailes dominicanos de España y a Ramon de Penyafort la facultad de nombrar inquisidores eficaces.

Entre 1259 y 1264, el dominico Tomás de Aquino alentado por Ramon de Penyafort compone en latín la *Summa contra Gentiles*. En 1299, por favor especial, Jaime II rey de Aragón y Mallorca (+1327) otorga a Ramon Llull el poder para predicar en lengua catalana en las mezquitas y sinagogas del reino. Después de haber favorecido las primeras traducciones en catalán de la Biblia y de las leyendas de la infancia y pasión de Jesús, el propio rey compone para los reyes un *Libro de la Sabiduría*⁴ y ordena las traducciones al catalán y al latín de las principales obras científicas y teológicas árabes y judías. Las escuelas dominicanas, muy importantes e influyentes en Cataluña, facilitan la circulación de las nuevas tendencias filosóficas y teológicas. Hacia 1250, la *Suma* de Alejandro de Hales se utiliza en el convento de Barcelona⁵; en 1256, el mismo convento ad-

³ Cf. De Libera, 1996, pp. 8-15.

⁴ Editado por J.-M. Castro calvo, Barcelona, 1946.

⁵ A. Callebaut, 1926, pp. 291-295.

quiere los comentarios de las sentencias de Alberto Magno; se leen también aquí los comentarios del maestro de Oxford, Robert Grosseteste, y la *Summa de Anima* de Alberto Magno. También se estudian aquí las obras de Juan Damasceno, Anselmo de Canterbury y el Pseudo-Dionisio. En la segunda mitad del siglo XIII, las obras de Tomás de Aquino son objeto de lecturas atentas.

Italia no está exenta de luchas sangrientas. Del siglo XIII al siglo XV las ciudades italianas están devastadas por las luchas feroces de dos poderosos partidos, los gibelinos y los güelfos, que se disputan el control. Los primeros son partidarios del emperador de Alemania, mientras que los segundos, favorables a un acuerdo con el Papa, reivindican la autonomía comunal y la independencia de Italia frente a las fuerzas imperiales. Dentro de cada partido existen varias facciones que no dejan de matarse unas a otras. Las ciudades de Venecia y de Génova practican una competencia encarnizada en el mar Mediterráneo. Más que nunca resulta evidente que la conversión de los espíritus es necesaria para una conversión de la vida y el establecimiento de nuevos modos de paz y convivencia. Más que nunca los escritores filósofos, teólogos y poetas aparecen amenazados.

En 1311, los tres hombres que se encuentran en París son personalidades de primer plano, cada uno famoso a su medida.

El mallorquín Ramon Llull tiene la convicción de la exactitud divina de su Arte que le fue revelada por Dios en 1274 y de la necesidad absoluta de su transmisión. Alentado por Ramon de Penyafort que conoció en Barcelona en 1265, aprende el latín al mismo tiempo que el árabe. Laico que quiere sentirse apreciado y reconocido por los clérigos, Ramon Llull se enfrenta a una doble exigencia: la necesidad de inventar un léxico sabio en lengua catalana para las necesidades de la ciencia filosófica y teológica que puede entonces convertirse en ciencia espiritual accesible a todos, y la necesidad de no alejarse demasiado del lenguaje corriente, para que su palabra pueda atraer a los «hombres de este mundo»⁶. En su poema *Lo Desconhort* compuesto en 1295, afirma que su Arte es un medio para descubrir y «demostrar» la verdad en todos los campos del saber. Es entre los árboles y las plantas, esta «naturaleza desnuda y libre» del Maestro Eckhart, que el ermitaño luliano del *Libre de les Meravelles*, escrito hacia 1285, está leyendo el *Ars demonstrativa*, este «Arte de la filosofía y de la teología» que sirve para demostrar la verdad. En la misma época, Blanquerna en la novela de *Evast e Aloma e Blanquerna* explica que, por las razones naturales

⁶ Courcelles, 1993, pp. 48-57.

de la filosofía en lengua catalana, las criaturas dan a conocer al Creador y sus obras⁷.

Si el Arte de Llull es combinatoria en la línea del *De naturae divisione* del filósofo Juan Escoto Eriúgena en el siglo IX, traductor del Pseudo-Dionisio, es esta doble inspiración -Juan Escoto Eriúgena y Pseudo-Dionisio- que Llull comparte con el Maestro Eckhart. Ahora bien, el libro de Juan Escoto Eriúgena fue condenado por el papa Honorio III en 1225 a ser quemado, pero en 1244 con este libro salvado cuatro «perfectos» lograron escapar de la hoguera de Montseguer. ¿Por qué Llull y el Maestro Eckhart no se habrían reunido en París, en 1311, para discutir sus puntos de vista sobre este tratado? Expresan las más finas intuiciones de este tratado, cada uno en su lengua vernácula propia, y no dudan en afirmar que el sensible del mundo proporciona a Dios la oportunidad de manifestarse.

La teoría elemental de Ramon Llull está acompañada por una reflexión sobre el lenguaje y la lengua. El plurilingüismo que caracteriza a Llull, capaz de componer sus libros en tres lenguas -latín, catalán y árabe-, corresponde bien a la multiplicidad de las ciencias que abarca el método luliano. Ramon Llull cobra sus procedimientos lingüísticos en lengua catalana del latín y del árabe⁸. La lengua catalana materna, sensible, así revitalizada y desarrollada, gracias al latín y al árabe, puede reflejar y decir la grandeza y belleza divina. Ramon Llull escribe en el *Libre de Contemplació en Déu*: «Com hom vos adora e·us reclama, e·us prega, e·us fa gràcies e mercès, e·us loa e·us beneeix, adoncs parla hom los pus bells dictats e les pus belles paraules que hom pusca parlar ni dir... »⁹. Así el escritor tiene una escritura hermosa por el significado de las palabras que usa. El inmenso *Libre de Contemplació en Déu* escrito hacia 1271-1273, compuesto por 366 capítulos que se dividen cada uno en treinta párrafos, es una cumbre de la filosofía, teología y mística de Ramon Llull. Es el primer gran tratado en prosa de este tipo escrito en lenguaje vulgar. Así un laico establece y confirma el arte de la escritura filosófica y espiritual en lengua catalana.

⁷ Cf. Courcelles, 1993, *Langages mystiques et avènement de la modernité*, Paris, Librairie Honoré Champion, 2003 : « L'Art de Raymond Lulle », pp. 67-106.

⁸ Así, la abundante proliferación de sufijos, así como la creación de todo un sistema de correlaciones lingüísticas que sirven para dinamizar la doctrina de las dignidades divinas —base de su teología—, él las vincula explícitamente a la lingüística árabe. Hay aquí una clara alusión a la morfología de las lenguas semíticas, especialmente del árabe, que consiste en derivar las formas nominales y verbales a partir de una raíz consonántica, normalmente trilitera.

⁹ R. Llull, *Libre de Contemplació*, in: *Obres essencials*, Barcelona, Selecta, 1960, t. 2, chap. CCCLIX, 15, p. 1217.

En la novela de *Evast e Aloma e Blanquerna*, Blanquerna ya convertido en Papa, es decir en una potencia que tiene vocación a la universalidad, reflexiona sobre la posibilidad de una lengua universal: «que hom feés convenir totes les gents en general per tal que s'entenessen e s'amassen, e que a servir Déu se convinguessen... e enaixí, per longa continuació, porets aportar a fi com en tot lo món no sia mas un llenguatge, una creença, una fe». Esta lengua es el latín, «car latí és lo pus general llenguatge»¹⁰. En el *Arbre de Ciència* (1295-1296), Llull expone la misma idea de una lengua universal latina, factor de paz y de conversión a la fe cristiana. Como el Maestro Eckhart y como Dante, escribió en lengua latina.

Si, en París en 1288, Ramon Llull experimentó «la fragilidad de la inteligencia humana», en su última estancia, en 1309-1311, tiene la satisfacción de recibir el 10 de febrero de 1310 la aprobación de «cuarenta maestros y bachilleres» de la universidad de París que vinieron a escucharlo. En octubre de 1311 deja París para ir al Concilio de Viena y dar consejos al Papa. Se denomina entonces «hombre de Dios» en su *Vita coetanea*¹¹ que cuenta y dicta a su amigo cartujo de la Cartuja de Vauvert cerca de París, y cuya primera versión es en latín.

En 1310-1311, el florentino Dante Alighieri en París es un exiliado desafortunado. Nacido en 1265 en una familia de pequeña nobleza güelfa, encontró en 1274 a Bice Portinari, a quien llamará Beatriz en su obra. Bice Portinari muere en 1290. Dante inconsolable estudia entonces los clásicos, Virgilio, Horacio, Ovidio, Lucano, Estacio y Seneca; lee con particular atención el *De Consolatione Philosophiae* de Boecio, obra particularmente querida por el Maestro Eckhart, y el *De Amicitia* de Cicerón. Resulta pues latinista, humanista, filósofo. En 1295, Dante se casa y se inscribe en la corporación de los médicos para poder participar en el gobierno comunal. Florencia está ahora dividida entre dos facciones güelfas, los blancos y los negros. El filósofo y humanista Dante ejerce responsabilidades políticas en su ciudad, es embajador ante la comuna de San Gimignano y luego ante el Papa Bonifacio VIII. Sus enemigos son muchos. Condenado a muerte, exiliado, comienza desde 1304 una vida errante en la península Italiana, escribiendo en italiano *El Convivio* hacia 1306 y la *Divina Comedia* entre 1307 y 1316, en latín *De Vulgari Eloquentia* hacia 1305 y *De Monarchia* en 1311, donde apoya al emperador Enrique VII contra el papa.

¹⁰ R. Llull, *Libre d'Evast e Aloma e de Blanquerna*, in : *Obres essencials*, op. cit., t. 1, chap. XCIV, p. 255.

¹¹ Edición latina realizada por I. Salzinger en el tomo I de su edición de las obras latinas de Ramon Llull, Maguncia, 1721, p. 52. La primera edición crítica de la *Vita coetanea* es obra del P. B. de Gaiffier, S.J., en *Analecta Bollandiana* XLVIII (1930), pp. 130-178.

Con su tratado de 1305 redactado, mientras vive la dolorosa experiencia del exilio, paradójicamente en latín, pero tanto más impactante, *De Vulgari Eloquentia*, inmediatamente famoso en Europa, Dante contribuye a la metamorfosis de la filosofía y la teología¹². Por primera vez en Europa, un escrito fundamenta la supremacía de la lengua materna y vulgar¹³. Dante reclama una lengua italiana unificada, ese «italiano vulgar ilustre», «esa pantera que huele bien por todas partes y no aparece en ninguna parte»¹⁴. El hombre es el único ser finito que necesita hablar. El latín de los letrados, regular e inmutable, no tiene el dinamismo ni la vitalidad de las lenguas vulgares. Es la muerte en oposición a la vida, ya que el lenguaje vulgar varía «en el espacio y el tiempo»¹⁵.

En *El Convivio*, también escrito al principio de su exilio, pero anterior al *De Vulgari Eloquentia*, Dante cuenta cómo descubrió la filosofía en un recorrido a la vez intelectual y espiritual. Su obra está dedicada a todos aquellos *non litterati* que desean saber y no han tenido el privilegio de alimentarse del «pan de los ángeles»¹⁶, es decir, de la enseñanza de la filosofía en lengua latina. «El que, por razones familiares o sociales, se ha quedado sin comer, venga a sentarse con todos los que, por razones similares, también han sido impedidos»¹⁷. Es para los laicos, y en particular para las mujeres, que no entienden el latín, que Dante escribe en italiano. Explica: «El comentario en latín habría sido de interés solo para los letrados; los demás no lo habrían entendido. Ya que hay mucha más gente analfabeta (es decir, los laicos) que gente letrada que desea entender los poemas, un comentario en latín no correspondería tan bien a su objetivo como una explicación en lenguaje vulgar que es familiar a la vez a los eruditos (los clérigos) y a los analfabetos (los laicos)»¹⁸. En la mesa del convivio de Dante se presenta a los comensales un pan de un cereal de baja calidad, la cebada, a partir de la imagen usada por Alberto Magno, según la cual solo una comida grosera, la cebada, conviene a los laicos. Pero aquí Dante invierte el significado¹⁹: el pan amargo de cebada, tal como la lengua vulgar de la filosofía, de la poesía y de la espiritualidad destinada a los laicos, es el pan de la multiplicación de los panes por Cristo, destinado a alimentar a miles de personas: «Será la nueva luz, el nue-

¹² Cf. Imbach, 1996.

¹³ Cf. K.-O. Appel, 1980 ; Imbach, 1996, pp. 131-134.

¹⁴ Dante, *De l'éloquence vulgaire*, traduit du latin par F. Magne, Paris, La Délirante, 1985, I, 19, 16, pp. 32, 29.

¹⁵ *De l'éloquence vulgaire*, *ibid.*, I, 9, p. 18.

¹⁶ La traducción francesa del *Banquete* es la de B. de Watteville, con prefacio de P. Arcari, Ginebra, Librairie Kundig, 1929. Esta traducción es citada por R. Imbach en *Dante, la philosophie et les laïcs*, op. cit., pp. 149-172. I, 1, 7, p. 150. La imagen del «pan de los ángeles» aparece también en *Paradiso* II, 11.

¹⁷ *Convivio*, I, i, 13. Citado por R. Imbach, p. 150.

¹⁸ *Convivio*, I, vii, 12. Citado por R. Imbach, *ibid.*, p. 161.

¹⁹ Cf. R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, *ibid.*, p. 137.

vo sol que se levantará donde el viejo sol se habrá puesto, y traerá claridad a los que están sentados en la oscuridad y en la sombra, porque el sol habitual, el latín, no podrá iluminar a aquellos que no lo entienden»²⁰.

Así conectados, el pan y el sol parecen indicar bien la unión del modelo eucarístico y de un acto cósmico de lenguaje. Así sucede un saber nuevo, una cultura nueva destinada a todos los seres humanos y por tanto a los laicos, lo que el Maestro Eckhart, si ha hablado con Dante sobre este tema, no puede sino aprobar. Desde entonces el contenido propio de la filosofía cambia: «La ética es la belleza de la filosofía», nos dice Dante²¹. La ética se convierte en la filosofía primera. El proyecto filosófico consiste en ayudar a los hombres y las mujeres a llevar una vida conforme a las virtudes morales e intelectuales, esas virtudes descritas por Aristóteles, «el maestro y guía de la razón humana»²². El proyecto filosófico consiste también en dar origen al espíritu y al pensamiento en el corazón mismo de la lengua vulgar. «Es una generosidad bien dispuesta, dice Dante, que me ha comprometido a preferir la lengua vulgar al latín»²³.

Al defender la causa de los laicos por su elección de la escritura en lengua vernácula, cuando hubiera podido escribir solo en latín, Dante no deja de desplegar su arte de la argumentación filosófica para demostrar que la sumisión al orden eclesiástico contradice tanto la razón como el orden natural de las cosas. Y al mismo tiempo aboga por una Iglesia pobre, porque el poder y la posesión traicionan los preceptos evangélicos, de la misma manera que la subordinación del temporal al Papa se opone a la razón natural. Así, la *Divina Comedia*, su «poema sagrado»²⁴, se compromete en favor de la secularización de la política y de la espiritualización de la Iglesia, es decir, en otra manera de entender el cristianismo. El gesto de la escritura poética y filosófica es aquí un gesto teológico y político.

Sobre este tema los laicos Dante y Llull comparten una misma visión que coincide con las preocupaciones del dominico Maestro Eckhart. Los tres autores representan a finales del siglo XIII y principios del XIV una concepción alternativa del saber y de su difusión en lengua vernácula. El Maestro Eckhart resumió perfectamente su experiencia parisina y podría haber declarado en latín a Dante y a Llull lo que escribe en alemán: «El Maestro Eckhart dice: mejor sería un maestro de vida que mil maestros de lectura, pero leer y vivir en Dios, a eso

²⁰ *Convivio*, I, xiii, 12. Citado por R. Imbach, *ibid.*, p. 172.

²¹ *Convivio*, III, xv, 11. Citado por R. Imbach, *ibid.*, p. 137.

²² *Convivio*, IV, vi, 8. Citado por R. Imbach, *ibid.*, p. 138.

²³ *Convivio*, I, ix, 11. Citado por R. Imbach, *ibid.*, p. 165.

²⁴ *Paradiso* XXV, 1: traducción francesa *La Divine Comédie*, por L. Portier, Paris, Cerf, 1987, p. 482.

nadie puede llegar. Si tuviera que buscar un maestro de las Escrituras, lo buscaría en París, en las escuelas superiores, para aprender su alta ciencia. Pero si quisiera preguntarle sobre la vida perfecta, no sabría qué decirme. ¿A dónde debería ir? En ningún otro lugar que en una naturaleza desnuda y libre: ella sola podría enseñarme si le hiciera esta pregunta»²⁵. El «maestro de lectura» es el teólogo, exegeta de «oficio», mientras que el «maestro de vida» practica y enseña la sabiduría natural y la perfección de la vida: «leer» y «vivir» parecen por tanto antinómicos. Así se preconiza una reforma radical de la Iglesia y de la sociedad, por la cual el «maestro de lectura» debería ser también y ante todo un «maestro de vida», es decir, un «maestro espiritual». Esta declaración del Maestro Eckhart recuerda algunas afirmaciones de la beguina contemporánea Marguerite Porete, aunque está claro, como lo señalan Burkhard Mojsisch y Alain de Libera, que la «espiritualidad» de Eckhart sigue siendo nutrida por una cultura filosófica de oficio²⁶.

Conviene citar aquí el libro titulado *Tal era hermana Katrei (Daz ist swester Katrei)*, texto apócrifo debido a los entornos eckhartianos y escrito en forma de diálogo entre el Maestro Eckhart y «la hija que tenía en Estrasburgo», que es sin duda una de sus discípulas. Gradualmente la joven es llevada a guiar al Maestro, ya que le describe su experiencia espiritual en lengua vernácula²⁷.

En 1302, el Maestro Eckhart, discípulo de Alberto Magno y su sucesor lejano, recibió el título de «maestro en teología sagrada» de la universidad de París, lo que constituye la más alta distinción que puede tener un religioso dominicano y lo protege contra toda forma de censura. Por eso en esta segunda estancia parisina el Maestro Eckhart comienza una obra que hubiera debido ser muy extensa y lo habría igualado tal vez a Tomás de Aquino, el *Opus tripartitum*, que debía comprender, como su nombre indica, tres partes: *Opus propositionum*, *Opus quaestionum*, *Opus expositionum*. Pero este proyecto académico quedó pronto inacabado e incluso abandonado al final del tercer viaje a París, en 1313.

²⁵ Dit 8 de F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Bd 2 : *Meister Eckhart*, Leipzig, 1857, reprint : Aalen, 1962, p. 599. Citado por A. De Libera, in *Eckhart, Suso, Tauler ou la divinisation de l'homme*, op. cit., p. 44. Alain de Libera une aquí a Albert le Grand, Maître Eckhart y Jean Tauler.

²⁶ B. Mojsisch, 1983; De Libera, p. 27-28. Cf. P. Gire, 2015, n. 32.

²⁷ Cf. *Les Dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine de Strasbourg*, traduction de G. Pfister et présentation de A.M. Vannier, Paris, Arfuyen, 2004. Eric Mangin, 2012, p. 52: «La figura de la joven mujer que enseña al gran teólogo de la época es una manera de recordar la primacía de la experiencia espiritual sobre el discurso especulativo, o más exactamente, de afirmar que el discurso teológico debe enraizarse en la unión mística».

En 1311, cuando el Maestro Eckhart regresa a París, acaba de desempeñar altas responsabilidades administrativas y pastorales dentro de su orden, como vicario de Turingia, prior de Erfurt, entre otros cargos. En 1311 ocupa en París la cátedra de teología reservada a los dominicos extranjeros. Su enseñanza refiere entonces a la parte exegética del *Opus tripartitum*, es decir el *Opus expositionum* con comentarios del Génesis, del Éxodo, del libro de la Sabiduría y del Evangelio de san Juan, de los que da una interpretación filosófica. Habla evidentemente en latín, la lengua oficial de la universidad, *lingua franca*, que permite a todos los profesores y estudiantes entenderse entre sí y que le permite ser oído por Ramon Llull y Dante.

También durante esta tercera estancia en París, después de haber garantizado el desarrollo eficiente de los conventos femeninos de la orden dominicana, comienza a producir la mayor parte y lo esencial de sus sermones en alemán²⁸ y compone también, inspirándose en el libro de Boecio, el *Libro de la Consolación divina* para la reina Inés, hija del duque Alberto de Austria y esposa de Andrés, rey de Hungría. Como recuerda Eckhart al final de su *Libro de la Consolación divina*, no hay que enseñar a los que ya saben sino a los que están en la ignorancia. Por lo tanto, es necesario hablar en un lenguaje que los ignorantes entiendan para ser más eficaz en la obra de conversión. Pero ¿de qué conversión se trata? La última palabra del libro es: «Que el Dios de amor y bondad, que es la verdad misma, conceda a mí y a todos los que lean este libro encontrar y reconocer en nosotros la verdad. Amén²⁹». En este movimiento de interiorización accesible a cada uno y cada una, el ser concuerda con sí mismo y por tanto con Dios y reconoce en sí mismo la verdad. Estar en sí mismo es estar en Dios³⁰, y «todo lo que está en Dios es Dios»³¹. Dante habría podido entonces leer al Maestro Eckhart un fragmento del canto XXVI del *Infierno* donde Ulises explora la parte desconocida y prohibida del mundo a riesgo de la muerte.

Es precisamente con el objetivo de esta interiorización que Llull escribe en catalán, Dante escribe en italiano y Eckhart predica en alemán y acepta la escritura en alemán de sus sermones. Estos tres sabios, tanto los laicos como el dominicano, se sitúan así en la peligrosa confluencia de dos mundos, la lengua latina y la lengua vernácula, sino también lo divino y lo humano. En 1311, el

²⁸ Pierre Gire muestra claramente que, aunque la obra de Maestro Eckhart comprende «dos partes distintas en cuanto a su forma: a) una parte latina... y b) una parte alemana... en ningún momento de su desarrollo estos conjuntos se excluyen... Maestro Eckhart no opone el «Dios de los filósofos y de los sabios al de los místicos y los espirituales»: Gire, p. 23-24.

²⁹ Maître Eckhart, *Les Traités*, 1971, p. 137.

³⁰ Ese es el movimiento agustiniano de la conversión, el «con-vertere». Cf. *Confessions*, 8, 25-27.

³¹ A. De Libera, 1993 : Sermon 3, « La surabondance de l'être divin », p. 236.

Maestro Eckhart comienza a estar bajo sospecha de los tribunales de la Inquisición.

¡Peligrosa confluencia! Un año antes del encuentro de 1311, un acontecimiento dramático conmocionó al mundo parisino y a la cristiandad: la condena y ejecución por el fuego en la plaza de Grève, el 1 de junio de 1310, de Marguerite Porete, la beguina del Henao, autor del *Mirouer des simples ames anianties et qui seulement demourent en Vouloir et Desir d'Amour* un libro escrito antes de 1300 que el Maestro Eckhart conocía sin duda³². Este libro es uno de los primeros tratados místicos redactados en francés; está pronto traducido al latín, al inglés y al italiano. Ya que está quemado en la plaza mayor de Valencianas en 1300, entonces está prohibido leerlo bajo pena de excomunión, pero está aprobado un poco más tarde por el famoso teólogo Godefroid de Fontaines, que fue canciller de la universidad de París en 1285-1286. El proceso de Marguerite es instruido por el inquisidor Guillaume de Paris, dominicano que el Maestro Eckhart conoce y puede encontrar durante su estancia en el convento de Saint-Jacques. Cabe preguntarse, evidentemente, cuáles son entonces sus sentimientos ante un veredicto pronunciado por los tribunales de la Inquisición confiados a sus hermanos dominicanos.

Esta mujer reducida a cenizas ha escrito en su propio idioma francés picardo textos de los que pudo inspirarse muy directamente, que tienen sus propios acentos³³: el alma «semejante a nada» y que «no retuvo nada más en su nada... está desnuda, despojada de todas las cosas porque está sin estar, donde estaba antes que estar. Así tiene de Dios lo que tiene y ella es lo que Dios es por Amor que la cambia, en aquel lugar donde estaba antes de haber sido derramada de la bondad de Dios». Puesto que esta alma es nada, no se preocupa de nada, ni de sí misma, ni de su prójimo, ni siquiera de Dios. Porque es tan pequeña que no puede encontrarse a sí misma. Y todo lo creado le está tan lejos que no puede sentirlo. Y Dios es tan grande que ella no puede entender nada. Y a causa de su nada, ha caído en la certeza de no saber nada y de no querer nada. Y este nada del que hablamos le da todo, y nadie puede poseerlo de otra manera»³⁴.

La desgracia de Marguerite es escribir en el momento en que la jerarquía eclesiástica se preocupa por los excesos y desviaciones de los adeptos de una perfecta libertad espiritual, entendida como un proceso de realización personal

³² Cf. Jarczyk et P.J. Labarrière, pp. 56-61 ; Richir, 2002.

³³ No olvidemos que el *Mirouer* formaba parte de un manuscrito de los cartujos de Estrasburgo, pero fue recortado y eliminado de él. cf. Pinel, 2016, pp. 69-83.

³⁴ *Le Miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, introduction, traduction et notes par M. Huot de Longchamp, 1984, chap. 135, p. 231, et chap. 81, p. 152.

que sería independiente de los sacramentos de la Iglesia, el culto de los santos y la mediación del clero. Donde habla de la superación de la virtud y de la moral, sus jueces leen una oposición a la virtud; donde habla de la unión con Dios, leen una identificación con Dios; donde habla de paz interior por la vacuidad, leen un nihilismo blasfemador; donde habla de adorar a Dios en espíritu y en verdad, ellos entienden la negación sacrílega de las instituciones cristianas. Marguerite, consciente de la falsificación de su pensamiento, se niega a prestar «juramento de verdad» a sus jueces y paga este rechazo con su vida. ¿No ha atravesado así por su «noble libertad de amor» tres términos que le gusta asociar, los tres reinos del otro mundo, infierno, purgatorio, paraíso?

Ni el Maestro Eckhart, ni Ramon Llull, ni Dante Alighieri se han atrevido a escribir sobre este acontecimiento dramático y conmovedor. Pero ¿hablaron de ello juntos en París, antes de separarse?

En el concilio de Viena, en 1311-1312, la mística del *Mirouer* es condenada violentamente y confundida con las desviaciones de las sectas del Libre Espíritu en pleno desarrollo, «que quieren ser libres y no obedecer a nadie, ni al papa ni al obispo ni al párroco», como escribe Ruusbroec en *Las nupcias espirituales* hacia 1320. El concilio condena a los begars y las beguinas en términos que anuncian la condena del Maestro Eckhart. De hecho, a menudo se cita el nombre del Maestro Eckhart en estos medios que se quedan tranquilizados para poder contar con el apoyo de un «maestro en sagrada teología». Pero si el Maestro Eckhart en sus escritos alemanes no vacila al mismo tiempo en expresar todas sus ideas más audaces, ya en 1313, de regreso a Estrasburgo después de París, se opone con fuerza a los «hermanos del Espíritu Libre». A partir de 1322 viene el tiempo de las violencias y de las sospechas contra él, lo que Dante ha podido descifrar sobre el frontón de la entrada del Infierno: «Abandonad toda esperanza, vosotros que entráis en este lugar». Y Llull podría haber respondido con el cuarto aforismo del *Llibre d'Amic e Amat*: «¿Tro a quant de temps cessaran tenebres en lo món, per ço que cessen les carreres infernals? Ni l'aigua, qui ha en costuma que descórrega a enjús, ¿quan será la hora qui haja natura de pujar a ensús? Ni els innocents, ¿quan seran més que els culpables?» Marguerite Porete, el Maestro Eckhart, ella quemada viva, él aislado en una isla del Ródano delante del Palacio de los Papas de Aviñón, mueren sin haber podido dar a reconocer la legitimidad de su escritura. Pero el «maestro en sagrada teología» no fue quemado. Muere en 1327.

También en Viena, en 1311, Ramon Llull, fortalecido por sus recientes éxitos parisinos, puede alegrarse. Mientras que durante toda su vida se lamentó de ser incomprendido, despreciado, amenazado, ahora está apoyado por príncipes, ciudades, clérigos. Su petición relativa a los colegios de lenguas y la formación de

traductores intérpretes en las lenguas de los infieles para favorecer su conversión está recogida en el canon XI del Concilio. Ha sabido dar a reconocer su libertad de espíritu y de expresión. Pero en 1316 es golpeado en Túnez, porque quiso convertir a los musulmanes en su lengua vernácula y muere en el barco que lo lleva a Mallorca. Si los franciscanos lo veneran inmediatamente, los dominicos, y en particular el inquisidor Nicolau Eymerich, lo acusan de herejía. En 1376, el Papa Gregorio XI ordena al arzobispo de Tarragona quemar todas las obras lullianas conservadas en Cataluña. En cuanto a Dante, después de París, siempre errante, se une a Enrique VII en 1311 y asiste a su coronación por el Papa en Roma en 1312, pero, a la muerte del emperador en 1313, debe refugiarse en Verona. Se niega a regresar a Florencia en 1315 y es condenado de nuevo a muerte por las autoridades de su ciudad, condena que se extiende también a sus hijos. Acogido en Rávena, muere miserablemente en 1321. Los libros de Dante conocerán la misma condena que los de Llull.

Así, estos tres filósofos, poetas, místicos, en el horizonte de la muerte dramática y horrible de Marguerite Porete que les precedió, pudieron sin duda compartir en París su invención de una escritura en lengua vernácula diferente y libre apoyando pensamientos diferentes y libres. El Maestro Eckhart, Ramon Llull, Dante Alighieri, al igual que Marguerite Porete, son investigadores de verdades nuevas, junto a los mentores y comentaristas escolásticos. Subrayan la bella pluralidad de las culturas, las ciencias y las filosofías. Tienen la convicción de que la verdad está siempre en movimiento y saben que tienen una responsabilidad lingüística. En su escritura vernácula, transmitiendo un saber del no saber, popularizando el saber y el no saber, el teólogo se convierte en poeta, el poeta se convierte en filósofo, la filosofía se realiza en sabiduría mística, al final lo inefable permanece inefable. En este momento en que los tres quedan en París, escritores entre las lenguas latina y vernácula, atentos al matiz sensible de las palabras y de las cosas, atentos a la vida, el fundamento metafísico de la civilización parece decisivamente sacudido. Porque todos son profetas por la paradójica reminiscencia, recuerdo, reconocimiento del lenguaje íntimo y personal. Creadores magníficos de lenguas, maestros de doctrina y de vida, habiendo participado o participando en las decisiones políticas y sociales de su tiempo, experimentan que la obtención de la sabiduría, de la salvación, del paraíso es a este precio: renunciar finalmente a la palabra recordada, reconocida, para dejar entrar en sí mismo al Verbo más íntimo y personal que su propia palabra y morir: «Dios en su fondo inexpresable». En su tratado *Del Desprendimiento* el Maestro Eckhart cita el Salmo 85, 9: «Me callaré y oiré lo que mi Dios y Señor dice en mí». Así Dios surge en sus vidas singulares. Y también la condena y la muerte.

Así el año 1311 en París es sin duda un *kaïros*: «O tesoro rico/ donde siempre principio hace nacer principio», el momento en que el escritor debe acabar y dejar su obra vivir su propia vida: «Dios en su fondo inexpressable».

Bibliografía

- APPEL, K.-O. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1980.
- CALLEBAUT, A. «La Somme d'Alexandre de Halès chez les dominicains de Barcelone et de Pise vers la moitié du XIIIème siècle», *Archivum Franciscanum Historicum*, 1926, p. 291-295.
- COURCELLES, D. de, *La Parole risquée de Raymond Lulle*, Paris, Vrin, 1993.
Langages mystiques et avènement de la modernité, Paris, Librairie Honoré Champion, 2003 («L'Art de Raymond Lulle», p. 67-106).
- DANTE, *Convivio*, trad. fr. B. de Watteville, préf. P. Arcari, Genève, Librairie Kundig, 1929.
- , *De l'éloquence vulgaire*, trad. F. Magne, Paris, La Délirante, 1985.
- , *La Divine Comédie*, trad. L. Portier, Paris, Cerf, 1987.
- GAIFIER, B. DE, S.J. «Vita coetanea», *Analecta Bollandiana*, XLVIII (1930), p. 130-178.
- GIRE, P. *Maître Eckhart ou la vie absolue*, Paris, Parole et Silence, 2015.
- HUOT DE LONGCHAMP, M. *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, introd., trad. et notes, Paris, Albin Michel, coll. «Spiritualités vivantes», 1984.
- IMBACH, R. *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg-Paris, Éditions universitaires de Fribourg – Le Cerf, 1996.
- JARCZYK, G. & LABARRIÈRE, P.-J. *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Albin Michel, 1995.
- LIBERA, A. de *Eckhart, Suso, Tauler ou la divinisation de l'homme*, Paris, Bayard, 1996.
Maître Eckhart : Traités et sermons, trad. A. de Libera, Paris, GF-Flammarion, 1993.
- LLULL, R. *Libre de Contemplació*, in *Obres essencials*, Barcelona, Selecta, 1960, t. 2.
Libre d'Evast e Aloma e de Blanquerna, in *Obres essencials*, ibid., t. 1. Éd. latine par I. Salzinger, *Opera Latina*, t. I, Moguntiae, 1721.
- MAÎTRE, Eckhart, *Les Traités et le Poème*, trad. G. Jarczyk & P.-J. Labarrière, Paris, Albin Michel, 1996.
- MANGIN, E. *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Seuil, 2012.
- MOJSISCH, B. *Meister Eckhart: Analogia, Univozität und Einheit*, Hamburg, Felix Meiner, 1983.
- PFEIFFER, F. *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Bd. 2: Meister Eckhart, Leipzig, 1857; reprint Aalen, 1962.
- PINEL, E. «Un texte entre orthodoxie et hérésie : *Le Mirouer des simples ames* (XIIIe siècle)», *Questes*, 32 (2016), p. 69-83.

RICHIR, L. *Marguerite Porete – une âme au travail de l'Un*, Bruxelles, Ousia, 2002.

VANNIER, A.-M. & PFISTER, G. *Les Dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine de Strasbourg*, Paris, Arfuyen, 2004.

VITA ACTIVA ET VITA CONTEMPLATIVA EN LES ICONOGRAFIES DE RAMON LLULL

VITA ACTIVA ET VITA CONTEMPLATIVA IN THE ICONOGRAPHY OF RAMON LLULL

MIQUELA SACARÈS TABERNER

Facultat Antoni Gaudí, Ateneu Universitari Sant Pacià, Barcelona

Resumen

La iluminación en el monte de Randa es uno de los episodios más representativos en el ciclo iconográfico de la vida de Ramón Llull. El artículo trata concretamente de los grabados y pinturas que reflejan este episodio. Primero la contemplación con el modelo del *místico contemplativo*, y posteriormente la acción protagonizada por el *doctor iluminado* que escribe su obra gracias a la revelación divina.

Palabras clave: Ramón Llull, impresiones lulianas, grabados, pintura mallorquina de los siglos XVII y XVIII.

Abstract

The illumination that Ramon Llull had on Mount Randa is one of the most representative events in the iconographic cycle of Llull's lifetime. This article focuses specifically on the engravings and paintings that depict this episode. First, the contemplation through the model of the *contemplative mystic*, and subsequently the action undertaken by the *Illuminated Doctor*, who writes his work thanks to such divine revelation.

Key words: Ramon Llull, editions of Llull, engravings, Majorcan painting 17th Century and 18 th Century.

Resum

La il·luminació al puig de Randa és un dels episodis més representatius en el cicle iconogràfic de la vida de Ramon Llull. L'article tracta en concret dels gravats i pintures que reflecteixen aquest episodi. En primer lloc, la contemplació amb el model del *místic contemplatiu* i després l'acció protagonitzada pel *doctor il·luminat*, que escriu la seva obra gràcies a la revelació divina.

Paraules clau: Ramon Llull, impressions lul·lianes, gravats, pintura mallorquina dels segles XVII i XVIII.

*Ab ploma d'amor e ab aigua de passió escrivia
l'amic unes letres a son amat, en les quals li deia que devoció se tardava.*

Ramon Llull,
Llibre de Blaquerna.

Una vida atrotinada —de trot lleuger, vital i audaç— plena de viatges i aventures per a dur a terme els propòsits que tenia en ment, i que ell mateix reconta a la seva *Vita coetania*, caracteritza l'existència de mestre Ramon,. De fet, Salvador Galmés destacava la dinamo extraordinària del beat: «Tota la vida de Llull és una intensa efervescència de l'esperit, una cursa desenfrenada d'inquietuds qui s'encalquen com les ones d'una mar en perpètua tempesta. Àdhuc en els períodes de calma aparent, els de gestació i, diguem-ne, infància del seu opus, hi trobem una fermentació activíssima»¹.

Acció i contemplació és un binomi fonamental i defineix el *pathos* lul·lià associat amb l'experiència transformadora en la recerca del coneixement. En efecte, aquesta dicotomia ha estat força tractada pels estudiosos de Llull², els quals examinen les relacions entre la via espiritual i la seva demostració externa.

Aquesta dualitat humana, la contemplativa i l'activa, ha estat sovint establida com etapes en la vida del beat Ramon Llull. Entre d'altres autors, esmentarem Armand Llinarès³, que diferencia una etapa contemplativa (conversió, peregrinacions i anys d'estudis) i una època d'acció (amb les estades a París, peticions a papes i viatges). Més recentment, el professor Rubio ha reprès el tema contemplació versus acció, el qual està relacionat en el camp de la vida activa amb la figura del Llull missioner i l'actiu viatger incansable. Per contra, en el camp de la vida contemplativa tindriem la figura de l'ermità; totes dues, protagonitzades pel personatge de *Blaquerna*⁴.

També és possible associar contemplació i acció als diversos episodis figuratius de la vida de mestre Ramon i, en concret, a l'episodi de la il·luminació de

¹ Galmés, 1935, p. 35.

² Sens dubte, acció i contemplació en Llull és un dels tòpics més tractats en les jornades i congressos d'estudis lul·lians. Citarem un exemple dels últims congressos, amb el títol *Ramon Llull y el lulismo: contemplación y acción*, 2019.

³ Llinarès, 1968, p. 63-95.

⁴ Rubio, 2017, p. 275, 276.

Ramon Llull al puig de Randa amb les seves múltiples variants de representació⁵.

Encara més, podem establir correspondències—tot i que distants i no del tot certes— i evocar el Llull contemplatiu i el Llull actiu amb un *topos* força recurrent en art i literatura: el dilema de la *vita contemplativa* i la *vita activa*, tan en voga en el Renaixement⁶. És ver que, tradicionalment, s'ha relacionat la *vita contemplativa* amb l'estudi i l'oració, en definitiva amb la recerca de la veritat intel·lectual i espiritual; per contraposició, la *vita activa* comprèn la vida política i el comerç, en resum el deure civil. En conseqüència, ambdues vides són complementàries i la seva finalitat és abastar la virtut. Els exemples més rellevants i cèlebres al cinc-cents varen ser representats per Miquel Àngel el Diví, el qual esculpí a la tomba del Papa Juli II, Lea (activa) i Raquel (contemplativa); també a la basílica de Sant Llorenç a Florència, les tombes de Julià i de Llorenç de Medici (il Pensieroso) plasmen la *vita activa* i la *vita contemplativa*.

Els següents fulls expliquen el model iconogràfic del *místic contemplatiu* o *pietós eremita* que prega en solitari i gràcies a la visió rep la revelació per escriure el millor llibre del món per a convertir infidels. El model iconogràfic continuador i que gaudirà d'una major projecció artística és el del *vir illuminatus* o, més conegut, el del *doctor il·luminat*, representat per Llull en acció, escrivint la seva obra inspirat sovint pel Crucificat i, més tard, per la Puríssima. Tot aquest corpus d'imatges respon a una codificació de tipus convencional o estandarditzada, és a dir, s'han creat d'acord a una convenció acceptada i reconeguda prèviament⁷.

Aquesta riquesa iconogràfica es localitza a les impressions lul·lianes: els gravats francesos excel·leixen en qualitat, però els mallorquins no queden enrere. El sorgiment d'una pintura de producció local mallorquina segueix paral·lelament els models iniciats i establerts en l'art del gravat, i fusiona la vida mística i contemplativa amb l'activitat i la producció intel·lectual. També enriqueix i elabora nous passatges i motius i crea una genuïna pintura lul·liana mallorquina en la qual destaca el pintor Miquel Bestard, amb la col·laboració del canonge Bartomeu Llull. La imatgeria promocionada per teòlegs i lul·listes i un

⁵ Sacarès, 2007-2008, pp.101-125.

⁶ El debat que se reinicia en el Renaixement sobre la *vita activa et vita contemplativa* té una llarga tradició antiga i medieval, amb noves aportacions i definicions que aprofundeixen sobre els dos gèneres de vida que un home virtuós ha d'elegir. Els humanistes Francesco Petrarca, Leonardo Bruni, Cristoforo Landino i Poggio Bracciolini són alguns dels exponents més rellevants que tracten aquest aspecte. Vegeu estudis interessants i recents que analitzen el tema: Perino, 2023, p. 31-48; Ciordi, 2014, p. 111-121.

⁷ A grans trets, poden parlar de convenció i excepció en la iconografia lul·liana, és a dir, models paradigmàtics que obeeixen a una tradició i altres de caire excepcional amb un contingut i significat únic i sovint relacionat amb el context de l'època. Sacarès, 2016, p. 143-153.

mecenatge devot de Llull abastarà principalment esglésies, convents i cases particulars de l'illa mallorquina.

El místic contemplatiu o pietós eremita als gravats de les impressions lul·lianes i a la pintura mallorquina

El gravat de la portada de la primera edició dels *Proverbis i de la filosofia d'amor*, impresa a París per Josse Bade l'any 1516, representa en un primer pla a Ramon en un replà de la muntanya, agenollat, submergit en la contemplació. Li surt de la boca una filactèria que diu «*O bonitas*», exclamació feta arran de la visió del crucifix. Dalt el puig, entre la vegetació, sobresurt una petita arquitectura de coberta a dues aigües i espadanya de campanar, rematada amb creu i bandera, tot recordant l'ermita que Llull feu construir per dedicar-se a l'oració i la penitència⁸. Al costat dret s'inscriu el títol de l'obra, emmarcat dins un rectangle. La profunditat s'aconsegueix amb la mar de fons i la barca, i la verticalitat de la muntanya centra el crucifix envoltat d'una aurèola.

La pràctica de Blaquerna de llevar-se a mitjanit i contemplar l'estelada recorda el costum de Llull, quan meditava al puig de Randa i tingué la il·luminació, o les estades al monestir de Miramar. Les transposicions de l'ermità Blaquerna a la figura de Ramon Llull són clares: l'experiència mística de Llull a Randa es relaciona amb els consells de Blaquerna sobre l'art de contemplació.

Seguint amb les recomanacions del mètode per a contemplar Déu, en primer lloc *Blaquerna* contemplava les virtuts i dignitats divines, començant per la primera, la bondat divina:

Levas Blaquerna a la mitja nit e esguardà lo cel e les estelles, e gità de sos pen-saments totes coses e mès los en les virtuts de Deu a pensar e volc contemplar la bonea de Deu, en totes les .xv. virtuts, e les .xv. virtuts volc contemplar en la bonea de Deu, e per açò dix aquestes paraules ab sa boca, e cogità les en sa ànima

⁸ A la *Vita* es cita l'ermitatge que Ramon feu edificar per dedicar-se llarg temps a l'oració. De llavors ençà, es consigna la permanència d'ermitatges al lloc primitiu. En primer lloc, abans de l'any 1460, per iniciativa de mestre Llobet es dugué a terme la restauració de l'habitatge. Després, l'any 1507, atès la manca de pluja que assolava Mallorca, s'organitzaren un seguit de processons al puig de Randa amb la finalitat d'arribar a les ermites i pregar per l'esperada pluja. Una altra referència és l'escriptura datada l'any 1509 a la qual consta l'ordre dels jurats perquè es pagui una quantitat a Fra Martí Carbonell per a reparar la capella i la cel·la del beat Ramon en la qual habitava aquest religiós. Vegeu, Custurer, Jaime, *Disertaciones históricas del culto inmemorial del B. Raymundi Lulli*, Miguel Capó, Palma, 1700, p. 83-85.

ab tots los poders de sa memoria e de son enteniment e de sa volentat, estant agenollat e levant ses mans al cel e sa pensa a Deu⁹.

Al gravat citat anteriorment, que il·lustra la portada, veiem com de la boca de Ramon en surt l'exclamació «*O Bonitas*», fent clara al·lusió a la bondat, primera virtut i dignitat divina, d'acord amb els primers passos descrits per *Blaquerna* per iniciar-se a la meditació.

Un altre gravat també francès que segueix un esquema semblant, però de datació més tardana (1645), és de l'època en què el missioner caputxí P. Pacífic de Provins va publicar la seva gran defensa lul·liana. Pacífic de Provins, religiós de la província caputxina de París, havia criticat l'obra del beat, però d'ençà que visità el temple franciscà de Palma i digué missa a la capella del beat Ramon, corregí i rectificà les opinions anteriors¹⁰.

El gravat, amb poques variacions, es troba imprès en un panegíric parisenc, obra de Joan d'Aubri Montpeller, abat de l'Assumpció de la Verge, i també a la biografia que Jean Marie Vernon publicà a París l'any 1668. L'estampa en qüestió era ben coneguda i difosa a Mallorca, perquè a la sagristia de la Catedral s'hi trobaven diversos exemplars penjats, però el desembre de 1774 les làmines foren retirades per ordre del bisbe Joan Díaz de la Guerra. El motiu de la retirada sembla que fou l'elogi i el títol de sant concedit a Llull que figurava al peu del gravat¹¹.

La làmina és signada per Spirinx, llinatge de gravadors que foren actius al llarg dels segles XVI i XVII a la ciutat de Lió. Per les correspondències de les dates, podem deduir que el gravat degué esser obra de Louis Spirinx¹², nascut a Anvers l'any 1596 i mort a 1669 a Lió. Es constata la seva activitat a Lió entre els anys 1637 a 1648 i novament entre 1658 i 1663, i es dedicà al gènere de retrats i escenes històriques.

La representació més acurada segueix un model semblant als esmentats anteriorment. Llull aquí apareix amb indumentària caputxina, capa curta i caputxó, i a la cintura cordó nuat i rosari penjat. A diferència de les imatges anteriors és representat amb una gran aurèola. El cercle lluminós es relaciona amb la llegenda que apareix al peu del gravat: «*Le Docteur Archangelique saint Raymond*

⁹ ORL, 1914, p.435. De manera semblant, l'abadessa Natana ensenyava les monges a orar, adorar i a contemplar Déu seguint els exemples d'Evast i Aloma i el seu fill. ORL, 1914 p. 127,128.

¹⁰ De Palma, 1934, pp. 162-163.

¹¹ A.C.S., Fons documental Llorenç Pérez, «Expediente del recurso interpuesto por la ciudad sobre haver dado su Illma algunas providenciales para quitar de la sacristía de la santa Iglesia cathedral, la estampa del V. Raymundo Lulio».

¹² Tant el seu pare Jan com després el seu fill Laurent es dedicaren a l'art de gravar al burí. Bénédizit, 1999 t. IX, p. 752.

Lulle martyr», seguida d'una breu biografia manllevada del caputxí Pacífic de Provins. El títol de sant concedit pels francesos justifica el nimbe circular, símbol de perfecció i santedat.

El gravat francès evoca l'ideal místic de Llull: les escenes del vell ermità ascètic, auster i benigne retirat als frondosos boscs que s'ocupa de la lectura i la contemplació, són reiteratives a l'opus lul·lià, amb no pocs tints autobiogràfics¹³.

El recer d'un arbre com a lloc predilecte per fer oració és un clixé en l'obra de Llull; com ara al *Blaquerna*, de manera semblant, el gravat transcriu els paratges lul·lians. El beat rep l'experiència mística, al resguard de l'arbre. La proximitat del mar acapara el paisatge de fons i l'ermita elevada és accessible per una graonada. L'episodi es completa amb una altra escena lligada amb la temàtica dels solitaris del desert: l'encontre de Llull i el lleó.

Una variant del gravat anterior, però de data posterior, és el recollit i descrit per Andreu de Palma¹⁴. És el signat per Daudet, imprès també a París i gravat al burí (figura 1). No podem concretar-ne l'autor, ja que al llarg del segle XVIII es coneixen diversos gravadors de la mateixa família que treballaren a la ciutat de Lió¹⁵.

Aquest exemplar d'estampa és dels pocs que es troba acolorit¹⁶. Els colors molt suaus, aigualits, no fan perdre la delicadesa dels detalls. Els tons predominants són el vermell, usat per donar color a l'orla, i el groc i blau per a l'escena. El daurat s'ha aplicat per perfilar els raigs del beat i el nimbe del crucifix. El rerefons és el mateix que l'anterior làmina, l'ermita i l'escena de Llull i el lleó a Bugia¹⁷, però es posen de relleu dos elements: d'una banda, la immensitat del mar, que ocupa un espai important, i per l'altra, la figura isolada del beat. Ara, l'arbre, refugi del penitent, ha desaparegut i l'orant gira el cap envers la visió del crucifix. El tractament del sant s'ha intensificat i el rostre vist de perfil manifesta una gran habilitat tècnica.

¹³ Platzeck, 1942, pp. 4-45. Guasp Gelabert, 1952, pp. 14-23.

¹⁴ De Palma, 1934, p. 163.

¹⁵ Un primer gravador és Jean-Louis Daudet. Nascut a Lió, es coneix obra seva dels anys 1722 a 1744. Robert Daudet, gravador i venedor d'estampes, treballà a Lió a la primera meitat del segle XVIII. Sovint se'l sol confondre amb Jean-Louis o amb Etienne Joseph Daudet. Robert, els seu fill, es formà i treballà amb el seu pare. Bellini, 1995, p. 515.

¹⁶ Amades, 1983, p. 12-13. El tema de la coloració en les estampes mallorquines no ha estat estudiat. Una primera aproximació, a tall d'hipòtesi —per esser confirmada o refutada— és que les estampes de producció franceses varen ser acolorides al seu lloc d'origen, i que precisament els gravats de temàtica lul·liana varen ser els primers acolorits que conservem a l'illa. Una altra qüestió per indagar és el comerç de les estampes franceses a Mallorca.

¹⁷ Bartomeu Ferrà esmentava el gravat i ubicava l'escena de l'encontre de Llull amb el lleó a Bugia. Vegeu, Ferrà, «Iconografia de Raimundo Lulio», *B S A L*, 2, 1887-1888, p. 5.

La inscripció inferior llatina és altra vegada extreta de l'apologia lul·liana de Pacífic de Provins. Aquesta estampa, com l'anterior, fou prohibida un mes després, el gener de 1775, segons recull Mateu Gelabert¹⁸. Si hem de creure el dominic Dalmaci Moll, l'estampa fou falsejada i reproduïda de manera molt similar pel gravador Llorenç Muntaner, veí de la parròquia de sant Miquel, a la casa que després fou de Bartomeu Ferrà, i el tiratge es realitzà a la impremta Guasp. L'elogi havia estat escrit per Lluís Focos i eren venudes com a franceses per un tal Mons. Pierre Petit en temps del bisbe Despuig. Sembla ésser que, a les imitacions franceses, l'elogi estava escrit en francès, per donar més credibilitat, i a les autèntiques, en llatí¹⁹.

El motiu cabdal de persecució i prohibició d'aquestes làmines era el qualificatiu de sant que hi estava imprès. Temps després, aparegué un gravat de característiques semblants amb l'elogi en versió castellana en què l'epítet de sant havia estat substituït pel de beat, per evitar polèmiques i enfrontaments.

Hem de situar aquestes estampes franceses a l'àmbit lionès. En el darrer quart de segle XVI, Lió esdevé un centre important de la impremta francesa, especialment de llibres il·lustrats i d'estampes soltes. La seva situació geogràfica pròxima a Alemanya, Suïssa, i Itàlia contribuï a l'establiment d'impressors i gravadors, principalment d'origen germànic²⁰.

Ambdues imatges es caracteritzen perquè els autors de les composicions pertanyen a famílies de gravadors i editors lionesos. A més, les làmines es troben signades. El gravat ja no resta a l'anonimat, com era habitual en el segle XVI. Fins i tot, al segon gravat s'hi afegeix l'adreça de l'autor o editor: «A Paris chez Daudet, rue St Jacques». Gràcies al treball de burí s'aconsegueix un treball de qualitat amb tons platejats i contrastos suaus. A la part inferior dels gravats s'hi inclou un text manuscrit de caràcter explicatiu, que fa referència a la vida del beat. El primer escrit en francès i l'altre en llatí no es corresponen, però els dos esmenten el caputxí Pacífic de Provins. L'encapçalament dels escrits és similar, amb cites laudatòries i elogis a Llull que li concedeixen fins i tot el títol de sant i emfatitzen el martiri patit a Bugia. Tampoc hi manca en una el suport de reis i prínceps en defensa de Llull, com Felip el bell, o Pius, príncep de Miranda.

Aquestes estampes van més enllà d'ésser simples imatges devocionals i populars. La composició ha esdevingut més complexa i és portadora d'un significat

¹⁸ Gelabert, 1901-1902, pp. 174-176.

¹⁹ Tanmateix, no crec haver localitzat les estampes falses. Segons Bartomeu Ferrà, una de les dues, és a dir, o bé la signada per Spirinx o bé la signada per Daudet, és la falsa. Al meu parer, les dues recollides i exposades són les autèntiques i les falses estan per descobrir, si és que realment existien. Ferrà, «Iconografia de Raimundo Lulio», *BSAL*, 3-4, 1889-1892, pp. 5-7.

²⁰ Esteve Botey, 1993, pp. 70-71.

religiós en el qual s'endevina la figura d'un creador o inventor que coneix l'obra de Llull i ha dirigit la iconografia.

París fou un centre destacat de les doctrines lul·listes. En paraules de J. Carreras i Artau: «Fou el centre més poderós de propagació del lul·lisme teològic, on el propi Ramon Llull havia constituït un dipòsit dels seus llibres a la Cartoixa, havia avivat un grup d'adeptes entre els escolars de la Sorbona i havia suscitat l'interès d'alguns elements cultes de la cort reial de França»²¹. Un grup lul·lià important d'aquesta ciutat estava integrat per cartoixos, franciscans i especialment caputxins, com Iu de París —autor de l'enciclopèdia més ambiciosa d'inspiració lul·liana feta a França en aquest període²²— i Pacífic de Provins, ja citat anteriorment, que foren acèrrims defensors del culte al beat i en els seus escrits fomentaren la causa de beatificació de Llull²³.

Les estampes així ho demostren: l'alteració de l'hàbit de franciscà pel de caputxí confirma les simpaties que sentien els caputxins per Llull. El gran nimbe circular, atribut de santedat, s'ha accentuat, i és emprat com a recurs per afavorir la idea de santedat. El contingut i caràcter de les imatges replega la voluntat propagandística dels seus creadors de difondre la iconografia del sant i així ajudar a la campanya de canonització.

A dos llibres de Pere Bennaser²⁴ del segle XVII hi trobem dos dibuixos a tinta molt toscos que representen la il·luminació de Llull amb la vessant del Llull contemplatiu. El primer dibuix es troba a la guarda davantera del *Llibre de Contemplació en Déu* de 1667, conservat a la Biblioteca de Catalunya. El dibuix, més aviat concebut com a esbós o prova de dibuix, representa dins una mena d'orla devora un arbre la figura agenollada de Llull, que porta barba, capa i un turbant i amb les mans enlairades i obertes prega a la divinitat, figura que apareix a l'angle. Un símil de barca al costat dret i dues mitges llunes, símbol de la família de Llull, situades a la part superior i inferior de Llull, completen el dibuix. Al peu del dibuix hi figura, entre d'altres inscripcions, *Beatus Raimundus*.

L'altre dibuix que apareix al primer full del *Llibre damor compost per lo Illuminat doctor lo sacro y venerable martir Ramon Llull mallorquí* és molt semblant a l'anterior, possiblement sigui fet per la mateixa mà: en un marc es

²¹ Carreras Artau, 1970, p. 388.

²² L'enciclopèdia anomenada *Digestum Sapientiae*, es fonamenta, segons el seu autor, en l'Art de Ramon Llull. Llinares, 1975, pp. 107-115.

²³ Palma de, MCMXXXV, pp. 321-340.

²⁴ De Pere Bennàsser desconeixem la data de naixement, però morí l'any 1694. Doctor en teologia i en dret canònic, fou canonge de la catedral de Mallorca i un dels més ferms defensors de Llull durant el regnat de Carles II. La seva trajectòria està vinculada amb la reactivació del procés de beatificació de Llull. Trias, 2009, p. 63.

representa vora la soca d'un arbre la imatge agenollada de Llull, el qual, vist de perfil a l'igual que a l'altre dibuix, porta barba i aquest turbant tan innovador en l'abillament de Llull, a més de corona. Alça els braços en acte d'oració vers l'aparició de la divinitat ubicada a l'extrem dret i molt deteriorada. Curiosament, a la màniga ampla s'ha escrit el nom de *Ramon Llull*. Al marge dret, a fora del marc, hi ha una prova de dibuix que vol ser el cap d'un personatge. Al peu, després del títol de l'obra, hi ha un escut de la família Bacó dibuixat amb poca traça i dues creus unides en camp sembrat d'erminis. Certament, podem dir que en els dibuixos espontanis que realitzà a les primeres pàgines dels llibres de Bennàsser, el copista tenia en ment el model del Llull pietós o contemplatiu que prega sota o vora l'arbre i rep l'experiència divina. Encara més, hem de precisar que el dibuix està inspirat en el text del *Llibre de Contemplació* i es relaciona amb les exclamacions d'agraïment que s'intensifiquen a mesura que finalitza l'obra, és a dir: s'agenolla, alça les mans, els ulls i la pensa cap el cel, per regraciar l'ajuda de Déu. En resum, el *modus orandis* de la imatgeria lul·liana és bàsicament franciscà: l'oració ha de ser de caràcter individual i s'ha de dur a terme en la solitud de la cel·la, o bé en un marc natural on el paisatge convidi a la contemplació i a l'apropament de Déu. El model respon netament a l'episodi de sant Francesc d'Assís en el mont de Verna quan es retira en oració i se li apareix el Crist serafí. El sant s'agenolla en singular recolliment i amb les mans juntes i la mirada enlaire prega a Déu. A grans trets, podem destriar tres gestos diferents en referència a braços i mans: al més freqüent, Llull es representa amb les mans juntes, però també prega amb les mans lleugerament obertes i no gaire enlairades i, per últim, hi ha l'exemple d'aquests dos dibuixos en què el cap, els braços i les mans estan molt elevats cap amunt²⁵.

Generalitzant, podem dir que el model del místic contemplatiu s'inicià a les edicions lul·lianes del segle XVI i continuà al llarg del segle XVII i, en menor grau, al segle XVIII i segle XIX. En definitiva, la majoria d'exemples són xilografies o bé gravats treballats al burí. La pintura copià el model establert pels gravats, tot i que també s'inspirà en iconografies de sants anacoretes, encara que no se'n coneixen moltes representacions, ja que aquest model, el del místic contemplatiu, fou desplaçat pel model del *doctor il·luminat*, més exitós en el camp de la pintura. No obstant això, es donà la coexistència d'ambdós models durant els segles XVII i XVIII, amb una minva del model del místic contemplatiu.

²⁵ Sobre els gestos en l'oració i la seva catalogació, vegeu Schmitt, 1990, p. 316-320. Citat a Rubio, 2017, p. 282.

De la contemplació a l'acció: el *Doctor il·luminat* escriu la seva obra

El prototipus de Llull com a *Doctor Il·luminat* prové de la idea de la il·lustració divina, i es desenvolupà i cobrà força fins el punt que es convertí en una qualitat sobrenatural que equiparava Ramon amb els profetes, evangelistes i els seus llibres sagrats. Aquesta és la iconografia que triomfarà²⁶, i que gaudirà d'una àmplia producció i pervivència que s'extendrà en els segles XVII fins al XX. És també un model que s'associa al del sant escriptor humanista, que troba els seus paral·lels amb els sants hispans: Santa Teresa de Jesús, Sant Joan de la Creu, Sant Pere d'Alcàntara són recordats amb el motiu de la ploma i el llibre.

El gravat que il·lustra la portada de *Disertaciones Históricas* de Jaume Cusur, és tal volta l'exemple paradigmàtic que plasma la nova iconografia del Doctor Il·luminat. Reflecteix l'evolució de l'escena, ara Ramon agenollat ploma en mà, escriu els llibres sobre un penyal, atenent a les paraules que sembla dictar-li el crucifix. La representació referma el text de la *Vita* de Vauvert i l'estrofa XXXV del *Desconhort*: després de llargues meditacions i de moltes pregàries, Déu il·lustrà la seva ment donant-li la forma i la manera de fer el llibre. Per tant la seva obra és fruit de la intel·ligència il·luminada i de la revelació divina i es palesa a la seva iconografia, mitjançant el llibre obert i la ploma, eina amb la qual li permet escriure la seva obra i és atribut de saviesa i de doctor.

A més l'escena de Randa es nodrí amb elements procedents de les llegendes pròpies de Mallorca, l'episodi de la mata escrita ja es recollit a la biografia de l'humanista Charles de Bouvelles²⁷. El lletiscle present en l'aparició de Jesús crucificat el qual romangué escrit després de la revelació amb caràcters de diferents llengües per abastar un major nombre de fidels, la seva Art.

En el gravat, a la dreta hi és present la mata prodigiosa testimoni de la il·luminació i uns mots que identifiquen l'element devocionari: *Dumus scriptus prodigiosus viret*²⁸, és per un prodigi que enverdeix la mata escrita, era una dita a favor de Llull quan s'intentà esquarterar l'arbust per ofendre el beat i resultà estèril. A l'angle superior l'àngel anunciador fa sonar la trompeta, de la qual surt la llegenda: *Dei molemque canimusque Palmam*. A l'esquerra a la penyes a prop dels llibres oberts, apareixen les lletres A i M entrelaçades, és el monograma de Maria i significa Ave Maria o bé Mater Amatíssima, aquest monograma és emprat als segles XVII i XVIII i és usat per molts gravadors per reivindicar la de-

²⁶ Rubió Balaguer, 1985, p. 75.

²⁷ Bouvelles de, Charles, <<Epistola in vitam Raemundi eremitae>> a Sollerio J. B., *Acta B. Raymundi Lulli*, Anvers, 1708, p. 39.

²⁸ Riber, 1935, p.45.

fensa de la Puríssima²⁹. Tanmateix aquest emblema no només es troba als gravats, és habitual a nombrosos camps com la joieria, marqueteria de mobles...etc.

El gravat tingué vigència al llarg del segle XVIII. Diverses edicions dedicades a l'obra de Llull, empraren el gravat per il·lustrar les primeres pàgines, però amb una observació acurada ens adonem que hi hagué fins a tres versions diferents.

Una versió maldestra i senzilla és la que apareix a la portada de *Opera Parva* de Pere Antoni Capó de l'any 1746. A primera vista notam la signatura del gravador al peu del gravat Capó F., inexistent a les altres dues representacions, en canvi alguns detalls s'han obviat, com ara la llegenda de la mata, que és incompleta, la fisonomia de l'àngel i el beat li manca treball, el traç és lineal i més gruixut sense tonalitats. Per contra, el gravat que es troba al llibre de J. B Sollerio³⁰ es veu un treball molt més minuciós i un gust pel detall, fruit del treball al burí. L'habilitat per traçar línies més fines i un domini de l'ombratge a les robes del beat palesen la qualitat de la composició. El tractament del rostre del beat i de l'àngel ha guanyat nitidesa, crida l'atenció el Crist crucificat. A les anteriors xilografies era un Crist mort, en aquesta és un model proper al Crist triomfant³¹ té el cap en posició més o manco dreta dirigint la mirada cap el beat, com si li parlàs.

Si els gravats del sis-cents ja constaten un canvi iconogràfic, que es tradueix en el pas del model del *místic contemplatiu* al del *doctor il·luminat*, és el pintor Miquel Bestard³² (ca. 1590- 1633) qui paral·lelament també contribuï a la creació d'un nou model del tema de la revelació de Randa. Fins a cinc teles es coneixen, molt similars, atribuïdes al pintor (figura 2). Les representacions es caracteritzen per Ramon vist de perfil, i agenollat, que escriu diversos llibres davant un gran Crucificat. La figura de Jesús ha augmentat i ha esdevingut de mida natural, mentre que l'aparició de la Immaculada reforça la idea d'inspiració divina. Hem d'afegir la incorporació d'atributs propis del savi penitent com el tinter, la ploma, els llibres, la calavera i el presumpte llentiscle situat al darrere del Crucificat. Per remarcar els efectes barrocs emprà un rerafons teatral amb un paisatge urbà caracteritzat per arquitectures fantàstiques i preciosistes que recreen escenes pròpies de la vida del beat. El concili de Vienne domina el segon pla, la reunió es desenvolupa en un marc d'arquitectures clàssiques un tant imaginàries, que representen la ciutat francesa. Llull agenollat exposa les seves peticions davant Climent V, envoltat dels pares conciliars. L'altre episodi és el de la conversió dels infidels, a la llunyania en el mateix marc arquitectònic, Llull envoltat per un grup, predica. A un altre llenç realitzat pel tàndem Bestard i Bagur que es troba al Centre d'Estudis

²⁹ Sacarès, 2016, p.195.

³⁰ Sollerio J.B, *Acta B. Raymundi Lulli*, Anvers, 1708, p.1

³¹ Réau, 1997 (1937), t. 1, vol. 2, pp.495-496.

³² Carbonell, 2007.

Teològics de Mallorca, l'escena secundària plasma l'episodi del naufragi de Pisa³³.

Una pintura interessant, peculiar és la que es guarda a l'església parroquial de Sineu. El llenç és de mitjan segle XVIII, la figura de Llull en primer pla no indica cap novetat, la composició recorda altres pintures i gravats: el beat assegut es gira mostrant-se de perfil i alça la ploma amb la mirada vers la Immaculada, per inspirar-se. A l'angle superior esquerra es situa la Immaculada. Als seus peus es troba la bolla del món, element propi d'un moment ja més tardà dins aquesta iconografia mariana. El que sí és original i únic és l'escena secundària on es veu en una arquitectura arquitravada i sobre pòdium escalonat un jovenet assegut a la taula que escriu inspirat aquesta vegada per un crucifix que se li apareix. El galant és el mundà Ramon, aquí el pintor l'ha vestit amb perruca i casaca seguint la moda set-centista del moment. L'escena fa referència a l'anomenada primera conversió³⁴, que queda consignada a les primeres pàgines de la *Vita Coetanea*. Segons es conta, una nit estava Ramon a la seva cambra component una cançó per una de les seves amants, i se li va aparèixer la imatge de Jesús crucificat. Espantat, abandonà el que feia i s'adormí. Una setmana després intentà continuar la poesia, però Jesús crucificat se li aparegué de bell nou i s'espantà encara més que la primera vegada. En els dies següents la visió es va produir fins a tres vegades més. Esporuguit, es va demanar quin significat tenien aquelles cinc aparicions de Jesús crucificat i en elles segons la *Vita* va veure una crida de Déu no sols a la penitència sinó a la renúncia del món i una entrega total al servei de Déu³⁵. El pintor local ha plasmat la primera conversió de Llull com a escena secundària, tot i que l'ha situada i lligada amb la segona conversió, que ocupa l'escena principal. Una altra pintura anònima mallorquina datada en la segona meitat del segle XVIII i conservada al Museu del Santuari de Nostra Senyora de Cura, apreciam que el pintor ha fet servir la tècnica del *trompe l'oeil* -el quadre dins el quadre-. En una cambra ha incorporat fins a tres llenços que representen: el primer i principal, l'escena de la conversió, un jove Llull vestit a la moda del set-cents amb casaca vermella i perruca blanca escriu mentre Jesús crucificat se li apareix, els altres dos quadres penjats a les parets tracten la il·luminació del beat. Una de les pintures és una rèplica de Ramon Llull a vorera de mar que escriu inspirat per la Immaculada, l'original s'ubica al Col·legi de Nostra Senyora de la Sapiència. L'altre representació un Llull que escriu en un escriptori gràcies a la revelació, no s'ha pogut localitzar, no sabem si realment està inspirat en una pintura original igual a l'anterior.

³³ Sacarès, 2016, p. 130,131.

³⁴ Llabrés Martorell, 1966, pp. 58-71,161-173.

³⁵ OS, 1989, p.14

El Filòsof de l'acció, La Beateta, i L'Espigolera: els monuments d'Horacio de Eguia

Dues dones d'especial rellevància a les quals l'artista Horacio de Eguía immortalitzà amb les seves escultures varen ser la valldemossina Caterina Tomàs i Gallard (1533-1574), més coneguda com Santa Caterina Tomàs, i la poetessa llucmajorera Maria Antònia Salvà (1869-1958). Certament més de tres segles les separen, però són filles de la mare terra i de la mare mar. L'escultor Eguía les plasmà exemplificant dos models contraposats: la contemplació i l'acció. A l'any 1954 li encarregaren a Horacio de Eguía l'escultura de la Santa i optà per representar-la de nina i vestida de pagesa posant de relleu els aspectes més llegendaris i populars, deixant de banda els hàbits religiosos. Va fer servir un model real, segons relata Luís Miguel Estelrich fou la seva germana Maria, de deu anys, que va posar amb paciència per a l'escultor abillada de pageseta. L'artista va reproduir la beateta amb gipó, faldetes llargues i davantal, una llarga trunyetlla, rebossillo, i capell d'ala ampla que li cobreix el cap. Les mans juntes al pit i el rostre inclinat cap endavant delaten l'estat de meditació i reflexió profunda de la nina, propis d'una vida ascètica i contemplativa. El realisme i l'academicisme d'Horacio de Eguía³⁶ són palesos en aquesta escultura; de fet Estelrich Ruíz escrivia el gran paregut físic de la beateta amb la seva germana.

Més de deu anys després a l'any 1965 a Eguía li encomanaren un altre monument: L'Espigolera, al·legoria en homenatge a la poetessa de sa Llapassa, Maria Antònia Salvà. Desconec el model natural en què es va inspirar, alguna nina pròxima a l'escultor, ara bé no hi ha dubte que l'artista es referencià en l'obra poètica de l'escriptora llucmajorera. Modelà una nina plena d'encant i frescor amb una *sprezzatura* – expressió usada per Rafael de Sanzio – que posa de manifest la gràcia innata i el *savoir faire* que només tenen els bons artistes. La nineta llucmajorera porta un vestidet amb davantal més senzill i més curt que la de Valldemossa, te les cames descobertes, va descalça, porta capell fermat, però li cau damunt les espatlles, ha caminat, hi ha tengut sort en la seva troballa, s'ha pogut fer amb un mandet d'espigues de blat que du a les mans. L'escultura destil·la un major moviment en totes les seves extremitats i parts del cos. Un lleuger *contrapposto* – cama esquerra més avançada i flexionada que la dreta creant una petita descompensació del maluc i el tors i el cap lleugerament inclinat cap a la dreta, denoten una visió

³⁶ A l'escultor Horacio de Eguia li devem un elenc important d'escultures, treballà tant la pedra, el marbre, la fusta, com el bronze i conreà tant la temàtica sacra amb encàrrecs per a esglésies, com obres de caràcter profà per a places i jardins públics. Les comandes privades varen ser nombroses i va realitzar encàrrecs per a la decoració d'hotels i llocs d'esplai. En gran mesura destacà en la talla de retrats de personalitats reconegudes de l'illa, són obres seves: el monument a Juníper Serra, el bust i també el monument a l'Arxiduc Lluís Salvador d'Àustria, i el monument d'Anglada Camarassa i el retrat de Miquel Costa i Llobera, entre d'altres.

multifocal de l'estàtua que aporta un dinamisme que no tenia la valldemossina, a més a més les petites trenes suspeses en l'aire indueixen a un major moviment. No debades, el seu rostre suggereix una recança, un enyor característic que recorden els versets de la poetessa d'Espigolalles *Si d'espigues no se'n troben, de records bé n'hi haurà*. Horacio de Eguía ha captat els dos elements: l'atribut de les espigues i l'expressió de remembrança del seu rostre.

Dos models que poden recordar des de la llunyania i exemplificar la *vita contemplativa* i la *vita activa* però també dos models tan distants i alhora tan semblants, atès que les dues nines púbères, plenes de tendresa, i encís irradien el que s'ha denominat l'etern femení. Aquestes fadetes protectores estan ambdues erigides sobre un pedestal i bressolades en una font, *aquae vitae*, elixir de l'eterna joventut. La Beateta i L'Espigolera participen conjuntament d'aquest paisatge bucòlic, d'aquest *locus amoenus*, d'aquest retorn a la puresa i a la inocència de la vida feliç del camp, en definitiva al *beatus ille* tan aclamat en l'opus de Maria Antònia Salvà.

Les nines estan lligades per un fil, per un vel invisible que les uneix com si fossin bessones dins l'úter matern. Parafrasejant al poeta Joan Alcover, una cosa que no és cosa i que per tota Mallorca es posa... la resposta a l'endevinalla és evidentment: el *fill major de nostra raça*, terme emprat en la Renaixença per designar a Ramon Llull. L'empremta lul·liana es manifesta en gran mesura a Valldemossa i a Lluçmajor. Forçosament he de citar al lul·lista valldemossí, Sebastià Trias³⁷ que ja en el pregó de fires de Lluçmajor de 1993 establí paral·lelismes lul·lians interessants entre Valldemossa i Lluçmajor, o el que és el mateix Miramar i Randa, paisatges lul·lians per excel·lència. De passada només en cit alguns els més rellevants, són les dues grans escoles lul·lianes rivals en les quals s'impartia la doctrina de Mestre Ramon. L'escola de Miramar capitanejada per Bartomeu Caldentey, i l'escola de Randa amb el Mestre Dagui al front. A més a més n'esment uns altres que fan esment a la iconografia de Llull tan representades com les il·luminacions al Puig de Randa espinzellades més amunt i, els episodis de Llull a Miramar amb les seves corresponents coves de retir i meditació.

Pel que fa a les nostres protagonistes la figura de Llull també queda impregnada considerablement en els paratges reiter lul·lians en els quals la beateta va tenir les seves vivències místiques. La cova i la font de mestre Ramon ja devia estar en el pensament de la nina Caterina, i també dels que vivien a Son Gallard. Tenim per cert que Caterina a la seva infància va ser enviada a cercar aigua a la font de mestre Ramon i allà experimentà la cridada a la vida religiosa, i en un altre ocasió a prop de la mateixa font li temptà el dimoni. Tanmateix el seu oncle

³⁷ Trias Mercant, 1993.

Bartomeu i la seva tia Maria, i encara més el P. Antoni ermità degueren explicar-li el nom que portava la font i la relació amb la fundació de Miramar³⁸, sens dubte el coneixement i la devoció de Ramon Llull al llarg dels anys creixeria en la santa valldemossina. Tampoc podem deixar de banda el fet de què a partir del segle XVII el beat Ramon Llull i Santa Caterina Tomàs conformaran la parella de sants més venerats a l'illa amb el desplegament d'una abundant imatgeria³⁹.

En referència a la poetessa de *Cel d'horabaixa* queda més que provada la seva coneixença i admiració vers Llull i fins i tot podem llegir alguns versets en què lliga Miramar i Randa sota el tel·lul·lià: *O Miramar, O Randa, O mata escrita, O remembrances de qui us té per seu!* Altres qüestions que l'apropen al lul·lisme és la relació epistolar que mantingué amb el lul·lista Mateu Obrador⁴⁰, també secretari de l'Arxiduc. I la sèrie d'aquarel·les sobre els episodis de la vida de Llull realitzats pel seu germà, el pintor Francesc Salvà i Ripoll.

Casualitat o no, fou que un any després de realitzar L'Espigolera a l'any 1966, Horacio de Eguía fou designat per engegar un gran monument a Ramon Llull al Passeig Sagrera de Palma, en realitat aquest monument va posar fi a múltiples projectes fallits, farcits de polèmiques i adversitats⁴¹. Finalment s'inicià el conjunt escultòric, no gaire afortunat, i qualitativament inferior a les figures de La Beateta i de L'Espigolera. L'estàtua s'erigeix sobre un pedestal de pedra on hi ha diferents inscripcions de bronze en un dels costats l'escut de la ciutat de Palma i la dedicatòria: LA CIUTAT DE MALLORCA A RAMON LLULL. 1967. Dos costats més apareixen fragments del *Llibre dels Proverbis* i del *Llibre d' Amic e Amat*, amb l'heràldica del llinatge de Llull, la mitja lluna. I el darrer costat unes lletres en àrab, però mal transcrits que no tenen cap significat. La figura del savi imponent i majestàtica, es defineix per una marcada

³⁸ Guasp, 1975. p. 14-15. També hem de citar a l'Arxiduc Lluís Salvador d'Habsburg-Lorena a *Lo que sé de Miramar* va escriure nombroses referències a la cova i a la font de Sant Ramon de Miramar. Altres publicacions més recents també en fan esment, Vegeu, Cañellas Serrano, 1993; Ensenyat; Valero, 2015; Bauçà de Mirabó, 2018.

³⁹ Sacarès, (en premsa).

⁴⁰ Sobre les relacions epistolars que mantingueren la poetessa Maria Antònia Salvà i Mateu Obrador s'han publicat diversitat d'estudis des de la conferència del cronista de Lluçmajor Bartomeu Font Obrador titulada «Maria Antònia Salvà i Mateu Obrador. Testimoni vivencial (1903- 1908)» fins l'estudi més recent de la professora Maribel Ripoll «El lul·lisme entre Bambolines. La relació epistolar entre Mateu Obrador i Maria Antònia Salvà». Sense oblidar abans a la investigadora d'obligada referència Lluïsa Julià i Capdevila que aportà i donà a conèixer la relació epistolar completa entre Salvà i Obrador. Altres cartes varen ser publicades parcialment pel poeta i escriptor Miquel Cardell a la revista *Lluçmajor de pinte en ample*.

⁴¹ Durant anys Bartomeu Ferrà fou l'alma mater i el capdavanter de promoure un monument a Llull, mitjançant escrits i articles a revistes com *Mallorca Dominical*, *La Roqueta*, o diaris *Catòlico Balear*, *La Almudaina*, *El correo de Mallorca* donaren a conèixer les dificultats d'aquests intents extints. Pel que fa al projecte d'engegar un monument a Llull i les seves vicissituds es poden consultar els treballs de Cantarellas, 2003, pp. 31-49; 2005, pp. 224-226.

rigidesa, i se'l representa amb les barbes llargues, que recorden un dels epítets més cèlebres el de Ramon Barbaflorida, a més a més va cofat, el filòsof de l'acció en una mà porta un llibre obert i en l'altra una ploma, trets característics de les representacions de l'època medieval, els quals es mantindran al llarg dels segles. Tanmateix els monuments de La Beateta de Valldemossa i L'Espigolera de Llucmajor, les nines de cossos de bronze i ànimes d'or estan emparades pel gran savi mallorquí, una força, un esperit que les fa resistir impertèrrites als embats de les inclemències del temps, sempre sempiternes.

Bibliografia

- BAUÇÀ DE MIRABÓ, Concepció, *Ramon Llull i el monestir de Miramar. El patrimoni artístic (1276- 2016)*, Llibres de la Nostra Terra, Lleonard Muntaner, Palma, 2018.
- CANTARELLAS, Catalina, «Ramon Llull en l'art i la cultura del segle XIX», *Randa* 51, Homenatge a M. Batllori/4, Barcelona, Barcelona, 2003, pp. 31-49.
- CARRERAS ARTAU, Joaquim, «Difusió del lul·lisme teològic a Europa», *Congrés Històric Corona d'Aragó*, IV, t. II, 1970.
- CUSTURER, Jaume, *Disertaciones Históricas del Culto inmemorial del B. Raymundi Lulli*, Miguel Capó, Palma, 1700.
- FERRÀ, Bartomeu, «Iconografia de Raimundo Lulio», *BSAL*, 3-4, 1889-1892, pp. 5-7.
- GAYÀ, Jordi, «Que el llibre multiplicàs», *Ramon Llull i els llibres*, Palma, CETEM, 2006.
- GALMÉS, Salvador, *Dinamisme de Ramon Llull*, Mallorca, 1935.
- GARCÍAS PALOU, Sebastià, *El Miramar de Ramon Llull*, Palma, 1977.
- GUASP, Bartomeu, *Ante el VII centenario de Miramar (1276-1976)*. Catalina Tomàs ¿tuvo noticia de Ramón Llull?, Palma de Mallorca, 1975.
- HABSBURG-LORENA, Lluís Salvador, «Lo que sé de Miramar» a *Miramar*, J. J. De Olañeta, Palma, (1911), 1987.
- LLINARES, Armand, *Ramon Llull*, edicions 62, Barcelona, 1962.
- , «La presencia de Ramon Llull en Francia», *Estudios Lulianos*, 29, 1975, pp.107-115.
- RIPOLL PERELLÓ, Maribel, «El lul·lisme entre bambolines. La relació epistolar entre Mateu Obrador i Maria Antònia Salvà», *Qui fruit ne sap collir*, II Homenatge a Lola Badia, ed. a cura Anna Alberdi, Lluís Cifuentes, Joan Santanach, Albert Soler, Universitat de Barcelona, editorial Barcino, pp. 169-179.
- LLULL, DB: Bonner, A (dir). *Base de dades Ramon Llull*, Barcelona, Centre de Documentació, Universitat de Barcelona. <http://orbita.bib.ub.es/llull>.
- MOG, Salzinger (ed) *Raymundi Lulli Opera omnia*, 8vols, Magúncia, 1721-1742.
- NEORL, Nova edició de les obres de Ramon Llull, Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull, 1990-...
- PALMA DE, Andreu, «Els fra-menors caputxins i el beat Ramon Llull», *Miscel·lània Lul·liana*, Barcelona, MCMXXX, pp. 321-340.
- ROGENT, Elias; DURAN, Estanislau, *Bibliografia de les impressions lul·lianes*, Barcelona, 1927.

- RUBIO, Josep E., «Oració i contemplació en la mística de Ramon Llull», *Actes del Congrés d'obertura de l'any Llull*, col·lecció Blaquerna, 12, Universitat de Barcelona, Universitat de les Illes Balears, 2017, pp. 275-287.
- SACARÈS, Miquela, «En un instant li venc certa il·lustració divinal». L'episodi de la il·luminació a la iconografia de Ramon Llull, *Locus Amoenus*, 9, Barcelona, 2007-2008, pp.101-125.
- , «Convenció i excepció en la imatge dels gravats de Ramon Llull», *Imago, Revista de Emblemática y cultura Visual*, núm.8, 2016, pp.143-153.
- , «Com era al principi, ara i sempre... Ramon Llull i Caterina Tomàs. Art i devoció dels sants mallorquins», en Albert Cassanyes Roig (ed.), *Santa Catalina Tomàs, Sor Tomasseta. Història, devoció i tradició*, Madrid, Sínderesis (en premsa).
- , «Les nines d'or de l'illa de la calma: L'Espigolera de Llucmajor i La beateta de Valldemossa d'Horacio de Eguía», *Llucmajor de pinte en ample*, núm. 471. març 2024, pp.28-29.
- SCHMITT, Jean Claude, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990.
- SOLLERII, Joan B, *Acta B Raymundi Lulli*, Antuerpia, 1708.
- TRIAS MERCANT, Sebastià, *Ramon Llull, Randa i Llucmajor*, Pregó de Fires 1993, Ajuntament de Llucmajor, 1994.
- ZARAGÜETA, Juan, «La vida de Blanquerna culminante en la contemplativa del amor divino», *Estudios Lulianos*, t. VI, fasc. 1-2, Palma, Maioricensis Schola Lullistica, 1962.



Figura 1. Ramon Llull com a místic contemplatiu, dinastia Daudet, primera meitat del segle XVIII. Biblioteca Lluís Alemany, Palma, Consell de Mallorca.



Figura 2. Ramon Llull, el doctor il·luminat escriu davant el Crucificat, Miquel Bestard (ca.1590-1633). Església parroquial de Randa, sagristia. Mallorca, (M. Sacarès)



Figura 3. Conversió de Ramon Llull i altres dos episodis del Beat com a Doctor Il·luminat. Pintura anònima mallorquina, segona meitat del Segle XVIII. Museu del Santuari de Nostra Senyora de Cura, Mallorca. (M. Sacarès).

ELS LLULL: DE PAGESOS A PATRICIS A TRAVÉS DE L'ACTIVITAT MERCANTIL

THE LLULLS: FROM FARMERS TO NOBLES THROUGH TRADE AND COMMERCE

GABRIEL ENSENYAT PUJOL
Universitat de les Illes Balears

Resum

L'objectiu d'aquesta ponència s'emmarca en una anàlisi més àmplia sobre la visió lul·liana del món de la mercaderia per part de Ramon Llull. A través de l'estudi que ara presentam pretenem esbossar-ne el context més immediat al Beat, centrat en dos aspectes: la puixança del sector mercantil a Mallorca en temps de Llull i la relació familiar i, fins i tot, personal del Doctor Il·luminat amb l'activitat mercantil.

Paraules clau: Ramon Llull, Mallorca, segle XIII, activitat mercantil.

Resumen

El objetivo de esta ponencia se enmarca en un análisis más amplio sobre la visión luliana del mundo de la mercadería por parte de Ramon Llull. A través del estudio que aquí presentamos, pretendemos esbozar el contexto más inmediato del Beato, centrado en dos aspectos: el auge del sector mercantil en Mallorca en tiempos de Llull y la relación familiar e incluso personal del Doctor Iluminado con la actividad mercantil.

Palabras clave: Ramon Llull, Mallorca, siglo XIII, actividad mercantil.

Abstract

The paper aims to provide a broader analysis on Ramon Llull's view of trade and commerce. Our purpose here is to outline the saint's closest surroundings by focusing on two aspects: emerging trade and commerce in Majorca during his lifetime, as well as the Doctor Illuminatus' personal and family ties to trade and commerce.

Keywords: Ramon Llull, Majorca, 13th century, commercial trade.

Aquesta aportació constitueix el que, en principi, pretén ésser un estudi seqüenciat, a través de diverses aportacions específiques, sobre la visió lul·liana del món de la mercaderia. Certament, el punt de vista del Beat sobre l'activitat mercantil no ha estat tractat, excepte alguns aspectes puntuals i sempre col·laterals respecte de la matèria analitzada en treballs que estudien altres facetes de la producció lul·liana. De manera que, com a passa prèvia a la nostra intenció de valorar la perspectiva del Doctor Il·luminat sobre un ofici que en el seu temps havia experimentat una expansió considerable i no pocs canvis diguem-ne «doctrinals» respecte a la consideració que tenia de segles anteriors, creiem que cal definir la relació que tenia Ramon Llull i el seu entorn familiar amb l'activitat mercantil.

És per això que abans d'encetar l'anàlisi pròpiament dita de la tasca desenvolupada pels mercaders que trobam reflectida en Ramon Llull és convenient que contextualitzem el seu punt de vista sobre la matèria. És evident que el Beat coneixia bé les fonts escolàstiques sobre el comerç, les quals constitueixen una part fonamental del seu bagatge respecte de la qüestió.¹ Ara bé, a més d'aquest

¹ El punt de vista lul·lià s'emmarca de ple en la renovació del pensament econòmic europeu del segle XIII. És ben sabut que a l'alta edat mitjana la mercaderia apareix esmentada sovint entre la relació de professions prohibides (*illicita negocia*) o d'oficis deshonestos (*inhonesta mercimonia*), lligada a l'exercici de la usura. Els motius eren diversos. En primer lloc la idea que el mercader cercava el benefici econòmic sense treballar, atès que hom entenia per treball l'esforç el resultat del qual era una creació o una transformació de la matèria, cosa que no feia aquell que traficava amb mercaderies, ja que tan sols es dedicava a transportar-les. Un altre motiu de la condemna era el guany, el diner, el *lucrum*. També hi tenia a veure la relació que mantenien molts mercaders amb l'Íslam i la funció important que els jueus desenvolupaven en el comerç internacional d'Occident. Com a resultat, el famós Decret de Gràcia recull antigues condemnes contra l'activitat mercantil. Tot i així autors com André Vauchez, 1992, han remarcat que l'Església no mantingué una única veu sobre la qüestió, com es desprèn del punt de vista habitual de la historiografia, alhora que remarca que aquesta última tampoc no ha tengut en compte que molts dels textos hostils feien referència a l'activitat mercantil dels clergues. Anselm Turmeda mateix ho assenyala a l'atribuït *Llibre de tres*, quan escriu que «tres coses fa[n] mal clerga: lo offici de Déu leixar, entendra en mercaderia e les parròquies brocar» (Riquer, 1997, p. 32). La referència turmediana és un símptoma que hi havia clergues que es dedicaven a la pràctica mercantívol.

Ara bé, la visió moral que pesava sobre l'activitat comercial no impedi ni dificultà el comerç. I al segle XIII la consolidació d'una nova economia de benefici que tingué lloc a Europa entre els anys 1.000-1.300 implicà una renovació del pensament econòmic, adequat a la realitat del moment, que vingué de la mà de Tomàs d'Aquino. (Val a dir, abans de continuar, que el fet que el replantejament ideològic de tota la qüestió mercantil –com, abans, la condemna– estigui monopolitzat per teòlegs és degut a la circumstància que a l'edat mitjana assistim al que Diana Wood anomena una «economia teològica», en el sentit que l'economia és un aspecte de la teologia). En conseqüència, es plantegen aspectes fonamentals com el preu just, el benefici, el préstec amb interès, els perills que implica l'activitat i els danys soferts, etc., amb els corresponents debats. L'últim dels grans pensadors coetani de Ramon Llull, Duns Escot, per exemple, considera útil el comerç i justifica el guany que se'n deriva en els coneixements, la feina i en un preu just, i només són censurables els especuladors, que no transporten ni emmagatzemen productes, sinó que acaparen les mercaderies per tal de crear una oferta escassa i incrementar els preus. També s'abandona el parer anterior segons el qual el temps pertany a Déu i, per tant, el mercader no podia justificar els guanys

repertori teòric, Llull tengué un coneixement, certament notable, del món dels mercaders a través de la seva pròpia experiència personal. Aquest és l'aspecte al qual ens referirem en el present capítol. Això que podem denominar un cert coneixement de causa lul·lià pel que fa a la mercaderia és el resultat de dues circumstàncies. La primera, la societat en la qual el Doctor Il·luminat va viure al llarg de la seva vida, que, en realitat, són societats diverses: la Mallorca de les dècades immediatament posteriors a la conquesta catalana, la Corona Catalanoaragonesa, Occitània i les repúbliques itàliques, fonamentalment. En tots aquests indrets assistim, durant el segle XIII, a una notòria puixança mercantil. La segona circumstància la constitueix l'experiència familiar: els Llull procedien d'una nissaga de mercaders enriquits. Per tant, el Beat es va moure en un món en què el comerç gaudia d'una forta implantació social, la qual així mateix també li arribà a través de la via familiar. Facem-ne, doncs, un comentari il·lustratiu.

1. L'activitat mercantil immediata a Llull: gènesi de la societat mallorquina durant l'etapa de formació del Beat

Seria excessivament prolix i reiteratiu dur a terme una exposició, encara que fos succincta, sobre el comerç en un territori que engloba tota la Mediterrània occidental, inclosa la península itàlica. I sense perdre de vista la resta del món europeu.² Per això, ara només ens centrarem a remarcar la incidència mercantil en el context més immediat a Llull i que, per al Beat, degué significar una primera aproximació al coneixement que tenia sobre els mercaders i llur tasca, àdhuc abans d'accedir a les teoritzacions escolàstiques.³ Ens referim a la Mallorca de la

obtinguts invocant el temps que dedicava a l'activitat. De cada vegada s'imposa més el criteri que el temps pertany a l'individu. Sobre la matèria, la bibliografia és ingent. Una síntesi especialment recomanable és la de Paolo Evangelisti, 2016.

Així mateix, la nova realitat fou compresa i acceptada pels mendicants i especialment pels franciscans, que li conferiren un impuls decisiu alhora que participaren molt activament en la renovació conceptual de l'activitat mercantil. Hi arribaren a través de dues vies: des del racionalisme aristotèlic (*vid.* Bénédicte Sère, 2010) i des del seu contrari: els autors espiritualistes (*vid.* François-Xavier Putallaz, 1995). Sobretot tengueren importància els franciscans espirituals de les ciutats mercantils, autònomes o independents de poders senyorials (o reials) de Provença, la península itàlica o Catalunya (*vid.* Alain Boureau, 1995, p. 174).

² Tampoc, en relació amb Mallorca, no ens hem d'oblidar de l'Atlàntic. Però aquí no farem esment a la qüestió ateses dues circumstàncies: que Llull no va freqüentar aquest món i que el comerç mallorquí a través de l'Atlàntic no comença fins a final del segle XIII i no es consolida fins al XIV. En qualsevol cas, sobre la qüestió cal remarcar els estudis d'Antonio Ortega (2008, 2015).

³ Igualment excloem de l'anàlisi la relació entre el món mercantil i l'heretgia, ja que el Beat no va navegar per aquestes mars. Com sabem, l'auge econòmic i urbà del segle XII va permetre l'aparició de la mercaderia i, per extensió, de la burgesia, amb el consegüent canvi de mentalitat, que també va afavorir l'expansió de l'heretgia. Sobre l'emergència del fenomen burgès i l'aparició de l'heretgia, vegeu A. P. Roach, 2005.

postconquesta, en la qual l'activitat comercial i la figura del mercader gaudiren d'àmplies prerrogatives, una conseqüència derivada de l'expansió comercial de la Corona Catalanoaragonesa. Ho completarem, lògicament, establint els corresponents paral·lelismes i les pertinents relacions amb els altres territoris que Llull va freqüentar, tota la qual cosa hem de considerar com una important via d'accés a la coneixença que Llull demostra tenir sobre la matèria, com veurem a partir del següent capítol.

Encara que la matèria resta pendent d'estudi —aquest és el nostre propòsit futur—, Llull demostra tenir un coneixement cabal sobre l'art de la mercaderia i fa al·lusió a la pervivència dels cavallers al costat d'un ric món mercantil. D'altra banda, *sempre* —ho remarcam— distingeix entre el burgès i el mercader, dues categories que presenta plenament separades. En principi, cal indicar que tant els discerniments que fa sobre la pràctica mercantil com la distinció tan diàfana que ens ofereix sobre la figura del mercader tenen el fonament immediat en la realitat sociopolítica de la seva Mallorca natal. Per això, no resulta sobrer fer-ne una exposició succinta, a mena de breu apunt, sempre tenint en l'horitzó la figura del Beat. De fet, la nostra intenció, aquí, no és fer un resum sobre l'activitat mercantil relativa a la Mallorca del segle XIII sinó comentar-ne alguns aspectes que tenen una relació evident amb Llull i que poden servir per explicar el seu pensament i activitat.

D'antuvi cal assenyalar que les consideracions mercantils tengueren un pes important en la conquesta de Mallorca, atesa la posició estratègica del nou regne. Per això, la societat de la immediata postconquesta en la qual va néixer Llull presenta unes característiques pròpies del moment i de la circumstància. Al llarg de les quatre dècades que transcorren des del naixement de Llull (1232-1233) fins que comença la seva activitat literària i apologetica, els mecanismes econòmics de caràcter feudal introduïts després de la conquesta catalana (1229) perviuen ensems amb un sector mercantil fort i consolidat i, al mateix temps, una àmplia mà d'obra de tipus esclavista. Tot plegat atorga aspectes distintius al «feudalisme mallorquí».⁴

En concret algunes heretgies, com el catarisme, afavorien el comerç, ja que no condemnaven el tracte amb els diners, com era el cas de la prohibició de la usura per la moral catòlica. Lucas de Tui escriu que per als albigesos no té importància si els diners s'adquireixen bé o malament, ja que en ésser una cosa material, creada pel maligne, ni la seva bona adquisició salva ni la mala condemna (Cf. Grau, 2012, p. 346). De fet, en el món de l'heterodòxia figuraven mercaders que desenvoluparen un paper tan important com Valdo o Valdès (el nom Pere és d'època posterior), el quals segons les cròniques era mercader de Lió, casat i amb fills.

⁴ A través d'aquestes breus línies hem sintetitzat allò que ha constituït un debat historiogràfic sobre la gènesi i la naturalesa del feudalisme (o no feudalisme) a Mallorca. No ens estendrem sobre aquest punt perquè la simple consideració d'aquesta qüestió desbordaria l'objectiu del present treball. Només cal indicar que la relació entre l'expansió feudal catalana amb l'esclavisme i el món

En aquest sentit, la carta municipal mallorquina de 1249, extensiva a tota l'illa, a l'hora de definir la composició de la juraria establia que un dels sis jurats (només un, però, cal tenir-ho en compte) havia de pertànyer a l'estament militar, dos al dels ciutadans, uns altres dos al dels mercaders i un a la menestralia. Tot i que el jurat militar (cavaller) era, a més, el *jurat en cap* (és a dir, el de major rang) i, d'altra banda, la petita noblesa controlava els càrrecs de representació reial, el control efectiu del poder municipal requeia en el grup integrat pels ciutadans (burgesos) i pels mercaders, que, en conjunt, sumaven quatre dels sis magistrats. Quina interpretació en podem fer? La resposta pot ser variada. Sens dubte, el poder nobiliari sembla trobar-se en declivi, però també hem de remarcar que, malgrat tot, existia. A. Santamaría, per exemple, interpreta que, si quan es va instaurar la juraria, la reialesa disposa que un dels sis jurats sigui cavaller no ho fa per a contenir l'escalada senyorialitzadora dels cavallers sinó com una garantia de que un dels sis jurats fos militar i, a escala executiva, ocupàs el grau més alt de la representació política (*jurat en cap*).⁵

Tot i amb això, el que ara ens interessa no és tant com enfocar la qüestió de la representativitat municipal sinó la influència que pogué tenir la nova organització social en procés de vertebració en Llull, un autor que passà els primers quaranta anys de vida en una societat dita d'al·luvió. Pel que fa al sector mercantil resulta sobrer indicar que a l'època s'obrien mercats a tot arreu. El comerç i la circulació monetària, tan intensos a la Mediterrània Occidental en el segle XIII, feien que el model de colonització interna no tengués res a veure amb el d'èpoques més llunyanes. S'imposava una economia monetaritzada, malgrat que la terra i la producció agrària encara continuaven essent la base de tot el procés productiu. De fet, coincidint amb el final de l'etapa de formació de Llull, a principis de la dècada de 1270, el sector mercantil insular ja es trobava plenament consolidat, segons afirma A. Riera.⁶

mercantil ha resultat incòmoda a l'hora de definir la formació social illenca sorgida arran de la conquesta, però, òbviament, no la podem deixar de banda. Per a un estat de la qüestió remetem a Antoni Mas, 2004, pp. 15-22.

⁵ L'argumentació que fa es basa en el fet que «en ningún momento del bajo medievo los caballeros –máximo rango nobiliario en el reino– contaron con fuerza suficiente *per se* para comportarse y ejercer como estamento dominante y para constituirse en problema político, como acaecía en Aragón o en Cataluña o en Castilla o en otros reinos del Occidente europeo donde la nobleza poseía más influencia y peso específico». A més, indica que «en cualquier caso, se estableció la costumbre de que sólo pudieran acceder al cargo de jurado –jurat en cap– los caballeros que pagaran impuestos» (Santamaría, 1981, p. 72).

⁶ «Hacia 1270, el comercio exterior se ha convertido ya en el elemento más evolucionado de la economía balear, cuya base, sin embargo, continuaba siendo, como en el resto de Occidente, el sector agropecuario» (Riera, 1986, pp. 50-51).

Així mateix, gràcies a un altre treball del mateix autor, podem veure el pes que tenia el nord d'Àfrica (un lloc freqüentat per Llull en les missions apològiques que va emprendre, una circumstància no gens casual) en el comerç mallorquí d'aquell temps.⁷ La presència de mercaders mallorquins a les places nord-africanes es constata des de la immediata postconquesta. La sèrie de butlles pontificies que autoritzaven els cristians de Mallorca a comerciar amb els sarraïns, així com els tractats de pau i d'amistat amb els governants nord-africans i l'establiment de consolsats, palesen la transcendència d'aquest intercanvi mercantil (aquests aspectes tenen una relació estreta amb el paper que Llull atorga als mercaders en relació amb la conversió dels infidels, que també ens proposam tractar de cara al futur). També hem de tenir en compte el rol dels mendicants i, en concret, dels dominics de Mallorca, els quals exerciren activitats de relacions entre Mallorca i el Magreb a instàncies de l'Església, com ha indicat R. Vose al seu estudi sobre les donacions financeres al convent de Sant Domingo: «The friars at precisely this time were becoming recognized as papally-delegated specialists in the supervision and regularization of trade between Muslims and Christians» (Vose, 2021, pp. 72-73).

Aquesta presència arribava fins al punt que els mercaders mallorquins i catalans tenien les pròpies esglésies, amb els corresponents sacerdots, al nord d'Àfrica, sobretot al Marroc, almenys en èpoques de pau. Sense aquesta xarxa de mercaders, com a rerefons, no és intel·ligible Ramon Llull (Amengual, 2019).

Cal inferir que, a mesura que l'activitat mercantil es desenvolupava, la mercaderia es convertia en un grup de pressió. I, alhora, es consolidava un segment social de ciutadans acomodats, la riquesa i *modus vivendi* dels quals procedia de les terres i dels drets i rendes que n'obtenien, derivats de la conquesta i dels successius repartiments, que tampoc no era aliè a les activitats comercials. Aquest grup, això no obstant, no ha estat encara convenientment estudiat a Mallorca, tot i que se'l pot percebre amb facilitat a través de la documentació.⁸

⁷ Els permissos de sortida de les naus mallorquines concedits entre el 23 de gener de 1284 i el 18 de març següent mostren que aquelles es varen dirigir massivament (72,4%) al nord d'Àfrica, tot i que cal tenir en compte la circumstància especial del moment: la imminència de la guerra franco-catalana motivada per l'ocupació de Sicília per part de Pere el Gran, que desaconsellava el comerç amb territoris de les zones afectades o limítrofs, mentre que les costes africanes eren, en aquell moment, un lloc «tranquil», allunyat del conflicte (Riera, 1980).

⁸ Altrament, en el si de la societat mallorquina contemporània a Llull existien altres grups socials l'interès dels quals, a l'hora de contextualitzar històricament la raó d'ésser de Ramon Llull, resulta molt notori. Sobretot és el cas de la comunitat de musulmans esclavitzats arran de la conquesta, amb qui el Ramon Llull de la primera etapa de la seva vida, fins a la conversió, per força havia de tractar-hi (o, en qualsevol cas, no li eren aliens), atès que feien part de la realitat social del moment. Fins i tot hem de pensar que durant la infància i la joventut de Llull la població musulmana vençuda podia superar demogràficament la cristiana, que de manera progressiva poblava el regne.

Així, doncs, a la immediata postconquesta ens trobam amb una elit comercial en procés de formació, entre la qual destaquen famílies de rics mercaders catalans establerts a l'illa, com els Llull, els quals, a Mallorca acumularen un doble poder, com a terratinents i mercaders alhora. I també es dóna el cas de mercaders que accediren a l'activitat després d'haver-se dedicat a altres coses.⁹ Tot plegat va fer que la ciutat de Mallorca es constituís, en part, com una rèplica de Barcelona i de les ciutats mercantils occitanes.

La supervivència afortunada d'un nombre significatiu de protocols notariais de la Mallorca de la dècada dels anys quaranta del segle XIII ens permet conèixer un volum considerable de contractes mercantils i les vicissituds d'aquest primer comerç illenc.¹⁰ La conclusió que n'hem d'extreure és que, tot i que a Mallorca, durant la tretzena centúria, no es formaren grans famílies de mercaders, comparables a les itàliques o a Barcelona –més aviat hem de parlar de petites empreses–, el paper dels mercaders, dins el teixit social illenc, fou notable.

Curiosament, el segon document arxivístic que coneixem de Llull fa referència a un nomenament de procuradors que realitzà el 1259 amb motiu de la fugida d'un esclau seu (Hillgarth, 2001, p. 30). Més tard, amb motiu del canvi de vida, com sabem, es va fer amb els serveis d'un esclau musulmà per tal que l'instruís en el coneixement de la fe musulmana i de la societat islàmica. Tot aquest context, en què la realitat de l'Islam encara romania viva (tot i tractar-se, certament, d'un Islam vençut i desestructurat, més bé de les restes d'un naufragi), degué tenir una importància notable quan Llull elaborà els projectes per a la conversió dels «infidels», entre els quals també es trobaven els jueus, la comunitat dels quals fins i tot ja es troba documentada a l'illa durant el període islàmic. Llull, en definitiva, quan s'adreça als col·lectius no cristians, ho fa a partir d'una realitat que coneix de primera mà, perquè és present al lloc que habita i perquè el nord d'Àfrica és un territori també molt proper i molt relacionat amb l'arxipèlag. D'aquesta manera, a més, coneix les seves necessitats i exigències a l'hora de plantejar-los una possible conversió (una cosa que, posem per cas, no podia conèixer de primera mà sant Tomàs d'Aquino, que segurament mai no va dialogar amb cap musulmà a París). D'ací que Llull elaboràs el seu propi mètode apologètic, l'*Ars*, que hem d'entendre no com una elucubració ociosa de qui la va crear sinó com un mètode concebut a partir d'un coneixement directe de l'Islam (o, almenys, d'un determinat Islam, el de Mallorca, vençut i anorreat després de la conquesta de 1229). Així mateix, hem de tenir en compte que també hi havia a l'illa musulmans lliures amb qui Llull pogué mantenir diàlegs de fe (vegeu Lourie, 1970; Rosselló – Sastre, 1982; Soto, 1982). En dos treballs nostres més recents ens hem fet eco d'aquests aspectes i d'altres, als quals ens remetem, amb la corresponent bibliografia (Ensenyat, 2007; 2017). No hi incidirem ja que es tracta d'un aspecte distint –bé que complementari– respecte al que ara estudiam, però, en qualsevol cas, ens proporciona una idea de la importància que hem d'atribuir al context social en Llull.

⁹ És el cas de Guillem Hug, el qual havia iniciat la seva activitat com a fabricant d'arcs i ballestes i gradualment esdevingué un mercader important de la Mallorca del segle XIII, com ha estudiat Vose, «Friars on the Edge...», *cit.*

¹⁰ La font més important és l'Escrivania de Cartes Reials, sèrie «Civitatis et Partis Foraneae», de l'Arxiu del Regne de Mallorca. El primer dels manuals conservats ha estat objecte de la tesi doctoral, inèdita, de M. Carme Coll, 2012. Ramon Llull pare hi apareix esmentat dues vegades: en una transacció, com a prestador (doc. 4), i fent un establiment (doc. 679). També hi trobam altres Llull, susceptibles de formar part del clan familiar. I un F. Picany, que podria tenir parentiu amb l'esposa de Llull, Blanca Picany: en dues ocasions rep un préstec (docs. 26 i 574) i en altres dues actua com a venedor d'esclaus (docs. 151 i 297).

La conseqüència d'això fou el paper, no gens secundari, que jugaren els mercaders en el procés de consolidació de la nova societat cristiana illenca. Un reflex en són els matrimonis que concertaven. P. Cateura (1984, pp. 185-197) ha definit tres tipus de matrimonis a la Mallorca medieval en funció de l'estatus social:

- Endogàmia estamental: característica dels ciutadans i dels pagesos.
- Exogàmia: pròpia dels mercaders.
- Solució mixta: els menestrals, que, d'una banda, practiquen l'endogàmia estamental i, de l'altra, l'exogàmia uxorilocal, mitjançant els matrimonis amb pagesos, per interès econòmic.

Els mercaders, doncs, formen un grup transversal, en què la riquesa constitueix un criteri que els permet emparentar tant amb membres del grup superior com de l'inferior. En aquest sentit, pot resultar interessant aplicar aquests criteris al matrimoni lul·lià per excel·lència, el d'Evast i Aloma (Trias, 1989). Es tracta d'un matrimoni de caràcter endogàmic, d'acord amb el que exigia el costum d'un «noble burgès», que és així com Llull defineix Evast. A més, com era preceptiu, a l'hora de cercar esposa Evast es va sotmetre al criteri familiar:

Quan Evast hagué concebut i deliberat en la seva voluntat d'estimar l'orde de matrimoni, digué a alguns dels seus parents, sobretot a aquells en qui ell molt es fiava, que li busquessin en la ciutat alguna donzella que fos de noble llinatge, car per noblesa de llinatge és ennoblit el cor contra malvestat i engany. I volgué tenir-muller que fos sana i ben formada en la seva persona per tal que natura li pogués donar bona disposició als fills. I sobretot Evast pregà als seus parents que li busquessin muller ben criada i humil, i que els seus parents i ella es tinguessin per ben contents i honrats del seu acostament.¹¹

És el mateix que addueix Aloma a l'hora de cercar esposa a Blaquerna, tot invocant qüestions de llinatge i de riquesa: «Ara, com nós speram ésser alegrats [en tu e·t volem do]nar per muller una asalta donzella [molt bella e bé] nudrida, d'onrat linatge, ab gran [riquesa]».¹²

No ocorre igual, però, amb el matrimoni projectat entre Blaquerna i Natana, ja que ella manifesta una certa inferioritat de rang. Aquesta, en expressar-li l'amor que sent envers ell li diu: «Si vós, per linatge i per riquesa sou digne de tenir muller més rica i més honrada, ajudi'm amor...».¹³ Un cop que l'intent va

¹¹ NEORL, 8, pp. 89-90.

¹² NEORL, 8, p. 109.

¹³ NEORL, 8, p. 112.

fracassar la mare de Natana, Nastàsia, en canvi, li proposa un altre marit, fill de burgès:

«Si vós volets haver marit, un honrat burguès ha un fill molt asalt maçip e podets l'aver per marit. Cor vostre exovar és gran e vós sòts de honrat linatge, vostra persona és bella, bé sòts acostumada, e per açò podets triar de tota esta ciutat lo millor home qui aja a pendre muller e·ll pus honrat d'esta çiutat per marit».¹⁴

En definitiva, els matrimonis projectats al Blaquerna, ens permeten veure la manera de fer, a l'època, en relació amb els enllaços matrimonials entre iguals. En un altre moment ens referirem als casos de matrimonis en què un dels dos contraents pertany a l'estament mercantil i l'altre a la noblesa, en els quals una part aporta el llinatge i l'altra el cabal econòmic, exemplificats per Llull.

D'altra banda, a l'hora de relacionar Llull amb el món mercantil de seu temps, cal tenir en compte que el Beat es va moure a l'entorn de determinats ambients mercantils. Segurament el cas més significatiu el constitueix la vinculació que va mantenir amb els Spínola genovesos. És coneguda l'estreta relació que mantingué Ramon Llull amb Perceval Spínola. Els Spínola posseïen una important casa de comerç i els seus negocis s'estenien a les ciutats comercials més importants d'Europa. Per exemple, Cristià Spínola sabem que proveïa la casa reial de Barcelona de draps de seda filats amb brins d'or que feia venir de Flandes, i era un fidel i eficient informador de Jaume II quant als afers polítics italics.

Pel que fa a la Mallorca que va habitar, cal fer una darrera consideració, en relació amb els musulmans a qui pogué adreçar-se amb objectius apologetics. Hem comentat *supra* l'existència a l'illa d'una comunitat de musulmans esclavitzats procedents de la conquesta, a la qual cal afegir els que hom començà a importar a partir de la dècada de 1260. Aquests musulmans autòctons o importats podrien constituir un col·lectiu apte per a que Llull hi dugués a terme unes primeres provatures, però no sembla el més idoni a l'hora de posar en pràctica l'Art. Els motius resulten evidents: quatre dècades després de la conquesta catalana aquests musulmans esclavitzats i els seus descendents que encara romanien a l'illa eren pocs i no s'adequaven gaire al perfil del musulmà a qui hom podia convertir amb una argumentació racional com la proposada pel Doctor Il·luminat. Per això, D. Urvoy, que es va plantejar la qüestió, conclou que, en matèria de creences i de temes culturals, l'acció de Llull s'hagué de limitar al grup de musulmans lliures dedicats al comerç, com a únics interlocutors possibles (Urvoy, 1980, p. 152). Tanmateix, però, el col·lectiu tampoc no devia ésser gaire nombrós, ateses les reticències que mantenien els doctors en dret islàmic

¹⁴ NEORL, 8, p. 145.

quant al comerç amb països cristians. Segons ells, no era bo enriquir l'infidel cristià. D'ací es derivava que el comerç entre la Cristiandat i l'Islam era essencialment realitzat per cristians que anaven als països musulmans, molt més que a l'inrevés.

2. El context familiar: els Llull, pagesos, mercaders, patricis

En arribar a aquest punt, la pregunta òbvia és en quin estament hem de situar socialment Ramon Llull. No es tracta d'una qüestió baldera, ni tampoc bona de discernir, atès que la resposta resulta bastant més complexa del que en un principi pot semblar. I això que, tot i les dificultats habituals en tractar de l'època, coneixem relativament bé el nucli familiar del qual era originari Llull. I es dona la circumstància que el predit medi en certa manera ajunta les tres categories (cavallers, burgesos i mercaders) claus per a entendre l'ascens social en el pensament lul·lià.

El grup familiar patern, anterior a la conquesta de Mallorca, del qual procedia Llull, tot i les incerteses documentals, ens resulta conegut i a hores d'ara sabem que es tractava d'un clan català d'origen rural, establert a la ciutat de Barcelona cap al 1200 (Banks-Moran, 2008). Tradicionalment hom havia afirmat que el cognom inicial de la família era Amat, però que acabà imposant-se el de Llull. En realitat, els dos cognoms estan estretament relacionats, però es tracta de dues famílies diferents, procedents de Llavaneres (Maresme). Com sia que també es va plantejar un possible origen aristocràtic dels Amat, aleshores, per extensió o transposició, hom va considerar factible l'ascendència nobiliària de(ls) Llull(s). Tot i així, aquesta última circumstància mai no deixà de romandre boirosa, repetida i reiterada però poc fonamentada. Això explica que la *Gran Enciclopèdia Catalana* plantegi de manera difusa el suposat origen nobiliari del progenitor de Llull, a qui hauríem de situar al voltant d'un «llinatge de ciutadans honrats i de cavallers barcelonins», mentre que a la *Gran Enciclopèdia de Mallorca* la situació d'indefinició és absoluta: «membre del patriciat barceloní o de la noblesa». L'única certesa, en definitiva, era el caràcter benestant dels Llull abans que (almenys) un dels seus membres, Ramon Llull pare, s'establís a Mallorca arran de la conquesta catalana. En realitat, foren diversos els Llull que recalaren a l'illa després de 1229, però no estam en condicions de precisar-ne el nombre ni el parentiu entre ells (Ensenyat, 2020).

En tot cas, la vinculació que mantenia el clan familiar amb el comerç marítim ha estat suficientment documentada. A través d'aquests estudis i d'altres (Conde, 1983; Besch, 1995, p. 301; Abulafia, 1996, pp. 128, 158) podem deduir que ens trobam davant una família acomodada, que gaudia d'una gran consideració soci-

al, situada a mig camí entre la burgesia mercantil i el patriciat de Barcelona. De fet, després de la seva arribada a la ciutat comtal, els Llull es convertiren en una família de comerciants patricis, que passaren a ser terratinents i cortesans, alhora que de manera paulatina varen abandonar el comerç en benefici d'ocupacions de tipus burgès, fins i tot properes formalment a les pròpies de l'estament nobiliari.

En aquest context, Ramon Llull pare va contreure matrimoni amb Isabel d'Erill, una dama provinent d'un llinatge feudal vinculat als comtes del Pallars. Els Erill eren els senyors del poble i de l'entorn del mateix nom situat a la vall de Boí. Diversos membres del grup familiar destacaren al llarg del temps, com fou el cas d'Arnau d'Erill, el primer governador nomenat per Pere el Cerimoniós arran de l'ocupació del regne de Mallorca, el 1343, després que fos Arnau qui havia conduït el procés judicial contra Jaume III. Més tard, un altre Arnau d'Erill va escriure un sirventès contra el seu nebot Ramon Roger d'Erill, el qual li havia deixat prenyada una sua filla, monja. El poema fou compost durant la segona dècada del segle XV i és l'única peça coneguda d'aquest autor, que sembla un poeta ocasional.

De tota manera, el que ara ens interessa remarcar és l'ascendència nobiliària de Ramon Llull via materna. En tot cas, que el Beat havia tengut una educació cavalleresca ho posa de manifest la composició d'una obra com el *Llibre de l'orde de cavalleria*, en el qual Llull demostra tenir un coneixement cabal sobre la matèria.

El caràcter emprenedor i dinàmic dels Llull va portar els progenitors del nostre autor a establir-se a Mallorca arran de la conquesta de l'illa. Ramon Llull pare rebé diverses propietats, tant a la ciutat de Mallorca com a la part forana, que es troben reflectides en el *Llibre del Repartiment*, ben conegudes.¹⁵ Per això, a Mallorca els Llull exerceixen una activitat diferent i passen a convertir-se en gestors colonials (Soto, 1985-1986). Entre aquesta activitat figura de bell nou la pràctica del comerç, que incloïa la compra-venda d'esclaus.¹⁶

¹⁵ Vegeu Hillgarth, 2001, pp. 21-25. També sabem que Llull en posseïa d'altres, com l'alqueria propera a Randa, des de la qual pujà a la muntanya. Sobre la qüestió, remetem a Miralles – Aguiló, 1988. Així mateix el grup familiar disposava de més propietats a altres indrets illencs, com a Campanet (Biniatró i Gabellí) i a l'entorn de Manacor.

¹⁶ M. Carme Coll, 2012. Les referències que conté referides a la família Llull són les següents:

- Pere Amat, sotsdiaca: doc. 387, p. 620.

- Pere Llull, prevere: docs. 821, 822, pp. 807-808.

- Ramon Llull (pare): doc. 679, p. 745. Fa un establiment a l'alqueria de Massana (Pollença).

Cf. Hillgarth, 2001, pp. 22-23. Després el veiem relacionat amb la compra-venda d'esclaus (*Ibidem*, docs. 5, 6, pp. 26-27).

Després, el nostre autor va fer part de la cort del príncep Jaume, el futur Jaume II de Mallorca.¹⁷ La *Vida coetània*, com hom ha reiterat de manera sovintejada, el presenta com a «senescal» del rei de Mallorca. A partir d'ací s'ha bastit el tòpic de Ramon Llull patge, preceptor i senescal reial. Patge, en aquest cas, de Jaume I (a partir de la consideració que feu en aquest respecte, al segle XVIII, el pare Antoni R. Pasqual) i preceptor, senescal i majordom de Jaume II. Tot plegat es tracta d'un mite, contra el qual argumentà A. Santamaría (1989, pp. 97-102). L'únic cert és que Llull tengué una determinada relació amb l'entorn del futur Jaume II, molt abans que aquest fos coronat rei de Mallorca,¹⁸ que la *Vida coetània* reflecteix mitjançant l'exercici d'un càrrec, el de senescal, la funció del qual no tenim clara.¹⁹ Sí que, en contra del que a vegades s'ha dit, el càrrec va existir (una altra cosa és que fos aquest el lloc que Llull ocupàs realment a la cort), malgrat que més tard no apareix reglamentat a les *Lege palatinae* de Jaume III. De fet, l'última vegada que hem vist documentat el càrrec de senescal és el 1321, quan Guillem de Canet era senescal del rei Sanxo (Muntaner-Vich, 1945, docs. 121 i 122, pp. 134-138.).

I, en aquest context, Ramon Llull va contreure matrimoni amb una dama de la petita noblesa d'origen català establerta també a l'illa, Blanca Picany. Els Picany també es troben documentats després de 1229 –sobretot relacionats amb Nunyo Sanç, cosa que explica que no apareguin al *Repartiment*, però tampoc no ho fan a la *Remembrança* del comte del Rosselló–, i es tractava d'una família força més rica i notable que els Llull. De fet, el setembre de 1264 Llull va actuar de testimoni de Jaume Picany, segurament el seu cunyat, i aquest últim és esmentat «cavaller», una categoria que no tenien els Llull.²⁰ També podem definir els Picany com a gestors colonials, entre les activitats dels quals figura el tràfec d'esclaus.²¹ Es tracta d'un grup molt nombrós, cosa que fa complicat establir-ne

¹⁷ Mentrestant, també figura com a propietari d'esclaus. El 1259 n'hi havia fugit un, com ja hem comentat (Hillgarth, 2001, doc. 8, p. 30).

¹⁸ Hem de pensar que el canvi de vida de Ramon Llull degué tenir lloc entorn de 1263, per tant uns tretze anys abans que Jaume II fos rei de Mallorca. La nova orientació de la vida de Llull, que inclou alguna sortida de Mallorca, l'estudi i la contemplació –que el portaren a desentendre's de l'administració del patrimoni familiar– l'havia d'allunyar completament de la vida cortesana anterior.

¹⁹ En aquest respecte, resulten interessants les consideracions que en fa Villalba, 2015, p. 60.

²⁰ Hillgarth, 2001, doc. 9, p. 31; Coll, 2012. Trobam un F. Picany, venedor d'esclaus, que pot tractar-se del pare de Blanca, anomenat Francesc.

²¹ Soto, 1985-1986, pp. 354-356; Coll, 2012, pp. 354-356. Apareix als docs. 26 (p. 466), 151 (pp. 514-515), 297 (p. 581) i 574 (p. 701). En tot cas, el pare i el sogre de Ramon Llull ja eren morts el 24 de setembre de 1257 (Hillgarth, 2001, doc. 7, pp. 28-29). Llull pare es troba documentat viu per darrera vegada el 24 de novembre de 1246 (Hillgarth, 2001, doc. 6, p. 27). També hi ha un Pere de Sentmenat, nom del gendre de Ramon Llull, que evidentment no és ell però sí que podria tractar-se del pare (doc. 812, p. 803).

les relacions de parentiu, ja que Blanca Picany, l'esposa de Ramon Llull, només apareix documentada en relació amb l'espòs.²²

Del matrimoni, com és sabut, varen néixer dos fills, Domingo i Magdalena, gairebé indocumentats. Del primer s'ha dit que sembla que no es va casar mai o que no va tenir descendència, però es tracta d'una afirmació no contrastada, mentre que la filla ho va fer amb Pere de Sentmenat, el qual, de bell nou, procedia de la petita noblesa establerta a l'illa després de 1229.

El resultat de tot plegat, com podem apreciar, és un Ramon Llull vinculat a la baixa noblesa, per part de la mare, l'esposa i el gendre (cosa que, sens dubte, li facilità la relació amb la cort), i al món del patriciat mercantil i de la burgesia urbana, a través de la branca familiar paterna. Pel que sembla, a la llarga aquesta segona condició degué pesar més i el seu vincle formal amb la noblesa no passà de vaporós, atès que Llull, quan es referix a ell mateix, al·ludeix sobretot a la seva posició de persona acomodada i rica, que abandonà la família i els béns en benefici d'altres quefers superiors, però no invoca la condició nobiliària.²³

El cas és semblant al de sant Francesc, el qual provenia de l'estament mercantil però, de jove, es va tractar de tu a tu amb la noblesa. Més tard, però, se'n desmarcà. J. Le Goff ho exposa així:

El caso dudoso del grupo social de origen de san Francisco: ¿miles o mercator? Que Francisco fue hijo de un mercader de paños, itinerante como sus congéneres de comienzos del siglo XIII, no ofrece duda alguna. Que en su juventud llevó un tipo de vida caballerescas cuya práctica, como ha demostrado Marc Bloch, permitía a veces deslizarse en la caballería por sí misma, es seguro, como demuestra el hecho de que, cuando fue hecho prisionero por los perusinos, compartió la cárcel con los caballeros.

(...)

Ya convertido, Francisco evitó tanto para sí mismo, como para los demás, la mención de los milites, de los que reprobó la vanidad y la violencia, y de los mercaderes, de quienes condenó su amor al dinero.²⁴

²² El 24 de setembre de 1257 Blanca Picany constituí procurador el seu espòs per tal que disposàs segons el seu criteri del patrimoni d'ella a Catalunya (Hillgarth, 2001, doc. 7, pp. 28-29). I el 13 de març de 1276 féu la coneguda sol·licitud perquè hom li assignàs un procurador de béns, atès que Ramon Llull *est in tantum factus contemplativus* (Hillgarth, 2001, doc. 12, pp. 36-37). Abans d'aqueta data, però després de la conversió, Llull encara va fer diversos negocis i actuà de testimoni (Hillgarth, 2001, docs. 10, 11 i 15, pp. 32-35 i 41).

²³ Per exemple, al *Fantàstic* (1311) es refereix a la primera etapa del seu periple vital fent al·lusió a la seva condició discretament rica, lasciva i mundana, que més tard abandonà per a dedicar la vida al servei de la fe, però no fa referència a cap estatus cavalleresc.

²⁴ Le Goff, 2003, p. 92.

Així mateix, tampoc no es documenta la trajectòria nobiliària de Llull en les fonts de l'època, que no s'hi refereixen mai. Ni és el cas dels seus suposats descendents directes –a hores d'ara mals d'escatir, derivats d'un arbre genealògic fet el 1606 a instàncies d'un d'aquests pretesos descendents, Gabriel Llull–, que no tenen la condició social de cavallers, sinó de ciutadans i –atenció!– de mercaders.

Un d'aquests hipotètics descendents podria ésser el notari i escrivà Ramon Llull, que el 1502 intervingué com a tal en el certamen lul·lià celebrat aquest any i també hi presentà una *Cobla sparça designativa del dia de la publicació de la sentència del present pris*. Val a dir que aleshores també era conseller del regne en representació dels mercaders (Planas, 2012).

Per contra, Nicolau Eimeric, en el *Directorium inquisitorum*, inclou la següent referència sobre la condició social de Llull:

Reymundi Lulli, cathalani, mercatoris, de ciuitate Mayoricarum oriundi, laici, fantastici, inperiti; qui complures libros ediderat in uulgari cathalanico, quia totaliter grammaticam ignorabat.²⁵

No cal remarcar l'interès que té la qualificació de «mercader» que l'inquisidor assigna a Llull. És cert que, rere el qualificatiu, pot haver-hi determinades connotacions negatives: des del punt de vista d'un altiu mestre en teologia que jutja algú que es declarava ignorant en matèria gramatical fins –i afegirem que sobretot– al menyspreu que tenia Eimeric envers determinades capes socials portadores de possibles valors intel·lectuals. De fet l'inquisidor, cada vegada que al *Dialogus contra lullistas* enumera el col·lectiu de lul·listes valencians contra qui expressa la seva irritació, esmenta en primer lloc els mercaders. Per tant, la referència pot tenir un sentit pejoratiu, però en tot cas no és cap invent d'Eimeric. Com hem vist, abans del canvi de vida, Llull i l'entorn familiar apareixen econòmicament ben actius, fins i tot amb la compra-venda d'esclaus i, potser, en l'exercici d'altres activitats de caire mercantil. De fet, el Beat mateix, al *Llibre de contemplació*, ens diu que féu de mercader, quan revela el seu anterior estament: «foll mercader som jo estat, qui mon jovent he despès tan malament, e qui les de més vegades de mon temps no he als fet mas perdre» (X.1.12). I insisteix a autodeclarar-se mal mercader: «jo, Sènyer, en totes quantes coses comprava perdia, e en tot ço que venia menyscabava» (X.1.11); «doncs per contrari me par que jo no som estat savi mercader; car jo, Sènyer, perdia en les coses que ls altres guanyaven, e leixava les vertuts e prenia los vicis, e tornava en los locs on era acostumat de perdre; per què per açò puc conèixer mi mateix que som estat mercader de perdre e no de guanyar» (X.1.20). Sembla clar que, a part

²⁵ De Puig, 2000 a, p. 56.

del caràcter al·legòric que també tenen els fragments, Llull fa referència a una passada activitat mercantil de la qual no té bon record, com tampoc no el té de la vida que portava en aquell moment.

Fins i tot posteriorment, quam hom l'etiquetarà de noble, ho serà a través de les virtuts que tenia, ja que ni les fonts ni els testimonis mateixos del Beat ho podien corroborar. De fet, si és descendent d'ell un Domingo Llull documentat el 1341, el nom del qual és el mateix que el del fill de Ramon Llull (pot tractar-se d'un nét?), se l'anomena «burgès». En concret, el bisbe de Barcelona, un dels principals magnats feudals de Mallorca, li assignava una pensió a canvi d'un servei de naturalesa militar. En el document es troba mencionat com «Dominici Lulli, burguensis Civitatis Maioricarum», alhora que és qualificat de «suficiente» i de bon testimoni: «Attendentes sufficientiam et bonum testimonium vestri...» (de Puig, 2000 b, pp. 507-509).²⁶ De tota manera, i malgrat els indicis aparents, no podem concloure taxativament que es tracti d'un descendent directe del nostre autor, ja que la penúria de dades fiables a l'hora de conèixer la línia de la descendència de Ramon Llull ens ho impedeix.

A través d'aquestes pinzellades, breus però pensam que aclaridores, podem concloure que Ramon Llull no era precisament aliè al devenir dels grups socials que en aquell moment protagonitzaven una lliuta latent per al control del poder polític comunitari. D'ací que podem col·legir que les reflexions que fa sobre la matèria tenen com a punt de partida la pròpia experiència o, millor encara, la realitat personal. Res no impedia que el jove Ramon Llull, entre d'altres coses, pogués dedicar-se a la pràctica mercantil, encara que ho fes com una activitat secundària i, segons el seu propi testimoni, sense gaire èxit.

Bibliografia

- ABULAFIA, David, *Un emporio mediterráneo. El reino catalán de Mallorca*, Barcelona: Omega, 1996.
- AMENGUAL I BATLE, Josep, «La missió cristiana mallorquina en el Nord d'Àfrica posterior a Ramon Llull, en el segle XIV», a Gonçal Artur LÓPEZ NADAL – Andreu SEGUÍ BELTRAN, *La Barbaria i les Balears: les relacions entre Tunis i l'arxipèlag al llarg de la història. XXXI Jornades d'Estudis Històrics Locals*, 2019, pp. 131-152.
- BANKS, Philip - MORAN, Josep, «Orígens de la família Llull», *Randa*, 61 (2008), pp. 49-60.
- BENSCH, Stephen P., *Barcelona and its rulers, 1096-1291*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

²⁶ De Puig, 2000 b.

- BOUREAU, Alain, «Pierre de Jean Olivi et l'émergence d'une théorie contractuelle de la royauté au XIII^e siècle», a Joël BLANCHARD (ed.), *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du moyen âge*, Paris: Picard, 1995.
- CATEURA BENNÄSSER, Pablo, *Sociedad, jerarquía y poder en la Mallorca medieval*, «Fontes Rerum Balearium», VII, Palma, 1984.
- COLL FONT, M. Carme, *El Llibre Manual de Pere Romeu, notari públic de Mallorca (1239-1243)*, Departament de Ciències Històriques i Teoria de les Arts (UIB), 2012.
- CONDE, Rafael, «Los Llull: una familia de la burguesía barcelonesa del siglo XIII», *XI Congreso di storia della Corona d'Aragona. La società mediterranea all'epoca del Vespro*, vol. 1/2 (Palerm, 1983), pp. 371-406.
- ENSENYAT PUJOL, Gabriel, «Noves referències documentals sobre els Llull de Mallorca», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, 74 (2020), pp. 23-39.
- , «Context històric i sociològic de Ramon Llull», a *Treballs sobre Ramon Llull*, Palma: Institut d'Estudis Balearics, 2007, pp. 17-43.
- , «Ramon Llull y la época. Génesis histórica del pensamiento luliano», a Francisco José Díaz Marcilla – José Higuera Rubio, *En torno a Ramon Llull. Presencia y transmisión de su obra*, «Textos e estudios de Filosofía Medieval», 11, Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2017, pp. 35-51.
- EVANGELISTI, Paolo, *Il pensiero economico nel medioevo. Richezza, povertà, mercato e moneta*, Roma: Carocci editore, 2016.
- GRAU TORRAS, Sergi, *Cátaros e inquisición*, Madrid: Cátedra, 2012.
- HILLGARTH, J. N., *Diplomatari lul·lià*, Barcelona: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2001.
- LE GOFF, Jacques, *San Francisco de Asís*, Madrid: Akal, 2003.
- LOURIE, Elena, «Free Moslems in the Balearics under Christian rule in the Thirteenth Century», *Speculum*, 45/4, (1970), pp. 624-649.
- MAS FORNERS, Antoni, «Conquesta i creació del regne», a Ernest Belenguier – Miquel Deyà (coords.), *Història de les Balears*, vol. 2, Barcelona: Edicions 62, 2004, pp. 9-39.
- MIRALLES, Joan - AGUILÓ, Cosme, «La localització del primitiu eremitatge de Ramon Llull al puig de Randa», *Estudis Lul·lians*, 28/1 (1988), pp. 39-49.
- MUNTANER, Juan - VICH, Juan, *Documenta Regni Majoricarum (miscelánea). Colección de documentos inéditos para la historia del antiguo reino de Mallorca (1229-1349)*, Palma: Imprenta Amengual y Muntaner, 1945.
- ORTEGA VILLOSLADA, Antonio, *El reino de Mallorca y el mundo atlántico (1230-1349). Evolución político-mercantil*, La Corunya: UNED & NETBIBLO, 2008.
- , *La marina mercante medieval y la Casa de Mallorca: entre el Mediterráneo y el Atlántico*, Lleida: Pagès Editors, 2015.
- PLANAS, Rosa, «El certamen poètic de 1502: antecedents i descripció», a Maria Isabel Ripoll & Margalida Tortella (eds.), *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge. Actes de les jornades en homenatge a J. N. Hillgarth i A. Bonner*, Palma: Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears (Col·lecció Blaquerna, 10), 2012, pp. 329-353.

- PUIG I OLIVER, Jaume de, «El “Dialogus contra lullistas” de Nicolau Eimeric», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 19 (2000), pp. 7-296. a.
- , «Un Domènec Llull del 1341», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 19 (2000), pp. 507-509. b.
- PUTALLAZ, François-Xavier, «Insolente liberté: Controverses et condamnations au XIII^e siècle», Friburg & Paris: Éditions Universitaires Fribourg / Éditions du Cerf, 1995, pp. 127-162.
- RIERA MELIS, Antoni: «La “llicència per a barques” de 1284, una font important per a l'estudi del comerç exterior mallorquí del darrer quart del segle XIII», *Fontes Rerum Balearium*, 3 (1979-1980), pp. 121-140.
- , *La Corona de Aragón y el Reino de Mallorca en el primer cuarto del siglo XIV. 1. Las repercusiones arancelarias de la autonomía balear (1298-1311)*, Madrid/Barcelona: CSIC, 1986.
- RIQUER, Martí de (ed.), *Llibre de tres*, Barcelona: Quaderns Crema, 1997.
- ROACH, A. P., *The Devil's World: Heresy and Society, 1100-1300*, Harlow: Pearson Longman, 2005.
- ROSSELLÓ BORDOY, Guillermo; SASTRE MOLL, Jaime, «El mudejarismo en Mallorca en la época de Ramon Llull», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 39 (1982), pp. 257-263.
- SANTAMARÍA, Álvaro, «En torno a la evolución del modelo de sociedad en el reino de Mallorca (siglos XIII-XVIII)», *Estudis Baleàrics*, 3 (1981), pp. 3-197.
- , *Ramon Llull y la Corona de Mallorca*, Mallorca: Societat Arqueològica Lul·liana, 1989.
- SÈRE, Bénédicte, «Aristote et le Bien Commun au Moyen Âge: une histoire, une historiographie», *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 32/2 (2010), pp. 277-284.
- SOTO COMPANY, Ricard, «Sobre mudexars a Mallorca fins a finals del s. XIII», *Estudis de Prehistòria, d'Història de Mayûrqa i d'Història de Mallorca dedicats a Guillem Rosselló i Bordoy*, Mallorca: s. e., 1982, pp. 195-221.
- , «Alguns casos de gestió «colonial» feudal a la Mallorca del s. XIII», a *La formació i expansió del feudalisme català. Estudi General*, 5-6 (1985-1986), pp. 345-369.
- TRIAS MERCANT, Sebastià, «Ensayo de etnografía matrimonial en el Blanquerna», *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou*, Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1989, pp. 101-108.
- URVOY, Dominique, *Penser L'Islam. Les présupposés islamiques de l'«Art» de Llull*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin (Études musulmanes, XXIII), 1980.
- VAUCHEZ, André, «“Homo mercator vix aut numquam potest Deo placere”: quelques réflexions sur l'attitude des milieux ecclésiastiques face aux nouvelles formes de l'activité économique au XIIe et au debut du XIII siècle», a *Le marchand au Moyen Âge*, Reims, 1992, pp. 211-217.

VILLALBA I VARNEDA, Pere, *Ramon Llull. Escriptor i filòsof de la diferència*, Bellaterra: UAB, 2015.

VOSE, Robin, «Friars of the Edge: Socio-Economic Networking and the Dominicans of Conquered Mallorca», a Taryn E. L. CHUBB & Emily KELLEY: *Mendicants and Merchants in the Medieval Mediterranean*, Leiden & Boston, Brill, 2012, pp. 59-81.

EL PATRIMONI FAMILIAR: LA CAVALLERIA DELS LLULL*

THE FAMILY HERITAGE: THE KNIGHTHOOD OF THE LLULL FAMILY

ALBERT CASSANYES ROIG

Universitat de les Illes Balears-IEHM

Resum

El present treball vol aproximar-se al patrimoni que va pertànyer a Ramon Llull. La família Llull va ser beneficiària d'una sèrie de concessions a Mallorca després de la conquesta de l'illa per part de Jaume I. Alguns d'aquests béns passaren a Ramon Llull, que els hagué d'administrar durant la seva vida, almenys fins a la seva conversió. Una de les zones que s'ha vinculat a la família de mestre Ramon és la denominada *cavalleria dels Llull*, que va ser objecte d'un plet entre la família Llull i Joan Ballester després que el rei confiscés la cavalleria als primers per entregar-la al segon. Tot plegat permet aproximar-se a la gestió i administració d'un territori del llevant mallorquí durant la baixa edat mitjana.

Paraules clau: administració territorial, cavalleria, Llevant de Mallorca, patrimoni familiar, Ramon Llull.

Resumen

El presente trabajo quiere aproximarse al patrimonio que perteneció a Ramon Llull. La familia Llull fue beneficiaria de una serie de concesiones en Mallorca después de la conquista de isla por Jaime I. Algunos de estos bienes pasaron a Ramon Llull, que los tuvo que administrar durante su vida, al menos hasta su conversión. Una de las zonas que se han vinculado con la familia de Ramon Llull es la denominada *caballería de los Llull*, que fue objeto de un pleito entre la familia Llull y Joan Ballester después de que el rey confiscara la caballería a los primeros para entregársela al segundo. Todo ello permi-

* El present capítol forma part del projecte «Identidades colectivas y solidaridades de grupo en la Edad Media» (PID2022-136257NB-I00), finançat pel Ministeri de Ciència i Innovació. Abreviatures utilitzades: ACA (Arxiu de la Corona d'Aragó), ARM (Arxiu del Regne de Mallorca), ECR (Escribania de Cartes Reials), LR (Lletres reials), PN (Protocols notariais). Voldria agrair l'ajuda d'Antoni Pasqual, de Manacor, en la localització de part de la documentació necessària per dur a terme aquest treball.

te aproximarse a la gestión y administración de un territorio del levante mallorquín durante la Baja Edad Media.

Palabras clave: administración territorial, caballería, Levante de Mallorca, patrimonio familiar, Ramon Llull.

Abstract

This paper aims to examine the estate that belonged to Ramon Llull. The Llull family benefited from some concessions in Majorca after the conquest of the island by James I of Aragon. Some of these assets passed to Ramon Llull, who had to administer them during his lifetime, at least until his conversion. One of the areas linked to Ramon Llull's family is the so-called *cavalleria dels Llull*, which was the subject of a lawsuit between the Llull family and Joan Ballester after the king confiscated it from the former and gave it to the latter. All of this provides insight into the management and administration of a territory in eastern Mallorca during the Late Middle Ages.

Keywords: territorial administration, *caballería*, Llevant of Mallorca, family estate, Ramon Llull.

Introducció

La figura de Ramon Llull és amplament coneguda per la historiografia. A més de la seva obra, a la qual s'ha dedicat una gran atenció, la seva biografia també ha estat objecte d'estudi,¹ tasca parcialment facilitada per la *Vida coetània*, dictada pel mateix mestre Ramon als seus deixebles de la cartoixa de Valldemossa.² Així, és ben sabut que Ramon Llull pertanyia a una família benestant. De fet, la seva mateixa posició en la cort mallorquina, com a senescal de Jaume II, ja és indicatiu de l'estatus social del llinatge. Malgrat això, sofrí un procés de conversió que el portà a abandonar la vida que havia dut fins aleshores i abraçar la contemplació, amb l'objectiu de difondre la religió cristiana a través d'un mètode persuasiu a partir de raons necessàries.

El present capítol se centra en el patrimoni de Ramon Llull a Mallorca. És ben sabut que els Llull reberen terres a l'illa després de la conquesta i que s'inicià, d'aquesta manera, la gestió d'un patrimoni immobiliari en diversos

¹ No és el lloc adequat per citar obres sobre Ramon Llull o el seu pensament. S'instà el lector a consultar els altres capítols d'aquesta monografia, així com la bibliografia citada en cadascun dels treballs.

² Sense autor, 1915.

termes. Així doncs, en aquest treball es ressegueix aquesta administració des de la recepció dels béns després de la conquesta de Jaume I fins a la mort de Ramon Llull. Un darrer apartat se centra en un territori específic, la denominada *cavalleria dels Llull*, que, tradicionalment, s'ha vinculat a la família de Ramon Llull. L'objectiu que es persegueix és comprovar documentalment algunes de les asseveracions més habituals sobre aquest patrimoni lul·lià per arribar a reconstruir, fins on sigui possible, la gestió dels béns de la família Llull, sobretot al llevant de l'illa de Mallorca.

A aquest efecte, s'ha emprat documentació procedent de l'Arxiu del Regne de Mallorca. Concretament, s'han consultat els registres de l'Escrivania de Cartes Reials, amb la finalitat de reconstruir la transmissió dels diferents béns immobles ubicats en terres de reialenc. Malgrat tot, no ha estat possible sistematitzar la successió de posseïdors en les diferents zones. També han estat consultats els registres de Cancelleria de l'Arxiu de la Corona d'Aragó, en els quals es recullen notícies sobre la cavalleria dels Llull i els plets en què en derivà la confiscació per part de Joan II. La documentació, tot i que coneguda, ha estat rellegida per extreure'n informació fins aleshores tinguda per anecdòtica. Tot plegat permet un acostament al patrimoni de la família de Ramon Llull, tot i saber que encara cal molta més recerca per arribar a conèixer la totalitat dels béns que foren de mestre Ramon i els seus.

L'origen del patrimoni: el repartiment

Ramon Llull era fill de Ramon Amat, de malnom «Llull»,³ originari de Barcelona,⁴ potser de la vila de Llavaneres.⁵ No obstant això, la seva família tenia cases i percebia rendes en diversos immobles del barri de Santa Maria del Mar, precisament en una zona coneguda com *el pla d'en Llull*.⁶ Ramon Amat s'havia casat amb Elisabet d'Erill, que provenia d'una família de la baixa noblesa del Pirineu interior,⁷ i a qui deixà a Barcelona quan es va embarcar amb Jaume I per prendre part en la conquesta de Mallorca. Una vegada presa l'illa, Ramon Amat

³ Tot i que *Llull* era, originàriament, un malnom, en qüestió de dues o tres generacions esdevingué el llinatge d'una branca de la família, que abandonà la forma *Amat*. De fet, Miret i Sans destaca que, mentre a Barcelona hi havia Pere Amat, el seu germà Ramon, que era a Mallorca, havia adoptat el cognom *Llull*. Miret i Sans, 1916, p. 307.

⁴ Busquets Mulet, 1947-1952, p. 722.

⁵ Cuadrada Majó, 2018, p. 289.

⁶ Miret i Sans, 1915, pp. 101-103.

⁷ Villalba i Varneda, 2017, p. 17.

va fer portar la seva muller, que, al cap d'un o dos anys, engendrà un fill anomenat Ramon, com son pare.⁸

Gràcies a la seva participació en la conquesta, Ramon Amat va ser beneficiari d'algunes terres en la porció reial, que li pertocaren en el marc del repartiment de l'illa.⁹ La primera d'aquestes possessions va ser el rafal Aljebecí (*rahal Aliebiti*), que constava de dues jovades.¹⁰ Estava situat en el terme de la ciutat de Mallorca, en els límits entre la porció reial i la del comte del Rosselló, Nunó Sanç, com es desprèn de l'establiment fet el 1243 a Guillemó Francès per Berenguer de Cervera, comanador de l'hospital de Sant Andreu, en «illo manso sive raal quod habemus in termino civi Maioricis, et habemus donatione quondam domini Nunoni Sanci, satis prope alqueriam Raimundi Lul».¹¹ Malauradament, el document no indica les afrontacions del rafal objecte de la transacció, per la qual cosa no és possible ubicar de manera més precisa la possessió de la família Llull.

Més important fou el segon immoble que va rebre, l'alqueria Biniatró, de dotze jovades, ubicada en el terme de Pollença.¹² A diferència del rafal Aljebecí, Ramon Amat va haver de compartir la possessió de l'alqueria amb els seus germans.¹³ Biniatró contenia altres alqueries, com és el cas de Massana, dues jovades de terra de la qual varen ser donades en emfiteusi per Ramon Amat a Arnau Pasqual i la seva muller Suau el 1242,¹⁴ tot i que aquell es reservava la percepció del cens i la fadiga. Cal notar que el cens consistia en un quintar i mig de figues, que havia de ser pagat en la festivitat de Santa Maria de Setembre.¹⁵ El 1359, l'alqueria Biniatró, juntament amb Massana, passaren a la família Bennàsser,¹⁶ potser per venda.

A part d'aquests béns rurals, és probable que a Ramon Amat també li haguesin pertocat algunes cases dins la ciutat de Mallorca. De fet, el 1242, Premià Figuerosa i Elisenda establiren Bernat Sastre en un obrador ubicat al costat de

⁸ Bonner, 1993, p. 9.

⁹ Sobre el repartiment de Mallorca, vegeu Riera Melis, 2017.

¹⁰ ACA, Cancelleria, reg. 26, f. 2r; Busquets Mulet, 1947-1952, p. 716; Hillgarth, 2001, p. 21. Una jovada era el terreny que una parella de bous podia conrear durant una jornada. No hi ha consens en la seva equivalència. Sevillano Colom, 1974, p. 74.

¹¹ ARM, ECR, 342, f. 144r.

¹² ACA, Cancelleria, reg. 26, f. 5r; Busquets Mulet, 1947-1952, p. 722; Hillgarth, 2001, p. 21. Actualment, forma part del municipi de Campanet.

¹³ ACA, Cancelleria, reg. 26, f. 5r: «Alcheria Beniatron, XII jovades, et est Raimundi Lul Barchinone et fratrum suorum.»

¹⁴ Anteriorment, l'alqueria havia estat donada en emfiteusi a Guillem Mir, primer marit de Suau.

¹⁵ Hillgarth, 2001, pp. 22-23. Un quintar eren 40,7 quilos. Sevillano Colom, 1974, p. 75.

¹⁶ Ferrà-Ponç, 1988, p. 133. La possessió de Massana va donar lloc a la línia dels Bennàsser de Massana, que es va extingir el 1910. Ferrà-Ponç, 1991a, pp. 321-322.

l'església de Sant Miquel. Els establidors posseïen aquell immoble per Ramon Amat, a qui corresponia percebre el cens i la senyoria de l'espai.¹⁷

Ramon Amat pare no va tornar a Barcelona, sinó que va residir efectivament a Mallorca amb la seva família. Així, se'l localitza en diversos documents com a protagonista o testimoni de tota una sèrie de transaccions. És el cas, per exemple, dels tres establiments, ja comentats, que es varen dur a terme entre 1242 i 1243. Així mateix, el 13 de novembre de 1246 va adquirir un esclau sarraí, Alí de Bugia, a un tal Vidal Picaperes per 117 sous.¹⁸ Onze dies més tard, fou testimoni de la venda d'una esclava, anomenada Aixa, a Guillem Verdera per part de Gueraua, muller de Francesc Llull;¹⁹ tot i que no s'indica en cap moment qui era aquest Francesc Llull, sí que se sap que era el primer fill de Pere Llull i Dolça,²⁰ per la qual cosa es podria tractar d'un nebot de Ramon Amat, que tenia un germà, Pere Amat, que residia a Barcelona.²¹

Ramon Llull i l'administració del patrimoni familiar

Ramon Amat va morir en una data anterior al 16 de juny de 1256.²² En aquest moment, tots els béns que posseïa varen passar al seu únic fill, Ramon Llull, que tenia uns vint-i-quatre anys. A part de les possessions mallorquines que li havien pertocat arran del repartiment, Ramon Llull també rebé els béns que son pare encara conservava a la ciutat de Barcelona i a altres indrets de Catalunya. Ramon Llull, doncs, s'encarregà de l'administració d'aquest patrimoni català. Per exemple, el mes de juny de 1256 era a Barcelona i donà al seu cosí Arnau totes les rendes que percebia en les cases que Arnau tenia per ell sota domini del capítol de Barcelona i, més concretament, pel prepòsit del mes d'agost.²³ Els albergs estaven ubicats al carrer Bufurn, que es podria situar en la zona de l'actual Born, darrere l'església de Santa Maria del Mar.²⁴ Ramon Llull no només va administrar els seus béns, sinó també els de la seva dona, Blanca Picany, que el va designar procurador i li concedí tots els poders necessaris per alienar-los.²⁵

¹⁷ Hillgarth, 2001, p. 24.

¹⁸ Hillgarth, 2001, p. 26.

¹⁹ Hillgarth, 2001, p. 27.

²⁰ Manau i Graupera, 2022, p. 14. No obstant això, més avall afirma que el fill gran nomia Arnau i que s'havia casat amb una tal Benaja. Manau i Graupera, 2022, p. 15.

²¹ Miret i Sans, 1915, pp. 102-103.

²² Miret i Sans, 1915, p. 103.

²³ Conesa Soriano, 2020, pp. 53-54.

²⁴ Cuadrada Majó/López Pérez, 1996, p. 885.

²⁵ Hillgarth, 1991, pp. 344-345; Hillgarth, 2001, pp. 28-29.

Per part de pare, Ramon Llull hauria heretat el rafal Aljebecí i l'alqueria Bi-niatró, però no es tenen notícies d'aquestes possessions durant la segona meitat del segle XIII. En canvi, sí que es documenten altres béns que li pertanyien, i que, probablement, ja havien estat adquirits per Ramon Amat. És el cas de l'alqueria Abdarena, que estava en la zona de Santa Eulàlia del terme de la ciutat de Mallorca,²⁶ en la porció temporal de l'Església mallorquina.²⁷ El 1271, Ramon Llull va establir en aquesta alqueria a Guillem de Sant Just a canvi del pagament de nou morabatins, menys dos sous, pagadors per Nadal i Tots Sants. En aquells moments, l'alqueria Abdarena confrontava amb el rafal d'en Tornamira i els honors de Vilani Cibo, d'un tal Jaume, d'Arnau Fàbrega, de Renovard de Malbosc, de Ponç Picaperes —probablement, l'hereu de Vidal Picaperes— i de Bernat Roger.²⁸ L'alqueria va ser coneguda com Son Llull;²⁹ tot i que la tradició afirmava que Abdarena havia estat la casa pairal de Ramon Llull, el fet és que sembla que prengué el nom de Jaume Llull, que la posseïa el 1643.³⁰

Més popular és la idea que Ramon Llull posseïa també una alqueria en el terme de Castellitx, a prop del puig de Randa. L'origen d'aquesta afirmació rau en la *Vida coetània*, en la qual Ramon Llull expressa que se'n va anar «alt en una montanya apellada Randa, la qual no era molt lluny de la sua casa».³¹ Segons Antoni Gili, aquesta «afirmació tan categòrica del beat ha impulsat molts d'historiadors a cercar la ubicació de la seva propietat dins els termes limítrofs al puig de Randa».³² Tradicionalment, la possessió de la Mata Escrita ha estat identificada amb l'alqueria que havia posseït Ramon Llull. De fet, Antoni Sastre de sa Torreta arriba a indicar que la narració «està avui confirmada per uns documents descoberts i publicats per l'historiador de Lluçmajor Bartomeu Font Obrador». Es tractaria, concretament, d'uns censals de 1437 que es carregaven damunt l'alqueria de Barcaix, que limitava amb una alqueria que havia estat

²⁶ El terme de Santa Eulàlia —o «Sancta Olalia», com apareix en la Remembrança— va ser una de les divisions del terme de la ciutat de Mallorca. Corresponia a la zona oest del terme, i s'ubicaria vers el coll de sa Creu, en la carretera de Puigpunyent. Una possessió encara duu el nom de Santa Eulàlia. Mut Calafell/Rosselló Bordoy, 1993, pp. 101 i 207; Barceló Crespi/Rosselló Bordoy, 2006, p. 46.

²⁷ Mascaró Passarius, 1988, p. 13. Ramon Llull indica que posseeix la terra «per dominum episcopum Maioricarum et prepositum». Llabrés Quintana, 1927, p. 354; Hillgarth, 2001, pp. 33. Per aquest motiu, el document va haver de ser subscrit pel bisbe Pere de Morella, el paborde Joan de Verí i Guillem de Conilles, procurador de l'ardiaca Pere de Montbrú. Ara bé, quan es va elaborar el Capbreu d'en Manresa (1395-1404), ja no quedava memòria de l'alqueria que havia estat de Ramon Llull.

²⁸ Llabrés Quintana, 1927, p. 354; Hillgarth, 2001, pp. 33-35.

²⁹ Mascaró Passarius, 1988, p. 13. Un carrer entre el camí de Son Rapinya i el camí de sa Vileta, al barri de Son Peretó, recorda aquesta possessió.

³⁰ Ferrà-Ponç/Mascaró Passarius, 1991, p. 124.

³¹ Sense autor, 1915, p. 92.

³² Gili Ferrer, 2003, p. 61.

d'un Ramon Llull, ja difunt.³³ També és habitual que s'aporti com a prova d'una possessió algaidina el fet que, el 1313, un Domènec Llull tenia una alqueria a Castellitx que havia estat dels templers. De manera específica, Antoni Gili en documenta una que el 1314 pertanyia a un tal Domènec Llull, que pagava el delme a l'orde de l'Hospital de Sant Joan de Jerusalem,³⁴ a la qual s'entregaren els béns dels templers després de la seva extinció.³⁵ Altres autors, en canvi, consideren que la vertadera possessió de la família de Ramon Llull era Pola, ubicada al costat de la possessió de la Mata Escrita.³⁶

No obstant això, l'atribució d'unes terres a Ramon Llull en el terme de Castellitx no és clara. La frase de la *Vida coetània* és certament imprecisa, atès que l'expressió «no era molt lluny de la sua casa» no indica, necessàriament, que Llull residís en un radi immediat a la muntanya: la distància entre la suposada casa natal de Ramon Llull —a l'actual plaça Major de Palma— i la cova del puig de Randa en la qual rebé la Il·luminació és de menys de vint-i-cinc quilòmetres, una distància relativament propera.³⁷ Igualment, el fet que, el 1314, un Domènec Llull posseís una alqueria a Castellitx no és evidència que aquesta terra fos heretada; ni tan sols és clar que aquest Domènec Llull fos el fill homònim de Ramon Llull. Sí que és cert que es tenen referències documentades a una alqueria dita *de mestre Ramon Llull*, però el primer esment que aporta Gili és de 1515,³⁸ en una data ja tardana i en la qual la memòria i reivindicació de Ramon Llull s'havia escampat per Mallorca, sovint de la mà de les noves idees humanistes.³⁹

Ramon Llull abandonà l'administració de totes les seves possessions després de la seva conversió, esdevinguda cap a 1263, i el període de formació, que s'allargà durant deu anys.⁴⁰ El pas a la vida contemplativa va suposar que Ramon Llull es desinteressés dels seus béns, la qual cosa va causar grans perjudicis tant a les finques com a les rendes que se n'extreien. Per aquest motiu, el 1276 Blanca Picany es va presentar a la cort del batlle Pere Caldes i li demanà que designés un procurador que gestionés els béns del seu marit per assegurar-ne la conservació per als seus fills, atès que Ramon Llull «est in tantum factus contemplativus». Després de les diligències corresponents, que permeteren acre-

³³ Sastre de sa Torreta, 1983, p. 117.

³⁴ Gili Ferrer, 2003, p. 61.

³⁵ Cassanyes Roig, 2025, pp. 46-47.

³⁶ Ferrà Ponç, 1991b, 346.

³⁷ No comparteix aquesta visió Pérez Martínez/Miralles Montserrat, 1971, pp. 95-96: «Ciertamente que Randa no estaba lejos de Punxuat, però de Palma, aún hoy, no puede decirse que estuviese cerca.»

³⁸ Gili Ferrer, 2003, p. 63.

³⁹ Barceló Crespi/Ensenyat Pujol, 2000, pp. 101-116; Ensenyat Pujol, 2009, pp. 7-9.

⁴⁰ Amengual i Batle, 2020, pp. 155-156.

ditar que «Raimundum Lulli elegisse in tantum vitam contemplativa quod quasi circa aministacionem bonorum suorum non intendat», el batlle designà procurador un parent de Blanca Picany, Pere Galceran, que ja s'havia estat encarregant d'aquesta tasca.⁴¹ Així, Ramon Llull deixà d'administrar uns béns que, en principi, passaren als seus fills Domènec i Magdalena després de la seva mort.⁴²

Pertanyia la cavalleria dels Llull a la família de Ramon Llull?

Juntament amb la possessió a Algaida, un altre dels béns que sovint s'ha relacionat amb la família de Ramon Llull és la denominada *cavalleria dels Llull*. Es tractava d'una gran extensió de terra situada a la part septentrional del terme de Manacor i en part del de Bellver —actual Sant Llorenç des Cardassar.⁴³ Incloïa algunes alqueries tan rellevants com Sos Llulls, la Begura, Son Navata, ses Planes, Subirana, i Sos Ferrers,⁴⁴ així com Adson o Alpare, entre altres.⁴⁵ També en va formar part, de manera efímera, l'alqueria Albocàsser, que havia estat donada per Nunó Sanç a la família Burguet el 1234 i que, a mitjan segle XIV, es va integrar a la cavalleria.⁴⁶ Aquestes alqueries, al seu torn, podien incloure altres alqueries: per exemple, l'alqueria Subirana tenia l'alqueria del Pou d'en Colomer, que el 1475 va ser infeudada a Julià Ferrer.⁴⁷ Si bé la denominació de *cavalleria*

⁴¹ Hillgarth, 1991, p. 346; Hillgarth, 2001, pp. 36-37.

⁴² En el testament de Ramon Llull no es fa cap referència als immobles. Hillgarth, 2001, pp. 87-90.

⁴³ Bellver hauria estat parròquia pròpia fins a finals del segle XIV, segons Rosselló Vaquer, 1978b, pp. 30-31.

⁴⁴ Jover Avellà/Pons Pons, pp. 23-24. El 1476, Miquel Ballester va ser establert a les alqueries de la Begura, les Planes i la Marina d'en Navata. La Begura afrontava per l'oest amb les Planes i la Subirana o Marina d'en Navata, que posseïa Joan Ballester; pel sud, amb l'alqueria Salma, de Joan Riera; per l'est, amb l'alqueria Aljubar, de Guillem Borguny; pel nord, amb l'alqueria Morell, de Guillem Sureda. Pel que fa a les Planes, afrontava amb l'alqueria de Salma; pel sud, amb l'alqueria de la Torre del venerable Jaume Vives; per l'oest, amb les alqueries de la Real i de Calicant, que ja era de Miquel Ballester; pel nord, amb l'alqueria de Subirana. ARM, ECR, 756, ff. 10v-11r. La Marina d'en Navata, per la seva part, afrontava amb l'alqueria Subirana, la possessió de Julià Ferrer, l'alqueria Morell i la Begura. ARM, ECR, 756, f. 18r. Miquel Ballester també pagava anualment per Sant Jaume vint-i-quatre sous a Jaume Berard, tot i que aquest les consignà a Sebastià Nicolau pel dot de la seva esposa. Aquesta quantitat era per Subirana; per les Planes, Miquel Ballester abonava setze sous censals. També havia d'entregar a Jaume Berard dues quarteres de forment per unes cases a Manacor. ARM, PN, T-496, f. 133r-v i 135r.

⁴⁵ Rosselló Vaquer/Ferrer Massanet, 1977, p. 92; Rosselló Vaquer, 1978b, p. 80.

⁴⁶ Albocàsser va ser venuda el 1446 per poder fer front a una sèrie de deutes. L'adquirí el notari Antoni Badia. Vegeu Rosselló Vaquer, 1978a, pp. 86-87; Rosselló Vaquer, 1979, pp. 114-115; Rosselló Vaquer/Vaquer Bennàssar, 1991, pp. 27-28. No obstant això, el 1565 tornava a estar «sub allodio caballarie vocate *dels Llulls*». ARM, ECR, 756, f. 66r.

⁴⁷ ARM, ECR, 756, ff. 21v-23r. El 1533, els hereus de Julià Ferrer, que eren els germans Antoni, Damià i Antonina —muller de Pere Peretó—, i Bernat Galmés, curador dels fills del quart germà, Julià Ferrer, ja difunt, varen vendre una possessió al *lapiscida* Llorenç Ferrer. ARM, ECR, 756, f. 51r-54r.

dels Llull va ser la més comuna, la zona també va ser coneguda com *els Burguets* o *Morneta*.⁴⁸

Els orígens de la cavalleria dels Llull es remunten a la conquesta de Mallorca. Tota la zona de Manacor —que comprenia, també, el terme de Bellver— va correspondre al comte del Rosselló Nunó Sanç, que, a més, havia rebut terres a les valls de Valldemossa, Esporles i Bunyola. Així, el comte, de la mateixa manera que la resta de porcioners, tenia a Mallorca àrees de muntanya i de plana, amb zones de conreu i d'altres més idònies per a la ramaderia.⁴⁹ En funció de la superfície rebuda, cadascun dels porcioners va haver d'aportar un cert nombre de cavalls armats per establir un sistema de defensa del territori davant les possibles amenaces externes. Això ja s'havia pactat a les corts de Barcelona de 1228, en les quals es va organitzar l'expedició a Mallorca.⁵⁰ D'acord amb Antoni Riera, el comte del Rosselló havia rebut 427 immobles dins la ciutat, a més d'unes 16.500 hectàrees de terreny,⁵¹ per la qual cosa li corresponia el manteniment de catorze cavalls armats i mig.⁵² Amb l'objectiu de facilitar la gestió d'aquests recursos, Nunó Sanç va crear una sèrie de cavalleries, cadascuna de les quals tenia vint jovades de terra i cases dins la ciutat de Mallorca.⁵³

El 1234, i en el marc del segon nivell del repartiment de l'illa, Nunó Sanç va cedir a Berenguer Burguet⁵⁴ cinc alqueries i quatre rafals en el terme de Bellver, juntament amb algunes cases i un forn en la ciutat de Mallorca.⁵⁵ Aquest nucli va conformar les denominades *terres d'en Burguet*, que acabaren per donar lloc a una cavalleria que seria coneguda com la *cavalleria dels Llull*.⁵⁶ De fet, la cavalleria es veuria incrementada amb bona part de les terres de Bellver, que

⁴⁸ Mas Forners, 1991, p. 126. Hi ha una possessió a Binissalem anomenada Morneta, que fou adquirida per Bernat de Torrella el 1282. El darrer titular en fou Faust Gual de Torrella, que també fou el darrer posseïdor de la cavalleria dels Llull. Hagué de renunciar a les dues propietats el 1864. Ferrà-Ponç/Gual de Torrella, 1993, pp. 195-196.

⁴⁹ Riera Melis, 2017, p. 133.

⁵⁰ Barceló Crespi, 1979-1980, p. 98.

⁵¹ Riera Melis, 2017, p. 137.

⁵² El mig cavall suposava l'aportació de dos homes a peu o d'un servei amb cavall de sis mesos. Barceló Crespi, 1979-1980, p. 100.

⁵³ Pérez Pastor, 2022, p. 198. El rei i la noblesa havien acordat que només hi hauria un centenar de feus entregats a cavallers, tots de vint jovades de superfície. Cateura Bennàsser, 1997, p. 66.

⁵⁴ Els Burguet —o *Vernet*, segons Pérez Pastor, 2014, p. 56, nota 31— eren ben coneguts. A Ramon Burguet li pertocaren dotze cavalleries i mitja en el quartó del comte d'Empúries i del bisbe de Girona. Mut Calafell/Rosselló Bordoy, 1993, pp. 170, 171 (603), 174 i 175 (642). El 1239, un tal Berenguer Burguet va establir Ramon Calvó a l'alqueria Margamta i al rafal Abennaga, i a Ramon Pla en el rafal Vilavilar —el 1241, Ramon Pla vengué la meitat del rafal a Bernat Sunyer. Rosselló Vaquer/Ferrer Massanet, 1977, p. 103.

⁵⁵ Rosselló Vaquer, 1979, p. 115.

⁵⁶ Així ho explicà Joan Ballester el 1476: «(...) quendam cavallariam quod fuit olim Berengarii Burguet et postmodum dels Lulls». ARM, ECR, 756, f. 10r.

s'integraren a la cavalleria de *sos Llulls*. Així, es va anar forjant una entitat territorial que tenia domini i percebia tota una sèrie de rendes sobre la terra i altres béns immobles a Manacor⁵⁷ i a la mateixa ciutat de Mallorca, concretament, en la parròquia de Sant Nicolau.⁵⁸ El posseïdor de la cavalleria la tenia en feu del rei,⁵⁹ i estava obligat a mantenir un cavall armat.⁶⁰

En un cert moment, a mitjan segle XIV, la cavalleria dels Burguet va passar a mans de la família Llull, de qui prengué el nom. Aquest fet va haver de tenir lloc després de 1342, moment en què la cavalleria estava en mans d'Arnau Burguet, fill i hereu de Pere Arnau Burguet,⁶¹ però abans de 1345, moment en què ja s'esmenta un Guillem Llull «*successorem in predictis Petri Burgueti, quondam*».⁶² El fet que s'empri el terme *successorem* sembla indicar que Guillem Llull heretà la cavalleria de Pere Arnau Burguet, com també indicà, en el seu moment, el mateix rei Joan II.⁶³ En tot cas, les evidències demostren que els Llull no varen accedir a la cavalleria fins a mitjan segle XIV, la qual cosa contradí els autors que defensen que la família de Ramon Llull va posseir-la des de la mateixa conquesta de Mallorca.⁶⁴

Les causes d'aquesta confusió poden ser múltiples. La més evident és la coincidència del llinatge *Llull* amb el de Ramon Llull i, a partir d'aquí, la seva identificació com a pertanyents al mateix tronc. El fet és que l'onomàstica dels

⁵⁷ El 1307, els Burguet encara posseïen cases a Manacor. De fet, Pere Forn va vendre a Bernat Oller una casa amb corral que feia un cens de catorze sous a Bernat Burguet, que també es reservava el lluïsmo i la fadiga. ARM, ECR, 656, f. 55r.

⁵⁸ Tenia cases situades en el carrer dels Ases, en el carrer del fossar de Sant Nicolau, a la plaça de Sant Nicolau Vell i en un atzucac devora l'església, a prop de la llotja dels genovesos. També tenia cases en el carrer dels Barreters, a prop de l'església del Sant Esperit de Roma. ARM, ECR, 756, ff. 2r-3r; 5v-6v; 8r-9r; 20r-21r; 44v-45v; 46r-v; f. 79v-80v.

⁵⁹ El 1242, Jaume I adquirí per compra la porció de Nunó Sanç, que havia disposat en el seu testament que els seus béns en els territoris de la Corona d'Aragó fossin venuts. En conseqüència, els immobles del comte del Rosselló a Mallorca s'integraren en el patrimoni reial. Mut Calafell/Rosselló Bordoy, 1993, p. 39; Pérez Pastor, 2022, p. 192.

⁶⁰ Mas Forners, 1991, p. 126.

⁶¹ ARM, ECR, 658, f. 70r-71r: «Et sunt predictae possessiones in dicta parrochia de Pulcro Visi, in porcione quod olim fuit nobilis Nunonis Sanci et nunc est domini regis, et pro Arnaldum Burgueti, filium et heredem Petri Arnaldi Burgueti, quondam (...)»

⁶² ARM, ECR, 658, f. 141r-v.

⁶³ ACA, Cancelleria, reg. 3427, f. 96v: «(...) post cuius Berengarii Burgueti mortem dicta feudi concessio seu successio ut fertur ad prefatos Raymundum, Georgium et Dominicum Lull ac alios successores et possessores pervenit successive et per diversa tempora (...)». Joan II no va incloure tota la relació de successors entre Berenguer Burguet i els tres germans Llull.

⁶⁴ Sastre de sa Torreta, 1983, p. 118: «Al Repartiment fet pel rei Jaume I entre els barons i porcioners, tocà a Ramon Llull el raval "Aliebeti" al terme de Ciutat, l'alcaria "Beniatrom" del terme de Pollença amb els seus germans i l'alou, dècima i tasca de la cavalleria d'En Llull de Manacor». Sastre de sa Torreta no té en compte que les terres de Manacor no correspongueren al rei, sinó a Nunó Sanç, per la qual cosa no és possible que el Llibre del Repartiment reculli aquesta donació. També Soto Company, 1986, p. 349.

posseïdors de la cavalleria és, en part, la pròpia de la família de Ramon Llull: els darrers Llull que la posseïren foren els germans Jordi, Ramon i Domènec. Cal recordar que el fill de Ramon Llull era Domènec, per la qual cosa el nom del filòsof i el del seu fill són presents, també, en la família Llull de Manacor. Així mateix, el febrer de 1425, Joan Verger i la seva muller varen cedir a Jaume Ferran l'alqueria de les Planes, i indicaren que la posseïen «sub alodio et dominio heredum venerabilis Raymundi Lulli, quondam».⁶⁵ No és factible identificar aquest Ramon Llull amb el personatge homònim. De fet, en un moment tan tardà com el 1502, la documentació es refereix a aquest personatge com a «honorabilis Raymundi Lulli»,⁶⁶ cosa que sembla indicar que el tractament de *venerabilis* que se li atorgà el 1425 era, només, una fórmula de respecte per adreçar-s'hi.⁶⁷

En tot cas, la gestió de la cavalleria per part de la família Llull no va ser òptima. De fet, des de ben aviat, els nous posseïdors varen contreure deutes importants a conseqüència dels censals a què havien de fer front. Això va obligar Guillem Llull a subhastar l'alqueria Albocàsser —el domini útil, s'entén— el 1390, que va ser adquirida per Joan Carrera.⁶⁸ Els Llull degueren tornar a recuperar el control de l'alqueria, atès que el febrer de 1408, el matrimoni format per Ramon Llull i Antonina, que vivien a Bellver, varen vendre Albocàsser —de nou, el domini útil, perquè encara en tenien el domini directe el 1447—⁶⁹ a Salvador Abrines per cinc-centes lliures.⁷⁰ Necessitats encara de més recursos, el març de 1417 Ramon Llull va vendre a Guillem Truyol quaranta morabatins censals.⁷¹ Els fills i hereus d'aquest Ramon Llull varen ser els germans Jordi, Domènec i Ramon Llull, que foren, també, els darrers posseïdors de la cavalleria pertanyents al llinatge Llull. Els censals impagats o les despeses de negocis ramaders que no havien reeixit conduïren els germans a una situació delicada que els va obligar a anar-se desprenent de les terres que integraven la cavalleria.⁷² Així, el 1456, Jordi Llull va vendre l'alou i el domini directe de l'alqueria Albocàsser a Tomàs Andreu.⁷³

⁶⁵ ARM, ECR, 756, f. 1r.

⁶⁶ ARM, ECR, 756, f. 37r.

⁶⁷ El terme *venerable* s'aplicava a persones de diverses condicions: religiosos, nobles i cavallers, juristes, metges, etc. Montagut Barbarà, 1979, pp. 67 i 119, 122 i 185.

⁶⁸ Rosselló Vaquer, 1978a, p. 87.

⁶⁹ Rosselló Vaquer, 1979, p. 114.

⁷⁰ Rosselló Vaquer, 1979, p. 114.

⁷¹ ARM, PN, T-496, f. 138r. La transacció va ser duta a terme davant el notari Joan Llull.

⁷² «(...) dicti feudi cavalleries unt diverse ylcharie et posseciones scituat in termino de Bellver, parrochie de Manachor, presentis insule, quod dudum per dictos Lull contra antiquam dicti feudi concessionem, alienate fuerunt dismembrate et obligate diversis personis». ARM, ECR, 756, f. 10r.

⁷³ Rosselló Vaquer, 1979, p. 115.

La família Llull havia alienat part de la seva cavalleria per obtenir els recursos que els permetrien pagar els deutes. No obstant això, no foren conscients que aquesta venda, precisament, seria la causa de la pèrdua de les seves terres. Certament, la ruptura de la unitat dels béns de la cavalleria es va considerar un incompliment de les condicions amb les quals havia estat atorgada a la família Llull: entre les clàusules de la donació figurava la indivisibilitat del patrimoni i de les rendes que se n'extreien.⁷⁴ Aquesta inobservança de les obligacions va portar el rei Joan II a desposseir la família Llull del seu feu, que tenien pel rei, i a recuperar la cavalleria per al Reial Patrimoni. Seguidament, Joan II la va entregar al seu secretari, el notari Joan Ballester, a qui volia agrair els seus mèrits i serveis; la gràcia va tenir lloc mitjançant un document donat a Saragossa el 6 d'abril de 1463.⁷⁵ És significatiu el fet que els Llull havien contret un gran deute amb la poderosa família Ballester, de Manacor; podria ser que el procés de desposseïció de la cavalleria i la seva posterior entrega als Ballester hagués estat una maniobra per rescabalar els impagaments dels censals deguts. Ara bé, els Llull no es varen resignar a perdre les seves terres, i els hereus dels tres germans entaularen un plet contra la cessió de la cavalleria a Joan Ballester, atès que consideraven que no s'havien tingut en compte els seus drets de successió.⁷⁶ El procés judicial es va perllongar fins al 1485, quan els hereus dels germans Ramon, Jordi i Domènec Llull es varen veure obligats a entregar les seves terres als Ballester per saldar el deute.⁷⁷

El plet amb els germans Llull no va ser l'única causa judicial que es va moure al voltant de la cavalleria. De fet, Joan Ballester també va haver de litigar en la Cúria del Governador contra una sèrie de creditors que reclamaven la percepció de certes pensions censals sobre la cavalleria dels Llull.⁷⁸ Cronològicament, aquest plet va ser paral·lel a l'altre: la justícia reial va donar la raó als creditors mitjançant una sentència publicada el 20 de desembre de 1483 per l'infant Enric d'Aragó, aleshores lloctinent general per a Catalunya i el regne de Mallorca.⁷⁹ Tot i la resolució judicial, l'abonament de les pensions censals deguts es va retardar, cosa que va ser denunciada pels creditors.⁸⁰ Això suposà la intervenció

⁷⁴ ACA, Cancelleria, reg. 3425, f. 139v: «Et cum vendiciones, alienationes et onerationes predictae facte fuerunt preter et contra formam concessions dicte cavallerie et in illius totalem anichilacionem (...)».

⁷⁵ ACA, Cancelleria, reg. 3425, ff. 139r-140r. Vegeu la transcripció del document a Oleza y de España, 1930-1931, pp. 60-61.

⁷⁶ ACA, Cancelleria, reg. 3426, ff. 3v-4r i 99v-100r.

⁷⁷ Jover Avellà/Pons Pons, pp. 50-51.

⁷⁸ Aquests creditors censalistes eren Berenguer de Tagamanent, Jaume Bertran, Gaspar Genovard, Guillem Morell, Miquel Sala, Francesc Desvilar «Reya», Bernat Cotoner i Andreu Albert. ACA, Cancelleria, reg. 3832, f. 33r.

⁷⁹ ACA, Cancelleria, reg. 3832, ff. 33r-36r.

⁸⁰ Vegeu ARM, LR, 77, ff. 4v-8v.

del mateix rei Ferran II, que, el 8 de maig de 1486, va ordenar al lloctinent general que obligués Miquel Ballester a satisfer les quantitats pendents.⁸¹ Els Balles-ter, però, varen apel·lar la sentència, i el rei encarregà al lloctinent que adminis-trés justícia amb l'assessorament dels juristes Joan Terriola i Tomàs Malferit.⁸² El procés es va dilatar perquè Joan Ballester va denunciar la parcialitat dels dos juristes,⁸³ tot i que, l'11 de gener de 1488, Ferran II disposà que no es tingués en compte cap altra provisió que hagués pogut expedir i que Terriola i Malferit fossin considerats idonis per participar en la instrucció del cas en la Cúria del Governador.⁸⁴ El procés, que es va allargar durant més de cinc anys, va generar documentació abundant: de fet, en l'inventari dels béns de Jaume Berard, elabo-rat després de la seva mort el 1504, es varen trobar en la «cambrà de la cuina», dins un cofre folrat, «tres grosos volums de procés que lo dit deffunt aportave contra en Johan Ballester, notari, de Manacor sobre la qüestió qui fonch entre els en temps pessat».⁸⁵

Malgrat els processos judicials oberts, la cavalleria dels Llull estava en mans de la família Ballester des de 1463, i fou Joan Ballester qui s'encarregà de l'administració de la terra a partir d'aquell moment. De fet, es tenen documen-tats nombrosos establiments emfitèutics duts a terme per Ballester a les diferents alqueries que conformaven la cavalleria, abans, fins i tot, de les sentències que el confirmaren en la possessió de la terra. Per exemple, el 1476, les alqueries de la Begura i les Planes varen ser concedides per Joan Ballester al seu fill i procura-dor Miquel Ballester, mentre que la Marina d'en Navata fou infeudada a Joan Llull i la seva muller Pereta.⁸⁶ Poc abans, el 1470, el cirurgià Bartomeu Forn va reconèixer que la seva casa, ubicada en un atzucac devora l'església de Sant Nicolau Vell, estava «sub alodio cavallerie que olim fuit venerabili Raymundi Lull, quam nunch possidet discretus Johannes Ballester, notarius Maioricensis, in feudum dicti domini regis».⁸⁷ En altres paraules, encara que el plet no

⁸¹ ACA, Cancelleria, reg. 3620, f. 165r-v.

⁸² ACA, Cancelleria, reg. 3620, ff. 168r-v; ARM, LR, 77, ff. 77r-78v.

⁸³ ACA, Cancelleria, reg. 3620, ff. 171r-v; ARM, LR, 77, ff. 112r-113v. Similarment, el rei havia encarregat al jurista Benet Valentí que impartís justícia entre les dues parts, d'acord amb les franqueses del regne de Mallorca. ARM, LR, 77, f. 17v-18v. No obstant això, Joan Ballester també havia denunciat la parcialitat de Valentí i aconseguí apartar-lo del procés. ACA, Cancelleria, reg. 3620, f. 171r: «In quibus quidem causis propter suspensiones per dictum Joannem Ballester contra dictum Benedictum Valentí allegatas pro redi non potest imo conatur dictus Ballester dictas causas ducere et agitare (...)».

⁸⁴ ACA, Cancelleria, reg. 3621, ff. 43v-45r.

⁸⁵ ARM, PN, T-496, f. 139r.

⁸⁶ ARM, ECR, 756, ff. 10r-13r i 18r-19r, respectivament. Per a la procuració de Miquel Ballester, vegeu ARM, ECR, 756, ff. 28r-29r.

⁸⁷ ARM, ECR, 756, f. 2r.

s'hagués resolt, els Ballester havien pres possessió de la cavalleria i hi exercien les funcions que els corresponia.

L'interès en la possessió de les terres que comprenien la cavalleria dels Llull s'explica, en part, per la rellevància d'aquella àrea agrària en termes productius. Quan el 1239 Berenguer Burguet va establir Ramon Calvó a l'alqueria Margamta i al rafal Abennaga, ho feu a canvi del delme i la tasca del pa, el vi, el lli, el cànem i l'oli.⁸⁸ En altres paraules, en aquestes terres s'hi cultivaven els productes bàsics de l'àrea mediterrània, això és, el cereal, la vinya i l'olivera, però també hi seria rellevant el conreu de llegums,⁸⁹ així com algunes seccions destinades a la producció de cultius tèxtils, concretament, el lli i el cànem.⁹⁰ Aquests dos darrers productes estaven orientats, sobretot, a l'activitat mercantil, de la mateixa manera que el vi, que, aviat, esdevingué un producte d'exportació i relativament lucratiu.⁹¹ Potser per aquest motiu, el 1294, Pere Arnau Burguet va agrair els bons serveis prestats per Romeu Blanquer amb la concessió d'una autorització per poder sembrar vinya a l'alqueria Verger.⁹² Per poder dur a terme les diferents tasques agrícoles, els posseïdors s'ajudaven de bous.⁹³ Així, quan, el 1281, Bernat Calvó va establir Guillem Ferrer i Castelló Juan a l'alqueria Benipexera, que posseïa pels Burguet, els va imposar la condició d'habitar-hi i de tenir quatre bous per conrear la terra.⁹⁴ A part de les activitats agrícoles, en la cavalleria dels Llull hi havia també una certa ramaderia, tot i que les referències documentals són més escasses en aquest àmbit. Per exemple, el 1292, Pere Arnau Burguet va establir Romeu Blanquer en diverses terres de la cavalleria, i, entre altres pagaments, havia de percebre el delme del bestiar.⁹⁵ Igualment, el 1365, Guillemó Begur es queixà que bous i vaques entraven a la seva possessió i

⁸⁸ Rosselló Vaquer, 1978b, p. 109. El delme i la tasca eren dues prestacions agràries que es pagaven sobre la producció bruta de la terra. El delme equivalia, en principi, a la desena part dels fruits, mentre que la tasca era l'onzena part de la collita. Vegeu Jover Avellà, 2023a, p. 9.

⁸⁹ Rosselló Vaquer, 1978b, p. 111.

⁹⁰ El cultiu de cànem i lli a la Mallorca islàmica és ben conegut. En canvi, la producció d'oli era escassa en aquell mateix període, si bé s'incrementà notablement després de la conquesta cristiana. Barceló Perelló, 1975, pp. 27 i 36-42; Kirchner Granell, 2018, 206-208.

⁹¹ Soto Company, 2014, pp. 115-131.

⁹² Rosselló Vaquer, 1978b, p. 111.

⁹³ El bou era una bèstia especialment rellevant per al món agrari mallorquí. Els vedells es podien destinar al consum humà, però també eren preparats per dur a terme tasques agrícoles. Els animals vells eren sacrificats per ser consumits o fer-ne cuiró. Jover Avellà, 2023b, pp. 815-816. Vegeu, també, Jover Avellà, 1994.

⁹⁴ Rosselló Vaquer, 1978b, p. 109. La presència de bous en les activitats agràries era molt destacada en la Mallorca baixmedieval. Per exemple, el 1440, Francesc Ribes va subscriure una companyia amb Gabriel i Antoni Crespí per explotar l'alqueria de Talapí (sa Pobla). Cadascuna de les dues parts es comprometé a aportar dos parells de bous arecs, això és, destinats a tasques agrícoles. Mas i Forners, 2024, p. 188.

⁹⁵ Rosselló Vaquer, 1978b, p. 111. El delme del bestiar implicava el pagament de sis diners per vedell. Jover Avellà, 1994, p. 85.

se'n menjaven el blat; la presència d'ovelles i porcs també generava disputes amb els agricultors.⁹⁶

Part de la fertilitat de la cavalleria dels Llull s'explica per la presència d'aigua, que era un recurs important per al cultiu de la terra.⁹⁷ Això explicaria que, el 1281, Bernat Calvó retingués un verger i es reservés l'empriu de les aigües que circulaven per l'alqueria Benipexera, en la qual havia establert Guillem Ferrer i Castelló Juan.⁹⁸ Per altra banda, el 1402, Bernat Janer i la seva dona establiren Antoni Taularí en un molí d'aigua a canvi del pagament d'un cens d'una quartera de forment anual. El matrimoni, però, es va reservar l'empriu d'aigua dels albellons per abeurar el bestiar.⁹⁹ També es comenta l'existència d'un molí, que Bernat Burguet establí a Guillem Calvó el 1278 a canvi d'un cens de tres mas mudines.¹⁰⁰

A tall de conclusió

El present article ha revisat la relació de Ramon Llull amb els béns immobles que va posseir o que s'hi han relacionat. Així, es té ben documentat que son pare, Ramon Amat, va tenir cases a Barcelona i a la ciutat de Mallorca, a més de l'alqueria Biniatró i el rafal Aljebecí. Pel que fa a Ramon Llull, es té constància de la possessió dels béns immobles a Barcelona, a més de l'alqueria Abdarena. El que va passar amb la resta de terres que havien estat de son pare és, ara per ara, un aspecte desconegut. Tampoc no és possible assegurar que posseís una alqueria a Castellitx, a prop del puig de Randa, com la tradició ha mantingut.

Una altra qüestió que queda sense resoldre és la possible vinculació entre Ramon Llull i la família Llull que va posseir la cavalleria dels Llull. Ni la documentació ni la tradició indiquen que mestre Ramon posseís terres més a l'est de la muntanya de Randa —possessió igualment discutida en aquest treball. Sí que es té constància que un Jaume Picany —potser el germà de Blanca Picany, muller de Ramon Llull— percebia una sèrie de censos i altres drets en el terme de Manacor, que recaptava a través de Joan Binimelis, procurador seu des de 1256:¹⁰¹ posseïa l'alqueria Beniorban, en la qual havia establert Domènec

⁹⁶ Rosselló Vaquer, 1978b, pp. 111 i 112, respectivament.

⁹⁷ Per a la zona de Manacor i Bellver, vegeu Sitjes i Vilaró, 2010 (especialment pp. 68-70).

⁹⁸ Rosselló Vaquer, 1978b, p. 110. L'ús del terme *verger* és indicatiu de la presència d'aigua. Sitjes i Vilaró, 2010, p. 69.

⁹⁹ Rosselló Vaquer, 1978b, p. 112. Vegeu Pérez Pastor, 2018, pp. 15-16.

¹⁰⁰ Rosselló Vaquer, 1978b, p. 109.

¹⁰¹ Rosselló Vaquer/Ferrer Massanet, 1977, p. 111.

Guamir i Pere Obrador, que ja la tenien el 1267.¹⁰² En tot cas, això no implica cap relació entre les terres de Manacor i la figura de Ramon Llull.

Cal recordar, igualment, que el primer Llull que apareix com a posseïdor de la cavalleria va ser Guillem Llull, ja present cap a 1345.¹⁰³ Hi podria haver cap relació entre Ramon Llull i aquest Guillem Llull, que va donar peu a una petita dinastia en la qual hi havia un Ramon i un Domènec Llull? Ara per ara no és possible esclarir-ho. Caldria aprofundir en l'arbre genealògic de Ramon Llull —una tasca terriblement complicada per al període medieval— per intentar establir-hi relacions familiars. En tot cas, la vinculació dels béns immobles que inclouen el vocable *Llull* en els seus topònims amb la figura de mestre Ramon és una evidència de la seva importància per als mallorquins i, en altres paraules, el prestigi que suposa poder-s'hi lligar a través dels béns immobles.

Per acabar, caldria sintetitzar l'evolució de la cavalleria dels Llull des que va passar a mans de la família Ballester. Aquesta va mantenir la cavalleria durant generacions, fins a finals del segle XVII. Cap a 1683, la tenia Beatriu Brondo, i, a partir d'aquest moment, la cavalleria va passar a la família Gual-Despuig —Beatriu Brondo s'havia casat amb Antoni Gual-Despuig.¹⁰⁴ El 1825 va arribar al seu darrer propietari, Faust Gual de Torrella i d'Oms.¹⁰⁵ Aquest hagué de renunciar a aquesta propietat el 1864, en virtut de la llei d'extinció de les cavalleries. A canvi, percebé l'equivalent al delmari de deu anys.¹⁰⁶ Això va suposar la desaparició efectiva d'aquella antiga possessió medieval, que es va parcel·lar i pogué ser venuda a diferents propietaris, d'acord amb els principis del liberalisme. Finalitzà, d'aquesta manera, la història d'una àrea agrària que, amb els seus alts i baixos, es remuntava fins a la mateixa conquesta de Mallorca.

¹⁰² Rosselló Vaquer/Ferrer Massanet, 1977, p. 125. El 1296 Ferrer Picany va vendre «el rafal que té a la Vall de la Nou» a Mateu Am, abans Maimó Femenia, de Santa Margalida. Rosselló Vaquer/Ferrer Massanet, 1977, p. 136. Es tractaria de l'alqueria Beniorban o Benjorbana, de cinc jовades, situada en el nord de la Vall de la Nou. Rosselló Vaquer/Vaquer Bennàssar, 1991, pp. 34-35; Sitjes i Vilaró, 2007, p. 175; Sitjes i Vilaró, 2013, p. 112. A part, la família Picany posseïa un rafal, que va ser subhastat el 1351: es tractaria de l'actual possessió de Son Cifre. Gili Ferrer, 2003, p. 61, nota 2.

¹⁰³ ARM, ECR, 658, f. 141r-v.

¹⁰⁴ Oleza y de España, 1921, p. 202.

¹⁰⁵ Vegeu la successió entre els segles XVI i XIX donada per Oleza y de España, 1930-1931, p. 61.

¹⁰⁶ Ferrà-Ponç/Gual de Torrella, 1993, pp. 195-196

Bibliografia

- AMENGUAL I BATLE, Josep, «Primera época: de la conquista de 1229 al final de la dinastía mallorquina, 1343», en *Historia de las diócesis españolas. 16. Iglesias de Mallorca, Menorca e Ibiza*, coord. per Josep Amengual i Batle, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2020, pp. 51-214.
- BARCELÓ CRESPI, Maria, «Algunes anotacions sobre el sistema defensiu de Mallorca: els cavalls armats», *Mayurqa*, 19.1, 1979-1980, pp. 97-111.
- , i Gabriel ENSENYAT PUJOL, *Els nous horitzons culturals a Mallorca al final de l'edat mitjana*, Palma, Documenta Balear, 2000.
- , i Guillem ROSSELLÓ BORDOY, *La ciudad de Mallorca. La vida cotidiana en una ciudad mediterránea medieval*, Palma, Lleonard Muntaner, Editor, 2006.
- BARCELÓ PERELLÓ, Miquel, «Alguns problemes d'història agrària mallorquina suggerits pel text d'al-Zuhrí», *Recerques*, 8, 1975, pp. 27-49.
- BONNER, Anthony, «Historical Background and Life», en *Doctor Illuminatus. A Ramon Llull Reader*, ed. per Anthony Bonner, Princeton, Princeton University Press, 1993, pp. 1-44.
- BUSQUETS MULET, Jaime, «El código latinoarábigo del repartimiento de Mallorca (parte latina)», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 30, 1947-1952, pp. 708-758.
- CASSANYES ROIG, Albert, *La comanda hospitalera de Sant Joan de Térmens a l'edat mitjana*, Lleida, Universitat de Lleida, 2025.
- CATEURA BENNÀSSER, Pau, «Las cuentas de la colonización feudal (Mallorca, 1231-1245)», *En la España Medieval*, 20, 1997, pp. 57-141.
- CONESA SORIANO, Julia, *Entre l'Église et la ville. Pouvoirs et réseaux des chanoines de Barcelone (1472-1516)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2020.
- CUADRADA MAJÓ, Coral, «De mulierum relatione: mujeres lulianas», *Enrahonar*, número extraordinari, 2018, pp. 287-298.
- , i María Dolores LÓPEZ PÉREZ, «L'organització de l'espai urbà: Barcelona al segle XIII», *Anuario de Estudios Medievales*, 26, 1996, pp. 879-908.
- ENSENYAT PUJOL, Gabriel, «Entorn de la recepció de la cultura humanística a Mallorca», *eHumanista/IVITRA*, 13, 2009, pp. 1-13.
- FERRÀ-PONÇ, Damià, «Biniatró», en *Gran Enciclopèdia de Mallorca*, dir. per Miquel Dolç i Dolç, Palma, Promomallorca, 1988, II, p. 133.
- , «Massana», en *Gran Enciclopèdia de Mallorca*, dir. per Miquel Dolç i Dolç, Palma, Promomallorca, 1991a, X, pp. 321-322.
- , «Mata Escrita, sa», en *Gran Enciclopèdia de Mallorca*, dir. per Miquel Dolç i Dolç, Palma, Promomallorca, 1991b, X, pp. 345-346.
- , i Joaquim GUAL DE TORRELLA, «Morneta», en *Gran Enciclopèdia de Mallorca*, dir. per Miquel Dolç i Dolç, Palma, Promomallorca, 1993, XI, pp. 195-196.
- , i Josep MASCARÓ PASSARIUS, «Llull, Son», en *Gran Enciclopèdia de Mallorca*, dir. per Miquel Dolç i Dolç, Palma, Promomallorca, 1991, VIII, pp. 123-124.
- GILI FERRER, Antoni, «Els Llull de Castelltix. La família de Ramon Llull», en *Algaida. Cinquenes jornades d'estudis locals*, Lluçmajor, Mancomunitat Pla de Mallorca, 2003, pp. 61-67.

- HILLGARTH, Jocelyn Nigel, «Ramon Llull's Early Life: New Documents», *Mediaeval Studies*, 53, 1991, pp. 337-347.
- , *Diplomatari lul·lià. Documents relatius a Ramon Llull i a la seva família*, Barcelona/Palma, Universitat de Barcelona/Universitat de les Illes Balears, 2001.
- JOVER AVELLÀ, Gabriel, «La crisi tardomedieval i el desenvolupament d'una ramaderia senyorial. Mallorca, segles XIV-XVI», *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics*, 5, 1994, pp. 81-99.
- , «La pagesia benestant i la crisi del segle XV: reflexions a partir de l'alqueria Cardell de Lluçmajor, Mallorca», *Recerques*, 82, 2023a, pp. 5-34.
- , «Los primeros concentradores de tierras: la hacienda Ballester. Mallorca, 1362-1511», *Anuario de Estudios Medievales*, 53.2, 2023b, pp. 789-828.
- , i Jerònia PONS PONS, *Possessions, renda de la terra i treball assalariat. L'illa de Mallorca, 1400-1600*, Girona, Associació d'Història Rural de les Comarques Gironines/Centre de Recerca d'Història Rural de la Universitat de Girona/Documenta Universitària, 2012.
- KIRCHNER GRANELL, Helena, «Feudal Conquest and Colonisation: An Archaeological Insight into the Transformation of Andalusi Irrigated Spaces in the Balearic Islands», en *From Al-Andalus to the Americas (13th-17th Centuries). Destruction and Construction of Societies*, ed. per Thomas F. Glick, Antonio Malpica, Félix Retamero i Josep Torró, Leiden, Brill, 2018, pp. 191-227.
- LLABRÉS QUINTANA, Gabriel, «Documento inédito de Ramón Llull», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 21, 1927, pp. 353-355.
- MANAU I GRAUPERA, Ferran, «Genealogia de la família Llull de Sant Andreu de Llavaneres (el Maresme)», *Paratge*, 35, 2022, pp. 9-43.
- MAS I FORNERS, Antoni, «Llulls, cavalleria dels», en *Gran Enciclopèdia de Mallorca*, dir. per Miquel Dolç i Dolç, Palma, Promomallorca, 1991, VIII, p. 126.
- , «Els primers "arrendadors" (arrendataris) o "conductors" de les possessions de Mallorca (s. XV-XVII). Indagacions preliminars a partir del cas del terme de Santa Margalida», en *El llindar de la modernitat: Mallorca a la tardor medieval i al Renaixement (1412-1598)*, ed. per Rafael Ramis Barceló, Madrid/Porto, Sínderesis, 2024, pp. 177-203.
- MASCARÓ PASSARIUS, Josep, «Abdarena», en *Gran Enciclopèdia de Mallorca*, dir. per Miquel Dolç i Dolç, Palma, Promomallorca, 1988, I, p. 13.
- MIRET I SANS, Joaquim, «Noves biogràfiques d'en Ramón Llull», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, 8.58, 1915, pp. 101-106.
- , «Lo primitiu nom de família d'en Ramón Llull», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, 8.61, 1916, pp. 305-307.
- MONTAGUT BARBARÀ, Maria Mercè, *Fórmules de tractament en català medieval*, Barcelona, Universitat de Barcelona (tesi doctoral), 1979.
- MUT CALAFELL, Antoni, i ROSSELLÓ BORDOY, Guillem, *La remembrança de Nunyo Sanç. Una relació de les seves propietats a la ruralia de Mallorca*, Palma, Govern Balear, 1993.

- OLEZA Y DE ESPAÑA, Jaime de, «Enterraments i òbits del Real Convent de Sant Domingo de la ciutat de Mallorca», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 18, 1920-1921, pp. 29-33, 53-57, 68-73, 82-86, 118-126, 140-143, 158-161, 201-205, 216-220, 228-234, 257-263 i 294-298.
- , «Caballerías de Mallorca. Caballería de los Llulls (antiguamente de Burguets)», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 23, 1930-1931, pp. 60-61.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Lorenzo, i Joan Miralles Montserrat, «Nuevos documentos sobre la familia de Ramon Llull», *Studia Lulliana*, 15, pp. 93-98.
- PÉREZ PASTOR, Plàcid, «El repartiment feudal de Mallorca: la porció del comte d'Empúries (1230-1235)», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 70, 2014, pp. 51-73.
- , *Conflictes pel control i gestió de l'aigua. Una sentència entre regants i moliners de l'any 1293 (Sóller-Mallorca)*, Sóller, Comunitat de Regants de Sóller, 2018.
- , *Conquesta i repartiment de Mallorca. Els inicis de la colonització (1230-1256)*, Pollença, El Gall Editor, 2022.
- RIERA MELIS, Antoni, «Els repartiments feudals de Mallorca i les seves conseqüències immediates», *Catalan Historical Review*, 10, 2017, pp. 131-145.
- ROSSELLÓ VAQUER, Ramon, *Història de Manacor (segle XIV)*, Mallorca, Gràfiques Miramar, 1978a.
- , *Història de Sant Llorenç des Cardassar. Segles XIII-XVI*, Mallorca: Gràfiques Miramar, 1978b.
- , *Història de Manacor (segle XV)*, Mallorca, Gràfiques Miramar, 1979.
- , i Rafel FERRER MASSANET, *Història de Manacor (segle XIII)*, Mallorca, Gràfiques Miramar, 1977.
- , i Onofre VAQUER BENNÀSSAR, *Història de Manacor. El segle XVI*, Mallorca, Prens Universitaria, 1991.
- SASTRE DE SA TORRETA, Antoni, *Randa i les seves possessions*, Algaida, La Mata Escrita, 1983.
- Sense autor, «La Vida Coetània segons lo ms. del Museu Britànic», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, 8.58, 1915, pp. 89-101.
- SEVILLANO COLOM, Francisco, «Pesas y medidas en Mallorca desde el siglo XIII al siglo XIX», *Mayurqa*, 12, 1974, pp. 67-96.
- SITJES I VILARÓ, Eugènia, «Les ampliacions modernes del sistema hidràulic de sa Vall», en *Manacor: tradició i modernitat (s. XVI-s. XX). IV Jornades d'estudis locals de Manacor. 7 i 8 d'abril de 2006*, coord. per Antoni Ferrer Febrer i Magdalena Salas i Burguera, Manacor, Ajuntament de Manacor, 2007, pp. 165-182.
- , «Espacios agrarios y redes de asentamientos andalusíes en Manacor (Mallorca)», en *Por una arqueología agraria. Perspectivas de investigación sobre espacios de cultivo en las sociedades medievales hispánicas*, ed. per Helena Kirchner Granell, Oxford, BAR Publishing, 2010, pp. 61-77.

- , «Los espacios agrarios y la red de asentamientos andalusíes de Manacor (Mallorca). Metodología y aplicaciones informáticas complementarias (BD y GIS) utilizadas para un estudio de ámbito regional en el este de Mallorca», en *Recerca avançada en arqueologia medieval. V Curs Internacional d'Arqueologia Medieval*, dir. per Flocel Sabaté i Jesús Brufal, Lleida, Pagès editors, 2013, pp. 103-126.
- SOTO COMPANY, Ricard, «Alguns casos de gestió “colonial” feudal a la Mallorca del segle XIII», *Estudi General*, 5, 1986, pp. 345-369.
- , «La vinya a Mallorca després de la conquesta catalana: un conreu de colonització feudal?», *Estudis d'Història Agrària*, 26, 2014, pp. 115-131.
- VILLALBA I VARNEDA, Pere, «Ramon Llull-obres i etapes essencials», *Revista Internacional d'Humanitats*, 40, 2017, pp. 15-46.

II. PENSAMENT

CONSIDERAZIONI SULL'ESPERIENZA INTELLETTUALE DI RAIMONDO LULLO TRA LE CULTURE E LE RELIGIONI DEL SUO TEMPO

CONSIDERATIONS ON THE INTELLECTUAL EXPERIENCE OF RAMON LLULL AMID THE CULTURES AND RELIGIONS OF HIS TIME

MARTA M.M. ROMANO

Centro Italiano di Lullismo – Pontificia Università Antonianum

Abstract

The study examines Ramon Llull's intellectual experience within the cultural and religious plurality of the medieval Mediterranean, focusing on the formative impact of his encounters with Islam and Judaism. Particular attention is given to his engagement with Arabic and Hebrew linguistic structures, especially the non-concatenative morphology of Semitic languages, which appears to have shaped the combinatorial architecture of the *Ars*. The analysis traces the development of the *Ars* from its early quaternary phase to the mature ternary system of correlatives, emphasizing the role of linguistic creativity, numerical symbolism, and diagrammatic representation. In doing so, it situates Llull's method at the intersection of theology, linguistics, and contemporary medical and philosophical sciences.

Keywords: Ramon Llull; *Ars* lulliana; Semitic languages; non-concatenative morphology; combinatorial method; numerical symbolism; correlatives; *mathesis universalis*.

Resumen

Este trabajo analiza la experiencia intelectual de Ramon Llull en el marco del pluralismo cultural y religioso del Mediterráneo medieval, destacando la influencia decisiva de su contacto con el Islam y el judaísmo. Se presta especial atención al impacto que la estructura de las lenguas semíticas, en particular su morfología no concatenativa, pudo ejercer en la configuración cognitiva y combinatoria de la *Ars* lulliana. El estudio examina la evolución del sistema lulliano desde la fase cuaternaria inicial hasta la formulación ternaria de los correlativos, subrayando el papel de la creatividad lingüística, el simbolismo numérico y el uso de figuras diagramáticas, y situando la *Ars*

en el cruce entre la teología, la lingüística y las ciencias filosófico-médicas contemporáneas.

Palabras clave: Ramon Llull; *Ars* lulliana; lenguas semíticas; morfología no concatenativa; método combinatorio; simbolismo numérico; correlativos; *mathesis universalis*.

Riassunto

Il contributo analizza l'esperienza intellettuale di Raimondo Lullo nel contesto del pluralismo culturale e religioso del Mediterraneo medievale, mettendo in luce il ruolo formativo dei suoi contatti con l'Islām e l'ebraismo. Particolare attenzione è dedicata all'incontro di Lullo con le strutture delle lingue semitiche, in special modo con la loro morfologia non concatenativa, che sembra aver influito sull'architettura combinatoria dell'*Ars*. Lo studio ricostruisce l'evoluzione del sistema lulliano dalla fase quaternaria iniziale alla formulazione matura del ternario dei correlativi, evidenziando il ruolo della creatività linguistica, del simbolismo numerico e dell'uso di figure diagrammatiche. In tal modo, l'*Ars* viene collocata all'incrocio tra teologia, linguistica e scienze filosofico-mediche contemporanee, come tentativo originale di elaborare un metodo universale del sapere fondato sulla ragione e sul linguaggio.

Parole chiave: Raimondo Lullo; *Ars* lulliana; lingue semitiche; morfologia non concatenativa; metodo combinatorio; simbolismo numerico; correlativi; *mathesis universalis*.

1. Contesto sociale e culturale

La vita e l'opera di Raimondo Lullo si sviluppano entro un ben noto orizzonte mediterraneo che affonda le radici nelle caratteristiche culturali peculiari della Mallorca medievale: l'isola infatti è a quel tempo una terra di frontiera, condizionata da istanze catalane, europee e mediterranee sul piano politico, economico e culturale. Inoltre fin da giovanissimo Lullo ha la possibilità di entrare in contatto con religioni diverse dalla propria grazie alla popolazione mista dell'isola, dove coesistono comunità musulmane e giudaiche per quasi un quarto della popolazione totale.¹

Ripercorrendo brevemente l'esperienza formativa di Raimondo Lullo, sappiamo che viene nominato paggio alla corte del re Giacomo I a Montpellier e

¹ Si veda un quadro introduttivo in Hillgarth, 1979.

vive all'ombra del re per diversi anni, prendendo confidenza con la mentalità cortigiana, con la politica e la diplomazia. Durante questo periodo giovanile, pur essendo mediamente istruito, si dedica alla composizione di canzoni e poesie d'amore, secondo lo stile dei trovatori provenzali, e ad altre frivolezze mondane. Un'esperienza mistica fulminante, poi, capovolge gli obiettivi della sua esistenza, spingendolo ad approfondire la formazione cristiana per diventare un autentico seguace di Cristo e un missionario tra i non credenti.

Hanno quindi inizio nove anni di studio intenso, durante i quali Lullo assimila da autodidatta l'enorme legato culturale e tradizionale disponibile, dai programmi classici proposti a Parigi alla cultura contemporanea arricchita dalle traduzioni arabe della filosofia, matematica e medicina arabe. Intraprende poi anche i dovuti pellegrinaggi lungo itinerari penitenziali verso Santiago di Compostela e Santa Maria di Rocamadour, dove ha occasione di ulteriori contatti con comunità giudaiche e musulmane; anche la conoscenza della tradizione orale dei sufi e degli scritti mistici cristiani, ad esempio di Agostino e Anselmo, incide sulla sua formazione intellettuale e spirituale.²

Cruciale è l'apprendimento delle lingue: il latino, il provenzale e l'arabo. Oltre all'opportunità di praticarle nella città natale, Lullo vive in frequentazione assidua con un musulmano divenuto schiavo, il quale gli insegna la lingua e lo introduce alla lettura coranica.³ Una miniatura nel *Breviculum*, una sorta di autobiografia illustrata con dodici miniature di gran lusso che si conserva nel codice di Karlsruhe presso la *Badische Landesbibliothek*, St. Peter perg. 92, lo raffigura mentre discute col il suo maestro:

«Saraceno: Non vedi, Raimondo, come in questo libro del Corano, adesso che sai leggere, intendere e parlare l'arabo, è detto che nessun uomo né alcun angelo potrebbero fare un testo più bello né eguale in bellezza, che, di conseguenza, è stato fatto soltanto da Dio, e che pertanto ci è stato trasmesso da Maometto? Non deve, dunque, essere chiamato nunzio e profeta, ed essere ascoltato da Dio quando intercederà per noi davanti a lui nel giorno del giudizio? Non è, invece, falso Cristo, che predicò di essere Dio uomo deificato, incarnato, e affermò che Dio è uno e trino?».

«Raimondo: Tu bestemmi, tu che dovresti ascoltare Cristo, di lui il Corano dice che Cristo è il Figlio di Dio e dello Spirito Santo, e che è l'uomo migliore che mai sia esistito e mai esisterà; e che la beata Maria è santa, e che fu vergine prima del

² La fonte biografica coeva è la *Vita coetanea* (vedi dopo). Ricche di spunti e riflessioni le pagine sul tema in Domínguez Reboiras, 2016.

³ Sull'autenticità delle conoscenze di lingua araba si è discusso già molti anni fa: vedi Garcias Palou, 1981, in particolare *Las obras que Ramon Lull compuso en arabe*, pp. 93-106 e Trias Mercant, 1995, pp. 125-138, che abbraccia ulteriori acquisizioni anche sulle relazioni culturali con il mondo islamico. Di recente si è occupato di approfondire la questione Bellver, 2022.

parto e dopo il parto; e che gli apostoli sono santi e risiedono in paradiso. Perché allora bestemmi contro Cristo, e non contro Maometto che promise nell'altra vita mangiare, bere, l'unione carnale con regine e vergini, e molte altre vili oscenità?».⁴

In quest'epoca iniziale forse anche per Lullo può andar bene la sintesi autobiografica che Giacomo Leopardi, l'*enfant prodige* vissuto cinquecento anni dopo, così esprimeva per lettera: «in somma io mi sono rovinato con sette anni di studio matto e disperatissimo in quel tempo che mi s'andava formando e mi si doveva assodare la complessione».⁵ Di fatto lo studio diventa per lui l'unica certezza su cui costruire la vita cristiana, insieme all'intenzione di diventare missionario anche a costo della vita; la conversione trasforma così la mente e le abitudini, gli obiettivi e il suo intero orizzonte esistenziale.⁶

2. La stesura del 'miglior libro del mondo'

La dedicazione di Lullo allo studio produce presto i suoi frutti materiali, in *primis* la *Logica Algazelis* negli anni 1271-1272, che può essere considerato un tentativo di traduzione *ad consolationem scholarium* di un compendio in arabo, ispirata al filosofo persiano al-Ghazālī, e poco dopo il *Llibre de contemplació en Déu*, un voluminoso manuale di contemplazione e preghiera scritto prima in arabo e poi in latino e catalano, sebbene nessuna stesura in arabo sia pervenuta fino a noi. Si tratta di due testi profondamente differenti, che possono dare un'idea della rivoluzione avvenuta frattanto nella vita e nel cuore di Lullo: nel mezzo ha infatti avuto luogo un'ispirazione interiore totalizzante e intimamente originaria, ben descritta da queste parole della *Vita coaetanea*: «Intravit cor eius vehemens ac implens quoddam dictamen mentis (...) ipse facturus esset postea unum librum, meliorem de mundo, contra errores infidelium».⁷ L'iniziale conversione alla penitenza acquisisce dunque dei connotati più chiari e definiti, così come l'ambizione di essere annunziatore del messaggio cristiano tra i non credenti: lo studio in generale e l'apprendimento della lingua araba non sono stati altro che mezzi per avvicinarsi agli interlocutori musulmani con modalità nuove e, nella mente dell'autore, indubbiamente efficaci.

Quest'aspirazione a comporre il libro migliore di quelli esistenti, per combattere l'errore degli infedeli, può essere interpretata su due piani: da un lato, come desiderio di migliorare la qualità dei libri apologetici in uso all'epoca,

⁴ Traduzione tratta dal sito <https://www.quiesramonllull.narpan.net/it>.

⁵ Leopardi, 1934, pp. 161-162.

⁶ Domínguez Reboiras, 2016, pp. 107-135.

⁷ Raimundus Lullus, *Vita coaetanea*, 1980, p. 275.

superando ad esempio l'aggressività di altre opere destinate alla predicazione come il contemporaneo *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos* di Ramon Martí; dall'altro però contiene una sfida, che possiamo ben definire «folle», di riscrivere il miglior testo del mondo, con riferimento al libro per antonomasia, la Bibbia, in modo che i non cristiani credano ad esso. L'intento di Lullo di innovare la comunicazione per via testuale tocca dunque il cuore sacro delle religioni monoteiste, che hanno la comune caratteristica di fondarsi su una rivelazione narrata attraverso scritture e libri che i fedeli considerano ispirati da Dio ai loro profeti; nei riguardi delle tre religioni del Libro si deve muovere in maniera differente.

Per quanto concerne l'Islām, vi è un esplicito riferimento al Corano nel prologo dell'opera in versi *Cent noms de Deu* del 1292, che nasce probabilmente a ridosso dei viaggi in Magreb,⁸ dove Lullo si scontra con la religione ufficiale. In quest'opera è sviluppata un'esposizione dei nomi di Allah al fine di smentire la prova tradizionale della divinità del sacro libro, *al-Qur'ān*, che vuol dire lettura, recitazione liturgica, e quindi anche testo recitato. Essa si fonda infatti sull'ignoranza di Maometto, che l'avrebbe ricevuto in dettatura da Dio per tramite dell'arcangelo Gabriele, e per questo Lullo vi intende contrapporre un testo elegante e bello: «I saraceni affermano che nel Corano vi sono novantanove nomi di Dio e chi conosce il centesimo conoscerebbe ogni cosa; perciò io faccio questo libro dei Cento nomi di Dio che io conosco, ma da ciò non segue che io conosca ogni cosa; e faccio così per contraddire la loro falsa opinione».⁹

Nei confronti della Bibbia, invece, non è accettabile alcun contraddittorio aperto, né contro la raccolta ebraica, detta *Tanàkh* come acronimo di *Torah* (*Pentateuco*), *Nebi'im* (Profeti) e *Ketubim* (altri scritti), né contro τὰ βιβλία, i libri per antonomasia accolti nel canone cristiano, tra i cui autori si annoverano Mosè ma anche profeti come Isaia, sacerdoti come Esdra e, nel nuovo testamento, i santi evangelisti. Pertanto l'intenzionalità verso qualcosa «migliore al mondo» deve essere rimodulata in modo diverso: il nuovo libro può essere superiore agli altri perché inteso come *summa* o sintesi della Bibbia e del Corano, come riscrittura in termini «inculturati» nell'attualità e interculturali rispetto alle religioni. Tali ragionamenti hanno segnato il passaggio dalla crisi alla risposta, il cui culmine è raggiunto sul Randa.

⁸ Cfr. Bellver, 2014.

⁹ Testo originale contenuto in Ramon Llull, *Llibre de Cent noms de Deu*, p. 80.

3. Il mistero dell'illuminazione del Randa

L'evento del 1274 è da secoli oggetto di ammirazione e riflessione, perché costituisce l'origine dell'intero sistema per cui Lullo è famoso: l'*Ars*. Durante un periodo di meditazione in eremitaggio nei pressi del monte Randa di Mallorca, si narra che «subito dominus illustravit mentem suam»,¹⁰ e nella rivelazione divina Lullo comprende qual è il cuore della verità e come può essere proposta a tutto il mondo. È da quel momento che il suo stile di scrittura appare nuovamente stravolto tanto nei contenuti quanto nella forma: ha infatti inizio la formalizzazione del pensiero e l'inserimento di figure esplicative quali cerchi, quadrati, triangoli e ruote girevoli, che raccolgono e sintetizzano in un'immagine visibile e palpabile quanto esposto a parole.

Determinare quale possa essere la causa o la vera origine dell'*Ars* lulliana è impresa ardua: vi è infatti una molteplicità di possibili fonti, che via via vengono estratte dal *mare magnum* e proposte come plausibili nella letteratura scientifica; ma soprattutto il parto di una mente geniale ha la sua scaturigine nella profondità dell'essere, che è *mistero a se stesso*. Trattandosi di argomento vasto e complesso, non oso qui proporre altro che riflessioni o divagazioni, cercando in qualche modo di chiudere il cerchio della mia personale comprensione sull'argomento, sviluppata già in altre occasioni.¹¹ Riprendo perciò semplicemente la riflessione sull'approccio dell'autore alle due religioni sorelle dal punto di vista materiale, ovvero dei libri – come detto sopra – e della lingua: mi sembra infatti che in essa Lullo possa aver percepito una perfezione quasi inspiegabile.

L'ebraico e l'arabo, del ramo semitico, hanno origini antichissime, risalenti all'accadico e all'ugaritico, e presentano una morfologia non concatenativa come uno dei tratti strutturali più caratteristici della famiglia. A differenza delle lingue indoeuropee, dove la formazione delle parole avviene per aggiunta lineare di morfemi, tale processo avviene come combinazione di due componenti: la radice consonantica e lo schema vocalico, dove la prima rappresenta l'unità astratta di significato, distinta dal corpo fonetico concreto della parola.¹²

Traggo da Lipiński alcune considerazioni generali: «Semitic roots are continuous morphemes which are instrumental in derivation, but subject to vocalic and consonantal change in this process which is based on continuous or discon-

¹⁰ Raimundus Lullus, *Vita coetanea*, 1980, p. 280.

¹¹ Mi permetto di citare in nota alcuni miei articoli solo perché essi sviluppano un unico *fil rouge* del legame tra autore e parola scritta, che da sempre mi ha incuriosito e stimolato: Romano, 2001, 2005, 2020, 2021.

¹² Cfr. Greenberg, 1950, p. 45.

tinuous pattern morphemes both lexical and grammatical». ¹³ Abbiamo quindi una radice (*root*) e il modello o schema (*pattern*). La radice è costituita solo da consonanti, solitamente tre, chiamate radicali; il modello invece è una combinazione di vocali e, possibilmente, anche di consonanti, con degli *slots* in cui possono essere inserite le consonanti radicali. Ancora: la struttura consonantica funge da impalcatura semantica, mentre la variazione vocalica segnala le funzioni grammaticali. ¹⁴

Per quanto riguarda l'arabo, il sistema derivazionale è un meccanismo che consente la creazione di famiglie lessicali coerenti a partire da un campo semantico. Porto l'esempio della radice ك-ت-ب (*kāf-tā'-bā'*) che esprime l'idea di scrivere, assumendo che i verbi compiono in modo esemplare il modello enunciato. Dalla medesima radice si ottengono infatti numerose parole mediante l'inserimento di vocali e l'aggiunta di affissi.

Tabella 1 – La radice ك-ت-ب (*k-t-b*) e alcune sue derivazioni

<u>Forma</u>	<u>Schema morfologico</u>	<u>Parola araba</u>	<u>Significato</u>	<u>Valore</u>
I	CaCaCa	كَتَبَ (<i>kataba</i>)	ha scritto	verbo base
II	CaCCaCa	كَتَبَ (<i>kattaba</i>)	ha fatto scrivere	intensivo
III	CāCaCa	كَاتَبَ (<i>kātaba</i>)	ha corrisposto	reciproco
IV	?aCCaCa	أَكْتَبَ (<i>ʾaktaba</i>)	ha dettato	causativo
V	taCaCCaCa	تَكَتَبَ (<i>takattaba</i>)	ha scritto per sé	riflessivo

Rispetto al latino o al catalano, uno stesso verbo si articola non solo tra diatesi, modo, tempo, persona – con il genere – e numero, ma da ogni radice scaturiscono diciannove forme, attraverso un sistema derivazionale che permette di esprimere varie funzioni come l'intensività, la causatività, la reciprocità, la riflessività, la frequentatività, eccetera.

Anche l'ebraico presenta lo stesso principio combinatorio. Blau afferma che la combinazione di radice e schema è una griglia concettuale che modella la semantica del verbo e dei suoi derivati. ¹⁵ Anche qui la radice כ-ת-ב (*kaf-tav-vet*) forma parole relative all'atto dello scrivere, secondo i *binyanim* ovvero i diversi modelli di coniugazione.

¹³ Lipiński, 2001, p. 208.

¹⁴ Lipiński, cit. p. 54.

¹⁵ Cfr. Blau, 2010, p. 76.

Tabella 2 – La radice כ-ת-ב (k-t-v) nei principali *binyanim*

<u>Binyan</u>	<u>Schema morfologico</u>	<u>Verbo</u>	<u>Significato</u>	<u>Valore</u>
Pa'al	CaCaC	כָּתַב (katav)	ha scritto	attivo
Nif'al	niCCaC	נִכְתַּב (nikhtav)	è stato scritto	passivo di Pa'al
Pi'el	CiCeC	כָּתַב (kitev)	ha redatto	intensivo
Pu'al	CuCaC	כּוּתַב (kutav)	è stato redatto	passivo di Pi'el
Hif'il	hiCCiC	הִכְתִּיב (hikhtiv)	ha dettato	causativo

L’osservazione delle lingue semitiche rivela dunque, innanzitutto, il processo combinatorio come costitutivo della focalizzazione dei significati e della comunicazione interpersonale: proprio questi automatismi nella formazione delle parole e le tecniche di combinazione tra radice e affissi poterono «illuminare» Lullo, ovvero rivelare a lui – come è capitato anche a me nel faticoso apprendimento della lingua ebraica –, una perfezione che, inspiegabile per la mente umana, ben riflette la qualità divina. Tanto più che alla base di esso si trova la ricorrenza del numero tre nella radice trilitterale, che poté suggerirgli l’interrogativo se fosse un caso oppure avesse un significato magico, o mitico, o sostanziale, in un percorso nel mistero diverso dalla Cabala e dalla ghematria.

4. La prima strutturazione dell’*Ars*

Abbiamo visto come la morfologia semitica non coinvolga soltanto il fenomeno linguistico ma anche l’aspetto cognitivo, in quanto il significato delle parole non deriva dalla semplice somma di morfemi lineari, bensì dall’intersezione strutturale tra la radice e lo schema, che insieme costruiscono una rete di significati interconnessi. Per questa ragione l’esperienza di apprendimento da parte di Lullo delle lingue semitiche, e non solo il confronto con le culture, a mio avviso può aver influenzato l’ideazione e la strutturazione del sistema di pensiero dalle fondamenta.

L’*Ars compendiosa inveniendi veritatem* del 1274 è il primo esperimento di inculturazione, dove la dissertazione su Dio, sull’uomo e sulla verità di tutto ciò che esiste viene racchiusa e concentrata in un numero limitato di concetti, selezionati e tratti dalla tradizione comune alle religioni del Libro e ai popoli di cultura mediterranea. Qui la svolta decisiva non sta tanto nella scelta di sedici

virtutes di Dio tra le *dignitates* comuni alle tre culture, ma nella formalizzazione dei contenuti con uno schema numerico fisso, mentre nelle opere precedenti le argomentazioni usavano principi numericamente variabili: nell'opera, infatti, esse sono simboleggiate da sedici lettere latine combinate tra loro a formare sequenze logiche, attraverso le quali il praticante dell'*Ars* può descrivere ogni cosa che esiste.¹⁶

La numerologia è un elemento centrale nel Medioevo, che accomuna diverse tradizioni culturali e religiose, e che permea la struttura dell'*Ars*: è stato detto che per Lullo esso si presenta come un *formbildender Faktor*, un principio che modella la realtà affinché diventi specchio del principio originante.¹⁷ Questa convinzione trova riscontro storico ad esempio nei Pitagorici, che vedevano il numero come modello originario del mondo; in Agostino d'Ippona, che descriveva i numeri come linguaggio della divinità; e nella Cabala ebraica, dove i numeri sono espressi con le lettere e le lettere a loro volta sono portatrici di un significato mistico.

Si è indagato a fondo quale possa essere il motivo della prima scelta numerica di Lullo, se derivi dall'analogia dei quattro elementi costitutivi del cosmo e la loro combinatoria tradizionale, come sostiene Pring-Mill, oppure dalla peculiare configurazione degli atteggiamenti dell'anima razionale, con il quattro come elemento base.¹⁸ In ogni caso la ripetizione di questo numero e dei suoi multipli ha fatto sì che la prima elaborazione del sistema lulliano venga comunemente considerata «quaternaria».

Nell'*Ars compendiosa* l'altro aspetto innovativo sono le immagini o grafi inseriti in forma varia tra le righe come ricorso visivo, che costituiscono proprio l'ossatura del testo, dando il titolo alle partizioni degli argomenti.¹⁹ La più importante, che poi comparirà in forma semplificata nelle opere seguenti, si chiama Figura A e rappresenta una ruota dove le *dignitates* sono collocate lungo la circonferenza, e ogni termine, simboleggiato da una lettera, è collegato tramite una linea a tutti gli altri, passando dalla lettera inscritta al centro del cerchio stesso.²⁰

Così spiega l'autore:

«A. ponimus, quod sit noster Dominus Deus; cui A. attribuimus sedecim Virtutes; non tamen dicimus, quod sint cardinales, neque theologicae, nec quod sint

¹⁶ Cfr. l'analisi condotta da Llinarès, 1990.

¹⁷ Cfr. Pring-Mill, 1958, p. 150

¹⁸ Cfr. Platzeck, 1964, pp. 137-154. Si veda l'analisi ancor più particolareggiata in Rubio, 1997.

¹⁹ Cfr. Bonner-Soler, 2007.

²⁰ La rappresentazione grafica si trova nel ms. Vaticano, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Vat. Lat. 5112 ed è presentata in Bonner-Soler, 2007.

accidentales, sed essentielles: de quibus formantur centum viginti Camerae, per quas amatores hujus artis poterunt habere cognitionem de Deo, et poterunt facere et solvere quaestiones per necessarias rationes». ²¹

Tutte le *dignitates* hanno il loro massimo grado in Dio e servono a descrivere anche le creature; esse sono bontà, grandezza, durata, potere, sapienza, volontà, virtù, verità, gloria, perfezione, giustizia, generosità, semplicità, nobiltà, misericordia, regalità. La Figura A è perciò anche un sussidio per la contemplazione, in quanto offre una visione d'insieme della sostanza divina attraverso l'unicità della lettera centrale e la molteplicità delle virtù essenziali.

A è la prima lettera dell'alfabeto latino, come l'alfa greco, richiamato nel testo cristiano: «Io sono l'Alfa e l'Omega, dice il Signore Dio, Colui che è, che era e che viene, l'Onnipotente!» (*Apocalisse* 1:8). A è l'iniziale di Adonai e di Allah, la trascrizione latina delle parole con le quali designano Dio le altre due religioni. Ma nelle lingue semitiche questa lettera non corrisponde a vocale, bensì a una consonante muta, che cambia in base al segno che segue. Nell'alfabeto ebraico è *aleph* (א), iniziale dei termini usati per riferirsi all'unico Dio: *Elohim* o *Adonai*. Essi sono termini morfologicamente plurali secondo la struttura grammaticale, ma sono utilizzati nella *Tanàkh* per designare il Dio singolare: Adonai (אֲדֹנָי) è il plurale di «adon» (signore), con il suffisso di prima persona che indica il possesso, cioè significa i miei signori.

Anche *El* (אֵל), al plurale *Elohim* (אֱלֹהִים), inizia per *aleph* e condivide la radice etimologica con il termine *Allah* (الله), dove l'*alif* iniziale (ا) non viene pronunciata in modo chiaro, ma è un segno di allungamento vocalico, mentre la *lām* che la segue è doppia, con un suono più forte e prolungato. Neppure *Allah* infatti è un nome proprio, bensì una contrazione linguistica che veicola il concetto di monoteismo assoluto e che probabilmente era già diffuso in epoca preislamica per indicare la massima divinità nell'ambito del politeismo arabo. Il termine è dato dalla fusione di due elementi: l'articolo determinativo *al-* (ال), e il sostantivo *'ilāh* (إله), che significa dio o divinità. La forma completa *al-'ilāh* (الإله) si contrae in *Allah*, che letteralmente significa Il Dio o, in senso teologico, L'Unico Dio. La radice di partenza *Il* o *El* o *Ilah* evidenzia una comune tradizione linguistica condivisa per il concetto di divinità tra i popoli semitici. Analogamente la lettera A di Lullo, pur non riferendosi ai termini latini *Deus* o *Dominus*, rimanda indirettamente ad essi, poiché l'*Ars* nella prima Figura rappresenta il Dio cristiano uno e trino, come vedremo.

Durante la fase «quaternaria», quindi, Lullo procede a riformulare la dottrina cristiana in modo tale che gli infedeli la comprendano e l'accettino senza

²¹ Raimundus Lullus, *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, 1967, p. 2.

difficoltà.²² In pratica, invece di orientare la discussione sui contenuti propri della fede, dove le differenze giocavano il ruolo di allontanare i credenti tra loro per incompatibilità dottrinali, Lullo fa un passo indietro al livello della ragione naturale e della capacità dell'intelletto umano, che accomuna ogni persona, anche per dimostrare i misteri specifici della credenza cristiana, come i dogmi della Trinità e dell'Incarnazione.

Lullo cerca il nome adatto per il suo «*novus modus ad faciendum scientiam*», che ha la forma di un libro migliore degli altri e, anzi, si articolerà in una pluralità di scritture per l'applicazione della dottrina a tutti i campi del sapere e dell'agire umano. Infatti l'ispirazione compositiva non si fermerà al primo né al secondo tentativo, ma si trasformerà in ossessione per la scrittura sulla terra ferma e in mare, con periodi in cui toccherà la media impressionante di due libri al mese.²³ Perciò i termini *liber*, *compendium*, *commentarium*, *summa*... non risultano adeguati e neppure nuovi; trova invece un titolo breve ed efficace, di sapore antico, che in età carolingia è utilizzato come principio ordinatore del *curriculum* scolastico che poi si diffonderà nelle università: *Ars*. Il filosofo scozzese Giovanni Scoto Eriugena è un'importante precedente nell'utilizzo del termine *ars* per esprimere la conoscenza che l'uomo può avere di Dio, passando attraverso la scienza teologica e le sue *ancillae*.²⁴ Una scelta felice, tanto che l'*Ars compendiosa*, quel primo esperimento dove è mostrata la nuova idea di testo religioso, sarà universalmente conosciuta come *Ars magna*, e con questo nome si intenderà nei secoli seguenti il sistema di pensiero lulliano.

Inoltre l'*Ars* di Raimondo Lullo, concepita come il libro migliore di quelli esistenti per combattere l'errore, propone il proprio statuto come nuova scienza, non tanto in sostituzione alla teologia ma, più in generale, come *mathesis universalis*; volendo però identificare una scienza esemplare, alla quale Lullo potrebbe essersi ispirato, l'attenzione cade su quella più autorevole e condivisa a quel tempo, ovvero la medicina.

La considerazione attribuita all'*ars medica* in Occidente durante i secoli XII e XIII potrebbe essere stata una delle spinte culturali più forti per la nascita del sistema lulliano e per la sua stessa denominazione. Mentre l'uso del termine *ars* in teologia è attestato, come già detto, per Scoto Eriugena, la distanza cronologica e ideologica rende più probabile l'influenza della scienza medica

²² Notare che quest'opera è menzionata nel *Blaquerna*, a proposito del cardinale esperto di scienze naturali, che propone di utilizzare le ragioni naturali per spiegare come virtù e vizi siano contrari tra loro: Raimondo Lullo, *Romanzo di Evast e Blaquerna*, 2022, p. 360.

²³ Colpisce in particolare la vastità della produzione negli anni 1312-1313 a Maiorca e a Messina, come emerge dal catalogo delle opere ad esempio in Domínguez Reboiras, 2018.

²⁴ Cfr. l'analisi in Gayà, 1991.

contemporanea. La medicina costituiva del resto a quell'epoca un ponte tra le culture cristiana, ebraica e musulmana: la condivisione di principi generali e teorici tradizionali e la verifica del loro funzionamento negli aspetti operativi, attraverso le *rationes cogentes*, affratellava i praticanti, annullando le differenze di credo.

In quel periodo, si assisteva a un grande interesse per la maggiore opera medica del mondo arabo, il *Kitāb al-Qānūn fī l-ṭibb* di Ibn Sīnā, tradotto in latino come *Liber canonis medicinae* da Gerardo da Cremona e in ebraico da Natan ben Eliezer ha-Meati, un medico e traduttore ebreo italiano, completata nel 1279; quest'opera, mirabile sintesi degli insegnamenti aristotelici e dei grandi medici greci, era entrata nei programmi di insegnamento; Lullo stesso lo cita esplicitamente tra le autorità rilevanti che il medico deve utilizzare per servirsi dell'*Ars*: «Adhuc: Ea, quae scripta sunt sive inserta per Hippocratem, Galienum et Avicennam, et sic de aliis, applicet medicus principiis et regulis huius Artis. Et secundum quod applicare ea poterit in ipsis, fiat iudicium, exponendo et declarando auctoritates eorum».²⁵

Questa esperienza forse suggerì a Lullo l'idea ottimistica di poter applicare lo stesso procedimento alla salvezza dell'anima e non solo del corpo, trasformando l'*ars medica* in *ars universalis*. La strutturazione dell'*Ars* si basa infatti su principi di misurazione e combinazione che richiamano direttamente la sapienza medica e le sue rappresentazioni; del resto l'uso di figure geometriche come ausilio nelle misurazioni qualitative degli umori, poneva la disciplina a cavallo tra astrazione speculativa (scienza teorica) e comprensione dei dati sensoriali (esperienza).

Analogamente, l'esigenza di combinare i quattro elementi nei loro multipli – come postulato dalla medicina tradizionale – potrebbe aver ispirato Lullo a fondare tutto il sistema dell'*Ars* su base quattro, come detto sopra, non solo per la figura elementale ma anche per le altre relative alla filosofia e alla teologia. La stessa sovrapposizione di cerchi, quadrati e triangoli, utilizzata per mostrare le relazioni tra le entità esistenti, in definitiva rimontano al quadrato elementale tradizionale riproposto da Pring-Mill.²⁶

5. Verso il ternario ontologico e linguistico

Le seconda opera fondamentale ascrivibile ancora alla fase quaternaria è l'*Ars demonstrativa* del 1283, dove Lullo in un certo modo fa un passo indietro,

²⁵ Raimundus Lullus, *Ars generalis ultima*, 1986, p. 375.

²⁶ Pring-Mill, 2007, p. 67.

ovvero rende espliciti diversi passaggi che nell'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* erano sottesi al testo, aumentando il numero di figure a diciassette.

Nel prologo sono elencate le funzioni e le caratteristiche di un nuovo l'alfabeto, con il significato di ogni lettera, e delle figure proposte. Il rigore strutturale dell'*Ars* lulliana si manifesta qui ancora nell'uso pieno dell'alfabeto latino, impiegato nelle sue ventitré lettere dalla A alla Z, mostrando una forte intenzione simbolica e architettonica; esse non costituiscono né sigle né acronimi, ma l'eshaustività rigorosa richiama un legame coerente tra lettera e verità che va al di là della *significatio* come atto convenzionale, frutto di imposizione umana. Ciò perché la scrittura di un libro e di una lingua che osi sfidare la perfezione osservata nelle lingue semitiche deve essere completa e perfetta, se l'*Ars* vuole elevarsi al di sopra dei libri sacri esistenti e diventare uno strumento universale di interpretazione del *Liber mundi*.²⁷

L' *alphabetum artis* è quindi composto da sedici lettere tra consonanti e vocali (B, C, D, E, F, G, H, I, K, L, M, N, O, P, Q, R), e contrassegna ciascuna gruppi limitati e semplici di concetti. B infatti sta per *bonitas* nel gruppo delle *virtutes*, per *memoria recolens* nel secondo gruppo, ma significa anche Dio, fede e sapienza, quando usata all'interno di altri insiemi concettuali. Le lettere ancora non utilizzate, ovvero S, T, V, X, Y e Z, danno il nome alle sette figure principali. Sono dunque tutti questi termini, selezionati come utili a tutti per ascendere lungo la scala del sapere, il vero ABC dell'*Ars*, e devono essere appresi a memoria e usati opportunamente.

L'*Ars* è paragonata infatti a un nuovo alfabeto, ovvero una lingua nuova da imparare: non la lingua che apprende un bambino come lingua madre, ed è trasmessa prima attraverso l'oralità, ma piuttosto come arte del comporre e vergare le lettere sulla pagina, fatica che Lullo sperimentò se non nella scrittura almeno nella lettura dei testi sacri dell'ebraismo e Islām.

L'idea di Lullo riguardo all'uso delle lingue e alla conversione degli infedeli è sviluppata con maggiore ampiezza argomentativa nei testi non propriamente artistici. Nel romanzo *Blaquerna*, ad esempio, viene esposta una strategia missionaria che coinvolge direttamente la popolazione non cristiana stanziata in territori controllati dai cristiani: il papa li rappresentato dispone infatti che anche tra gli ebrei e i musulmani presenti nelle terre dei cristiani, alcuni siano assegnati allo studio del latino e delle Sacre Scritture, dando loro un certo tempo per

²⁷ In un episodio del *Blaquerna*, si considera la sfida che la diversità delle lingue poneva alla predicazione e alla pace tra le nazioni; perciò il papa chiede ai cardinali di aiutarlo a ridurre tutte le lingue a una sola, per promuovere una maggiore comprensione e un maggiore amore tra i popoli, e istituirono poi l'ufficio di «Tu solus, Dominus»: Raimondo Lullo, *Romanzo di Evast e Blaquerna*, 2022, pp. 361-363.

l'apprendimento. Questi infedeli avrebbero ricevuto il loro sostentamento con i beni della Chiesa e altri privilegi e, una volta convertiti, sarebbero stati in grado di convertire altri infedeli. E vi si narra anche di dieci ebrei e dieci musulmani che impararono la legge cristiana insieme a dieci frati, e la metà di essi si convertì e predicò agli altri.²⁸

Lullo scrive un *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* per accompagnare il lettore e spiegargli diverse novità dell'*Ars demonstrativa* che possono risultare ostiche, in particolare la trasformazione linguistica:

«Nec eis [sc. puro corde studentibus in hoc opere] displiceat varietas loquendi, sed addiscant hunc ipsum modum loquendi arabicum ut infidelium oppositionibus obsistere noscant, declinare namque terminos figurarum dicendo sub conditionibus bonitatis bonificativum bonificabile bonificare bonificatum [...] et sic de quibuscumque aliis propriis terminis huius artis, ut supra trigesima prima regula est dictum, non est multum apud latinos sermo consuetus, hunc autem de vi et virtute terminorum huius artis sic declinari oportet».²⁹

La *declinatio* su cui Lullo insiste, posta a fondamento della regola cui il testo richiama, riguarda la terminologia creata a partire da una radice in unione con diverse desinenze latine, che sta adoperando nelle dimostrazioni. È noto che già Agostino si era servito della figura etimologica per descrivere il mistero cristiano, ad esempio nel *De Trinitate*: «Tria quaedam in charitate, velut vestigium Trinitatis. Quid est autem dilectio vel charitas, quam tantopere Scriptura divina laudat et praedicat, nisi amor boni? Amor autem alicujus amantis est, et amore aliquid amatur. Ecce tria sunt; *amans, et quod amatur, et amor*».³⁰

La veste linguistica adoperata da Lullo raccoglie certamente i frutti del lavoro svolto dalla teologia e dalla filosofia scolastica, che aveva rifondato il linguaggio scientifico cercando la perspicuità dell'espressione concettuale; ma Lullo si riferisce – qui e in altri luoghi – al modo semitico di parlare, svelando non tanto la fonte o il modello letterario,³¹ ma piuttosto un nuovo atteggiamento di ascolto e ricezione, una disposizione – da stimolare *in primis* fra i credenti – all'accoglienza umile dell'altro. L'atteggiamento con cui Lullo intraprende

²⁸ Cfr. Raimondo Lullo, *Romanzo di Evast e Blaqueria*, 2022, pp. 308-310.

²⁹ Raimundus Lullus, *Compendium seu commentum Artis demonstrativae*, p. 160.

³⁰ S. Aurelius Augustinus Hipponensis Episcopus, *De trinitate libri quindecim*, X, 14, col. 960. La traduzione di riferimento è Beschin 1973, 1987². Avevo già indicato questa fonte in Romano, 2005.

³¹ Cfr. De la Cruz Palma, 2016-2017, dove alle pp. 40-46 viene esaustivamente sviluppato l'argomento. Nella *Dottrina puerile* Lullo accenna a molti musulmani che «molto sanno e hanno ingegno sottile» e che, proprio per questo, non credono a Maometto in quanto profeta. Inoltre, Lullo faceva riferimento ai sufi, i religiosi più venerati, nel suo *Romanzo di Evast e Blaqueria*, che alimentavano la devozione attraverso «parole d'amore e brevi racconti».

questa missione cristianizzatrice segna un distacco consapevole dagli scritti contro gli ebrei o contro l'Islām della cristianità del tempo, che si impegnavano a esaltare la verità del cristianesimo smontando le autorità degli altri credenti, in atteggiamento di opposizione e prevaricazione; il suo stile è invece accogliente, come di colui che impara; sempre garbato, sereno, rispettoso, al punto che l'orizzonte ideale che propone ai lettori è quello del dialogo tra sapienti. Basti osservare il *Llibre del gentil e dels tres savis*,³² che si apre con la dedica a Dio e l'enunciazione della finalità di trovare un metodo e degli argomenti nuovi, atti a condurre alla via della verità e della gloria senza fine. Lì l'autore si rivolge ai laici, in un catalano per loro comprensibile, facendoli immedesimare nelle avventure e nei pensieri di un gentile dotto in filosofia e amante della vita.

Nelle opere esplicative del sistema dell'*Ars* i termini esatti che compaiono sono: *bonificativo, bonificabile, bonificare, bonificato*, associati alla lettera B; o *magnificativo, magnificabile, magnificare, magnificato* associati alla lettera C, etc... L'esempio riferito a Dio è: *deificativo, deificabile, deificare, deificato*. Parlando invece delle creature: *creativo, creabile, creare, creato*. Dagli aggettivi *magnus, aeternus*, come dai sostantivi *intellectus, substantia, quantitas*... si generano altri termini come ad esempio *magnificans, magnificatum, magnificare; aeternans, aeternabile, aeternare; intellectuum, intelligibile et intelligere; substantiare, substantiabile, substantiatum; quantificatiuamtem, quantificabilantem, quantificare; relatiuum, referibile, referre; habitans, habitabile, habitare*...³³

Le terminazioni possono essere così raggruppate: *-atio, -itas, -antia, -entia*, per i sostantivi; *-alis, -bilis, -ivus, -icus, -osus* per gli aggettivi, *-ficare, -izare* per i verbi; *-ive, -ose* per gli avverbi. Tutte queste parole risultano comprensibili in forza del principio di analogia, che non opera soltanto al livello dei significanti ma dei significati: Lullo sostiene infatti l'esistenza di un'analogia sostanziale tra i termini fondamentali dell'essere, i nove principi assoluti, o *dignitates* (*bonitas, magnitudo, aeternitas*...) che descrivono globalmente l'essere di Dio, secondo una sua personale armonizzazione della tradizione teologica cristiana, ebraica e islamica.³⁴

Oltre che ai principi fondamentali dell'*Ars* lulliana, la stessa modalità si applica analogicamente agli enti creati e quindi anche alle potenze dell'anima

³² Raimondo Lullo, *Il libro del gentile e dei tre savi*, 2012 in edizione italiana.

³³ Per riscontrare le occorrenze citate bastino due opere Raimundus Lullus, *Ars generalis ultima*, 1986 e *Logica Nova*, 1998.

³⁴ Il tema più strettamente linguistico e formale, in relazione al mondo arabo, è trattato da Artus, 1977 e da Galmés de Fuentes, 1999, in particolare pp. 95-149 e pp. 180-182, a proposito del lessico.

umana – intelletto, volontà, memoria –, come si riscontra nelle pagine dell'*Ars amatiua boni*, dedicate principalmente alla volontà e all'amore:

	<i>concreto</i>	<i>astratto</i>
<i>agente potenziale</i>	amativum	amativitas
<i>agente attuale</i>	amans / amator / amicus	amantia
<i>azione</i>	amare	
<i>compl. potenziale</i>	amabilis	amabilitas
<i>compl. attuale</i>	amatum	*amatio

Tra i legati centrali della tradizione filosofica vi è il rapporto tra *existentia* e *agentia*, tra l'essere e l'agire, il binomio tradizionale di potenza e atto, che Lullo ha fatto evolvere e che diventa un cardine imprescindibile dell'*Ars* nella sua forma definitiva. Esso è anche il motivo scatenante di invenzioni linguistiche anche estreme, volte a mostrare una *structura ternaria universi*.

Nell'*Ars* lulliana infatti l'articolazione è più complessa. Il punto di partenza *a quo*, nella sfera semantica dell'amare, è l'amatività, che radica nella struttura particolare della volontà dell'essere umano, ad immagine di Dio, che è ordinata naturalmente all'amare. Essa è infatti amativa, cioè capace e insieme desiderosa di amare: «Praecipit haec regula uniuersalem amatiuitatem uoluntati et uniuersalem intellectiuitatem intellectui per obiectis concedi, ut particularis natura uoluntatis amatiua et intellectus intellectiua ligetur cum abstracta natura». ³⁵

Ad essa corrisponde la struttura propria del mondo esterno, ricco di amabilità, la dote presente nelle realtà amabili, che attira a sé l'amatività:

«Cum ergo desolatio et consolatio praedictae sint amabiles et intelligibiles, per naturam quidem amabilitatis et intelligibilitatis earum possunt ligari amatiuitas ad amandum et intellectiuitas ad intelligendum consolationi et desolationi praedictas, copulando ipsam amabilitatem, cum amatiuitate sua et ipsam intelligibilitatem, cum intellectiuitate sua in magnitudine bonitatis et ueritatis». ³⁶

Le neoformazioni lessicali sono ancor più ricche e numerose, comprendendo con altri derivati come amantifico, amoroso, amatorivo, amorificare, amorosamente, e amabondo con amabondoso.

³⁵ Raimundus Lullus, *Ars amativa boni*, 2004, p. 167.

³⁶ Raimundus Lullus, *Ars amativa boni*, 2004, p. 173.

Amatio è il nome che potrebbe avere il concetto astratto dell'amore, visto dalla prospettiva del *terminus ad quem* e nel momento in cui riceve l'operazione corrispondente. *Amatio*, non utilizzato da Lullo, compare con un'accezione del tutto adeguata alle prospettive lulliane nell'*Etica* di Alberto Magno: «*amatio ... passio est et motio affectus*».³⁷ In un certo senso però è *amor* che prende il posto di *amatio*, nelle dinamiche dell'*Ars amativa boni*: «*Multum exultauit amor cum audiuit tam subtiles sermones ab amico et desiderauit amatum suum multos tales habere amatores*».³⁸ *Amor* è frutto dell'incontro fecondo tra il movimento amoroso dell'amico e la recettività accogliente dell'amato. Dalla risposta della volontà all'oggetto nascono dunque il desiderare e il volere, l'amare o l'odiare e il *diligere*, in una mescolanza di azioni e sentimenti difficile da districare.

Come si osserva dal brano proposto, si tratta di un termine frequentemente usato in senso allegorico nella letteratura mistica, idoneo a personificare Dio stesso, che talvolta si pone come osservatore impaziente dei giochi d'amore degli uomini che a lui si accostano trepidanti. Se da un lato si osserva l'allargamento lessicale degli agenti con l'uso di *amor*, *amator*, *amicus* accanto ad *amans*, si deve di contro sottolineare l'assenza dell'aggettivo derivato *amatorius*, e della *iunctura* classica *Ars amatoria*. Forse questa omissione non è casuale, ma indica il distacco che Lullo vuole istaurare dalla tradizione letteraria, e procede invece non soltanto attraverso i contenuti di una mistica cristiana universale, che innalza l'amore profano al livello di quello sacro anche attraverso una terminologia specifica e per questo volutamente differente da quella precedente.³⁹

Queste terminazioni in *-are* *-abile* e *-ans*, costituiscono quindi, nei testi lulliani, il sigillo di riconoscimento del discorso correlativo e sono caratterizzanti della fase non più «quaternaria» ma «ternaria», che è indissolubilmente legata alla teoria dei correlativi.

Nel *Liber de trinitate et incarnatione* del 1305, contemporaneo al testo *Liber praedicationis contra Iudaeos*, è introdotto un meccanismo linguistico idoneo a spiegare la realtà di Dio, argomentazione che è usata per dimostrare la verità del cristianesimo:

«In praedictis et aliis huiusmodi divinis dignitatibus actus proprios esse intrinsecos et aeternos, sine quibus dignitates ipsae fuissent otiosae, etiam ab

³⁷ Albertus Magnus, *Ethica*, 9,2,3, p. 574^b, 2.

³⁸ Raimundus Lullus, *Ars amativa boni*, 2004, p. 370.

³⁹ Non si avverte nelle scelte lessicali lulliane la distinzione segnalata da Tommaso: «amore è cosa più divina di dilezione, perché ha in sé qualcosa di passivo, dunque di 'recettivo' nei confronti di Dio; dilezione invece presuppone un giudizio dell'intelletto» cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 26, a. 3.

aeterno. Actus vero bonitatis dico bonificativum, bonificabile, bonificare; actus etiam magnitudinis sunt magnificativum, magnificabile, magnificare; et sic de aliis omnibus divinis dignitatibus supra dictis et consimilibus». ⁴⁰

L'azione è così il congiungimento tra i due potenziali nell'atto di amare e il principio basilare dell'essere, che determina i soggetti stessi dell'operazione; nella relazione d'amore, è l'amare la funzione operativa attuale e attualizzante, che trasforma l'*amativum* in *amans* e l'*amabilis* in *amatum*.

Se dunque la produzione scritta lulliana trova qui il suo culmine, come non sentire l'eco instancabile della radice semitica, che non aveva lasciato indifferente il «folle» Raimondo alla ricerca della chiave dell'universo: del libro migliore, della lingua nuova, dell'*alphabetum* perfetto... In questa struttura originaria ancora usata da arabi ed ebrei, Lullo ha trovato la sua ispirazione: libertà compositiva in una struttura rigida, quasi automatica, incasellata; nesso logico sempre attivo e manifesto, che si nutre di una radice conoscibile e conosciuta; molteplicità di forme per poter dire tutto, nella varietà dei particolari.

Il ternario lessicale può essere dunque l'anello mancante tra la radice semitica e l'intera ideazione combinatoria artistica: l'esperimento linguistico *in nuce* diviene così modello per la creazione di un intero nuovo linguaggio. Lullo definisce *inusitatis sermonis* le stranezze linguistiche che si è sentito costretto a creare; ma la lingua per lui non è un insieme di parole per quanto meravigliose, bensì l'*alphabetum artis*, ovvero la strutturazione del sistema in termini e figure: così tutta l'ideazione artistica affonda le sue radici nell'esempio illuminante di ebrei e musulmani, la cui parola si è mantenuta più sacra, la lingua più pura, la logica più originariamente divina.

Bibliografia

- ARTUS W. W., «Ramon Lull's theological understanding and language», *Antonianum*, 52, 1977, pp. 647-679.
- Aurelius Augustinus Hipponensis Episcopus, *De trinitate libri quindecim* (ed. G. Beschin), in *Opera Omnia* di Sant'Agostino, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova editrice, Roma 1973, 1987².
- Aurelius Augustinus Hipponensis Episcopus, *De trinitate libri quindecim*, PL 42.
- BELLVER, J., «Mirroring the Islamic Tradition of the Names of God in Christianity: Ramon Llull's *Cent Noms de Dieu* as a Christian Qur'ān», *Intellectual History of the Islamicate World*, 2, Leiden, Brill, 2014, pp. 287-304.
- , «The Profile and Possible Origin of Ramon Llull's Muslim Slave», *Studia Lulliana*, 62, 2022, pp. 67-128.

⁴⁰ Raimundus Lullus, *Vita coaetanea*, 1980, p. 290.

- BLAU, J., *Phonology and Morphology of Biblical Hebrew*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2010.
- BONNER, A. - SOLER A., «La mise en texte de la primera versió de l'Art: noves formes per a nous continguts», *Studia Lulliana*, 47, 2007, pp. 29-50.
- DE LA CRUZ PALMA, O., «L'estil aràbic de Ramon Llull», *Revista de l'Arxiu Bibliogràfic*, 28, 2016-2017, pp. 31-48.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, F., *Ramon Llull. El mejor libro del mundo*, Barcelona, Arpa editores, 2016.
- , *Soy de libros trovador: catálogo y guía a las obras de Raimundo Lulio*. Colección Instituto de Estudios Hispánicos en La Modernidad (IEHM) Madrid, Editorial Sínderesis, 2018.
- FORMENTÍN IBÁÑEZ, J., «Funcionamiento pedagógico y proyección cultural de los estudios de árabe y de hebreo promovidos por San Ramón de Penyafort», *Escritos del Vedat* 7, 1977, pp. 155-175.
- GALMÉS DE FUENTES, A., *Ramón Llull y la tradición árabe*, Barcelona, Quaderns Crema, 1999.
- GARCÍAS PALOU, S., *Ramon Llull y el Islam*, Palma de Mallorca 1981, in particolare *Las obras que Ramon Llull compuso en arabe*, pp. 93-106.
- GAYÀ, J., «Concepto de «ars» y su uso en Juan Escoto Eriúgena», *Studia Lulliana*, 31, 1991, pp. 19-39.
- GREENBERG, J., *Studies in Semitic Linguistics*, University of California Press, 1950.
- HILLGARTH, J.N., *Los reinos hispánicos, 1250-1516. I, 1250-1410: Un equilibrio precario*, Barcelona-Buenos Aires-México, 1979.
- LEOPARDI, G., *Lettera a Pietro Giordani del 2 marzo 1818*, in *Epistolario* (ed. F. Moroncini), Firenze, Le Monnier, 1934.
- LIPÍŃSKI, E., *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar*, Leuven, Peeters Publishers, 2001.
- LLINARÈS, A., «Les dignités divines dans le *Libre de contemplació*», *Catalan Review*, 4, 1990, pp. 97-123.
- Mittellateinisches Wörterbuch, bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert*, München 1959ss
- PLATZECK, E.-W., «Descubrimiento y esencia del Arte del Bto. Ramón Llull», *Estudios Lulianos*, 8, 1964, pp. 137-154.
- PRING-MILL, R.D.F., «Ramón Llull y el número primitivo de las dignidades en el *Arte general*», *Estudios Lulianos*, 1, 1957, pp. 309-334.
- , «Ramón Llull y el número primitivo de las dignidades en el *Arte general*», *Estudios Lulianos*, 2, 1958, pp. 129-156.
- PRING-MILL, R.D.F., *Il microcosmo lulliano* (ed. S. Muzzi), Roma, Pontificio Ateneo Antonianum, 2007.
- RAIMONDO, Lullo, *Il libro del gentile e dei tre savi* (ed. S. Muzzi), Milano, Edizioni Paoline, 2012.
- , *Romanzo di Evast e Blaquerna* (ed. S. Sari), Roma, Antonianum, 2022.

- , *Ars amativa boni et Quaestiones quas quaesivit quidam frater minor* (edd. M. Romano - F. Santi), in *Raimundi Lulli Opera Latina XXIX, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis CLXXXIII*, Turnhout, Brepols Publishers, 2004.
- , *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (ed. I. Salzinger), in *Beati Raymundi Lulli Opera*, Mainz, Häffner, 1721 (reimpr. F. Stegmüller, Frankfurt, 1965), vol. I, int. vii, p. 1-41.
- , *Ars generalis ultima* (ed. A. Madre), in *Raimundi Lulli Opera Latina XIV, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis LXXV*, Turnhout, Brepols Publishers, 1986.
- , *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* (ed. I. Salzinger, F. P. Wolff), in *Beati Raymundi Lulli Opera*, Mainz, Häffner, 1722 (reimpr. F. Stegmüller, Frankfurt, 1965), vol. III, int. vi.
- , *Logica Nova* (ed. W. Euler), in *Raimundi Lulli Opera Latina XXIII, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis CXV*, Turnholt, Brepols Publishers, 1998.
- , *Vita coetanea* (ed. H. Harada), in *Raimundi Lulli Opera Latina VIII, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, XXXIV*, Turnhout, Brepols Publishers, 1980, pp. 271-309.
- , *Llibre de Cent noms de Deu* (ed. S. Galmés - R. d'Alòs-Moner), in *Obres de Ramon Llull XIX*, Palma de Mallorca, Comissió Editora Lulliana, 1936, pp. 75-170.
- ROMANO, M., «Raimondo Lullo 'artista' della lingua latina», *PAN* 23, 2005, pp. 279-293.
- , «Sull'amor divino in Ramon Llull e l'influsso islamico», in *Il beato Raimondo Lullo. Il personaggio e il suo rapporto con l'Islam. Studi arabo-islamici del PISAI* 24, 2021, pp. 127-147.
- , «Un modo nuovo di essere autore: Raimondo Lullo e il caso dell'*Ars amativa*», *Studia Lulliana* 41, 2001, pp. 39-63
- , *La manifestazione della trinità nel De visione Dei di Cusano: tracce di Lullo letterali e non*, in *Atti del Congresso Internazionale Ramon Llull und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz, Bozen - Brixen 25.-27. Novembre 2004*, Turnhout, Brepols Publishers, 2005, pp. 155-174.
- , *Raimondo Lullo e il dialogo con l'altro: un lungo percorso esistenziale e dottrinale*, in *Giornate di archeologia. Arte e storia del Vicino e Medio Oriente. Atti della V edizione, Milano, 9-11 maggio 2019*, Milano, Ed. Terra Santa, 2020, pp. 201-211.
- , *Ramon Llull e la parola divina: divagazioni tra le culture ebraica e musulmana*, in *Francesco d'Assisi e al-Malik al-Kamil. L'icona del dialogo tra storia e attualità* (ed. G. Buffon-S. Muzzi), Milano- Roma, Ed. Terra Santa-Antonianum, 2020, pp. 217-246.
- RUBIO, J. E., *Les bases del pensament de Ramon Llull. Els orígens de l'Art lul·liana*, València-Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997.
- THOMAS, Aquinas, *Summa Theologiae*, ed. Leonina, Roma.
- TRIAS MERCANT, S., «Arabismo e islamología en la obra de Ramón Llull», *La Ciudad de Dios*, 208, 1995, pp. 125-138.

RAMON LLULL Y EL OCASO DE LA CIENCIA ANTIGUA EN CONTEXTO

RAMON LLULL AND THE DECLINE OF ANCIENT SCIENCE IN CONTEXT

ANTONI BORDOY

Universitat de les Illes Balears-IEHM

Resumen

El presente estudio tiene como objeto el análisis de la correlación entre el intento de Ramon Llull por establecer un fundamento filosófico no basado en la ciencia antigua y el estado de las estructuras definicionales de la filosofía en la época. La argumentación se desarrolla en cuatro partes: la situación de la universidad parisina a finales del siglo XIII; las estancias de Llull en París; modelos de definición y situación de la filosofía; ciencia y conocimiento matemático-filosófico; correlaciones con las cuestiones de la época. El estudio pretende demostrar la tesis de que la reformulación del fundamento de las ciencias que propone Ramon Llull en el período de 1297 a 1299 está estrechamente vinculado a las discusiones de la época en torno al estatuto de la filosofía.

Palabras clave: Ramon Llull; Filosofía; Matemática; Universidad; Abstracción; Metafísica.

Abstract

The present study aims to analyze the correlation between Ramon Llull's attempt to establish a philosophical foundation not based on ancient science and the state of the definitional structures of philosophy at the time. The argument is developed in four parts: the situation of the University of Paris at the end of the thirteenth century; Llull's stays in Paris; models of definition and the state of philosophy; science and mathematical-philosophical knowledge; and correlations with the issues of the period. The study seeks to demonstrate the thesis that the reformulation of the foundation of the sciences proposed by Ramon Llull in the period from 1297 to 1299 is closely linked to the contemporary discussions concerning the status of philosophy.

Key-words: Ramon Llull; Philosophy; Mathematics; University; Abstraction; Metaphysics.

A finales del siglo XIII, la Universidad de París se consolidó como el epicentro de conflictos intelectuales y doctrinales, marcados especialmente por las grandes condenas de 1270 y 1277. En este contexto, la Facultad de Artes se encontraba en una disputa por su autonomía científica, lo que llevó a ciertos maestros a defender tesis basadas en autores paganos que parecían entrar en contradicción con la fe cristiana, dando origen a la problemática noción de la «doble verdad»¹. Esta situación reflejaba una crisis en la delimitación de los objetos de estudio de la filosofía y la teología, donde el uso del aristotelismo radical y sus paráfrasis era visto por las autoridades eclesiásticas como una amenaza para la unidad doctrinal.

En este ambiente, Ramon Llull identificó que la raíz del problema no residía únicamente en la desobediencia institucional, sino en la insuficiencia intrínseca de la ciencia antigua en la que se apoyaban los intelectuales de la época. Para Llull, los filósofos antiguos y sus seguidores contemporáneos erraban al carecer de conocimiento sobre la causa final del universo, lo que convertía a sus disciplinas en saberes puramente «positivos» basados en la experiencia, pero desprovistos de razones necesarias. Durante su estancia en París entre 1297 y 1299, el pensador mallorquín se propuso demostrar que el recurso a las «autoridades de razón» sin un fundamento divino conducía inevitablemente a conclusiones absurdas y debates infértiles.

Ante esta necesidad, Llull proyectó una reforma integral de los fundamentos del saber medieval, buscando sustituir el peso de la tradición pagana por una ciencia demostrativa basada en su Arte. Su propuesta no consistía en rechazar los contenidos científicos de la época, sino en dotarlos de una estructura axiomática y metodológica que vinculara la realidad física con los principios divinos o «dignidades». De este modo, Llull pretendía superar la fragmentación del conocimiento y proporcionar a disciplinas como la medicina o el cuádrivio una base racional universal que reconciliara definitivamente la filosofía con la teología bajo un único sistema.

La Universidad de París, situación a finales del siglo XIII

Entre las dificultades propias o inherentes al estudio del pensamiento filosófico de Ramon Llull cabe tener en cuenta, sin lugar a duda, la falta de una relación, no

¹ Renan, 1953, p. 255 utiliza el averroísmo y la teoría de la doble verdad como principio articulador de la obra de Ramon Llull: «*Mais le héros de cette croisade contre l'averroïsme fuit sans contredit Raymond Lulle. L'averroïsme écarte à ses yeux l'islamisme en philosophie; or la destruction de l'islamisme fut, on le sait, le rêve de toute sa vie*». No obstante, ya autores como D. Piché, 1999, basándose en tesis como las de A. de Libera, sostienen que se trata de una invención hermenéutica. Por su parte, F. Van Steenberghen, 1960, notó ya que dicha asociación, al menos en lo que refiere al período anterior al tercer viaje de Llull a París, se basa en elementos no demostrados.

ya clara o estable, sino simplemente susceptible de mantener cierta constancia, con otros autores tanto de la época como anteriores a ésta. El rechazo del método de trabajo propio de la Escolástica –tanto en su formato de tratados como de escritos exegéticos², la voluntad de vincular el Arte a una iluminación o al estudio³, si quiera, reglado, o aquello que nos da a entender al seguir el consejo de Ramon de Penyafort y abandonar su pretensión de aprender en París⁴, además de otros elementos, se unen a una tipología de escritos marcados por la ausencia de referencias –cuanto menos claras–, citas o repeticiones de pasajes de otros autores⁵.

A diferencia de lo que ocurrirá en época moderna –especialmente tras la generalización del uso de la imprenta–, durante la plena Edad Media el desarrollo del saber tendía a concentrarse en aquellos espacios en los que se acumulaban y copiaban libros y en los que, en consecuencia, se veían favorecidos los procesos de enseñanza y transmisión del conocimiento. En este contexto, y dentro del espacio general de la Europa cristiana, París se consolidó como uno de los principales centros intelectuales.

Esta afirmación no implica que no existieran otros centros de producción intelectual –como, por ejemplo, Salerno– ni que fuera imposible desarrollar una obra fuera de París. Significa, más bien, que como resultado de una serie de circunstancias históricas –entre ellas la evolución de los colegios, las transformaciones sociales y los movimientos vinculados a la *translatio studiorum*– la ciudad se convirtió en un punto de referencia para la actividad intelectual y dio lugar al desarrollo de una nueva institución: la universidad.

En consecuencia, para muchos autores de la época que aspiraban a conferir a sus escritos una cierta incidencia intelectual resultaba habitual acudir a París para participar en debates y, en la medida de lo posible, mantener algún vínculo con la universidad o con los colegios. En este contexto debe situarse la relación de Ramon Llull con la ciudad. Aunque en 1265 abandonó su intención inicial de iniciar allí sus estudios, Llull terminaría visitando París en tres o cuatro ocasiones: entre 1287 y 1289; entre 1297 y 1299; posiblemente en algún momento entre 1303 y 1305 –aunque esta estancia es objeto de discusión–; y finalmente entre 1309 y 1311.

² El estudio de J. M. Ruiz, 1999, sitúa este rechazo a la Escolástica en el modelo basado en la necesidad de superar la divergencia entre la *inventio* y la *demonstratio* propias de la demostración lógica de la época.

³ *Vita coetanea* I.10.

⁴ *Ibid.* III.14.

⁵ Bonner, 1996. No obstante, Hace ya casi un siglo, Carreras i Artau, 1939-43, defendieron que esta imagen respondía en gran medida a una estrategia deliberada, vinculada a una estructura propagandística elaborada por el propio Ramon Llull y posteriormente reforzada por Thomas Le Myèsier. El resultado habría sido una cierta separación no sólo respecto de los métodos característicos de la Escolástica y de sus fuentes conceptuales, sino también, en cierto modo, de las instituciones sobre las que aquella se sustentaba, particularmente las estructuras universitarias.

Las tres estancias de Ramon Llull en París: contextualización en el marco de los conflictos universitarios

Si se deja momentáneamente de lado la finalidad que la *Vida coetánea* atribuye a estas estancias y centra la atención en la producción científica que las rodea –y, en particular, en la que las precede–, comienza a perfilarse un panorama bastante preciso. Excluyendo, en este caso, la posible estancia entre 1303 y 1305, las diferencias entre éstas resultan evidentes.

a. Primera estancia (1287-1289). En lo que respecta a esta primera estancia, posterior a la composición del *Ars demonstrativa* (1283), puede observarse que la mayor parte de los escritos de Llull se orientan al desarrollo y clarificación de su método. De hecho, las obras cuyo contenido puede relacionarse con cuestiones filosóficas debatidas en el momento –como la *Disputatio fidelis et infidelis*, el *De predestinatione et libero arbitrio* o el *Liber de chaos*–, aun cuando en algunos casos la datación exacta resulta incierta, suelen situarse en torno a los años de esta estancia.

En ese mismo período fue compuesto también el *Llibre de meravelles*, obra de carácter más marcadamente enciclopédico y redactada en una forma literaria que se aleja considerablemente de los modelos compositivos característicos de la Escolástica. Nos encontramos, por tanto, ante un momento en el que Llull parece estar sistematizando y articulando su pensamiento con el propósito de adaptar su *Arte* a los contenidos de la realidad intelectual que lo rodea, aunque, como sabemos, este intento no produjo los resultados que esperaba.

b. Segunda estancia (1297-1299). En lo que respecta a la segunda estancia, la situación parece haber cambiado de manera significativa. En efecto, esta visita está precedida por la composición del *Arbor scientiae* (1295-1296), cuyo contenido, aunque también enciclopédico, muestra una correlación mucho mayor que el *Llibre de meravelles* con el lenguaje y los procedimientos expositivos propios de la tradición escolástica. A ello se suman revisiones de obras anteriores –como el *Liber de anima rationali*– y tratados que manifiestan una toma de posición más definida respecto de determinados debates doctrinales, como el *Libro de los artículos de la fe católica* (1296).

Si se atiende ahora a la producción vinculada a esta estancia, encontramos obras como el *Tractatus novus astronomiae* (1297), la *Declaratio Raimundi* (1298), la *Investigatio mixtionum* (1298), la *Disputatio eremitae* (1298), el *Arbor philosophiae amoris* (1298), la *Consolatio* (1298), el *Ars compendiosa* (1299), el *Quomodo explicando* (1299), el *De quadratura* (1299), el *De arte electionis* (1299), el *Liber de geometria nova* (1299) y las *Quaestiones Attrebatenses* (1299).

En conjunto, Llull aborda aquí el cuádrivio en su totalidad, integrándolo con cuestiones teológicas y epistemológicas –como la función de Dios en el conocimiento humano– que constituían uno de los núcleos de debate más relevantes del momento. A diferencia de la primera estancia, Llull llega ahora a París con una estructura filosófica más definida en lo relativo a la articulación y el contenido de las ciencias, y orienta su producción hacia los temas centrales del currículum universitario.

c. Cuarta estancia (1309-1311). Dejando de lado, por razones de brevedad, la tercera estancia –de la que además existen dudas documentales y a la que no se asocia una producción significativa–, podemos pasar directamente a la cuarta, entre 1309 y 1311. En este momento Llull llega ya con un pensamiento filosófico plenamente consolidado.

Esta estancia se encuentra marcada por el contexto del Concilio de Vienne (octubre de 1311 – mayo de 1312), en cuyo marco Llull centró su atención en el problema del llamado «averroísmo» y en el modo en que determinados autores cristianos estaban asimilando algunas de sus tesis. Se trata de una cuestión que afecta directamente a la concepción medieval del conocimiento, ya que remite a la relación entre los contenidos de la fe y los de la razón y al modo en que ambos ámbitos deben articularse.

No obstante, como puede apreciarse en las obras compuestas durante este período, el objetivo de Llull se concentra en este problema concreto, más que en la estructura general de las ciencias o en su relación con el saber antiguo. La proximidad temática entre estas cuestiones ha llevado a algunos autores –como Ernest Renan– a proyectar retrospectivamente sobre la segunda estancia el carácter antiaverroísta propio de esta cuarta etapa.

Modelos de definición y situación de la filosofía

Entender el trasfondo del tema que aborda Ramon Llull en estas etapas, pero especialmente en la última, requiere antes de nada establecer distinción entre dos ideas que podrían parecer lo mismo pero que, en realidad, hacen referencia a dos objetos distintos: la crítica a las autoridades de razón, que indicó y desarrolló brevemente Bonner en un estudio de 1996; y lo que sería la definición del valor de la ciencia antigua. Esta distinción se evidencia por cuanto los puntos que asentó la tesis de Bonner corresponden a la inutilidad de las autoridades de razón sobre conceptos filosóficos o elementos teológicos que, como tales, no permiten una discusión abierta y conducen a debates infructuosos o, incluso errores.

Cuando hablamos del valor de la ciencia antigua nos referimos, en cambio, a los contenidos específicos del saber filosófico.

Con esta distinción puede resultar, no obstante, algo confusa, pues las «autoridades de razón» están tan integradas en la filosofía que parece resultar un vínculo indisoluble. Para resolver esta confusión, considero que deberíamos tomar en cuenta la realidad del concepto de «filosofía» que Llull se topa ante sí, y que, si bien pudiera parece próxima a la moderna, reposa sobre unos cimientos considerablemente distintos, provocando que, en la cabeza de un autor medieval, el uso de «ciencias» o «filosofía» no genere la misma asociación de ideas que en la actualidad.

Si se analizan los marcos generales de las ciencias anteriores al siglo XIII, es posible observar que existen dos modelos un tanto contrapuestos. El primero corresponde al *Didascalion* de Hugo de San Víctor, en el que⁶

Filosofía	Teórica (especulativa)	Teología (intelectible)	
		Física (natural)	
		Matemáticas (inteligible)	Aritmética
			Geometría
			Música
			Astronomía
	Práctica (activa, ética o moral)		
	Mecánica (adulteradora)		
	Lógica (lingüística)		

Este esquema de las ciencias fundamenta su estructura en el modelo neoplatónico cristianizado que habían desarrollado autores como Boecio o, en un período mucho más cercano, las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, en donde la filosofía se definía como «el arte de las artes y la disciplina de las disciplinas»⁷, aquel arte que nos sirve para investigar y comprobar las razones de todas las cosas.

Éste, no obstante, era tan solo uno de los dos modelos disponibles, pues la tradición heredera de la Escuela de Traductores de Toledo, influenciada por la estructura que los autores islámicos habían dado a la filosofía, presentaba una definición alternativa. Un ejemplo de ello corresponde al *De divisione philosophiae* de Domingo Gundisalvo, en donde:

⁶ Hugo de San Víctor, *Didasc.* I.4 y II.1

⁷ Isidoro de Sevilla, *Ethym.* II.XXIV.

Filosofía	Filosofía Teórica (del entendimiento)	Teología, ciencia primera, filosofía primera o metafísica	
		Matemática o ciencia disciplinaria	Aritmética Geometría Música Astronomía
		Física o ciencia natural	
	Filosofía práctica (de la acción)	Ciencia de la disposición de la conversación con los demás seres humanos Ciencia de la disposición de la casa y de la familia Ciencia de la ordenación individual del ser humano	

Este esquema esconde una diferencia importante con respecto del de Hugo de San Víctor en aquello que se refiere al uso de los términos ‘disciplina’ y ‘ciencia’: cierto es que el de la escuela de Toledo recoge la aplicación de disciplina para la filosofía, pero refiere a ella al recoger las definiciones históricas; en cambio, al dividir la filosofía —e incluso utiliza como sinónimo— utiliza el término ‘ciencia’, transfiriéndola así al ámbito del conocimiento.

A lo largo del siglo XIII, en especial hasta finales del segundo tercio, esta dualidad se mantiene en posiciones que, si bien no enfrentadas, dudan entre la definición de la filosofía como una disciplina o como un conocimiento o ciencia en sí. No obstante, en la versión más estandarizada, aquella que se irá progresivamente introduciendo en las universidades, gana peso su definición como disciplina, confiriéndole con ello una triple utilidad⁸:

La instrucción del entendimiento humano: dotar a la capacidad de raciocinio de una serie de fórmulas para un proceder correcto, es decir, para seguir los pasos y la metodología que garantizan llegar a la verdad y no caer en el error. Esta instrucción tiene, además, dos vertientes, pues si en las ciencias sirve para ordenar correctamente la especulación, en lo que a la actividad humana ayuda a regular las acciones y las pasiones que tienen lugar en el ser humano.

Generar admiración y reverencia a Dios: la filosofía conduce, ciertamente, al conocimiento de las verdades ocultas del universo que, como tales, refieren a la

⁸ Nos basamos en el *Acceso de los filósofos a las siete artes liberales*, según traducción de Bordoy, 2018.

acción del Creador. En este sentido, el objetivo final de la filosofía no se muestra como el conocimiento por el conocimiento, sino como la comprensión de la realidad que conduce a una necesaria aceptación del poder divino y, por consiguiente, a la necesidad del ser humano de someterse a éste.

Desarrollar la contención del mundo sensible: el ser humano viene en un mundo imperfecto que, no obstante, dispone tanto de bienes como de males que pueden conducir a desviarse de su objetivo final; en este sentido, la filosofía sirve a la instrucción en el rechazo de todos estos elementos temporales y a la búsqueda del verdadero valor, espiritual, de las cosas. Aduciendo erróneamente a Aristóteles, esta contención de lo sensible se da de tres modos distintos:

El desprecio de todo aquello que está sujeto al cambio, reproduciendo así un esquema platónico en el cual lo que corresponde al tiempo y no es necesario no puede tener el valor de bien definitivo.

El deseo de la felicidad futura por encima de la felicidad temporal, que corresponde a la idea de buscar la bienaventuranza en contra de los placeres del mundo sensible.

La ilustración de la mente, otro elemento tomado del esquema platónico en el cual el conocimiento ocupa un lugar especial en la creación de una tipología de hombre sabio que ve en el mundo algo que no puede ser tomado como un bien real.

Es precisamente este punto que permite explicar el motivo por el cual Ramon Llull aborda, en el período correspondiente a su segunda estancia, los problemas del cuadrivio. Ello se debe a que, interpretada a modo de disciplina en su carácter generar, el ámbito de conocimiento, digamos el objeto propio, de la filosofía, se reduce a aquellas partes que a) no colisionan con la teología –sea cual sea su definición– pero, b), a la vez, no son reductibles a conocimientos exactos: es decir, en el punto intermedio entre el cuadrivio, el conjunto más elevado de artes, y el estudio de lo divino, que corresponde a la teología, lo que irá tomando la forma de «metafísica».

En el capítulo 1 de su Aritmética, Boecio había atribuido a Pitágoras la definición de las cuatro vías que, en el mundo medieval²³, se consideraría como los métodos básicos de adquisición del conocimiento. Estas cuatro vías formaban parte de las artes –todavía no denominadas «liberales»–, y a partir de ellas se iría definiendo el cuadrivio, primera parte de los estudios de filosofía en el siglo

Aritmética, geometría, astronomía y música conformaban un grupo que se iría asociando con la abstracción de las formas a partir de la materia, es decir, un conjunto de disciplinas que permitían al entendimiento humano separar los ar-

quetipos secundarios –en terminología de Calcidio– de la materia primera sobre la cual se habían asentado para conformar las sustancias. Para entender el significado que éstas adquirirán en el caso de Ramon Llull es necesario, no obstante, entender el significado que se otorga a esa abstracción y que se sitúa en un nivel concreto de un contexto epistemológico mayor.

En su *Philosophia*, Enrique el Bretón había distinguido entre dos tipos de abstracción, de las cuales sólo una parte de ellas es la que se da en la matemática:

La abstracción de lo particular a lo universal, basada en la búsqueda de especies y géneros comunes a distintos individuos.

La abstracción de la materia a la forma, que tiene lugar cuando se desnuda a las entidades del aspecto corporal o sensible. Ésta, a su vez, se divide en dos:

La abstracción que procede de la multiplicidad a la unidad, distinta de la primera por cuanto ésta refiere a la cantidad.

La abstracción que procede de lo material a lo ideal, es decir, la que en sentido platónico busca el arquetipo o idea que forma las entidades corporales.

Aunque todas estas posibilidades presentan el nexo común de trasladar por medio del intelecto algo que se encuentra mezclado con la materia a una realidad noética, su utilidad para las matemáticas difiere. En efecto, las disciplinas de este tipo no pueden fundamentarse en la abstracción que va de la multiplicidad a la unidad, puesto que ésta se toma en un sentido cualitativo que conduce a categorías como la especie o el género. No pueden, asimismo, basarse en una abstracción de este tipo ni siquiera si se fundamenta en la cantidad, puesto que en realidad ésta es la que se aplica a las funciones de cálculo. Por consiguiente, el único tipo viable de abstracción es el que conduce de la materia a la forma, en tal medida que el entendimiento transforma en ideal algo que se encuentra en estado sensible a partir de la supresión de su corporalidad

La abstracción que se da en las matemáticas presenta, no obstante, un elemento propio que lo distingue de su sentido habitual y que debe ser tomada en consideración para entender el posicionamiento luliano al respecto. Es un lugar común en el pensamiento medieval la consideración de que, en el proceso sensorial, se producen los denominados *phantasmata*, resultado del impacto de los objetos en los órganos sensitivos. Éstos, a su vez, son susceptibles de generar cierto grado de conocimiento, vinculado a la imaginación. En el caso de Ramon Llull, la reducción de la abstracción a este punto será una de las críticas que dirija contra los aristotélicos radicales parisinos durante su etapa de lucha contra el averroísmo, pues considera que con ello no puede llegarse más que a una reflexión naturalizada sobre la realidad. Las disciplinas matemáticas incluyen, en cambio, un elemen-

to superior: los principios de conocimiento. Gracias a ellos las matemáticas se convierten en una ciencia, que aplica la facultad racional y que va más allá de los puros datos sensoriales. De este modo, la especulación resultante se aplica sobre elementos que proceden de la materia, pero que han sido desnudados de ésta y sobre los cuales se produce conocimiento en sentido estricto, no sólo inferencia.

Esta concepción de las matemáticas permite a Ramon Llull abrir una nueva posibilidad de solución al problema del paso de la idea a la materia. Estas disciplinas tienen la capacidad de, a partir de los cuerpos sensibles, establecer o recuperar la idea que les precede en sentido ontológico –pues la idea precede, en términos platónicos, a la materia–, y por consiguiente el camino de la abstracción es susceptible de ser revertido. Al contener un principio de conocimiento, partir de la razón, las matemáticas se presentan, en términos lulianos, dentro de esta continuidad concebida siempre entre la realidad y el mundo noético. Respetan, asimismo, los principios fundamentales del Arte, cuyo principio consiste en una adecuación plena del entendimiento con la realidad y en los que, por tanto, está contenida tanto la capacidad de ascenso intelectual como la de descenso.

Ahora bien, que en términos generales las matemáticas presenten esta posibilidad de continuidad entre materia e idea, no exime del hecho de que Ramon Llull se encuentre ante lo que es un problema clásico de este tipo de ciencias y que reposa sobre el objeto que a cada parte del cuadrivio le corresponde. El propio Boecio se había hecho eco de ello cuando, al plantear las cuatro vías pitagóricas del conocimiento, había aceptado también las divisiones de la cantidad:

Cantidad continua: se da cuando la eliminación de las partes que forman un ente y que establecen su cantidad supone la supresión del todo. Ésta se divide, a su vez, en dos tipos:

Cantidad continua móvil: es la que se encuentra en movimiento o, en un sentido más específico, la cuantificación del movimiento mismo.

Cantidad continua inmóvil: es la que se refiere a las entidades en sí mismas, cuya supresión de las partes implica la desaparición del todo.

Cantidad discreta: se da cuando las partes son independientes del todo, en la medida en la que la eliminación de una parte no supone la desaparición del todo. Ésta se divide también en dos:

Cantidad discreta absoluta: se trata de la cantidad en sentido numérico, en la que cada elemento supone un valor.

Cantidad discreta en relación con algo: es la cantidad que se produce al establecerse una relación entre dos o más elementos, y en la que algo no tiene sentido si no es por su relación con otro.

A cada una de las ciencias que conforman el cuadrivio le corresponde el estudio de una tipología concreta de la cantidad: a la astronomía, la cantidad continua móvil; a la geometría, la cantidad continua inmóvil; a la aritmética, la cantidad discreta absoluta; a la música, la cantidad discreta en relación con algo. Dado que los tipos de cantidad, en especial los dos principales –continua y discreta–, no son susceptibles de ser convertidos entre sí, por cuanto son conceptos distintos, tampoco lo son las ciencias que de ellas se ocupan. En realidad, esta distinción se encuentra en la raíz de la problemática que persiste en el siglo XIII en torno a la imposibilidad de transformar la geometría en aritmética y viceversa, dando lugar a los tres problemas heredados del mundo antiguo: la trisección del ángulo, la duplicación del cubo y la cuadratura del círculo. En efecto, aunque en el mundo medieval, y el propio Llull es un ejemplo de ello, se puede llegar a un cálculo que roza con cierta precisión el número Π , gracias al cual es posible la traducción de una ciencia en otra, los fundamentos no están todavía tan avanzados y se desconocen elementos como los números irracionales. Ramon Llull, sin embargo, intentará dar solución a este problema en obras como el Libro sobre la cuadratura y la triangulación del círculo, y de hecho su concepción del paso de lo ideal a lo material es una primera etapa del proceso.

Ciencia y conocimiento matemático-filosófico

Para Ramon Llull, la respuesta a estas cuestiones exige una revisión de la estructura fundamental de los estudios de artes. Esta revisión no debe entenderse en un sentido meramente formal, sino en un plano axiomático y metodológico. No se trata, por tanto, de modificar el sistema institucional de los estudios, sino de redefinir su contenido con el fin de adecuarlo a las nuevas circunstancias intelectuales. En la práctica, ello implica reducir el peso que la filosofía antigua había adquirido en dicho ámbito.

Obras como el *Tractatus de nova astronomia*, la *Declaratio Raimundi*, la *Investigatio mixtionum* o el *De quadratura et triangulatura circuli* responden precisamente a este propósito. En ellas, Llull pretende mostrar al lector que la adopción de los principios de su *Arte* –principios que identifica con los de la doctrina cristiana, aunque el propio autor insista en presentarlos como comunes a todas las religiones– conduce a conclusiones correctas. Por el contrario, el recurso exclusivo a los planteamientos de la filosofía antigua termina, según Llull, produciendo razonamientos que desembocan en resultados erróneos o inconsistentes.

De este modo, el punto de partida consiste en sustituir los principios fundamentales sobre los que se apoyan las ciencias del cuadrivio, reemplazando los elementos heredados del saber antiguo por otros de raíz cristiana. En este aspec-

to, el razonamiento luliano se articula a partir de la relación entre causa y efecto y de su aplicación al proceso de búsqueda de la verdad⁹: «Los antiguos filósofos, en cambio, no tuvieron conocimiento alguno de estos principios¹⁰ y, por ello, algunos ignoraron las consecuencias de tales principios: pues quien ignora la finalidad no puede tener un conocimiento claro de las cosas que existen por causa de esa finalidad. Por este motivo, algunos de los nuevos filósofos, que son seguidores de los antiguos, son causa de disensión entre tú y yo, Sócrates».

El planteamiento de Llull se apoya en la concepción aristotélica según la cual el conocimiento se alcanza mediante la consideración de las cuatro causas, entre las cuales la causa final ocupa una posición preeminente, en la medida en que las demás se ordenan en última instancia a ella¹¹. A partir de este supuesto, Llull sostiene que la filosofía antigua incurre en error debido a las limitaciones propias de su contexto histórico: al desconocer la verdadera finalidad del universo, sus principios se fundamentan exclusivamente en la realidad del mundo sensible y prescinden del principio superior de carácter divino.

Llull aplica ya esta estructura en el *Tractatus novus de astronomia*, donde lo proyecta sobre una de las disciplinas del cuadrivio. En esta obra intenta mostrar que el conocimiento adecuado de las leyes celestes resulta imposible si previamente no se atiende a la finalidad misma del cielo¹²:

«Los astrónomos se equivocaron por cuanto no dieron razones necesarias de aquello que, en esta ciencia astronómica, han obtenido a través de la experiencia. Como el médico, que por experiencia sabe que el ruibarbo purga el cólera y no ofrece la razón por la cual purga el cólera, puesto que el cólera y el ruibarbo son de una y la misma complexión, significada por .B. Y dado que las experiencias antiguas no se dan siempre, pues desaparecen, los nuevos astrónomos no disponen en sus juicios de principios generales a los cuales recurrir, puesto que es una ciencia positiva. No obstante, si los antiguos astrónomos hubieran puesto y dado la astronomía de forma demostrativa, entonces los nuevos astrónomos, cuando en sus juicios se equivocan, tendrían a qué poder recurrir para conocer aquello por lo cual se equivocan al hacer sus juicios sobre la fortuna y los infortunios de quienes preguntan.»

⁹ Llull, *Declaratio Raimundi*, ROL XVII, *prol.*, p. 256, 70-76.

¹⁰ Los «principios» a los que Llull hace mención son las dignidades divinas o razones necesarias, que varían en función de la etapa del Arte pero que él considera son comunes a toda religión.

¹¹ Ar. *Met.* I, 3 establece que cuatro son las causas que permiten el conocimiento: material, formal, eficiente y final, siendo la última de éstas la más importante. Idea que en el mundo medieval se convirtió en un lugar común, de tal forma que para ofrecer un conocimiento de algo debía darse razón de todas estas causas.

¹² Llull, *Tractatus novus de astronomia* ROL XVII, IV.1 *De reprehensionibus contra aliquos astronomos*, p.198, 15 – p. 199, 28.

Las denominadas «razones necesarias»¹³ aplicables a la astronomía dependen, según Llull, de los principios que rigen el mundo, los cuales han sido creados como reflejo de las «dignidades divinas». Esta idea no constituye un rasgo exclusivo del *Tractatus novus de astronomia* ni de la *Declaratio Raimundi*, sino que aparece reiteradamente en otras obras del mismo período dedicadas a las disciplinas del cuadrivio. Así, por ejemplo, en la *Investigatio mixtionum* se sostiene que resulta imposible comprender adecuadamente la acción de los elementos y las combinaciones que pueden establecer entre sí si no se tiene en cuenta el modo en que sus respectivas esencias han sido creadas.

La conexión entre las dignidades divinas y los principios del universo –que Llull establece como fundamento indispensable para la comprensión del orden del mundo– es precisamente la que explica la existencia de dichos elementos y, por consiguiente, debe ser incorporada al análisis de los fenómenos naturales. Un planteamiento semejante se encuentra también en el *Liber de geometria nova et compendiosa* y en el *De quadratura et triangulatura circuli*¹⁴, donde la crítica al desconocimiento de los antiguos y la sustitución de sus principios por otros de base cristiana se aplican al ámbito de la formulación geométrica y a su relación con la aritmética.

Esta exigencia de revisar los fundamentos del saber se halla estrechamente vinculada, además, con otro de los principios centrales de la ciencia luliana: la adopción de la ley de causalidad como criterio fundamental para la explicación del mundo¹⁵. Partiendo de una concepción que recuerda, en cierto modo, a la estructura del *Liber de causis*, Llull considera que la idea de Dios posee un carácter universal y primordial, reconocido por los grandes filósofos. Dicha idea implica necesariamente diversas afirmaciones fundamentales¹⁶: la existencia de Dios, su condición de Causa Primera, la creación del mundo por su acción, su unidad sustancial y su carácter de principio y fin de toda realidad.

A partir de estas premisas, Llull sostiene que se derivan las dignidades o razones divinas, las cuales constituyen el único punto que, según él, los filósofos antiguos no pueden negar. De estas dignidades proceden, por creación y de acuerdo con la ley de la trascendencia, los principios que estructuran el mundo y ordenan la totalidad de la creación. En consecuencia, todo conocimiento debe fundarse en este principio de causalidad, lo que se manifiesta de manera particu-

¹³ En torno al concepto de «razones necesarias», vid. Gracia, 1975, y Rubio, 1993-4. Uno de los elementos especialmente interesantes del fundamento de dichas razones es la distinción medieval entre el ser necesario y el contingente. Con respecto a este último tema en el caso de Llull, vid. Antón, 1963.

¹⁴ A tal efecto, vid. Bordoy, 2009.

¹⁵ Cfr. Bordoy 2011, pp. 103-139.

¹⁶ Llull, *Declaratio Raimundi* ROL XVII, de *secunda positione*, p. 258, 20 – p. 259, 78.

lar en la discusión que Llull establece con los filósofos antiguos: «Ramon respondió que estas palabras significaban el modo ordenado de disputar sobre esta materia, es decir, que recurramos al orden que existe entre la causa y el efecto de manera que no haya lugar a la contrariedad entre la causa primera y su efecto según la opinión y la conclusión verdaderas, y que el efecto sea por causa de la causa y no a la inversa. Y es imprescindible que esto sea así, para que la causa sea la finalidad de su efecto, como si alguien quisiera preguntar si tal vez el hombre debería amar más a Dios que a sí mismo, y se respondiese que, formalmente, el hombre existe por su alma y su cuerpo, y Dios existe por su eternidad e infinitud; y, por este motivo, Dios es formalmente más susceptible de ser amado que el hombre, el cual existe en el tiempo y en la cantidad.»¹⁷

El principio articulador, que se refleja en el propio Arte, es que nada puede existir en el efecto sin que exista en la causa, lo cual, por analogía, conduce a afirmar que en Dios se encuentra en grado sumo todo lo que conforma el mundo. Esquema que recuerda el argumento ontológico de la demostración de Dios, utilizado en otros por Buenaventura, aunque con la diferencia de que en el caso de Llull no sólo se llega a una existencia, sino a una dotación de contenido representada por las dignidades divinas.

En este contexto debe tenerse en cuenta, no obstante, la aplicación del principio de transcendencia. Llull parte de la división insalvable entre dos realidades: la que resulta de la acción intrínseca (*ad intra*) de Dios, y la que resulta de la acción extrínseca (*ad extra*) de Dios¹⁸. En el primer caso, la acción da lugar a la Trinidad divina, en el segundo, a todo cuanto es creado. Ambas difieren en el objeto sobre el cual tiene lugar la generación: en el primer caso, se trata de una génesis perfecta, creada a partir de todo el ser y la existencia sobre todo el ser y la existencia, de tal modo que las tres personas son, en realidad, una misma sustancia; en cambio, la segunda se crea sobre la nada, de tal modo que surgen las imperfecciones y aparecen los principios del mundo, que sustituyen a las dignidades. El problema, en el caso del conocimiento, es que se genera entonces una línea insalvable, pues el entendimiento, que es el que conoce, es en el mundo y ha sido creado a partir de la nada, con lo cual es incapaz de comprender en sentido absoluto la divinidad.

Para poder salvar este escollo y aplicar esta doctrina al conocimiento, Llull postula la teoría de los puntos transcendentales, un método que refiere a la octava regla del *Ars inventiva*: aunque el conocimiento parte de un nivel inferior, relacionado con los sentidos y vinculado a lo material, es capaz de ir ascendiendo de

¹⁷ Llull, *Declaratio Raimundi* ROL XVII, p. 259, 57-69.

¹⁸ Cfr. Lohr, 2002.

forma progresiva hasta contemplar —no comprender— la Causa Primera¹⁹. Esta teoría contempla dos métodos de transcendencia: a) la percepción de la insuficiencia del conocimiento basado exclusivamente en la naturaleza, en donde la razón observa que debe existir un principio superior al cual dirigirse; y b) la gracia divina, que tiene lugar cuando las capacidades humanas llegan por completo al límite de la ascensión y, a modo de don, se le concede la posibilidad de ver que existe algo más allá. En menor medida, el raptó y las visiones, dos elementos que tienen una relación más estrecha con el ámbito de la mística, sirven asimismo a Llull para completar estos puntos transcendentales y son considerados como efectos del segundo.

Correlaciones con las cuestiones de la época

Conviene detenerse brevemente para sintetizar lo expuesto hasta este punto. De lo anterior se desprenden, en esencia, dos afirmaciones principales. En primer lugar, durante la segunda estancia parisina Llull estaría elaborando un esquema general de la ciencia y deduciendo el valor que ésta posee no sólo a partir de su propio sistema intelectual, sino también —y de manera especialmente significativa— en relación con el contexto intelectual propio de la universidad. En segundo lugar, dicho planteamiento concede un papel central a la abstracción y al razonamiento matemático como instrumentos destinados a configurar un modelo de conocimiento capaz de recorrer la totalidad de la realidad, desde sus niveles inferiores hasta los más elevados, o bien en sentido inverso. Desde esta perspectiva, el valor del saber antiguo quedaría necesariamente cuestionado, en la medida en que no se ajusta a dicho esquema por carecer de los principios sobre los que éste debería fundamentarse.

La aceptación de estas dos afirmaciones conduce a una tercera cuestión interpretativa. Esta surge de una dificultad evidente: la posibilidad de que Llull considerara viable introducir aportaciones sustanciales en el ámbito de las matemáticas capaces de poner en entredicho el valor que el conocimiento antiguo poseía para los intelectuales de su tiempo. La respuesta a esta cuestión depende, en gran medida, de otra consideración previa: la existencia o no de una continuidad interna entre las obras compuestas entre 1297 y 1299. Diversos argumentos parecen avalar una respuesta afirmativa. Entre ellos cabe mencionar el tratamiento sistemático de los principales aspectos del cuádrivio, la presencia reiterada de demostraciones fundadas no sólo en el *Arte* luliano, sino también en conocimientos propios del saber contemporáneo, así como la articulación recíproca de los contenidos desarrollados en los distintos escritos.

¹⁹ Llull, *Declaratio Raimundi* ROL XVII, *de tertia positione*, p. 259, 80 – p. 261, 141.

Si se admite dicha continuidad, textos como la *Declaratio Raimundi* adquieren una relevancia interpretativa mayor que la que tradicionalmente se les ha atribuido, donde con frecuencia se han entendido únicamente como un intento de demostrar la utilidad del *Arte*. Resulta, por tanto, oportuno examinar la carta que precede a la condena de los 219 artículos comentados en la *Declaratio*²⁰.

Un reiterado informe, procedente de gentes eminentes y serias, animadas por un ardiente celo hacia la fe, nos han hecho saber que en París, ciertos hombres de los estudios de artes, yendo más allá de los límites de su propia facultad, osan exponer y disputar en las escuelas, como si fuera posible dudar de su falsedad, ciertos errores manifiestos y execrables, o más bien mentiras y desvaríos [...], máxime por el hecho de que apoyan sus errores, proclamados por todo lo alto, mediante escritos de los autores paganos [...].

Dicen que esto es cierto según la filosofía, pero no según la fe católica, como si existiesen dos verdades contrarias, y como si, contra la verdad de las Sagradas Escrituras, hubiera algo de cierto en lo que dijeron los condenados paganos [...].

Este texto que acabo de leer, seguro que no les resulta nuevo, pues corresponde a uno de los principales testimonios que se han utilizado para definir la existencia de una denominada «teoría de la doble verdad» que, a la postre, acabaría por identificar a esos «ciertos maestros de artes» con los «averroístas latinos».

Prescindamos ahora de los efectos que esto ha tenido, ya en gran medida por causa de Thomas Le Myèsier, sobre la determinación del objeto de la *Declaratio Raimundi*. Lo cierto es que en la Facultad de Artes de París, desde mediados de la década de 1260, se producen una serie de discusiones que afectan a la pretensión de los maestros de artes de tratar temas de filosofía. Así, por ejemplo, el 1 de abril del año 1272, la propia Facultad²¹:

Que sepan todos que nosotros, todos los maestros, y cada uno de ellos, tras el consejo de hombres probos y después de mucha y prudente deliberación sobre este asunto, queriendo y deseando, con todas nuestras fuerzas, prevenir para los presentes y los futuros los peligros que, con ocasión de este asunto, podrían sobrevenir en adelante a nuestra facultad, de común acuerdo y sin que ninguno de nosotros se opusiera, el viernes anterior al domingo en que se canta *Laetare Jerusalem*, convocados a tal fin todos y cada uno de los maestros en la iglesia de Santa Genoveva de París, establecimos y ordenamos que ningún maestro o bachiller de nuestra facultad presuma determinar o incluso disputar cualquier cuestión que sea puramente teológica —como sobre la Trinidad y la Encarnación, y así sobre todas las cosas semejantes—, como quien transgrede los límites que le han sido fi-

²⁰ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. Denfile & Châtelain, n. 473, pp. 543 ss.

²¹ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. Denfinle & Châtelain, n. 441, pp. 499-450.

jados; pues, como dice el filósofo, es completamente impropio que un no-geómetra dispute con un geómetra.

Una afirmación que continúa del siguiente modo:

Establecemos y ordenamos además que, si alguno disputara en París alguna cuestión que parezca tocar a la fe y al mismo tiempo a la filosofía, si la determinara contra la fe, desde entonces quede excluido perpetuamente de nuestra comunidad como hereje; a no ser que, dentro de los tres días posteriores a nuestra amonestación, se esfuere por revocar humilde y devotamente su error y su herejía en plena asamblea o en otro lugar donde nos parezca conveniente.

Añadimos además que si algún maestro o bachiller de nuestra facultad, al explicar o disputar alguna dificultad o alguna cuestión que parezca debilitar la fe, de algún modo lo pareciera; sin embargo, que resuelva los argumentos o textos que puedan existir contra la fe, o bien que conceda simplemente que son totalmente falsos y erróneos; y que no presuma disputar o leer de otro modo tales dificultades, ya sea en el texto o en las autoridades, sino que las deje completamente de lado como erróneas.

Más que ante una formulación de la llamada teoría de la doble verdad, el debate característico de la época parece situarse en el terreno de la delimitación del objeto propio de los estudios de artes, es decir, de la filosofía. El núcleo del problema reside precisamente en el punto señalado por Llull: la filosofía, considerada en sí misma, aparece privada del principio que permitiría conferir a sus contenidos y razonamientos el estatuto pleno de conocimiento. Sin embargo, la consecución de dicho principio implica en ocasiones la superación de los límites que definen el propio ámbito filosófico, lo que genera una tensión con su misma definición.

A través del conjunto de escritos compuestos entre 1297 y 1299, Llull intenta ofrecer una respuesta a esta dificultad estructural. El objetivo consiste en proporcionar a la ciencia el principio que, por su propia naturaleza, permanece fuera de su alcance inmediato y del que, sin embargo, depende su fundamentación. En este sentido, el planteamiento implica una separación entre el saber antiguo y una nueva concepción de la ciencia, articulada precisamente en torno a ese punto fundamental. En lugar de la dependencia de autoridades que con frecuencia conducen a equívocos, dificultades interpretativas o razonamientos erróneos, se propone la sustitución de dicho fundamento por los principios de la fe cristiana. Las obras de este período no se limitan, por tanto, a demostrar la validez del Arte, sino que deben entenderse como un intento de responder a los problemas intelectuales planteados en el contexto universitario contemporáneo.

Bibliografia

- ANTÓN, Enrique, «Plenitud metafísica de la filosofía luliana». *EL*, 7, 1963, pp. 131-151.
- BONNER, Anthony, «A “Arte” luliana como autoridade alternativa». *Veritas*, 41, 1996 pp. 457-472.
- , *The Art and Logic of Ramon Llull: A User's Guide*. Leiden: Brill, 2007.
- BORDOY, Antoni, «Ramon Llull i les fonts antigues: el cas de la quadratura del cercle». *Lluc*, 867, 2009, pp. 24-27.
- , *La filosofía de Ramon Llull*. Mallorca: Objeto Perdido, 2011.
- , *Enseñar filosofía en los albores de la Universidad (1200-1240). Estudio histórico acompañado del «Acceso de los filósofos a las siete artes liberales»*. Madrid: Sínderesis, 2018.
- CARRERAS I ARTAU, Tomás y Joaquín. *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. Madrid, 1939-1943.
- COURTENAY, William J., *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- GRACIA, Jorge «La doctrina luliana de las razones necesarias en el contexto de algunas de sus doctrinas epistemológicas y psicológicas», *EL*, 19, 1975, pp. 25-40.
- GERSH, Stephen, *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.
- KLINE, Morris, *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- LEMAY, Richard, «The Teaching of the Quadrivium in the Twelfth Century», en *A Companion to Twelfth-Century Schools* Giraud, C. (ed.). Leiden, Brill, 2020, pp. 180-202.
- LOHR, Charles. «*Arbor scientiae*: The tree of the elements», en F. Dominguez, P. Villalba y P. Walter, *Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg*, Turnhout, Brepols, 2002, pp. 79-84.
- PICHÉ, David, *La condamnation parisienne de 1277*, París, J. Vrin, 1999.
- RENAN, Ernest, *Averroès et l'averroïsme*. París: Calmann-Lévy, Éditeurs, 1953.
- RUBIO, Josep E. «Les raons necessàries segons l'Art demostrativa». *EL*, 33 (1993-1994), pp. 3-14.
- RUIZ, Josep M., *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*. Barcelona: Quaderns Crema, 1999.
- VAN STEENBERGHEN, Fernand, «La Signification de l'oeuvre anti-averroïste de Raymond Lulle». *EL*, 1960, 4, pp. 113-128.

LA FIGURA A. ALGUNES CONSIDERACIONS SOBRE EL SEU ORIGEN

THE FIGURE A: SOME CONSIDERATIONS ON ITS ORIGIN

ROSA PLANAS FERRER
Universitat de les Illes Balears

Resum

Aquest treball gira entorn de la Figura A, eix del sistema teològic i filosòfic de Llull. Estableix connexions amb el misticisme jueu contemporani i amb el pensament cabalístic. Examina les dignitats divines i la seva representació gràfica, la seva evolució conceptual, així com les possibles influències rebudes de les fonts islàmiques i jueves. En suma, l'estudi proposa la Figura A com un sistema complex i dinàmic de dignitats divines que integra la mística i la filosofia del seu temps, reflectint-se en l'estructura, el simbolisme i les funcions teològiques. La connexió amb la càbala medieval i la tradició islàmica mostra la rica interrelació i la profunda empremta que deixaren en el pensament lul·lià.

Paraules clau: Figura A, Dignitats, Influències místiques i filosòfiques, el color blau, Creació i dignitats, Càbala medieval.

Abstract

The work deeply analyses Figure A, the core of Ramon Llull's theological and philosophical system, establishing connections with Jewish mysticism and contemporary Kabbalistic thought. It examines the divine dignities, their graphical representation, conceptual evolution, and their significance within the Lullian framework, as well as possible influences from Islamic and Jewish sources. In summary, the study reveals how Ramon Llull's Figure A constitutes a complex and dynamic system of divine dignities, integrating mystical and philosophical influences of his time, reflected in its structure, symbolism, and theological function. The connection with medieval Kabbalah and Islamic tradition highlights the intercultural richness and intellectual depth of Lullian thought in its attempt to represent and understand divinity and its manifestation in the created world.

Keywords: Figure A, Divine Dignities, Mystical and Philosophical Influences, Blue colour, Dignities and Creation, Medieval Kabbalah.

Resumen

Este trabajo gira en torno a la Figura A, eje del sistema teológico y filosófico de Llull. Establece conexiones con el misticismo judío contemporáneo y el pensamiento cabalístico. Examina las dignidades divinas y su representación gráfica, su evolución conceptual, así como las posibles influencias recibidas de las fuentes islámicas y judías. En suma, el estudio propone la Figura A como un complejo y dinámico sistema de dignidades divinas que integra la mística y la filosofía de su tiempo, reflejándose en su estructura, el simbolismo y las funciones teológicas. La conexión con la cábala medieval y la tradición islámica muestra la rica interrelación y su profunda huella en el pensamiento luliano.

Palabras clave: Figura A, Dignidades, Influencias místicas y filosóficas, el color azul, Creación y dignidades, Cábala medieval.

Traçabilitat gràfica de la Figura A

De com Llull experimenta la il·luminació en sabem poc. Aquesta es concentra gràficament en una forma geomètrica circular que irradia energies (els atributs), que s'expandeixen des del centre de la figura i que prenen definició (nom) a mesura que s'allunyen del centre generador. La il·luminació, si per ella entenem una visió instantània, aclaparadora i persuasiva, no pot ser cap altra que la visualització de la primera figura de l'Art: la Figura A, origen de la complexa combinatòria que esdevindria després a través de les altres figures.¹

La Figura A, font de totes les altres o com l'anomenà Salzinger «emperadriu i senyora de totes les figures», és la base de la teologia lul·liana i la pedra angular de l'Art. Comprèn en potència totes les altres i cap figura és comprensible sense ella. Representa la unitat que es distribueix a través de les dignitats per tal de fluir eternament sobre cadascuna de les obres que genera, tant intrínseques com extrínseques. La Figura A és tot en tot i per tot, d'aquesta manera assoleix la representació racional de Déu en la seva realització cognoscible. Ens interessa quin va ser el procés i quines les influències que van dur Llull a concebre-la com a la figura imprescindible.

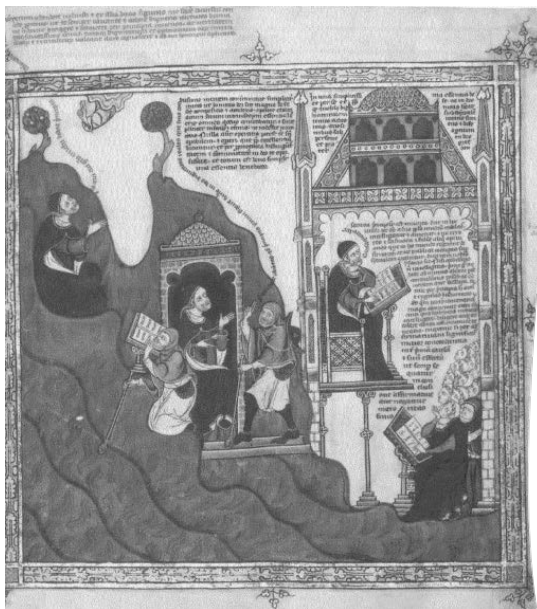
¹ En aquest sentit, s'expressa Rubio: «La famosa “il·luminació” de Randa no seria més que la sobtada presa de consciència de les possibilitats presents en la distribució lògica en figures, d'uns conceptes previs, distribució que permetria bastir una lògica combinatòria universal» (Rubio 1996, 62).

A la *Vida coetània*² la il·luminació té lloc a Randa, on Llull s'havia desplaçat per tal d'ordenar la confusió de la ment i desentranyar el sentit de les repetides aparicions de Jesucrist. A la muntanya estant contemplava el cel, quan de sobte li vengué la il·luminació que ordenava de fer llibres contra els infidels. El relat d'aquesta versió parla de «llibres» en plural. Ramon davalla de Randa i es retira al monestir de la Real on ha de trobar la manera de dur a terme la missió rebuda. A la Real estant, la primera «il·luminació» (l'esdevinguda a Randa) es concreta i Llull «ordona hun molt bell libre lo qual apella la art Maior e apres la art general, sots la qual art, apres molts libres compila». El relat resulta poc concret, si ens atenem al fet que no descriu la visió ni tampoc la naturalesa del «llibre», i encara menys el mètode que ha de seguir.

Una segona anada al puig de Randa revela més coses. L'aparició d'un jove pastor que desatenent l'ofici, li explica els misteris del cel i de la terra, mentre contempla el resultat de la primera il·luminació, algun llibre que ja ha escrit? Llavors Ramon rep instantàniament el coneixement que els filòsofs i els científics tarden anys en adquirir, i no ho fa mitjançant estudi sinó a través de ciència infusa. En aquesta comprensió immediata no intervenen els materials adquirits a través de la lectura i la memorització, és a dir les «autoritats». El caràcter sobrenatural ve refermat per l'acció de l'àngel-pastor, quan sacralitza els llibres que Llull encara no ha escrit, els besa i li diu que per ells se seguirà un gran bé per a l'Església. Més endavant l'acció se situa davant la cort del rei de Mallorca el qual ja ha sentit parlar d'alguns llibres «dictats» per Ramon, el primer dels quals «les meditacions que ell havia ordonades per tots los dies del any trenta paràgrafs specials...» (el Llibre de contemplació) i el «libre apellat art demostratiua» que explicita en el títol el desig de demostrar a qui no creu. Observam que la il·luminació es concreta en una doble escriptura que és a la vegada descriptiva-contemplativa i demostrativa.

El *Breviculum* de Tomàs le Myésier (m. 1336), segons Hillgarth «un dels deixebles més íntims de Llull» (1998, 35), mostra gràficament la «il·luminació» i exposa «dues figures». En la min. IV, l'àngel-pastor instrueix Ramon sobre la Figura A, tot indicant-ne la doble projecció, intrínseca i extrínseca, de les «dignitats reals» representades per les lletres. L'al·lusió a les dues figures posa esment en la doble acció de Déu, que opera en si mateix i fora de si mateix a través de les dignitats que convergeixen entre elles sense confusió possible. La manera com actuen és en la trinitària correlació entre l'operatiu, l'operable i l'operar (*Pater, Filius, Spiritus Sanctus*).

² Vida coetània del reverend Mestre Ramon Llull segons el manuscrit 16432 del British Museum, novament transcrita i publicada amb introducció, notes i glossari per Francesc de B. Moll. Palma de Mallorca, Edicions de l'Obra del Diccionari, 1933.



La Figura A, circular i blava, no apareix representada en el *Breviculum*. Els principis que hi són representats són 18, els 9 absoluts que es corresponen amb les dignitats de la versió abreujada de l'art, i els 9 relatius. Els principis absoluts van en el carro de l'exèrcit cristià (min. VII) en formació militar. Al davant del carro, Ramon Llull dirigeix l'exèrcit des de la muntura del cavall *Recta Intenció*. Aquesta disposició interpreta la Figura A com un instrument de combat que s'ha de dirigir cap a un objectiu.

És de gran importància per a Llull demostrar que Déu no estava ociós abans de crear sinó que eternament vivia en una amorosa relació trinitària. D'aquesta manera se situa contra les creences dels grups derivats dels gnòstics, com el catarisme, que concebien la naturalesa divina entre dues potències igualment poderoses, una que feia el bé i una altra que obrava el mal.³ També es posicionava contra el concepte del «déu ocult» de la teologia mística jueva, representat en l'*En Sof*, sobre el qual cap ésser humà no en pot saber res. La resposta lul·liana se situaria en l'intent de desvetllar aquesta part inaccessible de Déu a través de la seva activa vida trinitària.

El temps en què Llull experimentava la il·luminació en els cercles cabalístics de Girona i la Provença s'escrivien nombrosos comentaris sobre el *Séfer Yetsirà* (Llibre de la Formació, ca. s. x). Obra anònima i fundacional de la càbala, molt breu però alhora molt complexa, que presenta una lectura anàloga de la creació que difereix del Gènesi. El Llibre de la Formació explica l'activitat divina abans del moment creador. Sobre la importància d'aquesta obra en la formació del concepte de les dignitats, Platzeck assenyalava:

Supuesto un influjo del Yezirah en Raimundo resultaría probable que al terminar en esos años sus estudios preparatorios para una vida misionera, buscara relaciones de contacto no solamente con los árabes sino también con los judíos de esta isla y que tomara sumariamente conocimiento del método y de la finalidad del Yezirah. Esta tesis se prueba por los siguientes puntos de comparación entre el

³ Culianu 2024.

Yezirah de una y el *Libre de contemplació en Deu* y el *Ars maior* de otra parte (Platzeck 1964, 139).

Segons Llull, Déu actua en si mateix a través de les dignitats i ho fa d'una manera eterna i continua, sense principi ni final, engrandint infinitament la seva bondat, grandesa, eternitat, poder, etc. I aquest dinamisme és possible gràcies a l'estructura trinitària de la seva essència. El primer que Llull intenta dir-nos és que Déu és activament i no passivament, de manera que la mateixa creació reflecteix aquesta realitat, tot i que adaptada a la successió dels temps històrics. En aquest sentit, l'Encarnació és allò de més rellevant en la història humana, el centre gravitacional del pla diví. Quant al problema que presenta la Trinitat, la unitat de l'essència divina impedeix la minoritat de cap de les tres Persones que la conformen, i aquesta equiparança només fa distinció en la forma com actua cadascuna. El Pare, creador; el Fill, Segona Persona, a través de l'Encarnació, vida, mort i resurrecció, és la realització històrica de Déu i la Tercera Persona, l'Esperit Sant, actualitza l'acció divina a través dels apòstols i enviats successius. Totes idees que també trobaríem en la teologia de l'abat Joaquim de Fiore (m. 1202)⁴.

Evolució en el vocabulari dels atributs de la Figura A

Els principis de la Figura A van evolucionant. A l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* (París, 1289) Llull es refereix a setze «virtuts» no accidentals sinó essencials. Caldria explicar la diferència entre el concepte «virtuts» que inclou tots els atributs divins i el terme «virtut» corresponent a la H de la Figura A. A l'*Art demostrativa* (Montpeller, ca. 1283) el terme «dignitats» havia consolidat la identificació amb els atributs divins, tal vegada per evitar aquesta possible confusió. En referir-se a les cambres de la Segona Figura, Llull indica: «En aquelles cambres son escrites .xvj. dignitatz, les quals entenem esser en Deu, so es assaber: bonea, granea, eternitat, poder, saviea, amor, vertut, veritat, gloria, perfecció, justicia, larguea, simplicitat, noblea, misericordia, senyoria.»

El nom i el nombre de les dignitats es veu afectat per canvis que suposen alteracions en la disposició i/o per l'eliminació d'algunes⁵. Aquests canvis es produeixen en les quatre darreres: *misericordia/simplicitas*; *humilitas/nobilitas*; *dominium/misericordia* i *patiential/dominium*. Així a *Ars compendiosa inveniendi veritate* divergeix respecte d'*Art demostrativa*. L'aparició de la dignitat 'bellesa' en el *Llibre què deu hom creure de Déu* (1301) escrit a Lajazzo en el transcurs d'un dels seus viatges més llargs, fa que considerem una possible repensada dels

⁴ Potestà, 2010.

⁵ Pring-Mill 1991, 117-118.

noms i la possible influència dels cercles místics jueus que tenien en consideració aquest atribut. La dignitat ‘bellesa’ tendria la seva correspondència amb la sefirà *Tiferet*, atribut que forma part de la columna central de l’arbre sefiròtic, i al·ludeix a la qualitat estètica de Déu com a origen i faedor de tota bellesa en qualsevol de les seves manifestacions possibles, tant físiques com morals i espirituals. Aquesta sefirà descriu la manera de fer pròpia de la divinitat, que sempre crea i actua amb bellesa. En el llibre citat, Llull focalitza aquest atribut en l’Encarnació, ja que Jesucrist en personifica la seva plenitud: «La bellesa divina va posar la seva semblança en l’encarnació, car la criatura més bella que pugui existir ho és perquè ha estat feta Déu.» (*Enchiridion*, 617)⁶. En aquest mateix paràgraf, Llull afegeix la llibertat, i diu que Jesucrist és l’home més lliure «que hi pugui haver». La llibertat és un atribut diví no sempre present en les obres anteriors. En Jesucrist es dona la plenitud de les dignitats tant a partir del moment en què va ser encarnat com en la seva naturalesa divina, participant des de l’eternitat en la vida plena de Déu com a Segona Persona:

6. En la divina essència hi ha tres persones divines distintes, i d’elles en diem santa divina Trinitat, i totes tres tenen una comuna essència, substància i natura. La Trinitat i la comunitat van posar les seves semblances en el grau més alt en què poden ser posades, és a dir, que Déu home Crist té tres natures: natura divina, natura de cos i natura d’ànima. I, de totes tres, n’és fet un Jesucrist, un individu, una persona que és més excel·lent que cap altra persona, que conté en si tot el que existeix segons fi i noblesa per participació i per conjunció de la natura divina i creada. (*Enchiridion*, 619)

Respecte de la Figura A, segons descripció de Rubio (2002), en l’*Ars compendiosa inveniendi veritatem*

A: fa referència a Déu. Aquesta figura conté setze virtuts atribuïbles a la divinitat: Bonitas, Magnitudo, Aeternitas, Potestas, Sapientia, Voluntas, Virtus, Veritas, Gloria, Perfectio, Justitia, Largitas, Misericordia, Humilitas, Dominium i Patientia. Aquestes virtuts es combinaran dues a dues per formar cent vint cambres binàries.

Cal destacar el caràcter estatiu si comparam A amb les altres figures que despleguen una activitat més dinàmica. Encara així, A és indispensable per a la combinatòria. Tot i que pot semblar immòbil respecte de les altres, sobretot en tant que exemplifica la veritat inamovible de Déu i tot allò que no s’ajusta a aquesta veritat és fals, la seva capacitat d’inserir-se en altres figures la fa necessària per moure la resta de la maquinària artística.

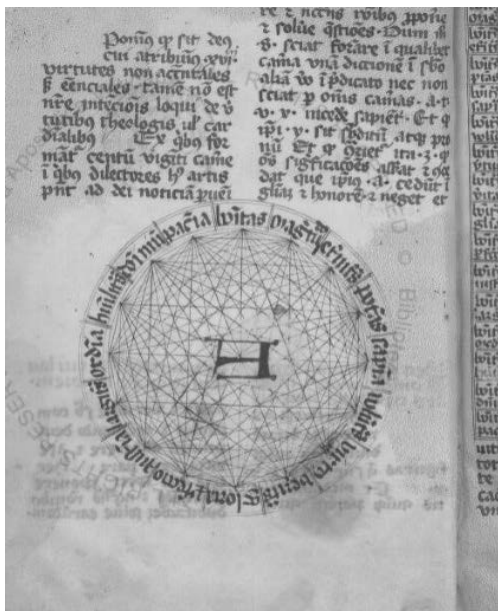
⁶ Totes les cites que apareguin amb el nom *Enchiridion* fan referència a l’obra de Jordi Gayà Estelrich detallada a la bibliografia. La cita és del *Llibre que deu hom creure de Déu*.

El color blau de la Figura A

Llull no ofereix una explicació raonada de l'ús del color en les figures de l'Art, si més no, el color va ser tema de les seves inquisicions i n'oferí teories en distintes obres, especialment en l'etapa de l'art quaternària⁷. Les inquietuds teòriques de Llull respecte del color participen de les medievals. El recurs al color com a instrument pedagògic és present als manuscrits d'autors com Joaquim de Fiore o Hildegarda von Bingen, on el color s'associa a idees i propietats, i també a qualitats morals. En abstracte, es pot associar a vicis i a virtuts. També existia una certa convenció en l'ús dels colors en els textos escrits, com testimonien les paraules d'Isidor: «El *syricum* és un pigment de color vermellós amb el qual s'escriuen les caplletres dels llibres» (Etimologies XIX, 17).

La relació del color blau, l'escollit per Llull per a la Figura A, amb la visió mística, tant en l'espai cristià medieval com en el jueu, ha estat estudiada per Alois M. Haas (1999) el qual destacava que el blau participa de la visió del món sobrenatural. Segons Haas, aquest color es revela en el món medieval com una «automanifestació divina»⁸. En l'occident cristià, el blau experimentà un gran auge a partir de la segona meitat del segle XIII, convertint-se aviat en el color

distintiu de la monarquia, però cal cercar els orígens de la seva relació amb la divinitat en el misticisme jueu. La relació del blau amb la glòria divina s'associa amb la càbala de la Merkavà (o del carruatge) que té l'origen en la visió d'Ezequiel (Ez 1,26)⁹. Moisès comminava els israelites a fer-se un fil de «púrpura blava» en els vestits com a senyal de recordança dels preceptes de Jahvé (Nm 15, 37-41). El valor memorístic i pedagògic destaca en el ritualisme jueu, i el blau en la tradició jueva, a banda de ser el color de la divinitat representa la seva presència, *Shekinà*, en l'assemblea d'Israel. En l'actualitat, la bandera de l'estat jueu actualitza



(la imatge reproduïx Figura A Ms.
Vaticà Lat-5112, s. XIV.
Contemporani de Llull)

⁷ Badia 2003.

⁸ Haas, ob. cit., p.34.

⁹ Scholem 1988.

aquests conceptes en el color blau del *maguén* David. Optant pel color blau en la Figura A, Llull assumiria un doble objectiu, mostrar la unitat indestruïble de Déu a través del color que més s'hi assemblaria simbòlicament i fer-se accessible a un auditori de savis jueus.

Una de les tècniques de concentració dels místics jueus té a veure amb la visualització del color de les sefirot. Hi ha textos que demostren que aquesta concentració en un color concret definia una tècnica practicada en el cercle de Girona, on destacava la figura d'Azriel¹⁰. Aquest autor, contemporani de Llull, en el seu tractat sobre les sefirot es refereix a la primera sefirà com a «llum oculta» designant d'aquesta manera el Déu *absconditus* (incolor) que no podem conèixer. Tot i això, no podem pensar sense color, i és en aquest sentit que els colors actuen a manera d'alfabet intern que destrua la identitat de cadascun dels atributs o sefirot. Quan el color s'uneix a la lletra hebrea, es converteix en un instrument pedagògic per a la visualització i memorització dels noms divins¹¹. Moisès profetitzà a l'assemblea d'Israel tot dient que viuria mentre mantingués la comunicació (*devekut*) amb Déu, la qual ve representada per la unió de la llum blanca i la llum blava, que esdevindran els colors rituals dels sacerdots¹².

Com funcionen les dignitats lul·lianes

Les dignitats actuen a l'exterior com una mena de matrius de la creació, Llull diu: «Cada ens real, com ara un home, un lleó, una planta, etc. està creat substancialment i constituït a partir de les semblances de Déu, és a dir bonesa, grandesa, duració etc.» (MOG IV, iii, 100:116). Les semblances de Déu són les dignitats que imprimeixen en allò creat una capacitat de guardar semblança amb el creador de manera que, quan més s'hi assemblen, més s'acosten al disseny diví.

Aquesta capacitat generadora a través de les dignitats ens condueix a un llibre anònim de la càbala gironina: *Arquitectura de la divinitat*¹³ escrit aproximadament en la mateixa època que Llull revisonava l'art. Podríem apreciar-hi un desig de recursos teològics per tal de desvetllar l'acció de Déu en la creació. Idel destacava que «el tema central que caracteritza la història de les concepcions sefiròtiques és la vacil·lació entre les teories *intra* i *extra* divines.»¹⁴ Aquesta doble direcció, present en la teoria lul·liana, repercuteix en els sistemes teològics

¹⁰ Rabí Azriel de Girona. *Siete capítulos místicos y otros textos*, traducción y comentario a cargo de Neil Manel Frau-Cortés, 2023.

¹¹ Idel 2005, 157.

¹² Scholem 1988, 189.

¹³ Frau-Cortés 2025.

¹⁴ Idel 2005, 194.

que assagen recursos per tal de demostrar l'activitat divina abans i després de la creació. En els cercles cabalístics provençals i catalans s'articulen distintes teories que focalitzen aquesta acció en les sefirot. La qüestió que es plantegen és si les sefirot: 1) formen part de la naturalesa divina i participen de la seva essència; 2) no són divines, però són instruments divins per a crear i governar el món; i 3) són l'emanació divina que arriba fins a la realitat creada¹⁵. La primera posició és la que trobam en la concepció lul·liana.

Quant a la definició de les dignitats, Pring-Mill les definia així:

Les Dignitats són els principis transcendents del sistema lul·lià: constitueixen allò que és cognoscible de Déu; són els seus instruments creadors, que es reflecteixen en tot aspecte de la seva creació, i formen part, en conseqüència, de l'estructura essencial de l'univers sencer (estructura al mateix temps de l'ésser i el conèixer); organitzades a la primera figura de l'Art, la Figura A. (Pring-Mill 1991, 136).

L'estabilitat en el nom i el nombre passa per diferents etapes. A l'època ternària, la Figura A es veu afectada per una reducció, de setze passa a nou, de B a K, de Bonesa a Glòria. En l'*Ars Brevis* la descripció de la figura és la següent:

La primera figura és de A, e aquesta figura conté en si nou principis, ço és a saber bonesa, granesa e los altres; e hi ha nou lletres, ço és a saber B, C e les altres. E aquesta figura és dita circular, per ço car lo subyet és mudat en predicat e lo predicat en subyet, així com dir bonesa és gran, granesa és bona, e enaixí dels altres. En aquesta figura encerca l'artista natural conjunció entre subyet e predicat, e disposició e proporció per ço que a fer conclusió puixa trobar mitjà. (Llull, OS 1, 537).

La intercanviabilitat de les dignitats sembla provocar la ruptura del vincle relacional entre elles, de manera que cadascuna és l'altra sense necessitat de una processió. Bonesa i Granesa són el mateix en Déu. D'aquí que s'hagi adoptat el valor representatiu del cercle. En la Figura A no existeix contrarietat, minoritat ni majoritat. No hi ha mesura ni dimensió, perquè ella és la primera referència per la qual són mesurades les criatures, els éssers animats i els inanimats. Sembla un mirall on cal dimensionar la creació i reflectir-hi el seu grau de relació amb Déu. Amb aquesta figura Llull fa que totes les ciències siguin subalternes de la Teologia, atès que sense l'obra de la Figura A no hi ha ciència possible¹⁶.

En la descripció de la Figura A de l'*Ars Brevis* hom no parla de Déu. A diferència de l'etapa anterior «sembla que Llull prefereix la denominació més neutra Primera Figura i que només conserva la lletra A com una mena de vestigi de

¹⁵ Idel 2005, 195.

¹⁶ Tenge-Wolf, 2018.

l'etapa anterior»¹⁷. Les dignitats passen a ser anomenades «principis» i només són dignitats quan es refereixen al primer subjecte, Déu. Per a Bonner és molt significativa la desaparició del terme «dignitats». També desapareixen les línies entrecreuadaes i la paraula concordança no s'esmenta en la descripció. Aquesta reducció, més que simplificació, indica canvis notables que apel·len a una concentració d'elements en la ment de Llull, el qual sembla haver interioritzat les primeres formulacions com donant per sobreentès que el públic a qui es dirigeix també les ha assimilat. Una altra possibilitat apuntaria a un «allunyament» dels primers objectius que l'havien dut a construir la figura i a una desvinculació racionalment volguda de la seva primera intenció.

La versió de l'*Ars Brevis* de Lavinjeta (1514) presenta la Figura A amb tres cercles concèntrics: el més extern la lletra B, el segon, *Bonitas*; el més interior *Bonum*. I així amb la resta dels 9 principis. Al cercle més intern les relacions entre tots els principis venen marcades per línies transversals. En el centre manté la posició la lletra A. Lavinjeta anomena les dignitats «principis absoluts».

En l'etapa ternària Llull exposa les definicions dels 18 principis (els 9 absoluts, les dignitats i els 9 relatius) afegint-hi noves consideracions. Alguns exemples:

Bonesa és ens per raó de la qual bo fa bé (descriu gràficament en la figura de Lavinjeta: $B \rightarrow Bonitas \rightarrow Bonum$)

Granesa és aquella cosa per raó de la qual bonesa e duració e les altres són grans.

En la segona definició trobam inclosos els altres «principis» de manera que, tot i que en el discurs de la imatge no hi figurin, la qüestió de les relacions entre totes les dignitats continua més enllà del que produeix cadascuna en ella mateixa i s'estén vers les altres.

A la *Introductorium magne artis generalis* (París, 1289) trobam les mateixes definicions amb més matisos. Vegem-ne alguns exemples:

B. Bonitas est ens ratione cuius bonum agit bonum: sic bonus es esse et malum non esse.

E. Potestas est ens ratione cuius bonitas, magnitudo, etc. possunt existere et agere.

I. Veritas est illud quod est verum de bonitate, magnitudo, etc.

¹⁷ Bonner-Soler, 2007.

En el cas de *B*, se cita el mal com a forma de no ésser, que s'integra a l'estructura de la dignitat pel procediment d'oposició. Mentre que *E*, es presenta com una dignitat «pont» o vehicular per la qual existeixen i actuen totes les altres. La força de *I*, és consubstancial de totes les altres i funciona com a matèria primera de tot el conjunt.

L'*Ars inveniendi particularia in universalibus* (1283-87) se centra principalment en la Figura T¹⁸. Aquesta figura complexa, formada per cercles i triangles, i amb capacitat de moviment combinatori, esdevé instrument necessari per a passar del particular a l'universal i, com a tal, desplaça el paper predominant de la Figura A, de qualitat més estàtica.

En la mesura que es desenvolupa l'Ars, la Figura A, origen de tota l'estructura, s'integra en les figures següents que van assumint la capacitat d'acció. De manera que, en les figures successives, A queda integrada per tal d'interactuar amb les noves figures que impliquen dinamisme. Dintre de la Figura T, A és representada per un triangle blau de tres vèrtexs: B (dignitats, essència, unitat) Déu; C (animal, intel·lectual, sensual) Criatura; D (artificial, natural, intel·lectual) Operació. Amb la qual cosa ja és possible establir relacions operatives entre les dignitats d'A i l'univers creat. Operacions que poden desenvolupar-se en diferents nivells i categories.

T és la figura de les significacions, mitjançant la qual es realitza tota l'operativa de l'Art. La pedra angular de la maquinària lul·liana per a respondre a totes les ciències. El seu caràcter universal l'igualava a la Figura A, de la qual hom ha de creure que n'és el començament sense el qual no seria possible avançar en el coneixement. La Figura A queda immersa dins T per tal de fer possible l'explicació de la realitat creada.

En la Figura S (d'ànima racional) es projecten com en un mirall les semblances de les dignitats¹⁹. Aquesta figura representa la capacitat de l'ànima per a actuar segons les semblances que rep d'A. Per ella, l'ànima pot recordar i pot oblidar; pot entendre i pot ignorar; pot voler i pot no voler. És a dir, cada acte contempla la seva negació, en el que exemplifica el principi de la llibertat de l'ànima humana. Com destaca Rubio el valor de S és la receptivitat, la capacitat d'actuar segons A. En l'actuació positiva, representada pel quadrat blau i per la suma de les operacions BCD es localitza la finalitat de l'ànima racional.

¹⁸ Rubio 2002, 89.

¹⁹ Rubio 2002, 92.

S. est speculum receptivum similitudinem dignitatum A per modo creationis, quod est, quia bonitas A creat S, bonum, et quia magnitudo ipsius A magnificat ipsum B...²⁰

Les relacions internes entre les dignitats

Déu no pot existir sense les dignitats, tal i com es palesa en les demostracions que proposa Llull en el punt 1.1. *De la investigació de les dignitats divines a l'art general ultima*. En la seva darrera i definitiva versió afirma que «Per tal que Déu existeixi, cal que hi hagi en ell diverses raons o dignitats reals»²¹. En aquest sentit, la independència de les dignitats respecte de l'ésser de Déu és impossible. Si en falta una, totes les altres deixen de ser: «Totes elles són una sola i mateixa essència divina, i l'una és també l'altra essencialment»²². Segons Llull, els sarraïns (però no els jueus) s'equivoquen quan afirmen que les dignitats només actuen en les criatures, i que Déu és la causa primera només quant a la realització del món: «D'aquesta manera Déu existiria amb les seves dignitats per tal que el món existís, la qual cosa és ben absurda de dir».²³

Els dos «modes» en què Déu actua a través de les dignitats són en relació amb la seva natura i en relació amb les criatures. Les relacions amb l'univers creat es regeixen pels *praedicata relata* o principis de relació (Pring-Mill 1991, 164) que són els termes de relació entre les Dignitats i el món creat, però que també actuen de manera interna. Aquests principis són nou i formen tríades, grups que constitueixen l'eix del discurs lul·lià dels correlatius. A través de les seves versions, l'Art es mostra com un organisme viu, que va incorporant canvis i modificacions sense alterar els elements primigenis implícits en la il·luminació. Tot el discurs revela un intent d'acoblar la imatge a la paraula, la visió a l'explicació, comporta l'esforç intel·lectual de dur la imatge (visió) al discurs (raó), que d'aquesta manera es va fent cada vegada més demostratiu.

Una de les conseqüències de l'acció de les dignitats divines són els seus actes, el pas de la potència a l'acte, d'altra manera hi hauria ociositat en Déu, cosa impossible. Aquests actes són intrínsecs, coessencials i naturals en l'essència i naturalesa divina. La bonesa té el bonificar, la grandesa l'engrandir, l'eternitat l'eternar, etc. I encara afegeix: «cap bonesa no és perfecta sense acte» i el mateix amb les altres dignitats. Per a què existeixi la perfecció cal que hi hagi l'acció, l'acte extrínsec.

²⁰ Citat per Rubio, 2002, p. 92.

²¹ *Enchiridion*, 343.

²² *Ibid.* 343.

²³ *Ibid.* 345.

Pot semblar que la bonesa és l'origen de la resta de dignitats. Segons l'*Ars generalis ultima* l'expansió de la bonesa produeix en les altres: «la bonesa també és la raó per la qual el bé produeix un bé gran. I, com que l'eternitat és la raó per la qual la bonesa i la grandesa duren, la bonesa és, doncs, la raó per la qual el bé produeix un bé gran i etern».²⁴ La infinitud i l'eternitat són l'emplaçament d'aquesta bondat que s'expandeix a la resta d'atributs. La bonesa divina produeix el que Llull anomena «el bé necessari». Podem interpretar que la necessitat del bé és el motor de l'activitat de la resta de les dignitats i de la creació del món.

Bonesa, grandesa, eternitat, poder, saviesa, amor, virtut, veritat, glòria, cadascuna d'elles existeix en nom propi. Si cada dignitat no existís en nom propi, Déu no existiria. Aquest és un dels plantejaments lingüístics de l'Art general última on Llull confereix importància al nom de les dignitats que, com hem vist, ha variat des de les primeres versions. Quant a la seva naturalesa i relació, Llull afirma que, perquè Déu existeixi, cal que hi hagi en ell diverses raons o dignitats reals que no difereixen, ja que totes elles són una sola i mateixa essència i l'una és també l'altra essencialment. La raó de la seva existència són elles mateixes i en aquest punt, contradiu els sarraïns.

Per a una cronologia de les dignitats

El sistema de les dignitats s'inicia en el *Llibre de contemplació*. En aquesta primera formulació semblen agrupar-se en grups de tres, responnent a una estructura trinitària. El que ens interessa és veure com es va desenvolupant la Figura A en un punt en què encara no s'ha fixat el número de les dignitats. Com ha descrit Rubio²⁵ podem establir-ne dos grups, unes que actuen *ad intra* que fan part de l'essència de Déu, i que en el *LC* són: infinitat, eternitat, saviesa, poder, amor, virtut, bonea, simplicitat, acabament e les altres semblants a aquestes. I un segon grup que actua *ad extra* i que fan referència a l'activitat externa vers l'home i el món creat: creació, gràcia, misericòrdia, dretura, senyoria, humilitat, larguea, granea, honrament e les altres semblants (*LC* 178, 2). Aquesta doble acció, que Llull denomina «segons nos» i «segons vos» es combina per a crear relacions. Si entenem que l'obra creada és un reflex (imatge i semblança) de la divinitat, aquest reflex es realitza en graus (majoritat, minoritat) dels quals en depèn la similitud de la semblança. Aquesta gradació possibilita que les figures de l'Art es relacionin i que la Figura A, en el seu nucli intern, sigui estàtica. Per exemple, la bonesa en la Figura A no admet més grandesa ni més durabilitat ni més exten-

²⁴ *Enchiridion*, 347.

²⁵ 1997a, 115.

sió. Aplicada a la divinitat, la bonesa és infinita i eterna, la qual cosa no és possible en l'ésser creat, ja sigui àngel o humà. La dignitat «bonesa» que no apareix en el primer ternari de dignitats del *Llibre de contemplació*,²⁶ es constitueix en la primera de totes en la Figura A.

En el *Llibre de contemplació* la Figura A es troba en construcció. Llull planteja quines són i com actuen les dignitats i la manera com les interpreta la intel·ligència humana. Hi ha una reciprocitat, una mena de diàleg entre les dignitats i l'ànima racional. És a dir, en la Figura A ja s'està gestant la Figura S.

La inestabilitat de l'Art, fa que es formuli en diverses «arts» concretes²⁷, i fa perillar la centralitat de la Figura A. No és que canviï la idea de divinitat, però sí que es mobilitzen les relacions entre les dignitats en sentits diversos. Tot enllaçant la idea de Pring-Mill²⁸ de valorar el nombre com a element estructurador de la creació, el tema del nombre de les dignitats no sembla aleatori sinó primordial a l'hora d'establir les bases que sustenten tot l'edifici. Al mateix temps, entre els místics jueus s'ha realitzat un esforç semblant a l'hora de fixar el nombre de les sefirot, que queda definitivament fixat en deu. En l'obra lul·liana, el canvi de setze a nou es produeix entre l'ACIV (*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, ca. 1274) i l'AIV (*Ars inventiva veritatis*, vers 1289).

Pring-Mill assenyalava la possible relació entre la *Lògica de d'Algatzell*,²⁹ primera obra de Llull, i la teoria de les dignitats. La presència d'Algatzell en el rerefons de l'obra lul·liana és important. Primerament perquè el filòsof i místic musulmà és una de les fonts «silenciades», però el prestigi com a teòleg i místic de l'islam es va estendre i mantenir al llarg de tota l'edat mitjana. És comparable a Llull quant a la seva extensa producció. El seu llegat assoleix més de 400 obres. La seva biografia guarda paral·lelismes amb la de Llull. Algatzell va ser un místic delerós per fer una vida retirada, però es va veure involucrat en la vida política i social del seu temps. Caldria l'estudi de les seves obres, sobretot les de caire més enciclopèdic com *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn* (= Vivificació de les ciències de la religió) per tal d'establir el seu veritable impacte en les teories lul·lianes.

La rellevància d'Algatzell en les obres de Llull, especialment en la rèplica que va fer del *Tractat sobre els Noms divins*³⁰, noms que de manera ritual eren repetits pels místics musulmans. Llull va escriure els *Cent noms de Déu* (Roma,

²⁶ Rubio, *Les bases del pensament de Ramon Llull*, p. 116-119.

²⁷ Rubio 1997, 66.

²⁸ Pring-Mill 1991, 116.

²⁹ Pring-Mill, *Estudis*, 117.

³⁰ Disponible en versió castellana a: Al-Gazali. *Tratado sobre los nombres divinos. Los 99 nombres de Dios*. Edición de Andrés Guijarro. Editorial Tritemio, Madrid, 2022.

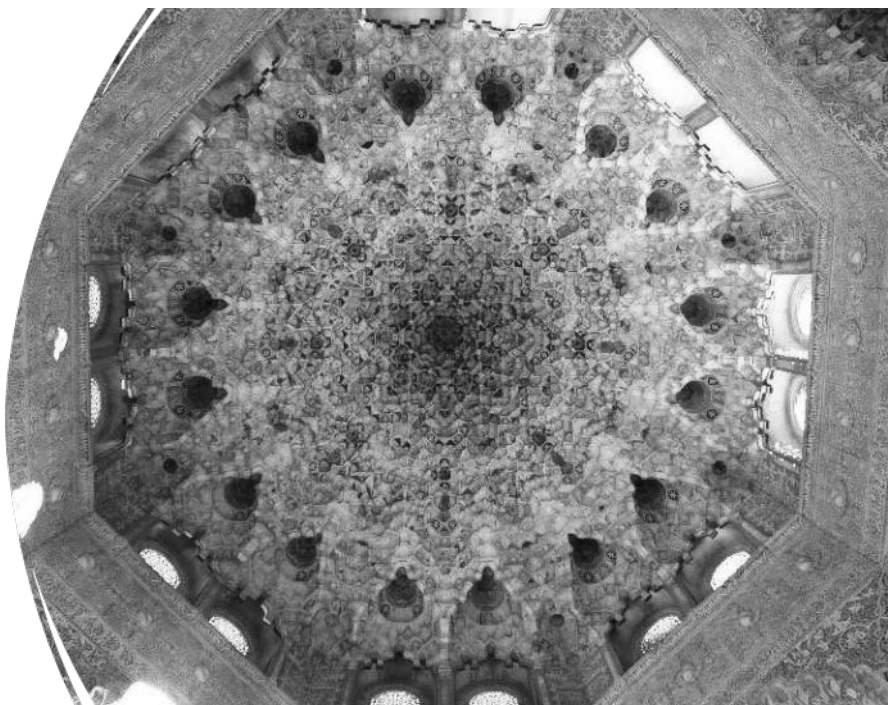
1292).³¹ Va apujar-ne el nombre fins a cent, atès que els musulmans només en comptabilitzen noranta-nou. Les disquisicions filològiques d'Algatzell constitueixen un argument que l'acosta a la construcció lingüística lul·liana amb incidència en el procés correlatiu. Per al místic musulmà no basta amb entendre el significat de les paraules-atributs sinó que cal contemplar-les per aprofundir en el seu sentit més profund. Algatzell proposa una triple comprensió: 1) testimoni i desvetllament, a manera de treure un vel (*kafsh*); 2) desig de posseir l'atribut per tal d'acostar-se a la veritat i 3) la proximitat als atributs fa que la persona assoleixi un grau de perfecció superior que l'eleva vers la divinitat. Algatzell també recorda que «conèixer quelcom és conèixer la seva essència i no pas els noms que origina», però alhora apunta que l'única via de coneixement es troba en reconèixer els noms i els atributs que identifiquen. Déu és incognoscible per a l'ésser humà, però l'accés a la seva realitat només és possible mitjançant els noms i atributs, encara que això sigui un acostament imperfecte i limitat, i presuposi un Déu contaminat d'antropomorfisme.

En el primer dels noms del tractat d'Algatzell, *Allah* (Al·là), trobam condensats alguns dels trets identificadors de la lletra A. Vegem-ho: *Allah* és el nom que reuneix tots els altres atributs divins, per això és el més gran dels noranta-nou, perquè fa referència a l'essència que reuneix tots els atributs sense deixar-ne cap fora³². La lletra A de la Figura A, assoleix el mateix paper d'identificador de la resta de les dignitats, ja que quan hom la visualitza n'entén la suma de totes. Si plasmam aquesta imatge com una unitat i la traslladam a l'arquitectura, visualitzam la desapareguda cúpula del palau califal de Medina al-Zahra', obra cimera dels omeia, construïda entre els anys 890 – 961. Es tractava d'una cúpula giratòria amb una il·luminació solar que es filtrava a través dels estucats, donant forma a les més variades figures geomètriques³³. L'arquitectura mística islàmica, molt més procliu a la geometria que a la figuració a causa de la prohibició dels antropomorfismes, era concebuda com una manifestació de la grandesa de Déu. Llull a Mallorca estant i en els seus viatges tingué oportunitat de contemplar aquestes construccions pensades per a expressar els atributs de Déu en la seva forma matemàtica i geomètrica.

³¹ Per a una aproximació a aquesta obra vg. Vidal Roca, Josep M^a. «Sobre «Els cent noms de Déu. Aspectes de teonomàstica lul·liana», *Studia Lullistica et Philologica. Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom* (Palma de Mallorca: Maioricensis Schola Lullistica, 1990), pp. 97-114.

³² Algatzell, ob. cit., p. 62.

³³ Per a una detallada descripció d'aquesta cúpula, vg. López-Baralt, Luce. *La cima del éxtasis*, Trotta, 2020, p. 30-31.



Cúpula de la Sala de las Dos Hermanas (Alhambra) Període nazarí, s. XIV

A la recerca de les fonts de les dignitats

El tema ha estat estudiat pels lul·listes que han cercat els orígens dels elements constitutius de la Figura A. Jordi Gayà apunta a una confluència de diverses fonts en la formulació de les dignitats:

La insistència de Ramon Llull a considerar les dignitats com a definició de Déu obeeix també a un motiu apologetic, ja que en la teologia jueva i islàmica es fa igualment una reflexió extensa sobre els noms o atributs divins³⁴.

Fonts cristianes

Segons Gayà, la principal font cristiana és sant Anselm (1033 – 1109) amb la teoria de la *fides quaerens intellectum* (la fe que cerca entendre). En el *Monologion* (1075 – 1076), Anselm argumenta racionalment l'existència de Déu sense recórrer a l'autoritat de la Bíblia. Per això utilitza les propietats essencials de Déu, els atributs: bondat, grandesa, etc. que en l'ésser diví són en grau superlatiu

³⁴ Gayà, *Enchiridion*, p. 323.

i que esdevenen l'origen de les qualitats que podem trobar en els éssers creats. En el *Proslogion* (1077 – 1078) Anselm formula el famós argument ontològic segons el qual Déu és l'ésser *aliquid quo nihil maius cogitari potest* i d'aquesta grandesa en deriva necessàriament la seva existència, argument que va reeixir i que es mantingué fins a la refutació de Kant.

Fonts semítiques

En aquest darrera part del nostre treball intentarem esbrinar les idees i plantejaments que el sistema lul·lià pot tenir en comú amb els moviments cabalístics de la seva època. Quina era la comunitat d'interessos que compartien i quina la visió de la divinitat monoteïsta, eterna, absoluta i generadora de la realitat. En aquell moment, a les escoles jueves, el Déu d'Abraham, d'Isaac i de Jacob, l'*Ehyé-Asher-Ehyé* del Sinaí, és repensat per tal de presentar-lo a les noves generacions. Com en el cristianisme i l'islam, la teologia jueva medieval pugna amb les seves concepcions per tal d'adequar-les a la nova realitat. Déu, insuficientment explicat en les Escriptures Sagrades, s'actualitza mitjançant plantejaments filosòfics que incorporen coneixements aliens a la tradició com són la filosofia greco-llatina, l'hermetisme, el gnosticisme i també el cristianisme. En aquest corrent sincrètic, s'inscriu l'obra de Maimònides, perseguida precisament per aquesta incorporació de la filosofia pagana. No obstant això, d'aquest sincretisme també sorgeix la càbala, en principi una resposta jueva a la filosofia dels gentils, però malgrat tot fent-ne ús del seu bagatge més antic. La influència i posteritat de la càbala va més enllà de les fronteres del judaisme, tal i com ho demostra el fet del seu ressorgiment amb l'anomenada càbala cristiana durant el Renaixement. En aquest període, diverses obres relacionaren la càbala jueva amb el sistema artístic de Ramon Llull. Les aportacions de Harvey Hames i d'Idan Pérez demostren el coneixement i l'ús de l'*Ars Brevis* en els cercles cabalístics florentins en l'època de G. Pico della Mirandola (1463-1494).³⁵

És en el Renaixement quan es comencen a intuir les connexions entre l'Art lul·lià i el sistema cabalístic. Obres com *De auditu cabbalistico*, del metge del cercle florentí, Pietro Mainardi (1456-1529), varen ser atribuïdes erròniament a Ramon Llull. Les discussions i opinions respecte de Llull i la càbala han constituït un tema de debat d'ençà d'aquest moment històric.

Per tal de situar-nos en el debat, hem de fer menció dels orígens de la càbala: els cercles de Girona i la Provença, que estengueren llur influència a l'àrea catalana durant els segles XII i XIII, època en què Llull iniciava la seva recerca artís-

³⁵ Hames 1999, p. 283-300. Pérez 2018, p. 155-170.

tica que concretà a mitjans del segle XIII. A l'*Ars generalis ultima* IX (1307), Llull incidia en el tema de les dignitats per tal d'explicar-les, tot referint-se als seus actes intrínsecs i consubstancials, a la seva infinitat i la dels seus actes. Una vegada més, insistia en què sense les dignitats Déu no pot existir, i que totes elles són una sola i mateixa essència divina. Per a Llull calia marcar la diferència entre les dignitats precisament per raó de la seva activitat³⁶. D'altra banda i paral·lelament, en els centres d'estudis cabalístics catalans, l'estudi de les sefirot evolucionava vers un model més demostratiu. De fet, en el primer període, les sefirot tenien un paper d'instruments de l'acció divina (*kelim*) mentre que en la càbala posterior assoleixen la categoria d'essències de Déu. El paper de les sefirot ve determinat per la recta intenció (*kavanà*), mentre que la Torà és concebuda com una revelació simbòlica de la vida interior de la divinitat.

El tema clau, al meu parer, és el paper relacional que desenvolupen tant les dignitats com les sefirot, característica que connectaria ambdós sistemes. L'acció de la divinitat, el Déu no ociós de Llull, s'implica en aquesta activitat interna que cal ser descrita d'alguna manera. Per a Llull, **la concordança** és la unitat que també explica la diversitat:

Déu és concordant i és la seva mateixa concordança, en la qual les seves dignitats concorden en unitat i en pluralitat: com ara la seva bonesa, bonificant, la seva grandesa, engrandint, la seva eternitat, eternant, etc.

Concorden en la identitat de l'essència, que és una natura i una deïtat, i en la pluralitat, atès que són diverses raons. Bonificatiu, engranditiu, eternificatiu, etc. són un nombre; bonificat, engrandit, eternat, etc. en són un altre, i bonificar, engrandir, eternar, etc. en són un altre encara. I totes tres, relacionats i referit l'un a l'altre, són un únic ens absolut, és a dir, Déu.³⁷

La voluntat apologètica de Llull cercava un principi de connexió amb els seus oponents, cosa que explicaria l'ús de dignitats com a element pont entre totes tres religions monoteïstes.

Atributs. Dignitats. Sefirot

L'activitat de les sefirot descrita en el *Séfer Yetsirà* i argumentada pels seus principals comentaristes, especialment per Abraham Abulàfia (2024, 70-71), el qual ensenyava una tècnica de concentració anomenada *hitbonenut* que feia servir cercles i cambres de manera semblant a com utilitzava Llull les figures geomètriques amb intenció pedagògica. L'escola cabalística catalana defensava que

³⁶ *Enchiridion*, 365.

³⁷ *Enchiridion*, 367. Art General Ultima, IX.

totes les sefirot constitueixen l'essència de Déu, conformant una unitat que s'allunya de qualsevol temptació politeïsta i/o trinitària. Al mateix temps, Llull argumentava una trinitat en la unitat sense distinció d'essència. Abulàfia amb afany missioners es dirigia als cristians, no tan sols als jueus, perquè plantejava la seva conversió a la fe jueva, un objectiu que li permetia identificar-se com a messiès. Abulàfia va exposar les sefirot i les seves interaccions en figures concèntriques i no en la «clàssica» disposició d'arbre.

Les diferències entre la teoria de les dignitats i la de les sefirot tal i com les presentava l'escola cabalística catalana no es troba tant en el valor absolut que se'ls concedeix en ambdues teories sinó en el seu desplegament. En ambdós casos, els atributs-dignitats-sefirot actuen en una doble direcció: intrínsecament i extrínsecament³⁸. Acceptat el fet que les sefirot formen part de l'essència divina, els cabalistes admeten la participació d'aquestes forces en la creació del món. Una teoria instrumental que fa dels atributs l'objecte necessari per al pas de la potència a l'acte. Llull s'interessa per allò que es produeix en el si de la divinitat, amb independència de l'acte creador, és a dir, la vida oculta del Déu inaccessible, l'*En Sof* dels cabalistes. En aquesta vida oculta, hi trobam la diferència. Segons Llull, l'activitat de Déu és eterna en el si de la seva producció, engendrant eternament Pare-Fill-Esperit Sant. L'estructura trinitària correspon a una vida plena i gloriosa independent de l'acte creador, mentre que per als cabalistes la vida oculta de la divinitat pertany a l'*En Sof* incognoscible.

En el Comentari al Séfer Yetsirà del rabí Isaac el Cec, la identitat de les sefirot com a una sola essència divina és clara. Aquesta idea es mantingué en els comentaris de Nahmànides i altres. Comparteixen la mateixa idea de la Figura A, on els atributs no estan separats ni actuen amb independència, sinó que formen una sola indivisible unitat, de la mateixa manera com les lletres no actuen soles sinó que formen un conjunt per tal de construir la paraula. D'altra banda, trobam la desarticulació dels mots, *tseruf ha-otiot*, o combinació de lletres, en la càbala d'Abulàfia. De la disposició de les lletres de l'alfabet hebreu extreu significats ocults, místics i profètics. L'obra anònima de producció gironina que expressa aquesta unitat dels atributs és el segon capítol del *Ma'arekhet ha-'Elohut* (*arquitectura de la divinitat*)³⁹. En aquesta proposta, la diferència entre els atributs rau en el punt de vista del receptor més que en l'origen, recordant així el segons «nosaltres» i el segons «vosaltres» exposat en el Llibre de Contemplació⁴⁰. La diferència entre la concepció de Llull i la del *Ma'arekhet* es troba en la negació per part de l'autor cabalista de qualsevol moviment interior en la divini-

³⁸ Idel 2005, p.194-195.

³⁹ De pròxima edició en traducció del Dr. Neil-Manel Cortès.

⁴⁰ Rubio 1997, p.115.

tat⁴¹, és a dir, l'acció interna que distingeix Llull i que sustenta la seva teoria trinitària.

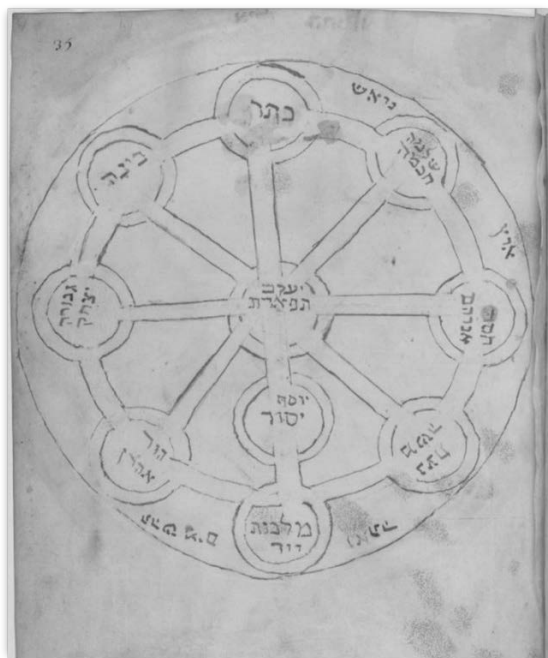
Els atributs-sefirot se situarien entre l'*En Sof* (la part incognoscible) i la realitat material (creada) que esdevé després de *malkhut*, la darrera sefirà. En la figura circular del manuscrit hebreu de París (BN 763, f. 035 revers), datat a Itàlia l'any 1284, considerada una de les representacions més antigues de l'estructura sefiròtica, el centre del cercle l'ocupa la sefirà Tiferet (bellesa, misericòrdia). Les altres sefirot connecten amb aquest centre per tal de donar-los contingut fins arribar a la *Shekinà* o presència divina, que actua sobre la realitat perceptible després de la darrera sefirà *malkhut*. La influència de les sefirot es transmet als cossos celestes, que a vegades són anomenats amb el mateix nom. La connexió amb la realitat creada es manifesta en el moviment de les esferes, tant a nivell immaterial com en les funcions que realitzen en el cosmos. En l'astronomia lul·liana els elements reben la influència dels cossos celestes, els quals a la vegada reben la semblança de les dignitats⁴².



Cod. Parma 2784; Manuscript Itàlia, 1286

⁴¹ Idel 2005, p.198.

⁴² Pring-Mill 1991, p.126.



París BN 763, Ms. hebreu, Foli 035 revers any 1284 (lloc d'origen: Itàlia)

En el sistema cabalístic medieval basat en el *Séfer Yetsirà* la distinció entre esfera (cos celeste) i atribut no és clara, més aviat es tracta de considerar l'empremta divina que va marcant la semblança des del més allunyat en el cosmos fins a la matèria més terrenal, en una escala on cadascuna de les sefirot actua segons el receptor (esperit, animal, vegetal, mineral). En la representació circular que hem comentat, el cercle més extern mostra l'esfera dels elements (foc, aire, aigua, terra), l'home, les direccions, etc.

L'origen del *Séfer Yetsirà* respon a un intent d'explicació teològica de la creació. Un llibre que, tot i ser breu, és de gran ambició filosòfica. Presenta un relat alternatiu a *Bereshit* (Gènesi). La descripció-revelació escrita de forma poètica i simbòlica en el primer llibre del Tanakh no va satisfer els estudiosos jueus, que trobaren incompleta l'explicació de com havia actuat Déu en els «moments» previs a l'existència del món. Aquesta insatisfacció, heretada en part de la filosofia grega, s'estengué al cristianisme a través de les múltiples reinterpretacions gnòstiques⁴³ i els nombrosos comentaris als textos bíblics realitzats per les autoritats patristiques. L'èxit del *Séfer Yetsirà* es demostra pels nombrosos comentaristes que divulgaren el seu contingut més enllà del nucli cabalístic. Tot dependent

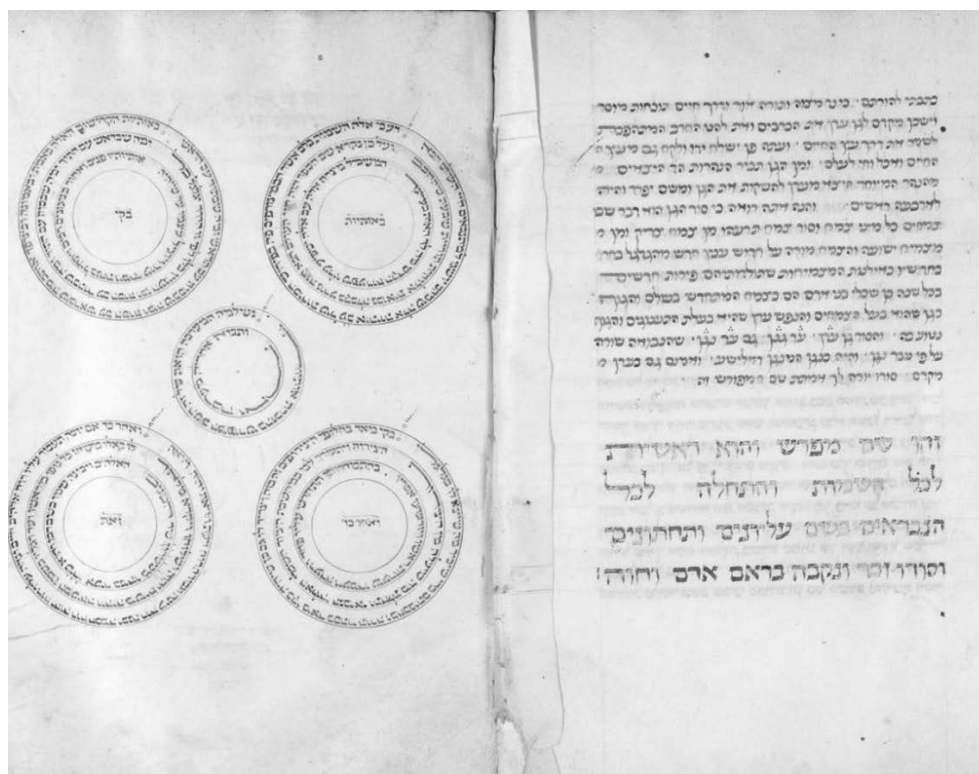
⁴³ Culianu 2024.

de l'escola i el mestre, hi trobaven aplicacions diferents que complementaven els antics comentaris. D'altra banda, sembla haver estat un llibre d'estudi en els centres cabalístics de la primera generació. Tot i presentar un text difícil i complex, presenta diferents nivells d'interpretació, que es convertiren en material de versions i en nucli de doctrines posteriors. El primer obstacle es troba en el full inicial, en l'arrel polivalent que designa els atributs (ספר sàmec, pe, reix) i que pot ser interpretada indistintament, segons la vocalització, com 'xifra', 'esfera', o 'llibre', aquest darrer en el sentit de 'discurs'. La paraula dona origen al mot 'sefirà' i en les seves lletres constitutives presenta la trilogia o trinitat de la creació, entesa com un fet numèric, astronòmic i discursiu.

També cal tenir en compte que en el *Séfer Yetsirà* els nombres i la combinatòria hi són presents, fet que amplia la possibilitat de fer preguntes i obtenir respostes a través d'aquestes combinatòries. Les trenta-dues vies que esmenta i que són la suma de les 10 sefirot més les 22 lletres de l'alfabet hebreu. És a dir, la primera combinatòria relaciona els deu atributs (sefirot) amb les 22 lletres de l'alfabet hebreu, que no són simples lletres sinó símbols que poden representar distints significats. Si visualitzam la Figura A, presenta els atributs (16 o 9 segons la versió) en combinació amb les lletres de l'alfabet (B a R, primera versió, i B a K en la segona). Tant en la primera com en la darrera, el significat de les lletres és variable.

És interessant destacar l'estructura trinitària que apareix en el text hebreu, motiu que podria haver fet que Llull s'interessés per l'obra, la qual, atesa la seva difusió, devia de conèixer. Veu (*kol*), buf (*ruah*) i verb (*dibur*) (SY I, 10) són els tres modes amb els quals la divinitat du a terme la creació. Un dels elements (*ruah ha-kodeix*), és a dir, l'esperit sant, va ser motiu de polèmica en els cercles que cercaven distanciar-se del cristianisme.

Pel que fa a la disposició gràfica dels comentaris, en algunes recensions de les obres d'Abulàfia apareixen taules combinatòries de dues lletres amb una formulació que s'assembla a la Segona Figura de Llull. En el manuscrit italià 763 trobam una disposició de text i d'imatge molt similar a l'adoptada per Llull. Al final del full i després del text, tres cercles rotatoris, cada un dels quals duu una lletra (àlef, bet, guímel) que corresponen a les tres primeres de l'alfabet hebreu. Cadascun dels cercles duu una circumferència que acompanyada de paraules van envoltant un altre cercle més interior en el qual es visualitzen les lletres de l'alfabet hebreu, amb vocalització masorètica, cosa que no es dona en les paraules de la circumferència més perifèrica. Les lletres interiors dels tres cercles, no són sempre les mateixes, i quan es repeteixen, no es troben en la mateixa posició, cosa que indica el seu caràcter rotatori. La semblança amb la disposició adoptada per Llull per als seus esquemes visuals resulta sorprenent.



Abraham Abulàfia (1240-1291); DISPOSICIÓ TEXTUAL. Séfer Olam ha-ba (llibre de la vida futura) on es presenta la forma circular per a la contemplació dels *shemot*, noms divins. Figures de contemplació i concentració.

Per acabar tractarem breument la manera com es transmet el coneixement en el *Séfer Yetsirà*. Al darrer capítol se'ns indica el receptor, Abraham, com a primogènit del poble d'Israel, el qual ha rebut l'ensenyament de la manera següent: contemplació, observació i estudi, que tingueren com a conseqüència l'enteniment o comprensió. És a dir, una contemplació-il·luminació a partir de la qual, 'ho va traçar' (= dibuixar o representar de manera gràfica), 'ho dissenyà' (= li va donar una estructura) i finalment 'ho combinà' (= utilitzà un sistema combinatori). Aquest és l'exercici marcat que va de la contemplació a la comprensió; i d'aquí, al treball posterior sobre aquesta comprensió. El mètode pedagògic, una vegada més, guarda semblances amb l'experiència lul·liana que s'explica en el procés que va de la il·luminació de Randa a la contemplació expressada en la seva primera obra, el Llibre de Contemplació; el posterior estudi

el condueix a l'ús de la combinatòria amb la qual dissenyarà una sòlida i racional estructura de la fe.

Conclusions

Hem tractat de mostrar la permeabilitat de Llull vers imatges, idees i sistemes del seu entorn intel·lectual més pròxim, especialment dels musulmans i dels jueus, amb qui havia conviscut a Mallorca i amb qui, més endavant, després de la conversió, havia entaulat una batalla teològica en defensa de la fe cristiana. En aquesta provada relació entre savis, no es poden menystenir els contactes amb els centres de producció cabalística: Provença, Girona, Barcelona, i Sicília.

En relació a la tria de la forma circular per a la Figura A, la citada representació de 1286 en el codex de Parma 2784 mostra un diagrama que conté deu cercles concèntrics (un per cada sefirà), representant cada un d'ells de la sefirà inscrita. Es tracta d'una obra d'Abraham Abulàfia, autor contemporani de Llull, amb el qual compartí trets destacables: una producció ingent i el caràcter universal i missional de la doctrina.

Idel estudia el significat del cercle a través d'un text de R. Tanhum de Jerusalem (1220-1291) on es llegeix: «visualitzaràs les lletres del Tetragrammaton davant dels teus ulls en un cercle en el teu pensament»⁴⁴. Aquesta visualització relaciona l'experiència de les cúpules de l'Alhambra i Madinat al-Zahrā, construïdes per comprendre la divinitat tot allunyant-se de la representació antropomòrfica. La visualització és fonamental en el sistema artístic lul·lià, atès que és un recurs pedagògic i memorístic que utilitza lletres, figures geomètriques i colors per assolir un missatge que defuig el discurs verbal explícit. La Figura A, de color blau i forma circular, utilitza aquests elements en un procés de visualització de les dignitats divines, de manera que es concentrin en una visió indivisible i recordable. El nombre i nom de les dignitats pot variar en el cas de l'Art, mentre que en l'estructura sefiròtica roman inalterable entorn de 10 unitats. El cercle representa l'alternativa a l'estructura d'arbre en què solen representar-se les sefirot, però sembla ser el diagrama més antic, i s'ha localitzat en l'àrea cultural on Llull desenvolupà l'Ars en la seva primera fase.

La centralitat de la Figura A potser guarda relació amb la teoria d'una figura clau de la càbala catalana, Azriel de Girona, segons la qual el món va ser creat des del centre, concretament des de la centralitat del Nom de Déu⁴⁵. Visualment,

⁴⁴ Idel *Càbala*, p.158.

⁴⁵ Azriel 2023, p.50.

les dignitats conformen una roda que envolta i gira sobre un eix central, representat per la lletra A.

Bibliografia

- ABULÀFIA, Abraham. *Comentari «anònim» al Llibre de la Formació*. Traducció i introducció de Neil Manel Frau-Cortès. Pròleg i edició de Rosa Planas Ferrer, Mallorca, Leonard Muntaner Edició, 2024.
- AZRIEL DE GIRONA. *Siete capítulos místicos y otros textos*. Barcelona, Ediciones Obelisco, 2023.
- BADIA, Lola, «Natura i semblança del color a l'opus lul·lià: una aproximació», *SL* 43 (2003), p. 3-38.
- BONNER, Antoni, *Obres Selectes de Ramon Llull (OS)*, I i II. Mallorca, Editorial Moll, 1989.
- , *L'Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d'ús*, trad. Helena Lamuela "Col·lecció Blaquerna" 9 (Barcelona / Palma: Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears, 2012).
- BONNER, Anthony i SOLER, Albert, «La mise en texte de la primera versió de l'Art: noves formes per a nous continguts», *SL* 47 (2007), p. 29-50.
- CULIANU, Ioan P. *El árbol de la gnosis*. Córdoba, Ed. Erasmus, 2024.
- FORCANO, M. (edició i traducció). *Llibre de la Creació*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2012.
- GAYÀ (edició) *Enchiridion Theologicum Lullianum*, ed. Jordi Gayà Estelrich; trad. Simone Sari i Letizia Staccioli; pr. Armand Puig i Tàrrach; pres. Francisco Xavier Calpe Melendres i Sara Muzzi "Medioevo" 38 (Roma: Antonianum, 2025), 992 pp.
- GENDRA MOLINA, Jordi. *Rostres en rostres: estudi i traducció del «Comentari al Séfer Yetsirà» (Llibre de la Formació) d'Isaac el Pietós, altrament anomenat el Cec*. Universitat de Girona, 2012. Tesis Doctorals en xarxa [<https://www.tesisenred.net/handle/10803/83595>].
- HAAS, Alois M. *Visión en azul. Estudios de mística europea*, Madrid, Siruela, 1999.
- HAMES, Harvey, «Jewish Magic with a Christian Text: A Hebrew Translation of Ramon Llull's 'Ars Brevis'» *Traditio* 54 (1999), p. 283-300.
- IDEL, Moshe. *Cábala. Nuevas perspectivas*. Madrid, Siruela, 2005.
- LLULL, Ramon *Llibre d'intenció*. Edició crítica M. Isabel Ripoll, NORLL XII, Palma, 2013.
- , *Llibre del tàrtar i el cristià*. Edició a cura de Josep Batalla i Óscar de la Cruz. Brèpols – Obrador Edèndum, Turnhout – Santa Coloma de Queralt, 2016.
- LÓPEZ-BARALT, Luce, *La cima del éxtasis*, Madrid, Trotta, 2020.
- PÉREZ, Idan, «Las definiciones de Ramón Llull en un manuscrito judeocatalán de finales del siglo XV», *Iberia Judaica* 10 (2018), pp. 155-170.
- PLATZECK, Erhard-Wolfram: «Descubrimiento y esencia del Arte del Bto. Ramón Llull», *EL* 8 (1964), p. 137-154.

- POTESTÀ, Gian Luca. *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore*. Madrid, Trotta, 2010.
- PRING-MILL, Robert D.F. *Estudis sobre Ramon Llull*. Barcelona, Curial Edicions Catalanes – Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991.
- RUBIO ALBARRACÍN, Josep E., «La Figura S de l'Art lul·liana i el 'Llibre de contemplació en Déu'», *Llengua & Literatura* 7 (Barcelona, 1996), p. 61-89.
- , *Les bases del pensament de Ramon Llull*. Institut de Filologia Valenciana – Publicacions de l'Abadia de Montserrat. València/Barcelona, 1997.
- , «Alguns antecedents de la Figura T de l'art quaternària al Llibre de contemplació en Déu» *SL* 37 (1997), 79-104.
- , «L'evolució de les figures A, S, T de l'Art quaternària en el trànsit cap a l'Art ternària», *Taula*, pres. Antoni Bordoy Fernández 37 (2002), p. 83-98.
- SCHOLEM, Gershom. *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, París, Les Éditions du Cerf, 1988.
- TENGE-WOLF, Viola, «Totes ciències són per Theologia. Ramon Llull's concept of Theology as Science», *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor»*. Barcelona, 17-18 de novembre de 2016, ed. Lola Badia, Joan Santanach i Suñol i Albert Soler i Llopart "Col·lecció Blaquerna" 13 (Barcelona / Palma: Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears, 2018), p. 241-262.
- Vida coetània* del reverend Mestre Ramon Llull segons el manuscrit 16432 del British Museum, novament transcrita i publicada amb introducció, notes i glossari per Francesc de B. Moll. Palma de Mallorca, Edicions de l'Obra del Diccionari, 1933.

**«*PUNCTUS TRANSCENDENS*». UN INSTRUMENT
INTELLECTUEL DE TRANSITION DE L'ART QUATERNAIRE À
L'ART TERNAIRE DE RAYMOND LULLE***

**«*PUNCTUS TRANSCENDENS*». AN INTELLECTUAL
INSTRUMENT OF THE TRANSITION FROM THE QUATERNARY
ART TO THE TERNARY ART OF RAMON LULL**

CONSTANTIN TELEANU

Université de Strasbourg

Résumé

Cette investigation propose d'étudier le rôle du concept de point transcendant que Raymond Lulle introduit pendant la période de passage de l'Art quaternaire à l'Art ternaire. Ainsi Lulle conçoit-il une innovation majeure des derniers ouvrages du second cycle de l'Art quaternaire qu'il utilise surtout en quelques premières variantes de l'Art ternaire. Le concept de point transcendant détermine ensuite une échelle de l'intellect sur laquelle cette puissance de l'âme rationnelle monte connaître chaque échelon de l'échelle de l'être dès les éléments jusqu'à Dieu. Le principal disciple de Lulle, Thomas Le Myésier, intègre dans son bréviaire lulliste une miniature qui illustre la doctrine des points transcendents.

Mots-clés: Raymond Lulle, intellect, doctrine, transcendant, philosophie.

Resumen

Esta investigación propone estudiar el papel del concepto de punto trascendente que Ramón Llull introdujo durante el periodo de transición del Arte Cuaternario al Arte Ternario. Así, Llull concibió una gran innovación en las últimas obras del segundo ciclo del Arte Cuaternario, que utilizó especialmente en algunas variantes tempranas del Arte Ternario. El concepto del punto trascendente determina entonces una escala del intelecto sobre la que asciende este poder del alma racional, para conocer cada escalón de la escalera del ser, desde los elementos hasta Dios. El principal discípulo de Llull, Thomas Le

* Palais Universitaire. Université de Strasbourg. Unité de Recherche de Théologie catholique et de Sciences religieuses (UR 4377). 9 Place de l'Université, 67000 Strasbourg (France). E-mail: schola.lvlliana@outlook.fr.

Myésier, incluyó en su breviario lulista una miniatura que ilustraba la doctrina de los puntos trascendentes.

Palabras clave: Ramón Llull, intelecto, doctrina, trascendente, filosofía.

Abstract

This investigation proposes to study the role of the concept of transcendent point that Ramon Lull introduced during the period of transition from the Quaternary Art to the Ternary Art. Thus, Lull conceived a major innovation in the last works of the second cycle of the Quaternary Art, which he used especially in some early variants of the Ternary Art. The concept of the transcendent point then determines a scale of the intellect on which this power of the rational soul ascends, to know each step of the ladder of being, from the elements to God. The main disciple of Lull, Thomas Le Myésier, included in his Lullist breviary a miniature that illustrated the doctrine of the transcendent points.

Keywords: Ramon Lull, intellect, doctrine, transcendent, philosophy.

1. Introduction

Le fameux polygraphe Plutarque raconte qu'Archimède manufacturait une invention¹ mécanique assez rudimentaire qui était à l'origine de l'adage qu'au IV^e siècle une des *Collectiones mathematicae* du mathématicien Pappus d'Alexandrie transmet en grec ancien –«δός μοί (φησι) ποῦ στῶ καὶ κινῶ τὴν γῆν / *Da mihi, ubi consistam, et terram movebo*²»– que F. Commandino traduit en latin moderne –«*Da mihi, inquit, ubi consistam, et terram commovebo*³»– au milieu du XVII^e siècle. Le traducteur français de l'ouvrage de Pappus d'Alexandrie, P.-L. Ver Eecke, considérait maladroites quelques traductions⁴ de cet adage contre lesquelles P.-L. Ver Eecke propose une traduction moins embellie –«Donne-moi où je puisse me tenir ferme, et j'ébranlerai la terre⁵»– que lesdites versions libres. C'est ainsi qu'Archimède lançait son étonnant défi au roi Hiéron de Syracuse qui ne croyait pas qu'une moindre force soulève beaucoup plus grands fardeaux. Le sens profond de l'adage, quelle qu'en soit la traduction

¹ Plutarchus, 1951, p. 680.

² Pappus, 1878, pp. 1060-1061.

³ Idem, 1660, p. 460.

⁴ Ver Eecke, 1955, pp. 132-133.

⁵ Pappus, 1933, pp. 836-837.

française, montre clairement qu'Archimède demandait quelque chose de ferme –certainement un lieu stable– qui affermisse sa force de sorte qu'il ébranle la terre entière. Si un tel endroit ferme aurait suffi à l'ébranlement de la terre, autrement dit au soulèvement de n'importe quel corps, alors une question s'impose légitimement en plan incorporel: quel lieu ferme convient-il à l'affermissement puissant de l'intellect au point qu'aucun fardeau n'empêche plus son penchant ascensionnel? Où est-il trouvable?

2. *Scala intellectus*

Lorsqu'à Montpellier, entre 1271 et 1272, Raymond Lulle (1232-1316) rédige brièvement en latin son *Compendium Logicae Algazelis*, Lulle déclare que la puissance intellectuelle s'élève au-dessus de l'imagination où elle intellige sans la puissance imaginative après s'en être affranchie de sorte qu'à l'avis de Lulle maintes erreurs des philosophes antiques dérivent de l'ignorance de cette ascension intellectuelle qu'ils considéraient impossible:

«Et après que cet intellect reçoit les sens prédits de l'imaginative, il se dénude entièrement de celle-ci, en s'élevant plus au-dessus. Et après, il intellige sans celle-ci. Mais parce que les philosophes antiques ne connurent pas l'intellect pouvoir intelliger par-dessus l'imaginative, pour cela ils encoururent nombreuses erreurs. [...] D'autre part, les philosophes doutèrent celui-ci intelliger sans l'imaginative⁶».

Le bréviaire en rimes catalanes de la *Lògica en rimes (Lògica del Gatzell)* n'y ajoute rien de plus, sauf que Lulle n'en omet pas de décrire une échelle⁷ de prédicaments de l'être sensuel qui se dresse à l'être intellectuel. Ainsi Lulle pourvoyait-il logiquement tant à l'ascension de l'intellect qu'à l'échelle qui s'y montre toujours nécessaire. Le penchant ascensionnel de l'intellect dépend inévitablement de quelques échelles. De quelles échelles s'agit-il? Le lecteur ravi de contemplation peut lire nombreux paragraphes du *Llibre de contemplació en Déu* de 1273-1274 où Lulle assignait tantôt une échelle tantôt une autre à l'ascension de l'intellect au-dessus du firmament jusqu'à Dieu, après que Lulle se demandait rhétoriquement en quel endroit une telle échelle se trouve à la disposition du pécheur alourdi du fardeau des péchés, même s'il sait bien avec quoi cette échelle est laborieusement trouvable:

«28. Humble Roi de gloire! Vous avez créé le firmament et vous nous avez posés au milieu de lui, et vous avez fait un espace très grand entre nous et les cieux. 29. D'où, comme moi, Seigneur, je suis ici-bas en la terre, et par péchés je suis deve-

⁶ Lullus, 1967, pp. 122-123.

⁷ Llull, 2025, p. 138.

nu très lourd et très paresseux à m'élever dans un lieu tant haut que c'est le firmament, que sera-t-il de moi, Seigneur, et où trouverai-je l'échelle par laquelle je puisse m'élever dans les supérieurs cieux? 30. Telle échelle, Seigneur, ne se trouve sinon avec amours et avec soupirs et avec larmes et avec pleurs et avec douleurs de ses péchés et avec louanges de son Créateur; d'où, bienheureux sont ceux-là, Seigneur, qui avec toutes ces choses cherchent qu'ils puissent s'élever à leur Seigneur Dieu⁸».

Le dressement de l'inventaire de quelques échelles de cet Art de contemplation en Dieu n'y semble pertinent qu'à l'égard de l'ascension qui élève la puissance intellectuelle. C'est pourquoi, Lulle enquiert davantage une échelle pertinente à l'intellect que toute autre échelle. Le grand livre de l'Art de contemplation en Dieu dénombre quelques utilités entre lesquelles Lulle inclut une manière de connaître quelle échelle est pertinente à l'intellect qui s'élève des plus bases sensualités jusqu'aux plus hautes intellectualités –*per est libre és coneguda l'escala per la qual hom puja son enteniment a vós entenent una sensualitat ab altra e una entel·lectuïtat per altra e una sensualitat per una o per més entel·lectuïtats*– où la contemplation de Dieu devient synonyme de vision béatifique. Mais Lulle reconnaît humblement que la finitude de l'intellect empêche qu'il transcende son terme naturel, si la foi ne s'y associe pas concordamment, afin de faire accroître la puissance naturelle de l'intellect au-delà dudit terme:

«4. Ô, Seigneur Dieu, vous qui êtes tant miséricordieux que vous allégez les pécheurs de leurs graves péchés! Puisque nous sommes finis et terminés au-dedans du terme où nous sommes inclus, il n'y a pas de raison que notre entendement veuille transcender par-delà le terme où vous le faites être fini et terminé. 5. Et ainsi, Seigneur Dieu, quand notre entendement veut transcender au-dehors du terme où il est fini et compris, il s'amoindrit et il se borne, pour ce car ce n'est pas de sa nature qu'il transcende par-delà son terme⁹».

Le conditionnement ascensionnel de l'intellect au moyen de la foi manque de l'original catalan, tandis qu'il apparaît clairement en traduction latine –*nisi elevetur per fidem*–, lorsqu'une comparaison de deux premiers manuscrits latins (Ms. Lat. 3348A Paris, Bibliothèque Nationale de France, XIII^e siècle, f^o 6^v; Ms. Clm. 10494 München, Bayerische Staatsbibliothek, XIV^e siècle, f^o 6^{vb}) permet de comprendre facilement qu'à l'avis de Lulle la finitude du terme naturel de l'intellect n'est pas insurmontable. C'est au moyen de la foi qu'un intellect surmonte ou bien transcende son terme, parce que Lulle érige une échelle en haut de laquelle la foi tient son échelon au-dessus de quelques échelons des sensualités ou même des intellectualités qui limitent naturellement la raison humaine.

⁸ Llull, 2015, p. 148.

⁹ Ibidem, p. 40.

Mais Lulle déduit aisément qu'un intellect humain, s'il ne transcende son terme qu'au moyen du don de la foi qui vient de Dieu, toutefois s'affranchit naturellement du terme de l'imagination (*fantasia*) qui est une puissance inférieure, lorsqu'un chapitre du *Libre de Demostracions* de 1274-1276 explique comment deux puissances égales de l'âme rationnelle –*enteniment, volentat*– transcendent la puissance imaginative ou la *fantasia*:

«Ce pour quoi l'homme a opinion dans la *fantasia* que l'entendement n'a pas la possibilité d'entendre les articles, c'est pour ce car la volonté désaime que la foi convienne avec mineur; et ce pour quoi l'homme a opinion dans la *fantasia* que l'entendement a la possibilité d'entendre les articles, c'est pour ce car la volonté aime que l'entendement convienne avec majeur en entendre. D'où, s'il était chose qu'il fut en vérité ce que la volonté aime en aimant plus grande foi, et il fut en fausseté ce qu'elle aime en aimant plus grand entendre, il s'ensuivrait égalité de mineur entre la volonté et l'entendement et la *fantasia*; et la volonté et la foi et la *fantasia* conviendraient avec égalité plus grande, et la volonté et l'entendement ne monteraient pas sur la *fantasia*: et cela c'est impossible, comme c'est une chose que l'entendement et la volonté sont en degré plus haut que la *fantasia*¹⁰».

C'est à raison que Lulle défend la transcension de l'intellect qui peut entendre n'importe quel article de croyance par-dessus la *fantasia*, parce qu'un tel chapitre reçoit ensuite son titre conséquent –*De transcendentia intellectus et voluntatis super phantasiam*– qui s'y imposait justement en traduction¹¹ latine, selon Y. Salzinger, même s'il faisait défaut à l'original catalan. Le manuel catalan de la *Doctrina pueril* de 1274-1276, de même qu'une des trois traductions¹² latines du *Liber de doctrina puerili*, enseigne que la lumière de la foi contribue décisivement à l'exhaussement transcendant de l'intellect au-dessus des cinq sens corporels ou même de l'imagination –*sobrepuya la ymaginació*– qui n' imagine aucun objet de nature intellectuelle, puisqu'il n'est pas sensible ni imaginable:

«Sais-tu pourquoi Dieu veut que tu croies que le corps de Jésus-Christ est sous l'hostie sacrée et qu'il est ainsi que Dieu te manda de croire? Pour ce que tu puisses plus croire par les vertus de Dieu qu'entendre par tes sens corporels, car par l'exhaussement, lequel ton entendement prend par lumière de foi par-delà les .v. sens corporels, il surpasse entendre plus grandes choses par les vertus de Dieu que par les œuvres naturelles et par les sens corporels¹³».

¹⁰ Lull, 1930, p. 24.

¹¹ Lullus, 1722b, pp. 8-9.

¹² Lullus, 2009a, p. 163.

¹³ Lull, 2005, pp. 74-75.

Lorsqu'à Montpellier, entre 1271 et 1272, Lulle enseignait compendieusement la logique du théologien Algazel, Lulle assurait son auditoire que la plupart des philosophes antiques doutaient du penchant ascensionnel de l'intellect par-dessus la puissance imaginative. Il semble que Lulle reprend la même leçon devant son fils Dominique qui apprend de la part de Lulle qu'à défaut de foi ni Platon ni Aristote ni aucun des autres philosophes n'élèverent tellement haut leurs intellects qu'ils puissent connaître clairement Dieu et son agir, puisqu'ils refusaient de croire tout ce par quoi la puissance intellectuelle —remplie de la lumière de foi— transcende à l'intelliger de son objet suprême:

«Aristote et Platon et les autres philosophes, qui voulaient avoir connaissance de Dieu sans foi, ne purent pas, fils, élever tant hautement leur entendement qu'ils pussent avoir clairement connaissance de Dieu et de ses œuvres, et de ce par quoi l'homme va à Dieu. Et cela fut pour ce car ils ne voulaient pas croire ni avoir foi en celles choses par lesquelles l'entendement humain, par lumière de foi, s'exalte à entendre Dieu¹⁴».

Le vaillant intellect s'illumine ensuite de la lumière de grâce, afin de poursuivre son bel exhaussement transcendant au cours de l'original catalan du *Libre d'oracions e contemplacions de l'enteniment*, de même que de la traduction¹⁵ latine du *Liber de orationibus et contemplationibus intellectus* de 1274-1276, quand Lulle conçoit une graduelle ascension contemplative de l'intellect —en compagnie de deux sœurs qui s'en laissent laborieusement guidées— dans chacune des dignités de Dieu, tandis qu'il n'y concède aucune immixtion à l'imagination qui s'avère être autant nuisible à l'oraison qu'à la contemplation intellectuelle:

«Dieu, vous qui êtes première Cause, et nous l'effet, pour ce, Seigneur, que vos excellentes dignités soient connues et aimées, l'entendement humain, par votre Vertu, s'exalte avec tout son pouvoir à connaître celles-là, et la volonté les désire aimer et servir dans l'exaltation de l'entendement¹⁶».

Le don de grâce survient miraculeusement à l'intellect du contemplateur qui illumine conséquemment ses sœurs censées être élevées à l'altitude transcendante du même objet suprême. Il ne se substitue pas à l'influence illuminative des vertus théologales entre lesquelles Lulle estime autant la foi que la dévotion qui assurent une échelle vertueuse à l'intellect de l'ami du *Romanç d'Evast e Blaqueria* de 1274-1283, lorsqu'il monte entendre les secrets de l'Aimé dont la Lumière ineffable illumine lesdites vertus: «—Dis-moi, fou, en quoi la sagesse commence-t-elle? Il répondit: —En foi et en dévotion, qui sont échelle où

¹⁴ Ibidem, p. 196.

¹⁵ Lullus, 2009b, p. 574.

¹⁶ Lull, 1935, p. 231.

l'entendement monte entendre les secrets de mon Aimé. —Et foi et dévotion, d'où ont-elles commencement? Il répondit: —De mon Aimé, qui illumine la foi et échauffe la dévotion¹⁷». Il s'ensuit que la chambre *prudencia-gula* de l'*Ars Universalis* de 1274-1283 sert à l'exemple moral par lequel Lulle montre comment la puissance de l'intellect C (*intellectus*), lorsqu'elle ne manque pas de prudence, transcende vertueusement la puissance imaginative: «Dans la prudence, C transcende l'imaginative, quand C s'apprête essentiellement aux objets intellectuels, et accidentellement aux sensuels, et l'imaginative s'apprête essentiellement aux objets sensuels¹⁸». Le terme transcendant (*transcendens*) —pour lequel J. Aertsen établit une brève généalogie¹⁹ médiévale— fait partie des deux termes latins que Lulle associe dans son concept de point transcendant —*punctus transcendens*— quelques décennies avant qu'en 1356 une prophétie du *Liber ostensor*, *quod adesse festinant tempora* de Jean de Roquetaillade, frère de l'Ordre de saint François, s'approprie cette notion fondamentale que Lulle employait largement pendant la transition de l'Art quaternaire à l'Art ternaire, mais que Jean de Roquetaillade utilise effectivement au sens de Lulle qui distinguait plusieurs degrés de points transcendents: «*Et crevit punctus transcendens notabiliter in Abraam, qui ex jussu Dei sibi apparentis introduxit circumcisionem et vidit visiones Dei. [...] Iste autem modus puncti transcendentis incomparabiliter transcendit primum*²⁰». Le point transcendant n'apparaît nullement avant Lulle qui inspirait vraisemblablement cette appropriation de Jean de Roquetaillade, mais qui n'y fait pas fortune. C'est seulement Lulle qui élabore une vraie doctrine des points transcendents issus de quelques antécédents qui méritent une investigation approfondie.

3. *Punctus transcendens*

Le concept de point transcendant n'engage la variante démonstrative de l'Art quaternaire qu'à travers quelques applications du second cycle. Il surgit explicitement du recueil latin des *Regulae introductoriae ad practicam Artis demonstrativae* qui établit une règle des points transcendents avec laquelle Thomas Le Myésier commençait vers 1325 une copie manuscrite dans son *Electorium magnum* (Ms. Lat. 15450 Paris, Bibliothèque Nationale de France, XIV^e siècle, f° 173^{va}), mais que Lulle n'octroyait pas à l'original²¹ catalan des *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa* de 1283-1285 où Lulle avait omis

¹⁷ Lull, 2009, p. 500.

¹⁸ Lullus, 1721, pp. 93-94.

¹⁹ Aertsen, 2000, pp. 241-242. Idem, 2012, pp. 554-558.

²⁰ Rupescissa, 2005, p. 755.

²¹ Lull, 2021, pp. 283-285.

tout indice des points transcendants: «Tout particulier est toujours à réguler sous son universel, et tous les points infimes sous les transcendants²²». Ainsi Lulle énonçait-il brièvement en latin une règle succincte qui opérait une régulation des points inférieurs qu'elle échelonne ordonnément au-dessous des points transcendants. Cette règle apparemment mineure, qui était simplement introductive à la pratique démonstrative de l'Art quaternaire, devient ensuite une majeure règle des points transcendants qui régleme la pratique inventive de l'Art ternaire, lorsqu'il s'agit de résoudre nombre de questions difficiles, en découvrant intellectuellement leurs solutions. Le point transcendant gagne manifestement en importance, parce qu'au passage de l'Art quaternaire à l'Art ternaire Lulle développe toute une doctrine des points transcendants.

Lorsqu'à Paris, entre 1288 et 1289, Lulle commente la variante démonstrative de l'Art quaternaire, Lulle initie une étape importante de l'usage intellectuel qu'il fait du concept de point transcendant. C'est précisément au cours du *Compendium seu Commentum Artis demonstrativae* de 1289 que Lulle applique laborieusement la variante démonstrative de l'Art quaternaire à l'ascension de l'intellect jusqu'aux points transcendants –*et ad puncta transcendentia praesertim elevat intellectum*– qu'il peut atteindre en quelques échelons. Il expose deux doctrines capitales bien intriquées, parce que la «*teoria dels punts transcendents*²³» détermine la «*teoría del ascenso y el descenso del entendimiento*²⁴» qui est son aboutissement logique. Le concept de point transcendant est hautement utile à l'artien de l'Art quaternaire, parce que Lulle recourt souvent à l'exemple du libre arbitre qui ne contredit pas réellement la prédestination, même s'il avoue que la raison infère bien la contradiction des deux opposés. Le traitement artificiel de ces opposés de la figure X est occasion de remembrement des points transcendants –*occasio memorationis artistae ad puncta transcendentia*– qui permet de conclure que ladite contradiction n'est pas réelle, mais seulement rationnelle, parce que la puissance intellectuelle transcende à l'être réel des dignités de Dieu, après s'être affranchie de l'être rationnel –*postmodum se denudat a ratione, et transit ad rem*–, en raison desquelles dignités de Dieu elle doit toujours produire la conclusion affirmative ou négative de son raisonnement.

Le point transcendant apparaît encore quand la puissance intellectuelle intellige que D (*voluntas*) n'aboutit pas à l'objet bon, si A (*Deus*) n'y influe pas la lumière de grâce. Il peut être tellement transcendant que la puissance intellectuelle C (*intellectus intelligens*) ne distingue plus Y (*veritas*) de Z (*falsitas*), pendant que chacune des deux figures secondaires de l'Art quaternaire emprunte son habitus

²² Lullus, 2021, p. 292.

²³ Ruiz Simon, 2005, p. 190.

²⁴ Carreras y Artau, 1939, p. 290.

à l'autre. Le processus de touchement artificiel des points transcendants de l'intellect ne reste pas abscons. Il comporte quelque éclaircissement de la part de Lulle qui applique d'abord la partie théorique ou spéculative de l'alphabet de son Art quaternaire à la partie pratique des questions. Ainsi Lulle obtient-il une doctrine qui enseigne comment la puissance intellectuelle peut atteindre artificiellement la plupart des points transcendants –*intendimus dare doctrinam in praesenti parte, quomodo alta puncta transcendentia artificialiter attingantur*–, lorsqu'il s'agit de résoudre nombre de questions difficiles qui ne sauraient être autrement résolues sans cette doctrine de points transcendants:

«Car cet *Art* en raison de son universalité au-delà des autres arts et sciences enseigne parvenir aux plus hauts points, lesquels ne peuvent pas être atteints par les autres sciences particulières ou arts. Donc, c'est des conditions de cet *Art* que l'artien élève son E plus hautement, qu'il pourra, en ce mode, ainsi que l'altitude de cet *Art* l'exige, en raison de laquelle altitude il est universel au-delà des autres sciences; relativement à quoi sinon, en tout cas il ne pourra pas recevoir l'influence de cet *Art*²⁵».

Le discours de Lulle s'y montre assez intrépide. Il promeut la pertinence scientifique de l'Art quaternaire qui tient une étendue universelle que Lulle exhausse au-dessus des autres arts particuliers qui ne peuvent pas atteindre des points transcendants tant hauts. Le conditionnement de l'Art quaternaire requiert à l'artien qu'il élève autant qu'il peut conformément à l'éminence universelle de l'Art quaternaire son acte E des puissances BCD (*memoria memorans-intellectus intelligens-voluntas diligens*), sans laquelle élévation aucune influence de l'Art quaternaire n'y serait recevable. Le discernement des points transcendants comporte plusieurs degrés de transcendance qu'un acte E de l'artien surmonte graduellement, afin de se rendre de plus en plus subtil. C'est surtout dans la pratique des questions que la figure T de l'Art quaternaire intervient comme moyen ascensionnel, puisqu'elle élève artificiellement la puissance intellectuelle aux points transcendants –*ascendendum est ad puncta transcendentia per T*–, mais Lulle prévient qu'au cours de cette ascension la puissance imaginative ne doit contredire aucune condition des termes de l'alphabet que la puissance intellectuelle utilise discursivement en quête de points transcendants.

C'est le cas très éloquent de la doctrine des points transcendants –*tradimus doctrinam, per quam artista sciat ascendere ad puncta transcendentia artificialiter*– du premier mode de résoudre la question –*Quomodo puncta transcendentia attinguntur?*– au moyen de chambres tant des termes de la figure X –IR (*potentia-obiectum*), HQ (*realitas-ratio*), CD (*esse-perfectio*)– que des termes de la

²⁵ Lullus, 1722a, p. 84.

figure T –KL (*maioritas-finis*)– que Lulle enseigne soigneusement à l’artien. Le solutionnement de la susdite question est double. Il comporte deux modes de résoudre –*primum per figuras, secundum per conditiones*– qui sont convertibles. Le point transcendant devient atteignable à l’intellect de l’artien qui applique la figure T à la première chambre IR de la figure X, afin de comprendre quel mode régit leurs termes. Le vaillant artien de l’Art quaternaire apprend ensuite de la part de Lulle que nombreux exemples de points transcendants illustrent ladite doctrine. Mais Lulle limite drastiquement son usage de points²⁶ transcendants, afin de résoudre seulement trois des .ccvi. *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles* de 1289 –*Quaestio XXXI, Quaestio LXXI, Quaestio LXXXV*– qui s’échelonnent à l’ordre descendant des sujets questionnés. Le solutionnement artificiel dépend encore de points transcendants qui sont légèrement atteignables au moyen du mode transitoire de l’Art qui dorénavant ne saurait être moins inventif que démonstratif. Le remaniement ternaire de l’*Ars inventiva veritatis* s’achève en 1290, quand la huitième des neuf règles de cette variante inventive de l’Art ternaire –*octava de punctis transcendentibus, et ponitur esse I*– régleme la doctrine des points transcendants. Le point transcendant est trouvable dans chacun des neuf sujets généraux de l’Art ternaire –*in omni materia punctum transcendentem dicimus inveniri posse*– qui comportent réellement une échelle que la puissance intellectuelle monte ou descend rationnellement en quête de leurs points transcendants:

«1. Dans toute matière, nous disons pouvoir être découvert le point transcendant. Car c’est causé le point transcendant à cause de l’excès, lequel l’une des puissances de l’homme tient sur une autre, ou quelquefois sur elle-même, parce qu’en confluant à l’objet, chacune selon sa propre raison, elles atteignent inégalement la réalité de cet objet. [...] Et en cet endroit l’intellect se transcende soi-même, en intelligeant être nécessairement certaines choses, lesquelles il n’intelligé pas. 2. Donc, quelques-uns des points transcendants sont causés à cause de cela qu’une des puissances excède une autre, ainsi qu’il est dit. [...] 3. Mais quelques-uns des points transcendants sont causés à cause de cela que l’intellect transcende la raison de soi-même par la raison de l’objet, ainsi qu’il est dit, et ceux-ci sont plus forts que les premiers²⁷».

La seconde variante de l’Art ternaire –*Art amativa* en original catalan ou *Ars amativa boni* en traduction²⁸ latine– contient une exposition plus réduite de la règle des points transcendants à l’échelle de leurs degrés que la variante inventive, puisqu’elle n’en retient que deux modes de considération des points transcendants, tandis que son application reste encore considérable:

²⁶ Lullus, 1729, pp. 53-54, 87, 95-97.

²⁷ Lullus, 2014a, pp. 121-122.

²⁸ Lullus, 2004, pp. 149-151.

«1. Nous considérons les points transcendants en deux manières. La première est quand l'entendement transcende entendre les choses vraies au-dessus des puissances qui lui sont dessous, et celles choses vraies il atteint en soi-même selon sa nature. Les puissances, qui sont dessous à l'entendement, sont l'élémentative, la végétative, la sensitive, l'imaginative, qui sont puissances du corps avec lequel l'entendement humain est conjoint. La seconde manière est quand l'entendement entend au-dessus de soi-même, c'est à savoir, au-dessus de sa nature, en atteignant la vérité des choses, lequel attouchement il fait dans la vertu de l'objet et dans la nature de celui-là. [...] 9. Donc, cette règle est transmutation et trépassement, comme elle est instrument et sujet avec lequel le maître de cet *Art* sache élever la volonté d'une aimabilité à une autre, selon ce que les choses sont plus aimables les unes que les autres, la volonté en suivant la lumière de l'entendement en illuminant à la volonté les aimabilités auparavant dites, afin qu'elle s'accoutume à aimer selon celles-là²⁹».

Le point transcendant correspond strictement à l'instrument intellectuel. Il détermine toujours une règle de la puissance intellectuelle qui illumine ensuite la puissance volitive. Le maître catalan de l'Art ternaire (*mestre d'esta Art*), même s'il ne se distingue pas de l'artien latin (*artista huius Artis*), s'y sert de cet instrument intellectuel qui apporte la lumière de l'intellect à la puissance volitive. C'est toujours la lumière de l'intellect qui guide la puissance volitive pendant son ascension par-delà elle-même à l'amour des choses aimables. Le glossaire de l'original catalan *Taula d'esta Art* apporte à l'usage des laïcs du temps de Lulle une brève exposition vernaculaire du point transcendant (*punt trespasant*), bien avant qu'aux Temps modernes la traduction *Tabula huius Artis* des continuateurs de l'édition *Beati Raymundi Lulli Opera* propose une variante³⁰ latine qui s'y montre assez fidèle:

«Point transcendant est celui-là par lequel l'homme monte à entendre au-dessus de ses forces, ainsi que l'entendement qui monte à entendre en Dieu que la Bonté, la Magnitude et l'Éternité et les autres sont une chose même en nombre et elles sont raisons réelles et inconfuses³¹».

Le solutionnement artificiel des questions de l'original catalan de la *Taula General* ou de la traduction³² latine *Tabula Generalis* de septembre 1293-janvier 1294 s'y sert de la doctrine des points transcendants, mais Lulle n'en expose brièvement que la solution de la question récapitulative –*Questió BCDEFGHIK: Còm humà enteniment trespasà entendre sobre sí metex?*– qu'il emprunte tant à l'*Ars inventiva veritatis* qu'à l'*Art amativa* où cet outil intellectuel du point

²⁹ Lull, 1933b, pp. 44-46.

³⁰ Lullus, 1737, p. 151.

³¹ Lull, 1933c, p. 395.

³² Lullus, 2002, p. 213.

transcendant permet de résoudre la plupart des questions difficiles qui semblaient autrement insolubles:

«Cette question est déterminée dans l'*Art Inventif* et l'*Aimatif*, et car nous traitons brièvement cet *Art* ou *Table*, à cette question nous répondons brièvement: l'entendement entend l'homme prédestiné sous raison de la Sagesse de Dieu, et selon sa nature il ne peut pas entendre en un temps même que l'homme prédestiné ait libre arbitre par lequel il puisse être damné; et par cela, il transcende entendre par-delà soi-même le libre arbitre, en entendant la Justice de Dieu en Magnitude de Bonté, d'Éternité, Puissance et les autres, et autant grande en Volonté, Vertu, Gloire et Vérité, que la Sagesse; et alors quand l'entendement entend ainsi le libre arbitre, il ne peut pas entendre la prédestination jusqu'à ce qu'il transcende entendre par-delà soi-même la prédestination sous raison de la Sagesse de Dieu, qui est autant grande en Magnitude de Bonté, Éternité, Puissance, Volonté et les autres, que la Justice de Dieu. Donc, l'entendement transcende entendre par-delà soi-même dans la Vertu de l'objet suprême, et ainsi des autres choses semblables à celles-ci³³».

Le point transcendant est un des commencements de l'original catalan *Arbre de filosofia desiderat* —«qu'il dédiera à son fils Dominique pour lui enseigner l'amour de Dieu³⁴» entre juin et juillet 1294 selon A. Llinarès—, de même que de la traduction³⁵ latine *Arbor philosophiae*, lorsque Lulle quittait Barcelone, afin de rejoindre Majorque après son voyage³⁶ à Naples, parce qu'une des fleurs de l'arbre de philosophie —*f significa saviea mijà e punt transcendent*— signifie qu'un point transcendant se rapporte tant à la sagesse de l'intellect qu'au moyen:

«Le point transcendant est instrument de l'entendement humain avec lequel il atteint son objet par-delà les natures des puissances qui restent dessous, et il atteint par-delà la nature le suprême objet. Cette définition, fils, te soit-elle très chère dans cette Science, car par elle tu peux avoir connaissance de Dieu et de l'œuvre qu'il a en soi-même, et des autres œuvres qui sont par-delà le cours de la nature³⁷».

Le point transcendant s'y définit en tant qu'instrument de l'intellect qui peut atteindre tout objet jusqu'à l'objet suprême par-delà la nature. C'est pourquoi, Lulle exhorte son fils Dominique à l'appropriation volontaire de la définition du point transcendant par laquelle la connaissance tant de l'être de Dieu que de son agir intrinsèque ou même extrinsèque devient intellectuellement accessible. Un exemple éloquent n'en apparaît qu'à Rome, en 1295, quand Lulle tient pu-

³³ Lull, 1932, p. 483.

³⁴ Llinarès, 1963, p. 103.

³⁵ Lullus, 2011, p. 59.

³⁶ Bonner, 1980, p. 84.

³⁷ Lull, 1933a, p. 415.

bliquement une *Lectura compendiosa Tabulae generalis* où Lulle s'inspire encore de la doctrine³⁸ des points transcendants, selon F. Domínguez Reboiras et J. M. Ruiz Simon, afin de résoudre artificiellement quelques questions quodlibétales qui étaient apparemment insolubles, tandis que Lulle démontre bien que leurs solutions deviennent intelligibles au moyen des points transcendants:

«Question: Comme la divine Volonté ne veut être créé sinon un monde, pourquoi la divine Puissance peut-elle créer un autre monde ou plusieurs? Solution: EGtH. Les raisons de Dieu sont dans plus haut et plus grand degré d'agir, que l'intellect humain puisse considérer, parce que la Puissance et la Volonté en Dieu n'ont pas plus grand degré ni plus petit, cela c'est dit qu'une n'est pas plus grande que l'autre, comme elles sont le même en nombre. D'où, il s'ensuit qu'elles s'apprennent également à l'objet extrinsèque ou intrinsèque. Mais parce que l'intellect humain ne peut pas comprendre ce mode-là plus haut, il considère que la Puissance soit plus grande en potentifiant que la Volonté en voulant, comme la Puissance peut créer plusieurs mondes, et la Volonté ne veut sinon un. Et ainsi cela, que l'intellect humain considère de majorité, n'est pas réellement en Dieu, au contraire la Volonté veut en autant que la Puissance puisse créer plusieurs mondes, que la Puissance peut, et la Puissance ne peut sinon autant que la Volonté veut. Et cela c'est intelligible par point transcendant, duquel point transcendant c'est donnée doctrine dans l'*Art Inventif*³⁹».

Le point transcendant ne fait pas défaut à l'enseignement de diverses variantes quaternaires ou ternaires de l'Art que Lulle dispense tantôt en latin tantôt en langue vernaculaire. Le questionnement constitue une étendue pratique scolastique de Lulle qui emploie largement la doctrine des points transcendants. Le solutionnement artificiel des questions litigieuses ou controversées doit beaucoup à l'inédit instrument de l'intellect que Lulle transfère de l'Art quaternaire à l'Art ternaire. Le point transcendant est encore utile à l'enseignement analogique qui occasionne deux exemples⁴⁰ de l'*Arbre de Ciència* ou de l'*Arbor Scientiae* – conçu entre septembre 1295 et avril 1296 –, quand Lulle employait didactiquement cet instrument tout-puissant. Le premier exemple moral convient à l'homme pécheur qui se désespère de la Miséricorde de Dieu autant qu'il s'apeure de la Justice divine, parce qu'il n'a aucune science du point transcendant –*no coneixia lo punt transcendent*– qui élève éminemment la puissance volitive de l'homme juste, quand elle aime plus Dieu qu'elle-même. Le jugement de la Justice de Dieu ne détruit nullement un tel point transcendant –*punt transcendent d'amar*– contre lequel Dieu ne punit pas la puissance volitive. Le second exemple logique se réfère à l'homme qui peut être sujet de prédestination

³⁸ Domínguez Reboiras, 2018, p. 87. Ruiz Simon, 1996, p. 32.

³⁹ Lullus, 2014b, p. 52.

⁴⁰ Lull, 1957, pp. 825-826. Lullus, 2000, pp. 782-784.

de par la Sagesse de Dieu ou de préscience de par la Justice, mais la quantité de cet homme ignore comment elle procède également des deux dignités de Dieu, si elle ne s'y sert pas du point transcendant qui élève tant la puissance intellectuelle que la puissance volitive au-dessus de leurs natures –*sinó per punt transcendent al qual pujassen l'humà enteniment e la voluntat sobre lur natura*–, afin de parfaire leurs actes selon la nature divine. Le rôle didactique de la doctrine des points transcendants ne se réduit ni à l'artifice pratique des questions ni à l'analogie illustrative des exemples. Le prologue de la *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium* de février 1298 expose une troisième position de Raymond qui considère nécessaire une autre manière de dispute scolastique que Lulle dérive de la règle des points transcendants de son Art ternaire en variante inventive:

«Raymond dit: Il faut encore considérer dans cette dispute nôtre un autre mode, qui est selon la huitième règle de l'*Art Inventif*, laquelle est de points transcendants, c'est-à-dire que l'intellect par sa vertu transcende à intelliger les vérités des choses, lesquelles les puissances, qui sont sous celui-ci, ne peuvent pas atteindre. [...] Et c'est un autre mode de points transcendants, c'est-à-dire quand l'intellect au moyen de la grâce de Dieu transcende au-dessus de soi-même et il atteint en soi-même la Vérité de la première Cause et de ses opérations⁴¹».

Le point transcendant comporte seulement deux modes –*duos modos punctorum transcendentium*– que Socrate autant que Lulle considèrent suffisants à l'élaboration de leurs raisonnements. Le premier mode est entièrement naturel, parce que la puissance intellectuelle s'élève elle-même au-dessus des puissances inférieures qui se limitent à l'étendue de leurs termes. Le second mode est plutôt surnaturel que naturel, parce que la puissance intellectuelle ne se transcende elle-même qu'au moyen de la grâce de Dieu qui enlève la puissance intellectuelle à la limite de son terme. Le couple des deux modes du point transcendant permet à l'intellect de ne pas être contradictoire ni confus. C'est à cause de cette condition que Socrate adopte volontiers la règle des points transcendants qui régit la nouvelle manière de dispute scolastique. Mais Socrate s'en sert mal contre Lulle qui maîtrise bien mieux ladite règle en quelques articles disputés où Socrate assujettit encore son intellect à l'imagination, tandis que Lulle s'affranchit de toute influence des phantasmes.

Le même mode de raisonnement advient encore de la part de Lulle à Paris, en janvier 1310, quand la *Metaphysica nova et compendiosa* montre qu'un repos⁴² de l'intellect n'en est atteint que s'il transcende à l'intellection des substances séparées –*intellectus autem transcendit ad quiescendum superius in totaliter*

⁴¹ Lullus, 1989, pp. 259-260.

⁴² Lullus, 1978a, p. 34.

separatis—, parce qu’au-dessus tant de la puissance sensitive que de la puissance imaginative seule la puissance intellectuelle intelli⁴³ge comment elles sont individuées selon la manière du *Liber de possibili et impossibili* —écrit en octobre 1310— où Lulle enquiert par possible et impossible leurs prédicaments. Le mode intellectuel du raisonnement de Lulle s’éloigne des puissances inférieures, de même que la plupart des arts libéraux ou mécaniques échappent à l’animal irrationnel. Cette belle analogie de Lulle illustre en quel mode la science est nouvellement produite. Le prologue⁴⁴ du *Liber de Deo ignoto et de mundo ignoto* montre que Lulle s’y sert du nouveau mode de produire la science qui n’est pas tant naturel qu’artificiel —*novum modum, compendiosum et artificialem*—, lorsqu’il permet de connaître comment la science du plus haut objet vrai est produite. Il n’incombe qu’à l’intellect de produire la science ou son vrai jugement des suppositions opposées ou de leurs conséquences —*ex suppositionibus oppositis et ex consequentiis earum*— qu’à Paris, en 1299, Lulle octroyait abondamment à l’ouvrage⁴⁵ *Principia philosophiae*, avant son retour à Majorque en 1300, mais toujours à Paris en juin 1311 Lulle rappelle que ces suppositions sont du genre de la foi, laquelle est habitus de l’intellect par lequel lui-même transcende au-dessus de son terme, de même qu’un habitus caritatif exhausse la puissance volitive.

4. Conclusions

Le susdit rappel de Lulle permet de soumettre quelques conclusions à l’issue de cette investigation du point transcendant. Le poids doctrinal du point transcendant augmente considérablement pendant la transition de l’Art quaternaire à l’Art ternaire. Il s’en porte témoin la multitude des ouvrages importants où Lulle applique ensuite la règle de points transcendants des premières variantes de son Art ternaire. Par surcroit, Thomas Le Myésier, apporte son témoignage en miniature. Le témoignage⁴⁶ miniatural du *Breviculum ex Artibus Raimundi Electum* illustre quelques aspects essentiels de la doctrine des points transcendants. C’est pourquoi, Thomas Le Myésier dépeint une miniature de son bréviaire qui résume bien en quoi cet instrument intellectuel de l’Art de son maître Lulle mérite une estime particulière.

⁴³ Lullus, 1978b, p. 411.

⁴⁴ Lullus, 1980, p. 12.

⁴⁵ Lullus, 1993, pp. 83-84.

⁴⁶ Migerii, 1990, pp. 19-24.

On y voit miniaturisé un immense espace qui s’est ouvert dès l’être artificiel à l’être divin. Il s’étale hautement à l’échelle des étants qui se dresse à gauche –à côté des règles de l’Art ternaire–, sous le regard ascendant de Lulle, dont la main droite indique une autre échelle –composée des principes de l’Art ternaire– endossée à une tour. Ce n’est pas la tour de Babel –écroulée sous les vices de la parole–, mais une tour inexpugnable qui ne touche pas à la transcendance de la Trinité représentée tout en haut. Le nom de la tour est quadruple: confiance, vérité, amour et science. La hauteur de l’échelle endossée à la tour n’en atteint pas le sommet, mais la base des créneaux entre lesquels Dieu glisse sa main qui dispense la grâce sous forme d’une corde qui se multiplie en descendant.

L’âme rationnelle (*anima rationalis*) s’élève presque à mi-hauteur de la tour où chacune des trois puissances remonte la tour à l’appui d’une vertu théologale qui l’aide à se transcender elle-même. L’intellect (*intellectus*) se trouve au milieu, entre volonté (*voluntas*) et mémoire (*memoria*), mais seulement l’intellect est représenté sous une forme angélique, de taille plus grande, que la corde de la foi (*fides*) transperce en descendant jusqu’à la prudence (*prudentia*) sur la même verticale que l’intellect en ascension qui élève également les deux sœurs accrochées à ses ailes. L’intellect pourvoit vaillamment à l’ascension de ses sœurs au-dessus du terme de leurs forces naturelles. C’est pourquoi, chaque puissance de l’âme rationnelle déclare à haute voix la devise de son ascension. Il y a un piège tendu par Thomas Le Myésier, si ce n’est pas une faute de la part de l’enlumineur, parce que les noms des sœurs de l’intellect sont inversés de sorte qu’ils ne correspondent pas verticalement à leurs devises d’ascension. Seul le croisement permet une lecture correcte entre les noms de la volonté et de la mémoire et leurs devises respectives.

Volonté	Je t’aime plus fermement que moi, Seigneur, mais par habitus de charité je transcende ainsi à t’aimer par ta grâce.
Intellect	Je crois fermement et j’ai vraie foi, ainsi je transcende.
Mémoire	J’ai grande espérance ferme par ta grâce, par laquelle je transcende à toi par-dessus ma force.

Chaque puissance de l'âme rationnelle use soit de l'adverbe fermement (*firmiter*) soit de l'adjectif ferme (*firmam*)— qui montre que Lulle avait découvert quelque endroit ferme ou firmament (*firmamentum*) —tel qu'un psaume (*Psalmis LXX*, 3) trouvait en Dieu— qui affermit la force de Lulle de sorte qu'il est capable de vaincre la résistance pesante du fardeau des péchés. On peut dire que Lulle discernait une issue de l'impasse qui empêchait autant Archimède que la plupart des philosophes antiques de remuer la terre entière. S'il remontait intellectuellement chaque échelon de l'échelle des points transcendants, certes Lulle dressait également la terre entière plutôt à l'ascension vers Dieu qu'à l'écroulement en Enfer. Ainsi Lulle parcourt-il verticalement cet immense espace ouvert dès l'infime terme sensuel jusqu'au suprême terme intellectuel entre lesquels Lulle conçoit une échelle de l'intellect sur laquelle ce ne sont pas des anges qui montent ou descendent —comme c'était le cas de l'échelle de Jacob (*Genesis XXVIII*, 12; *Joannis I*, 51)—, mais des hommes tellement sachants de son Art qu'ils peuvent se remettre en Paradis au rang des intelligences angéliques.

Bibliographie

- AERTSEN, Jan, «*Transcendens – Transcendentalis*. The genealogy of a philosophical term», en J. Hamesse – C. Steel (éd.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols Publishers, 2000, pp. 241-255.
- , *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 2012.
- BONNER, Anthony, «Notes de bibliografia i cronologia lul·lianes», *Estudios Lulianos*, 24/1, 1980, pp. 71-86.
- CARRERAS y ARTAU, Tomás et Joaquín, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Tomo I, Madrid, Real Academia de Ciencias Exactas Físicas y Naturales, 1939.
- DOMINGUEZ REBOIRAS, Fernando, «*Soy de libros trovador*». *Catálogo y guía a las obres de Raimundo Lulio*, Madrid, Editorial Syndéresis, 2018.
- LLINARES, Armand, *Raymond Lulle, Philosophe de l'action*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- LLULL, Ramon, *Libre de Demostracions*, en *Obres de Ramon Lull*, Volum XV, éd. S. Galmés, Palma de Mallorca-Barcelona, Diputació Provincial de Balears-Institut d'Estudis Catalans, 1930.
- , *Taula General*, en *Obres de Ramon Lull*, Volum XVI, éd. S. Galmés, Palma de Mallorca-Barcelona, Diputació Provincial de Balears-Institut d'Estudis Catalans, 1932.

- , *Arbre de filosofia desiderat*, en *Obres de Ramon Llull*, Volum XVII, éd. S. Galmés, Palma de Mallorca-Barcelona, Diputació Provincial de Balears-Institut d'Estudis Catalans, 1933a.
- , *Art amativa*, en *Obres de Ramon Llull*, Volum XVII, éd. S. Galmés, Palma de Mallorca-Barcelona, Diputació Provincial de Balears-Institut d'Estudis Catalans, 1933b.
- , *Taula d'esta Art*, en *Obres de Ramon Llull*, Volum XVII, éd. S. Galmés, Palma de Mallorca-Barcelona, Diputació Provincial de Balears-Institut d'Estudis Catalans, 1933c.
- , *Libre d'oracions e contemplacions de l'enteniment*, en *Obres de Ramon Llull*, Volum XVIII, éd. S. Galmés, Palma de Mallorca-Barcelona, Diputació Provincial de Balears-Institut d'Estudis Catalans, 1935.
- , *Arbre de Ciència*, en *Obres Essencials*, Tomo I, éd. J. Rubió i Balaguer – A. Sancho – M. Arbona – L. Riber, Barcelona, Editorial Selecta, 1957.
- , *Doctrina pueril*, en *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*, Volum VII, éd. J. Santanach i Suñol, Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull, 2005.
- , *Romanç d'Evast e Blaquerna*, en *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*, Volum VIII, éd. A. Soler – J. Santanach, Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull, 2009.
- , *Llibre de contemplació en Déu*, en *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*, Volum XIV, éd. A. I. Alomar – M. Lluch – A. Sitjes – A. Soler, Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull, 2015.
- , *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa*, en *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*, Volum XVIII, éd. S. Sari, Barcelona, Centre de Documentació Ramon Llull-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2021.
- , *Lògica en rimes (Lògica del Gatzell)*, en *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*, Volum XXII, éd. L. Staccioli, Barcelona, Centre de Documentació Ramon Llull-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2025.
- LULLUS, Raimundus, *Ars Universalis*, in *Beati Raymundi Lulli Opera*, Tomus I, éd. I. Salzinger, Moguntiae, Ex Officina Typographica Mayeriana, 1721.
- , *Compendium seu Commentum Artis demonstrativae*, in *Beati Raymundi Lulli Opera*, Tomus III, éd. I. Salzinger, Moguntiae, Ex Officina Typographica Mayeriana, 1722a.
- , *Liber mirandarum demonstrationum*, in *Beati Raymundi Lulli Opera*, Tomus II, éd. I. Salzinger, Moguntiae, Ex Officina Typographica Mayeriana, 1722b.
- , *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles*, in *Beati Raymundi Lulli Opera*, Tomus IV, éd. I. Salzinger, Moguntiae, Ex Officina Typographica Mayeriana, 1729.
- , *Tabula huius Artis*, in *Beati Raymundi Lulli Opera*, Tomus VI, éd. I. Salzinger, Moguntiae, Ex Officina Typographica Mayeriana, 1737.
- , *Compendium Logicae Algazelis*, éd. Ch. H. Lohr, Freiburg im Breisgau, Universität zu Freiburg im Breisgau, 1967.
- , *Metaphysica nova et compendiosa*, in *Raimundi Lulli Opera Latina*, Tomus VI, éd. H. Riedlinger, Tvrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1978a.
- , *Liber de possibili et impossibili*, in *Raimundi Lulli Opera Latina*, Tomus VI, éd. H. Riedlinger, Tvrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1978b.

- , *Liber de Deo ignoto et de mundo ignoto*, in *Raimundi Lulli Opera Latina*, Tomus VIII, éd. H. Harada, Tvrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1980.
- , *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones*, in *Raimundi Lulli Opera Latina*, Tomus XVII, éd. M. Pereira – Th. Pindl-Büchel, Tvrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1989.
- , *Principia philosophiae*, in *Raimundi Lulli Opera Latina*, Tomus XIX, éd. F. Domínguez Reboiras, Tvrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1993.
- , *Arbor Scientiae*, in *Raimundi Lulli Opera Latina*, Tomus XXVI, éd. P. Villalba Varneda, Turnhout, Brepols Publishers, 2000.
- , *Tabula Generalis*, in *Raimundi Lulli Opera Latina*, Tomus XXVII, éd. V. Tenge-Wolf, Turnhout, Brepols Publishers, 2002.
- , *Ars amativa boni*, in *Raimundi Lulli Opera Latina*, Tomus XXIX, éd. M. M. Romano – F. Santi, Turnhout, Brepols Publishers, 2004.
- , *Liber de doctrina puerili*, in *Raimundi Lulli Opera Latina*, Tomus XXXIII, éd. J. Medina, Turnhout, Brepols Publishers, 2009a.
- , *Liber de orationibus et contemplationibus intellectus*, in *Raimundi Lulli Opera Latina*, Tomus XXXIII, éd. J. Medina, Turnhout, Brepols Publishers, 2009b.
- , *Arbor philosophiae*, in *Raimundi Lulli Opera Latina*, Tomus XXXIV, éd. C. Compagno – U. Roth, Turnhout, Brepols Publishers, 2011.
- , *Ars inventiva veritatis*, in *Raimundi Lulli Opera Latina*, Tomus XXXVII, éd. J. Uscatescu-Barrón, Turnhout, Brepols Publishers, 2014a.
- , *Lectura compendiosa Tabulae generalis*, in *Raimundi Lulli Opera Latina*, Tomus XXXV, éd. C. Colomba – V. Tenge-Wolf, Turnhout, Brepols Publishers, 2014b.
- , *Regulae introductoriae ad practicam Artis demonstrativae*, en *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*, Volum XVIII, éd. S. Sari, Barcelona, Centre de Documentació Ramon Llull-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2021.
- MIGERII, Thomas, *Breviculum ex Artibus Raimundi Electum*, in *Raimundi Lulli Opera Latina*, Supplementum Lullianum, Tomus I, éd. Ch. Lohr – Th. Pindl-Büchel – W. Büchel, Turnhout, Brepols Publishers, 1990.
- Pappus, *Collectiones mathematicae*, Bononiae, Ex Typographia HH. de Duccijs, 1660.
- , *Collectio mathematica*, Volumen III/I, Berolini, apud Weidmannos, 1878.
- , *La Collection Mathématique*, Tome second, Paris-Bruges, Éditions Desclée de Brouwer et C^{ie}, 1933.
- Plutarchus, *Les Vies des hommes illustres*, Tome I, Paris, Éditions Gallimard, 1951.
- RUIZ SIMON, Josep Maria, «Ramon Llull y las contradicciones aparentes», en F. Domínguez Reboiras – J. de Salas (éd.), *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1996, pp. 19-38.
- , «La transformació del pensament de Ramon Llull durant les obres de transició cap a l'etapa ternària», en M. I. Ripoll Perelló (éd.), *Ramon Llull al s. XXI*, Palma de Mallorca-Barcelona, Universitat de les Illes Balears-Universitat de Barcelona, 2005, pp. 167-196.

RUPESCISSA, Johannes de, *Liber ostensor, quod adesse festinant tempora*, éd. A. Vauchez – C. Thévenaz Modestin – Ch. Morerod-Fattebert, Rome, École Française de Rome, 2005.

VER EECKE, Paul-Louis, «Note sur une interprétation erronée d'une sentence d'Archimède», *L'Antiquité classique*, 24/1, 1955, pp. 132-133.

ARBOR EX ARBORE: LA FLORESTA LULIANA EN LA TRADICIÓN ARBORESCENTE MEDIEVAL

ARBOR EX ARBORE: THE LULLIAN FOREST IN THE MEDIEVAL ARBORESCENT TRADITION

JOSÉ HIGUERA RUBIO
UNED

Resumen

La apropiación medieval de las analogías vegetales tuvo la función de representar las manifestaciones del discurrir del conocimiento humano y las divisiones de las ciencias como si se observara la generación reproductiva de los árboles. Es crucial responder a la pregunta acerca del porqué de la utilización de los árboles en el pensamiento medieval como dispositivos que muestran una «intuición estructural» que aúna el conocimiento, la percepción visual, la interpretación textual y la tradición filosófica en un mismo dispositivo simbólico. Ramon Llull utilizó los árboles como un motivo para los bosques disciplinares que ambientaban el diálogo interreligioso, desarrollando analogías de la generación cognitiva vegetal en sus obras al modo de una «Glosa Visual» de la tradición medieval en el marco de un complejo «Comentario diagramático» arborescente cuyo resultado es el tránsito a través de las florestas medievales en las cuales el Arte luliano construyó una vía de transmisión y difusión de alto impacto colectivo e histórico.

Palabras clave: *Arbor scientiae*, Intuición estructural, Diagramas arbóreos, arborescencia, árboles de virtudes y vicios.

Abstract

The medieval appropriation of vegetal analogies served to represent the unfolding of human knowledge and the divisions of the sciences as if observing the reproductive generation of trees. It is crucial to address why trees were used in medieval thought as devices that display a «structural intuition» uniting knowledge, visual perception, textual interpretation, and philosophical tradition within a single symbolic framework. Ramon Llull employed trees as a motif for disciplinary forests that shaped interreligious dialogue, developing analogies of vegetal cognitive generation in his works as a kind of «visual gloss» on the medieval tradition. This took place within a complex arborescent «diagrammatic commentary», resulting in a traversal of medieval forests in which the

Lullian Art constructed a highly influential and historically significant mode of transmission and diffusion.

Keywords: *Arbor scientiae*, structural intuition, tree diagrams, arborescence, trees of virtues and vices.

El sintagma que sirve de título a este texto proviene de la apropiación medieval de las analogías vegetales cuya función es representar las manifestaciones del discurrir del conocimiento humano y las divisiones de las ciencias como si se tratara de la generación reproductiva de los árboles¹. Agustín de Hipona caracterizó de esta forma la reproducción de las imágenes que pasan por la percepción, la configuración del significado conceptual y la formulación de sus relaciones manifiestas tanto en el lenguaje como en la comprensión conceptual². En el texto del que se extrae este sintagma la reproducción analógica del conocimiento surge de una de las partes de un árbol, como si se tratará de un injerto o la acción de plantar una semilla. La acción de plantar o injertar esta relacionada con la fundamentación del saber y el pensar como la actividad de «arar» de modo constante en el basamento del saber. La actividad generativa del conocimiento en las analogías vegetales tiene un gran recorrido en el pensamiento medieval desde la germinación expansiva de lo vegetal, el crecimiento a partir de una semilla, la multiplicación en las diversas partes del árbol -raíz, tronco, ramas, frutos y flores- hasta el proceso temporal que dicho crecimiento conlleva. Se establece un modelo de ontología analógica arbórea que vincula las distintas partes generadas en el proceso de reproducción y crecimiento vegetal con la expansión del conocimiento. Plantar es la actividad básica del pensar, las semillas, o las partes vegetales, contienen el desarrollo de un concepto, una idea o una hipótesis de trabajo, mientras que el tronco sostiene el desarrollo discursivo en las diferentes manifestaciones que implican aplicaciones, cuestiones, argumentos, hasta que nos aproximamos al fruto de este modelo arbóreo: conclusiones, demostraciones, experiencias, aplicaciones.

¹ Aliquando autem et arbor ex arbore, cum surculus demitur atque plantatur. Ergo et semen ex arbore, et arbor ex semine, et arbor ex arbore. Agustín de Hipona, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, 5. 23.

² [...] ubi haec simul creauerit, cum a consummatis suis operibus requieuit, quorum species per ordinem temporum usque nunc operatur. consideremus ergo cuiuslibet arboris pulchritudinem in robore, ramis, frondibus, pomis: haec species non utique repente tanta ac talis exorta est, sed quo etiam ordine nouimus. Agustín de Hipona, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, 5. 22-23.

En los siguientes apartados se responde a la pregunta acerca del porqué de la utilización de los árboles en el pensamiento medieval como dispositivos que proyectan una intuición estructural que aúna conocimiento, experiencia, interpretación textual y tradición filosófica en un mismo dispositivo simbólico. La profusión de sintagmas y representaciones vegetales analógicas que muestran la producción del conocimiento es una característica tanto de la obra luliana como de las manifestaciones que generan una arborescencia *-arborositas-* propia del pensamiento medieval, lo que se refleja en bosques-disciplinares con diversas aplicaciones y contenidos: árboles morales (vicios-virtudes), árboles de linajes, árboles de disciplinas tal como aparecen en el *Arbor scientiae*, o los árboles lógicos porfirianos cuyo surgimiento, en el *Tractatus* de Pedro Hispano, ocurre de manera casi simultánea a las primeras configuraciones arbóreas lulianas. Esta arborescencia disciplinar expone un modelo de argumentación a partir de la superposición correlativa de los árboles y de las distintas partes del árbol: los frutos como «primera intención» del conocimiento referida a los objetos, las flores como «segunda intención» ligada a los conceptos y los términos del lenguaje, las raíces como analogía principalista del conocimiento y las ciencias, el tronco como el foco de relaciones y combinaciones que hallarán su manifestación ejemplar como definiciones esenciales, demostraciones o argumentos en los frutos y las flores. A manera de conclusión se formula la hipótesis acerca de la forma en la que Ramon Llull utiliza los bosques disciplinares y las analogías de la generación cognitiva vegetal en sus obras como si formulara una «Glosa Visual» a la manera de un complejo «Comentario diagramático» arborescente como resultado de un tránsito a través de las florestas medievales en las cuales las disciplinas de las artes liberales encontraron una vía de transmisión y difusión de alto impacto colectivo. Al mismo tiempo, Llull diseñó aquel «Comentario Diagramático» a la tradición arborescente medieval construyendo sus propias florestas disciplinares en las que ocurre el diálogo interreligioso pleno de formas argumentativas y del discurrir acerca de los principios teológicos, lo que buscaba generar demostraciones persuasivas aumentando la enseñanza de las disciplinas filosóficas medievales en una exuberante enciclopedia arbórea.

1. ¿Por qué los árboles?

En el texto agustiniano del que proviene el sintagma, citado más arriba, se introduce uno de los géneros medievales que da origen a la intersección entre el texto del *Génesis* y el discurrir filosófico acerca de la creación. Una vez consumado el ciclo creativo es evidente el orden temporal en el que opera la naturaleza que se ejemplifica en lo vegetal, especialmente en los árboles cuyas partes se encuentran «bellamente» dispuestas: el tronco, las ramas, el follaje y los frutos

cuyo orden surge de las raíces que representan el «germen» que desde la tierra ha generado la configuración biológica del árbol. La semilla contiene la generación diversa de las partes del árbol cuyo crecimiento en el tiempo es compatible con la forma en que entendemos el mundo, y todo lo creado de acuerdo con un crecimiento operativo temporal. En aquel germen o semilla se representa el transcurso temporal de lo que es generado, lo que puede verificarse en el movimiento de los cuerpos celestes cuya dinámica circular (*motu rotabili*) ocurre en la tierra y en las profundidades afirma Agustín³.

Esta interpretación del creacionismo como la disposición de las especies generadas en un orden operativo temporal cuyo crecimiento se encuentra dispuesto de manera simultánea en un mismo germen oculto representa, según las palabras de Tomás de Aquino, la constitución de lo creado de acuerdo con un orden productivo designado por la expresión «razones seminales»⁴. Citando a Agustín, Tomás atribuye a dichas «razones» la capacidad de generarse en lo vegetal y lo animal del mismo modo, ya que todo efecto natural se manifiesta a partir de estas primeras semillas, tal como la gracia divina que también se encuentra en todo lo creado. En tanto las criaturas corporales están condicionadas por estas razones, los Ángeles poseen la gracia divina de manera similar a una semilla⁵.

La influencia de la interpretación agustiniana de la creación que vincula las razones seminales con la generación arbórea como una forma de comprender el orden de las operaciones naturales en el tiempo se manifiesta ante nuestros ojos, aunque se trata de la gestión divina oculta en las partes de la naturaleza que ocurre en algunos casos de forma espontánea y en otros de forma voluntaria. El ciclo temporal de la generación está compuesto de fases que van del nacimiento, al crecimiento y el deterioro que conlleva la aniquilación. Un paulatino envejecimiento que ocurre tanto en lo vegetal como en lo animal, pero que sucede en la

³ Surrexit enim a radice, quam terrae primum germen infixit, atque inde omnia illa formata et distincta creuerunt. porro illud germen ex semine [...] sicut autem in ipso grano inuisibiliter erant omnia simul, quae per tempora in arborem surgerent, ita ipse mundus cogitandus est, cum deus simul omnia creauit, habuisse simul omnia, quae in illo cum illo facta sunt, quando factus est dies, non solum caelum cum sole et luna et sideribus, quorum species manet motu rotabili, et terram et abyssos [...]. Agustín de Hipona, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, 5. 22-23.

⁴ Sic enim videmus quod omnia quae processu temporis per opus divinae providentiae, creatura sub Deo operante, sunt producta, in prima rerum conditione producta sunt secundum quasdam seminales rationes, ut Augustinus dicit, super gen. ad litt.; sicut arbores et animalia et alia huiusmodi. Tomás de Aquino, *Summae theologiae prima pars quaestio*: 62, articulus: 3, corpus, linea: 6.

⁵ [...] sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem, unde I Ioan. III, gratia semen Dei nominatur. Sicut igitur, secundum opinionem Augustini, ponitur quod statim in prima creatione corporalis creaturae inditae sunt ei seminales rationes omnium naturalium effectuum, ita statim a principio sunt Angeli creati in gratia. Tomás de Aquino, *Summae theologiae prima pars quaestio*: 62, articulus: 3, corpus, linea: 6.

tierra de una forma cotidiana en tanto que en los cielos no se observan estos ciclos temporales que oscilan entre el nacimiento y la desaparición. Los límites entre la gracia divina, la permanencia de los cielos y los ciclos de crecimiento-desaparición en la naturaleza se representan con árboles⁶.

Juan de Salisbury tipifica este descender de la vida natural en contraste con la gracia divina angélica o celestial por medio de dos árboles. El árbol de la ciencia (*Arbor scientiae*) y el árbol de la vida (*Lignum uitae*), ambos reúnen el tesoro escondido de la sabiduría que habita tanto en lo corporal como en la misericordia divina que decidió plantar el segundo árbol. Las marcas de la historia sagrada o de la intervención divina en la naturaleza generó en primer lugar la producción natural en la tierra en tanto que el segundo árbol representa el firme tronco de la virtud que ofrece el deleite en lo divino. La interpretación de Juan de Salisbury busca connotar el significado de la comunidad formada por la fe en la generación del árbol de la ciencia, cuyo destino en la tierra está condicionado por el paso del tiempo, los ciclos que van del nacimiento a la muerte, cuyo sentido reposa en la posibilidad del deleite en lo divino: el árbol de la vida⁷. El primer árbol que representa la sabiduría oculta en la naturaleza representa para el Aquinate la posibilidad de la gracia divina, ya que las razones seminales que de manera simultánea generan las operaciones naturales y su transcurso temporal encuentra en las semillas de la gracia divina la culminación de otro proceso que trasciende los ciclos de la naturaleza. Mientras que para Juan de Salisbury se trata de dos árboles para Tomás de Aquino son dos tipos de semilla, unas causales y otras de la gracia divina. La interpretación agustiniana de la observación de los procesos biológicos en las plantas se propone a la tradición medieval como una forma de explicar las relaciones con la historia de la salvación que parte de los primeros días de la creación pero que culmina con la gracia divina de la revelación encarnada en Cristo. Los límites son arbóreos, de una parte, la sabiduría oculta en el árbol de la ciencia que opera oculta en los ciclos naturales, y de otra, la semilla de la gracia inherente a la creación manifestada en el Árbol de la vida representación de la caridad divina. Esto explica el porqué los árboles, pero tam-

⁶ [...] hinc iam in ipsum mundum uelut in quandam magnam arborem rerum oculus cogitationis ad tollitur atque in ipso quoque gemina operatio prouidentiae reperitur, partim naturalis, partim uoluntaria. et naturalis quidem per occultam dei administrationem, qua etiam lignis et herbis dat incrementum, uoluntaria uero per angelorum opera et hominum. Agustín de Hipona, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, t. 8, 8.

⁷ Plus dicam; ipsam arborem scientiae et lignum uitae, in quo sunt omnes sapientiae et scientiae thesauri absconditi et in quo habitat plenitudo diuinitatis corporaliter, extrahit (inscissa tamen substantia) et produxit in terram peregrinationis nostrae et plantauit in medio Ecclesiae, ut ab eo illustretur per scientiam, roboretur per uirtutem, et exultet in misericordia uberi, et gaudium eius plenum sit, gaudium a Deo et in Deo, gaudium quod nemo tollet ab ipsa. Juan de Salisbury, *Policraticus*, v. II, l. 8, c. 25.

bién nos empuja a una investigación acerca de la apropiación de la reproducción biológica por parte del discurso filosófico que observa en los textos sagrados la base de una intuición representativa vinculada a la observación de los procesos generativos vegetales que se proyecta en el orden discursivo tanto del pensar como de la sabiduría divina. Ciertamente, se trata de un árbol que proviene de otro (*arbor ex arbore*) como en las representaciones de las disciplinas medievales que ofrecen verdaderos bosques en los cuales crece el conocimiento, se reproducen las ciencias y todo aquello bajo la operación oculta de unas razones seminales que se reproducen en las ramas y el follaje del saber generando múltiples florestas disciplinares.

2. La arborescencia (*arborositas*) medieval: los bosques-disciplinas

Las florestas disciplinares son un recurso discursivo del dialogo interreligioso luliano y un medio de transmisión de la enseñanza del Arte. La composición visual de varios árboles en una misma escena que representan los atributos divinos relacionados con las virtudes humanas o en contraposición con los vicios se pueden observar en manuscritos que contienen el *Liber gentili* o *Liber quinque sapientibus*⁸. En estos diagramas se mantiene el esquema que proviene de la interpretación agustiniana de las razones seminales y su despliegue operativo-temporal en la naturaleza: raíces, tronco, ramas, follaje y frutos. Estudiado de una forma reiterada por los especialistas en su funcionamiento interno, las raíces corresponden a los atributos divinos, el tronco a su combinación, mientras que las ramas, el follaje y los frutos representan las manifestaciones ejemplares de los principios divinos respecto a las virtudes humanas -teológicas y morales- y el contraste con los vicios. Este mismo esquema de crecimiento vegetal se observa en los árboles que caracterizan la enciclopedia luliana, *Arbor scientiae*. En este caso las virtudes se manifiestan en el follaje respecto a diversas nociones: elementales, antropológicas, naturales, celestiales e incluso políticas. La exhaustiva descripción de estas nociones y sus relaciones con los atributos divinos ha ocupado a los especialistas, aunque con una carencia que me permito indicar en este trabajo. La complejidad visual del dispositivo arbóreo es una representación que proviene de la interpretación biológica en términos vegetales de la primera generación de la naturaleza. La apropiación que hace Agustín de Hipona de una experiencia perceptible como el crecimiento vegetal y la reflexión acerca de las relaciones complejas de las partes arbóreas tiene una gran resonancia en el comentario bíblico a la creación, lo que incluso trasciende -como se ha visto- a una

⁸ París, Biblioteca Nacional de Francia, Latin Ms. 15450, f. 457r. Acceso 11/03/2016. <https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc761069>

interpretación integral de la historia de la salvación. La formulación de intuiciones estructurales que se reproducen tanto en la interpretación del creacionismo como en el orden de las disciplinas es un recurso de primer orden en la obra luliana, aunque lo era en gran medida para los medievales.

La floresta luliana elaborada en un contexto cultural fronterizo respecto a la escolástica y los rituales académicos fue alimentada por el desempeño de las florestas disciplinares que precedieron a la concepción de la obra de Llull. Uno de estos antecedentes se observa en el *Liber floridus* que representa las disciplinas medievales en un palmar cuyas hojas llevan inscritas el nombre de las diferentes disciplinas de las artes liberales⁹. En esta representación no hay unas raíces o la combinación de principios en el follaje, tal como lo hace Llull, sin embargo, es un primer antecedente de los bosques disciplinares medievales. Tendremos que ir a un manuscrito misceláneo de mediados del siglo XIII - British Library, Harley ms. 658¹⁰ f. 40r¹¹ - para observar un diagrama de relaciones complejas entre nociones que implican la descripción elemental y fisiológica de las facultades del alma racional vinculadas a las virtudes teologales y morales. En dicho manuscrito se encuentra, también, un breve tratado atribuido a Guillermo de Conches *Moralium dogma philosophorum* (=MDPh)¹² en el cual se alude a la memoria y su capacidad de orientar el sentido moral de las acciones de acuerdo con la exposición de las virtudes elaborada en dicho tratado.

La representación de un árbol encabeza el folio 40r del manuscrito que nos ocupa. No obstante, y por una razón que se ignora los espacios circulares del tronco y el follaje están vacíos. Debajo del árbol se encuentra la composición de los humores del cerebro que sigue la tipología de la medicina medieval¹³ - colérico, sanguíneo, flemático, melancólico- y una breve descripción del comportamiento que la memoria tiene para cada tipo de humor: colérico (*durum ad descendum, facile ad investigandum cum firma memoria*); sanguíneo (*facile ad dicendum ad inueniedum cum fluida memoria*); flemático (*tardum ad investigandum, facile ad descendum et cito labitur*); melancólico (*cum firma memoria*).

⁹ Lambertus a S. Audomaro, *Liber Floridus* (1121), Biblioteca Universidad de Ghent, Ms. BHSL.HS.0092, f. 230v. Acceso 11/03/2016. https://libcatalog.ugent.be/nde/fulldisplay?context=U&vid=32RUG_INST:NDE&lang=nl&docid=alma990007637740409161&repId=12276182720009161

¹⁰ Corran, Emily, 2013, p. 8-9

2013), 14, pp. 1-28, <https://doi.org/10.23636/1026>

¹¹ *Glossed Gospel of St John; Peter of Poitiers, Compendium Historiae in Genealogia Christi ; Theological and computistical tracts; Richard of St Victor, Commentary on Joel and Nahum*, London. British Library, Harley MS 658, f. 40. Acceso 11/03/2016. <https://iiif.biblissima.fr/collections/manifest/04cd219da58900f00a96584bb84427ec8cb21906>

¹² Guillermo de Conches, 1929.

¹³ Mansfeld, Monika. 2023, pp. 45-48.

Frente a esta descripción de los humores se encuentra la combinación de las cualidades elementales que caracteriza a cada uno: sequedad-calidez del fuego en el colérico; calidez-humedad del aire en el sanguíneo; frialdad-humedad del flemático; frialdad-sequedad del melancólico. A esto le sigue una atribución de los rasgos del carácter y el color que corresponde a cada humor: sanguíneo, rojo, agradable, audaz, benigno; colérico, amarillo, irascible, prodigo, astuto; flemático, blanco, sensible; melancólico, negro, triste, tenaz, lúbrico. Estos textos han sido estudiados por Thorndike en el *Liber complexionibus* atribuido a Juan de París¹⁴. Se trata de descripciones humorales del carácter relacionadas con la fisiología del cerebro y la memoria que provienen de la tradición médica salernitana en la que circularon textos de Galeno como el *De complexionibus*¹⁵. Se encuentran alusiones a los rasgos humorales del carácter vinculados a la fisiología del cerebro en el *Dragmaticon philosophiae* de Guillermo de Conches, obra que posee una versión en catalán¹⁶ que posiblemente se conocía en los ambientes intelectuales que solía frecuentar Llull, acompañada de la interpretación cantada de los versos que, también en catalán, transmitieron los textos del *Liber complexionibus*¹⁷ identificados en el manuscrito Harley 658. El tema de las complexiones es tratado con amplitud en los textos lulianos y de manera explícita se indica la relación entre las cualidades elementales, las complexiones y la actividad intelectual de la memoria, ofreciendo una explicación acerca del modo en que las especies se retienen en la memoria en unos humores más que en otros:

[...] homines flegmatici, qui naturaliter ita subtile ingenium non habent sicut cholericus; melancholici tamen sunt de subtili ingenio, licet sint de complexione sicca et frigida. Et hoc est per accidens, uidelicet ratione memoriae, quae maiorem habet concordantiam cum illa complexione quam cum ceteris, quia eius natura est species retinere ratione constrictionis aquae; etiam de natura sui est, quod sit ampla ratione uacuitatis terrae, quam habet terra, ut ex ipsa exire et nasci possint et nutrir plures substantiae¹⁸.

¹⁴ «Sanguineus: Largus, amans, hilaris, ridens rubeique coloris, Cantans, carnosus, satis audax atque benignus. Colericus: Hirsutus, fallax, irascens, prodigus, audax, Astutus, gracilis, siccus croceique coloris. Flematicus: Hic somnolentus, piger, in sputamine multus, Huic ebes est sensus, pinguis facies, color albus. Melancolicus: Invidus et tristis, cupidus dextreque tenacis Non expers fraudis, timidus luteique coloris», Thorndike, Lynn, 1958, p. 399; Editado a partir de Juan de París, *Tractatus de Complexionibus Magistri Joannis de Noua domo*, Liptzk, Thanner 1511 por Seyfert, W., 1928.

¹⁵ Burgundio de Pisa, 1976.

¹⁶ Guillermo de Conches, 1997. Badia, L., & Pujol, J. (Eds.) (1997). *Summa de Philosophia in vulgari (Guillelmi de Conchis Dragmaticon Philosophiae, cura et studio I. Ronca)*. (1 ed.) (Corpus Christianorum. Continuatio medievalis, CLII).

¹⁷ Grapí Rovira, Orland, 2005, p. 498.

¹⁸ Ramon Llull, 2000, p. 209.

Continuo con la parte baja del folio 40r en la que se encuentra un esquema de las virtudes teologales y su relación con las virtudes morales descritas en *MDPh*. Las virtudes teologales, la fe, la esperanza y la caridad están conectadas por líneas a la templanza, la fortaleza, la justicia y la prudencia. El punto de partida de esta relación es la definición de virtud que encontramos en *MDPh*: «*Virtus uero est habitus animi in modum nature rationi consentaneus*»¹⁹. La imagen se ramifica en sucesivas conexiones lineales entre las virtudes morales siguiendo las distinciones de *MDPh*, por ejemplo, las virtudes relacionadas con la templanza (*modestia, uerecundia, abstinentia, honestas, moderantia, parcitas, sobrietas, pudicitia*)²⁰; la fortaleza (*magnanimitas, fiducia, securitas, magnificentia, constancia, paciencia*)²¹; o la prudencia (*prouidentia, circumpectio, cautio, docilitas*)²².

El autor anónimo de los gráficos del f. 40r quiso conectar visualmente la descripción de las complexiones elementales estudiadas por la medicina medieval con las relaciones entre las virtudes morales que provenían de la tradición latina ciceroniana, *De officiis*, glosada por Guillermo de Conches y las virtudes teologales. El árbol de la parte superior de la imagen sugiere que existe la posibilidad de llenar los espacios en blanco con las relaciones obtenidas entre los rasgos del carácter con cada una de las virtudes. La amplia recepción de las diferentes manifestaciones de la virtud se compagina con la disciplina que estudia los principios naturales del comportamiento humano. El verso del folio en 40v contiene una clasificación de los vicios, definidos a partir de los antecedentes médicos de la virtud, ya que se concibe como la «enfermedad que corrompe el espíritu» (*infirmas spiritualis corruptionis*). Enunciado que hallamos en el *De sacramentis* de Hugo de San Victor²³. Las conexiones lineales resaltan a los siete pecados capitales (*superbia, inuidia, ira, tristitia, auaritia, luxuria, uana gloria*) que derivan a su vez en un abundante listado de vicios relacionados con cada una de las grandes categorías de vicios que son reconocibles en los árboles de vicios medievales. Este género de representación visual apela a la intuición de sucesivos grupos vicios que se dividen en clases y subclases gracias a la distribución arbórea que establece vínculos desde el tronco de la soberbia del cual se derivan los demás vicios que poseen sus propias divisiones, por ejemplo *Ira* (*Blasphemia, Protervia, Luctus, Furor, Clamor, Rixa, Contumelia*); *Vana gloria* (*Ypocrisis, Loquacitas, Inobedientia, Arrogantia, Iactantia, Pertinacia, Novitatum*

¹⁹ Guillermo de Conches, 1929, p. 7

²⁰ Guillermo de Conches, 1929, p. 41

²¹ Guillermo de Conches, 1929, p. 30

²² Guillermo de Conches, 1929, p. 11

²³ Hugo de San Victor, *De sacramentis Christianiae fidei*, Patrologia Latina 176, col. 173-618, ed. J-P Migne, París, 1844-1865.

praesumptio); o *Luxuria* (*Immundicia*, *Turpiloquium*, *Voluptas*, *Blandicie*, *Ignauia*, *Libido*, *Fornicatio*, *Titubatio*, *Petulantia*, *Lasciuia*, *Turpitude*, *Delicie*). Esta organización arbórea de los vicios y las virtudes es el dispositivo de intuición estructural que se aplica en el *Speculum virginum* que de acuerdo con su autor recurre a una distribución arborescente, ya que:

[...] per arborum duarum formas et species uirtutum seu uiciorum procursum luculenter admodum ordinasti, restat, ut ipsorum etiam ualentiam, proprietates et qualitates diffinitionibus subtilissimis cordis nostri conspectibus reddas quoddammodo uisibiles, quatinus cognitis eorum effectibus [...] ²⁴.

De este modo queda establecida la relación por la disposición ordenada de la validez, las propiedades y las cualidades de las virtudes y los vicios, determinada de modo visual arbóreo de tal modo que es posible reconocer las consecuencias de un cierto comportamiento o acción. El autor del *Speculum* conoce con precisión cual es la función visual y cognitiva de los dispositivos gráficos arbóreos²⁵ y tiene la capacidad de distinguir las funciones discursivas que las divisiones de las partes arbóreas generan en el conocimiento de los conceptos morales aplicados al comportamiento humano. De un modo semejante el autor anónimo de las visualizaciones estudiadas en el manuscrito Harley 658 conoce la tradición que le precede en cada una de las disciplinas que representa desde la medicina galénica de los humores del *Liber complexionibus* hasta las distinciones morales que provienen del *MDPh*, *De sacramentis* o el *Speculum virginum*, logrando establecer una visualización arbórea para diversas disciplinas tal como Ramon Llull proyectó un bosque disciplinar en el *Arbor scientiae*²⁶ en el cual es posible contrastar múltiples tradiciones proyectadas en una transmisión visual estructural común a la cosmovisión medieval.

3. La argumentación arborescente

En el *Liber principiorum medicinae* se halla uno de los dispositivos visuales más complejos del pensamiento luliano, ya que en un mismo árbol encontramos la superposición de dos procesos. De una parte, la composición elemental (fuego, aire, tierra, agua) y la combinación de sus cualidades (calor, sequedad, frío, humedad) en los entes naturales y de otra, un procedimiento experimental que busca reproducir en ciertas especies vegetales la composición precisa para de-

²⁴ Conrad de Hirsau, 1990, p. 87.

²⁵ Conrad de Hirsau, *Speculum virginum*, Walters, Ms. W72, f. 26r. Acceso 11/03/2016. <https://www.thedigitalwalters.org/Data/WaltersManuscripts/html/W72/description.html>

²⁶ Una disposición semejante se observa en el manuscrito del *Arbor scientiae*, Vat. lat. 3468 f. 88v. Acceso 11/03/2016. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3468.pt.1

volver el equilibrio a los humores en un cuerpo elementado. La medicina luliana heredera de la tradición salernitana de las complexiones humorales (colérico, flemático, sanguíneo, melancólico), tal como están representadas en el ejemplo anónimo del manuscrito Harley 658, pretende que tanto la descripción de las proporciones de las cualidades elementales como las operaciones que buscan recuperar el equilibrio de dichas propiedades en los cuerpos encuentre una forma de ser representada en un dispositivo visual cuya intuición estructural permita al médico que sigue el método luliano ofrecer la receta del equilibrio humoral, lo que significa alcanzar la salud en términos galénicos.

El árbol de la medicina luliana tiene una rueda como raíz. Esta innovación en los dispositivos visuales hace que tanto las combinaciones elementales como humorales por la predominancia de una u otra cualidad elemental configuren todas las posibles combinaciones en el cuadro que encontramos anexo a la rueda-raíz del árbol luliano. En este cuadro se muestran las distintas combinaciones elementales que a su vez proyectan la disposición de los humores. La rueda concuerda en sus cuatro divisiones que representan los humores con la disposición de los elementos y sus cualidades en el cuadro de combinaciones. El uso de estos dos dispositivos permite elaborar demostraciones para tratar los distintos padecimientos que sufren los cuerpos. De esta raíz circular surge un tronco cuyas ramas, follaje y flores corresponden a 16 especies vegetales que poseen la capacidad de renovar el equilibrio de los humores de acuerdo con la composición elemental del cuerpo que padece un malestar. Estas 16 especies surgen de las proporciones entre las partes elementales, lo que obedece a las relaciones de sus cualidades. El cálculo proporcional al que se refiere Llull muestra la relación de las partes elementales que componen a cada una de las especies vegetales y sus relaciones²⁷. Afirma Llull que se trata de una forma simple de configurar recetas médicas en las que cada una de las especies vegetales puede aportar las partes elementales necesarias para recobrar el equilibrio humoral que es el objetivo de la medicina medieval heredera de la tradición galénica.

En la dinámica del cambio físico las cualidades elementales son propiedades que aumentan o disminuyen. Esto explica que la cualidad propia del fuego, el calor, o del agua, la humedad, sean apropiadas por la tierra o el aire. Las combi-

²⁷ «Radix Arboris est una Rota composita ex literis significantibus quatuor Humores; et ideo dividitur in quatuor partes. Prima enim pars est de Cholera. Secunda de Sanguine. Tertia de Phlegmate. Quarta est de Melancholia. In quolibet Quadrangulo demonstratur operatio ipsius Humoris, et Febris, quae ex ipso oritur, et major accessio ipsius Febris, et mixtiones Elementorum, et alia, quae in conditionibus Arboris continentur. Unde ad faciendas et formandas demonstrationes, quae isti Arti conveniunt, supponimus A esse Caliditatem, B Siccitatem, C Humiditatem, D Frigiditatem. Et ex istis literis praedictae Rotae Quadrangulos Rotae componere volumus, secundum quod Humores miscentur, et secundum quod inter se agunt et patiuntur, quod in praedicta Rota, quae est Radix praedictae Arboris, tibi demonstratur», Ramon Llull, 2007a, p. 439.

naciones de las cualidades elementales y el análisis de las complexiones elementales de los entes están íntimamente ligadas con la expresión de las variaciones de cada cualidad de acuerdo con el aumento o la disminución. Los elementos son ingredientes yuxtapuestos de la composición de las sustancias que persisten en sus características, aunque en distintas disposiciones. La diferencia entre cada combinación de los elementos sucede cuando algún elemento se hace «más o menos» fuerte, lo que genera combinaciones en las que una cualidad es «dominante». De este modo surgen las 16 especies vegetales que poseen diferentes grados de una cualidad dominante o de una cualidad más débil. Las relaciones de dominio, tensión y equilibrio entre los elementos y sus cualidades obedecen a la cantidad de las partes elementales, lo que define que un elemento actúe sobre otro. Esta dinámica genera una serie de grados representados por cada planta que conlleva un análisis numérico de sus cualidades elementales presentes en las plantas con las que se preparan las medicinas que buscan restablecer el equilibrio de la complexión humoral del cuerpo humano. En tanto la tradición médica, transmitida por Constantino el Africano, ofrece fórmulas de análisis numérico para determinadas complexiones elementales en las plantas, Llull, en cambio, propone que este análisis numérico pueda ser representado de forma arbórea. Asume que el análisis aritmético de las partes elementales sea el cuadro elemental que acompaña a la raíz circular del árbol del que surgen los 16 tipos de vegetales. De manera general, la distribución de las 12 partes elementales de una planta que posee el 4º de calor contiene seis partes de calor, mientras las otras seis partes restantes se distribuyen en las demás cualidades elementales²⁸. De forma similar se calculan las proporciones para las demás cualidades:

²⁸ «A autem in quatuor Gradus dividitur, qui denotantur per quatuor primas Figuras Algorithmi sic 4,3,2,1; et hoc idem sequitur de B C D. Unde ad demonstrandum praedictos Gradus oportet in generali Sedecim Simples Medicinas seu Herbas eligere, quarum quaelibet det significationem omnium aliarum herbarum sub eadem Complexione existentium; et oportet, ut quaelibet ipsarum medicinarum simplicium vel sedecim herbarum significetur et intelligatur per literam ei appropriatam et proportionatam pro distinctione, ad hoc, ut melius et brevius possint fieri demonstrationes per eas: sed quia haec litera I assimilatur primae Figurae Algorithmi, ideo ex praedictis figuris esse non debet, nec X, quia pro denario numero sumeretur. Quarum medicinarum simplicium et literarum positarum pro eis congrua ordinatio et nominatio talis est», Ramon Llull, 2007a, p. 441.

Calor	Sequedad	Humedad	Frío
4º «sex puncta» (+ 1)			
3º «tribus punctis»	«tribus punctis» (+1)		
2º «duobus punctis»		«duobus punctis» (+1)	
1º «uni puncto»			«uni puncto» (+1)
T: «duodecim puncta» (+ 4) de calor en el 4º			

La distribución de las partes de las cualidades elementales (calor: 4-3-2-1; 3-2-1; 2-1; 1; sequedad: 4-3-2-1; 3-2-1; 2-1; 1) está representadas en las 16 especies de plantas según esta proporción numérica mientras que en la rama opuesta se encuentran las diferentes categorías del diagnóstico médico: alimentación, ejercicio, respiración, fuerza, actividad. Los principios relacionales del arte luliano son otro de los troncos del árbol y destacan por mostrar las relaciones de aumento-disminución, concordancia-contrariedad, principio-fin. Dichas relaciones son las que describen la influencia de las cualidades elementales entre sí y ayudan a comprender la composición tanto de las complexiones humorales como de las plantas que ejemplifican las composiciones elementales. Esta figura arbórea capaz de englobar en su gran complejidad la tradición médica desde la perspectiva de su aplicación a la naturaleza del cuerpo humano conservando la estructura argumentativa del arte luliano muestra la capacidad de este tipo de dispositivo visual y la proyección simbólica desarrollada en su disposición. En este caso no se trata solo de una representación de divisiones de una misma propiedad, ya que Llull propone una vía discursiva específica para un campo de cuestiones que exigen una prueba aplicada, una demostración experiencial, una guía práctica. Los árboles de virtudes y vicios cumplían la función de orientar la vida de los claustros, sin embargo, el proyecto luliano proyecta el conocimiento médico recogiendo la tradición medieval y añadiendo un conjunto de nociones que demuestra la lógica de las operaciones elementales que subyacen a la composición material de los entes.

4. Conclusión: Glosa Visual y Comentario Diagramático

Ramon Llull tuvo la capacidad de identificar en los gráficos arbóreos, lo que Agustín de Hipona observó en su interpretación del *Génesis*. El crecimiento vegetal representa una sucesión de operaciones generativas que caracterizan el transcurso temporal de la naturaleza proyectada en el conocimiento humano y la percepción visual. Afirma Llull que del mismo modo en que los árboles se configuran en su propio desarrollo en cada una de sus partes, lo mismo ocurre con la composición elemental. Por ello el nacimiento y el avance vegetal también se refleja de manera analógica en las relaciones elementales²⁹. Este aspecto, fundamental para la concepción medica luliana aparece en otras analogías textuales en la que aprovecha el transcurso temporal de la generación vegetal. Afirma, por ejemplo, que la potencia vegetal que genera los frutos en los árboles es semejante a la ciencia para el intelecto, lo que implica que todo ente guarda en sí mismo la posibilidad de realizarse y alcanzar la existencia. Dicha potencia define la naturaleza que es la capacidad de alcanzar su propia esencia como el calor cuyas partes transmiten esta cualidad de manera paulatina hasta que modifican esta propiedad en los cuerpos aumentando la temperatura, mientras que la naturaleza arbórea *est in arbore per radices, truncum, brachia, ramos, folia et fructus*. En estas líneas aparece la expresión *arborositas*³⁰ que podría aplicarse a la visión que tuvo Agustín de Hipona respecto al desarrollo vegetal, la proliferación de las partes del árbol y sus operaciones en el orden del tiempo. Este transcurso se lo recuerda Llull a Homeri el sarraceno a quien expone que para alcanzar una ley verdadera no es suficiente la virtud, lo mismo que las partes del árbol nada representan sin el fruto. Puesto que los frutos, aunque posteriores, son los que tienen mayor perfección conservando a los árboles que les son inherentes en potencia. Es continuo el recurso luliano al crecimiento arbóreo, a los procesos potenciales que contienen sus partes señalando la importancia de los frutos y de las semillas. Asimismo, señala el recurso a la intuición estructural que subyace al conocimiento mediado por representaciones arbóreas:

²⁹ «Affirmandum est secundum cursum naturalem, quod sicut partes arboris oriuntur et progrediuntur in ramos, et ex ramis in flores, et ex floribus in fructum, et ex fructu in semen, ipsis partibus in quolibet suo ortu et progressu existentibus renouatis, ut iam dictum est, ita nascitur et progreditur aer in aquam per generationem, et in terram per corruptionem, atque in ignem per temperationem; atque in quolibet istorum locorum existit renouatio», Ramon Llull, 2007b, p. 63.

³⁰ «Et quia de natura multa praedicantur, sicut naturale uidere, calefacere et huiusmodi, sunt difusa per multas quantitates discretas, sicut arborositas, quae extensa est in arbore per radices, truncum, brachia, ramos, folia et fructus», Ramon Llull, 1998, p. 132.

Naturale est intellectui, quod ipse per demonstrationem factam per visum et per auditum melius intelligat Artem, quam per auditum solum; ideo nos in principio hujus Libri (*principiorum medicinae*) formamus unam Arborem secundum hunc modum, ad hoc, ut Flores demonstrent veritatem hujus, quod docemus humanum intellectum [...]³¹

Llull no evita aludir al componente epistémico del complejo arbóreo que ha creado para el discurrir filosófico de las disciplinas que estudia, lo que demuestra que constantemente sus árboles glosan a la tradición arborescente medieval consignando un comentario diagramático a las tradiciones disciplinares de la época como la descripción moral y el conocimiento medico entre otros. Este ejercicio se aprovecha de un contexto de aprendizaje colectivo de una época que tiene en los árboles la intuición estructural que orienta las relaciones entre percepción, conocimiento y los objetos. Desafortunadamente, la teoría del conocimiento medieval ha sido reducida a la adecuación del intelecto al objeto cuando los dispositivos visuales arbóreos destacan por la potencia esquemática que representan produciendo una actividad propia en el sujeto y un discurso compartido por comunidades con la capacidad de discurrir desde lo visual, ya que como dice Llull se diseñan los árboles para demostrar y enseñar con sus flores al intelecto humano en toda su amplitud.

Bibliografía

- BURGUNDIO DE PISA, *Burgundio of Pisa's Translation of Galen's Peri kraseon, "De complexionibus"*, Berlin, Boston: De Gruyter, 1976.
- CONRAD D'HIRSAU, *Speculum virginum*, ed. Jutta Seyfarth, Turnholt, Brepols, 1990.
- CORRAN, Emily, «Understanding a Selection of Medical, Theological and Poetic Diagrams in a Thirteenth-Century Book of Biblical Commentaries: British Library, Harley MS. 658». *Electronic British Library Journal* (2013), 14, pp. 1-28, <https://doi.org/10.23636/1026>
- GRAPÍ ROVIRA, Orland, «Al marge dels cançoners (2) tres textos catalans inèdits en vers», *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval: (A Coruña, 18-22 de septiembre de 2001)*, eds. Pampín Barral, Mercedes, Parrilla García, Carmen, Vol. 2, 2005, p. 498.
- CONCHES, de Guillermo, *Das «Moralium dogma philosophorum» des Guillaume de Conches*, ed. Holmberg, John, Uppsala, (Arbeten utgivna med understöd av Vilhelm Ekmans Universitetsfond, Uppsala, 37), 1929.
- , *Summa de Philosophia in vulgari (Guillelmi de Conchis Dragmaticon Philosophiae, cura et studio I. Ronca)*, eds. Badia, L., & Pujol, J. (Corpus Christianorum. Continuatio medievalis, CLII), Turnhout, Brepols, 1997.

³¹ Ramon Llull, 2007a, p. 445.

- LLULL, Ramon , *Logica nova*, ed. W. Euler (ROL XXIII), Turnhout: Brepols, 1998.
- , *Arbor scientiae* I, ed. P. Villalba, (ROL XXIV), Turnhout: Brepols, 2000.
- , *Liber principiorum medicinae*, ed. M. Sánchez Manzano, (ROL XXXI), Turnhout, Brepols, 2007a.
- , *Ars demonstrativa*, ed. Rubio, Josep, Turnhout: Brepols, 2007b.
- MANSFELD, Monika. «Complexion in Geoffrey of Aspall's Quaestiones Super 'De Sensu et Sensato' Aristotelis», *The Annual Review of the Thomistic Institute* 29, 2023, pp. 43-57.
- PARÍS, de Juan, *Tractatus de Complexionibus Magistri Joannis de Noua domo*, Liptzk : Thanner 1511.
- SEYFERT, W., «Ein Komplexionentext einer Leipziger Inkunabel (angeblich eines Johann von Neuhaus) und seine handschriftliche Herleitung aus der Zeit nach 1500», *Archiv für Geschichte der Medizin*, 20 (1928), pp. 272-99, 372-89.
- THORNDIKE, Lynn, «De Complexionibus», *Isis* 49 (1958), p. 398-408.

Manuscritos

- Baltimore, The Walters Museum, Walters, Ms. W72.
- Ghent, Biblioteca Universidad de Ghent, Ms. BHSL.HS.0092.
- Londres, British Library, Harley Ms. 658.
- Palma de Mallorca, Biblioteca Publica, Ms. 1029.
- París, Biblioteca Nacional de Francia, Latin Ms. 15450.
- Roma, Biblioteca Vaticana, Vaticanus latinus Ms. 3468.

RAMON LLULL, *LAICUS RELIGIOSUS*: TAXONOMY, LOGIC AND THE GROUNDS OF MISSION¹

RAMÓN LLULL, *LAICUS RELIGIOSUS*: TAXONOMÍA, LÓGICA Y LOS FUNDAMENTOS DE LA MISIÓN

ROBERT D. HUGHES

Universitat de Barcelona

Resumen

Este capítulo argumenta implícitamente que se puede trazar una línea de descendencia directa y eclesiológicamente consistente desde los Sínodos de Aquisgrán a través del *Decretum Gratiani* hasta ciertas declaraciones de la *Summa aurea* de Enrique de Susa. Considera todo este desarrollo como una serie de transformaciones de un objeto t(r)opológicamente isomorfo. También afirma que, si bien el *laicus religiosus* puede ser una condición necesaria, no es una condición necesaria y *suficiente* para explicar la vida y la obra de Ramon Llull.

Palabras clave: Ramon Llull, órdenes y estados de la sociedad, cleros, monjes, laicado.

Abstract

This chapter implicitly argues that a direct, ecclesiologically consistent line of descent can be traced from the Synods of Aachen via the *Decretum Gratiani* to certain statements in Henry of Susa's *Summa aurea*. It views all of these developments as transformations of a t(r)opologically isomorphic object. It also claims that, though the *laicus religiosus* may be a necessary condition, it is not a necessary *and sufficient* condition whereby to explain the life and works of Ramon Llull.

Keywords: Ramon Llull, Orders, Estates, Clergy, Monks, Laity.

¹ *In memoriam* Anthony Bonner (1928–2025). My thanks go to the Conselleria de Turisme, Cultura i Esports del Govern de les Illes Balears, to the UIB and to the IEHM, as well as to all the participants in the Congrés Internacional Ramon Llull 2025. The points raised by Elisabeth Blum, Alexander Fidora, Annemarie C. Mayer and Constantin Teleanu, for which I am grateful, will have to await further investigation.

A return to order

Schematisations – both medieval and modern and whether structural or taxonomical – often involve the reduction of complexity to simpler, well-ordered and, thus, more readily comprehensible forms. Such forms may be prescriptive, that is to say, normative. Normativity itself entails the imposition of rules. This imposition constitutes part of the process of regulation. Regulation represents an impulse towards order.

Medieval conceptions of order, however, diverge from modern ones. According to certain spiritual currents during the Middle Ages, for example, the created and the divine orders were, *ab initio*, fundamentally homologous. This homology entailed the fact that the former, even if differing in degree, nevertheless represented a perfectible approximation of and to the latter.² All creation was to be found recapitulated in Christ, whose human nature constituted the most perfect example thereof. In and through Him could the created order achieve return to its divine source. Original Sin, however, had introduced an accidental, heritable rupture between these two orders. Christ, the God-man, thus had a secondary role as Recreator and Redeemer. In this role, He was able to make amends for the discontinuity resulting from that sin and to reinstitute order in the mutual relations between humankind and God. The Church and all faithful Christians, in imitation of Him, bore the primary responsibility of glorifying God in manifold ways to attain their own glory in personal salvation.

During this period, there emerged two idealised, normative social taxonomies: those of the «three orders» and the «three estates». The notion of «three orders» took root in predominantly monastic and rapidly developing agrarian milieux which came both to facilitate and to support ever greater populations. That of the «estates», on the other hand, developed within the context of steadily more urbanised environments in which secular rulers, as well as the nobility, the burgher class and, more specifically, the merchants among them, exercised greater influence and power. It should be noted here, however, that the rise of such urban environments relied at least in part upon the growth of monastic centres of learning themselves.³ At least one of these «estates» comprised those possessing military capabilities (i.e. the nobles and their knights), whose warlike tendencies with regard to others of their kind could be – and were – diverted towards the defence of the Christian Church and faith at home and abroad.

The three social «orders» comprised canons, monks and the laity. This taxonomy, therefore, divided both the clergy from the laity and, within the clergy,

² No self-respecting dualist, of course, would accept this point.

³ Clark, 2011, p. 1; Verger, 1999 [2007], pp. 20-22.

canons from monks. The three «estates», on the other hand, comprised those engaged in, first, prayer; second, farming; and, third, military actions. Within this latter taxonomy, the earlier distinction within the clergy had been elided, while division was now posited among the laity. Nevertheless, as the existence of the Military Orders, the agricultural activities of monks and the rise of lay piety show, some degree of functional overlap seems to have obtained between all these «estates». As two normative sources explicitly reveal, each of these «estates» was envisaged as supporting the two others.

In time, however, both taxonomies were called into question, having come under strain from the varied forms of life being practised by those within the very categories according to which they were normatively classified. Indeed, the three «orders» themselves had been prefiguratively characterised by a degree of overlap – or ambiguity – between two of their components, namely, canons and monks. I argue, therefore, that even during the successive periods these taxonomies prevailed, the categories they respectively posited were at least as labile as they were fixed, as porous as they were impermeable and as dynamic as they were static. I also claim that any imbrications which arose across – or interstitial spaces that formed between – such categories could – and can – be mapped and explored using medieval logical structures familiar to laypeople educated to the equivalent of secondary-school level. By the thirteenth century, of course, Peter of Spain's *Summulae logicales*, to mention just one example, had become a standard reference work for any study of logic.⁴ This text deeply informed Ramon Llull's own first work, the *Lògica en rimes* (1273–1274 (?)) / *Compendium logicae Algazelis*.⁵

«Orders» and «Estates»

According to Jacques Le Goff, before the eleventh century, there had existed two common, idealised systems of organisation whereby Western society represented itself to itself. First, the inherited, multiple and diverse Roman classifications according to professional categories, juridical classes and a variety of social conditions; and, second, the much simpler and more widely adopted system which proposed a series of dualisms between the clergy and the laity, the powerful and the weak, the great and the small, the rich and the poor, as well as, at a juridical level, between free people and those in bondage.⁶

⁴ Peter of Spain, 1972; Copenhaver, Normore and Parsons, 2014.

⁵ Llull, 2025; Lohr, 1967.

⁶ Le Goff, 1964; 1982 [2008], p. 236.

In around the year 1000, however, Western literary sources began to replace these two classificatory systems with a self-image that relied on a tripartite schema.⁷ This schema, unlike its two predecessors, was both explicitly functional and, most probably, a consciously represented symbol of social harmony. Its tripartition invoked three complementary categories, distinctions between which had already been noted by late ninth-century written sources. However, in about 1030, Bishop Adalberon of Laon († 1030/31) formulated a schema wherein the groups identified constituted integral parts of Western society, parts which, taken together, formed a fully unified whole, namely, that of the Christian faithful. Adalberon's schema, consisting of *oratores* (or clerics), *bellatores* (or the nobility in association with their knights) and *laboratores* (or labourers), seems to have arisen – or re-arisen – in response to the various changes undergone by Western Christendom.⁸ These changes included the aristocracy's development between the eighth and eleventh centuries into a military class.⁹

This predominantly clerical schema sought to subordinate the *laboratores* to the other two groups and, in turn, that of the warriors to the clergy, while simultaneously ensuring that these same warriors would serve to protect the Church and religion itself. These groups had traditionally been known as *ordines* or «orders», an ideological, normative and religious term reflecting an essentially religious view of society (i.e. the clergy and the laity). The aim of this view was permanently to sacralise the tripartite schema itself through the notion of an «order» completely in accordance with God's will.¹⁰

Between the eleventh and thirteenth centuries, and via a number of terminological shifts, the notion of *ordo* came gradually to be supplanted by those of *conditio* and, later, *status* or «estate». Le Goff suggests that these changes represented a transition from a sacral to a more secular conception of society and was accompanied by the emergence of a new «class» of merchants, which threatened to disrupt, if not destroy, the tripartite social schema.¹¹ Pace Le Goff, however, sacrality and secularity are not mutually exclusive categories, as the spontaneous rise of medieval lay piety in the form of an extension of the sacral makes abundantly clear.

From the mid-twelfth century onwards, this clerically dominated tripartite schema of *ordines* was eclipsed by a novel structuration of society according to the – both more complex and more supple – notion of «estates». These «estates»

⁷ Le Goff 1964; 1982 [2008], p. 234.

⁸ Le Goff 1964; 1982 [2008], pp. 234-235.

⁹ Le Goff 1964; 1982 [2008], p. 236.

¹⁰ Le Goff 1964; 1982 [2008], pp. 237, 239-240.

¹¹ Le Goff 1964; 1982 [2008], p. 240.

comprised multiple socio-professional *conditiones*. The former schema nevertheless persisted for many years at both the literary and ideological levels. In Le Goff's eyes, the shift from a structure of «orders» to one of «estates» brought with it a corresponding shift from a vertical to more horizontal conception of society. Even so, this conception still left room for the agency of God's will, despite its greater emphasis on the human and the mutable as opposed to the divine and the immutable.¹²

Le Goff's account of Western Christendom's structural self-representations, however, may benefit from fine-tuning. I turn, therefore, to two prior instances in which appeal was made to the conception of the tripartite structure of Western society. The first such dates from early ninth-century Carolingian imperial ideology; the second from the eleventh century, as found in the *Gesta episcoporum Cameracensium* initially commissioned by Bishop Gerard of Florennes (c. 975–1051) in 1023 or 1024.¹³ Gerard had acted as negotiator on behalf of the Holy Roman Emperor Henry II with the French king Robert the Pious, while the aforementioned Adalberon had himself composed a poem in which the tripartite schema was articulated to the Capetian king.¹⁴ Gerard's and Adalberon's texts were transitively connected, though clearly Gerard's enjoys historical priority.

The Carolingian schema is expressed firmly in terms of *ordines*. Gerard's text, however, is thought to be the first articulation of a full sense of society's «three estates». We should add, however, that, in the mid-eighth century, Chrodegang († 766), Bishop of Metz, had initiated a drive towards distinguishing canons from monks, specifying a particular Rule for the former, namely, the *Regula canonicorum*, compiled in around 755 / 757.¹⁵ This *Regula*, addressed to cathedral and collegiate canons, was formalised, with some alterations, by the Synods of Aachen in the years 816–819 under Benedict of Aniane (747–821) and formed part of the *Institutio canonicorum Aquisgranensis* (816).¹⁶ It consisted in an adaptation/reform of the Rule of Saint Benedict (written after 529 AD), though was later superseded in many instances by the so-called «Rule» of Saint Augustine, the first lexical appearance of which occurred in 1067.¹⁷ Benedict of

¹² Le Goff 1964; 1982 [2008], pp. 240–241.

¹³ *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, Vol. 7, *Gesta episcoporum Cameracensium*, ed. L. C. Bethmann, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannoverae, 1846.

¹⁴ Le Goff 1964; 1982 [2008], p. 234.

¹⁵ Chrodegangus Metensis, *Regula canonicorum*, in *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, ed. Jean-Paul Migne, Paris, 1850, Vol. 89:1057–1096 (ed. Luc d'Achery); and Vol. 89:1097–112 (ed. P. Labbé and G. Cossart).

¹⁶ Werminghoff, 1906, pp. 307–421; cf. Mériaux, 2022, p. 34; cf. also Lawrence, 1984 [2015], pp. 148–149.

¹⁷ Lawrence (1984 [2015]), pp. 148–149; Clark (2011), p. 29. For the shift in sense of the term «regular [clergy]» shortly after this initial lexical appearance, cf. Boureau, 1993, p. 36.

Aniane himself composed a *Capitula Monachorum*. This latter text again reasserts the Rule of St Benedict, though this time to call monks back to the more stringent, monastic – as against canonical or some other more relaxed – form of life. In Chapter 42, we read the following: *Ut nullus plebeius seu clericus secularis in monasterio ad habitandum recipiatur, nisi voluerit fieri monachus*.¹⁸

Indeed, in relation to the precise period at which the above synods were held, it has been observed that:

[a]ccording to Carolingian imperial ideology, at least in the first decades of the ninth century, Frankish society [...] comprised three orders: the *ordo canonicorum*, the *ordo monachorum*, and the *ordo laicorum*. This division of ecclesiastics into *canonici* and *monachi* and of society into *canonici*, *monachi*, and *laici* was not new. Several variations can be found in the normative writings from 800 onwards.¹⁹

Nevertheless, over time, the question of the possible *transitus* of either secular or regular canons to membership of monastic Orders would arise. The former Cluniac monk Pope Urban II (c. 1035–1099) himself adjudicated on the matter at the end of the eleventh century. Two centuries after Aachen, the aforementioned drive had since become an effort to *preserve* the firm distinction between *monachi* and *canonici* for the purpose of resisting, not least, the secularisation of the clergy, one of the principal aims of the mid-eleventh century «Gregorian Reform».

The second instance occurs in a passage from the aforesaid text commissioned by Gerard of Florennes. This passage represents the direct forerunner of the previously stated schema articulated by Adalberon. It distinguishes the «three estates» into which society was divided, namely, *in oratoribus*, *agricultoribus*, *pugnatoribus*. It emphasises the mutual support of these parts «on the left and on the right». It also provides evidence of a process of ‘management’ or ‘regulation’ (*l’encadrement*) of society, here effected through a horizontal network of reciprocal obligations.²⁰ This horizontality, as indicated, is brought to light in Gerard’s text by the phrase *horumque singulos alterutrum dextra laevaque foveri* («each of these parts was supported by the other *on the left and on the right*»).²¹ Such management or regulation had as its main features

¹⁸ *Capitula Monachorum*, in *Monumenta Germaniae Historica, Legum sectio II, Capitularia regum Francorum*, Vol. 1, ed. Alfred Boretius, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannoverae, 1883, p. 346.

¹⁹ Kurdziel, 2022, p. 149.

²⁰ Fossier, 1982; 1990 [2005], p. 9 *et seq.*

²¹ Bachrach, Bachrach and Leese, 2018, p. 218 (English text); and *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, Gesta episcoporum Cameracensium*, Vol. 7, ed. L. C. Bethmann, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannoverae, 1846, p. 485 (Latin text).

not only the social requirements of protection, mutual assistance and support, but also, interestingly, the interdiction of solitary existence.²²

Nestling within the above Carolingian tripartition (canons / monks / laity), however, are two examples of bipartition (canons / monks; clergy / laity). By the time Gerard and, later, Adalberon had articulated their own tripartite schema, the previous distinction between *canonici* and *monachi*, so dear to Chrodegang and to the Synods of Aachen, seems to have been elided, particularly if we read the term *oratores* within that schema as an attempt to provide a unified category for the entire clerical estate. The *laici*, however, now find themselves divided by Gerard/Adalberon and appear as either *bellatores* or *laboratores*, both of which terms are notably absent from the Carolingian schema.

During the ninth century, at least, the term *canonicus* had been used by normative sources to refer to any cleric who was not a monk, rather than – as would be the case – anachronistically to a regular canon or specifically to a secular such.²³ The terms *canonici* and *clerici*, in fact, were understood in the early part of this century as being equivalent, though not entirely synonymous. Canons Regular only secured their legal status and nomenclature at the beginning of the twelfth century.²⁴ Pope Urban II, however, was already referring specifically to «Canons Regular», as well as to their secular counterparts, as early as the late eleventh century.

This leads us to consider the *De vita vere apostolica dialogorum libri V*, a text written in the first half of the twelfth century by either Rupert of Deutz († c. 1129) or Honorius of Autun (c. 1080–c. 1157). In its closing pages, we find an emphatic assertion of the superiority of monastic life over its «canonical» and lay counterparts, thus indicating the former's greater proximity to the exemplar of «Apostolic Life».²⁵ The passage in question reads: *Unde qui vivit ut bonus laicus facit bene, melius qui est canonicus, peroptime qui est monachus*.²⁶ The hierarchy here evident should come as no surprise, given that both Rupert and Honorius were monks. The obvious question, therefore, is whether the reference to *canonicus* within this text preserves the archaic sense of the term (i.e. any

²² Fossier, 1982; 1990 [2005], p. 11.

²³ Kurdziel, 2022, pp. 124, 134 and 154. Cf. above, n. 17. For the twelfth-century origins of the term *clericus saecularis*, cf. Barrow, 2015, p. 3, n. 12. However, as the above quotation from the *Capitula monachorum* shows, this denomination was already in use during the early ninth century.

²⁴ Pennington, 2004, p. 349.

²⁵ During the twelfth century, the ideal of the «Apostolic Life» appealed both to traditional cenobitic monasticism and to exponents of new forms of religious life involving evangelisation through voluntary poverty and itinerant preaching, cf. Lawrence, 1984 [2015], p. 137.

²⁶ Rupertus Tuitensis / Honorius Augustodunensis, *De vita vere apostolica dialogorum libri V*, in *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, ed. Jean-Paul Migne, Paris, 1854, Vol. 170: 664.

cleric who was not a monk), and, thus also, the same equivalence between *clerici* and *canonici*. As mentioned earlier, Chrodegang's mid-eighth-century *Regula canonicorum* had, for its part, been specifically addressed to *secular* cathedral and collegiate canons rather than to *all* members of the secular clergy.

Between the ninth and twelfth centuries, we can detect a reiterated emphasis, first, on the distinctions between canonical and monastic forms of living and, second, on the hierarchy of forms of life associated with monks, clerics (including canons both secular and regular) and laity. This need for emphasis would seem to indicate that these latter three «orders» had increasingly come to inhabit common – or, at least, overlapping – spaces and that such spaces were contested. By the thirteenth century, the steady growth of movements expressing popular piety, alongside the emergence and ultimate approval of both penitential movements and the Mendicant Orders, not to mention the rise of lay literacy and *studia generalia*, would see these spaces further populated.

Harmony did not always reign in these commonly inhabited spaces. Nor did Western Christendom always stand as firmly as it might have liked on what it considered to be its own common ground. Both the dynamic within which the Church exercised its power over the faithful and the rise of heretical movements within society are evidence enough of this latter aspect. Some have even emphasised the role the Church played in the regulation, stabilisation and oversight both of its own members and of the laity.²⁷ In assuming such functions, the Church was possibly answering the need to reconcile at least some of the abovementioned divisions, while retaining others. Significantly, these divisions were also to be found at the level of faith and of faiths, that is to say, within Christianity itself, and even within the faiths or counter-faiths of those to whom efforts at conversion were directed (e.g. Muslims, Jews and heretics).

As societal changes took hold and «orders» correspondingly passed into «estates», Western Christendom, moreover, was made aware of the instability of even this latter, more diverse schema by the advent of merchants and the proliferation of trades and professions. On a spiritual level likewise, emergent forms of lay piety and especially lay impiety, not to mention clerical impiety, heresy itself and the often noble facilitators thereof, posed potential or actual threats to the desired unity of Western Christendom.²⁸ The spaces in which Christianity prevailed and even the lands from which it had originated faced significant challenges from believers in a different faith or faiths. In the Christian view, those believers, whom they called «unbelievers», could not achieve salvation unless

²⁷ Fossier and Vauchez, 1982; 1990 [2005], p. 9 *et seq.*, here pp. 118-121 (Fossier); p. 123 *et seq.* (Vauchez).

²⁸ Morris, 1989 [1991], p. 445; Runciman, 1947 [1991], pp. 141-142; and Labal, 2000, pp. 96-97.

they were to be induced to convert to the Christian faith, itself divided between Western and Eastern Churches.

Ramon Llull, a merchant's son, was, as we all know, a pious layman devoted, above all, to proving systematically the truths of that very faith.

Canons, monks and the laity

We should now ask whether the figure of the *laicus religiosus* was negatively or differentially defined in relation to the various forms of life practised by, first, the secular clergy; and, second, the monastic Orders, together with any others who led a regular life. Within medieval Western Christendom, of course, all members of the secular clergy received Holy Orders. The regular clergy, in contrast, was expected to conform to the precepts of a given Rule. Initially consisting of monks and monastic hermits alone, members of the latter group were not ordained and thus could not celebrate the Eucharist.

By the early eleventh century, however, many Benedictines were receiving Holy Orders.²⁹ Moreover, within a further century, Orders of Canons Regular had come to receive formal, juridical approval as priests living in accordance with a Rule – the aforementioned «Rule» of St Augustine. Over time, the Rule of St Benedict itself had undergone successive Cluniac and Cistercian reforms in pursuit of the most primitive interpretation possible of the «Apostolic Life». From the thirteenth century onwards, Dominican and Franciscan lay friars and their tertiaries, among other Mendicant Orders, would receive approval for their own Rules.

The lives and practices of monks and Canons Regular progressively came to resemble each other. Consequently, in their competition for both new vocations and the retention of their existing votaries, they found themselves in conflict. Such resemblances often caused their members to seek to pass from one Order to the other. It would take the aforesaid pronouncements from Pope Urban II to pass judgement on the legitimacy of this desire for a change of status (or *transitus*). These pronouncements were subsequently incorporated into Canon Law in the twelfth-century *Decretum Gratiani* and, subsequently, in the *Decretales Gregorii IX* (1230–1234). Much of the work on the latter was undertaken by the Dominican Raymond of Penyafort (1180–1275), who himself would go on to play such a significant role in advising Ramon Llull to pursue his studies on the island of Mallorca, rather than at the University of Paris.³⁰

²⁹ Lawrence (1984 [2015]), p. 151.

³⁰ Rubio Albarracín, 1995, p. 19.

The existence not least of Canons Regular indicates a steadily increasing degree of overlap between the secular and the regular clergy during parts of the medieval period. Historians have even asked whether the so-called «monachisation» of the Canons did not, in fact, consist in «a progressive blending of the active life of the canons – represented by its *cura animarum* and pastoral duties – with the contemplative life of the monks».³¹ Contrastingly, others have argued that, although the Canons Regular expressed titular adherence to the «active», community-based, «Apostolic Life», the particular vocation of many among them tended strongly towards withdrawal and contemplation.³² Perhaps, therefore, the distinction between ostensibly «active» Canons and likewise ostensibly «contemplative» monks should not be viewed as a straightforward binary opposition. For however well- or ill-balanced the dual aspects of the Canons' form of life may have been, they were eminently *dual*.

The aforementioned «monachisation» of Canonical life had its inverse parallel in a corresponding «sacerdotalisation» of its monastic counterpart. By the early-eleventh century, as noted, such «sacerdotalisation» was clearly discernible in the growing levels of ordination received by – particularly Benedictine – monks. Thus are we able to assert a degree of symbiosis or cross-fertilisation between these two orders of ecclesiastics. In simple, if not simplistic, terms, we could say that as (some) priests became (more like) monks, so monks became (more like) (some) priests. Canons, both secular and regular, were ordained priests.

The distinct preference of certain Canons Regular for the life of contemplative withdrawal and, therefore, the risk that they might seek a way of living that was fully monastic, may have been one of the reasons behind Urban II's treatment of the question of *transitus*. Gratian's *Decretum*, in one of its *causae*, known by the name of *Duae sunt, inquit, leges*, provides a report of a sermon this pope delivered at Avignon.³³ The issue of *transitus* is construed therein as a contrast between public and private law. For Urban, the former comprises both the prescriptions of the Church Fathers and the prescriptions as well as proscriptions of Canon Law. The latter, conversely, is, *instinctu Sancti Spiritus in corde scribitur*. He permits a *secular* canon to seek his safety, if not his salvation, therefore, either in a monastic Order or the Order of Canons Regular, provided that this canon's congregation should remain under the jurisdiction of a bishop. Urban's decision thus preserves both the distinction formalised at the Synods of Aachen between Canons Regular and monks and the broader distinction between

³¹ Vones-Liebenstein, 2020, p. 770.

³² Lawrence (1984 [2015]), pp. 151-152.

³³ Pennington (2004), p. 341. Cf. Richter and Freidberg, 2000, pp. 839-840.

the laity and clerics. Urban seems to have thought that private law – the dictates of one's conscience – took precedence over its public equivalent.³⁴ Examination of the full text of Urban's Avignon sermon, published as a charter in July 1092, reveals, however, that he specifically *prohibits* the passage of *Canons Regular* to monastic life.³⁵

Laicus religiosus

The seemingly paradoxical Latin phrase *laicus religiosus* is of particular relevance to the case of Ramon Llull.³⁶ The term itself was originally coined to indicate those laypeople who, in the absence of either Holy Orders, monastic vows or even a Rule, had chosen to devote their lives to God. The words *laicus* and its complement, *clericus*, would initially seem to be opposed and only bear meaning in direct relation to each other. In other words, a layperson might understandably be considered *not* to be a member of the clergy, and vice versa. Reference to Ramon Llull's own definitions of these two terms confirms that he conceived of them in precisely this way, that is to say, in line with normative usage.

Here I pose the question, though, of how – particularly the Cistercian – practice of incorporating lay brothers or *conversi* into their communities both during and after the twelfth century, sheds light on the prevailing relations between, first, the clergy in general and the laity; and, second, the regular clergy in particular and that same laity. In answer I state that, in the first case, it would seem to reinforce the distinction between the two categories, yet, in the second, to bring the specific ways of living associated respectively with the *laicus* and the *religiosus* into closer connection. For this last reason, therefore, any presumed contradiction between these latter two forms of life can be taken to be no more than apparent, and any logical or taxonomical opposition drawn between them to be false. Furthermore, as certain historians have noted, the categories of monastic lay brothers and child-oblates (*oblatis*) constituted some of those which, along with penitential sodalities, the later Beguines / Beghards, as well as Franciscan and Dominican tertiaries, may have «blurred medieval Christianity's own boundaries.»³⁷

³⁴ *Causa* 19 (20), Ch. 2, Q. 2: «Qui monachorum propositum appetit, etiam inuito episcopo recipiendus est», from Gratian's *Decretum*.

³⁵ *Codex diplomaticus ordinis Sancti Rufi Valentiae*, ed. Ulysse Chevalier, Valence, Jules Céas et fils, 1891, pp. 8–9. For the dating, cf. Vones-Liebenstein, 2020, p. 770.

³⁶ When either element of this portmanteau term is used here substantivally and separately, it should be understood as a masculine singular collective noun denoting members of both sexes.

³⁷ Ames, 2012, p. 337.

We have noted above the complex ecclesiological manoeuvres and discussions, including synodal statutes, monastic and canonical Rules, Church reforms, questions and *causae* in Canon Law, employed for purposes of classifying and regulating sections of society in line with a desired unity of faith. We have observed the Church's concern particularly to maintain boundaries between *canonici* and *monachi*. The related issue of the separation between the *laici* and – in the broad sense – the *religiosi* themselves, however, also provided fertile ground for debate. Even so, the very circumstance of being a *laicus religiosus* was neither acknowledged nor accepted under Canon Law until the mid-thirteenth century. Historically, members of the laity had been defined negatively in relation to both *clerici* and *monachi*. However, as certain penitential groupings and the Mendicant Orders themselves began to emerge, seeking Rules for their ways of life, the Church could no longer ignore these differential expressions of lay piety. Indeed, Canon 13 of Lateran IV (1215) saw fit to prohibit the founding of any further Orders.³⁸ Though the debate may have ended, the *laicus religiosus* lived on.

This *laicus religiosus* seems to have had not only an afterlife, but a forelife as well. Indeed, in Northern Italy, from around 1170 onwards, if not before, groups of rural peasants had appeared, who, without wishing to renounce their lay status, sought to lead religious lives of prayer, asceticism and liturgical practice. These lives and this practice were to occur outside the traditional spaces that offered spiritual guidance and oversight and to do so solely under the jurisdiction of the local bishop.³⁹

The official recognition of the *laicus religiosus* has been dated and attributed to the *Summa aurea* concerning the *Decretales Gregorii IX* and written in around 1253 by the canon lawyer Henry of Susa (Lat. *Segusio* or *Hostiensis*; c. 1200–1271). In this text a broad definition of *religiosus* or «religious» is offered for the first time.⁴⁰ The passage in question reads:

[L]argo modo dicitur religiosus, qui in domo propria sancte et religiose vivit, licet non sit professus, et dicitur talis religiosus non ideo, quod astrictus sit alicui regulae certae, sed respectu vitae, quam arctiorem et sanctiorem ducit quam ceteri saeculares, qui omnino, id est dissolute vivunt.⁴¹

[Broadly speaking, a religious is so called who lives in his or her own home in a saintly and religious way, even though he or she may not have taken monastic

³⁸ Cf. Tanner, 1972 [1990], p. 241.

³⁹ Vauchez, 2012, p. 41.

⁴⁰ Vauchez, 1987, pp. 10, 55–67.

⁴¹ *Henrici de Segusio cardinalis Hostiensis Summa aurea*, Lib. III, Col. 1108, apud Iacobum Vitalem, Venetiis, 1574 [Translation mine]; cf. also Rando, 1983, pp. 617–656, here p. 618, n. 2.

vows, and such a person is called a religious not because he or she is bound to some fixed Rule, but rather in connection with his or her life, which he or she leads in a stricter and more saintly manner than do other laypeople, who live in an altogether dissolute fashion.]

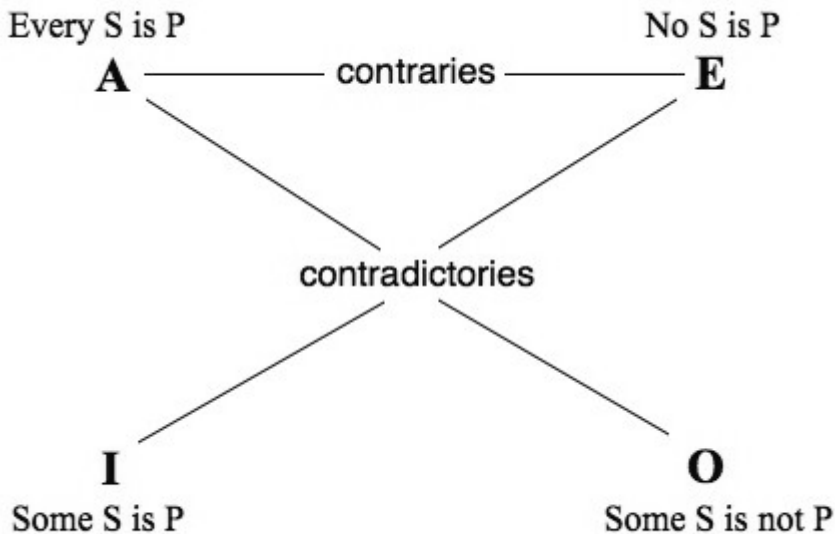
Henry seemingly establishes two main points of principle here. First, that there should not be taken to exist any difference *of kind* between a religious and someone «who lives in his or her own home in a saintly and religious way». This point holds even though that person may not have professed monastic vows, agreed to be «bound to some fixed Rule» or received Holy Orders. And, second, that, conversely, there *does indeed* exist a difference – this time *of degree* – between those whom he has just included under the broad rubric of «religious» and members of the laity whose dissolute lives compare very unfavourably with the «stricter and more saintly» conduct of the *laicus religiosus*. The paradox of this neologism is thereby seen to be no paradox at all, since in certain commendable instances the lives lived by laypeople could be just as exemplary as those lived by religious. The real challenge, therefore, lay not in making distinctions between lay and religious, but in ensuring that those «who live[d] in an altogether dissolute fashion» – and even and especially heretics and «unbelievers» – might – by example at least, though not necessarily as a result of lay preaching⁴² – be diverted from sin and guided towards true adherence to the Christian faith and its virtues. Here, the newly sanctioned hybrid category of the *laicus religiosus* could, it might have been hoped, provide considerable assistance.

As the lines demarcating the broad realms of the clerical and the secular seem to have become less clear from the late-twelfth century onwards, so too did the levels of literacy among the general population greatly increase, thus eliding many of the remaining distinctions between the «literate» and the «illiterate».⁴³ These combined erasures of difference may together have established the grounds on which the person and the circumstance of the *laicus religiosus* received canonical recognition.

⁴² Unauthorised lay preaching was repeatedly condemned as heretical, cf. Morris 1989 [1991], pp. 347-350; Tanner, 1972 [1990], pp. 234-235. The hermit Robert of Arbrissel (c. 1045–1116) and Ramon Llull (1232–1316) himself are notable examples of those granted qualified authority to preach.

⁴³ Haskins, 1927 [1955; 1971], p. 8.

The Square of Opposition: From logic to Mission



The Square of Opposition had its remote origin Chapters 6 and 7 of Aristotle's *Peri hermeneias* (Lat. *De interpretatione*). Transmitted down the ages through a number of traditions, this text passed into the High Middle Ages via the *Translatio Boethii* and the two commentaries Boethius produced on the text (513–516 AD).⁴⁴ The Square still featured in medieval educational curricula during the thirteenth century, having been pressed into service by both Peter of Spain (*fl.* 13th century) and William of Sherwood (*c.* 1200–*c.* 1272).⁴⁵ The Square (as shown) distinguishes, first, the universal from the particular; and, second, affirmation from negation. It likewise illustrates relations between contraries (A and E) – which cannot both be true, though *may* both be false – and contradictories (A and O; and E and I) – which cannot either both be true or both be false. I and O, for their part, cannot both be false, though *may* both be true. The Square makes clear the relations obtaining between syncategorematic terms (here, terms qualified by secondary modifiers, e.g. «Every...», «Some...») and thus reveals different levels of extensionality.⁴⁶

⁴⁴ Boethius, 1965; Boethius, *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in Librum Aristotelis Peri hermenias*, 2 vols., «Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana», ed. C [K]. Meiser, Leipzig, Teubner, 1887–1880. William of Moerbeke made a translation of Ammonius Hermiae's *Commentaria in Peri hermeneias Aristotelis* in 1268.

⁴⁵ Peter of Spain, 1972; Copenhagen, Normore and Parsons, 2014, pp. 109–113, 125–127; William of Sherwood, 1937; Kretzmann, 1966, pp. 32–33.

⁴⁶ Bonner, 2007, pp. xii, 59, 140, 195–198, 236.

There is no evidence to show that Ramon Llull ever made direct use of the Square of Opposition. I make the suggestion, nevertheless, that a sufficiently flexible, medieval – even lay – mind might have been capable of using this seemingly inflexible logical framework in such a way that extant taxonomical boundaries could have been breached, degrees of imbrication acknowledged and more elastic spaces opened up for exploration.

Since at least the time of Boethius, logic or dialectic had formed part of the Western educational curriculum. By the eleventh century, it was being used – however controversially – by thinkers such as Roscelin (c. 1050–c. 1121) and Peter Abelard (c. 1079–1142) to investigate matters of high theological significance. This fact, combined with the «immense increase in the discussion of the Christian faith» after 1050 and, even more so, after 1100, led to a situation whereby «[m]atters of doctrine became the subject of interest in streets and market-places». ⁴⁷ It would be surprising, therefore, had certain elements of dialectic *not* crept into such discussions, whether formal or demotic. Although direct study thereof was partly shaped by the intellectual milieu in which it was fostered – the school classroom, the cathedral school or, later, the university itself – dialectic, along with rhetoric and speculative grammar, fed back into the (traditionally monastic) practice of the exegesis of *sacra pagina*. In the case of Peter the Chanter, for example, the teaching of Holy Scripture involved *lectio*, *disputatio* and *praedicatio*. ⁴⁸

Even when dialectic is considered a *scientia sermocinalis* rather than *rationalis*, it nonetheless serves as an instrument in the elucidation of truth, by resolving potential contradictions in the biblical and patristic witnesses. Thus it plays a theological role insofar as it analyses and communicates Christian doctrine. Furthermore, any social analysis of medieval logic should take into account the fact that dialectic was harnessed by the Church as a community of Christians engaged in logical enquiry. This community, within said Church, can then be «considered [not] as a political entity but as an embodied expression of spiritual interests, ideas, beliefs, relationships, and practices.» ⁴⁹ Doing so provides a rationale for understanding the connection of logic to spirituality and, via this connection, of Ramon Llull himself to the use of what has been called a «spiritual logic», though one that was also «material». ⁵⁰

⁴⁷ Morris (1989 [1991]), p. 358.

⁴⁸ Weijers, 2013, p. 88.

⁴⁹ Hochschild, 2020, p. 49.

⁵⁰ Bonner, 2007, p. 18.

I now suggest that the medieval Christian focus on spirituality (devotional, contemplative, affective and logical) offered the possibility of bridging the gap, first, between the clergy and the laity; second and progressively, between the «faithful» and certain perceived or actual «heretics»; and, third and likewise progressively, between Christians themselves and «unbelievers». Thus might the Church and Ramon Llull have had reasonable expectations that a spirituality which embraced logic – in Llull’s Art, intensional rather than extensional – could enjoy apologetic success: success with respect equally to those who shared one’s own religious culture; subscribed to a counter-religion; or whose religious cultures differed considerably from one’s own, though were based on certain presuppositions also common to Christianity.

I argue, therefore, that the following paired sets of categorical propositions – or similar – would have been at least conceivable to the medieval mind made familiar with the Square of Opposition.

1) «No canon (regular) is a monk.»	(universal negative (E): «No S is P.»)
and vice versa	
«No monk is a canon (regular).»	(universal negative (E): «No S is P.»)
2) «All canons (secular and regular) are priests.»	(universal affirmative (A): «All S is P.»)
and	
«Some monks are priests.»	(particular affirmative (I): «Some S is P.»)
3) «Some secular canons are monks.»	(particular affirmative (I): «Some S is P.»)
and	
«Some secular canons are Canons Regular.»	(particular affirmative (I): «Some S is P.»)
4) «No layperson is a religious.»	(universal negative (E): «No S is P.»)
and vice versa	
«No religious is a layperson.»	(universal negative (E): «No S is P.»)
5) «No Christian is a heretic.»	(universal negative (E): «No S is P.»)
and vice versa	
«No heretic is a Christian.»	(universal negative (E): «No S is P.»)

6) «No Christian is an «unbeliever».» (universal negative (E): «No S is P.»)

and vice versa

«No «unbeliever» is a Christian.» (universal negative (E): «No S is P.»)

7) «Some *former* Christian *has become* a heretic.» (particular affirmative: «Some *former* S *has become* P.»)

and

«Some *former* «unbeliever» *has become* a Christian.» (particular affirmative: «Some *former* P *has become* S.»)

Pair 3) would have been consistent with both the distinctions formalised at the Synods of Aachen and any arguments against the secularisation of the clergy, as required by the «Gregorian Reform». Pair 4) would likewise, at certain points, have had a bearing on the types of opposition perceived to exist between the respective forms of life associated with the *laicus* and the *religiosus*. Pairs 1) and 2) can be related to the question of the *transitus* between canonical and monastic forms of life. These various sets of propositions can, I suggest, be extended to the divisions between: a) Christians and heretics; and b) Christians and «unbelievers», as shown, respectively, in pairs 5) and 6).

If we accept the viability of this extension, it can also be shown that the very possibility of religious conversion relies on the logical priority of being able to state the following particular affirmative propositions: «Some Christian is a heretic» and «Some «unbeliever» is a Christian.» Such latter propositions, if construed flexibly enough as regards their temporality, would enable one to state – pair 7) – with historical accuracy that «Some *former* Christian *has become* a heretic» and vice versa, as well as that «Some *former* «unbeliever» *has become* a Christian». This final set of propositions, of course, would have to be read as a prefiguration of later supposition theory.

Conclusion

In conclusion, I make the following points. Any twelfth- or thirteenth-century layman educated to the medieval equivalent of secondary-school level – which layman I call a *laicus saecularis* – would have been able to formulate cogent lines of argumentation based on the logic he had learnt as part of the liberal arts curriculum. Familiarity with logic would have meant familiarity with the *extensional* Square of Opposition. Use of this Square would have enabled him to draw conclusions regarding various functional and cross-functional taxonomical groupings. The lines of argumentation he employed, fusing dialectical method

and the taxonomical insights entailed thereby, would themselves have demonstrated to him the logical possibility of conversion and thus the very *grounds* of Mission, with or without primary recourse to the Christian *kerygma*. If we accept the foregoing, then it is all the more probable that Ramon Llull, *laicus religiosus* extraordinaire, enlightened by that same *kerygma*, would have been – and would have considered himself to be – far more able than the aforesaid *laicus saecularis* to achieve the still greater *aims* of Mission by means of his own *intensional* Art. Moreover, it might not have seemed at all unrealistic for him to have expected, as he initially did, that a group of Franciscan friars schooled in «Eastern languages» and fully trained in the use of his Art at the monastery of Miramar on the island of Mallorca could have put that Art to its intended practical use as the supreme and infeasible instrument of Christian apologetics.

Bibliography

- AMES, Christine Caldwell, «Medieval Religious, Religions, Religion», *History Compass* 10/4 (2012), pp. 334–352.
- BARROW, Julia, *The Clergy in the Medieval World: Secular Clerics, their Families and Careers in North-Western Europe, c. 800–c. 1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- BOETHIUS, *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in Librum Aristotelis Periermenias*, 2 vols., «Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana», ed. C [K]. Meiser, Leipzig, B. G. Teubner, 1887–1880.
- BOETHIUS, *De interpretatione vel Periermenias*, in *Aristoteles Latinus*, II, 1-2, *Translatio Boethii*, ed. L. Minio-Paluello; *Translatio Guillelmi de Moerbeke*, ed. G. Verbeke, rev. L. Minio-Paluello, Desclée De Brouwer, Bruges / Paris 1965.
- BONNER, Anthony, *The Art and Logic of Ramon Llull: A User's Guide*, «Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters» 95, Leiden / Boston, Brill Publishers, 2007.
- BOUREAU, Alain, «Hypothèses sur l'émergence lexicale et théorique de la catégorie de séculier au xii^e siècle», in *Le clerc séculier au Moyen Âge*, XXII^e Congrès de la SHMES (Amiens, juin 1991), «Histoire ancienne et médiévale» 27, pref. Michel Balard, ed. Société des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public, Paris, Éditions de la Sorbonne, 1993, pp. 35-43.
- CHRODEGANGUS METENSIS, *Regula canonicorum*, in *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, ed. Jean-Paul Migne, Paris, 1850, Vol. 89:1057-1096, ed. Luc d'Achery; and Vol. 89:1097-112, ed. P. Labbé and G. Cossart.
- CLARK, James G., *The Benedictines in the Middle Ages*, «Monastic Orders», The Boydell Press, Woodbridge, Suffolk / Rochester, N. Y., Boydell and Brewer Ltd, 2011.

- COPENHAVER, Brian P., with NORMORE, Calvin and PARSONS, Terence, *Peter of Spain: Summaries of Logic, Text, Translation, Introduction, & Notes*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Codex diplomaticus ordinis Sancti Rufi Valentiae*, ed. Ulysse Chevalier, Valence, 1891.
- BACHRACH, Bernard S., BACHRACH, David S. and LEESE, Michael, ed., *Deeds of the Bishops of Cambrai, Translation and Commentary*, Abingdon, Oxon. / New York, N. Y., Routledge, 2018.
- FOSSIER, Robert, and Vauchez, André, *Histoire du Moyen Âge, tome III (XIIe – XIIIe siècle)*, Paris, Armand Colin, 1982, 1990; Brussels, Éditions Complexe, 2005.
- HASKINS, Charles H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1927 [1955; 1971].
- Henrici de Segusio cardinalis Hostiensis Summa aurea*, apud Iacobum Vitalem, Venetiis, 1574.
- HOCHSCHILD, Joshua P., «Thomas Aquinas, *Magister Ludi*: The Relation of Medieval Logic and Theology», *Hungarian Philosophical Review*, 64 (4), 2020, pp. 43-62.
- KRETZMANN, Norman, trans., introd. and notes, *William of Sherwood's Introduction to Logic*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 1966.
- KURDZIEL, Emilie, «What is a *canonicus*? The Carolingians and the Rethinking of Ecclesiastical ordines», in *Monastic Communities and Canonical Clergy in the Carolingian World (780–840): Categorizing the Church*, «Medieval Monastic Studies» 8, ed. Rutger Kramer, Emilie Kurdziel and Graeme Ward, Turnhout, Brepols, 2022, pp. 124-178.
- LABAL, Paul, *Los cátaros: Herejía y crisis social*, trans. Octavi Pellissa, «Biblioteca de Bolsillo», Barcelona, Crítica, 2000 [trans. 1984].
- LAWRENCE, C. H., *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, London, Longman Group, 1984; 4th ed., London / New York, Routledge, 2015.
- LE GOFF, Jacques, *La civilization de l'Occident médiéval*, Paris, B. Arthaud, 1964; Paris, Éditions Flammarion, 1982 [2008].
- LE GOFF, Jacques, *À la recherche du Moyen Âge*, collab. Jean-Maurice de Montremy, «Collection Points» H357, Paris, Éditions Louis Audibert, 2003.
- LLULL, Ramon, *Lògica en rimes*, ed. Letizia Staccioli, «Nova Edició de les Obres de Ramon Llull» XXII, Barcelona / Palma de Mallorca, Publicacions de l'Abadia de Montserrat / Patronat Ramon Llull, 2025.
- LOHR, Charles, *Raimundus Lullus' Compendium Logicae Algazelis. Quellen, Lehre und Stellung in der Geschichte der Logik*, Doctoral thesis, Freiburg im Breisgau, 1967.
- MÉRIAUX, Charles, «The Monastic Reforms of 816–19: Ideals and Reality», in *Monastic Communities and Canonical Clergy in the Carolingian World (780–840): Categorizing the Church*, «Medieval Monastic Studies» 8, ed. Rutger Kramer, Emilie Kurdziel and Graeme Ward, Turnhout, Brepols, 2022, pp. 33-44.
- Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, Vol. 7, *Gesta episcoporum Cameracensium*, ed. L. C. Bethmann, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1846.

- Monumenta Germaniae Historica, Legum sectio II, Capitularia regum Francorum*, Vol. 1, ed. Alfred Boretius, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883, pp. 343-349.
- MORRIS, Colin, *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250*, «Oxford History of the Christian Church», Oxford, Clarendon Press, 1989; Clarendon Paperbacks, 1991.
- PENNINGTON, Kenneth, «Gratian, Causa 19, and the Birth of Canonical Jurisprudence», in «*Panta rei*»: *Studi dedicati a Manlio Bellomo*, Vol. 4, ed. Orazio Condorelli, Rome, Il Cigno, 2004, pp. 339-355.
- PETER OF SPAIN, *Tractatus Called Afterwards Summule logicales. First Critical Edition from the Manuscripts*, ed. and introd. L. M. De Rijk, Assen, Van Gorcum & Co., 1972.
- RANDO, Daniela, «*Laicus religiosus* tra strutture civili ed ecclesiastiche: l'ospedale di Ognissanti in Treviso (sec. XIII)», *Studi medievali*, Ser. III, 24.2, 1983, pp. 617-656.
- EMIL, Richter and EMIL, Freidberg, ed., *Corpus iuris canonici, Decretum magistri Gratiani, Decreti, Pars secunda*, The Lawbook Exchange Ltd, Union, N. J., 2000.
- RUBIO ALBARRACÍN, Josep Enric, *Literatura i doctrina al Llibre de contemplació de Ramon Llull (Estudi formal i de continguts del primer volum)*, Col·lecció *Saviesa Cristiana* 2, València, 1995.
- RUNCIMAN, Steven, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1947 [1991].
- RUPERTUS, Tuitensis / HONORIUS, Augustodunensis, *De vita vere apostolica dialogorum libri V*, in *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, ed. Jean-Paul Migne, Paris, 1854, Vol. 170: 609-664.
- TANNER, Norman P. et al, *Decrees of the Ecumenical Councils. Nicaea I to Lateran V*, Vol. 1, London / Washington, D. C., Sheed & Ward / Georgetown University Press, 1972 [1990].
- VAUCHEZ, André, *Les laïcs au Moyen Age: pratiques et expériences religieuses*, Paris, Le Cerf, 1987.
- VAUCHEZ, André, *Francis of Assisi: The Life and Afterlife of a Medieval Saint*, trans. Michael F. Cusato, New Haven / London, Yale University Press, 2012.
- VERGER, Jacques, *Les universités au Moyen Âge*, «Quadrige», Manuels, Paris, Quadrige / PUF, 1999; 2nd ed. 2007.
- VONES-LIEBENSTEIN, Ursula, «Similarities and Differences between Monks and Regular Canons in the Twelfth Century», in *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, ed. Alison I. Beach and Isabelle Cochelin, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, pp. 766-782.
- WEIJERS, Olga, *In Search of The Truth. A History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times*, «Studies on the Faculties of Arts. History and Influence» 1, Turnhout, Brepols Publishers, 2013.
- WERMINGHOFF, Alfred, ed., *Monumenta Germaniae Historica Concilia, Institutio canonicorum Aquisgranensis*, Vol. 2, Part 1, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1906, pp. 307-421.
- WILLIAM OF SHERWOOD, *Introductiones in logicam*, ed. Martin Grabmann, Munich, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1937.

**ASOMBRO, CONTEMPLACIÓN Y LENGUAJE TEOLÓGICO:
UNA LECTURA COMPARADA DE JOB Y EL *LLIBRE*
*DE MERAVELLES***

***WONDER, CONTEMPLATION, AND THEOLOGICAL LANGUAGE:
A COMPARATIVE READING OF JOB AND THE *LLIBRE DE*
*MERAVELLES****

LUCIO M. NONTOL
Seton Hall University

Resumen

Este artículo ofrece una lectura comparada del *Libro de Job* y del *Llibre de meravelles* de Ramon Llull, mostrando cómo ambos textos configuran el asombro como una categoría epistemológica y teológica fundamental. En Job, la experiencia del sufrimiento inocente cuestiona la teología retributiva y conduce hacia un conocimiento que culmina en el silencio contemplativo. En Llull, la *meravella* se transforma en un método racional ascendente que orienta el entendimiento hacia el Creador. El estudio pone de relieve la afinidad entre la epistemología interrogativa del pensamiento bíblico y la racionalidad dialogal de Llull, y sostiene que el lenguaje teológico adecuado no es el del cálculo, sino el doble lenguaje de la profecía y la contemplación.

Palabras clave: asombro, contemplación, lenguaje teológico, Libro de Job, Ramon Llull, *Llibre de meravelles*.

Abstract

This article presents a comparative reading of the *Book of Job* and Ramon Llull's *Llibre de meravelles*, arguing that both texts articulate wonder as a central epistemological and theological category. In Job, the experience of innocent suffering challenges retributive theology and leads toward a form of knowledge culminating in contemplative silence. In Llull, *meravella* becomes an ascending rational method that directs the intellect toward the Creator. The study highlights the affinity between the interrogative epistemology of biblical thought and Llull's dialogical rationality, and argues that theological language is not primarily calculative, but unfolds through the complementary dimensions of prophecy and contemplation.

Keywords: wonder, contemplation, theological language, Book of Job, Ramon Llull, *Llibre de meravelles*.

Introducción

Una de las cuestiones más sugerentes en la obra de Ramon Llull es la de sus fuentes y resonancias. Aunque el autor del *Llibre de meravelles* no suele citar explícitamente ni a los autores clásicos ni a la Sagrada Escritura, su pensamiento está atravesado por un trasfondo bíblico implícito que estructura su modo de comprender el mundo, el conocimiento y a Dios. Entre esas posibles reminiscencias, el *Libro de Job* se presenta como un referente paradigmático, tanto por su densidad teológica como por su profundidad sapiencial.

El presente trabajo propone examinar las correspondencias filosófico-teológicas entre el *Libro de Job* y el *Llibre de meravelles* con el fin de mostrar que ambos textos, a pesar de su distancia histórica y cultural, comparten un mismo horizonte epistemológico: la *maravilla* como origen del saber y vía de acceso al misterio divino. En Job, el itinerario del sufrimiento culmina en la contemplación silenciosa ante el misterio; en Llull, el asombro se convierte en método racional ascendente, donde la admiración del mundo conduce a la afirmación del Creador.

Metodológicamente, el estudio se desarrolla en dos niveles. En primer lugar, se establecen las concordancias generales entre ambos autores, evidenciando la afinidad estructural entre la epistemología interrogativa de Job y el método aporético luliano. En segundo lugar, se aborda la cuestión del lenguaje teológico: cómo hablar de Dios cuando la razón se enfrenta al límite del dolor y del misterio. De este modo, se sostiene que tanto Job como Llull convergen en una misma intuición fundamental: el lenguaje más adecuado para hablar de Dios no es el de la abstracción ni el de la utilidad, sino el doble lenguaje de la contemplación y la profecía, en el que la sabiduría se une al amor y el conocimiento se hace adoración.

I. Concordancias generales entre Llull y Job

La vía que me llevó a poner en contacto a Job y Llull fue la lectura de dos textos relacionados con el libro de Job. El primero: *Un comentario teológico y literario de Job*, de los autores: Jose L. Sicre y de Alonso Schökel. El segundo: *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la Teodicea* de Immanuel Kant¹. Sicre y Schökel, estudian las fuentes del libro de Job y afirman que Job era un gentil; «la temática del libro, con su desbordante riqueza, había sido tratada, al menos en parte, por otros autores del Antiguo Oriente. Esto no quita mérito a nuestra obra. Podemos afirmar sin ambages que los textos considerados como precursores de Job difícilmente habrían llegado a la fama de no existir este

¹ Kant, 2011.

libro»². Evidencia textos de Egipto y Mesopotamia que muestra rasgos literarios de su obra lo evidencia³. Dejan claro que Job es una figura literaria que el autor del libro lo ha ido construyendo para romper con la teología retributiva.

Kant elabora una teodicea que pretende conciliar la existencia de un Dios justo y todopoderoso con la existencia del mal en el mundo, dicho de otro modo, conciliar la razón y la experiencia para explicar cómo conocemos y cómo debemos actuar. En ese contexto pone a Job como prototipo de su tesis. De alguna manera cuestiona nuestro conocimiento de Dios y, por ende, cuestiona, la teología retributiva. Estas dos ideas (Sicre, Shockel y Kant) me llevaron a Llull cuando se piensa en sus fuentes. No suele citarlas, sin embargo, en el *Libro del gentil y los tres sabios* hay una cita que ha dado pie al debate sobre la fuente arábiga del libro del gentil y los tres sabios. Las investigaciones de la doctora Butiñá defienden la tesis de que Job sería el gentil⁴. Las citas de las obras de Llull parecen corroborarlo:

1. Reminiscencias bíblicas en la obra de Llull

«Participando durante largo tiempo en conversación con los infieles, conocimos sus falsas y erróneas opiniones, pero también cómo ellos son capaces de alabar a Dios como magnífico creador y sabedor de todo y quien conduce al camino de la salvación eterna. Yo pobre hombre pecador, culpable y despreciado por las gentes mundanas, cuyo nombre en el título de este libro o de otro pienso que sería indigno expresarlo, *siguiendo el modo del Libro árabe sobre los gentiles*, quiero emplear todas mis fuerzas, en la medida en que la pequeñez de mi escaso talento pueda soportarlo, confiado en la ayuda del creador para encontrar un nuevo método y nuevas razones que les hagan retroceder del sendero del error, huir de esfuerzos excesivos y alcanzar una gloria sin fin»⁵.

«O Raimundo, no me parece que seáis hombre paciente, porque veo que por ninguna cosa os queréis quietar; ¿cómo no se os acuerda de *Job*, que perdió tantas cosas, que sufrió en su persona tantos tormentos, y vino a tanta pobreza, que no

² Sicre, y Schökel, 2002, p. 25.

³ Atendiendo a las fuentes del libro de Job los autores afirman el origen gentil del personaje. Job sería una figura literaria interesante para rebatir la justicia retributiva en relación con Dios. «El libro de Job es una cumbre de la literatura universal. Como Edipo, Hamlet, don Quijote o Fausto, su protagonista se ha convertido en punto de referencia, prototipo de una actitud ante la vida. Cuando se alcanzan estas alturas, parece innecesario rastrear los orígenes del personaje o del tema. Sin embargo, sólo comprendemos a fondo una obra literaria cuando la contemplamos en relación con sus predecesoras. El genio absoluto no existe». Sicre y Schökel, 2002, p. 25.

⁴ Butiñá Jiménez, 1997, pp. 45-61.

⁵ Lulio, 2007, pp. 11-12. La Dra. Butiñá ha dicho que la fuente arábiga es el libro de Job. Sus trabajos evidencian esta tesis.

tuvo cosa alguna? Pero aquél recibió consuelo, y vos por ninguna cosa del mundo os queréis consolar [...]»⁶.

Las investigaciones bíblicas afirman que Job es un gentil⁷ y vienen a consolarlo en su penosa situación tres sabios venidos de oriente. En ambas obras se debate sobre problemas trascendentales: la comprensión del hecho religioso y su interpretación (de manera poética) y en ambas obras los sabios quedan mal parados. En el caso de Llull será un incentivo (revulsivo) para la fe de los sabios. En el caso de Job será un rechazo al tema de la teología retributiva.

1.1. El pensamiento lineal y circular

De acuerdo con Platzeck, la forma circular del pensar de Llull es central en su obra.

«Según este modo de pensar, dos conceptos, sean A y B, se relacionan de tal manera —dice Leisegang— que el segundo concepto B se reduce de nuevo al concepto primero A. Entre otros ejemplos, Leisegang cita esta frase de San Juan: En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y Dios era el Verbo (A —B y B — A). Y cuando se trata de una serie de conceptos conexos, sean A, B, C, D, E, después de haberse unido progresivamente A con B y B con C y C con D y D con E, este último se reúne de nuevo con el primero A. En otras palabras, la mente es conducida por tal serie de conceptos como en un círculo, donde no hay propiamente ni comienzo ni fin»⁸.

El *Ars lul·lià* gira en torno al evangelio. Podría añadirse que el estilo del libro de Job es lineal y circular. Job ha hecho un camino lineal de avance y al mismo tiempo circular de profundización alrededor de la cuestión inicial ¿es posible creer en Dios sin recompensa alguna? La respuesta es un nuevo lenguaje sobre Dios (profético, la justicia, Dios ama al pobre, también el lenguaje místico como expresión de gratuidad). El lenguaje de la contemplación reconoce que todo viene del amor gratuito de Dios. El lenguaje profético denuncia la situación, sus causas de injusticia y despojo. Lo que también se observa en el Félix o libro de las maravillas.

1.2. El libro de Job y Félix

La obra de Llull y Job permite trazar un cierto tipo de genealogía del pensamiento sapiencial en la tradición judeocristiana y su proyección en la filosofía

⁶ Llull, 2012, p. 71.

⁷ Job procedía de una tierra arábica. «Se supone que vivió en la época patriarcal, en los confines de Arabia y del país de Edom», Job, I, 1ss.

⁸ Platzeck, 1953, p. 123.

medieval. En Job, el interrogatorio que suscita su situación desborda los límites de la razón y conduce al silencio contemplativo; en Llull, las preguntas del *Fèlix* inauguran una racionalidad interrogativa que busca reconciliar la maravilla sensible con la intelección espiritual, otro modo de contemplar. A continuación, presento una lectura comparativa entre ambos textos desde cinco ejes filosófico-teológicos fundamentales: método, maravilla, naturaleza, antropología y finalidad del saber.

Categoría conceptual	Libro de Job	Llibre de meravelles (<i>Ramon Llull</i>)
1. Epistemología interrogativa y método aporético	«¿Dónde estabas tú cuando fundé la tierra?» (Job 38,4) – La interrogación divina desarticula el saber humano y conduce a la <i>epokhé</i> ante el misterio.	«¿Por qué el firmamento se mueve?» (Cap. <i>Del firmament</i>) – La pregunta inaugura un método de conocimiento ascendente, donde el asombro se ordena a la razón teológica.
2. La maravilla como categoría sapiencial	«He hablado de cosas demasiado maravillosas para mí, que no comprendía» (Job 42,3) – El asombro se convierte en vía de reconocimiento de la trascendencia.	«Ve por el mundo y maravíllate de los hombres...» (Prólogo) – La <i>meravella</i> es principio del itinerario filosófico y motor de la conversión del intelecto hacia Dios.
3. Cosmología simbólica y teofanía natural	«¿Quién abre canales para la lluvia...? ¿Quién engendra el rocío?» (Job 38,22-30) – La naturaleza se manifiesta como <i>e del gel</i> – La creación material es discurso teofánico, donde el espejo de la Sabiduría divina orden cósmico remite al Creador.	«¿Cómo se forma la nieve? ¿Quién da forma al hielo?» (Cap. <i>De la naturaleza</i>) – La creación material es discurso teofánico, donde el espejo de la Sabiduría divina orden cósmico remite al Creador. (<i>speculum sapientiae</i>).
4. Antropología y jerarquía del conocimiento	«¿Por tu inteligencia se monta el halcón?» (Job 39,26) – El fin; el saber animal revela la limitación del intelecto humano frente al saber divino.	«Los animales irracionales siguen su fin; el hombre racional, no» (Cap. <i>Del seny de les bèsties</i>) – La libertad humana es condición para el conocimiento moral y su desviación.
5. Teleología del saber y actitud ante el misterio	Job calla ante el misterio de Dios: el silencio es la forma suprema del conocimiento teológico negativo.	<i>Fèlix</i> narra, pregunta y enseña: la sabiduría se transforma en pedagogía universal y misión dialogal.

Se podría ir extrayendo y añadiendo más elementos a la sinopsis indicada, faltaría mencionar el problema del mal detectado en ambas obras. Ambos autores lo afrontan por medio de un viaje. Quedaría por agregar los dos textos mencionan a los animales. En Llull se utiliza para simbolizar la organización religiosa y social y Job se emplea como tema para el discernimiento. La imagen de los animales sirve para mostrar el valor de la fidelidad a Dios. Incluso el tema de los animales toca fibras centrales del evangelio que nos dice que hay que ser astutos como serpientes manos como palomas. (Mt 10, 16).

Por otro lado, conviene señalar que los contenidos de ambas obras presentan notables afinidades. En el *Libro de Job*, se afirma que la razón humana es incapaz de abarcar los designios de Dios, mientras que Llull, en su obra, busca mostrar una lógica combinatoria que ordene racionalmente el conocimiento de lo divino. En Job, el protagonista contradice a los sabios que intentan atribuir su sufrimiento a una culpa personal; se mantiene firme en la afirmación de su inocencia y persevera en el amor a Dios. En Llull, por su parte, el amor a Dios constituye el punto de partida para demostrar su existencia en el *Fèlix o Llibre de meravelles*. El dolor del inocente conduce, en ambos autores, a la afirmación de la necesidad de un ser supremo. Este recorrido permite comprender que existe en ambos textos un lenguaje específico para hablar de Dios, cuestión en la que se detendrá el presente estudio.

II. La cuestión del lenguaje

Una de las principales aproximaciones del libro del *Félix o Libro de las maravillas* es la cuestión del lenguaje. En ambas obras se plantea la pregunta ¿cómo hablar de Dios desde la experiencia del sufrimiento? O si es posible una religión desinteresada, o desde el desaliento y la tristeza profunda ¿cómo hablar de Dios para que sea amado en un mundo que tan poco conocen y sirven a Dios?⁹. La finalidad del libro de Llull es para que Dios sea amado y servido. Constata la ausencia de fe en el mundo y Félix emprende un itinerario para corroborarlo y proclamarlo como un verdadero profeta.

«Por eso, vete por el mundo y maravíllate, cuestiona y asómbrate por qué los hombres han dejado de amar y conocer a Dios, haz que toda tu vida consista en amar y en conocer a Dios y deplora la indiferencia de los hombres que ignoran o nada les importa amar a Dios»¹⁰.

⁹ Cf. Llull, 2016, p. 1.

¹⁰ Llull, 2016, p. 2

La misión de Félix es recorrer un itinerario muy amplio y a partir del ejercicio de maravillarse haga de su vida una especie de modelo de conocimiento y amor a Dios. La cuestión aquí es que en ese itinerario implica un lenguaje, una forma de hablar. Aquí se usa el término maravilla, que más adelante desarrollaremos esta categoría.

El libro de Job narra un itinerario de un hombre que se hace las siguientes preguntas: ¿Puede el ser humano creer desinteresadamente, sin esperar recompensa y temer castigos? Dicho con más precisión, ¿existe alguien que desde el sufrimiento injusto sea capaz de afirmar su fe en Dios y hablar de él gratuitamente? Satán lo niega junto con todos los que tienen una concepción mercantil de la religión, entonces, ¿cuál es el camino para encontrar un lenguaje correcto sobre Dios?, «Tócalo y te maldecirá en la cara...», se plantea el sentido de la retribución y de la gratuidad de la fe en Dios. Una religión utilitaria carece de profundidad y autenticidad, tiene algo de satánica. En una religión interesada no se da un verdadero encuentro con Dios, hay más bien la construcción de un ídolo. Job lo aprende paso a paso, como veremos, será el creyente de la paz y de la contemplación y el que se cuestiona si el ser humano es capaz o no de relacionarse auténticamente con Dios y encontrar un lenguaje sobre Dios.

Ambos, Llull y Job emprenden un itinerario que va desde una situación de desolación (Félix) y de bienestar (Job), atravesando diversos contextos, hasta llegar a una comprensión que los encamina hacia la contemplación.

1. ¿Quién es Dios para Llull y para Job?

Pese a que en la terminología luliana escasea la palabra misterio, cuando se refiere a Dios le atribuye una serie de principios que permiten que el hombre pueda conocer a Dios a partir de sus efectos. Sin embargo, el conocimiento de los efectos no agota el conocimiento de la Causa primera. «No puede el entendimiento humano comprender a Dios, porque es infinito y sin término; más puede conocerle en las obras que hizo»¹¹. Su objetivo será el conocimiento de la Causa de todo cuanto existe. El Félix o *Libro de las maravillas* contiene varios pasajes donde Llull expresa la necesidad de la existencia de Dios¹².

«Cuando tenemos conocimiento de lo que Dios es, sabiendo que en Dios no hay nada que carezca de nobleza ni de perfección de bondad [...]. Dios es aquello que es infinito, eterno, [...] y que en sí mismo es plenitud de perfección que en sí mismo es»¹³.

¹¹ Cf. Llull, 2016, pp. 21-25

¹² Desde Aristóteles, es utilizado para ordenar de manera jerárquica las diferentes ciencias.

¹³ Llull, 2016, pp. 13-17.

«Amado hijo, en la naturaleza de Dios están bondad, infinitad, eternidad, poder, sabiduría y voluntad; y otras muchas dignidades están en el ser de Dios, y cada una de ellas es Dios, y en ninguna de ellas hay ociosidad. Y por esto la bondad no para de hacer el bien, es decir no para de producir bien en sí misma de y sí misma; y por infinitad, eternidad [...]»¹⁴.

A Dios le atribuye una serie de características que permiten al hombre entender a partir de los efectos. Una vez es conocida la causa, se conoce el efecto. Dios es la entidad primera a partir de lo cual todo nace y fuera de Él nada es posible. Dios es el ser absoluto, uno y trino, cuya esencia consiste en la comunicación infinita de sus dignidades —bondad, sabiduría, poder, amor— y que actúa como principio, medio y fin de todo conocimiento y amor.

«Amado hijo, si no podéis entender la santa trinidad de Dios, es mejor que la creáis; pues si todo lo que se puede entender no se pudiese creer, se seguiría que la fe es algo malo; sin embargo, la fe es una virtud muy noble, porque por la fe están los hombres en el camino de la salvación, ya que creen lo que no pueden entender. Por esto, querido hijo, basta que creáis en la trinidad, si no la podéis entender»¹⁵.

Félix se maravilla de todo lo que existe y lo que encuentra en su itinerario. El resultado del ejercicio de maravillarse conduce a que el entendimiento deja de observar las criaturas por sí mismas y las contempla como signos del Creador. Es un paso del conocimiento discursivo al intuitivo, de la razón al amor que se da en la contemplación.

2. La cercanía del Dios distante en el libro de Job

Considerando el contexto de libro de Job, este personaje se enfrenta a un Dios que parece silencioso e incomprensible, lejano y cercano. Lejano porque aparentemente abandona a su hijo en el sufrimiento y cercano porque tiene una relación estrecha con Job. Job se adentra en un proceso en el que se pregunta ¿cómo hablar de Dios frente al sufrimiento del inocente? ¿es posible seguir creyendo sin esperar recompensa alguna? Un desafío a la teología retributiva. Por lo tanto, Dios aparece en Job como cercano y distante, pero también se manifiesta como el absoluto ontológico, cuyo poder no de la moral humana. Es libre y trascendente, no sujeto al esquema causa-efecto que los amigos de Job aplican. Si sufres entonces te has portado mal, si te va bien entonces has obrado bien. ¿Cómo hablar de Dios cuándo sufre el inocente? ¿Cuál es el lenguaje más adecuado?

¹⁴ Lull, 2016, p. 28.

¹⁵ Lull, 2016, p. 24.

3. Cuál es la forma más adecuada para hablar de Dios.

Conocidas las concepciones de Llull y Job sobre Dios se deduce que el lenguaje más adecuado para hablar de Dios es el lenguaje profético y contemplativo. El lenguaje profético hace referencia a la denuncia y la justicia. Llull, en la figura del Félix, denuncia la lejanía y la cercanía de Dios por parte de la humanidad. Su peregrinaje por las realidades que nos describe el libro evidencia cómo se encuentra la humanidad con respecto a Dios. Job hace referencia a la justicia, propia de los profetas. Una justicia que va más allá de la retribución. Una justicia que tiene que ver con la dignidad del ser humano. En Llull y Job se observa un lenguaje profético, además, un lenguaje contemplativo. El mismo título de la obra de Llull revela la intención del autor. Maravillarse, observar atentamente el efecto para encontrar la Causa y a partir de un análisis contemplativo que exige silencio el autor va ejercitando la concordancia, la diferencia o la igualdad. En Job la contemplación se da cuando entiende que Dios ama a sus hijos que padecen situaciones injustas y la mejor manera de captar a Dios es silenciar, meditar y contemplar.

3.1. El lenguaje de las maravillas en R. Llull

La idea de maravilla aparece en la obra de Llull como una categoría filosófica y teológica que articula la Metafísica, epistemología y ética. Quien encarna esta síntesis es el personaje de la obra, Félix. Félix asume una actitud que refleja el título de obra. En su obrar aparecen actitudes como admiración frente a la creación, desconcierto ante lo incomprensible para concluir en la contemplación y amor divino. Veamos algunas citas:

Epistemología.

«Maravillas del orbe, prodigios de la naturaleza, y cosas que el humano entendimiento debe admirar e investigar en ella, para conocer y amar a su Creador»¹⁶.

Aquí la maravilla se plantea como el principio del conocimiento: admirar-investigar-conocer. Según la tradición griega es el inicio de la filosofía que, en el caso de Llull, es Félix quien hace filosofía, además, el ejercicio filosófico le conduce a la teología, pues orienta su quehacer reflexivo desde el mundo creado hacia el Creador. «Maravillándose de las maravillas o cosas asombrosas que acontecen en este mundo. Y preguntaba lo que no entendía y hablaba de lo que sabía»¹⁷.

Metafísica.

¹⁶ Llull, 2016, p. 16. Aparece en la edición de 1750. No aparece en la edición de 2016.

¹⁷ Llull, 2016, p. 2.

«Mi buen amigo [...], tienes que considerar que este mundo existe por razón de algún bien, pues si no fuese por razón de algún bien no podría existir un mundo tan bello como este. Considera que, si Dios no fuese algo, el mundo existiría a causa o por ocasión del mal, y habría, por tanto, más maldad que bien [...]. Por eso queda claro que Dios existe»¹⁸.

Félix se maravilla de que en su peregrinaje encuentra a un ermitaño que le hace ver el primer principio y la causa primera de todo lo que existe. Aquí, la maravilla tiene un carácter teofánico, revela la presencia y la acción Dios en el mundo, en la naturaleza, en los actos humanos.

«Si Dios no existiese, no habría resurrección y el mundo sería eterno, y existiría por sí mismo, y todos los muertos estarían en privación de ser y en la nada. De donde habría que aceptar la existencia del mundo solamente en razón de que la vida del hombre dure más en no-ser que en ser; porque en no-ser estaría siempre, y solo estarían en el ser mientras viviesen en el mundo [...]. Agradó mucho a Félix la demostración que el ermitaño hizo de Dios». (pp. 8-9).

Ética

Para Llull la ética es fruto de la metafísica y de la epistemología. Se conoce, se entiende y se ama. El ejercicio de amor es práctico. En el libro de las maravillas se observa se observa esta dinámica mediante una ética simbólica y narrativa, donde los diálogos entre Félix y diversos personajes ilustran principios morales universales. Si nos detenemos en su diálogo con la pastora que es capaz de dar la vida por su rebaño y en el pastor que llevado por el sueño deja al rebaño en manos de lobo podemos admitir una ética de la concordancia y la diferencia. La pastora concuerda con el bien, en cambio, las actitudes del pastor difieren con respecto a la figura A. Amar a Dios «por ser quien es» constituye el grado más alto de perfección moral: la acción buena no se mide por el temor al castigo, sino por asemejarnos o desasemejarnos con respecto a Dios y al conocimiento que de Él. Todo lo que implica la figura A.

Félix utiliza como recurso el ejercicio de maravillarse en su peregrinar por el mundo en el que nos propone un modo de contemplación, a mi modesto modo de ver, creo que Llull ejerce su combinatoria a través de su maravillarse y la narrativa de esta obra es un ejercicio práctico de su *Ars*. Llull sabe que dar a conocer a Dios debe ser en un lenguaje adecuado. La contemplación es el len-

¹⁸ Llull, 2016, pp. 6-7. «Mucho tiempo hace que yo, por filosofía, quería tener conocimiento de Dios, y llegué por filosofía al conocimiento de la obra que Dios hace en las criaturas; pero la obra que Dios hace en sí mismo no había llegado jamás a mi conocimiento por la sola filosofía. Pero ahora por la teología que el señor ermitaño ha expuesto en la disputa que ha tenido contigo y por la filosofía que yo sé y he deducido de sus palabras, he llegado al conocimiento de la Trinidad de Dios», Llull, 2016, pp. 24-35.

guaje correcto, por tal motivo, el acto de maravillarse se vincula al acto de combinar principios universales y principios no universales para demostrar la verdad. El acto de maravillarse no busca producir un efecto espectacular, sino mostrar la estructura admirable de la realidad, donde todo se ordena según principios divinos. Lo maravilloso aquí no es lo irracional, sino lo admirablemente inteligible: cuanto más se comprende la armonía de los atributos divinos (Bondad, Grandeza, Sabiduría...), más crece el asombro, más nos podemos maravillar. Además, propone, un lenguaje profético. La justicia con respecto a Dios y denuncia el alejamiento de la humanidad con respecto a Dios.

3.2. El lenguaje de la contemplación en Job

Job es un personaje que se emprende un itinerario guiado por la siguiente pregunta: ¿puede el ser humano creer desinteresadamente, sin esperar recompensa y temer castigos? Con más precisión ¿existe alguien que desde el sufrimiento injusto sea capaz de afirmar su fe en Dios y hablar de él, gratuitamente? Satán lo niega junto con todos los que tienen una concepción mercantil de la religión, o aquellos que defienden una filosofía y teología retributiva. ¿Cuál es el camino para encontrar un lenguaje que explique esta situación? Job era un hombre íntegro y tanto Dios como satán saben que es así, sin embargo, se cuestiona si cree desinteresadamente, tan solo por amor a Dios. Job enferma, pierde sus bienes su familia, sus amigos vienen a consolarlo y a decirle que reconozca su pecado, sin embargo, Job se mantiene firme defendiendo su inocencia. ¿si no es culpable cómo entender lo que le ocurre? El tema no es el sufrimiento sino cómo hablar de él siendo injusto. Se condena el lenguaje retributivo, al justo se le premia y al malvado se castiga.

Mediante un proceso Job llega a la conclusión de que el lenguaje para hablar de Dios es el contemplativo. En lugar de maldecir, bendice. No cambia de opinión, acepta la voluntad de Dios. La gratuidad es un rasgo esencial de la verdadera religión. ¿Qué ha comprendido Job? ¿qué la justicia no rige en el mundo creado por Dios? No. Lo que ha percibido y lo ha llevado a la contemplación es que la justicia sola no tiene la última palabra en el hablar sobre Dios. Estamos ante el Dios de la fe cuando reconocemos la gratuidad de su amor. La gracia de Dios no se mueve en el universo de causas-efectos sino en la libertad y gratuidad.

El mundo de la retribución no es la morada de Dios. Dios no está preso del esquema tu me das, yo te doy. Exigir garantías a Dios es no entender nada, no tener discernimiento. El amor no se deja encerrar. Liberarnos de la tentación de encasillar a Dios.

Conclusiones

El diálogo entre Llull y Job no pretende establecer una identidad textual, sino una convergencia en el horizonte del pensamiento sapiencial. En ambos casos, el itinerario espiritual se configura como una pedagogía del asombro: la *meravella* luliana y el *thaumazein* bíblico abren un espacio intermedio entre la ignorancia y la sabiduría, donde el conocimiento de Dios es, al mismo tiempo, iluminación y oscuridad.

En el *Libro de Job*, la interrogación divina desarticula el discurso retributivo y conduce al hombre hacia el reconocimiento de su límite. El silencio final de Job no expresa resignación, sino una forma superior de conocimiento: la teología negativa que acepta el misterio de Dios como realidad inefable.

En el *Llibre de meravelles*, la *maravilla* se eleva de emoción a categoría filosófica. Llull transforma la admiración en método, y la experiencia del asombro en vía epistemológica que reconcilia razón y fe. Félix, su protagonista, no busca comprender el mundo por curiosidad, sino por amor: el conocer se vuelve acto de amar, y el amar se convierte en conocimiento.

Ambas obras convergen en la afirmación de que el lenguaje adecuado sobre Dios no es el del cálculo ni el de la utilidad, sino el lenguaje doble de la profecía y la contemplación. El profeta denuncia la injusticia que impide reconocer a Dios en el sufrimiento; el contemplativo reconoce la gratuidad del amor divino más allá de toda justicia. Llull y Job se encuentran, así, en una misma teología del límite, donde el saber se transforma en humildad y el asombro en sabiduría.

En definitiva, el *Libro de Job* y el *Llibre de meravelles* representan dos modos de una misma actitud intelectual: la inteligencia arrodillada ante el misterio. Ambos textos anticipan una epistemología que no separa la razón de la fe, sino que las integra en el horizonte de una metafísica del amor.

Bibliografía

- Biblia de Jerusalén 2009.
- KANT, Immanuel, *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos de Teodicea*, Madrid, Encuentro, 2011.
- BUTINÁ JIMÉNEZ, Júlia, «Reflexiones sobre la fuente arábiga del Llibre del gentel luliano», *Revista de filología romántica* 14 (1997), pp. 45-61.
- LULIO, Raimundo, *Libro del gentil y los tres sabios*, Madrid, BAC, 2007.
- , *Félix o libro de las maravillas*, Madrid, BAC, 2016.
- , *El desconsuelo* en, *Cuatro obras*. Edición de Julia Butiñá, 2012, p. 71.
- PLATZECK, E.W. *La evolución de la lógica griega en el aspecto especial de la analogía. (desde la época de los presocráticos hasta aristóteles)*. 1953.
- SICRE, José L., y SCHÖKEL, L. A., *Job, comentario teológico y literario*, Madrid, Cristiandad, 2002.

COMUNICAR LA CONTEMPLACIÓ: EL LLENGUATGE MÍSTIC DE RAMON LLULL

COMMUNICATING CONTEMPLATION: THE MYSTICAL LANGUAGE OF RAMON LLULL

MARIA SAIZ-RAIMUNDO
Universitat de València

Resum

Aquest estudi examina el llenguatge místic com a recurs contemplatiu i com a instrument privilegiat en l'obra de Ramon Llull, a partir de l'anàlisi de les metàfores del *Llibre d'amic e amat*. El discurs que «no segueix manera» i el parlar subtil dels amants responen a la tensió constitutiva entre la infinitud divina i els límits del llenguatge humà: el *sobreamor* desborda l'ordre racional, però no l'anul·la, el posa al servei de la primera intenció. Així, l'escriptura mística lul·liana es configura com una pràctica en equilibri entre fervor i forma, en què la creació lingüística esdevé via d'accés, sempre provisional, a la veritat contemplada.

Paraules clau: literatura medieval, espiritualitat medieval, llenguatge místic, Ramon Llull.

Resumen

Este estudio examina el lenguaje místico como recurso contemplativo y como instrumento privilegiado en la obra de Ramon Llull, a partir del análisis de las metáforas del *Llibre d'amic e amat*. El discurso que «no sigue manera» y el hablar sutil de los amantes responden a la tensión constitutiva entre la infinitud divina y los límites del lenguaje humano: el *sobreamor* desborda el orden racional, pero no lo anula, sino que lo pone al servicio de la primera intención. Así, la escritura mística luliana se configura como una práctica en equilibrio entre fervor y forma, en la que la creación lingüística se convierte en vía de acceso, siempre provisional, a la verdad contemplada.

Palabras clave: literatura medieval, espiritualidad medieval, lenguaje místico, Ramón Llull.

Abstract

This study examines mystical language as a contemplative resource and as a privileged instrument in the work of Ramon Llull, through an analysis of the metaphors in the *Llibre d'amic e amat*. The subtle speech of the lovers respond to the constitutive tension between divine infinity and the limits of human language: excessive love (*sobreamor*) overflows rational order without abolishing it, placing it at the service of the primary intention. Llull's mystical writing thus emerges as a practice balanced between fervor and form, in which linguistic creativity becomes a—necessarily provisional—means of access to contemplated truth.

Key words: medieval literature, medieval spirituality, mystical language, Ramon Llull.

La metàfora com a recurs contemplatiu

És sabut que la metàfora ocupa un lloc central en l'obra de Ramon Llull, bé siga com a instrument per expressar conceptes intel·lectuals a partir d'elements sensibles o com a recurs dotat de valor demostratiu. La literatura lul·liana ofereix nombrosos passatges que il·lustren aquesta funció cognitiva i persuasiva del llenguatge figurat. Al *Romanç d'Evast e Blaquerna*, llegim que la predicació dels sarraïns funciona no per la veritat del contingut doctrinal, sinó per la manera com és transmés. L'eficàcia retòrica es manifesta en les llàgrimes dels oients, senyals dels bons amadors:

En Barberia vench un misatge del cardenal, qui atrobà molts galiadors e arlots que preycaven als sserrahins l'*Alcorá* e les benanances de parays; e tan devotes paraules preycaven que quaix tots aquells qui los scoltaven se ploraven. Molt fo maravellat lo misatge de la devoció que les gentes havien en aquelles paraules, con sia cosa que ço que preycaven fos error, e atrobá que per la bella manera que havien en parlar e cor recomtaven la vida de molt home qui per devoció muria, per açó ploraven les gentes¹.

En el capítol 99 del *Llibre d'amic e amat*, inserit en la mateixa obra, es reprèn la idea en referir-se a les paraules dels sufís que inspiren l'obreta mística: «E aquells han paraules d'amor e exemplis abreujats e qui donen a home gran devoció; e son paraules qui han mester expusició e per la spusició puja l'enteniment mes a ensús, per lo qual puyament muntiplica e puja la volentat en devoció»². La força d'aquestes paraules rau en la seua capacitat d'eleva l'enteniment mitjan-

¹ Llull, 2009, p. 396.

² Llull, 2009, p. 427.

çant la interpretació, de manera que l'exercici exegetíc esdevé alhora un exercici espiritual. Tanmateix, l'eficàcia pressuposa una tria acurada dels recursos expressius, car les paraules han d'orientar l'oient cap a la veritat. No és estrany, doncs, que en el mateix capítol de l'obra s'insistís que els missatgers han de predicar servint-se d'exemples i metàfores; d'aquells procediments que, traduint l'intel·ligible en imatges sensibles, fan possible la comprensió:

Totes aquestes noves e moltes d'altres tramés scrites lo missatge de tramuntana al cardenal; e fo fet ordenament per l'apostoli e per los cardenals que a aquelles gents trametés homens sants e homens devots qui sabesen lurs llenguatges e que·ls preycasen segons exemplis e custumes, per metafores e per semblances, tro que les sensualitats fossen ordenades a pujar les semblances als poders de la anima, per los quals en la entellectuïtat fossen illuminats de la santa fe catolicha [...]³.

Llull recorre sovint a aquest procediment retòric per fer intel·ligibles els aspectes més abstractes del seu sistema. A l'*Arbre de filosofia d'amor*, per exemple, l'arquitectura del tractat s'articula a partir de la imatge de l'arbre i les seues parts, una figura que l'autor presenta com a recurs conscient de llenguatge figurat: «En aquest Arbre entenem a parlar per semblances, així com “amat”, que apalam Déu; e “amic”, home qui Déu ama; e “amor”, caritat [...]»⁴. Al *Llibre d'amic e amat*, qualifica els versicles de «metàfores morals», en la mesura que orienten l'enteniment cap a una realitat superior i acompanyen l'ànima en el seu itinerari del món sensible a Déu. La definició que ofereix als *Començaments de medicina* —«com hom dient .i.^a cosa, entén altra»; «metàfora es significant .i.^a cosa per altra»⁵— posa l'accent en aquest desplaçament de sentit que permet significar l'intel·ligible a través del sensible. El qualificatiu de «morals» respon, així, al fet que les imatges no sols transmeten continguts doctrinals, sinó que proposen models de conducta i naixen d'una experiència contemplativa⁶.

Segons Ruiz Simon, aquestes definicions de *metàfora* s'ajusten amb el que a l'edat mitjana s'anomenava *al·legoria*, com es comprova amb dues de les definicions més difoses del concepte, la de Donat a l'*Ars maior* —«Allegoria est tropus quo aliud significatur quam dicitur»⁷— i la de sant Agustí al *De Trinitate* —«Quid ergo est allegoria, nisi tropus ubi ex alio aliud intelligitur»⁸. Cal recordar que l'analogia és un principi vertebrador de la cosmovisió medieval: la creació és concebuda com una xarxa de correspondències en què cada nivell de realitat

³ Llull, 2009, p. 396.

⁴ Llull, 1980, p. 20.

⁵ Llull, 2002, p. 49; Llull, 2002, p. 104.

⁶ Vega, 2002, p. 114.

⁷ Holtz, 1981, pp. 671-672.

⁸ Hipponensis, 2001, p. 15, citat a Ruiz Simon, 2015, p. 72.

remet a un altre. En aquest marc, exemples, semblances, metàfores o personificacions esdevenen instruments cognitius privilegiats, perquè permeten a l'enteniment accedir a les intel·lectualitats a partir de les sensualitats, és a dir, elevar-se del visible a l'invisible sense trencar la continuïtat entre ambdós ordres⁹:

Enaxí com hom parla per semblances sensualment com diu que les besties e les aus parlen, per tal que per les semblances sensuales pusca hom entellectuejar les coses entellectuals, enaxí, Sènyer, nos parlam en est loc e en molts d'altres locs per semblances dites sensualment enteses entellectualment, per tal que entenem la natura e la propietat de les tres vertuts de la ànima segons qual natura e propietat an poder de entellectuejar la vostra entellectual bonea. On, per assò com enteniment basta a més que paraula, per tot assò si bé en est loc e en altres locs d'esta obra parlam sensualment en semblances, cové que l'enteniment per la sensualitat no reeba nulla falsa figura ni nulla error per lo defalliment sensual¹⁰.

La metàfora adquireix un valor en el sistema epistèmic lul·lià, facilita l'aprenentatge i ajuda l'enteniment en la seua feina. En paraules de Gisbert, permet establir relacions entre diversos camps i és «un mètode per afinar el pensament. És un procediment intel·lectual que té com a objectiu, precisament, «exalsar l'enteniment»¹¹. Les potències de l'ànima fan possible l'articulació entre les sensualitats i les intel·lectualitats, però aquesta tasca és complexa i requereix de tots els recursos expressius possibles. La metàfora, doncs, no sols facilita el trànsit entre nivells de significació, sinó que contribueix també a la claredat i eficàcia del procés cognitiu.

En aquesta línia, resulta especialment significativa la darrera distinció dels *Començaments de medicina*, significativament titulada «De matafora». Ja ací la metàfora s'alinea amb un ús de caràcter teològic que la concep com una forma legítima i necessària de parlar de Déu a partir de la creació. Si bé autors com Tomàs d'Aquino n'admeten un ús subordinat, com a via indirecta per a parlar del diví, Ramon Llull, en canvi, eleva la metàfora a un lloc central en el seu sistema, i li atorga una funció privilegiada en el procés d'accés a la veritat¹².

Tot i que la riquesa del llenguatge al·legòric perdrà força en alguns espais de les sentències amatives de l'etapa ternària¹³, Llull ens ha llegat un conjunt extens d'obres en què la metàfora i les semblances exerceixen un paper central com a

⁹ Pring-Mill, 1991 [1976], p. 317. Fent un pas més enllà, diu Lewis que «Allegory, in some sense, belongs not to medieval man but to man, or even to mind, in general. It is of the very nature of thought and language to represent what is immaterial in picturable terms», 2013 [1936], p. 55.

¹⁰ *LC*, 318, 21.

¹¹ Veg. Gisbert, 2004, p. 22.

¹² Gisbert, 2004, pp. 45-47.

¹³ Veg. l'anàlisi que en fa Tous, 2018.

instruments d'accés a un coneixement d'ordre superior. En aquest marc, la metàfora esdevé element constitutiu del *Llibre d'amic e amat*, encara que el repertori de recursos que l'autor hi desplega és molt més ampli. Aquesta varietat respon a l'exigència pròpia del discurs sobre Déu —del parlar místic—, que ha de partir necessàriament del signe sensible per tal de comunicar una realitat que el transcendeix. Afirmava Rubió que «tota l'art literària lul·liana és teixida d'antítesis, de semblances i d'emparentaments de coses o d'idees»¹⁴. També les obres que conformen el que podem anomenar l'art amativa.

El llenguatge d'amor del *Llibre d'amic e amat*

La mística és una manera de parlar. La vivència mística que ha estat un acte interior de recolliment, solitari, s'ha de traduir en un llenguatge que permeta vehicular-la. L'escriptura constitueix, així, l'últim estadi del camí contemplatiu: el moment en què l'experiència es codifica en paraules i es transforma en coneixement transmissible. Aquest és precisament l'objectiu de Blaquerna en la redacció dels versicles del *Llibre d'amic e amat*: comunicar una experiència de contemplació, compartir el saber i oferir-lo com a model per a altres ermitans. Mitjançant el signe lingüístic, l'experiència individual s'obre a una dimensió comunitària, i la lectura esdevé exercici espiritual i via d'accés a la contemplació.

Ara bé, aquest discurs no pot adoptar qualsevol forma. Atès que el seu referent últim és Déu, les limitacions inherents al llenguatge humà en dificulten l'adequació a l'objecte que pretén significar. Davant aquesta insuficiència, el text recorre a un registre expressiu que desborda l'ús ordinari del signe: un llenguatge alterat, simbòlic i poètic, capaç de suggerir allò que no pot ser dit plenament. És habitual que el místic que pretén comunicar l'experiència contemplativa recorregui a formes poètiques d'exteriorització, justament perquè en l'experiència mística «el yo creyente se ve expuesto ante un mundo ante el que él mismo está verbalmente incapacitado en lo que respecta a su trascendencia»¹⁵. El que trobem al *Llibre d'amic e amat* són paraules «que no signifiquen nada por sí mismas»¹⁶, car remeten a una realitat superior que només pot ser intuïda o viscuda. El text lul·lià no pretén només dir, sinó fer sentir la presència del diví a través d'un discurs que busca activar l'experiència espiritual en el lector.

¹⁴ Rubió, 1985 [1957], p. 299.

¹⁵ Haas, 1999, p. 93.

¹⁶ Vega, 2002, p. 113.

Exposa Certeau que un element dels textos místics és el *locus non locus*, el lloc buit «que marca en el discurso su lugar de locución»¹⁷. El lloc des del qual es parla al *Llibre d'amic e amat* és l'amor: el fonament teòric de la contemplació, la clau dialògica i el lloc des d'on té sentit l'enunciació de l'experiència. Per això té sentit parlar d'un «llenguatge d'amor», seguint la terminologia lul·liana: «Absentà's l'amat a l'amich, e encercà'l l'amich ab sos pensaments. E demanava'l a les gents ab llenguatge d'amor»¹⁸. El llenguatge entre l'amic i l'amat naix de l'amor i s'hi consuma: és en l'amor on comença i on mor tota expressió possible.

Aquesta expressió es concreta en un conjunt de trets discursius propis de la mística. La traducció verbal d'una experiència supraracional i infinita planteja una dificultat constitutiva: el Verb etern ha d'ésser dit amb paraules humanes, necessàriament limitades. La paradoxa és evident, però no anul·la la possibilitat del discurs, sinó que en redefineix l'abast. En aquest marc, la mística no pretén descriure amb precisió conceptual, sinó evocar; no cerca tant la definició com la suggestió d'una experiència interior compartible només per qui participa del mateix horitzó espiritual. Això és el que Llull entén com a llenguatge d'amor: una comunicació simbòlica, poètica i afectiva, arrelada en la vivència d'unió amb Déu.

Com recorda Eco, és possible parlar de Déu a través dels conceptes, tot i que només en mode hipersubstancial, afirmant-ne les perfeccions en un grau que excedeix tota mesura humana¹⁹. Aquesta tensió entre el dir i el no dir travessa l'escriptura mística lul·liana i es resol no en el silenci absolut, sinó en una proliferació de formes, imatges i metàfores que permeten, paradoxalment, enunciar allò que depassa qualsevol enunciat; dir el silenci, enunciar l'absència²⁰.

Llull també és conscient de les limitacions del llenguatge per a vehicular la veritat continguda en Déu i així ho expressa a les seues obres. A l'«Art de contemplació», en el capítol en què contempla l'essència divina, Blaquerna constata de seguida la imperfecció de la tasca que du a terme:

Per aquesta manera e per moltes d'altres contemplava Blaquerna la essencia de Deu [...] con hac finida sa oració, scriví ço de que havia contemplat e pus legí ço que scrit havia, e no hac tanta de devoció dementre que ho ligia con havia dementre que ho contemplava. E per açó la contemplació no es tan devota en ligent lo libre con es en contemplar les rahons scrites en lo libre; e açó es per ço cor en la

¹⁷ Certeau, 2006a, p. 164.

¹⁸ Llull, 2012 [1995], v. 95, p.106. Citarem sempre els versicles del *Llibre d'amic e amat* d'aquesta manera.

¹⁹ Eco, 1997, p. 76.

²⁰ Vega, 2022, pp. 407-408.

contemplació l'anima puja pus alt a membrar, entendre, amar la divina essència que no fa con lig ço que contemplava, cor devoció mills se cové a contemplació que ha scriptura²¹.

Contemplació i escriptura constitueixen processos estretament vinculats, però no assimilables. L'experiència contemplativa no pot ésser reproduïda plenament pel llenguatge humà, i l'ermità n'ha de ser conscient. Tal com s'afirma al *Llibre de contemplació*, l'ànima troba un goig més gran en l'exercici efectiu de la contemplació que no pas en la mera lectura de les seues pàgines: «Molt major plaer sent la anima con contenpla en la vostra bonesa segons la manera d'aquest libre, que no a con hom es ligent o parlant les paraules d'aquest libre»²². Ara bé, si l'escriptura no substitueix l'experiència, sí que n'ofereix el mètode. La devoció assoleix una intensitat superior quan la contemplació de Déu té lloc de manera immediata i intel·lectual, sense el concurs dels sentits. Quan les potències de l'ànima s'orienten directament a recordar, comprendre i estimar Déu, la unió espiritual és més profunda que no pas quan aquesta experiència es vehicula mitjançant formes sensibles, com l'escriptura o la paraula.

El beat ja n'ha explicat el perquè al *Llibre de contemplació*. En el capítol 283 distingeix dues modalitats de lloança: «Laor entellectual es, Sènyer, com hom remembra e entén e ama alcuna cosa o les qualitats o les obres d'aquella; laor sensual es com hom ab la boca loa la cosa remembrada e entesa e amada»²³. La primera és interior i no pot ésser comunicada per mitjà de signes sensibles; la segona n'és conseqüència, tradueix en expressió verbal allò que prèviament ha contemplat intel·lectualment. Ambdues formes de lloança presenten potencialitats i límits derivats de la naturalesa dels seus respectius àmbits: la immediatesa i intensitat de l'acte interior, d'una banda, i la capacitat de comunicació pròpia del signe sensible, de l'altra:

So per que la laor entellectual val més, Sènyer, que la sensual, es per so car la ánima pot més membrar e entendre e amar vos que la paraula nous pot loar, e major vertut ha la ánima en membrar e en entendre e en amar que lo cors no ha en parlar; e so per que la laor sensual es mellor que la entellectual, es per lo profit comú, car l'ome qui loa vos preicant a les gents fa caber la laor en moltes ànimes²⁴.

²¹ Llull, 2009, p. 537.

²² LC, 134, 14.

²³ LC, 283, 1.

²⁴ LC, 283, 2.

Si la paraula és necessària i supera en alguna cosa la lloança intel·lectual, és perquè permet compartir l'experiència, predicar l'amor de Déu, iniciar la resta en el camí contemplatiu. Tot i la funció mediatra, però, aquests instruments no poden esgotar ni representar plenament el contingut suprem que és Déu: «la boca parla diccions e paraules fenides en temps e en quantitat; mas so que les paraules signifiquen es infinit e sens quantitat e sens temps»²⁵. Igualment, l'ànima humana és limitada, incapaç d'abastar plenament la magnificència de les obres divines: «la ánima vos loa, mas nous pot tant loar com vos obrats; car majors e més e mellors son les obres que vos fets, que no es la ánima en son membrar ni en son entendre ni en son voler»²⁶.

L'ideal seria accedir a Déu i comunicar les intel·lectualitats amb un llenguatge purament interior; però ambdues fites són inassolibles en aquesta vida. Tanmateix, la consciència d'aquest límit no anul·la l'impuls espiritual. Llull no abdica de la recerca de la veritat, sinó que entén que la veritat cristiana només es confirma quan es fa vida en l'amor: «Veritatem autem facientes in charitate, crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus»²⁷. La vida de Llull encarna aquest principi fonamental: mantenir-se en l'amor a Déu per mantenir-se en la veritat. La seua trajectòria vital testimonia la recerca d'un mètode que, si bé no pot ser perfecte, ha de ser el menys imperfecte possible. D'ací l'exploració incessant de formes expressives, amb la voluntat d'escurçar la distància entre la veritat contemplada i la veritat dita.

Les potències de l'ànima constitueixen l'instrument de què disposa l'home per a trobar-se amb Déu, mentre que el llenguatge és el mitjà per a comunicar aquesta trobada. Transcendir llenguatge i realitat no implica abandonar-los, sinó posar-los al servei de l'amor. Així, l'amic cerca l'amat amb memòria, enteniment i voluntat, i alhora assaja un registre diferent del quotidià per adreçar-s'hi: el llenguatge d'amor. Aquest és el llenguatge propi de la mística, essencialment metafòric, nascut de la contemplació i orientat a dir allò que el discurs ordinari no pot abastar. Blaquerna, després de contemplar, necessita una paraula nova per fer comunicable la seua experiència. El seu discurs es construeix a la recerca d'expressions que ultrapassin l'experiència comuna i es concentra en tres mots fonamentals —amic, amat i amor— que en constitueixen alhora el contingut i la forma. Aquests termes sostenen tot el llibre i delimiten l'espai en què el llenguatge, conscient de la seua insuficiència, pot encara esdevenir lloc de revelació²⁸. Aquesta és la clau hermenèutica per abordar els versicles més hermètics

²⁵ LC, 283, 9.

²⁶ LC, 283, 13.

²⁷ Ef 4,15; citat a González, 1995, p. 345

²⁸ Vega, 2002, p. 115.

del *Llibre d'amic e amat*. En realitat, responen a l'esforç de dir una veritat transcendent sense trair-ne ni el contingut ni l'impuls comunicatiu. Llull crea llenguatge perquè n'assumeix els límits i, des d'aquests, els transcendeix. La mística es configura així com una escriptura en tensió entre experiència interior i paraula.

Un discurs que no segueix manera

El *Llibre d'amic e amat* se situa en aquest espai límit, en què el llenguatge — transformat per l'amor— intenta significar allò que, per naturalesa, defuig tota significació convencional. L'oració contemplativa s'ha de traduir en un discurs que no «seguisca manera»:

Dementre que Blaqueria plorava e adorava e en la sobirana stremitat de ser forçes havia puyada Deus sa anima, qui·l contemplava, Blaqueria se sentí exit de manera per la gran frevor e devoció en que era e cogitá que força d'amor no segueix manera con l'amich ama molt fortment son amat. On, per açó, Blaqueria fo en volentat que feés *Libre de amich e amat*, lo qual amich fos feel e devot crestiá e·l amat fos Deu²⁹.

El discurs no segueix manera perquè l'amor tampoc no ho fa; l'aparent desordre de les metàfores s'explica perquè l'emotivitat sentimental és imprevisiblement irracional³⁰. La teoria que ho explica té a veure de nou amb el funcionament de les potències de l'ànima. Al *LC*, al capítol dedicat al coratge i el fervor en la contemplació, se'n desenvolupa l'argumentació:

Deus gloriós, singular Senyor, en tots bens abundós! Com home es molt fortment coratjós e fervent contemplant en vos, adoncs, Sènyer, la volentat vol e requer e demana a la memoria que remembre e al enteniment que entena part los termens on an termenament e fi, e car la memoria ni l'enteniment no poden donar a la volentat tot so que demana, per assò la volentat per sobre animositat no seguex manera en la contemplacio.

On, enaxí com a home quax exit de son seny e com a home empatxat e embarbesclat, home, Sènyer, qui es ben comprés de animositat e de fervor en contemplacio no parla sino quax a home sens enteniment, car enaxí com la amor que ha li fa passar manera, enaxí les paraules que parla no seguexen ordonament ni manera.

On, beneyts son, Sènyer, los homens qui per esta manera aital son contemplant en la vostra bonea; car molt major amor vos an que aquells qui en lur contemplacio e en lurs paraules seguexen ordonadament manera, car aquells qui seguexen ordonadament manera, lur voler no forsa ni costreny lur remembrar ni lur entendre per

²⁹ Llull, 2009, p. 426.

³⁰ Badia 1992, p. 274.

sobre animositat de volentat; mas los homens qui no segueixen orde ni manera per sobre gran voler que an, lur volentat vol forsar e constrènyer lo remembrament a més remembrar que no pot membrar e l'enteniment a més entendre que no pot entendre³¹.

Quan memòria i enteniment no poden assolir plenament allò que la voluntat desitja, aquesta s'intensifica i tendeix a desbordar la mesura. Desvinculada del govern de la raó, la voluntat pot conduir a una contemplació sense moderació, com li ocorre a Blaquerna quan se sent «eixit de manera». D'ací neix la intuïció que l'amor entre amic i amat tampoc no segueix mesura humana, i que només una expressió igualment desbordada —metafòrica— pot donar-ne compte. Com veiem en el fragment del *Llibre de contemplació*, el contemplatiu, mogut per una voluntat orientada rectament a la primera intenció, s'expressa amb paraules que no segueixen manera. La infinitud divina resta inaccessible a memòria i enteniment, però és bo que la voluntat els impulse a ultrapassar-ne els límits. Tanmateix, aquest impuls no basta per si sol: els versicles nascuts del *sobreamor* exigeixen una elaboració intel·lectual posterior que els ordene i els faça comprensibles:

[...] Enaxí com per sobre voler safigura falsament en l'enteniment esser possíbol la cosa qui es impossíbol, enaxí per gran abundancia de mon voler la mia ànima vol adorar e contemplar la vostra essencia gloriosa en amar e voler ella en aquella cosa en que la memoria no la pot membrar ni l'enteniment entendre.

Car tant es, Sènyer, digna cosa que la vostra essencia sia amada e volguda, que no basta al voler que am vostra essencia segons que la memoria la pot remembrar ni l'enteniment la pot entendre, enans deu voler esser tan gran en amar vostra essencia, que sobre lo remembrament e l'enteniment la deu amar e adorar e contemplar: car enaxí com lo voler del home pobre qui alberga lo noble príncep no bastaria a honrar lo príncep si era en egual quantitat de son poder, enans cové esser major per tal que desig com pogués satisfer al príncep segons sa honor, enaxí lo voler del vostre servidor auria defalliment en sí metex si no era pus fortment amant vostra essencia que lo remembrament poderós a membrar e l'enteniment a entendre.

[...] si mon voler no vulia amar e adorar e contemplar vostra essencia en so que no la pot lo remembrament membrar ni l'enteniment entendre, auria defalliment en adorar e contemplar e amar vostra gloriosa essencia³².

El *sobreamor* comporta un risc: que l'enteniment done per possibles realitats que no ho són. Tanmateix, si recordar i comprendre l'essència divina és una empresa humanament impossible, la voluntat ha de seguir la seua naturalesa i

³¹ LC, 222, 1-3.

³² LC, 318, 16-18.

ultrapassar memòria i enteniment, perquè el guany espiritual supera el perill d'excés. Quan memòria i enteniment no arriben a les significacions divines, la voluntat ha d'estimar sense mesura; igualment, l'enteniment haurà d'esforçar-se quan la voluntat desestime el que hauria d'estimar. Aquesta tensió, descrita al capítol 244 del *Llibre de contemplació*, explica que el «desordre» verbal nascut del *sobreamar*³³ esdevinga signe d'un amor que no es resigna als límits humans. Estimar Déu sense mesura no implica perdre l'enteniment, sinó subordinar-lo a l'amor. El contemplatiu que es lliura a Déu esdevé, així, foll d'amor, figura que Llull dramatitza al *Blaquerna* amb l'aparició de Ramon lo foll:

—Senyer —dix Ramon lo foll—, jo era cusí en la cort del emperador e de penyia'm foll per ajustar diners, e l'emperador a'm tant dit de la passió de Jesucrist e de la noblea de Deu que vull esser foll per donar d'el honrament e honor. E no vull aver manera a mes paraules per força de gran amor. E per ço cor vostra cort a major honor per la passió de mon amat e per la encarnació que nulla altra cort, cuyt atrobar en vostra cort molts companys qui sien de mon ofici³⁴.

Contra la folia de qui ha desordenat les intencions, el personatge es proclama foll per amor seguint tota una tradició coetània³⁵ i declara que vol parlar sense manera. Parlar o cantar com a foll són senyals que el contemplatiu estima Déu en un excés d'amor que mai no serà suficientment excessiu. Bernat de Claravall, al *De diligendo Deo* també s'expressa en aquests termes: «Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere. Fortassis utique, sed sapienti»³⁶. Aquesta insaciabilitat del desig deriva del caràcter inabastable de Déu: com més el cerca l'ànima, més s'eixampla la recerca i més s'intensifica l'anhel. Com exposa Gregori de Nissa³⁷, el moviment cap a Déu no culmina en una possessió definitiva, sinó en un progrés incessant. Així ho formula l'amic:

³³ Apunta Vega sobre el mot *sobreamar*: «en Llull hi ha un grapat de paraules com “desamor”, o neologismes com “sobreamor”, que expressen aquell tret característic del treball de l'escriptura mística: la lluita del llenguatge pel llenguatge, construint una terminologia característica del discurs místic, però també de la poesia moderna, en la qual afirmació i negació convergeixen», Vega, 2018, p. 323.

³⁴ Llull, 2009, p. 348.

³⁵ Sobre els orígens de la folia mística, veg. Gagliardi (2017), que n'ofereix un recorregut des del monaquisme oriental tardoantic fins a les hagiografies medievals, incloent-hi la recepció sufí i els enfocaments jurídics, mèdics, filosòfics i teològics. El volum editat per Kappler i Thiolier-Méjean (2007) estudia la folia d'amor, tant mística com profana, en la tradició literària medieval. Quant al tema en Llull, veg. Courcelles, 2002 i 2007, i Redondo, 2017.

³⁶ Bernat de Claravall, 1963, p. 119. Veg. Saouma, 2007.

³⁷ Hatem, 2011, p. 78.

Loava l'amich son amat e dehia que ell havia traspassat *on*, cor ell és là on no pot atènyer *on*.

E per açò, con demanaren a l'amich on era son amat, respòs: "És", mas no·s sabia on; emperò sabia que son amat és en son remembrament³⁸.

L'amat és a tot arreu i al mateix temps no és enlloc. És en l'amic, en la seua memòria. La pregunta pel seu lloc es multiplica en respostes possibles i resta, en darrer terme, en el secret. De fet, a l'obreta «la única pregunta que se repite de forma obsesiva es dónde, como una forma extrema del lenguaje»³⁹. En aquest context, el *sobreamor* es revela necessari en el camí contemplatiu, com la paraula desmesurada que el tradueix. D'ací que siga preferible parlar amb mots que no segueixen manera que no pas callar, com llegim a l'*Arbre de filosofia d'amor*:

Tastà lo metge a l'amic son pols, e guardà en sa urina, e conec que l'amic avia necessitat de i^a medicina qui·l feés frenètic, per so que parlàs com a fol per s'amor; car aquels an major sanitat per amor qui parlen seins manera d'amor. Lo metge féu la medicina de les raïls d'amor, enfora contrarietat e menoritat d'amor, per so que fos pus forts, e donà-la a l'amic que la begués per amor de son amat. Bec l'amic la medicina d'amor e sentí's pus fortment trebaylat per amor que d'abans⁴⁰.

Quan l'amic emmalalteix per un amor que li provoca més dolor del que pot suportar, demana que el visite el metge d'amor, que li recepta una medicina que li farà créixer l'excitació. Això provoca que parle «com a foll per amor» i el du a sentir-se encara més enamorat. La malaltia per *sobreamor* la retrobem a l'*Arbre de filosofia d'amor* i apareix en el mateix sentit al *Llibre d'amic e amat*:

Malalte fo l'amich per amor. E entrà'l veer un metge, qui muntiplicà ses langors e sos pensaments. E sanat fo l'amich en aquella hora⁴¹.

Malaute estava l'amic per sobre amar e volc ublidar la gran bonea de son amat; mas l'amat dix a amor que son amic li falia e volia fugir. E amor religà l'amic pus fortment e féu-li doblar lo remembrament, per so que pus fortment remembràs la bonea de son amat⁴².

A *Flors d'amors e flors d'entel·ligència* llegim el mateix: «En les mars d'amor anava periclitant l'amic per sobreamar. Demanaren-li amadors per què no peria, pus que tant amava»⁴³. Tot i que el verí d'amor hauria de causar-li la mort, finalment no el venç, i els donzells el condueixen a veure l'estat deplorable

³⁸ Llull, 2012 [1995], v. 212, p. 147.

³⁹ Vega, 2002, p. 120.

⁴⁰ Llull, 1980, p. 109

⁴¹ Llull, 2012 [1995], v. 86, p.103.

⁴² Llull, 1980, p. 34.

⁴³ Llull, 1935, p. 526.

del món. Però, finalment, l'amic morirà a Jerusalem perquè veure la terra santa farà créixer el seu amor⁴⁴. El *sobreamor* no només provoca l'estat de folia, també condueix l'amic a estadis extrems: la mort o el rapte místic. De nou, a l'*Arbre de filosofia d'amor*:

En l'amar de l'amic volgren entrar differència, concordança, comensament, mejà e fi e egalat ab majoritat, per so que l'amar de l'amic fos major; mas l'amic s'escusà a eles e dix que no podia major amor caber en sa amabilitat. Mas l'amor e l'amat obriren la porta e entraren les semblances de l'amat en la amor de l'amic, ab majoritat, e l'amic perdé ymagenar e sentir e estec en rabeu per sobre amor e amar⁴⁵.

El mateix s'expressa en la metàfora 72 del *Llibre d'amic e amat*: «—Digues, foll, con no parles? Ni què és ço en què estàs embarbesclat, consirós? Respòs: — En les bellees de mon amat e en lo resemblament de les benanances e de les dolors que m'aduen e'm donen amors». El *sobreamor* condueix l'amic a un estat d'*embarbesclament*, a la sublimitat contemplativa de qui ja entén les significacions del camí espiritual. Ara l'amic és qualificat de *foll* per per aquells que no poden comprendre la seua actitud. Aquesta folia, però, no el porta ara a parlar de manera desordenada, sinó al silenci: és la folia de qui ha estat transformat per l'experiència mística. En altres passatges, en canvi, aquesta mateixa folia es manifesta en forma de cant:

Anava l'amich per una ciutat com a foll, cantant de son amat, e demanaren-li les gents si avia perdut son seny. Respòs que son amat havia pres son voler e que ell li avia donat son enteniment; per açò era-li romàs tan solament lo remembrament, ab què remembrava son amat⁴⁶.

Les dues formes d'expressió, el silenci i el cant, constitueixen modalitats comunicatives essencials en el llenguatge místic i estructuren bona part del diàleg entre l'amic i l'amat. Ara bé, el foll d'amor no se sent avergonyit davant els altres; reafirma la seua convicció i integritat espiritual: «Escarnien e reprenien les gents l'amich per ço cor anava con a foll per amor. E l'amich menyspreava lurs scars e reprenia les gents per ço cor no amaven son amat»⁴⁷. Es meravella de l'actitud de la resta, que han desordenat les dues intencions: «—Digues, foll, quina cosa és meravella? Respòs: —Amar més les coses absents que les presents; e amar més les coses vesibles, corruptibles, que les invisibles, incorrup-

⁴⁴ Llull, 1980, pp. 126-129.

⁴⁵ Llull, 1980, p. 36.

⁴⁶ Llull, 2012 [1995], v. 54, p. 91.

⁴⁷ Llull, 2012 [1995], v. 142, p. 122.

tibles»⁴⁸. I és precisament per aquesta desorientació aliena que sent vergonya dels altres, «per defalliment d'amor qui no sab amar»⁴⁹.

De fet, a causa d'aquesta gent l'amic esdevé foll per amor, tal com Ramon lo foll justifica: «Los hòmens qui·s depenyen folls per ajustar diners mouen l'amich a ésser foll per amor. E la vergonya que l'amich ha de les gents a anar con a foll dóna manera a l'amich con haja amor e preu de les gents»⁵⁰. Al capdavant, aquest foll d'amor que canta i calla és qui pot descobrir els secrets de l'amat i fer-los senyals en el seu amor.

El parlar subtil dels amants

En el context de la mística, el llenguatge s'allunya deliberadament de la claredat expositiva habitual i adopta formes obscures, plenes a vessar de metàfores, silencis i paradoxes. Aquesta foscor és una estratègia que reflecteix la naturalesa inefable del misteri diví i provoca necessàriament l'esforç de l'enteniment cap a una intel·ligència més profunda, intuïtiva i amorosa. El llenguatge místic no vol només dir, sinó sobretot fer experimentar a l'enteniment: «Digues, foll, per què parles tan subtilment? Respòs: —Per ço que sia ocasió a exaltar enteniment a les noblees de mon amat e perquè per més hòmens sia honrat, amat e servit»⁵¹. L'amic que abans s'expressava sense manera ara ho fa subtilment, perquè només aquells enteniments preparats per a entendre les seues paraules ho estaran per a comprendre les significacions de Déu. L'esforç exegetíc que haurà de fer l'enteniment del contemplatiu despertarà les seues capacitats i el forçarà a superar les seues limitacions naturals. El *Llibre d'amic e amat* es presenta explícitament amb un llenguatge de difícil accés, que segueix la manera dels sufis i que ha de comportar un esforç de l'enteniment⁵². Aquest esforç interpretatiu que ha de fer l'enteniment recorrent les metàfores obscures permetrà que iniciï l'ascensió a Déu⁵³. L'apologia del llenguatge obscur es repeteix en diversos textos del beat; en concret ha fet fortuna aquest passatge del *Fèlix*:

—Senyer —dix Felix al sant hermitá—, molt me maravell de vostres eximplis, cor vijares m'es que no facen res al proposit de que yo us deman. —Bell amich —dix l'ermitá—, scientment vos faç aytals semblances per ço que vostre enteni-

⁴⁸ Llull, 2012 [1995], v. 82, p. 101.

⁴⁹ Llull, 2012 [1995], v. 91 p. 104.

⁵⁰ Llull, 2012 [1995], v. 152, p. 126.

⁵¹ Llull, 2012 [1995], v. 354, p. 200.

⁵² Llull, 2009, p. 427.

⁵³ Sobre la relació de Llull amb l'obscuritat didàctica medieval veg. Medina, 2008-2009 i Santanach, 2015.

ment exalçats ha entendre, cor on pus escura es la semblança pus altament enten l'enteniment que aquella semblança enten⁵⁴.

La concepció de la dificultat com a via cap al coneixement apareix formulada unes pàgines abans, quan Fèlix pregunta a Blaquerna «per que los profetes havi-en parlat tan escurament del adveniment de Jesuchrist». La resposta de Bla-querna es manté en la mateixa línia argumental:

Blaquerna dix que enteniment e fe son creatures de Deu. E on pus fortment los profetes parlaren escurament del aveniment de Jesuchrist, pus ocasionat es l'enteniment humá a exalçar si matex en subtilitat et en çercar les obres que Deus ha en si matex et fora si matex, en les quals obres l'enteniment pot mes entendre on pus l'aveniment de Christ es segretament nunciat. E açó matex se segueix de fe, qui pot esser major en creure l'aveniment de Christ on pus los profetes n'an parlat subtilment⁵⁵.

Llull es mostra hereu ací d'una llarga tradició medieval que considera la dificultat dels textos com un estímul intel·lectual i espiritual. Aquesta tradició veu en l'obscuritat una font de motivació, de coneixement i, en última instància, de plaer. Com assenyala Taylor, sant Bonaventura ja advertia que Jesucrist parlava als apòstols mitjançant proverbis, és a dir, mitjançant paraules que requereixen ser interpretades⁵⁶. En la mateixa línia, Gregori el Gran declara que descobrir els secrets de la paraula divina, l'obscuritat dels textos dels profetes, és un mitjà de servir Déu⁵⁷. La funció didàctica dels textos obscurs també es pot transportar al parlar de la contemplació: «No se trataba de una oscuridad gratuita: gracias a ella, precisamente, las secuencias podían devenir un instrumento adecuado para la meditación profunda acerca de todo lo creado y, por esa vía, para la contemplación amorosa del Creador»⁵⁸.

Al *Llibre d'amic e amat*, com que la matèria és l'amor, l'obscuritat i la dificultat del llenguatge es presenta en aquest àmbit i s'ha d'entendre en aquesta clau⁵⁹. Per a comunicar la paraula divina, l'amic pot parlar d'una manera subtil i enigmàtica, a través de recursos expressius que només els enteniments més elevats poden desxifrar. El llenguatge místic, carregat de símbols, busca reflectir l'experiència interior més que no aproximar-se intel·lectivament a la realitat. Per això es materialitza en recursos retòrics com la paradoxa, l'oxímoron o la *coin-*

⁵⁴ Llull, 2011, p. 149.

⁵⁵ Llull, 2011, pp. 134-135.

⁵⁶ Taylor, 1995, cita Io, 16, 25-29.

⁵⁷ Veg. els exemples que addueix Santanach, 2015, de Petrarca, sant Agustí i Gregori Magne a les pp. 343-345.

⁵⁸ Aragüés, 2016, p. 159.

⁵⁹ Aquest llenguatge obscur que Llull defensa per entendre el contingut, s'ha relacionat amb la tradició trobadoresca del *trobar clus* (Santanach 2015, p. 341; Riquer 1980 [1964], pp. 349-350).

cidentia oppositorum. Així doncs, amb el recurs a la paradoxa s'intenten conciliar, en el pla de l'experiència espiritual, nocions que, en aparença i en el domini natural, són antinòmies⁶⁰, car a través de les antinòmies hom pot arribar al diví: «lo divino solo puede ser concebido como milagro absoluto, como paradoja, como absurdo, acontecimiento que, de ninguna manera puede determinarse con predicados positivos»⁶¹.

Els versicles del *Llibre d'amic e amat* proven com Llull obri el llenguatge i el transgredeix, fent ús de termes aparentment contraris que forcen la significació i que celen, en realitat, un sentit per a qui sap trencar la closca de la metàfora. A tall d'exemple, llegim el versicle 158: «—Digues, foll, en què·t sens major volentat, o en amar o en aïrar? Respòs que en amar, per ço cor aïrava per tal que pogués amar»⁶². La potencialitat simbòlica i semàntica dels termes *amar* i *aïrar* els fa adients per a vehicular la tensió entre experiència i comprensió del fet místic. Però si el versicle es llig seguint els preceptes que Llull desenvolupa al *LC* i a l'*Ars compendiosa inueniendi ueritatem* no manca de lògica: odiar les sensualitats i els vicis i rebutjar-los és un pas en el camí cap a estimar Déu i les seues virtuts. El que al versicle 158 s'expressa condensadament, al 309 es desenvolupa:

—Amat qui·m fas amar, si no m'ajudes, per què·m volguist crear? Ni per què per mi portest tantes langors ni sostenguist tan greu passió? Pus tant m'as ajudat a exalçar, ajuda'm, amat, a devallar a membrar, aïrar, mes colpes e mos defalliments, per ço que mills mos pensaments pusquen pujar a desirar, honrar, loar, tes valors⁶³.

L'ermità que no ho acabe de capir a la metàfora 158 segurament veurà la llum al versicle 309, perquè les metàfores estableixen un diàleg en què es reitereixen les idees de formes molt diverses. És el mateix que fa Llull al llarg de la seua obra quan assaja de vehicular de les formes més variades una veritat que sempre és la mateixa. El lector que ja ha assolit un nivell alt en el camí contemplatiu pot interpretar directament els versicles més abstractes, mentre que aquells que s'hi inicien poden apropar-s'hi a través dels fragments més descriptius. Un exemple il·lustratiu d'aquesta dinàmica es troba en el següent passatge:

⁶⁰ Leclercq, 1957, p. 68.

⁶¹ Oltra, 1973, pp. 7-9.

⁶² Llull, 2012 [1995], v. 158, p. 128.

⁶³ Llull, 2012 [1995], v. 309, p. 184.

Cridà l'amich en alt a les gents e dix que amor los manava que amasen en anant e'n seent, en vetlant e'n durment, en parlant e'n callant, en comprant e'n venent, en plorant e'n rient, en plaer e'n languiment, en guanyant e'n perdent. E, en qualsque coses feessen, en totes amassen, cor d'amor n'avien manament⁶⁴.

La metàfora s'articula sobre oposicions semàntiques que destaquen l'acció del contemplatiu, cridat a viure activament el manament d'amor en tota circumstància. En aquest sentit, citem aquest fragment: «Temptà l'amat son amich si amava perfetament e demanà-li de què era la diferència qui és enfre presència e absència d'amat. Respòs l'amich: —De innorància e ublidament, e conexença e remembrament»⁶⁵. L'amic s'expressa ja en clau plenament lul·liana i respon a l'amat amb la terminologia pròpia del discurs contemplatiu. El versicle es construeix mitjançant l'antonímia, no per invertir-ne el sentit, sinó per facilitar la comprensió a l'ermità que aprèn el llenguatge d'amor. No hi ha una inversió del sentit, sinó un assaig de facilitar la comprensió per una via diferent. Quan la forma resulta opaca, el lector pot recolzar-se en el contingut conceptual; i, a l'inrevés, el dispositiu retòric pot activar l'enteniment i conduir a la veritat que la metàfora encarna.

Amb aquestes parelles de contraris Llull tracta de superar en la paraula el dualisme de la realitat. I si al *Llibre d'amic e amat* hi ha un camp especialment avesat a aquest tipus d'expressió és el del patiment: «Dix l'amat a l'amich: —Sabs encara què és amor? Respòs:— Si no sabés què és amor, sabera què és treball, tristícia e dolor?»⁶⁶. El languiment provoca plaer perquè l'amic sap que és la condició d'amor, el camí de Jesucrist que ell ha de recórrer: «L'amat enamora l'amich e no'l plany de son languiment, per ço que pus fortment sia amat e en lo major languiment atrop l'amich plaer e reveniment»⁶⁷. En un altre versicle s'expressa aquesta idea en uns altres termes: «Mesclà amor los treballs e'ls plaers en los pensaments de l'amich. E clamaren-se los plaers d'aquel mesclament e acusaren amor a l'amat. E feniren e deliren los plaers con l'amat los hac departits dels turments que amor dóna a sos amadors»⁶⁸. L'amic conclou que «en tu és mon sanament e mon languiment. E on pus fortment me sanes, pus creix mon languiment; e on pus me languexs, major sanitat me dones [...]»⁶⁹.

En conjunt, els exemples cosits en aquestes pàgines mostren com la metàfora i el llenguatge d'amor constitueixen en Llull instruments centrals per a la transmissió de l'experiència mística. El llenguatge místic dels versicles del *Llibre*

⁶⁴ Llull, 2012 [1995], v. 77, p. 99.

⁶⁵ Llull, 2012 [1995], v. 7, p. 75.

⁶⁶ Llull, 2012 [1995], v. 10, p. 76.

⁶⁷ Llull, 2012 [1995], v. 31, p. 83.

⁶⁸ Llull, 2012 [1995], v. 225, p. 152.

⁶⁹ Llull, 2012 [1995], v. 51, p. 90.

d'amic e amat transforma la vivència en un discurs compartible, mitjançant el cant, el silenci, el parlar que no segueix manera o la subtilitat dels mots dels amants. És així com Llull revela la tensió constant entre l'experiència interior i la necessitat de comunicar-la i demostra que la veritat també es fa accessible quan la voluntat, l'enteniment i la memòria cooperen en l'esforç de traduir l'inefable en signes sensibles, poètics. En senyals d'amor.

Bibliografia

- ARAGÜÉS, José, «El exemplum en la obra de Ramon Llull: guía mínima para una interpretación de conjunto», *Grandes y pequeños en la literatura medieval y renacentista*, E. Blanco (ed.), Salamanca, Publicaciones del Semyr, 2016, pp. 155-167.
- BADIA, Lola, *Teoria i pràctica de la Literatura en Ramon Llull*, Barcelona, Quaderns Crema, 1992.
- CERTEAU, Michel de, *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Ediciones Siruela, 2006.
- COURCELLES, Dominique de, «Entre la folie et les pleurs: la fonction de l'ironie lullienne dans le Desconhort (1295)», *Estudis Romànics*, 24, 2002, pp. 139-148.
- , «Discours de la folie et discours sur la folie d'amour: la folie d'amour dans quelques oeuvres de Raymond Lulle, "homme qui follement parle"», *Les fous d'amour au Moyen Age Orient-Occident*, C. Kappler i S. Thiolier-Méjean (eds.), Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 223-234.
- GAGLIARDI, Isabella (ed.), *Novellus pazzus. Storie di santi medievali tra Mar Caspio e il Mar Mediterraneo (secc. IV-XIV)*, Florència, Società Editrice Fiorentina, 2017.
- GISBERT, Eugènia, «Metaforice loquendo: de l'analogia a la metàfora en els Començaments de medicina de Ramon Llull», *SL*, 44, 2004, pp. 17-52.
- GONZÁLEZ, José Ignacio, «Dogmática cristológica y lucha por la justicia», *Revista Catalana de Teologia*, 20-2, 1995, pp. 345-365.
- HOLTZ, Louis, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical. Étude et édition critique*, Paris, CNRS, 1981, pp. 603-674.
- HAAS, Alois Maria, *Visión en azul: Estudios de mística europea*, Madrid, Siruela, 1999.
- HATEM, Jad, «El desig de sobre amor en un poema de Ramon Llull», *Sobreamor: Ausiàs March, Ibn Zaydûn, Ibn Arabî, Ramon Llull*, Tarragona, URV / Obrador Edendum, 2011, pp. 60-82.
- KAPPLER, Claire; THIOLIER-MÉJEAN, Suzanne (eds.), *Les fous d'amour au Moyen Âge*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- LECLERCQ, Jean, *L'amour des lettres et le désir de Dieu: initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1957.
- LEWIS, C.S., *The allegory of love. A study in medieval tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013 [1936].

- LLULL, Ramon, *Libre d'intenció. Arbre de filosofia d'amor. Oracions e contemplacions del enteniment. Flors d'amors e flors d'entelligència. Oracions de Ramon*, S. Galmés (ed.), Palma, 1935.
- , *Arbre de filosofia d'amor*, G. Schib (ed.), Barcelona, Barcino, 1980.
- , *Llibre de contemplació en Déu. Toms I-VII*, M. Obrador, M. Ferrà i S. Galmés (eds.), Palma, ORL II-VIII, 1987-1989.
- , *Començaments de medicina. Tractat d'astronomia*, L. Badia (ed.), Palma, Patronat Ramon Llull, NEORL V, 2002.
- , *Romanç d'Evast e Blaqueria*, A. Soler, J. Santanach (eds.), Palma, Patronat Ramon Llull, NEORL VIII, 2009.
- , *Llibre de meravelles. Volum I: llibres I-VII*, Lola Badia et al. (eds.), Palma, Patronat Ramon Llull, NEORL X, 2011.
- , *Llibre d'amic e amat*, A. Soler (ed.), Barcelona, Barcino, 2012 [1995].
- , *Llibre de Contemplació en Déu. Volum I: llibres I-II*, A. Alomar, M. Lluch, A. Sitjes i A. Soler (eds.), Palma, Patronat Ramon Llull, NEORL XIV, 2015.
- , *Llibre de Contemplació en Déu. Volum II: llibre III*, A. Alomar, M. Lluch, A. Sitjes i A. Soler (eds.), Palma, Patronat Ramon Llull, NEORL XVII, 2020.
- MEDINA, Jaume, «Obscuritat i elevació d'enteniment en l'obra de Ramon Llull», *Revista de Llenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca*, 14, 2008-2009, pp. 253-259.
- OLTRA, Miguel, «Teoria del amor en el *Llibre de amic i amat*, de Ramon Llull», *SL*, 17, 1973, pp. 179-191.
- PRING-MILL, Robert «Els “recontaments” de l'Arbre exemplifical de Ramon Llull: la transmutació de la ciència en literatura», *Actes del Tercer Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, Oxford, Dolphin, pp. 311-323. Reeditat a Pring-Mill 1991, pp. 307-317, 1991 [1976].
- REDONDO, Jordi, «An Eastern Tradition in Lullian Blaqueria: The Holy Fool Ramon lo Foll», *Philologia Classica* 12-2, pp. 206-217, 2017.
- RUBIÓ, Jordi, «Obra literària. L'expressió literària en l'obra lul·liana, en Ramon Llull», *Obres essencials*, Barcelona, Selecta I, pp. 85-111. Reimprès amb el títol «Alguns aspectes de l'obra literària de Ramon Llull», *Ramon Llull i el lul·lisme*, Barcelona, Generalitat de Catalunya / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 248-299, 1985 [1957].
- RUIZ SIMON, J. Maria, «Les “metàfores morals” de l'ermità Blaqueria. A propòsit de la manera i la matèria del *Llibre d'amic e amat*», *eHumanista/IVITRA* 8, 2015, pp. 68-85.
- SANTANACH, Joan, «Ramon Llull i l'obscuritat que il·lumina. Apunts sobre l'origen i la rendibilitat literària d'un recurs exegetíc», *Anuario de estudios medievales* 45/1, 2015, pp. 331-354.
- TAYLOR, Barry (1995). «Some Complexities of the “exemplum” in Ramon Llull's *Llibre de les bèsties*», *The Modern Language Review* 90, pp. 646-658.

- TOUS, Francesc, «Metàfores, condicions i flors: els aforismes "amatius" de Ramon Llull, del *Llibre d'amic e amat* a l'*Arbre de filosofia d'amor*», *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor»*. Barcelona, 17-18 de novembre de 2016, L. Badia, J. Santanach, i A. Soler (eds.), Barcelona / Palma, Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears, 2018, pp. 487-504.
- VEGA, Amador, *Ramon Llull y el secreto de la vida*, Madrid, Siruela, 2002.
- , «Verdaguer, Llull i la tradició mística europea», *Anuari Verdaguer* 26, 2018, pp. 317-326.

LA MISTICA *AD EXTRA* DI RAIMONDO LULLO

THE AD EXTRA MYSTICISM OF RAMON LLULL

CORALBA COLOMBA

Università della Calabria

Abstract

A philosopher, a theologian and a poet, Ramon Llull is also regarded as a mystic and, as such, he presents himself in his first and monumental work, the *Llibre de contemplació* (1271–1273). Yet, within his vast body of work, texts of a mystical nature are remarkably few. Can we therefore regard our Ramon as a mystic? And what are the distinctive features of Llull's mystical discourse? This paper provides a brief overview of the major mystical works of the Blessed to identify their essential characteristics and highlight similarities (where they are) and differences with the mystical writing of his time.

Keywords: Mystic, contemplation, love-friendship, *Liber amici et amati*, *Arbre de filosofia d'amor*.

Resumen

Filósofo, teólogo y poeta, Ramón Llull es considerado también un místico, y como tal se presenta en su primera y monumental obra, el *Llibre de contemplació* (1271-1273). Sin embargo, en su vasta producción, los textos de carácter místico son extraordinariamente escasos. ¿Podemos, pues, considerar a nuestro Ramón un místico? ¿Y cuáles son los aspectos peculiares del discurso místico de Llull? Este artículo propone un breve recorrido por las principales obras místicas del Beato para identificar sus características esenciales y señalar las analogías (si las hay) y las diferencias con la escritura mística de la época.

Palabras clave: Mística, contemplación, amor-amistad, *Liber amici et amati*, *Arbre de filosofia d'amor*.

Riassunto

Filosofo, teologo, poeta, Raimondo Lullo è considerato anche un mistico, e come tale si presenta nella sua prima e monumentale opera, il *Llibre de contemplació* (1271-1273).

Eppure, nella sua sterminata produzione, i testi di tenore mistico sono straordinariamente pochi. Possiamo dunque ritenere il nostro Raimondo un mistico? E quali sono gli aspetti peculiari del discorso mistico lulliano? Questo contributo propone un breve excursus tra le maggiori opere mistiche del beato per individuarne le caratteristiche essenziali e segnare le analogie (qualora vi siano) e le differenze con la scrittura mistica del tempo.

Parole chiave: Mistica, contemplazione, amore-amicizia, *Liber amici et amati*, *Arbre de filosofia d'amor*.

Raimondo Lullo è un autore complesso e poliedrico: filosofo, teologo, poeta, iniziatore della prosa scientifica in catalano. Tutti aspetti che convergono nella sua vicenda umana e intellettuale, interamente votata – come egli stesso afferma nella *Vita Coaetanea* – alla conversione degli infedeli mediante il libro migliore del mondo e la forza delle parole¹. Il compito della sua vita origina però in un'esperienza fortemente mistica. Come Lullo racconta nella sua autobiografia, è la ripetuta apparizione del Crocefisso a chiamarlo al servizio supremo della missione apostolica². Abbandona dunque il secolo e la precedente vita mondana, per ricevere successivamente, in un altro momento ascetico (l'illuminazione sul monte Randa), la forma e il modo del libro, della sua Arte, dello strumento logico-razionale in grado di spiegare razionalmente Dio e i suoi dogmi ai non credenti. L'elemento mistico è dunque fortemente presente in Raimondo Lullo. Ma qual è il rapporto del beato con la mistica e con la letteratura mistica?

Tra XIII e XIV secolo l'Europa cristiana è percorsa da nuovi e potenti fermenti devozionali che innovano e rinnovano sia i movimenti religiosi sia la letteratura spirituale. Lullo partecipa certamente di questo fenomeno spirituale ed egli stesso si presenta in veste di mistico nella sua opera più monumentale, il *Llibre de contemplació* (1271-1273)³, che segna l'inizio della sua lunga attività

¹ *Vita Coaetanea* (di seguito *Vita*), pp. 274-275.

² *Vita*, pp. 273-274: Raimundus senescallus mensae regis Maioricarum, dum iuuenis adhuc in uanis cantilenis seu carminibus componendis et aliis lasciuiis saeculi deditus esset nimis, sedebat nocte quadam iuxta lectum suum, paratus ad dictandum et scribendum in suo uulgari unam cantilenam de quadam domina, quam tunc amore fatuo diligebat. Dum igitur cantilenam praedictam inciperet scribere, respiciens a dextris uidit Dominum Iesum Christum tanquam pendentem in cruce. (...) In quarta ergo uel etiam quinta uice, sicut plus creditur, eadem apparitione sibi facta territus nimium, lectum suum intrauit, secum tota illa nocte cogitando, quidnam uisiones istae totiens iteratae significare deberent (...) Sicque super his nunc secum disputans, attentius Deum orans, laboriosam noctem illam duxit insomnem (...) Et sic intellexit tandem. certissime Deum uelle, quod Raimundus mundum relinqueret Christoque corde ex tunc integre deserviret.

³ Il *Llibre de contemplació* è senza dubbio l'opera totale di Raimondo Lullo, testo ampio non solo per estensione e struttura, in cui –letto a posteriori– si individuano temi e schemi ricorrenti nella

di scrittore⁴. I richiami ad ambientazioni e linguaggio mistico compaiono qua e là nell'opera lulliana. Eppure, nella sterminata produzione di Lullo, i testi di argomento mistico sono sorprendentemente molto pochi. Si deve a Tomás Carreras i Artau la divisione di queste opere mistiche in due gruppi. Nel primo, rientrano quelle attinenti alla preghiera e alla contemplazione: *Oracions e contemplacions de l'enteniment* (1274-76), l'«Art de contemplació» del *Blaquerna* (1276-83), *Quo modo possumus Deum contemplari* (1297), *Oracions de Ramon* (1299), *Compendiosa contemplatio* (1313) e i *Cent noms de Déu* (1292), oltre al già citato *Llibre de contemplació*. Nel secondo, quelle dedicate all'amore: il *Llibre d'amic e amat* (1276-83); *Ars amativa* (1290); *Flors d'Amor e flors d'intelligencia* (1294), l'*Arbre de Filosofia d'Amor* (1298).

In che misura pertanto possiamo considerare Raimondo Lullo un mistico? Prima ancora di entrare *in medias res*, e rivolgere l'attenzione alla mistica lulliana, vorrei dedicare alcune riflessioni preliminari alla definizione di mistica medievale, per sgombrare il campo da ambiguità e definire l'ambito del mio discorso.

Premessa: una definizione di mistica cristiana medievale?

Nella definizione dei principali dizionari di spiritualità⁵, la mistica si riferisce a un'esperienza interiore, presente in tutte le forme di civiltà e nelle varie religioni storiche (taoismo, induismo, buddismo, ebraismo, cristianesimo, islamismo), descritta come la capacità che alcuni individui hanno di cogliere un oggetto o un essere, una realtà misteriosa altra da sé, al di là delle consuete forme di conoscenza empirica o razionale: si tratta di una percezione (l'esperienza mistica) che il soggetto avverte come contatto con l'oggetto fino a trasfondersi, trasformarsi e identificarsi con esso. È mistico, cioè, ciò che supera la realtà ordinaria, e mette in contatto con qualcosa di segreto (appunto un *mysterion* – *μυστήριον*: parola greca da cui etimologicamente deriva la parola mistica). Che cos'è, dunque, la mistica alla quale qui ci riferiamo? Nella sua concezione cristiana medievale, la «mistica» implica l'idea di una comunicazione di Dio all'uomo e di una iniziazione dell'uomo ai disegni segreti di Dio, alla sua azione e al suo stesso essere. «Mistica» è la disciplina che tratta della conoscenza di Dio sperimentale e soprarazionale: Iddio, dunque, non

sua produzione, i germogli della successiva evoluzione dell'Arte. La contemplazione è un momento dell'ascesi mistica.

⁴ Il catalogo Brepols delle opere di Raimondo Lullo registra 280 opere totali, incluse quelle in latino, catalano e occitano, cfr. Domínguez, 2008, pp. 135-242.

⁵ Si veda la ampia ed esaustiva voce dedicata alla mistica dal *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, a cura di Albert Deblaire, vol X, esp. coll. 1889-1919.

rimane solamente oggetto della fede o della deduzione filosofica, ma la sua realtà viene sperimentata in un'esperienza vissuta.

Il fenomeno mistico, come l'esperienza diretta della presenza di Dio, ha dato origine dai Padri in poi a una vasta letteratura, impossibile da definire storiograficamente e scientificamente nella sua totalità e complessità. Per sintetizzare (semplificando), dopo Agostino e dopo i Padri, vi è un monachesimo mistico (intriso di toni amorosi) che con Bernardo da Chiaravalle esce dai chiostri e diventa ispirazione per i devoti, ma vi è anche una teologia mistica che si sviluppa da questa intimità col Verbo incarnato, che traccia gli *itineraria* da percorrere per giungere a Dio (Bonaventura tra tutti). Nei secoli centrali e finali del medioevo (dal XII al XV) poi la mistica, si diffonde prepotentemente nell'Europa continentale come resoconto dell'unione con Dio-Cristo (in tutte le sue declinazioni, v. *indiamento*), con totale libertà di stili e di linguaggio, senza distinzione di genere, nei monasteri (Helfta), in realtà laiche e lontane dai contesti istituzionali ecclesiastici (le beghine). Ma ha anche sviluppi più teologici ad opera di grandi maestri francescani e domenicani, nelle università e nelle scuole cattedrali (Eckhart). Abbiamo dunque una mistica sponsale e una mistica speculativa⁶. (E ancora semplificando) Solo a partire dal XV secolo la letteratura mistica si formalizzerà in certo qual modo nello stile e nel linguaggio, per diventare in epoca moderna *scientia mystica*, con la «devotio moderna»⁷.

Quando parliamo di mistica medievale, dunque, ci troviamo davanti a un concetto complesso, un meta-concetto, che cambia nelle sue forme nel corso dei secoli sotto varie influenze culturali e dinamiche sociali, ma non cambia il suo contenuto: il rapporto uomo-Dio, il cammino e l'ascesa verso Dio, l'estasi e l'unione col divino⁸. Raimondo Lullo appartiene a un'epoca segnata da un nuovo ordinamento del sapere⁹ e allo stesso tempo percorsa da nuovi e potenti fermenti spirituali. Ed egli prende parte ad entrambi, filosofo dell'azione, dal pensiero dinamico, attivo e contemplativo allo stesso tempo. Ma vi è una dimensione mistica nell'opera di Lullo, e in quale tipo di mistica rientra il discorso lulliano? Vi è un itinerario, un'ascesa graduale verso Dio? Vi è un racconto del contatto, dell'incontro e dell'unione col divino? E ancora: il nostro Raimondo, autore originalissimo nel panorama culturale del suo tempo,

⁶ La bibliografia sull'argomento è vasta, si vedano a titolo di introduzione tra tutti i lavori di Bernard McGinn, Kurt Ruh, Peter Dinzelsbacher, Claudio Leonardi, Giovanni Pozzi, André Vauchez.

⁷ De Certeau, 1987.

⁸ sul concetto di mistica medievale si veda Dinzelsbacher, 2007.

⁹ Ci riferiamo qui alla separazione tra teologia e filosofia, fede e ragione, che maturerà nel milieu delle nascenti università (Parigi tra tutte), e che Lullo combatterà strenuamente. Si veda R. Imbach, 1996.

manifesta questa originalità anche nella sua produzione più propriamente mistica?

La mistica lulliana, come si è già accennato, trova la sua origine nel *Llibre de contemplació* (di seguito LC) e ha il suo culmine nell'*Arbre de Filosofia d'Amor* (AFA), raggiungendo una sintesi perfetta nel *Llibre d'amic e amat* (LAA). Una breve lettura di questi testi ci aiuterà a individuare e definire quali siano gli aspetti principali della scrittura ascetica di Raimondo Lullo.

Il *Llibre d'amic e amat*

Il LAA è senza dubbio il capolavoro mistico di Raimondo Lullo, e compare assieme all'*Art de contemplació* nel quinto libro del *Romanç d'Evast e Blaquerna* (scritto in catalano tra il 1276 e il 1283). Il *Blaquerna*, nelle parole di Soler e Santanach, è una novella «totale»: totale perché costruita in maniera da suscitare interesse in ogni sorta di pubblico: laici, religiosi, persone colte o illetterate, etc...¹⁰ La trama è notoria: Blaquerna, figlio di Evast e Aloma, divenuto adulto abbandona i genitori e rinuncia al matrimonio con Natana sulla via della perfezione spirituale; sperimenta tutte le forme di vita religiosa, monaco, abate, vescovo, fino a diventare papa; infine rinuncia al papato per realizzare il suo ideale e vivere da eremita nei boschi intorno a Roma. Si tratta di una proposta utopica di riforma della cristianità. Il romanzo si compone di cinque libri, l'ultimo dei quali, dedicato alla vita eremitica, comprende appunto il LAA e l'*Art de contemplació*.

Scritto, nella finzione narrativa, su richiesta di un altro eremita dallo stesso Blaquerna, con intenzione didattica per la formazione di nuovi eremiti, il LAA ha una completa autonomia¹¹ e ha avuto una larga fortuna indipendente dal resto del testo (anche in latino), che ha consacrato Lullo come poeta dell'amore mistico. Il tema principale è (come dichiara lo stesso Lullo/Blaquerna nell'introdurre il LAA)¹² il cammino dell'amico verso l'Amato realizzato nell'amore (*amància* – *amantia*), qui declinato nella sua complessità: l'amore

¹⁰ Soler-Santanach, 2016, p. 5.

¹¹ In uno studio di alcuni anni fa, ma sempre attuale, Fernando Domínguez (1986) suggeriva la genesi separata del LAA dall'opera in cui è inserito, proponendone la datazione al 1274 circa, e collegandolo all'illuminazione sul Monte Randa. La sua redazione latina, forse precedente a quella catalana, è trasmessa da 7 manoscritti, uno dei quali legato sicuramente all'iniziativa diretta di Lullo, ancora oggi conservato a Venezia (Bibl. Marciana lat. VI 200), realizzato dallo scriptorium lulliano intorno al 1289. Il testo latino si differenzia da quello catalano anche per l'organizzazione del conte nuto diviso in 354 metafore morali (quanti sono i giorni del calendario islamico, mentre nel testo catalano esse sono 365 (come i giorni del calendario cristiano). Si veda LAA, 2016, pp. 242-243.

¹² *Blaquerna*, 2016, p. 459.

come desiderio, illusione, consolazione, estasi, rimorso, come eccesso di ardore e di paura. Nel dialogo tra amico e Amato, l'amore è il tramite, l'elemento che ricostituisce il movimento trinitario che è in Dio e necessariamente in tutte le cose, e che è alla base della visione lulliana della realtà, creata e increata (perché questo movimento rappresentato dai principi generali e dai rispettivi correlativi appartiene anche alla divinità).

L'autore annuncia nel prologo di averlo redatto alla maniera dei maestri sufi della mistica islamica. Tuttavia, come rileva Urvoy, non è facile identificare i prestiti dal sufismo e questo richiamo resta un'intenzione letteraria¹³. Così leggiamo nel capitolo 99 del *Blaquerna*:

[...] los sarrains han alguns hòmes religiosos entre los altres, e aquelles qui són més preats entre ells són unes gents qui han nom "sufies". E aquelles han paraules d'amor e exemples abreujsats e que donen a home gran devoció [...]¹⁴

E sempre nel capitolo 99 del *Blaquerna*, l'eremita protagonista, presenta il LAA come una sorta di cammino mistico dell'uomo (amico/amante) verso Dio (amato), il loro trovarsi e cercarsi, senza sosta: spiegando appunto che «lo qual amic fos feel e devot cristià e l'amat fos Déu»¹⁵.

L'opera si compone di brevi unità in prosa ritmica da leggere una per ogni giorno dell'anno per suscitare la meditazione nel lettore: 365 metafore morali nella redazione catalana, come il calendario cristiano; 354 in quella latina, come il calendario arabo¹⁶. Queste metafore morali non seguono un'organizzazione tematica né un ordine strutturale, e in esse si incontra peraltro una grande diversità stilistica: dialoghi, *quaestiones*, descrizioni, definizioni, brevi narrazioni. Il testo manca quindi di coerenza tematica e spazia dai principi dell'Arte a temi di mistica e di dottrina cristiana¹⁷. Dunque, è difficile cogliere la trama del racconto, perché ognuno dei paragrafi è progettato come autonomo, indipendente quindi da ciò che lo precede e che lo segue¹⁸.

Abbondano i riferimenti lirici riconducibili alla lirica trobadorica, che Lullo da laico aveva esercitato (come egli stesso ci dice nella VC)¹⁹. Una delle caratteristiche più evidenti, qui come in tanta letteratura lulliana, è la presenza della natura, nelle sue varie forme. La natura si offre come sfondo in molte

¹³ Urvoy, 1979. Soler-Santanach, 2016, p. 51.

¹⁴ *Blaquerna*, 2016, cap. 99, p. 458 (corsivo mio).

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Domínguez, 1986.

¹⁷ Badia - Santanach - Soler, 2016, p. 157.

¹⁸ Santi, 2016, p. 244.

¹⁹ Vita, p. 273: «dum iuuenis adhuc in uanis cantilenis seu carminibus componendis» (v. supra nota 2).

massime: immagini metaforiche di un mondo naturale astratto, che esprimono i ragionamenti e le inquietudini interiori dell'amico e ne divengono simbolo. Il creato è il luogo in cui l'astratto diventa concreto: è una natura viva e verdeggiante ma di cristallo, attraverso cui guardare Dio. Questa sensibilità per la natura deriva a Lullo da più parti, dalla poesia d'amore e dal Cantico biblico, da suggestioni provenienti dalla cultura araba e giudaica difficili da identificare con esattezza²⁰. Al di là del tono lirico, questi richiami alla natura rappresentano i primi livelli nella scala della conoscenza dell'uomo verso Dio (quello elementale e vegetale). E non solo, costituiscono simboli frequenti che trascendono l'immediatezza dell'immagine che restituiscono. L'albero, ad esempio, tanto caro al beato, è metafora frequente a partire dal titolo di alcune sue opere (è uno strumento ordinativo del sapere, ma nel LAA rappresenta anche la *palma contemplationis* biblica²¹: 47. «L'amico se ne stava sotto l'ombra di un bellissimo albero...»²²). L'uccello, tradizionalmente simbolo dell'anima, può essere interpretato qui, in un'atmosfera francescana, come l'interlocutore dell'amico. Così nella metafora 27:

“L'uccello cantava nel giardino dell'amato. Venne l'amico dicendogli: Se non ci capiamo per la lingua, capiamoci per l'amore, perché nel tuo canto il mio amato si rende visibile ai miei occhi”.²³

Ma il linguaggio del LAA non si esaurisce in questo lirismo, che pure si ritrova nella poesia mistica di altri autori medievali²⁴. Accanto alla natura bella, che fa da sfondo all'incontro amicale dell'anima con Dio, accanto al richiamo al sufismo, e alla poetica trovadorica, compaiono accenni ai principi dell'Arte. Così, la metafora 37 allude alla definizione artistica di Dio come bene supremo e summa delle sue perfezioni:

37. Fu chiesto all'amico se volesse cambiare il suo amato con altri. L'amico rispose dicendo: “Chi è migliore e più nobile del sommo Bene eterno e infinito in grandezza, potenza, sapienza, amore e perfezione?”²⁵

²⁰ È un tratto comune a molta poesia religiosa la presenza di elementi trobadorici. Si pensi a Hadewijch di Anversa o Iacopone da Todi. Si veda Ruh, 2002.

²¹ Il bell'albero sotto cui riposa l'amico rimanda alla *palma contemplationis*, simbolo arboreo d'ispirazione biblica (in particolare Cant. 7:9, *Ascendam in palmam et apprehendam fructus eius*) che ebbe larga fortuna, assieme al *lignum crucis*, nella letteratura mistica occidentale; cfr. Ruh, 2002, p. 450).

²² LAA, 2016, p. 263. Scegliamo qui, accogliendo la proposta di Domínguez, di seguire la redazione latina del testo, proponendola nella traduzione italiana dell'edizione Valla per permettere una lettura più scorrevole.

²³ Qui Lullo pare introdurre una sorta di comunicazione extralinguistica, un silenzio eloquente; Amador Vega vi intravede un richiamo al silenzio dell'*unio mystica*; cfr. Vega, 2005, 175.

²⁴ Si vedano a proposito i componimenti in strofa di Hadewijch di Anversa.

²⁵ LAA, 2016, p. 261

La massima 138 fa esplicito riferimento all'Arte:

138. L'amico era messaggero dell'amato presso i principi cristiani e gli infedeli, per mostrare l'Arte e i principi necessari per conoscere e amare l'amato (autobiografico, come spesso usa Lullo)²⁶

mentre la 126 [126 cat./127lat.] all'azione delle tre potenze dell'anima:

126/127 Con la memoria, l'intelletto e la volontà l'amore dell'amico e dell'amato si legavano, affinché l'uno non fosse separato dall'altro. La fune²⁷ con cui i loro due amori erano legati era fatta di pensieri, struggimenti, sospiri e pianti²⁸.

E ancora, più sopra, nella metafora 19 si legge:

19. L'amico chiese all'intelletto e alla volontà chi di loro fosse più vicino al suo diletto. Entrambi corsero ma l'intelletto fu prima della volontà vicino al suo amato.

Se, come afferma anche Blaquerna, la conoscenza scientifica è condizione indispensabile per la contemplazione, è l'intelletto che comanda l'ascesa della volontà²⁹.

La questione del rapporto dell'intelletto e della volontà con la contemplazione di Dio è molto presente in tutta l'opera: talvolta l'uno ha la preminenza sull'altro, ma generalmente agiscono insieme, come mostra ad esempio la metafora 137: «L'amore nasce nella memoria, vive nell'intelligenza e muore nell'oblio», dove il legame dell'amore con ogni attività razionale è espresso in termini chiari³⁰.

Il LAA – s'è detto – ha un intento didattico, tuttavia queste metafore, che vogliono esaltare l'intelletto e favorire l'ascesa dal mondo sensibile a Dio, hanno spesso (o quasi sempre) un linguaggio oscuro e di difficile accesso.

L'Arbre de filosofia d'amor

Il tema della ricerca e dell'incontro dell'uomo religioso, l'amico, con l'essere trascendente, l'amato, mediante il vincolo d'amore, ritorna dopo il LAA nell'*Ars*

²⁶ Ibidem, p. 293.

²⁷ La metafora della corda ritornerà nell'AFA.

²⁸ LAA, 2016, p. 255. I pianti così ricorrenti in questi testi rappresentano nella letteratura spirituale un segno di santità.

²⁹ Sala-Molins, 1974, p. 274.

³⁰ LAA, 2016, p. 293.

amativa (1290) e nell'AFA (scritto a Parigi nel 1298³¹). L'AFA si pone in continuità con l'*Ars amativa*, sviluppando con un linguaggio mistico il concetto di *amància* (*amantia*), neologismo creato da Lullo per significare il dominio della volontà, parallelo ma non in concorrenza con quello della *ciència* (*scientia*)³². Anche qui lo stile è pervaso di lirismo cortese (reminiscenza dell'arte poetica dei trovadori esercitata da giovane), la narrazione è fortemente allegorica, intrisa di simboli e metafore, a cominciare dall'albero.

Raimondo è a Parigi per la seconda volta (1297-1299)³³. È un soggiorno intenso di contatti e attività, in cui Lullo stabilisce rapporti che ne segneranno la fortuna (Thomas Le Myésier, Pierre de Limoges); si impegna in una convinta campagna antiavverroista; riesce a stringere rapporti con la corte di Filippo il Bello. Tuttavia, la sua Arte non è compresa dai circoli universitari³⁴. Poiché l'arma del sapere ha fallito, tenta di realizzare il suo progetto con quella dell'amore, componendo una dissertazione filosofico-letteraria dal tenore mistico. Nel prologo ritroviamo la natura bella e rigogliosa (come in altri celebri prologhi, ad es. Il libro del gentile). Raimondo deluso si rifugia in un bosco, dove incontra una dama, la Filosofia d'amore, che piange perché gli uomini la trascurano, preferendole sua sorella, la Filosofia del sapere; essi si dedicano alle scienze dell'intelletto (*ciències de l'enteniment*) dimenticando l'amore e la bontà. La filosofia afferma di piangere non per orgoglio, ma perché gli uomini non sanno amare. Se sapessero amare allo stesso modo in cui acquisiscono la conoscenza, il mondo sarebbe in buono stato e ordinato sia secondo i principi della Filosofia d'amore sia secondo quelli della sorella, Filosofia del sapere:

Et per aiçò planc e plor e estaig en desconhort e tristor. E enveja ni ergull no.m fa plorar, mas plor per ço car los de més homes d'est món no saben amar; car si sabien tan bé amar con saben entendre, per mi e per ma sor poria ésser tot lo món ordenat e en bon estament; car lo món s'hauria a la fi a la qual és creat, de la qual fi lo desvien los de més homes d'aquest món³⁵.

³¹ Si suppone che la versione latina del testo fu presentata al Re di Francia, Filippo il Bello (ed. ROL 2024), mentre quella catalana e francese medievale alla regina di Francia. Seguiamo qui il testo edito in *Obres essencials* 1960.

³² Badia-Santanach-Soler, 2016, p. 157.

³³ Domínguez-Gayá, 2008, pp. 57-62.

³⁴ Già durante il suo primo soggiorno parigino (1287-1289) Lullo si era scontrato con l'incomprensione generale suscitata dalla lettura della sua Arte, v. VC, p. 283: «Veniens ergo Raimundus Parisius tempore cancellarii Bertoldi, legit ibidem in aula sua commentum Artis generalis de speciali praecepto praedicti cancellarii». E *propter fragilitatem humani intellectus* Lullo iniziò un lungo percorso di semplificazione del suo metodo, che si sarebbe concluso con l'*Ars generalis ultima* (1305-1308) e la sua abbreviazione, l'*Ars brevis* (1308).

³⁵ AFA, 1960, Prol, p. 25b.

Ascoltate le ragioni del pianto, Lullo consola la dama con la promessa di realizzare per lei un albero sul modello di quello dell'*Arbor scientiae*.

Encara vos dic que prepòs fer un Arbre d'amor, lo qual vull que sia apellat per lo vostre nom, e serà arbre on se contendrà art d'amar bé e esquivar mal; e si aquests dos libres són apreses per molts homes, poran ésser ocasió en partida, com per ells siats consolada³⁶.

L'albero dell'amore³⁷ consta di sette parti (radici, tronco, rami, ramoscelli, foglie, fiori e frutti), ognuna delle quali costituisce una sezione dell'opera ed è dedicata al tema dell'amore. Le prime (radici, tronco, rami) si riferiscono alle parti strutturali dell'Arte, le altre contengono brevi trattazioni e questioni sull'amore e sul rapporto amico-amato in chiave allegorica. Tema del libro è conoscere e trovare essenza e segreti dell'amore per poi disporre la volontà al buono e grande amore, fuggendo il falso amore:

“A exalçar bona e gran amor, e a destruir mala e falsa amor, començà Ramon l'*Arbre de filosofia d'amor*, lo qual departí en set parts, que són: rails, tronc, branques, rams, fulles, flors e fruits. E aquesta divisió consirà Ramon segons la divisió de l'*Arbre de ciència* que fet havia”³⁸.

Lullo procede fedele all'intento ma variando (anche qui) continuamente registro: dalla quaestio a racconti allegorici, ai brevi dialoghi. Lirismo, simbolismo, allegoria e immagini trobadoriche tutte si mescolano e si combinano con i principi dell'Arte, assoluti e relativi. Ritroviamo gli aspetti già ricordati per il LAA, a cominciare dalla natura bella. E ritroviamo la coppia «mistica» dell'amico e dell'Amato, «*amat*» *que apelam Déu*, e «*amic*» *home qui Déu ama*; e soprattutto l'amore – come trait d'union della triade governata dalla volontà.

La raó per què posam, en aquest *Arbre d'amor*, cogitacions d'amar, és per so que donem doctrina als amadors con sàpien haver moltes bones e grans cogitacions de l'amat; car molts homes són qui desiren amar e no poden amar, per ço car d'amor no saben cogitar, ni la cogitació d'amor muntiplicar³⁹.

³⁶ Ibidem.

³⁷ La figura dell'albero è centrale a partire dal tardo Duecento nella cultura iberica all'interno della polemica interreligiosa, e viene elaborata in ambito cristiano anche impiegando motivi arabi e giudaici. L'albero dunque ricorre con valenze simili nella teologia delle tre religioni della Penisola. In Lullo, che prese parte a questo movimento di conversione basato sulla disputa, l'albero offre uno schema figurativo in grado di esemplificare e rendere più chiaro e accessibile il suo pensiero. Si veda Colomba, 2018.

³⁸ AFA, 1960, p. 26a.

³⁹ AFA, 1960, I.3 p. 29b.

È l'amore – per dirla con Dante – che muove tutto anche in Lullo, ma non da solo, perché la componente intellettuale è presente e fortissima, e la volontà – facoltà che presiede l'amore – opera in concorso con l'intelletto, che fornisce l'oggetto a questo amare. Più volte nell'*Ars amativa* Lullo afferma che la capacità di conoscere e l'arte di amare si completano a vicenda, che dunque *scientia/ciencia* e *amantia/amancia* sono efficaci solo se in sinergia tra di loro:

“Nam sicut sub intellectu suum sumit scientia titulum, sic intitulatur amantia sub voluntate; amantia quidem sine scientia, et e contrario, defectiva consistit⁴⁰.”

La mistica lulliana

L'amore di amicizia

Rispetto alla letteratura spirituale a lui contemporanea, in Lullo non sono presenti i toni amorosi e melliflui propri della mistica affettiva e sponsale, ripresa sul modello del Cantico dei cantici, spesso venati di elementi erotici (un linguaggio dell'amore presente anche nel sufismo islamico). Egli predilige una mistica amicale. Il suo riferimento è l'amore di amicizia, che può essere rivolto a Dio, a sé stessi o agli altri, perché si basa sul valore irrinunciabile dell'identità della persona⁴¹. Nella mistica lulliana non vi è convergenza, identificazione del soggetto amante nell'Amato, nel senso dell'annullamento del sé, della liquefazione e dello scioglimento dell'anima nell'ardore amoroso; nella relazione d'amore permane – in Lullo – una differenza tra amico e amato. Lullo – come sostiene Sala-Molins – rifiuta l'uguaglianza con Dio, che pure desidera e cerca⁴². La distanza amico-amato, basata sulla differenza, è la condizione indispensabile per il dialogo; e il dialogo sta all'amore – nel contesto lulliano – come l'aria sta all'uccello. E continuando questa analogia (presa in prestito da Sala-Molins), l'unione-identificazione e la pura uguaglianza sarebbero come una gabbia per un uccello⁴³. D'altronde in nessun luogo del LAA si fa cenno all'unione dell'amico e dell'amato; della vicinanza sì, dell'essere insieme, della compagnia, ma non dell'*unio mystica*, dell'abisso che annienta e schianta l'anima amante. E il dialogo è una formula ricorrente, diremmo quasi essenziale nell'economia del suo pensiero, testimoniata continuamente dalle sue opere, sia in maniera diretta sia indiretta.

La Differenza (principio correlativo) è a servizio dell'amore (potremmo anche dire *differentia ancilla amoris*): nell'amore, la differenza permette il

⁴⁰ Raimundus Lullus, *Ars amativa*, 2004, Prol., p. 120 linn. 22-24.

⁴¹ Romano, 2004, p. 86.

⁴² Louis Sala-Molins, 1974, pp. 265 ss.

⁴³ Ibidem.

movimento triadico amante-amabile-amato, e l'amore rende amabile il differenziarsi, differenziabile e differenziante dell'amico e dell'amato, che sono, essi stessi, diversi l'uno dall'altro; ciascuno di essi è amato dall'altro ed essi si uniscono nell'atto di amare. Non vi possono essere dunque unità, identificazione e uguaglianza, perché verrebbe meno il meccanismo correlativo proprio del pensiero lulliano insieme scientifico e mistico, dove *agentia* e *amantia*, intelletto e volontà partecipano insieme alla conoscenza di Dio.

Comprendiamo dunque perché in Lullo non vi sia estasi, e non vi sia *excessus mentis*. Così, nel capitolo del «Solàs d'amor», quarta parte dell'AFA, il beato fa intervenire la Prudenza a guarire l'ubriacatura d'amore dell'amico: «Estava l'amic embriac per amor, e venc prudència a son amar per ço que li mostràs quals són les carreres de gran amor» [...] e l'amic guarí del vi d'amor»⁴⁴.

La contemplazione

L'intelletto ha scelto Dio, proprio come la volontà, e la sfera dell'amabile è per Lullo perfettamente uguale a quella del conoscibile⁴⁵. Del resto, questa posizione, fondamento del lullismo stesso, è racchiusa nella definizione di amore, che troviamo nell'AFA alla dignità della «volontà»: il vincolo della volontà dell'amore è quello che lega alla volontà il buono, grande, duraturo e potente habitus dell'amore, illuminato dalla saggezza⁴⁶.

Ma che ruolo ha allora la contemplazione, alla quale pure Lullo si riferisce e considera all'interno del suo discorso, se il momento unitivo dell'anima con l'essere perfetto è assente? «La contemplazione è l'atto della mente, che pensa in Dio»⁴⁷. In breve: la contemplazione è l'esercizio supremo delle tre facoltà di fronte all'Altro infinitamente altro o in sua compagnia; la contemplazione appare così come il culmine normale del corretto esercizio di queste tre facoltà⁴⁸. E la contemplazione è strettamente legata all'esercizio della preghiera⁴⁹. La preghiera più completa, che unisce il sensuale e l'intellettuale, quella in cui tutte le facoltà agiscono congiuntamente, è compiere buone opere e seguire un'azione morale corretta. L'azione, ancora una volta, si presenta come il fondamento,

⁴⁴ AFA, 1960, IV.3 p. 48b.

⁴⁵ Sala-Molins, 1974, p. 262.

⁴⁶ AFA, 1960, I. 1.2. (*De les difinicions d'amor compostes*) nr. 6 p. 27a: «Volificada corda d'amor és aquela qui liga a la volentat lo bo, gran, durable e poderós àbit d'amor per saviea illuminat».

⁴⁷ Raimundus Lullus, *Liber proverbiorum*, cit. da Sala-Molins, 1974, p. 274.

⁴⁸ Sala-Molins, 1974, p. 272.

⁴⁹ AFA, 1960, «De pregueres d'Amor», pp. 40a ss.

nonché il culmine, di tutto ciò che ha preceduto. L'uomo prega in modo sublime quando «usa le virtù», la cui natura è essenzialmente attiva, non oziosa⁵⁰.

Il LC (nei capp. 315-365), peraltro, considera diverse forme di preghiera nella sua sezione finale: sensoriale, intellettuale e mista, dimostrando che anche la mistica di Lullo comprendeva stadi e gradi⁵¹. Così nel capitolo 360 («En qual manera oracio e contemplacio ordonada es bona cosa») Raimondo ci dice che «la contemplazione è il messaggero diligente, intelligente, forte e mite dell'uomo verso Dio, perché Dio e l'uomo si incontrano non appena l'uomo adora e contempla»:

Divinal Senyor qui sóts compliment de tots béns e començament de tots començaments! Qui vol ordonar e endreçar les set vertuts a orar e contemplar son Déu gloriós, primerament cové que ordén en tal manera ses sensualitats, que sien obedients als significats on vera fe, e esperança, e caritat, e justícia, e saviea, e fortitudo e temprança pusquen venir de potència en actu; car ordonades sensualitats són subjects sensuais per los quals se formen en ordonada disposició los subjects entel.lectuals per los quals s'afiguren les vertuts damunt dites, per la qual figura s'afigura e.s demostra la noblea e la bonea d oració e de contemplació⁵².

Anche la contemplazione e la preghiera in Lullo hanno un carattere dinamico, che non comporta la rinuncia al pensiero. Per dirlo con le parole di Josep Rubio: «se l'azione virtuosa scaturisce dalla contemplazione, anche la contemplazione è un'azione continua»⁵³.

Una mistica *ad extra*

Tornando al titolo di questo breve excursus, la mistica lulliana pare essere una mistica *ad extra*, più che *ad intra*. Lo slancio della volontà verso la conoscenza (razionale) di Dio non è un cammino che finisce nella contemplazione solitaria e silenziosa dello stesso Dio, nella fusione tutta interiore dell'anima con il sommo Amato. Anzi, nell'esperienza mistica Lullo fonda una possibilità di conoscenza razionale orientata all'azione⁵⁴. All'ascesa verso Dio corrisponde un movimento di discesa, e in questo alternarsi si rileva un'equivalenza tra il percorso cognitivo (che procede dai significati sensuali a quelli intellettuali e da questi di nuovo a quelli sensuali, attraverso una scala che

⁵⁰ v. *Art de contemplació*, Cap. 102: «En qual manera Blaqueria contemplava les vertuts de Deu», in *Blaqueria*, 2016, pp. 533-538.

⁵¹ LC, 1960, capp. 315-365, pp. 1005a-1251a.

⁵² LC, 1960, cap. 360 § 4, p. 1220°.

⁵³ Rubio, 2017, p. 284.

⁵⁴ Pereira, 2007, p. 187.

si ritrova già nell'opera di Lulliano, la logica di Al-Ghazali) e la contemplazione (che si completa, come il movimento intellettuale della conoscenza, con una discesa dall'universale al particolare, con un ritorno al mondo⁵⁵.

D'altra parte, c'è chi ha sostenuto che il LAA rappresenti la rinuncia definitiva di Lullo alla vita eremitica in favore della missione, del nuovo programma concepito dopo l'episodio del monte Randa (l'illuminazione)⁵⁶. Salito sul monte e illuminato dall'essere supremo, Lullo, quasi ossessionato dall'azione, ridiscende per strade e sentieri lunghi e pericolosi, travagliati ma rischiarati dall'amore, tra le genti che hanno dimenticato il loro Dio o che ancora non lo conoscono, spinto dall'amore, guidato dall'intelletto, per ricordare a quelle genti, ad altri amici, il loro vero fine: l'amore di Dio, l'amore per Dio (quell'amore che è la fonte della vera scienza/conoscenza)⁵⁷.

In questo senso, appaiono emblematiche le parole conclusive dell'AFA, rilette liberamente:

Amico chiese all'amore, «Amore qual è lo scopo di quest'Albero?»
«Amico – rispose l'amore – innamorarsi di Dio»⁵⁸.

Bibliografia

- CARRERAS I ARTAU, Tomás, *L'obra i el pensament de R. Llull*, in *Obres essencials*, vol. 1, Barcelona, Selecta, 1957, pp. 55-68.
- DE CERTEAU, Michel, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1987.
- COLOMBA, Coralba, «Ad umbram cuiusdam arboris speciosae»: alcune riflessioni sulla “natura bella” nel Liber de gentili et tribus sapientibus e nel Liber amici et amati di Raimondo Lullo», in *Studi medievali*, 59/1, 2018, pp. 63-76.
- DINZELBACHER, Peter, «Per una definizione ristretta e maneggiabile della mistica e dei testi mistici», in *Le parole della mistica. Problemi teorici e situazione storiografica per la composizione di un repertorio di testi*, a cura di F. Vermigli, SISMEL, Firenze, 2007, pp. 19-30.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando, «El Llibre d'amic e amat. Reflexions entorno de Ramon Llull i la seva obra literària», in *Randa* 19, 1986, pp. 111-135.

⁵⁵ Rubio, 2017, p. 278.

⁵⁶ Domínguez, 1986, p. 123: «Aquesta obra i la seva publicació [ossia l'inserimento nel *Blaquerna*] seria la renúncia definitiva de Ramon Llull a la vida eremitica, pel nou programa de vida que es va plantejar des de Randa [...] aquesta hipotesi [...] ens ajuda a comprendre aquesta ruptura constant del cor lullà entre l'acció i la contemplació».

⁵⁷ Mancini, 1995, pp. 53-69.

⁵⁸ AFA, 1960, p. 78b: «Amor, què és subject d'aquest Arbre?» / «Amic» – dix amor – «lo subject d'aquest Arbre és amaficació, ab orde ses rails, per amar son amat».

- , «Works», in *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 214), Turnhout, Brepols, 2008, pp. 125-242.
- DOMÍNGUEZ, Fernando - GAYÀ, Jordi, «Life», in *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 214), Turnhout, Brepols, 2008, pp. 3-124.
- IMBACH, Ruedi, «Lulle face aux Averroïstes parisiens», in *Raymond Lulle et le Pays d'Oc = Cahiers de Fanjeaux*, 22, (Tolosa: Privat) 1987; reimpr. in *Quodlibeta. Ausgewählte Artikel / Articles choisis*, Fribourg, 1996, pp. 261-282.
- LLULL, Ramon, *Arbre de la filosofia d'amor*, in *Obres essencials*, intr. Miquel Batllori, Tomàs Carreras i Artau, Jordi Rubió i Balaguer and Joaquim Carreras i Artau, vol. 2, Barcelona, Selecta, 1960, pp. 25-84.
- , *Llibre de contemplació*, in *Obres essencials*, intr. Miquel Batllori, Tomàs Carreras i Artau, Jordi Rubió i Balaguer and Joaquim Carreras i Artau, vol. 2, Barcelona, Selecta, 1960, pp. 97-1269.
- MANCINI, Diana, «Quale mistica in Ramón Llull», *Doctor Seraphicus*, 62, 1995, pp. 53-69.
- PEREIRA, Michela, «Morire d'amore. Note per un confronto fra Raimondo Lullo e Margherita Porete sull'esperienza mistica», in *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, ed. Sofia Boesch Gajano i Enzo Pace, Brescia, Editrice Morcelliana, 2007, pp. 183-203.
- RAIMONDO LULLO, *Liber amici et amati*, testo latino con traduzione italiana a fronte a cura di B. Scavizzi, in *Letteratura Francese V. La mistica*, Milano, Fondazione Valla - Mondadori, 2016, pp. 251-363
- RAIMUNDUS LULLUS, *Ars amativa*, in *Raimundi Lulli Opera Latina*, Tomus XXIX, 46-48, ed. Marta M.M. Romano (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis CLXXXIII), Turnhout, Brepols, 2004.
- RAIMUNDUS LULLUS, *Vita coetanea*, in *Raimundi Lulli Opera Latina*, Tomus VIII, 178-189, *Parisiis anno MCCCXI composita*, ed. Hermogenes Harada (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis XXXIV), Turnhout, Brepols, 1980, pp. 259-309.
- ROMANO, Marta M.M., Introduzione in *Raimundi Lulli Opera Latina*, Tomus XXIX, 46-48, *Ars amativa boni et Quaestiones quas quaesivit quidam frater minor*, ed. Marta M.M. Romano i Francesco Santi "Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis" CLXXXIII, Turnhout, Brepols, 2004, pp.
- RUBIO, Josep E., «Oració i contemplació en la mística de Ramon Llull», *Actes del Congrés d'Obertura de l'Any Llull. «En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció»*. Palma, 24-27 de novembre de 2015, ed. Lola Badia, Alexander Fidora i Maribel Ripoll Perelló, Barcelona – Palma, Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2017, pp. 275-286.

- RUH, Kurt, *Storia della mistica occidentale. II. Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, trad. G. Cavallo-Guzzo - C. De Marchi, Milano, Vita e Pensiero, 2002 (ed. or. *Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II. Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Früzzeit. München: C.H. Beck, 1993*).
- SALA-MOLINS, Louis, *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle*, pr. Vladimir Jankélévitch, Paris-la Haia, Mouton, 1974.
- SANTI, Francesco, «Introduzione al Liber Amici et amati», in *Letteratura Francescana V. La mistica*, Milano, Fondazione Valla - Mondadori, 2016, pp. 233-248.
- URVOY, Dominique, «Les emprunts mystiques entre Islam et Christianisme et la véritable portée du *Libre d'amic*», in *Estudios Lulianos*, 23, 1979, pp. 37-44.
- VEGA ESQUERRA, Amador, «La imaginación religiosa en Ramon Llull: una teoria de la oración contemplativa», *Mirabilia*, 5, 2005, pp. 157-178.

RAMON LLULL, LOCURA Y PASIÓN POR JESUCRISTO

RAMON LLULL, MADNESS AND PASSION FOR JESUS CHRIST

JOAN ANDREU ALCINA

Director ISUCIR

Resumen

El artículo presenta a Ramon Llull como una figura profundamente marcada por un encuentro personal y transformador con Jesucristo crucificado, vivido bajo la influencia decisiva de la espiritualidad franciscana del siglo XIII. El texto muestra cómo la contemplación del Crucificado impulsa en Llull un proceso de conversión que articula vida, pensamiento y misión. Desde esta experiencia nace su proyecto intelectual y misionero, especialmente el *Arte*, concebido como un lenguaje racional y universal al servicio del anuncio de la fe. Jesucristo aparece como centro de la creación, mediador universal y plenitud de la belleza divina, clave hermenéutica de toda la obra luliana. El artículo subraya finalmente la unidad entre contemplación, razón y misión como rasgo esencial del pensamiento y la espiritualidad de Ramon Llull.

Palabras clave: Ramón Llull, Jesucristo crucificado, espiritualidad franciscana, conversión, belleza y cristocentrismo.

Abstract

This article presents Ramon Llull as a figure profoundly shaped by a personal and transformative encounter with the crucified Jesus Christ, deeply influenced by thirteenth-century Franciscan spirituality. The study highlights how contemplation of the Crucified becomes the driving force behind Llull's conversion, integrating life, thought, and mission. From this experience emerges his intellectual and missionary project, especially the *Art*, conceived as a rational and universal language in the service of faith. Christ appears as the center of creation, universal mediator, and fullness of divine beauty, providing the hermeneutical key to Llull's entire work. The article ultimately emphasizes the unity of contemplation, reason, and mission as the core of Llull's spirituality and thought.

Keywords: Ramon Llull, Crucified Christ, franciscan spirituality, conversion, beauty and christocentrism.

Introducción

Hay personas que no encajan en su tiempo y dejan riquezas, fama y éxitos por una llamada interior que las trastoca. Ramon Llull es uno de ellos: siete siglos después, perdura no tanto por su presencia en las cortes ni por su obra inmensa, sino por el amor apasionado a Jesucristo que muchos juzgaron como locura.

Este texto no es una biografía exhaustiva ni un estudio técnico, sino una puerta de entrada a su experiencia interior: cómo un noble mallorquín, rico, casado con Blanca Picany y padre de Doménec y Magdalena, con una vida acomodada, lo deja todo para hacerse misionero, peregrino e incluso prisionero por Cristo. ¿Qué le hace romper con la vida anterior? Jesucristo es la respuesta. Pero no cualquier Cristo: no el lejano y majestuoso, sino del Cristo pobre, humilde y crucificado, que ama hasta dar la vida. Ese Cristo le toca el alma y lo transforma.

Seguiremos, pues, las huellas de Jesucristo en Llull, viendo cómo la espiritualidad de Francisco de Asís —centrada en el Crucificado— lo modela decisivamente. Hablar de Llull, es hablar de un hombre que, queriendo amar con todo su ser, abraza con locura y pasión a Jesucristo crucificado.

Un reino nuevo, una espiritualidad nueva

El 31 de diciembre de 1229, Jaime I entra en Madina Mayurqa tras tres meses de asedio. Nace el Reino de Mallorca, integrado en la Corona de Aragón, pero con instituciones propias. El cambio no es solo político: la llegada de los pobladores cristianos introduce una nueva espiritualidad que, en el siglo XIII, se refleja en el paso del románico al gótico. No es un cambio meramente estético, sino que expresa una fe más interior y emotiva, centrada en la humanidad de Jesucristo.

La conversión de antiguas mezquitas en iglesias conlleva un nuevo lenguaje simbólico. El Cristo románico es solemne e imperturbable, con la mirada abierta y sin dolor; el Cristo gótico se muestra vulnerable, con el cuerpo desplomado, la cabeza inclinada y heridas visibles. El sufrimiento ya no se oculta, sino que busca despertar empatía y complicidad.

La nueva sensibilidad se concreta en obras como la Seu de Mallorca. Desde 1230 se transforma la antigua mezquita mayor en catedral. Según la tradición, Jaime I la habría prometido si la conquista se hacía realidad. Dedicado a María, el edificio quiere invitar a la contemplación. Entre sus elementos destaca el gran rosetón del presbiterio (más de 100 m² y cerca de 1.200 piezas), que transforma

la luz en experiencia mística. Ramon Llull no lo vio terminado, pero ya percibió su simbolismo y su fuerza.

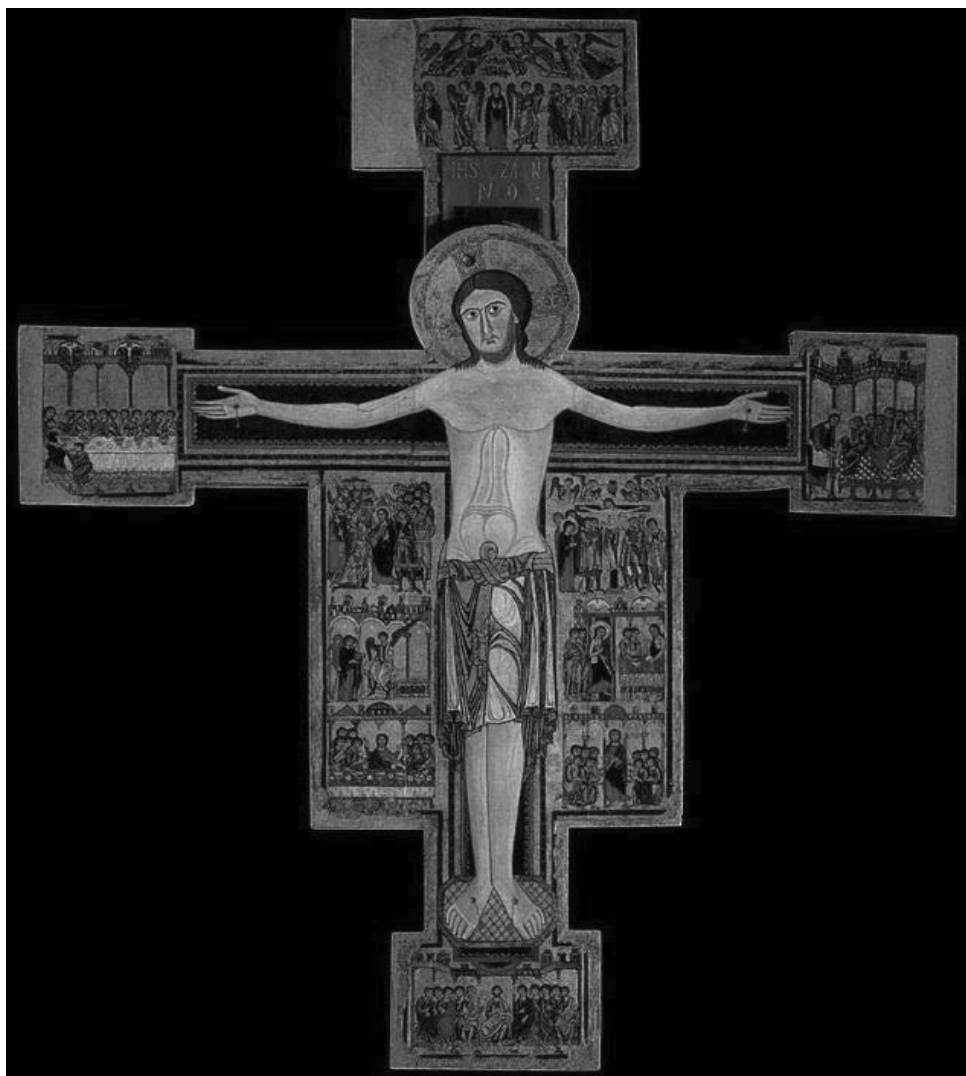
En este ambiente, crece el joven Llull (n. 1232), en una Palma en transformación: nuevos conventos, palacios e iglesias, y una cultura cristiana que piensa a Jesucristo como cercano y compasivo, no como un juez distante. Esta imagen marcará su conversión y su camino.

Cuando era adolescente, Llull caminó por una Palma en plena renovación, viendo alzarse templos góticos y llenarse de imágenes del Cristo sufriente. Asistía a celebraciones, escuchaba predicadores apasionados sobre el amor de Dios...

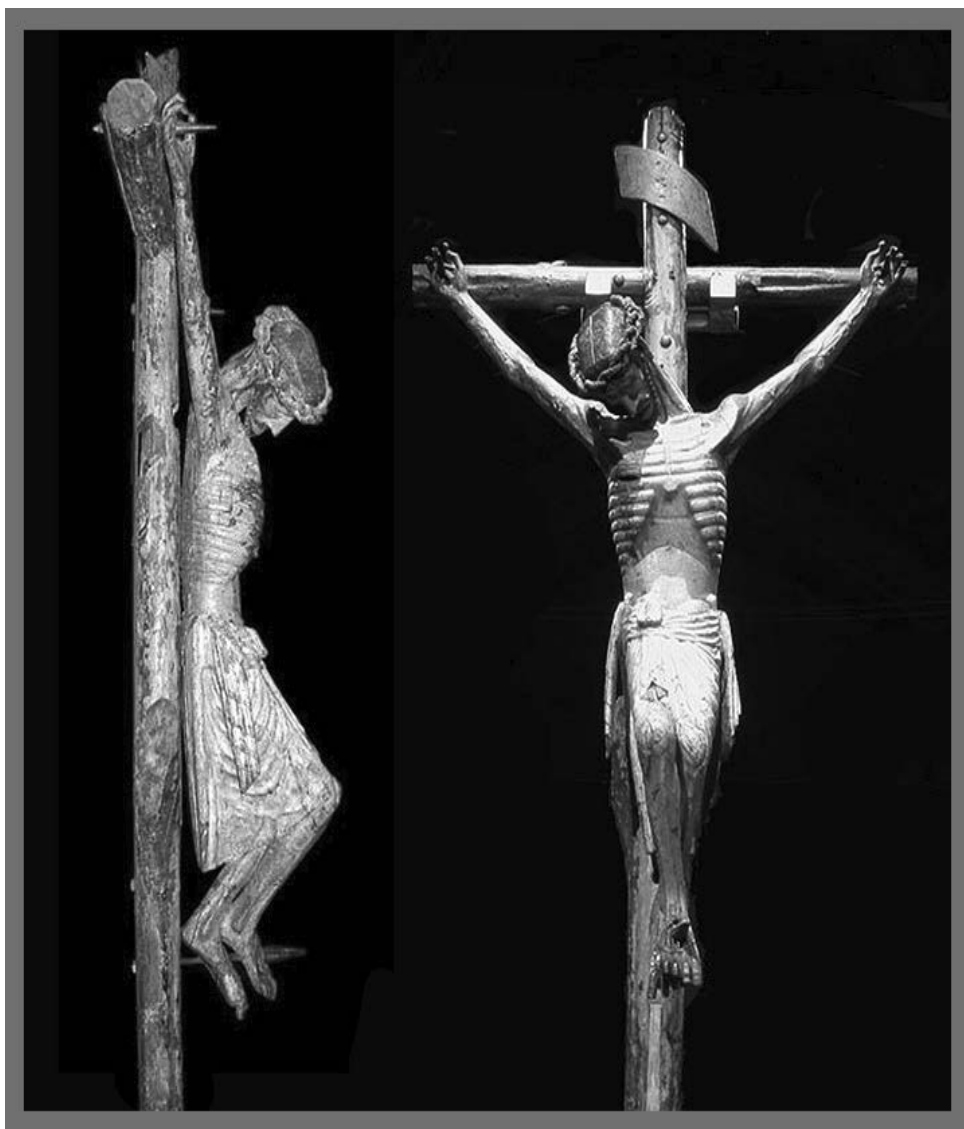
En los viajes por Francia e Italia tuvo ocasión de admirar el gótico europeo. Pero más allá de los estilos, lo que le tocó el corazón fue el rostro de Jesucristo que ya no infundía miedo sino compasión: un Jesucristo que podía ser amado.

Ese mundo, modeló la mirada de Ramon Llull a través de una espiritualidad centrada en la humanidad de Jesús, en su sufrimiento y en la belleza vulnerable; una fe que apela, sobre todo, al amor.

	Cristo Románico	Cristo Gótico
Número de clavos	Cuatro clavos	Tres clavos
Representación del sufrimiento	Sin sufrimiento, sin rastro de sangre	Con heridas sangrantes en las manos, el costado y la cabeza
Postura del cuerpo	Cuerpo rígido, con brazos estirados	Brazos flexionados
Expresión facial y ojos	Rostro inexpresivo, ojos abiertos	Ojos cerrados o con expresión de dolor
Significado teológico y simbólico	Cristo triunfante sobre la muerte, se destaca su naturaleza divina	Se destaca la naturaleza humana de Jesucristo mostrando su sufrimiento



Cristo románico triunfante. Anónimo italiano. Siglo XII.



Dévot Crucifi., Cristo gótico anónimo, 1307. Capilla del Santo Cristo, Perpiñán (Francia).

La cruz de Jesucristo: la espiritualidad de Francisco de Asís y la conversión de Ramon Llull

El rasgo más conmovedor de la espiritualidad franciscana es el amor intenso a la cruz. Francisco de Asís quiso vivir como el Crucificado: pobreza radical, cuidado de los enfermos y oración solitaria en medio de la naturaleza. Su deseo

de unirse al sufrimiento de Jesús culmina, según la tradición, con los estigmas, signo visible de un amor que lo hace semejante al mismo Cristo.

Esta mirada convierte la cruz no en un final trágico, sino en puerta a la vida. Así lo formula san Buenaventura (1217–1274), contemporáneo de Ramón Llull y doctor de la Iglesia: Francisco es icono vivo de Jesucristo crucificado, y la pasión revela sobre todo el inmenso amor de Dios y el camino de la resurrección. Por eso interpreta los estigmas como «sacramentos del Señor», es decir, signos de participación pascual —dolor y gloria— en el triunfo sobre la muerte.

El núcleo de esta experiencia es la humanidad y la humildad de Jesús: Dios hecho hermano, pobre y débil, que se humilla por amar. Francisco quiere imitarlo en la pobreza que no se aferra a nada, en la mansedumbre y en la disponibilidad de sufrir por amor. La cruz no se detiene en el dolor, sino que muestra al Dios «siempre más pequeño» (*semper minor*).

Un testimonio visual de esta visión es el retablo de la capilla Bardi en Santa Croce (Florencia), pintado por Coppo di Marcovaldo hacia 1243, donde Francisco aparece como un nuevo Cristo: pobre, humilde y entregado a los demás.

En este marco, Buenaventura concibe una teología nacida de la experiencia centrada en la cruz como libro abierto que solo se entiende con el corazón conmovido. Es también el camino de Ramón Llull. Su conversión, nacida de la contemplación de Jesucristo en la cruz, vehiculando el pensamiento, el método y la visión teológica del autor a quien la tradición llama «el loco de Cristo».

La cristología de Buenaventura se fundamenta en la vida de Francisco, «creado a imagen de la humanidad de Cristo, tanto en la vida como en la pasión y la resurrección» (*Sermo* III S.P.N. *Franciscus*, IX, 584). La cruz deja de ser solo sufrimiento y se convierte en árbol de vida, en fuente de gracia, luz y sabiduría para todos.

En el *Lignum Vitae*, Buenaventura imagina la cruz como un árbol. El tronco es Jesucristo; las ramas, los grandes momentos de su vida (encarnación, pasión, glorificación); y los frutos, la gracia y los dones que alimentan el camino interior del creyente. Así nos introduce en el núcleo de la fe: la humildad de Dios hecho hombre, la pasión como acto supremo de amor y la resurrección como plenitud de sentido para la humanidad y el cosmos.

Bonaventura lo resume así: los discípulos deben transformarse «a imagen del Crucificado por la fuerza del dolor compasivo hacia la pasión del Señor» (*Sermo* 1 *Dom. Pascha*, IX, 307). No basta contemplar, hay que dejarse tocar y modelar por su pasión. Su voz culmina en el siguiente sermón:

«La cruz, vista desde fuera, asusta; pero contemplada desde dentro, es deseable... Exteriormente, es madera de muerte, pero... es árbol de vida... Si queremos alcanzar los frutos de este árbol... también nosotros hemos de ser crucificados con él» (*Sermo*, LX, 463–470).

Jesucristo se entiende, pues, desde su humanidad real, vida sencilla, sufrimiento asumido y amor sin límites como clave de bóveda del misterio de Dios. Esto mismo vivirá Ramón Llull: su conversión nace de la contemplación amorosa del Crucificado, bajo el aliento del espíritu franciscano. Lejos de oponer razón y fe, pondrá la cruz en el centro de su pensamiento y de su camino espiritual.

Cuando la cruz transforma el corazón: la conversión de Ramon Llull a la luz de la espiritualidad franciscana

La transformación interior de Ramon Llull fu un proceso lento y profundo, madurado bajo el aliento de la espiritualidad franciscana y la teología de la cruz que hemos visto en Buenaventura. A medida que crece la llamada de Dios en su interior, Llull experimenta una ambigüedad interna entre la atracción por la fama, el amor y la gloria que y la presencia de Cristo crucificado que lo interpela. El mismo Llull lo narra en la *Vida coetánea*:

«Una nit, estant a la seva cambra, assegut al llit i imaginant una cançó amorosa que escrivia en llengua vulgar per a una dona a qui estimava amb un amor que ell mateix qualifica de vil i foll, tot el seu enteniment estava encès i concentrat en dictar aquella vana cançó. De sobte, mirant cap a la dreta, va veure nostre Senyor Jesucrist penjant en creu, molt adolorit i ple de patiment.

En veure aquella imatge, va sentir un gran temor dins seu, i deixant tot el que tenia entre mans, se'n va anar al llit, espantat. Però l'endemà, pensant que tot plegat havia estat només una imaginació, tornà a escriure la mateixa cançó, en la mateixa hora i al mateix lloc. I de nou, Jesús li aparegué en la creu, amb la mateixa expressió de dolor. Aquesta segona aparició el va deixar encara més commocionat, i tornà a retirar-se al llit, profundament trasbalsat.

Pocs dies després, malgrat aquelles visions tan vives, ell continuava escrivint la mateixa cançó, com si res no hagués passat. Però Jesús li tornà a aparèixer una tercera, una quarta i una cinquena vegada. Llavors, colpit per la repetició d'aquelles imatges tan insistents, començà a preguntar-se què significaven. I la

seva consciència li va fer entendre amb claredat que Jesús no volia altra cosa sinó que ell deixàs el món i s'entregàs totalment al seu servei».¹

De estas palabras podemos extraer tres momentos clave del proceso de conversión de Llull: una lucha interior entre la vida superficial, simbolizada en la vana canción y la llamada del Crucificado; un miedo existencial al cambio y a la propuesta de Dios; u una decisión pendiente que lo empuja a dejar el mundo y entregarse al servicio de Jesucristo.

Tras este impacto, se abre un período de silencio y formación (1265–1274), de retiro, oración, estudio y discernimiento que fundamentan su vocación y misión.

De ahí nace un eje constante en su teología: la humildad de Jesucristo que no es solo una virtud ética, sino la clave espiritual para conocer a Dios y acercar al hombre a él: Dios se abaja, se hace pequeño y cercano, y solo quien se hace humilde entra en este misterio:

«[...] I així com el Fill de Déu exaltà la humanitat de Jesucrist a la màxima grandesa que podia, fent-la una sola persona amb ell mateix, també la humanitat de Crist es volgué humiliar fins a la màxima petitesa a què es podia humiliar. Crist volgué encarnar-se dins una dona pobra, i volgué néixer i ser nodrit amb pobresa; i volgué viure pobrament i visqué poc temps».²

La humildad de Cristo no solo fundamenta la visión teológica de Llull, también modela su estilo de vida. Sin humildad no se puede conocer ni amar a Dios. El orgullo aleja de la verdad, y el amor verdadero nace de un corazón humillado. Por eso, la humildad se convierte en eje central de su espiritualidad y de su misión.

Así, Ramon Llull asume plenamente la teología de la cruz según el espíritu franciscano, una experiencia viva que transforma la manera de ver a Jesucristo. Desde esta luz —Jesucristo crucificado y humilde— construirá toda su visión de Dios, del mundo y del propósito de su vida.

¹ Vida coetánea, según el manuscrito 16432 del British Museum transcrito y publicado por F. de B. Moll. Palma de Mallorca, Ediciones de la Obra del Diccionario, 1933, pág. 9–10.

² Llibre de meravelles, NEORL, volumen I. I, 8, pp. 122–123.



Detall de les cinc visions de Crist crucificat de la miniatura I del Breviculum (Karlsruhe, còdex St. Peter, perg. 92, de principis de segle XIV.

Ramon Llull: del silencio a la palabra, del amor a la misión

Ramon Llull es un personaje desconcertante. Para entenderlo, hay que buscar el núcleo vivo que unifica vida y pensamiento que no es otro que el encuentro real con Jesucristo crucificado y glorificado. Desde aquí se articulan cuatro claves que no son etapas, sino dimensiones entrelazadas de un único impulso: con-

templación, conversión, lenguaje y misión. Llull no deja nunca de contemplar, convertirse, escribir y salir en misión. El dinamismo se repite y crece.

a) Cuando la contemplación cambia el corazón.

La conversión de Llull nace de la contemplación profunda de Jesucristo. Mira el mundo con ojos nuevos porque ha sido tocado por su mirada: descubre una presencia viva que le trastorna el corazón. Fruto de esta experiencia nace el *Llibre de contemplació en Déu* (1274), donde pone por escrito aquello que brota del encuentro con Jesucristo, con tono de confesión sincera, humilde y conmovida:

«Ah Senyor honrat, ple de pietat i de tota misericòrdia. Jo som aquell fals culpable que vos he injuriat i oblidat, i he girat la meva cara cap a altres coses; i aquesta culpa és meva, perquè he deixades les vostres obres per unes altres».³

Nos encontramos, pues, ante una contemplación que convierte. Llull entiende que contemplar es convertirse, dejarse mirar por Dios respondiéndole con todo su ser. La realidad «habla de Dios» y culmina en Jesucristo.

b) Una conversión nacida del silencio y hecha palabra viva.

Su conversión es proceso alimentado por luchas, dudas y la presencia persistente de Jesucristo. El descentramiento va de la «segunda intención» (beneficio y gloria personal) a la «primera intención» (mirarlo todo desde Dios). Esto se concreta en decisiones visibles: abandonar la vanidad cortesana y abrazar la radicalidad de la cruz. El silencio que acoge la llamada se convierte en anuncio; la cruz pasa de asustar a ser estandarte.

c) Del silencio a la palabra: un lenguaje para dialogar, explicar y amar.

La transformación suscita la necesidad de poner palabras al encuentro con Jesucristo. Llull quiere hablar a todos: judíos, musulmanes, cristianos sencillos y gentiles. Busca un discurso racional que mueva el corazón integrando razón y amor.

Así nace el *Arte*: lenguaje simbólico, estructurado y metódico, que explica la realidad a partir de las Dignidades divinas (bondad, grandeza, sabiduría, volun-

³ Llibre de contemplació en Déu, OE, 10, pág. 120.

tad, amor, justicia, etc.). Con ellas construye una gramática común apta para el diálogo universal y la misión:

«Tornant dins si mateix, dubtava si era apte per a tenir un ministeri tan alt, car, considerant que era il·letrat, ja que en sa joventut només havia après una mica de gramàtica, no l'havia sabuda aprofitar. I considerant aquest gran defecte com una mancança greu per a un ministeri tan elevat i contrari a allò que ell desitjava, començà a tenir tant dolor que quasi sortí de si mateix».⁴

Llull quiere escribir «el mejor libro del mundo», no por vanidad, sino para que el mensaje de Jesucristo llegue a todos, al margen de su credo. Por eso busca una nueva manera de expresión, un sistema claro, ordenado y comprensible para cristianos, musulmanes, judíos y gentiles.

La búsqueda culmina en el Puig de Randa. Allí recibe una iluminación interior que inspira su corazón y su mente dando forma y estructura al libro soñado:

«Després de totes aquestes coses, Ramon Llull se n'anà a una muntanya anomenada Randa, que no era gaire lluny de ca seva, per tal que aquí pogués millor pregar i servir nostre Senyor. I com hagué estat aquí gairebé vuit dies, un dia que estava contemplant i amb els ulls alçats al cel, en un instant li vengué una certa il·lustració divina, que li donà l'ordre i la forma de fer els dits llibres contra els errors dels infidels. [...] I ordenà un llibre molt bell, que anomenà [...] *Art General*».⁵

Este momento y el mismo Llull lo expresará poéticamente en *Lo Desconhort*:

«Encara vos dic que duc una Art general,
que m'ha estat donada novament com a do espiritual,
per la qual es pot conèixer tota cosa natural,
segons com l'enteniment percep el món sensorial.
És útil per al dret, la medicina i tot el saber humà,
i també per a la teologia, que és per a mi la més estimada [...]».⁶

Mediante una arquitectura simbólica y metódica, el *Arte* expresa las verdades de la fe a partir de las Dignidades divinas. Desde ahí integra racionalmente Trinidad y Encarnación, utilizando los símbolos arraigados en las tradiciones mono-teístas para tender puentes entre distintas sensibilidades religiosas.

Una aplicación temprana y modélica es el *Libro del gentil y de los tres sabios*: un relato dialogado donde un gentil escucha a un judío, a un cristiano y a

⁴ Vida coetània, ed. Moll, 1933, pág. 11.

⁵ Vida coetània, ed. Moll, 1933, pág. 15.

⁶ Lo Desconhort, VIII, 85–90.

un musulmán. Llull pone en práctica su esquema misional sin imponerse, sino creando un espacio común donde la revelación dialoga con la razón.

Para Llull, fe y razón se complementan. La fe alimenta la razón y la razón abre caminos para entender mejor la fe. La contemplación de las Dignidades genera un terreno compartido en el que judíos, musulmanes y cristianos pueden dialogar sin renunciar a la propia identidad. El gentil, tocado por el testimonio y los argumentos, puede iniciar un camino libre hacia su propia conversión.

Aquí Llull se muestra maestro espiritual: no fuerza ni impone, abre puertas. Entreve una «amancia» (ciencia del amor) que nace del respeto, de la contemplación de Dios y del amor a todos los seres.

La contemplación auténtica empuja a la acción. La misión es el desenlace natural de una fe plena. Y la vocación de Llull no se limita a la palabra, sino que está dispuesto, si es preciso, al martirio como testimonio supremo de su amor a Jesucristo:

«Ramon, fuig del món, fuig de la carn, fuig del dimoni, i dona't del tot a mi, i ves arreu del món a predicar el meu nom».⁷

Este es, por tanto, el dinamismo interior que lo define. Una contemplación que transforma por dentro; una conversión que lo hace salir de sí; una palabra que comunica la experiencia; y una misión que sacude y da sentido.

Jesucristo visto con ojos franciscanos: el camino hacia Ramon Llull

La espiritualidad franciscana del siglo XIII ofrece una manera nueva y transformadora de entender a Jesucristo, el cual es no solo redentor del pecado, sino centro vivo de la creación, de la historia y de toda la humanidad. Nacida de la experiencia radical de Francisco de Asís, presenta a Jesucristo como modelo supremo de amor, humildad y unión con Dios, e invita a seguirlo desde la pobreza, la fraternidad, la sencillez y la contemplación compasiva.

En este horizonte, Jesucristo es el mediador universal que une a Dios y al mundo. Su encarnación no es solo respuesta al pecado, sino expresión libre del amor de Dios; en Él el mundo encuentra origen, sentido y destino.

Entre sus grandes intérpretes destaca san Buenaventura, contemporáneo de Ramon Llull. Su cristología parte de una convicción: todo sale de Dios y todo a Él retorna. La creación es salida de la unidad divina hacia la multiplicidad, y la salvación es retorno amoroso al origen. El corazón de este movimiento es la

⁷ Vida coetània, cap. 1.

Trinidad: el Padre como fuente, el Espíritu como don recibido y compartido, y el Hijo —Jesucristo— que da y recibe, vínculo entre Dios y el mundo. Por eso Jesucristo es imagen perfecta del Padre y modelo según el cual todo ha sido pensado y creado: una creación cristocéntrica, orientada e iluminada por Él.

Cristo encarna este itinerario. Sale del Padre, entra en la historia por la encarnación y retorna al Padre por la pasión, muerte y resurrección. Para Buenaventura, el orden cósmico requiere un centro: Jesucristo es el medio, el eje que todo lo articula. Su lectura trinitaria es relacional. El Padre (quien da), el Espíritu (quien recibe) y el Hijo (quien da y recibe); por eso el Hijo puede mediar entre Dios y el mundo, acogiendo la humanidad y haciendo cercana la divinidad.

Así, Dios crea con el mismo amor fecundo con que engendra al Hijo y la creación es expresión de lo que Dios es por dentro. No se puede pensar la creación sin Cristo: en Él Dios revela, ama y salva. Todo lo que es bueno, justo y verdadero tiene en Jesucristo su fuente y modelo.

El clímax del movimiento de salida y retorno es la cruz. En ella, el Hijo culmina el retorno llevando consigo a la humanidad. Francisco de Asís, fascinado por el Crucificado, encuentra en él el camino hacia Dios; y para Buenaventura, Francisco es icono vivo de esta verdad: ha comprendido que Jesucristo es centro de la creación y mediador universal.

Escuchemos a san Buenaventura, que resume todo este pensamiento con su habitual profundidad:

«Quien hace posible la reconciliación es el mediador, y este papel le pertenece al Hijo de Dios; por eso, Cristo vino al mundo hecho hombre. Él es el único que puede estar en medio, entre Dios y el hombre, para ayudarnos a conocer a Dios, a ser como Dios y a ser hijos de Dios. Nadie más puede hacer esto porque nadie más es al mismo tiempo Dios y hombre, nadie más es el Hijo que se ha hecho hombre para unir el cielo y la tierra» (*Brev*, IV. 2, 242b–243a).

Este ambiente espiritual y teológico hace posible la obra y la vocación de Ramon Llull. No parte de la nada, sino que se inscribe de lleno en la nueva manera franciscana de vivir y comprender a Jesucristo. El horizonte franciscano, con Cristo mediador en el centro, inspira y estructura el pensamiento luliano y abre paso a una intuición original y fecunda: una cristología existencial y activa que no separa pensamiento y vida, razón y amor, contemplación y anuncio. Aquí, el papel de Jesucristo no es solo teología especulativa: es la convicción que lo articula todo, orienta la búsqueda de la verdad, el ejercicio de la razón y cada acto de amor.

Para Llull, Jesucristo es un principio vivo y dinámico que fundamenta y dinamiza su obra filosófica, teológica y misionera. Desde una vivencia espiritual que integra la reflexión, Llull asume y completa a su manera la teología franciscana, madurando una visión universal del lugar y el significado de Jesucristo en el mundo creado.

Esta maduración —nutrida por la oración, el estudio y la experiencia— desemboca en su aportación más genuina: la conciencia del primado de Cristo en todas las cosas, en toda la creación, más allá del ámbito estrictamente cristiano. A continuación, desplegaremos el sentido y la vigencia de estas intuiciones lullianas.

Cristo: el primero, el centro y el sentido de todo

¿Qué significa que Jesucristo sea el primero en todo, el centro y la recapitulación de la creación? Para Ramon Llull esta es la clave que da sentido a su visión de Dios, del mundo y del ser humano.

Jesucristo no es solo un personaje histórico ni únicamente redentor de los pecados: es el núcleo vivo que une la dimensión infinita de Dios con la finitud del mundo; el centro donde todo converge y de donde todo se despliega. En él todo ha sido creado y hacia él todo se dirige; por eso ocupa el primer lugar en todo.

Jesucristo no es un añadido a la creación, sino su clave interpretativa. Recogiendo y ampliando la intuición franciscana, Llull afirma que Jesucristo es mediador, pero también principio y fin, origen y plenitud de lo que existe y del universo en su totalidad.

Para Llull, no se puede pensar a Dios sin Jesucristo. El amor trinitario (Padre, Hijo y Espíritu) se proyecta en la creación por el Hijo, que se encarna. En él Dios se hace visible, comprensible y cercano: el Padre comunica su amor mediante el Hijo, hecho hombre, que se convierte para nosotros en luz, camino y verdad. Llull expresa esta reflexión con una imagen muy clara y elocuente:

«El Fill de Déu és el compliment de la humanitat que va prendre de Maria. I com que, en compartir la naturalesa divina i la humana, es forma una unió d'ambdues natures, aquest home és més gran i més noble, sense cap comparació, que qualsevol altra cosa creada».⁸

⁸ Llibre de demostracions, III, 1, ORL XV, pág. 417.

En Jesucristo, la naturaleza humana alcanza su punto más alto, porque queda asumida —sin perder su identidad— por la naturaleza divina. Y esto no reduce la humanidad, sino que la lleva a su plenitud.

Llull entiende a Jesucristo como el modelo perfecto de la humanidad. No solo realiza todo aquello que define a una persona como verdaderamente humana —inteligencia, amor, libertad, voluntad, justicia—, sino que lo hace de manera plena y definitiva. En Jesucristo la naturaleza humana y su realización perfecta se identifican por completo. En él no hay fractura entre el querer y el ser, entre el amor y la acción. Es plenitud realizada.

Esta visión se fundamenta en la idea de que la humanidad de Jesús, al estar unida a la divinidad del Hijo, recibe una fuerza y una dignidad que supera a toda otra criatura. Llull lo expresa así:

«Jesucrist, el Fill de Déu, té el poder de posar un poder infinit dins la carn humana que prengué de Maria. I aquest poder infinit hi és perquè hi ha una unió molt especial entre ell, que és Déu, i la humanitat que assumí. Ara bé, com que la humanitat és una criatura, i cap criatura pot ser infinita, el Fill de Déu, que és sobirà, va fer que en la seva humanitat hi hagués un poder infinit, tot i haver rebut de Maria un poder limitat. I gràcies a la unió entre la naturalesa divina i la humana, la humanitat de Jesús va rebre un poder més gran que el de totes les altres criatures».⁹

La unión de la naturaleza humana y divina en Jesucristo eleva la condición humana asumida por el Hijo de Dios. La humanidad queda transformada, dignificada y, de algún modo, recreada. No es un hecho concreto, sino un acontecimiento de alcance universal e histórico.

Esta unión radical hace de Jesucristo el centro y el corazón de la creación. En Él lo disperso recobra unidad y plenitud. Es la clave del sentido global del mundo —material y espiritual, visible e invisible—, porque todo converge hacia Jesucristo.

Para que esta recapitulación fuera posible, Dios tenía que hacerse hombre. El ser humano es la única criatura que une materia y espíritu; al asumir nuestra condición, el Hijo se convierte en punto de encuentro entre todo lo creado y Dios. Así, la Encarnación no es un simple signo, sino el acto fundamental que posibilita la reintegración de la realidad: pone las bases de una unidad nueva en la que las criaturas corporales y espirituales retornan a su origen.

⁹ Llibre de demostracions, IV, 2, ORL XV, págs. 419-420.

En definitiva, Cristo solo podía ser Cabeza de la creación haciéndose hombre: como Dios-hombre realiza la gran reconciliación de todo lo creado con el Creador. Por eso, para Ramon Llull, todas las cosas encuentran en Jesucristo la plenitud, el sentido último y el propósito definitivo: volver a Dios. Al final de los tiempos, este movimiento de retorno se cerrará en la plenitud del Padre.

a) ¿Por qué Dios se hizo hombre? La Encarnación como camino para perfeccionar el mundo

Cuando Ramon Llull reflexiona sobre por qué Dios se hizo hombre en la persona de Jesucristo, llega a una conclusión que puede sorprender: el motivo principal no es redimir a la humanidad del pecado, sino mostrar, a través de Jesucristo, todo aquello que Dios es. Llull quiere subrayar que la Encarnación no es solo una respuesta al mal, sino un gesto positivo, gratuito y de amor, para revelar la belleza y la perfección de Dios en una criatura concreta.

Según él, Dios quería hacer visibles en Jesucristo todas sus cualidades o «Dignidades»: la bondad, el poder, la sabiduría, la justicia, el amor... Jesucristo se convierte, así, en la obra más perfecta de Dios, porque es aquel en quien se manifiestan de forma plena todas estas cualidades divinas:

«La raó principal per la qual Jesucrist va morir és perquè demostrà la gran bondat, el gran poder, etc., que hi ha en el bé suprem (Déu); i la segona intenció per la qual va morir fou per redimir el llinatge humà».¹⁰

Para Llull, el propósito central de la vida y muerte de Jesucristo es manifestar la grandeza de Dios; la redención ocupa el segundo lugar como consecuencia de esta manifestación.

Esto lo refuerza en el *Llibre de primera i segona intenció* en el que distingue dos «intenciones» de la Encarnación —la primera, más fundamental, manifestar a la creación las virtudes de Dios; la segunda, redimir al género humano. No hay contradicción, pero la más elevada es la manifestación del amor de Dios, que es anterior al pecado.

En resumen, Dios se hace hombre para conducir el mundo y la humanidad al máximo grado de perfección mediante la unión radical entre Dios y el hombre en Jesucristo, cumbre absoluta de la naturaleza humana. Como fruto de esta unión viene la redención. La salvación acontece después, como derivación de una revelación aún mayor: el amor y la perfección infinita de Dios.

¹⁰ *Llibre de demostracions*, IV, 30, ORL XV, págs. 530–531.

b) Cristo, espejo perfecto de Dios en el mundo

Para que el proyecto de Dios se cumpla, sus «Dignidades» deben ser visibles y comprensibles. Esto sucede plenamente en Jesucristo, imagen perfecta de Dios, cumbre de la creación y espejo fiel de los atributos divinos. Lejos de un Dios lejano e inaccesible (*Deus absconditus*), Llull presenta a un Dios cercano, que quiere ser conocido y amado, y que se revela por completo en Jesucristo.

En definitiva, toda criatura refleja a Dios en parte, pero como la vida interior de Dios solo puede mostrarse de modo limitado en lo creado, se requiere un signo completo, Jesucristo, lúnica criatura en la que la actividad divina se hace plenamente presente.

c) Cristo, el camino que une a Dios con la humanidad

Cristo tiene dos dimensiones: una humana (finita) y una divina (infinita). Esta doble naturaleza es el puente perfecto entre Dios y el ser humano. Por eso, Llull afirma que Cristo es la criatura más perfecta, porque en Él, Dios mismo se une con la humanidad, y así puede revelar tanto quién es Dios como el sentido último de todas las criaturas:

«[...] Per això, aquest Home [Jesucrist], que és la criatura més perfecta perquè és Déu fet home, és la fi última i la màxima perfecció de totes les criatures. Per això, tot el que s'ha creat és per ell, com si fos el seu propòsit final».¹¹

La unión en Cristo de la naturaleza divina y la humana no es el punto donde lo eterno e infinito se encuentra con lo finito y limitado. Sin esta unión, dice Llull, no sería posible relacionar a Dios con el mundo:

«Si Déu no s'hagués fet home, no hauria creat el món, perquè el món va ser creat en vista que Déu es fes home [en Jesucrist]».¹²

Esta tesis, sorprendente pero poderosa, expresa que toda la creación apunta a Jesucristo, centro y referencia de todo, único puente para la unión plena entre Dios y su obra.

La mediación de Cristo no comienza en la historia, es eterna dentro de la Trinidad —el Hijo recibe todo del Padre y lo comparte con el Espíritu. Al hacerse hombre, continúa siendo mediador entre Dios, el mundo y la humanidad. Así, Jesucristo es el espacio de encuentro entre Creador y criatura, infinito y finito, amor eterno y fragilidad humana. En Él, la bondad y la sabiduría divinas se ex-

¹¹ Disputatio fidelis et infidelis, VI, 26, MOG IV, p. 402.

¹² Llibre de sancta Maria, 18, ORL X, p. 134.

presan en el mundo limitado, y a través de Él toda la creación retorna al Origen y allí halla reposo.

En resumen, para Llull, Jesucristo ocupa un lugar central y absoluto siendo precisamente su belleza la que abre una nueva vertiente del pensamiento luliano: Jesucristo como belleza suprema.

Jesucristo: la belleza del Amado hecha hombre

En la Antigüedad —y en toda la Edad Media— la belleza estaba unida al bien y a la verdad: lo bello es también bueno y verdadero. Una persona es realmente bella cuando actúa con justicia, busca la verdad y hace el bien. La belleza visible es un signo que apunta a la Belleza con mayúscula, Dios mismo.

La luz de esta belleza divina resplandece en la creación como una ventana hacia el Creador. La belleza es pura teofanía que manifiesta a Dios a través de lo que ha salido de sus manos.

En este marco, Ramon Llull ofrece una visión honda de la persona. El ser humano es creado para reconocer y amar la belleza de la naturaleza, que inspira el arte, la música y su expresión creativa. Pero es solo el primer paso. El camino verdadero conduce a la belleza espiritual: la belleza de Dios.

Cuando contemplamos las formas creadas, vemos que son verdaderas si la mente las comprende, buenas si resuenan con el corazón y bellas cuando unen verdad y bondad en coherencia con lo que son y con aquello a lo que estamos llamados a ser.

Las Dignidades son perfectas en Dios aunque en nosotros se manifiestan parcialmente. Las Dignidades son puentes entre Dios y el mundo. En la experiencia humana las distinguimos; pero en Dios forman una única realidad, simple e indivisa, dentro de la simplicidad infinita de su ser.

Esto significa que, para Dios, amar es hacer justicia, y ser sabio es ser bueno. Cada cualidad contiene a las demás. Llull lo dice muy claramente: en Dios, las Dignidades «coincideixen entre elles i es fonen en la simplicitat de la seva essència, convertint-se les unes en les altres».¹³

Llull deja claro que la belleza no queda fuera del misterio de Dios. Al contrario, gracias a la «convertibilidad» y la «interpenetración» de las Dignidades, la belleza forma parte activa de Dios. Esto significa que las Dignidades no son cosas separadas y cerradas, sino realidades vivas que se combinan y se reflejan

¹³ *Ars Generalis Ultima*, IX, 1.2.2, ROL XIV, p. 209.

entre sí. Así, por ejemplo, la verdad puede aparecer como bella, y la bondad puede tener una belleza propia. El mismo Llull lo dice en su libro *Rethorica Nova*:

«Les paraules que diuen la veritat esdevenen més belles».¹⁴

También queda claro que, para Llull, el bien y la belleza están profundamente unidos. No son dos cosas separadas, sino dos caras de una misma realidad. Así lo expresa en la misma obra, cuando afirma:

«És bo i bell crear bellesa i bondat».¹⁵

Cuando una acción es realmente buena, también posee una belleza que la hace atractiva y admirable. Y cuando algo es verdaderamente bello, es porque en el fondo es también bueno y está orientado al bien.

Además, si atendemos cómo Llull habla de la gloria de Dios, veremos que, aunque no pronuncie la palabra «belleza», esta está presente. Para él, la gloria es como un reposo, un estado de plenitud en el que todas las Dignidades de Dios alcanzan su pleno sentido. Ese reposo glorioso es, en realidad, una forma de belleza perfecta. Así, en su escrito *Ars Generalis Ultima*, escribe:

«La bellesa és un principi implícit [en los otros Principios o Dignidades]. I la seva definició és aplicable a les definicions dels principis explícits. Perquè la bondat, la grandesa i tots els altres principis, són bells [...]».¹⁶

Llull muestra que la belleza es transversal, es un principio universal que impregna lo real y hace brotar de ello la armonía y la luz interior. Cada Dignidad es bella en sí, y la belleza actúa como un hilo invisible que las liga. Por eso, en el cosmos, en cada criatura y en toda obra buena hay destellos de esa belleza absoluta. La belleza se manifiesta en la materia y en las obras humanas (arte, música, poesía...), pero también tiene una dimensión cósmica: todo el universo está atravesado por la belleza porque proviene de un Dios que es belleza pura.

Jesucristo es bello porque integra todas las Dignidades (bondad, sabiduría, justicia, amor...) y, al hacerse hombre, esa belleza se hace visible y accesible. Además, la máxima belleza se revela en el amor que se entrega hasta el sufrimiento; el rostro herido del Crucificado es el lugar donde la belleza de Dios y la humana se abrazan.

¹⁴ *Rethorica Nova*, 162.

¹⁵ *Rethorica Nova*, 76.

¹⁶ *Ars Generalis Ultima*, ROL 128, 10, p. 340.

En suma, Jesucristo como plenitud de la belleza de Dios abre la comprensión de toda la obra luliana: la belleza es esencial, revela el misterio de Dios y culmina en Jesucristo.

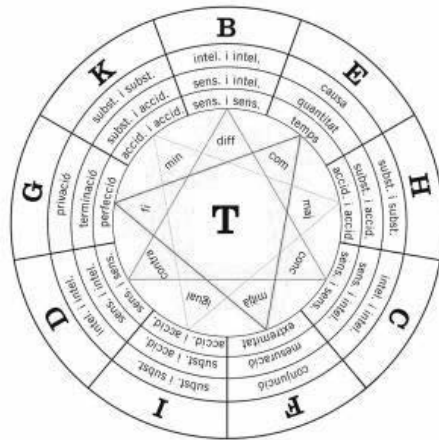
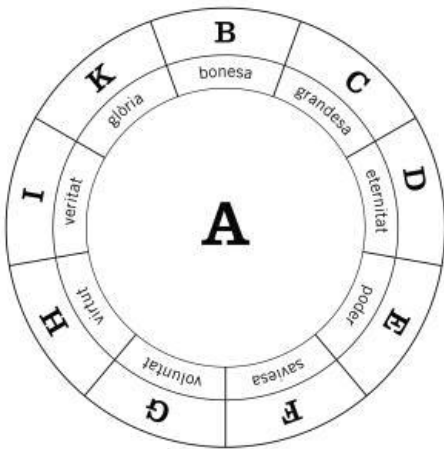
La Figura universal de Llull: expresión visual de Jesucristo como centro de toda la realidad

Ramon Llull recoge y unifica todas las figuras de su *Arte* en una sola imagen con forma de cruz, llamada *Figura Universal* (*Figura universalis*). Esta figura expresa de un modo muy claro el lugar central que ocupa Jesucristo en la espiritualidad y en la elaboración intelectual de Llull. En esta síntesis gráfica confluyen sus intuiciones teológicas, filosóficas y misioneras. La *Figura Universal* no es solo una representación combinatoria, sino más bien una forma cargada de significado, que adopta la estructura de una cruz como expresión máxima del núcleo de todo el sistema luliano.

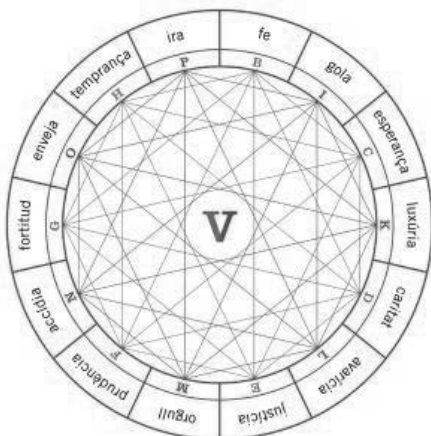
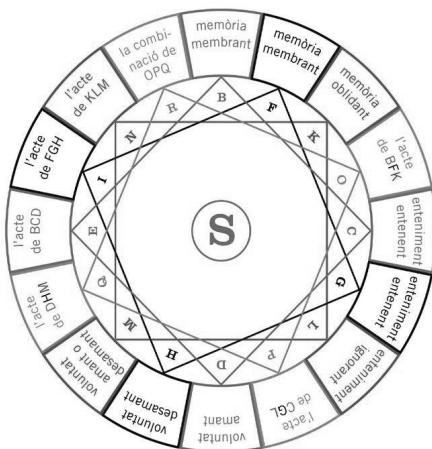
En Llull, la forma de cruz de la *Figura Universal* refleja la primacía y la centralidad de Jesucristo crucificado en el conjunto de la realidad. En el centro de esta figura convergen todas las líneas y articulaciones de su pensamiento. Jesucristo, Dios hecho hombre y muerto por amor, se convierte en el eje que da coherencia y sentido a todas las relaciones posibles entre los conceptos presentes en el *Ars magna*, escrita en 1308 hacia el final de su vida. No es solo un centro simbólico, sino la evidencia que permite que el universo sea comprensible, ordenado y orientado hacia la belleza y el bien.

La conexión entre Jesucristo y la *Figura Universal* está profundamente arraigada en la experiencia espiritual del propio Llull. La cruz, como figura, es aquí una expresión gráfica de esta visión profunda: Jesucristo es el centro de la creación, el punto donde se encuentran el amor, la verdad y la sabiduría, y el eje desde el cual todo puede ser comprendido, amado y transformado.

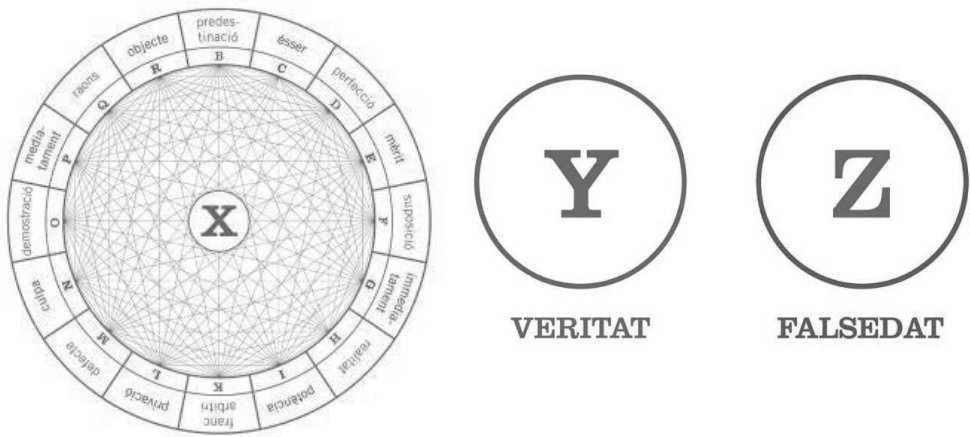
La cruz que forma esta figura se convierte, por tanto, en el lugar privilegiado donde se encuentran Dios, el universo y la humanidad. Esta articulación simbólica se hace visible en las letras que aparecen en ella: la letra A, situada en la parte superior, representa a Dios; la letra S, en el centro, representa el alma humana; y en la base, la figura elemental, símbolo de la realidad creada. Este diagrama expresa gráficamente la concepción de Llull según la cual Jesucristo es el punto de unión entre Dios y el mundo, entre lo eterno y lo temporal, entre el misterio divino y la experiencia humana.



Figuras A i S del Ars de Ramon Llull.



Figuras Si V del Ars de Ramon Llull



Figuras X, Y i Z del Arte de Ramon Llull.

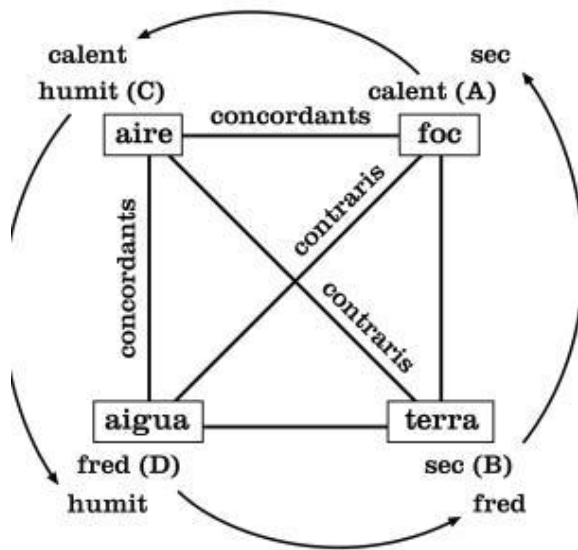


Figura elemental que recoge la interacción entre los cuatro elementos (aire, fuego, agua y tierra) que configuran el cosmos.

La *Figura Universal* muestra de manera visual el corazón del pensamiento de Llull: el universo, en toda su complejidad, encuentra su principio y su sentido último en Jesucristo. En definitiva, la *Figura Universal* sintetiza y concentra en la forma de una cruz todas las figuras anteriores de su *Arte*, convirtiéndose en un

símbolo inequívoco de su pensamiento más maduro. A través de ella, Llull expresa su cristología del primado de Jesucristo, principio y fin de toda la realidad. A continuación, ofrecemos la imagen de la *Figura Universal*, que resume visualmente todo lo que hemos expuesto:

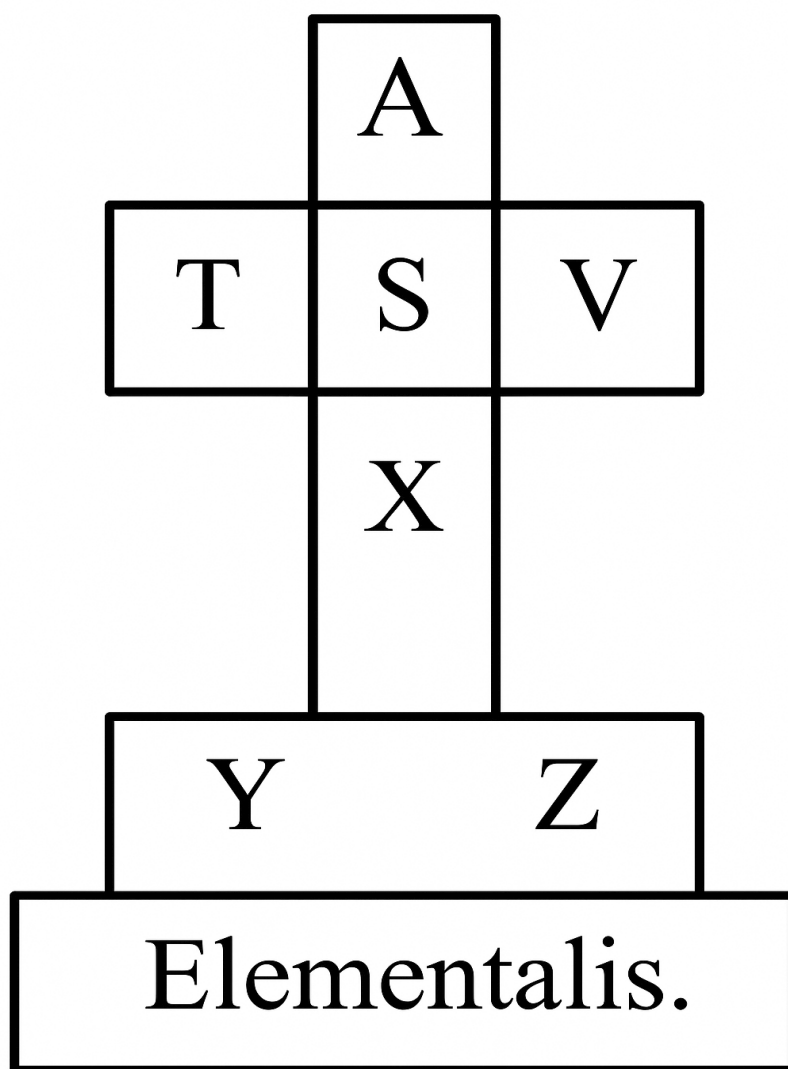


Figura de elaboración propia a partir de la figura original de Ramon Llull en el Ars Magna de 1308.

Algunas conclusiones

Cuando miramos más de cerca la vida y el pensamiento de Ramon Llull, descubrimos que la figura de Jesucristo es su verdadero centro, el corazón ardiente desde el que late toda su trayectoria personal, espiritual e intelectual. A Llull no se le puede comprender solo a partir de su biografía, ni de la enorme variedad de su obra, ni siquiera de su contexto histórico y cultural. Para entenderlo en profundidad, hay que partir del encuentro personal y transformador que vivió con Jesucristo crucificado. Este encuentro marcará para siempre su manera de ver el mundo, de hablar de Dios, de escribir, de pensar y de relacionarse con los demás.

La influencia de la espiritualidad franciscana en este proceso es clara y profunda. Llull comparte con esta corriente el gusto por la pobreza evangélica, por el amor humilde y por la contemplación de Jesucristo crucificado como imagen suprema del amor extremo de Dios. El ejemplo de Francisco de Asís y la enseñanza de los maestros franciscanos no lo dejan indiferente, sino que acoge su luz interior y la integra en su propia búsqueda espiritual y teológica. Pero Llull no imita, sino que transforma. Hace suyo este impulso y lo convierte en una propuesta nueva y radicalmente personal.

A partir de esta vivencia, Llull inicia un largo camino de estudio, de investigación y de escritura, convencido de que es necesario encontrar un lenguaje nuevo, capaz de traducir el fuego interior que ha encendido su alma. No le basta con contemplar, quiere pensar, quiere expresar, quiere comunicar, quiere convencer. Así nace el *Arte* como instrumento riguroso y apasionado al servicio de la fe, de la verdad y de la razón. Pero, por encima de todo, el compromiso con Jesucristo. El lenguaje que crea brota de una contemplación vivida, de un amor apasionado, de una voluntad decidida de poner todas las facultades humanas — razón, palabra, imaginación, pensamiento— al servicio de Dios y de la salvación de todos por Jesucristo.

Por eso, su proyecto nunca queda encerrado ni replegado. Llull se siente llamado a salir, a anunciar, a dialogar, a amar y —si es necesario— a dar la vida, para dar a conocer al Cristo que lo ha transformado. Este impulso misionero no es una adición posterior, sino la consecuencia natural e inevitable de haber sido tocado por el amor de Jesucristo. Cada viaje, cada libro, cada disputa con judíos o musulmanes, cada intento de fundar escuelas, cada propuesta de reforma, todo es expresión de una misma fuente interior: el amor vivido y compartido por Cristo, que nace de la contemplación y culmina en el don radical de la propia vida.

Finalmente, en este camino de descubrimiento y de entrega, la belleza desempeña un papel esencial. Llull descubre en Jesucristo la máxima expresión

de la belleza divina, una belleza que no solo atrae y emociona, sino que transforma, convierte y salva. En Jesucristo, la belleza infinita de Dios y la belleza sencilla de la humanidad se encuentran en una sola persona. Él es bello porque en Él habitan todas las Dignidades divinas, y es bello porque esa belleza eterna se ha hecho carne, se ha hecho rostro, se ha hecho cercana. Y, paradójicamente, es en el rostro desfigurado del Crucificado donde esa belleza brilla con más fuerza, porque allí se revela el amor que lo da todo y que no se reserva nada para sí mismo.

Bibliografia

- ANDREU, Joan, *Ramon Llull y el pensamiento transcendental como vía de acceso a la trascendencia*, Barcelona, Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya 2012, Col·lectània Sant Pacià, Núm. 101.
- , *Diàleg interreligiós i obertura de l'home vers Déu: Dues derivades del caràcter transcendental del pensament de Ramon Llull*, Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca, 2006, Núm 46.
- , «El cercle de la saviesa: Ramon Llull i la mística sapiencial», *Revista Catalana de Teologia* 40/2, Barcelona 2015, pp. 601-618.
- , «Contemplació, conversió, llenguatge i missió: quatre Claus per a comprendre la vida i el pensament de Ramon Llull», *Comunicació* 132, 2016, pp. 9-33.
- , *Ramon Llull: Intèrpret de Déu*, Cabildo Catedral de Mallorca, Palma de Mallorca 2016.
- , «Cristología existencial y cristología cósmica en la vida y el pensamiento de Ramon Llull», Madrid, Editorial Sínderesis 2019.
- CRESTA, Gerald, «Buenaventura: Transcendentales del ser y causalidad divina como fundamento ontológico», *Patristica et Medievalia* XXV, 2004, pp. 25 – 44.
- , «Los transcendentales del Ser como apropiaciones divinas en el pensamiento de San Buenaventura», <http://www.hottopos.com/videtur29/cresta.htm>, 2006, pp. 1 – 17.
- DA COSTA, Ricardo, «La retórica Nueva (1301) de Ramón Llull: La Belleza a servicio de la conversión», *eHumanista/IVITRA* 8, (2015), pp. 28 – 43.
- FIDORA, Alexander, «La Bíblia en Ramon Llull: Exegesi i raó especulativa», Publicacions de l'Institut de Llengua i Cultura Catalanes. Sèrie Estudis i documents 6, (2022), pp. 101-121.
- GAYÀ, Jordi, «Bases filosóficas de la demostración luliana de la Trinidad», *Anuario Filosófico* 49/1, (2016), pp. 121-137.
- , (ed.): *Enchiridion Theologicum Lullianum*, Barcelona, Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya 2021, Grans textos cristians, Núm. 1.
- MANZANO, I. G., «El primado absoluto de Cristo, piedra angular de la cristología de Escoto I», *Carthaginensia* Vol. XXXVI, Julio – Diciembre (2020), Núm. 70, pp. 293-316.

- , «El primado absoluto de Cristo, piedra angular de la cristología de Escoto II», *Carthaginensia* Vol. XXXVII, Enero - Junio (2021), Núm. 71, pp. 1-28.
- MERINO, J. A., «Cristología escotista y creación», *Carthaginensia*, Vol. XIV, Enero - Junio (1998), Núm. 25, pp. 101-116.
- RICHS, Aaron, «Christology and the Scotist Rupture», *Theological Research*, Volumen I, (2013), pp. 31-63.
- RODRÍGUEZ, Luís, «Contemplación y seguimiento de Cristo pobre y crucificado. Lectura teológica del Lignum Vitae de san Buenaventura», *BiDiCap*, pp. 1-93.
- VEGA, Amador, *Ramon Llull y el secreto de la vida*, Madrid, Siruela, 2002.
- , «Rapte místic i éxtasi artístic: Llull i Dalí», *Actes del congrés d'obertura de l'any Llull*, 24 - 27 de noviembre de 2015, Palma: Universitat de Barcelona i Universitat de les Illes Balears, pp. 339 - 363.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, *Gloria, una estética teológica*, Madrid, Encuentro ediciones 1987, volumen 4.
- WOZNIAK, Robert, «La teología de la mediación de Cristo en las obras sistemáticas de san Buenaventura», *Scripta Theologica*, 49, (2017), pp. 327-349.

L'ART DE LLULL, EL DUBTE DE TOMÀS I LA TEOLOGIA COM A CIÈNCIA SEGONS L'AQUINAT

LLULL'S ART, DOUBTING THOMAS AND THEOLOGY AS A SCIENCE ACCORDING TO AQUINAS

ALEXANDER FIDORA

ICREA – Universitat Autònoma de Barcelona¹

A la memòria de Hans Daiber
(Stuttgart 1942 – Mallorca 2024)

Resum

Partint de la importància del dubte com a base metòdica del pensament de Llull, aquest capítol examina l'exegesi que el filòsof i teòleg mallorquí desenvolupa de l'episodi bíblic de Tomàs l'incrèdul (Jn 20,25-29). Tal com s'hi demostra, l'abast epistemològic que Llull atribueix al dubte de l'apòstol Tomàs varia al llarg de la seva obra. Si bé, en general, Llull entén que el dubte de Tomàs l'incrèdul concerneix tant les veritats naturals com les divines, en les obres de la primera dècada del segle XIV n'ofereix una lectura més restrictiva, en sintonia amb altres autors del seu temps. Entre d'altres aspectes, aquesta interpretació té conseqüències en la manera com es defineix l'estatus de la teologia com a ciència.

Paraules clau: Ramon Llull, Tomàs d'Aquino, Gregori Magne, dubte metòdic, exegesi, *duplex veritatis modus*.

Abstract

Starting from the importance of doubt as a methodological foundation of Llull's thought, this chapter examines the exegesis that the Mallorcan philosopher and theologian develops of the biblical episode of doubting Thomas (Jn 20:25–29). As is shown, the epistemological scope that Llull attributes to the apostle Thomas' doubt changes over the course of his work. Although, in general, he understands the science of doubting Thomas

* MRA. Universitat Autònoma de Barcelona. Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana. 08193 Bellaterra (Espanya). E-mail: alexander.fidora@icrea.cat. <https://orcid.org/0000-0001-5163-0369>. Aquest treball forma part del projecte PID2024-155482NB-I00, finançat pel Ministerio de Ciencia e Innovación i l'Agència Estatal de Investigació.

to concern both natural and divine truths, in works from the first decade of the 14th century he offers a more restrictive reading, in line with other authors of his time. Among other things, this interpretation has consequences for how the status of theology as a science is defined.

Keywords: Ramon Llull, Thomas Aquinas, Gregory the Great, methodic doubt, exegesis, *duplex veritatis modus*.

1. Introducció

Fa un parell d'anys, vaig dedicar un estudi al dubte com a noció fonamental del pensament de Ramon Llull.² De fet, son molt nombrosos els textos en els quals Llull recalca la importància d'aquest concepte pel diàleg entre les religions, així com també per la seva epistemologia en general. Per a situar-nos en el tema, citaré alguns passatges, començant per la *Lògica del Gatzell*, escrita cap a l'any 1270, una adaptació de les *Intencions dels filòsofs* d'al-Ghazālī:

Aytal hus han li infidel / qui descreson que Deus del cel / sia en santa Trinitat / ni·n sancta Maria incarnat, / car al començ de la rahó / discreen-o, dien que no. / E cor discreen en primer, / lur enteniment en derrer / no ha ab que vaga serrar / ço que ell pogra atrobar / si no li·nbarguás sa virtut / l'impossibil, qui es creut / a començar de l'esputar; / a qual, los valgra mays duptar, / car per duptar es demostrat / so que es possibilitat.³

El dilema que Llull descriu en aquests versos no ha canviat fins avui: és difícil discutir sobre la Trinitat o l'Encarnació si, des de bon principi, l'interlocutor rebutja aquestes doctrines de manera categòrica. Un diàleg productiu, en canvi, s'ha de basar en donar una certa credibilitat a les paraules de l'altre considerant que aquell pugui tenir alguna cosa significativa a dir. És per això que, segons Llull, el punt de partida del diàleg ha de ser el dubte, una actitud que impedeix que els interlocutors privilegiïn llur pròpia posició, alhora que els obliga a considerar la posició de l'oponent com una opció.

El principi hermenèutic que Llull estableix a la *Lògica del Gatzell* per al diàleg cristià-musulmà l'aplica, també, al diàleg cristià-jueu. A la seva novel·la

¹ MRA. Universitat Autònoma de Barcelona. Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana. 08193 Bellaterra (Espanya). E-mail: alexander.fidora@icrea.cat. <https://orcid.org/0000-0001-5163-0369>. Aquest treball forma part del projecte PID2024-155482NB-I00, finançat pel Ministerio de Ciencia e Innovación i l'Agència Estatal de Investigació.

² Fidora, 2021, pp. 75-89.

³ Ramon Llull, 2025, p. 114, versos 653-668.

Blaquerna (1280), narra el cas d'un cardenal romà que havia estat informat que un cristià i un jueu es trobaven enfrontats en una aferrissada discussió sobre les seves respectives creences. La història diu així:

Lo cardenal aná en aquell loch on desputaven e parlá ab ells dient estes paraules: [...]. Altra natura á l'enteniment a entendre, ço es a saber, que hom aferm possible cosa esser aquella cosa que la volentat vol que·l enteniment entena; cor si ans que l'enteniment la entena aferma impossibilitat esser en aquella cosa, l'enteniment no será aparellat con pusca entendre la possibilitat o impossibilitat qui será intelligible en aquella cosa.⁴

El cardenal del *Blaquerna* es troba davant del mateix escenari que es presenta a la *Lògica del Gatzell*: dos oponents que afirmen, cadascú, que posseeixen la veritat, i per això mateix consideren que la posició del seu interlocutor és *a priori* impossible, val a dir, falsa. La resposta de Llull a aquest impàs és la mateixa que a la *Lògica del Gatzell*, a saber, no comprometre's d'entrada amb cap de les dues parts d'una qüestió debatuda, ans partir d'una posició de dubte en què es considera que el punt de vista contrari és, com a mínim, possible.

Com és sabut, aquesta definició del dubte esdevindria una de les pedres angulars de l'Art de Ramon Llull, on el dubte es recull a la primera de les regles de l'alfabet, és a dir, B. «utrum» o «si». A l'*Art breu* (1308), per exemple, aquesta regla es presenta de la següent manera:

Utrum <o 'si'> ha tres espècies, ço és a saber dubitació, afirmació e negació, e açò per tal que l'enteniment en lo principi <supòs> cadascuna part esser possible, per ço que no's lic ab creure, la qual cosa naturalment no és acte seu, mas entendre.⁵

Vet aquí com el dubte s'estableix com un principi epistemològic de primer ordre amb una validesa universal per tots els àmbits del coneixement. Tal i com vaig apuntar en l'esmentat treball, aquest ús metòdic del dubte distingeix a Llull de la gran majoria dels filòsofs i teòlegs del seu temps.

En el present capítol, voldria explorar aquest tema des d'una perspectiva diferent, a saber, des de l'ús que fa Ramon Llull dels versos bíblics Joan 20,25-29. Aquest famós passatge que narra el dubte de l'apòstol Tomàs en trobar-se a Jesús ressuscitat és un dels pocs textos bíblics que el beat cita explícitament a les seves obres.⁶ Com gairebé tots els textos escripturístics als quals fa referència, aquesta cita serveix per a justificar l'aproximació racional de Llull als articles de

⁴ Ramon Llull, 2009, p. 359.

⁵ Ramon Llull, 1989, vol. I, pp. 523-599, aquí p. 550.

⁶ La importància d'aquest motiu bíblic ha estat subratllada recentment per Hughes, 2025, pp. 1076-1087, aquí p. 1086. Per a Llull i la Bíblia, vegeu Fidora, 2021, pp. 101-121.

la fe. Per consegüent, l'exegesi lul·liana d'aquests versos és rellevant per a entendre com Llull definia la relació entre raó i fe al llarg de la seva trajectòria intel·lectual.

2. Una primera aproximació a Tomàs l'incrèdul

Recordem, en primer lloc, el passatge bíblic en qüestió, el qual s'obre amb una conversa dels deixebles de Jesús amb l'apòstol Tomàs després de que Jesús ressuscitat els hagués aparegut:

Ells li van dir: 'Hem vist el Senyor'. Però ell els contestà: 'Si no li veig a les mans la marca dels claus, si no fico el dit a la ferida dels claus i no li poso la mà dins el costat, jo no creuré pas'. Al cap de vuit dies, els deixebles es trobaven altra vegada en aquell mateix lloc, i Tomàs també hi era. Estant tancades les portes, Jesús va arribar, es posà al mig i els digué: 'Pau a vosaltres'. Després diu a Tomàs: 'Porta el dit aquí i mira'm les mans; porta la mà i posa-me-la dins el costat. No siguis incrèdul, sigues creient'. Tomàs li va respondre: 'Senyor meu i Déu meu!' Jesús li diu: 'Perquè m'has vist has cregut? Feliços els qui creuran sense haver vist!' (Joan 20,25-29 [BCI])

Per a la majoria d'autors medievals, aquest episodi representava un repte exegetíc, ja que a primera vista el dubte de l'apòstol Tomàs semblava un pecat, fins i tot un pecat mortal.⁷ Així doncs, autors com Albert Magne o Tomàs d'Aquino feien esforços interpretatius considerables per tal de salvar l'exemplaritat d'aquest sant pecador.⁸ El cas de Llull és ben diferent: per al beat, l'apòstol Tomàs no era una figura exemplar malgrat el seu dubte, sinó precisament per mor del dubte. Així l'expressa als *Proverbis de Ramon* (1296): «Lo dubte que hac sent Thomàs fo exempli que hom encercàs veritat de Déu e de les seues obres».⁹ A diferència d'Albert, de l'Aquinat i d'altres filòsofs i teòlegs, per a Llull, el dubte no és una feblesa, i menys un pecat, ans interpreta la figura de Tomàs l'incrèdul com a autoritat cabdal per a justificar la investigació racional

⁷ Sobre la importància cultural del motiu de Tomàs l'incrèdul durant l'Edat Mitjana, vegeu, entre molts altres autors, Most 2006.

⁸ Vegeu Albert Magne, *Enarrationes in Joannem*, ed. Auguste Borgnet (Ed. Paris. XXIV), París: Apud Ludovicum Vivès, 1899, p. 689: «Quaeritur, utrum tunc [Thomas] moraliter peccavit? Dicendum videtur sine praejudicio, quod non: quia multa signa infirmitatis viderat. Et quamvis resurrexisse non crediderat, tamen nec contrarium asserebat, nec uni nec alteri firmiter adhaerens. Et tales sunt tardi ad credendum: et quando credunt, firmissime credunt». Vegeu, en la mateixa línia, el comentari de Tomàs d'Aquino als versos en qüestió: «Sed, quod adhuc mirabilis est, [Deus] permittit aliquem sanctum labi in peccatum propter instructionem: ut quid enim permisit aliquos sanctos et iustos viros graviter peccasse (sicut quod David adulter fuit et homicida) nisi quod ex hoc instructi cautiores simus et humiliores?» (Tomàs d'Aquino, 1977, cap. 20, l. 5, p. 471).

⁹ Ramon Llull, 1928, p. 227.

in divinis. Tot i que el passatge citat sigui molt breu i, com a tal, no permeti extreure'n una posició elaborada, cal subratllar-ne com a mínim tres elements. Primer, Llull no està parlant de veritats sobre Jesús en tant que home; segon, Llull, en canvi, parla de veritats sobre Déu; tercer, aquestes veritats tenen a veure amb l'estatus ontològic de Déu, però també amb el seu dinamisme, a saber, les seves obres. En aquesta interpretació, la recerca que l'apòstol Tomàs encomana als fidels no es limita a determinats aspectes de la divinitat, sinó que fa referència a tota la realitat de Déu.

La mateixa exegesi de Joan 20,25-29 es troba en un altre text de Ramon Llull, a saber, al *Llibre de demostracions* (1276-1274). Aquí Llull escriu:

Manifesta cosa es a nos per lum de fe, que Jhesus Crist significa que l'enteniment per necessitat de rahó pot entendre los articles, dient a sen Tomàs: Per so cor m'as vist as creegut; dient a aquell: Mit los teus dits al costat meu.¹⁰

Aquest fragment és especialment explícit pel que fa als objectius estratègics de Llull en recórrer als textos sagrats: segons el beat, és la llum de la fe, la mateixa paraula de Déu, que justifica la investigació dels articles de fe. D'aquesta manera, l'ésser humà està interpel·lat a investigar tot allò que Déu ha volgut mostrar sobre el que ell és i el que ell ha obrat: pot explorar racionalment l'ésser de Déu, la seva vida íntima i també els actes de la seva llibertat. Aquesta lectura de Joan 20,25-29 no sobta a qui coneix el programa filosòfico-teològic de Llull, segons el qual s'han de proporcionar «raons necessàries» no tan sols per a provar l'existència de Déu i la seva unitat, sinó també els seus misteris més profunds, com la Trinitat i l'Encarnació.

3. Tomàs l'incrèdul reconsiderat?

Ara bé, a algunes obres més tardanes de Llull es troba una lectura força diferent de la història de Tomàs l'incrèdul. Em refereixo, sobretot, a la *Lectura Artis quae intitulatur Brevis practica Tabulae generalis* de 1304 i al *Liber de demonstratione per aequiparantiam* de 1305.¹¹ A la darrera d'aquestes obres, Llull planteja la qüestió en els següents termes:

[...] si algú afirmés que en la demostració de la Trinitat la fe és destruïda, com quan es diu que 'la fe no té mèrit si la raó humana li proporciona una prova empírica', li respondríem que Jesucrist, Déu i Senyor nostre, va fer que Sant Tomàs se

¹⁰ Ramon Llull, 1930, p. 18.

¹¹ Una tercera obra, escrita entre les dues obres esmentades, també recull elements d'aquesta lectura: el *Liber de praedicatione* de finals de l'any 1304. No obstant, la seva argumentació està més centrada en els problemes de percepció sensorial que en qüestions pròpiament epistemològiques que són les que m'interessen en aquest estudi. Vegeu Ramon Llull, 1963, pp. 280-281.

n'assegurés quan va voler provar per mitjà de l'experiència la veritat de la fe ficant la mà a la nafra del seu flanc. Tanmateix, Jesucrist no ho hauria consentit si, a causa d'això, el beat Tomàs hagués perdut el seu mèrit; a més, l'experiència no escau a coses espirituals, sinó només a coses corporals.¹²

En aquest passatge, Llull intenta rebatre a qui diu que la fe no es pot demostrar. Concretament, es tracta de Gregori Magne i la seva famosa sentència a l'Homilia 26 sobre els Evangelis: la fe perd el seu mèrit quan es prova – una crítica que Llull recorda sovint al llarg de la seva obra.¹³ Contra aquest argument, Llull addueix l'exemple de Tomàs l'incrèdul i del seu dubte. A primera vista, la resposta de Llull sembla seguir sobre les mateixes línies que la interpretació de Joan 20,25-29 presentada als *Proverbis de Ramon* i al *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, a saber, que Tomàs va provar la «veritat de la fe», cosa que Jesucrist no hagués consentit si per això l'apòstol hagués posat en risc el mèrit de la seva fe. Amb tot, crida l'atenció la darrera línia de la cita, segons la qual aquesta prova no es referia a realitats espirituals, ans només a realitats corporals. Aquest afegitó, per petit que sigui, posa en entredit l'abast del dubte de l'apòstol Tomàs i el seu potencial epistemològic, ja que limita la prova de Tomàs al món sensible. El sentit exacte d'aquesta afirmació resulta difícil de determinar; s'hi presenten, com a mínim, dues possibilitats d'entendre-la: una més restringida, l'altra més matisada. Segons la primera, només podria haver-hi proves i demostracions de realitats del món sensible; en canvi, en l'àmbit espiritual, no n'hi hauria. Segons la segona, els raonaments humans haurien de partir sempre del món sensible, sense excloure, però, que d'aquí arribin a demostrar realitats espirituals.

Una interpretació molt similar de Joan 20,25-29 es troba a la *Lectura Artis*, escrita a Gènova durant l'any 1304, és a dir, poc abans del *Liber de demonstratione per aequiparantiam*. En aquesta obra, la figura de Tomàs l'incrèdul fa aparició al bell mig d'una qüestió escolàstica sobre l'estatus de la teologia com a ciència:

¹² Traducció de Gayà, 2021, p. 243 (lleugerament modificada). Text original: «Iterum dicimus, quod si aliquis diceret, quod ad probationem trinitatis fides destrueretur, sicut scriptum est, quod 'fides non habet meritum, cui praebebat humana ratio experimentum', ad hoc respondemus, quod Iesus Christus Dominus Deus noster certificavit beatum Thomam, quando uoluit, quod per experientiam probaret fidei ueritatem, dum posuit manum suam in uulnere lateris eius. Et tamen hoc Iesus Christus non sustinisset, si propter hoc beatus Thomas suum meritum amisisset; etiam quia experimentum non fit de spiritualibus, sed de corporalibus solum» (Ramon Llull, 1981, pp. 220-221).

¹³ Gregori Magne, 1999, II, 26, 1, p. 218: «nec fides habet meritum, cui humana ratio praebebat experimentum». Vegeu, també, Bonner, 1993, pp. 15-32.

Qüestió: La teologia és una ciència?

Cal dir que n'hi ha dues menes de teologia: la teologia que és ciència i la teologia que no ho és. L'una es basa en arguments i l'altra, en la creença. Això ho vol la regla de B, F, G i les definicions de bonesa, saviesa i voluntat. Car, tal com en aquesta vida, [la teologia] és amativa per la voluntat a fi d'estimar Déu i reposar a la seva manera en Déu mateix estimant, així mateix en aquesta vida l'enteniment pren la teologia com a ciència a fi de conèixer i entendre Déu, perquè tot entenent-lo hi reposti a la seva manera, ja que aquest repòs és bo gràcies a la bonesa, amable gràcies a la voluntat i intel·ligible gràcies a l'enteniment. Diem, però, que pel que fa a l'autoritat dels sants la teologia es basa en creença. I tot això va ser expressat pel que Jesucrist Senyor nostre va dir a Sant Tomàs: 'perquè m'has vist, Tomàs, has cregut? Benaurets els qui no m'han vist i han cregut!' Tomàs va veure l'home i va creure en Déu, i amb això es va expressar que la visió és el coneixement i la creença la fe.¹⁴

Segons aquest text, l'apòstol Tomàs només veu l'home Jesús; Déu, en canvi no el veu, sinó que hi creu. No pot haver-hi dubte de que el sentit d'aquesta afirmació és el mateix que al *Liber de demonstratione per aequiparantiam*: Tomàs veu i obté proves respecte de l'home Jesús, és a dir, respecte d'una realitat sensible; pel que fa a Déu, una realitat espiritual, Tomàs no disposa de cap prova, sinó que creu en ell. Però l'expressió que Llull emprà en aquest passatge, a saber, «Tomàs va veure l'home i va creure en Déu», ens permet donar un pas més i identificar la font d'aquesta interpretació que no és altra que Gregori Magne, citat fa un moment. A la mateixa Homilia 26 sobre els Evangelis, Gregori explica el següent:

Les coses que són manifestes ja no tenen fe, sinó coneixement. Quan Tomàs, doncs, va veure, quan va tocar, per què li diuen: 'Perquè m'has vist, has cregut'? Doncs bé, va veure una cosa, i va creure una altra. Perquè la divinitat no va poder ser vista per l'home mortal. Per tant, va veure l'home i va confessar Déu, dient:

¹⁴ Traducció de Gayà, 2021, p. 161 (lleugerament modificada). Text original: «Quaeritur: Vtrum theologia sit scientia? Et dicendum est, quod duplex est theologia, scilicet theologia, quae est scientia, et theologia, quae non est scientia. Illa, quae est scientia, est argumentabilis, et illa, quae non est scientia, est credibilis. Et hoc vult regula de B F G et definitiones bonitatis, sapientiae et uoluntatis; quoniam sicut in uia per uoluntatem est amatiua ad diligendum Deum, quiescendo suo modo in ipso Deo diligendo, sic in uia intellectus ponit theologiam scientiam ad sciendum et intelligendum Deum, ut intelligendo suo modo quiescat in ipso, cum illa quies sit bona ratione bonitatis, et amabilis ratione uoluntatis, et intelligibilis ratione intellectus. Dicimus autem, quod quantum ad auctoritates sanctorum credibilis est. Et ea, quae praemissa sunt, significata fuerunt in eo, quod Dominus noster Iesus Christus dixit beato Thomae: 'Quia me uidisti Thoma credidisti? Beati qui me non uiderunt et crediderunt'. Thomas uidit hominem et credidit Deum; et sic significatum fuit, quod uisio est scientia, et credere est fides» (Ramon Llull, 1995, pp. 393-394).

Senyor meu i Déu meu. Per tant, va creure veient, i considerant l'home veritable va exclamar [el nom d']aquell Déu que no podia veure.¹⁵

Que Tomàs l'apòstol «va veure l'home i va confessar Déu» és la idea central que està al darrera de l'exegesi que Llull presenta tant al *Liber de demonstratio-ne per aequiparantiam* com a la *Lectura Artis*. No deixa de ser sorprenent que en el passatge del *Liber de demonstratione per aequiparantiam* citat més amunt aquesta exegesi de Gregori Magne s'empra precisament per a refutar la sentència del mateix Gregori segons la qual la fe perd el seu mèrit si és demostrada: paradoxalment, Llull argumenta amb l'Homilia 26 de Gregori Magne contra la mateixa Homilia 26, un gir dialèctic que l'editor del *Liber de demonstratione per aequiparantiam* no va consignar a l'aparat crític.

Fixem-nos, però, en les supòsits doctrinals d'aquesta posició de Gregori, que amb el temps esdevingué l'explicació estàndard de la naturalesa i l'abast del dubte de Tomàs l'incrèdul en autors com Bonaventura, Tomàs d'Aquino o Joan Duns Escot.¹⁶ Des d'un punt de vista epistemològic, el comentari de Gregori Magne i la seva interpretació per Llull i altres autors medievals són de gran interès, ja que s'hi intenta precisar la dinàmica existent entre raó i fe. D'una banda, les paraules de Jesús, citades per Gregori i també per Llull, «perquè m'has vist, has cregut» suggereixen una relació íntima, per no dir-ne causal, entre la prova o demostració sensible i l'acte de fe; de l'altra banda, però, l'explicació que Gregori s'afanya a donar-ne, és a dir, «però va veure una cosa, i va creure una altra», subratlla una diferència important entre els dos hàbits mentals i els seus respectius continguts. Estem davant d'una tensió que el mateix Gregori no resol, al menys no de forma explícita.

Aquesta problemàtica no va escapar a l'atenció d'alguns contemporanis de Llull que intentaven desenvolupar la interpretació de Gregori. Al seu comentari a les *Sentències* de Pere Llombard, Tomàs d'Aquino sembla voler donar resposta a l'aparent tensió que s'observa en Sant Gregori, seguit per Ramon Llull. L'Aquinat diu el següent:

¹⁵ Gregori Magne, 1999, II, 26, 8, pp. 224-225: «*Quae etenim aparent iam fidem non habent, sed agnitionem. Dum ergo uidit Thomas, dum palpauit, cur ei dicitur: 'Quia uidisti me, credidisti'? Sed aliud uidit, aliud credidit. A mortali quippe homine diuinitas uideri non potuit. Hominem igitur uidit et Deum confessus est, dicens: 'Dominus meus et Deus meus'. Videndo ergo credidit, qui considerando uerum hominem, hunc Deum, quem uidere non poterat, exclamauit*». La traducció és meua. Gregori, al seu torn, es fa ressò de les paraules de Sant Agustí, *In Evangelium Ioannis*, 79, 1.

¹⁶ Vegeu, entre d'altres, Bonaventura, *Commentarius in Evangelium S. Ioannis*, 66, q. 4; Tomàs d'Aquino, *Summa theologiae* II-II, q. 1, a. 4, ad 1 i *Super Evangelium S. Iohannis lectura*, cap. 20, l. 6; Joan Duns Escot, *In III Sententiarum*, dist. 24, q. uinc., ad 1.

La fe no es refereix directament a allò que s'ha demostrat com a objecte, sinó a la divinitat, que no es pot demostrar a l'home en aquest món: d'aquí Tomàs, de qui es diu a Joan 20,29: 'Perquè has vist, has cregut'. Va veure l'home i va confessar Déu; i per aquesta raó aquests arguments provenien de la suposició de la fe, és a dir, que aquell home, en qui es mostrava la veritat de la natura o d'alguna cosa semblant, era Déu; per tant, no es van treure ni el mèrit ni la raó de la fe.¹⁷

Si bé Tomàs diu clarament que la fe no es pot derivar directament (*directe*) de la demostració, insinua, no obstant, una relació indirecta entre ambdues. Per a l'Aquinat, el que es demostra quan l'apòstol posa els seus dits al costat de Jesús és la realitat d'aquest darrer com a home ressuscitat, però no la seva divinitat, que està reservada a la fe. Ara bé, segons Tomàs, aquesta demostració de la realitat de l'home Jesús, que a la vegada és Déu, és sostinguda per la fe, i per això – diu el text – tal demostració pot considerar-se una demostració també en matèria de fe (*ratio fidei*), sense treure-li el seu mèrit.

És difícil saber quina hauria estat la resposta de Llull a aquesta qüestió, així com també ho és comprendre els motius pels quals va canviar la seva exegesi de Joan 20,25-29: hem vist com Llull passa d'una interpretació maximalista als *Proverbis de Ramon* i el *Llibre de demostracions*, que avala la demostració racional de tots els articles de fe, a una lectura molt més cauta i limitada al *Liber de demonstratione per aequiparantiam* i a la *Lectura Artis*, segons els quals aquestes demostracions es limiten a les realitats sensibles. Aquesta limitació costa encara més de comprendre si considerem que una de les estratègies demostratives cabdals del pensament de Llull, des del *Llibre de contemplació* fins a les diferents versions de l'Art, és el pas del que ell anomena *sensualitats* a les *intel·lectualitats*, és a dir, del món sensible al món espiritual, tot basant-se en la relació analògica existent entre el món sensible i el món intel·lectual o espiritual.¹⁸

4. La «duplex theologia» de Llull i el «duplex veritatis modus» de l'Aquinat

Una explicació del canvi d'orientació en l'exegesi de Joan 20,25-29 podria ser un intent per part de Llull de reformular la seva proposta filosòfico-teològica dins del discurs exegetíc i escolàstic vigent. Durant la primera dècada del segle

¹⁷ Tomàs d'Aquino, 1956, lib. 3, d. 21, q. 2, a. 3, ad 2, p. 648: «[...] fides non est directe de illo quod probabatur sicut de objecto, sed de divinitate, quae probari non potest homini in via: unde Thomas, de quo dictum est, Joan. 20,29, quia vidisti, credidisti: vidit hominem, et Deum confessus est; et propter hoc argumenta illa ex suppositione fidei procedebant, quod scilicet homo ille, in quo naturae veritas vel aliquid hujusmodi ostendebatur, esset Deus; unde non tollebat neque meritum neque ratio fidei». La traducció és meua.

¹⁸ Vegeu Fidora, 2011, pp. 209-225, especialment pp. 218-223.

XIV, Llull s'esforçava per a connectar la seva Art amb el pensament d'autors consagrats, com ho era, sobretot, Tomàs d'Aquino. Al *Liber de convenientia quae fides et intellectus habent in obiecto* de 1309, Llull es refereix de la següent manera a l'Aquinat:

Tomàs d'Aquino va escriure un llibre contra els gentils, els quals demanen raons, perquè no volen deixar de creure per creure, sinó de creure per entendre. Però en escriure el llibre i les raons contra els gentils, no pretenia destruir la fe, perquè era un home savi i catòlic.¹⁹

Aquest interès per la filosofia i teologia escolàstica i per l'Aquinat en particular es veu reflectit a les obres que Llull escrigué durant aquells anys: a la *Lògica nova* de 1303, Llull manlleva llargs passatges del tractat del pseudo-Tomàs *De fallaciis*,²⁰ i a *De refugio intellectus* i a l'*Excusatio Raimundi*, de 1308-1309, examina, de forma explícita, qüestions de l'Aquinat, de Ricard de Mediavila i de Gil de Roma.²¹

Ara bé, la *Lectura Artis*, de 1304, i el *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, de 1305, pertanyen al mateix període. Sobretot en el text citat més amunt de la *Lectura Artis*, es manifesta clarament la voluntat de Llull d'aplicar el llenguatge i la forma del pensament escolàstic a la seva Art. De fet, la seva «Qüestió: La teologia és una ciència?» podria aparèixer en qualsevol text escolàstic, de Tomàs d'Aquino o d'un altre autor. I fins i tot en la manera de resoldre la qüestió podem percebre reminiscències d'aquests autors. Com és sabut, Llull proposa de distingir dues maneres de teologia, una «duplex theologia» segons diu a la *Lectura Artis*. Al llarg de la seva obra, aquesta doble mena de teologia s'introdueix sota noms diferents: la *Disputatio eremitaie et Raimundi* de 1298 parla de teologia pròpia i apropiada, el *Liber de modo naturali intelligendi* de teologia positiva i 'probativa' i el *Liber de ente absoluto* de 1313 de teologia positiva o 'creditiva', per una banda, i de teologia intel·lectiva o argumentativa, per l'altra.²² En tots aquests instants, la diferència entre ambdues formes de teologia –que aquí significa: la manera de parlar de Déu– rau en la seva científicitat. Segons Llull, l'Art ofereix una teologia argumentada, val a dir, basada en raons i demostracions, mentre que qui parla de Déu des de la fe prescindeix d'aquest fonament.

¹⁹ Ramon Llull, 2017, p. 116: «Iterum: Thomas de Aquino fecit unum librum contra gentiles, qui requirunt rationes, quia nolunt dimittere credere pro credere, sed credere pro intelligere; ipse autem in faciendo rationes contra gentiles non intendebat destruere fidem, quia vir sapiens et catholicus fuit». La traducció és meua.

²⁰ Vegeu Fidora i Wyllie, 2009, pp. 11-19.

²¹ Sobre intents previs de Llull d'aproximar-se a l'obra de l'Aquinat, vegeu Rubio, 2018, pp. 105-121.

²² Vegeu Tenge-Wolf, 2018, pp. 241-262, especialment pp. 251-253.

Al meu entendre, la «duplex theologia» de Llull es fa eco de la idea d'un «duplex veritatis modus», un doble mode de la veritat, que l'Aquinat estableix de forma programàtica al principi de la seva *Summa contra gentiles*, tan elogiada per Llull:

Hi ha una doble manera de veritat (*duplex veritatis modus*) en allò que confessem de Déu. Perquè hi ha algunes veritats sobre Déu que excedeixen tota la facultat de la raó humana, com ara que Déu és tri i un. Però n'hi ha d'altres a les quals fins i tot la raó natural pot arribar, com ara que Déu existeix, que Déu és u i altres coses semblants, que els filòsofs han provat demostrativament sobre Déu, guiats per la llum natural de la raó.²³

Tant Llull com l'Aquinat sostenen que respecte de la realitat de Déu hi ha dues formes de coneixement, una d'argumentativa, l'altra basada en la fe. Discrepen, això sí, en definir els límits del coneixement racional. Com bé explica el text de la *Summa contra gentiles*, per l'Aquinat la raó humana només pot provar els *praeambula fidei*, és a dir, l'existència i la unitat de Déu. La raó, en canvi, no té accés a la Trinitat, l'Encarnació, etc. Llull, al seu en principi, vol incloure els anomenats misteris de la fe dins de l'argumentació racional: aquesta, de fet, és la pretensió que dona vida a l'Art!

Ara bé, amb la interpretació força limitada del dubte i de la prova de l'apòstol Tomàs a la *Lectura Artis* (i al *Liber de demonstratione per aequiparantiam*), aquesta pretensió queda molt pal·liada, si no anul·lada del tot. Seguint l'exemple de l'apòstol Tomàs, la teologia com a ciència només podria demostrar les veritats naturals, no les revelades, ja que Tomàs només prova la realitat de Jesús-home, mentre que, pel que fa a la realitat de Jesús-Déu, se sustenta en la fe. En conseqüència, la posició de l'Aquinat i la de Llull resultarien molt més properes del que es podria pensar d'entrada: la teologia com a ciència no podria demostrar els misteris de la fe.

En darrer terme, em sembla que resulta difícil, si no impossible, per a Llull de compatibilitzar aquesta interpretació del dubte de Tomàs l'incrèdul amb posicions centrals del seu pensament, motiu pel qual el mallorquí finalment va abandonar aquesta lectura de Joan 20,25-29 que no tornarà a aparèixer en obres posteriors al *Liber de demonstratione per aequiparantiam* i a la *Lectura Artis*. Així, en 1310, quan Llull evoca de nou els versicles de Sant Joan sobre Tomàs al

²³ Tomàs d'Aquino, 1918, I, cap. 3, p. 7: «Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis». La traducció és meua. Vegeu, sobre aquest «duplex veritatis modus», Lutz-Bachmann, 2004, pp. 96-118, especialment pp. 103-108.

Liber in quo declaratur quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis, ho farà sense referir-se a la interpretació de Gregori Magne i prescindint d'al·lusions al pensament de l'Aquinat. En aquesta obra, el dubte de Tomàs apareix en el context d'una cita extensa del *De Trinitate* de Ricard de Sant Víctor, la qual insisteix en provar la fe amb 'raons necessàries'.²⁴ Amb això, Llull s'allunya del discurs escolàstic del segle XIII per a tornar a doctrines del segle XII, que en molts respectes eren més properes a la seva epistemologia.

5. Conclusió

Espero haver mostrat que la història de l'exegesi de Joan 20,25-29 en el pensament de Llull és peculiar i mereix la nostra atenció. La interpretació que Llull proposa de l'episodi de Tomàs l'incrèdul al *Liber de demonstratione per aequiparantiam* i a la *Lectura Artis* reprèn una tradició exegetica patristica que havia esdevingut canònica al seu temps. Però no només exegetica, sinó també epistemològica, ja que la interpretació de Gregori Magne del dubte de l'apòstol té importants implicacions pel que fa a la relació entre raó i fe. Com he apuntat, durant la primera dècada del segle XIV, Llull explorava vies de diàleg amb el discurs escolàstic del seu dia; l'adopció d'una exegesi més conservadora del potencial epistemològic de Tomàs l'incrèdul podria haver format part d'aquest programa. Més endavant, però, Llull abandonà aquesta interpretació, ja que en darrera instància soscavava una de les seves intuïcions filosòfiques i teològiques més íntimes, a saber, la demostrabilitat dels misteris de la fe.

Per concloure, què hauríem de fer de tot això? Hauríem de pensar que Llull va cometre un error amb l'exegesi de Joan 20,25-29 al *Liber de demonstratione per aequiparantiam* i a la *Lectura Artis*? Em sembla que no. En vista de la rellevància del dubte metòdic pel pensament lul·lià, preferiria proposar una altra lectura, que és la següent: al llarg de la seva carrera intel·lectual el mateix Ra-

²⁴ Ramon Llull, 1978, pp. 338-339: «Isti etiam dicunt contra exemplum Christi, quod dedit Thomae, cum dixit: 'Infer digitum tuum huc, et uide manus meas; et affer manum tuam et mitte in latus meum, et noli esse incredulus, sed fidelis' (Io. 20,27). Et infra: 'Quia uidisti me, Thoma, credidisti' (Io. 20,29). Etiam quando comedit fauum mellis coram apostolis (Luc. 24,42). Praeceptum est etiam: 'Diliges Dominum, Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua' (Deut. 6,5; Marc. 12,30). Et alibi legitur: 'Qui non est mecum, contra me est' (Matth. 12,30). Et beatus Petrus in canonica sua: 'Parati omni poscenti reddere rationem de ea, quae in uobis est, fide' (1 Petr. 3,15). Et etiam Richardus de Sancto Victore ait primo libro *De Trinitate* capitulo quarto: 'Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere ad ea, quae credimus, in quantum Dominus dederit, non solummodo probabiles, uerum etiam necessarias rationes adducere et fidei nostrae documenta ueritatis enodatione et explanatione condire. Credo namque sine dubio, quoniam ad quorumlibet explanationem, quae necesse est esse, non solummodo probabilia, immo etiam necessaria argumenta non deesse, quamuis illa interdum contingat nostram industriam latere'». Compareu Ricard de Sant Víctor, 1958, I, 4, p. 89.

mon Llull tenia dubtes sobre el dubte de l'apòstol Tomàs, és a dir, estava obert a valorar diferents interpretacions d'aquest episodi bíblic, considerant-ne fins i tot aquelles que, al cap i a la fi, entraven en conflicte amb algunes de les seves conviccions filosòfico-teològiques més característiques. És aquest mateix dubte que fa del pensament de Llull una recerca dinàmica i oberta que sempre busca el diàleg, sigui amb els seus contemporanis, sigui amb nosaltres avui.

Bibliografia

- ALBERT MAGNE, *Enarrationes in Joannem*, ed. Auguste Borgnet (Ed. Paris. XXIV), París, Apud Ludovicum Vivès, 1899.
- BONNER, Antoni, «L'Art lul·liana com a autoritat alternativa», *Studia Lulliana*, 33, 1993, pp. 15-32.
- FIDORA, Alexander, «Die drei Seelenkräfte: *Memoria, intellectus und voluntas*», dins Fernando Domínguez, Viola Tenge-Wolf i Peter Walter (eds.), *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum Liber contemplationis des Raimundus Lullus*, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 209-225.
- , «Doubt, Belief and Inter-Religious Dialogue in Ramon Llull», dins Diego Sarrió (ed.), *Il Beato Raimondo Lullo: Il personaggio e il suo rapporto con l'Islam*, Roma, Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies, 2021, pp. 75-89.
- , «Ramon Llull i la Bíblia: Exegesi i raó especulativa», dins Joan Santanach, Joan Ferrer and Sergi Dalemus Adroher (eds.), *La Bíblia en la literatura catalana*, Girona, Publicacions de l'ILCC, 2022, pp. 101-121.
- i Guilherme Wyllie, «Ramon Llull i el tractat *De fallaciis* del pseudo-Tomàs d'Aquino», *Enrahonar*, 42, 2009, pp. 11-19.
- GAYÀ, Jordi (ed.), *Enchiridion theologicum lullianum*, Barcelona, Ateneu Universitari Sant Pacià, 2021.
- GREGORI MAGNE, *Homiliae in Evangelia*, ed. Raymond Étaix (CCSL 141), Turnhout, Brepols, 1999.
- HUGHES, Robert D., «Translator's Afterword», dins Jordi Gayà (ed.), *The Theology of Ramon Llull. A Compendium of Key Texts*, Turnhout, Brepols, 2025, pp. 1076-1087.
- LLULL, Ramon, *Art breu*, dins Antoni Bonner (ed.), *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, 2 vols., Palma, Editorial Moll, 1989, vol. I, pp. 523-599.
- , *Lectura Artis quae intitulum Brevis practica Tabulae generalis*, ed. Jordi Gayà (ROL XX), Turnhout, Brepols, 1995.
- , *Libre de demostracions*, ed. Salvador Galmés (ORL XV), Palma, Diputació Provincial de Balears - IEC, 1930.
- , *Liber de convenientia quae fides et intellectus habent in obiecto*, ed. Fernando Domínguez (ROL XXXVIII), Turnhout, Brepols, 2017.
- , *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, ed. Alois Madre (ROL IX), Turnhout, Brepols, 1981.

- , *Liber de praedicatione. Distinctio II B: Centum sermones*, ed. Friedrich Stegmüller (ROL IV), Palma, Maioricensis Schola Lullistica, 1963.
- , *Liber in quo declaratur quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis*, ed. Helmut Riedlinger (ROL VI), Turnhout, Brepols, 1978.
- , *Lògica en rimes (Lògica del Gatzell)*, ed. Letizia Staccioli (NEORL XXII), Barcelona, Centre de Documentació Ramon Llull - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2025.
- , *Proverbis de Ramon*, ed. Salvador Galmés (ORL XIV), Palma, Diputació Provincial de Balears - IEC, 1928.
- , *Romanç d'Evast e Blaqueria*, ed. Albert Soler i Joan Santanach (NEORL VIII), Palma, Patronat Ramon Llull, 2009.
- LUTZ-BACHMANN, Matthias, «Rationalität und Religion. Der Beitrag des Thomas von Aquin zu einer rationalen Grundlegung des Religionsdialogs in der *Summa contra gentiles*», dins Matthias Lutz-Bachmann i Alexander Fidora (eds.), *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, pp. 96-118.
- MOST, Glenn W., *Doubting Thomas*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2005.
- MURRAY, Alexander, *Doubting Thomas in Medieval Exegesis and Art*, Roma, Unione internazionale degli istituti di archeologia, storia e storia dell'arte in Roma, 2006.
- RICARD DE SANT VÍCTOR, *De trinitate*, ed. Jean Ribaillier, París, Vrin, 1958.
- RUBIO, Josep E., «La présentation de l'Art lullien en milieu universitaire: Paris 1289», dins Dominique de Courcelles (ed.), *Les formes laïques de la philosophie. Raymond Lulle dans l'histoire de la philosophie médiévale*, Turnhout, Brepols, 2018, pp. 105-121.
- TENGE-WOLF, Viola, «Totes sciencies son per theologia. Ramon Llull's Concept of Theology as a Science», dins Lola Badia, Joan Santanach i Suñol and Albert Soler i Llopart (eds.), *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. Ramon Llull, pensador i escriptor. Barcelona, 17-18 de novembre de 2016*, Barcelona - Palma, Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2018, pp. 241-262.
- TOMÀS D'AQUINO, *In Sent. III*, ed. Pierre Mandonnet i Marie-Fabien Moos, París, Lethielleux, 1956.
- , *Summa contra gentiles*, Ed. Leonina XIII, Roma, Typis Riccardi Garroni, 1918.
- , *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, ed. Raffaele Cai, Torí - Roma, Marietti, 1977.

THE THOUGHT OF RAMON LLULL IN THE THEOLOGICAL CONTEXT OF HIS TIME

EL PENSAMIENTO DE RAMON LLULL EN EL CONTEXTO TEOLÓGICO DE SU TIEMPO

ANNEMARIE C. MAYER
Faculty of Theology, Trier

Abstract

Ramon Llull was an original theological thinker, a fact which Llull seemingly himself thought to partly be an obstacle to the reception of his theology in academic circles. Following his second stay in Paris, we see how he attempted to integrate «established» scholastic thought and terminology into his own specific concept. In the *Llibre de Déu*, the Trinitarian theology of Thomas Aquinas and Bonaventure provide examples that showcase Llull's attempt to ground his own Trinitarian model and theological thought within the theological context of his time.

Keywords: Scholasticism, Trinitarian Theology, Thomas Aquinas, Bonaventure, relation, correlatives.

Resumen

Ramón Llull fue un pensador teológico original, un hecho que, al parecer, él mismo consideraba en parte un obstáculo para la aceptación de su teología en los círculos académicos. Tras su segunda estancia en París, vemos cómo intentó integrar el pensamiento y la terminología escolásticos «establecidos» en su propio concepto específico. En el *Llibre de Déu*, la teología trinitaria de Tomás de Aquino y Buenaventura proporcionan ejemplos que muestran el intento de Llull de fundamentar su propio modelo trinitario y su pensamiento teológico dentro del contexto teológico de su época.

Palabras clave: Escolasticismo, Teología trinitaria, Tomás de Aquino, Buenaventura, relación, correlativos.

1. Introduction

Throughout the centuries, Ramon Llull has been regarded as a highly original thinker. His *Ars*, his vast theological and philosophical writings, and the entire architecture of his system of thought form an intellectual corpus without parallel. «[I]t was exceptional for a layman without any formal education to produce such a fabulously ambitious and extensive intellectual output as Llull did¹». The driving force behind this achievement was not speculative curiosity but missionary urgency: Llull's lifelong project was converting the so-called *infidels*—Jews and Muslims—by demonstrating the central mysteries of the Christian faith «by necessary reasons» (*per necessarias rationes*).

Llull's biography reflects several overlapping contexts, geographically and intellectually: the context of his native Majorca where Jewish, Muslim and Christian traditions coexisted, the context of the Western Mediterranean in which trading cities, like Genoa, fostered the exchange of different intellectual cultures and ideas, and the North African Muslim context which became the focus of his missionary hopes. What appears missing is the academic context of universities and scholastic theology. The most innovative universities dated from the late 12th and the beginning 13th century²; above all the University of Paris with theologians such as Thomas Aquinas (1225–1274)³ and Bonaventure (Giovanni di Fidanza from Bagnoregio, 1221–1274)⁴. It was one of the most thriving and influential centres of scholastic learning at the time.

Llull never studied at a university. In the *Vita Coetanea*, he recalls a conversation with Ramon de Penyafort (ca. 1185–1275), the former Superior General of the Dominican Order and a renowned canon lawyer. They discussed the possibility of Llull's studying at the University of Paris. For reasons unknown⁵, Ramon de Penyafort dissuaded him and advised him to return to Majorca⁶.

¹ Ruiz, Soler, 2008, p. 47.

² The list of foundations starts with Bologna: Bologna (1088), Paris (c. 1150), Oxford (1167), Cambridge (1209), Montpellier (1220), Padua (1222), Naples (1224), Toulouse (1229), Salamanca (1230), Valladolid (1241). Cf. Ferruolo, 1998.

³ On Aquinas cf. the recently published *Quaestio disputata* ed. by Hoving, Marschler, Schumacher, 2025.

⁴ On Bonaventure as person and theologian cf. Cullen, 2006 as well as the classical book by Gilson, 1960.

⁵ Tischler, 2019, p. 44 supposes that Llull had been present at the General Chapter of the Dominican Order in Montpellier in 1265 and criticized the Dominicans' way of doing mission; he refers to Robles Carcedo, 1980, p. 42.

⁶ Cf. Lullus, *Vita Coetanea* 10: «Completa ergo peregrinatione sua praedicta, paravit iter arripere Parisius, causa discendi ibi grammaticam et aliquam aliam scientiam, suo proposito congruam. Sed ab hoc | itinere parentes et amici sui, et maxime frater Raimundus de ordine Praedicatorum, qui quondam domini Gregorii noni compilauerat Decretales, suis persuasionibus et consiliis diuerterunt, et eum ad ciuitatem suam, Maioricarum scilicet, redire fecerunt.»

There Llull purchased an Arab slave, learned Arabic, and studied Muslim philosophy and theology—a formative decision the consequences of which are well known.

It is often claimed that Llull's deliberate deviation from the academic path largely accounts for his striking originality. In this chapter we ask to what degree Llull, without ever having fully entered the academic world, adopted elements of scholastic methods and vocabulary despite his independence.

Llull eventually visited Paris at least three times. His first stay, between mid-1287 and the end of 1289, occurred a decade after Paris University had experienced intense turmoil. In 1270 and again in 1277 the Bishop of Paris, Stephen Tempier, prohibited numerous theses associated with the newly introduced Aristotelian philosophy⁷. These condemnations revealed the ongoing tension between ecclesiastical oversight and the Aristotelian philosophy that underpinned scholastic theology. It was precisely during these years and in this climate of debate that Llull developed his *Art* (around 1274), conceived as an alternative method.

Some ten years later, during his first visit, Llull lectured on his *Art* at the University of Paris—but the attempt failed⁸. His conceptual framework and terminology were too unfamiliar to academic audiences. His second stay, between 1297 and 1299, proved more fruitful. He presented his *Art* in public and formed a decisive relationship «with Thomas le Myésier, his main disciple in Paris, who compiled the *Electorium* and the *Breviculum*⁹.» Le Myésier included Llull's *Llibre de Déu*¹⁰ into the *Electorium*, noting that in it Llull investigates the whole essence of God through (the) art—«*per artem investigat totam quidditatem Dei*¹¹». During his third visit (autumn 1309 till autumn 1311)¹², Llull achieved modest academic recognition: «forty masters and bachelors at the faculties of Art and Medicine reacted favourably to his lessons on the *Ars brevis* (a summary of the *Ars generalis ultima*) and the chancellor of the university and Philip IV gave him letters of recommendation¹³.»

This growing acceptance indicates that Llull had learned to adapt elements of his thought to scholastic expectations. His later theological writings reveal a

⁷ Cf. Wippel, 2002, pp. 65–76.

⁸ Cf. Soler i Llopart, 1992, pp. 3–19 and id., 1993, pp. 93–105.

⁹ Ruiz, Soler, 2008, p. 55. Cf. Bonner, 2002, pp. 11–19; cf. also Lullus, *Ars abbreviata praedican-di*, pp. 15–26.

¹⁰ Catalan version: Ramon Llull, *Llibre de Déu*, 2010, pp. 119–183; Latin version: Raimundus Lullus, *Liber de Deo*, 2000, pp. 303–403.

¹¹ Cf. Hillgarth, 1971, p. 405.

¹² Cf. Riedlinger, 1967, pp. 114–160.

¹³ Ruiz, Soler, 2008, p. 55f.

dialogue—sometimes critical, sometimes assimilative—with the academic culture he had initially avoided. To evaluate this interaction, Llull's theology must be compared with that of Thomas Aquinas and Bonaventure, leading Dominican and Franciscan representatives of high scholasticism. A comprehensive comparison would exceed the scope of this chapter, but a focussed examination of selected aspects of their Trinitarian theologies—in Aquinas' and Bonaventure's commentaries on Lombard's *Sentences*¹⁴ and Llull's *Llibre de Déu* (1300)—can illuminate how far Llull adopted, transformed, or resisted scholastic patterns. For demonstrating Llull's efforts at translating Latin scholastic thought into Catalan theological thinking, I will quote the Catalan original of the *Llibre de Déu*, for the sake of direct terminological compatibility, I will use the Latin translation of Llull's *Llibre de Déu*. In order to stick with the genre of a theological tract, not a dialogue I did not choose to compare Aquinas' and Bonaventure's commentaries on Lombard's *Sentences* with Llull's *Disputatio eremitae et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*.¹⁵

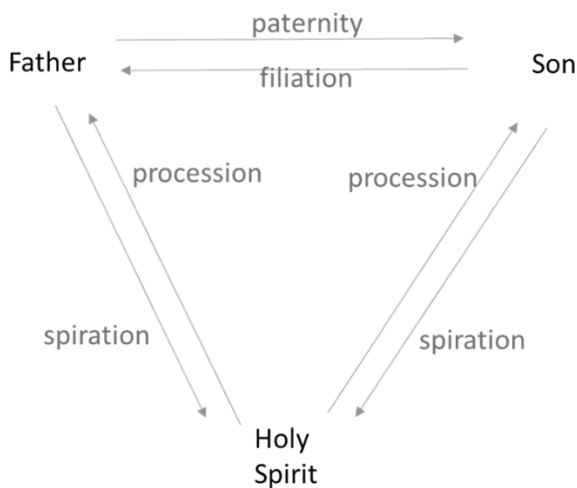
The structure of this chapter is, therefore, as follows: First, we briefly outline the scholastic Trinitarian terminology as well as the background of the three texts (2), then turn to *De Deo uno*, to the unity of the one God and ask how to achieve distinction (3); in a next step we move on to *De Deo trino* for a comparative reading regarding the properties of the Trinitarian persons (4); finally we summarise Llull's position, showing where he adapts scholastic thinking or distinctly returns to his own system or to earlier traditions (5).

¹⁴ Their commentaries on Peter Lombard's *Sentences* were roughly contemporary—Bonaventure's lectures began perhaps two years earlier; the critical editions used are *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, vol. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1980 (also accessible online <https://www.corpusthomicum.org>) and Bonaventure's *Opera Omnia*, Grottaferrata, Collegium S. Bonaventurae, 1882–1902, in particular *Commentaria in primum librum Sententiarum* in *Opera Omnia*, vol. 1, parts 1–2. On Bonaventure's Trinitarian thought, a condensed exposition can be found in the disputed questions *De mysterio trinitatis*, q. 3, a. 2: «Utrum possint simul stare trinitas et summa simplicitas» in *Opera Omnia*, vol. 5, 73–78 (this work was probably composed during Bonaventure's period of teaching at Paris, i.e. 1253–1257, in all probability just prior to Bonaventure's departure from the University of Paris to take up the generalship of the Franciscan order). On Aquinas' and Bonaventure's commentaries on Lombard's *Sentences* as basis for the Dominican and Franciscan development of distinct Trinitarian theological concepts cf. Friedman, 2013, pp. 49–87.

¹⁵ Raimundus Lullus, *Disputatio eremitae et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, 2024, pp. 3–299, written in Paris in 1298 only midway through his stay there.

2. The Scholastic Terminology and the Backgrounds of the Three Texts

Before turning to the texts themselves, we briefly need to clarify the technical vocabulary of scholastic Trinitarian theology. The central problem was how to express the mutual real distinctness of Father, Son, and Spirit linguistically, if in the Trinity they are of one divine essence. For this the following formula was coined which is used by Aquinas and Bonaventure alike: «there are five notions, four relations, three persons, two processions, one nature, and no proof¹⁶.» The five *notiones personarum*—innascibility, paternity, filiation, procession, and common spiration—identify how each divine person is known and related within the Trinity. Four of these are called *proprietaes*, because they belong exclusively to one person: innascibility and paternity to the Father, filiation to the Son, and procession to the Spirit. The three divine persons, Father, Son, and Spirit, were understood as constituted by relations of origin within the single divine essence. Thus scholastic theology posited two internal *processiones*: the Son proceeding from the Father (*generatio*) and the Holy Spirit from both (*spiratio*). All this presupposed the unity and simplicity of the divine essence which had to remain entirely free from accidental composition.



¹⁶ The Latin sentence reads: *sunt quinque notiones, quattuor relationes, tres personae, duae processiones, una natura, nulla probatio*. Cf Aquinas, I *Sent.* d. 26, q. 2, a. 3, solutio.: «[...] notiones sunt quinque, scilicet paternitas, filiatio, processio, innascibilitas, communis spiratio. Harum autem quatuor tantum sunt proprietates, quae uni personae tantum conveniunt, scilicet paternitas, innascibilitas, quae conveniunt tantum Patri; filiatio, quae convenit tantum Filio; processio, quae convenit tantum Spiritui Sancto [...] Harum etiam notionum quatuor sunt tantum relationes, scilicet paternitas, filiatio, processio, et communis spiratio.» Ed. cit., p. 72c. For a similar scheme in Bonaventure, cf. *Breviloquium* I, c. 3, *Opera Omnia* vol. 5, p. 212, where there are five notions, four relations (= Aquinas' properties), and three personal properties (= Aquinas' four relations minus common spiration).

Llull wrote the Catalan *Llibre de Déu* in Majorca in December 1300 after his second stay in Paris. The work aims to explore the nature of God «*subtilment*¹⁷», «*subtiliter*¹⁸», in a subtle, more sophisticated way that renders the subject clearer, «*clarius*¹⁹», as he explains in the introduction. It consists of two main parts, the first deals with God's essence, attributes and their acts, the second with Christ and the Incarnation. Our concern is the first part, especially its treatment of the Trinity.

Each of the main sections is divided into ten chapters answering ten questions, and each chapter is made up of ten paragraphs²⁰. Like Aquinas, Llull is a methodical nerd; in this case he draws on the *decem genera causarum*, the ten types of reasons combining the ten Aristotelian categories and the seven «circumstances» of the rhetorician Hermagoras of Temnos (1st c. BC.)²¹. These form the ten «general questions, by which one may inquire into all things²².»

When Thomas Aquinas lectured on Peter Lombard's *Sentences* at the University of Paris between 1252 and 1256, he laid the foundation of his Trinitarian theology. This early work essentially functioned as his qualification for teaching theology at a higher level. Book 1 of the *Commentary* confronts the theological problem of how to reconcile divine unity with the plurality of Father, Son, and Holy Spirit. Aquinas developed an explanation rooted in the categories inherited from Aristotle but christianized through Augustine and Boethius. His crucial move is the distinction between essence and relation, using the *ratio* of relation to account for personal differentiation within divine simplicity. Thus the relations of origin—paternity, filiation, procession, and common spiration—ground a real distinction of the divine persons without compromising God's unity. Aquinas famously argues that with the relations removed the persons no longer remain distinct²³.

¹⁷ Llull, *Llibre de Déu*, p. 121, l. 10.

¹⁸ Lullus, *Liber de Deo*, p. 323, l. 14.

¹⁹ *Ibid.*, l. 15.

²⁰ Hames, 2009, p. 200 claims that the for the ternary phase unusual number of 10 is due to Llull's dealing with the philosophic Kabbalah.

²¹ Hermagoras' method divides a topic into its «seven circumstances» (who, what, when, where, why, in what way, by what means). Cf. Ermagora, *Testimonianze e frammenti*, 2004. Later rhetoricians, such as Quintilian and Boethius, synthesized Aristotle's ten categories with Hermagoras' practical seven circumstances. They expanded the list to the *decem genera causarum* creating a comprehensive, standardized checklist for ensuring all aspects of an argument were covered. This is what Llull uses.

²² Llull, *Llibre de Déu*, p. 121, l. 21: «E les regles son .x. questions, per les quals hom pot demanar totes coses». Cf. also Lullus, *Liber de Deo: De divisione huius libri*, p. 324.

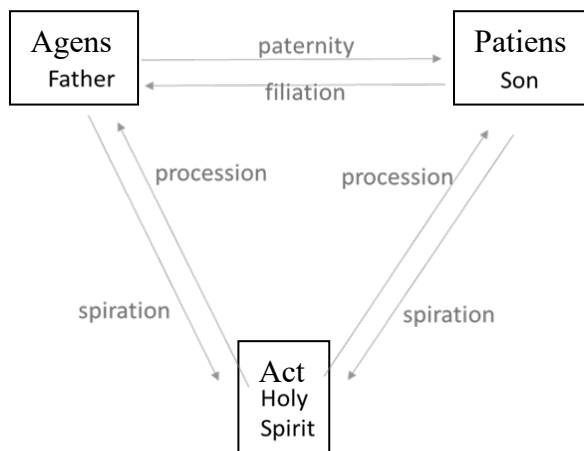
²³ Cf. Aquinas, *I Sent. d. 26, q. 1, a. 2, ad 3*: «et ideo remota relatione, neque hypostasis intellectus neque personae manet in divinis [...]». Ed. cit., p. 71a.

Bonaventure, Minister General of the Franciscan Order from 1257 to 1273, lectured on Peter Lombard's *Sentences* in Paris around 1250 till 1252 and revised his work later. He set out to articulate a Trinitarian theology in keeping with the Franciscan intellectual and spiritual ethos which was not just knowledge but led the soul to a loving union with God. Like Aquinas and Llull, he faced the task of explaining how real personal plurality can coexist with absolute divine simplicity. Yet his solution differs in tone and structure. While Llull recurs to the correlatives and Aquinas grounds distinction in the opposition of relations, Bonaventure articulates plurality through a subtle theory of modes—modes of being, understanding, and reference—and through the primacy of emanation and origin within the divine life. Although he agrees that only two Aristotelian categories are applicable to God, substance and relation, he assigns relation a different conceptual function, developing a distinctive way to explain the reality of plurality within unity.

Also Llull holds that not all categories are applicable to God: for example, he explicitly excludes quantity²⁴. His own solution of the Trinitarian question rests on his theory of the correlatives, expressed in the ternary structure of the dignities. For Llull, God does not merely *possess* attributes; God *is* His attributes. They are distinguishable—here lies Llull's *illuminatio*, his stroke of genius—precisely through their characteristic intrinsic activity, in that goodness makes good, greatness makes great, and so forth. God's goodness, greatness, power etc. demand action as their realisation. The activity of the divine attributes is essential, never causing any separation between God's being and acting. In God there is something that is 'good-making', that is 'good-makeable' and the 'act of making good': an agent, a *patiens* (towards or upon whom the agent acts) and the act itself. In the *Llibre de Déu* Llull explicitly links the correlatives to the inner-Trinitarian persons. Due to the intrinsic divine activity of the correlative attributes he can wholeheartedly affirm that God is *actus purus*, writing: «God is pure act, to such an extent that in Him there is nothing in potentiality that belongs to His essence²⁵.»

²⁴ Cf. Llull, *Llibre de Déu* I.5.1, p. 139 l. 1–2: «Deus es substancia sens negú accident, e car quantitat es accident, Deus no pot esser quant per quantitat.» Cf. also Lullus, *Liber de Deo* I.5.1, p. 350: «Et quia quantitas est accidens, Deus non potest esse quantus per quantitatem.»

²⁵ Llull, *Llibre de Déu* I.7.4, p. 145, l. 25–26: «Deus es pur actu, en tant que en el no á neguna res en potencia qui sia de sa essencia»; cf. Lullus, *Liber de Deo* I.7.4, p. 357: «4. Deus est purus actus, in tantum quod in ipso non est aliquid in potentia, quod sit de sua essentia».



3. *De Deo Uno*: The Unity of the One God and How to Achieve Distinction

We skip the demonstration of God's existence and move directly to the section corresponding to *De Deo uno*. Llull argues that even the ternary structure of the correlatives can fit into his notion of divine unity. In the second chapter, he asks «What is God?» and answers that God is a whole and self-identical unity in which each of the dignities is the other:

«But the unity of God is of itself whole, inasmuch as it possesses the nature of uniter, of being unitable, and of uniting from the whole of its essence, in its essence, and through its essence, eternally and infinitely. Without this nature of uniter, of being unitable, and of uniting, it could not be of itself whole—rather, it would be empty and idle [...] Therefore, God is that unity which is of itself whole, because He has a coessential and substantial nature of uniter, of being united, and of uniting, eternally and infinitely²⁶.»

Llull concludes that the very unity of God logically entails an internal triune active structure; otherwise it would not be unity. Since the Trinitarian structure is the essential and eternal nature of God, each divine attribute must exhibit it.

²⁶ Llull, *Llibre de Déu* I.2.1, p. 129f., l. 11–18: «Mas la unitat de Deu es de si metexa plena, en quant á natura de unient, unit e unir de tota sa essencia metexa, e en si metexa, e per si metexa, eternalment e infinida, sens la qual natura de unient, unit e unir no pria esser de si metexa plena, ans seria enaxí buyda e osiosa, [...] Es doncs Deus aquela unitat qui de si metex es plena, per so cor á natura coessential e substantial de unient, unit e unir, eternalment e infinida.» Cf. also Llull, *Liber de Deo* I.2.1, p. 338: «Sed unitas Dei est suae ipsius plena, in quantum habet naturam unientis, unibilis et uniendi de tota sua essentia et in sua essentia et per suam essentiam aeternaliter et infinite. Sine qua, scilicet natura unientis, unibilis et uniendi plena suae ipsius esse non posset, immo ita esset uacua et otiosa; [...] Est ergo Deus illa unitas, quae suae ipsius est plena, quia naturam habet coessentialem et substantialem unientis, uniti et uniendi aeternaliter et infinite.»

Aquinas begins with the axiom that God is absolutely simple: no composition of act and potency, substance and accident, or essence and existence is admissible. Consequently, the divine persons cannot differ regarding their essence. Yet Christian revelation requires a plurality of divine persons. How, then, can the Father, Son, and Holy Spirit be truly distinct without introducing composition or division in the divine essence? Aquinas resolves this through the Aristotelian category of relation, the *ratio* of which, its defining characteristic, is «being towards another» (*ad aliud esse*)²⁷.

The distinction of the divine persons, Aquinas explains, must be grounded in one of the accidental categories. After examining each category in turn, he concludes that only relation can explain personal distinction in God. For unlike the other accidents²⁸, relation, due to its being towards another, does not imply composition in its subject and therefore can exist in God as the basis of personal distinction. Hence, Aquinas famously declares that there are «only two ways of predicating in the divine, namely according to substance and according to relation²⁹.»

The real difference of the persons is grounded in the relations of origin. The Father is Father because He is related to the Son by paternity; the Son is Son because He is related to the Father by filiation; and the Holy Spirit proceeds as the result of common spiration from both. These relations are real, yet no real difference exists between these relations and the divine essence. This delicate balance between identity and distinction is the heart of Aquinas' Trinitarian thinking.

²⁷ Aquinas, I *Sent.* d. 26, q. 1, a. 2, solutio: «[...] cum pluralitas semper causetur ex aliqua distinctione [...] impossibile est in Deo esse aliquam distinctionem nisi quam causat relatio.» Ed. cit., p. 71a. Explicitly on the ratio of relation cf. Aquinas, I *Sent.* d. 2, q. 1, a. 5, solutio: «Ratio autem relationis est ut referatur ad alterum. Potest ergo dupliciter considerari relatio in divinis: vel per comparisonem ad essentiam, et sic est ratio tantum; vel per comparisonem ad illud ad quod refertur, et sic per propriam rationem relationis relatio realiter distinguitur ab illo. Sed per comparisonem relationis ad suum correlativum oppositum distinguuntur personae, et non per comparisonem relationis ad essentiam.» Ed. cit., p. 9b.

²⁸ Cf. Aquinas, I *Sent.* d. 8, q. 4, a. 3, solutio: «Sed in unoquoque novem praedicamentorum duo invenio; scilicet rationem accidentis et rationem propriam illius generis, sicut quantitatis vel qualitatis. Ratio autem accidentis imperfectionem continet: quia esse accidentis est inesse et dependere, et compositionem facere cum subiecto per consequens. Unde secundum rationem accidentis nihil potest de Deo praedicari. Si autem consideremus propriam rationem cuiuslibet generis, quodlibet aliorum generum praeter ad aliquid importat imperfectionem [...] est enim quantitas mensura substantiae, qualitas dispositio substantiae, et sic patet in omnibus aliis.» Ed. cit., pp. 25c–26a. Cf. id., I *Sent.* d. 26, q. 2, a. 1, solutio: «In relatione, sicut in omnibus accidentibus, est duo considerare: scilicet esse suum, secundum quod ponit aliquid in ipso, prout est accidens; et rationem suam, secundum quam ad aliud refertur, ex qua in genere determinato collocatur.» Ed. cit., p. 71c.

²⁹ Aquinas, I *Sent.* d. 8, q. 4, a. 3, solutio: «[...] tantum remanent duo modi praedicandi in divinis, scilicet secundum substantiam et secundum relationem.» Ed. cit., p. 26a.

Bonaventure agrees that relation is the only genus capable of expressing real distinction in God, yet he adds a Franciscan nuance. Relation, he writes, is «both like and unlike the other accidents.» It is like other accidents in modifying a subject, but unlike them in that «it has a respect not only to its subject, but also to an object according to reference (*habitus*)»³⁰.» In other words, relation is unique among the accidents in pointing beyond itself to another. Bonaventure explains that

«[...] the other genera vanish without qualification, but relation in a certain way remains there, [while] in a certain other way it vanishes. This is because the other genera indicate only a respect to the subject, and according to that they vanish; relation, however, further indicates a respect to an object, and in virtue of that respect, relation indicates the plurality that truly exists in the divine; and in this way relation remains. It is also clear in what way relation vanishes, namely with respect to everything that indicates composition»³¹.

Relation both vanishes (*transit*) and remains; insofar as it differs—by its reference to another—it «remains» and founds plurality in God. The relational reference (*habitus*) towards another does not imply composition in God. On the other hand, relation *as reference* signifies a real orientation among the divine persons, and hence a true distinction. Relation, then, provides the ontological basis for diversity in God while safeguarding divine simplicity.

For Llull, in comparison, relation *per se* plays a rather subordinate role. He states:

«And because Father and Son are *relatively distinct* and are convertible through essence and nature, it can in this passage be understood how the Father is in the Son and the Son in the Father, and how in generation the Father is active production and the Son passive production»³².

³⁰ Bonaventure, I *Sent.* d. 26, a. 1, q. 2, solutio: «Sola autem relatio manet in divinis. Ad cuius intelligentiam notandum quod relatio in aliquibus convenit cum aliis generibus, in aliquibus differt. Convenit enim in hoc quod est praedicamentum et genus entis, et in hoc quod est accidens; et disconvenit in hoc quod praeter alia genera habet respectum non solum ad subiectum, sed etiam ad obiectum secundum habitudinem et dependentiam.» Ed. cit., p. 456a.

³¹ Bonaventure, I *Sent.* d. 26, a. 1, q. 2, solutio: «Alia igitur genera simpliciter transeunt, sed relatio quodam modo manet ibi, quodam modo transit. Quia alia genera respectum solum ad subiectum dicunt, et secundum illum transeunt, sed relatio ultra dicit respectum ad obiectum, et secundum illum respectum dicit pluralitatem quae vere est in divinis; et ita relatio manet. Patet etiam quomodo transit, videlicet quantum ad omne quod dicit compositionem.» Ed. cit., p. 456a–b.

³² Llull, *Llibre de Déu* I.8.2, p. 148, l. 13–16: «E car lo Pare e'l Fil relativament son distincts, e per essencia e natura se convertexen, pot hom en est pas conexer con lo Pare es en lo Fil, e lo Fil es en lo pare [sic, instead of Pare!], e con lo Pare es, en la generatió, activa productió, e'l Fil, passiva.» Cf. also Lullus, *Liber de Deo* I.8.2, p. 360: «Et quia Pater et Filius sunt relatiue distincti et per essentiam et naturam conuertuntur, potest in hoc passu cognosci, quomodo Pater est in Filio et Filius in Patre, et quomodo in generatione Pater est actiua productio et Filius passiva.»

Here, Llull employs the concept of relation in the classical scholastic sense. However, he also integrates it into his theory of the correlatives, which designate the «common acts *relative* to the two common acts which are generating and spirating. And insofar as they pertain to generating, they are the Father and the Son; and insofar as they pertain to active spiration, likewise the Father and the Son; and insofar as they pertain to passive spiration, they are the Holy Spirit³³.»

Thus, Llull aligns his theory of correlatives with scholastic thought and terminology, even though for him the notion of relation cuts transversally across the dignities, thereby linking generating and spirating. This is why he states immediately before the above quotation:

«6. In all the divine dignities there is one Father, who is the one good-maker, great-maker, eternalizer, and so on; and in all there is but one Son, who is the one made good, made great, made eternal, and so on; and in all there is but one Holy Spirit, who is the one making good, making great, making eternal, and so forth. And this is because each dignity is convertible with the others³⁴.»

We see clearly here how Llull attempts to match his own theory of the correlatives with the scholastic discourse of Trinitarian theology. This helps us grasp what he meant by «*subtilment*» in the introduction. Although the relation between the correlatives plays a pivotal role in his thinking, the classical understanding of relation, as presented by Bonaventure and Aquinas, never fully fits the framework of his thought.

³³ Llull, *Llibre de Déu* I.5.6, p. 140f., l. 47–50: «Emperó lo bonificar, magnificar, eternificar e los altres son comuns actus als .ii. comuns actus qui son engenrar e espirar. E en quant s'an a engenrar, son .i. Pare, .i. Fil, e en quant s'an a activa spiratió atretal, e en quant s'an a passiva spiratió son Sant Esperit.» Cf. also Lullus, *Liber de Deo* I.5.6, p. 351: «Verumtamen bonificare, magnificare, | aeternificare etc. sunt communes actus ad duos communes actus, qui sunt generare et spirare. Et in quantum | se habent ad generare sunt unus Pater et unus Filius; et in quantum se habent ad actiuam spirationem sunt similiter Pater et Filius; et in quantum se habent ad spirationem passiuam sunt Spiritus sanctus.»

³⁴ Llull, *Llibre de Déu* I.5.6, p. 140, l. 43–47: «En totes les divines dignitats á .i. Pare, qui es .i. bonificatiu, magnificatiu, eternificatiu, e los altres, e en totes no | á mas .i. Fil, qui es .i. bonificat, magnificat, | eternificat, e les altres, e en totes no á mas .i. Sant Esperit, qui es .i. bonificar, magnificar, eternificar e los altres. E asó es car cascuna dignitat es l'altra.» Cf. also Lullus, *Liber de Deo* I.5.6, p. 351: «6. In omnibus diuinis dignitatibus est unus Pater, qui est unus bonificatiuus, magnificatiuus, aeternificatiuus etc.; et in omnibus non est nisi unus Filius, qui est bonificatus, magnificatus, aeternificatus etc.; et in omnibus non est nisi unus Spiritus sanctus, qui est unum bonificare, magnificare, aeternificare, etc. Et hoc est, quia quaelibet dignitas est alia.»

4. *De Deo Trino*: A Comparative Reading Regarding the Properties of the Trinitarian Persons

Llull states in his second question that «8. God is that substance which has infinite and eternal properties³⁵.» Drawing on the scholastic term *proprietas*, he explains:

«In that goodness there is the proper good-making capacity, which we call *paternity*; and in goodness there is the proper good-makeable capacity, which we call *filiation*; and in goodness there is the proper act of making good, which we call generating, through which the good Father generates the good Son. Likewise, we call the act of making good spirating, through which the Father and the Son breathe forth the good Holy Spirit eternally and infinitely³⁶.»

Here, Llull faces the problem that the same act of «good-making» represents both the active spiration by the Father and Son, and the Father's generation of the Son. Scholastic terminology typically avoids confusing generation with spiration. Thus, we see why some Parisian masters of theology might have frowned upon this statement and voiced reservations about calling every procession a «proper act of making good».

For the sake of direct comparison, we examine Aquinas' explanation of how inner-divine relations ground real distinction among the divine persons:

«Relation's *ratio* is to refer to another. Thus, a relation can be considered in two ways in the divine: either through comparison to the essence, and in this way it is only a *ratio*; or through comparison to what it refers to, and in this way the relation is really (*realiter*) distinguished from that [to which it refers] by relation's proper *ratio*. But the persons are distinguished through comparison of a relation to its correlative opposite, and not through comparison of the relation to the essence³⁷.»

³⁵ Llull, *Llibre de Déu* I.2.8, p. 132, l. 108: «Deus es aquela substancia qui á propietatz infinides e eternalns.» Cf. also Lullus, *Liber de Deo* I.2.8, p. 341: «8. Deus est illa substantia, quae habet proprietates infinitas et aeternas.»

³⁶ Llull, *Llibre de Déu* I.2.8, p. 132, l. 114–117: «e en bonea es propia bonificabilitat, la qual apelam filiació; e en bonea es propia bonificar, lo qual apelam engenrar, per que lo Pare bo engendra Fil bo; e encara lo bonificar apelam espirar, per lo qual | lo Pare e lo Fil espiren bo sant Espirit eternalment e infinida.» Cf. also Lullus, *Liber de Deo* I.2.8, p. 342: «In qua bonitate est propria bonificatiuitas, | quam paternitatem appellamus; et in bonitate est propria bonificabilitas, quam filiationem appellamus; et in bonitate est proprium bonificare, quod generare appellamus, per quod bonus Pater bonum Filium generat. Item: Bonificare appellamus spirare, per quod Pater et Filius spirant bonum Spiritum sanctum aeternaliter et infinite.»

³⁷ Aquinas, *I Sent.* d. 2, q. 1, a. 5, solutio: «Ratio autem relationis est ut referatur ad alterum. Potest ergo dupliciter considerari relatio in divinis: vel per comparisonem ad essentiam, et sic est ratio tantum; vel per comparisonem ad illud ad quod refertur, et sic per propriam rationem relationis relatio realiter distinguitur ab illo. Sed per comparisonem relationis ad suum correlativum oppositum distinguuntur personae, et non per comparisonem relationis ad essentiam.» Ed. cit., p. 9b.

This expresses Aquinas' fundamental insight: an inner-divine relation is conceptually distinct regarding the divine essence, yet truly distinct regarding its referent—the other divine person. The Father's paternity, for example, is not distinct from the divine essence, yet is really distinct from the Son's filiation because paternity and filiation are opposed relations.

Thus, the persons are not <parts> of God but subsisting relations. The Father *is* the divine essence under the relation of paternity; the Son *is* the same essence under the relation of filiation; and the Holy Spirit *is* that same essence under the relation of procession. Each is wholly God, but each subsists as a distinct person. According to Aquinas, the relations are between the persons; paternity, being towards the Son, is proper to the Father and is different in *ratio* from filiation, being towards the Father, that is proper to the Son³⁸. The distinction of the persons thus arises precisely through the opposition of these relations.

To compensate for not fully meeting scholastic standards in this regard, Llull even invokes the Nicene Creed to connect the scholastic notion of personal *proprietas* with his own concept of correlatives:

«Therefore the divine unity, which is perfect, has the nature of the uniter, the united, and the act of uniting; through which nature one is from one, as *light from light* — that is, the united from the uniter; and the act of uniting is from both, and this uniting, in the mode of generation, is the Father and the Son.[...] And each singular personal property, and both together, are one common property, from which common property proceeds the singular personal property called passive spiration, by uniting and breathing forth; and this breathing and uniting belong to the Father and the Son through their common spiration. Thus, uniting and breathing are one according to the common property, and distinct according to the singular property³⁹.»

³⁸ Cf. Aquinas, I *Sent.* d. 34, q. 1, a. 1, ad 5: «Ad quantum dicendum quod tres personae uniuntur in essentia, quae omnino secundum rem idem est unicuique illarum; tamen differt secundum rationem ab unaquaque, prout persona includit in se intellectum relationis; quae relatio, quamvis comparata ad essentiam ratione tantum differat ab ea, tamen comparata ad suum relatum cui opponitur realem distinctionem facit. Non enim relatio distinguit realiter nisi secundum oppositionem respectus quam habet. Illa autem oppositio non est ad hoc in quo relatio habet esse, sed ad hoc ad quod dicitur; et ideo relatio non distinguitur realiter ab essentia et persona in qua est, sed a persona alia ad quam dicitur.» Ed. cit., p. 88c.

³⁹ Llull, *Llibre de Déu* I.3.4, p. 134, l. 38–46: «Á, doncs, la divina unitat qui es complida natura de unient, unit e unir, per la qual .i. es de .i., axí con lum de lum, so es a saber, que l'unít es de l'unient, e l'unir es d'ambdós. E l'unir per via de generatió es lo Pare e'l Fil, e es lo Pare e'l Fil car en aquel engenrar e unir es lo Fil del Pare, engenrant lo Pare lo Fil de si metex e no de altre; e cascuna singular propietat personal e ensems son una propietat comuna, d'on ix singular propietat personal apelada passiva spiratió per unir e espirar; lo qual unir e espirar son lo Pare e lo Fil per comuna spiració. E enaxí l'espirar e l'unir, segons comuna propietat, es .i., e segons singular propietat es altre.» Cf. also Lullus, *Liber de Deo* I.3.4, p. 344: «Habet ergo diuina unitas, quae est

To a scholastic mind this must have sounded very confusing. When summarizing this unusual adaptation of the scholastic term *proprietas*, Llull again alludes to the Nicene Creed, attempting once more to anchor his theory in the universally respected doctrine of the Early Church:

«Therefore, there is one God only, who can have a singular and infinite essence, in which *God* is *from God*—that is, God is from the essence of God by generation and spiration, each being distinct from the other; just as one property, distinct from another, is from that other property⁴⁰.»

This, finally, does make sense. To make his own system appear more scholastically streamlined, Llull even adopts Bonaventure's language of «modes» in the Trinity, devising an entire chain of logically connected modes:

«God has the mode of being Father, insofar as He understands Himself to be powerful to produce from Himself as good a Son as He Himself can be Father. [...] 4. God the Father has a mode of loving God the Son, because He is good and has a good Son. And because the Son is good and has a good Father, He has a mode of loving the Father. [...] 7. God has a mode in loving with His goodness, infinity, eternity, and the others; [...] 8. God has mode and order in creating the world, with the mode and order of His dignities⁴¹.»

Apparently, Llull believed that his theory of the correlatives corresponded closely to Bonaventure's mode of reference, *modus se habendi*. Bonaventure

perfecta, naturam unientis, uniti et unire; per quam naturam unus est de uno, sicut lumen de lumine, hoc est unitus de uniente; et unire est | ex utroque, | et unire per uiam generationis est Pater et Filius. [...] Et quaelibet singularis proprietas personalis et ambo in simul sunt una proprietat communis, de qua, scilicet proprietate communi exit singularis proprietat personalis, appellata passiuia spiratio per unire et spirare; quod quidem spirare et unire sunt Pater et Filius per communem spirationem. | Et sic unire et spirare secundum communem proprietatem est unum, et secundum singularem proprietatem est aliud.»

⁴⁰ Llull, *Llibre de Déu* I.3.6, p. 135, l. 66–70: «Es doncs .i. Deu tan solament, qui pot aver singular essencia infinida, en la qual Deu es de Deu, so es a saber, que Deu es de essencia de Deu per generatió e spiratió, e cascú distinct con propietat distinta de altre propietat en quant una propietat es de altra, e ensems son una essencia». Cf. also Lullus, *Liber de Deo* I.3.6, p. 345: «Est ergo unus Deus tantum, qui potest habere singularem essentiam et infinitam, in qua Deus est de Deo, id est, Deus est de essentia Dei per generationem et spirationem, quolibet ab alio distincto; sicut una proprietat quae distincta est ab alia proprietate, in quantum una proprietat est de alia.»

⁴¹ Llull, *Llibre de Déu* I.9.3–8, pp. 151–153, l. 27–67: «Á Deus manera en esser Pare en quant enten que s'enten esser poderós produir de si metex aytan bo Fil com el pot esser Pare [...] .iiii. Deus Pare á manera de amar Deu Fil per so car es bo e á bo Fil, e car lo Fil es bo e á bo Pare á manera de amar lo Pare. [...] .vii. Deus á manera en amar ab sa bonea, infinitat, eternitat | e les altres, [...] .viii. Deus á manera e orde en crear lo mon ab la manera e orde de ses dignitats»; cf. also Lullus, *Liber de Deo* I.9.3–8, pp. 364–366: «Habet Deus modum, quod sit Pater, in quantum intelligit se potentem ad producendum de se ita bonum Filium, sicut ipse potest esse Pater. [...] 4. Deus Pater habet modum amandi Deum Filium, quia bonus est; et habet bonum Filium. Et quia Filius est bonus et habet bonum Patrem, habet modum amandi Patrem. [...] 7. Deus habet modum in amando cum | sua bonitate, infinitate, aeternitate et aliis; [...] | 8. Deus modum habet et ordinem in creando mundum cum modo et ordine suarum dignitatum».

identifies three ways of conceiving distinction in God: the mode of being (*modus essendi*), corresponding to essential difference, the mode of understanding (*modus intelligendi*), a purely conceptual distinction, and the mode of reference (*modus se habendi*), which is greater than a mental distinction but less than an essential one. This difference is not essential because substance and relation have the same mode of being; but the difference between things differing by a mode of reference is nevertheless a true difference⁴². This intermediate mode allows unity in essence and plurality in reference⁴³. For Bonaventure, as for Llull in the correlatives, real distinction arises from the relational structure of the divine life⁴⁴. Thus relation has a dual nature⁴⁵, identical with the divine essence, when considered *ad se*; distinct, when considered *ad aliud*; and truly differentiating, when compared with its correlative (the opposite relation). The Father and the Son are distinct because paternity and filiation are opposed relations. The persons are distinct, because «one person truly is ordered and refers (*habitudinem habet*) to another [person] and is really related to one [person] in a different

⁴² Cf. Bonaventure, I *Sent.* d. 26, a. 1, q. 2, solutio: «Quantum ad primas condiciones (scil. quod relatio est accidens et habet respectum ad subiectum) impossibile est relationem manere in divinis, sicut alia genera, et hoc propter summam simplicitatem. In Deo enim relatio non est praedicamentum nec accidens, sed substantia est. Quantum vero ad condiciones quas habet respectu obiecti, necesse est quodam modo manere, scilicet quantum ad habitudinem, et hoc propter veram distinctionem quae est in divinis, et veram originem et habitudinem; et necesse est quodam modo non manere, scilicet quantum ad dependentiam et hoc propter omnimodam absolutionem, quae est in divinis.» Ed. cit., p. 456a.

⁴³ Cf. Bonaventure, I *Sent.* d. 22, a. 1, q. 4, solutio: «Tertio modo dici diversimode est secundum diversum modum se habendi, quod quidem attenditur quantum ad absolutum et ad comparatum sive relatum; et hic quidem modus diversitatis minor est quam primus et maior quam secundus. Minor quam primus, quia secundum primum attenditur diversitas essentialis et compositio; maior quam secundus quia secundum illum nulla omnino attenditur in re distinctio. Secundum autem istum modum attenditur in eo unitas et pluralitas: unitas secundum absolutum, pluralitas secundum respectum.» Ed. cit., p. 398a–b.

⁴⁴ Cf. Bonaventure, I *Sent.* d. 33, a. 1, q. 2, solutio: «[...] relatio ratione comparisonis ad subiectum transit in substantiam, et ideo proprietas est divina substantia; ratione vero comparisonis ad terminum sive obiectum remanet, et quantum ad hoc est distinctiva et differt ab essentia, non quia dicat aliam essentiam sed alium modum se habendi, qui per comparisonem ad essentiam vel personam dicit modum, nihil addens; in comparisonem vero ad correlativum vere dicit rem et distinctionem. Et ideo non est vanitas in ratione intelligendi nec compositio in re, sed vera distinctio.» Ed. cit., p. 575b. Cf. also id., I *Sent.* d. 34, a. 1, q. 1, solutio (ed. cit., p. 588a). Bonaventure does at times use the phrase «relatively opposed»; cf., e.g., I *Sent.* d. 28, a. 1, q. 2, ad 3 (ed. cit., p. 500b).

⁴⁵ Cf. Bonaventure, I *Sent.* d. 22, a. 1, q. 4, ad 4: «Ad illud quod obiicitur quarto, quod nomina relativa respondentur ad interrogationem factam de substantia, dicendum quod substantia dicitur dupliciter: aut ens per se aut ad se. Si ut ens per se, sic omnia et relativa et absoluta dicunt in Deo substantiam; et quia hoc modo substantia respondetur ad quaestionem factam per quid, ideo omnia possunt responderi. Si autem dicatur substantia ut ens absolutum, non comparatum, sic dicitur secundum substantiam quod dicitur ad se [...] et sic Pater et Filius et nomina relativa secundum substantiam non dicuntur.» Ed. cit., pp. 398b–399a.

way than to the other [...]».⁴⁶ For Bonaventure the diversity of persons is a reflection of the divine fecundity, the eternal self-giving of God within Godself.

For Llull the diversity of divine persons is a reflection of the correlative nature of the divine attributes and, in this way, also linked to the eternal self-giving of God within Godself.

5. Conclusion: Llull and the Context of the Scholastic Trinitarian Theology

Thirteenth century scholasticism aimed to unite faith and reason into a coherent system. Although Llull pursued this same goal, he was hesitant to rely on authoritative texts for achieving it. The foundations of scholasticism lay in the synthesis of biblical and patristic authority—especially Augustine († 430), but also writers like Boethius († 524) and Pseudo-Dionysius Areopagita—with the Aristotelian method distilled from his newly translated works, mediated through Byzantium and the Arab-Jewish tradition (notably Avicenna, † 1037, and Averroes, † 1198). Llull also drew upon these sources, though without explicit citation. His two allusions to the Nicene Creed in the *Llibre de Déu* are a notable exception.

Scholastic Trinitarian theology began with *De Deo uno*—God as *ens a se*, *actus purus*, absolute and self-subsistent being—before proceeding to *De Deo trino*, the triune God. Llull followed this structure and fitted his theory of correlatives into the reflection on the unity of God. His ternary system of the correlatives helped him argue for precisely three divine persons, not more, not less. He sought to link the notion of correlatives to different scholastic concepts, especially relation, although some discrepancies indicate the systems were not perfectly compatible. Llull did find certain affinities and common ground with Bonaventure's *modus se habendi* as a concept bridging the gap. Despite some aspects of scholastic Trinitarian theology not fitting smoothly into Llull's system of thought, his period in Paris was a beneficial learning experience. Possessing already a well-developed theory of his own, he endeavoured to adapt and translate it. Translating scholastic terminology into Catalan in the *Llibre de Déu* and thus appropriating it to his native context was likely for Llull the first step towards using this learning in his lifelong missionary project of converting the so called *<infidels>*.

⁴⁶ Bonaventure, I *Sent.* d. 30, a. 1, q. 3, solutio: «Tertia [relatio] est in Deo, sed non respectu creaturae, sed respectu personae; haec enim non dicit compositionem nec dependentiae inclinationem, sicut prima et secunda, sed ponit distinctionem et ordinem. Et quoniam vere una persona ordinatur ad aliam et habitudinem habet et alio modo secundum rem se habet ad unam quam ad aliam, ideo haec relatio est in persona respectu personae, sed non respectu creaturae.» Ed. cit., p. 525b.

Bibliography

- BONAVENTURA, «Breviloquium», in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S. R. E. Episcopi Cardinalis Opera Omnia vol. 5 Opuscula varia theologica*, Grottaferrata Ad Claras Aquas, Collegium S. Bonaventurae, 1891, pp. 199–292.
- , «Commentaria in primum librum Sententiarium», in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S. R. E. Episcopi Cardinalis Opera Omnia vol.1*, Grottaferrata Ad Claras Aquas, Collegium S. Bonaventurae, 1882, pp. 1–416.
- , «De mysterio trinitatis», in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S. R. E. Episcopi Cardinalis Opera Omnia vol. 5 Opuscula varia theologica*, Grottaferrata Ad Claras Aquas, Collegium S. Bonaventurae, 1891, pp. 45–115.
- BONNER, Anthony, «L'Art de Llull com a alternativa a l'aristotelisme parisenc», *Taula* 37, 2002, pp. 11–19.
- CULLEN, Christopher M., *Bonaventure* (Great medieval thinkers), Oxford et al., Oxford University Press, 2006.
- ERMAGORA, *Testimonianze e frammenti*. Introduzione, traduzione, note e glossari di Marcello Zanatta, Milan, Unicopli, 2004.
- FERRUOLO, Stephen, *The Origins of the University. The Schools of Paris and their Critics, 1100–1215*, Stanford, Stanford University Press, 1998.
- FRIEDMAN, Russell L., *Intellectual Traditions at the Medieval University*, vol. 2 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 108,2), Leiden et al., Brill, 2013.
- GILSON, Etienne, *Die Philosophie des hl. Bonaventura*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2nd ed. 1960.
- HAMES, Harvey J., «It Takes Three to Tango: Ramon Llull, Salomon ibn Adret and Alfonso of Valladolid Debate the Trinity», *Medieval Encounter* 15, 2009, pp. 199–224.
- HILLGARTH, Jocelyn N., *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth Century France* (Oxford Warburg Studies), Oxford, Clarendon Press, 1971.
- HOPING, Helmut, MARSCHLER, Thomas, SCHUMACHER, Ursula (eds.), *Noch immer «doctor communis»? Thomas von Aquin als Inspiration und Provokation für die Theologie heute* (Quaestiones disputatae 347), Freiburg i. Br., Basel, Vienna, Herder, 2025.
- LLULL, Ramon, «Llibre de Déu», in Ramon Llull, *Llibre de l'és de Déu, Llibre de coneixença de Déu, Llibre de Déu*, ed. Guillem Alexandre Amengual Bunyola, Nova Edició de les Obres de Ramon Llull IX, Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull, 2010, pp. 119–183.
- LULLUS, Raimundus, «Ars abbreviata praedicandi», in *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XVIII, 208–212*, in *Civitate Maioricensi anno MCCCXIII composita*, ed. Abraham Soria Flores, Fernando Domínguez Reboiras, Michel Senellart, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis LXXX, Turnhout, Brepols, 1991, pp. 15–26.

- , «Disputatio eremite et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi», in *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XL, 76–79, Parisiis anno 1298 composita*, ed. Jordi Gayà Estelrich, Fernando Domínguez Reboiras, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis CCCII, Turnhout, Brepols, 2024, pp. 3–299.
- , «Liber de Deo», in *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXI, 92–95, in civitate Maioricensi anno MCCC composita*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis CXII, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 303–403.
- , «Vita Coaetanea», in *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus VIII, 178–189, Parisiis anno MCCCXI composita*, ed. Hermogenes Harada, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis XXXIV, Turnhout, Brepols, 1980, pp. 259–309.
- RIEDLINGER, Helmut, «Quid Raimundus ab anno 1309 ad annum 1311 Parisiis gesserit», in *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus V*, ed. Helmut Riedlinger, Palma de Mallorca: Maioricensis Schola Lullistica. Instituto Internacional del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967, pp. 114–160.
- ROBLES CARCEDO, Laureano, «El «Studium Arabicum» del Capítulo dominicano de Toledo de 1250. Antecedentes del «Miramar» de Ramon Llull», *Estudios Lulianos* 24, 1980, pp. 23–47.
- RUIZ SIMON, Josep Maria, SOLER LLOPART, Albert, «Ramon Llull in his Historical Context», *Catalan Historical Review* 1, 2008, pp. 47–61.
- THOMAS AQUINAS, Commentaria in quattuor libros Sententiarum, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, vol. 1, ed. Robert Busa, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1980 (also accessible online <https://www.corpusthomisticum.org>) [last checked: 22/05/2026].
- SOLER I LLOPART, Albert, «El «Liber super Psalmum Quicumque» de Ramon Llull i l'opció pels tartars», *Studia Lulliana* 32, 1992, pp. 3–19.
- , «Ramon Llull and Peter of Limoges», *Traditio* 48, 1993, pp. 93–105.
- TISCHLER, Matthias, «Die Dominikanermission unter den Muslimen im 13. Jahrhundert», *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 103, 2019, pp. 34–52.
- WIPPEL, John F., «The Parisian Condemnations of 1270 and 1277», in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. by Jorge J. E. Gracia, Timothy B. Noone, Oxford, Blackwell Publishing, 2002, pp. 65–76.

LA TEORÍA LULIANA DE LA VOTACIÓN Y SU RE-DESCUBRIMIENTO ENTRE LOS SIGLOS XVIII Y XX: FUNDAMENTOS Y APLICACIONES

LULLIAN THEORY OF VOTING AND ITS REDISCOVERY BETWEEN THE 18TH AND 20TH CENTURIES: FOUNDATIONS AND APPLICATIONS

JULIÁN BARENSTEIN
CONICET-(LICH) UNSAM-USAL-UBA¹

Resumen

En este capítulo estudiamos los escritos electorales de Llull: *Artificium electionis personarum*, el capítulo XXIV del *Llibre d'Evast, d'Aloma e de Blanquena*, titulado «*En qual modo Natana fo eleta a abadessa*», y el *De arte electionis*. En estos textos se desarrolla una teoría deductiva de la votación, a la sazón, una rama de la matemática aplicada. Los tres textos lulianos han sido objeto de múltiples y encontradas interpretaciones; aquí, pues, proponemos una nueva interpretación al mismo tiempo que damos respuesta a las diversas controversias que han suscitado.

Palabras clave: métodos electorales, reinención, *Ars magna*, Ramon Llull.

Abstract

In this chapter, I study Llull's electoral writings: *Artificium electionis personarum*, Chapter XXIV of *Llibre d'Evast, d'Aloma e de Blanquena*, entitled «*En qual modo Natana fo eleta a abadessa*» and *De arte electionis*. These texts develop a deductive theory of voting, at the time a branch of applied mathematics. The three Lullian texts have been the subject of multiple and conflicting interpretations; here, therefore, I propose a new interpretation while also addressing the various controversies they have generated.

Key-words: electoral methods, reinvention, *Ars magna*, Ramon Llull.

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Laboratorio de Ciencias Humanas (LICH) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Universidad del Salvador (USAL), Universidad de Buenos Aires (UBA).

Introducción

En el presente trabajo nos proponemos exponer los resultados de nuestras investigaciones sobre los métodos electorales de Ramon Llull,² los cuales presenta en tres escritos, i.e, el *Artificium electionis personarum*, el capítulo XXIV del *Llibre d'Evast, d'Aloma e de Blanquerna*, titulado «*En qual modo Natana fo eleta a abadessa*», y el *De arte electionis*. Nuestro trabajo está dividido en cuatro secciones: (1) obras de Llull sobre teoría de la votación, su ubicación temporal y descripción. (2) Discusión: ¿Quién reinventó los métodos lulianos entre los siglos XVIII y XX? ¿Alguien lo hizo? (3) ¿Cuáles son las diferencias entre los métodos lulianos y los del Cusano-Borda, Condorcet y Copeland? y (4) Nueva interpretación y posibles soluciones.

Obras de Llull sobre teoría de la votación: ubicación temporal y descripción

La técnica luliana de la votación es desarrollada en tres opúsculos: *Artificium electionis personarum* (AEP), en el capítulo XXIV del libro II del *Llibre d'Evast, d'Aloma e de Blaqueria*, más conocido como *Blanquerna*, titulado «*En qual manera Natana fo eleta a abadessa*» (B24) y en el *De arte electionis* (DAE).³

Los dos primeros pertenecen a la llamada «fase cuaternaria» de la producción de Llull y, dentro de ésta, al ciclo del *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (1274-1283), mientras que el último está comprendido en la «fase ternaria» (1290-1311).⁴ Estos datos nos habilitan para ubicar el AEP en una fecha entre 1276 y 1282, y el B24, en una cercana a 1283. Por su parte, en el DAE Ramon nos da la fecha de su redacción: 1299.

² Hemos presentado algunos resultados parciales obtenidos en el curso de nuestras investigaciones acerca de los métodos electorales ideados por Llull en dos trabajos. Se trata de una ponencia («*Una novella manera d'elecció*: el aporte de la mística luliana a la teoría y práctica de la democracia.», leída en las VI Jornadas de filosofía medieval organizadas por la Academia de Ciencias del 26 al 27 de abril de 2011 y publicada en *Actas de Jornadas «La mística medieval en el pensamiento contemporáneo»* organizado por la Academia Nacional de Ciencias (ISBN: 978-987-537-109-5)) y de un artículo («Los escritos electorales de Ramon Llull: Una nueva teoría de la votación en los umbrales del s. XIII.» en *Revista Española de Filosofía Medieval*, SOFIME, Zaragoza, 20 (2013), pp. 85-99.). El presente trabajo supone los resultados que ya hemos publicado, como el lector podrá comparar por sí mismo, pero en modo alguno los reemplaza.

³ Tanto del *Artificium electionis personarum* como del *De arte electionis* solo se conoce una copia: el Codex Vaticanus latinus 9332, f. 11r-12v que fue descubierto en 1959 por el estudioso Llorenç Pérez Martínez en la Biblioteca Apostólica Vaticana y el Codex Cusanus 83, f. 47v-48r, descubierto en 1937 por Martin Honecker en la biblioteca de Sankt Nicolaus Hospital respectivamente.

⁴ AEP, B24 y DAE corresponden a las signaturas II.A.15, II.A.19 y III.38 respectivamente, según el célebre catálogo de Anthony Bonner. Cf. Bonner, 2007, pp. 10-34

AEP: AEP fue escrito siguiendo el modelo del *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (la primera obra sobre el Arte). Es la única de las tres que se desarrolla directamente a partir del análisis de una figura. Se trata de una figura del tipo «*half-matrix*», que muestra la combinación absoluta de las dieciséis letras del alfabeto latino entre la B y la R, sin repetición, en un total de 120 casillas, es decir, de dos en dos, i. e., la primera casilla es [BC], la segunda [BD], la tercera, [BE], etc.,⁵ como se ve en el esquema:

BC	CD	DE	EF	FG	GH	HI	IK	KL	LM	MN	NO	OP	PQ	QR
BD	CE	DF	EG	FH	GI	HK	IL	KM	LN	MO	NP	OQ	PR	
BE	CF	DG	EH	FI	GK	HL	IM	KN	LO	MP	NQ	OR		
BF	CG	DH	EI	FK	GL	HM	IN	KO	LP	MQ	NR			
BG	CH	DI	EK	FL	GM	HN	IO	KP	LQ	MR				
BH	CI	DK	EL	FM	GN	HO	IP	KQ	LR					
BI	CK	DL	EM	FN	GO	HP	IQ	KR						
BK	CL	DM	EN	FO	GP	HQ	IR							
BL	CM	DN	EO	FP	GQ	HR								
BM	CN	DO	EP	FQ	GR									
BN	CO	DP	EQ	FR										
BO	CP	DQ	ER											
BP	CQ	DR												
BQ	CR													
BR														

Las dieciséis letras designan dieciséis personas que tienen voto en el capítulo y si hubiese más o menos electores, se debe aumentar o disminuir las letras proporcionalmente. Si hubiera más personas que letras del alfabeto latino, en lugar de letras se han de adjudicar otros signos —p. e., números—, hasta que cada persona tenga su propio signo. Y así, sean cuales fueren los elementos de los que esté compuesta, la figura representará en sí misma la técnica completa por la cual siempre podrán ser elegidos los hombres más adecuados a la dignidad de los prelados.

El primer paso, entonces, para utilizar esta técnica de elección consiste en asignar a cada uno de los votantes una letra o signo con el que habrán de identificarse en lo sucesivo. En segundo lugar y después de jurar sobre los Santos Evangelios, cada elector quedará comprometido por medio de un juramento a

⁵ Este número se obtiene de la siguiente manera: 16 letras en combinaciones de 2, es decir $16/2 = 16 \times 15 \div 1 \times 2 = 120$.

elegir aquella persona en la que mejor se den tres condiciones: (1) la honestidad y santidad de vida, (2) el conocimiento y la sabiduría, y (3) una recta disposición del corazón. Una vez asignados los signos y efectuado el juramento, comienza la votación: las dos personas cuyas letras aparecen en la primera casilla -es decir, [BC]- deben abandonar el recinto y, estando ausentes, alguien debe preguntar a todos los demás cuál de los dos está mejor y más dignamente capacitado y cuál menos para la dignidad en cuestión, atendiendo a los tres requisitos mencionados. Todos responderán y elegirán como mejor les parezca, y en dicha figura, plasmada por triplicado en papel u otro soporte, se registrará el resultado con un punto al lado de la letra que designa a la persona que tiene la mayoría de los votos. Así hay que proceder con cada una de las casillas siguiendo el orden de la figura. Para seguir con el ejemplo: si el ganador fue B, C volverá a su lugar y D saldrá de la sala para que los demás elijan entre él y B, y si B gana otra vez, D volverá y E saldrá, etc. y cuando todas las casillas hayan sido sometidas a este procedimiento, se contarán los puntos de cada una y quien haya recibido más votos será designado para el cargo.

Si se da el caso de que dos o más hubieran obtenido el mismo número de votos, será necesario que éstos abandonen nuevamente el lugar y que los que no hayan recibido tantos votos, juren de nuevo mientras observan las tres condiciones, y elijan la persona más digna y conveniente para obtener esa dignidad. Pero -advierte Llull- si otra vez hay empate, cosa muy probable, se realizará un sorteo y la persona ganadora será la elegida. De este modo, paradójicamente, un método cuidadosamente elaborado y en cuya aplicación los participantes deben ceñirse estrictamente al rigor de una lógica implacable, termina recurriendo -al parecer por falta de alternativas- a un sorteo. Con todo, el resultado no será un mero producto del azar, por el contrario, se supone que las dos o más personas que pudieran empatar son igualmente honestas, santas, sabias y dispuestas. Es decir: si se llega a este punto, a uno tal en el que dos o más personas son consideradas idénticamente honestas, santas, etc., cuya determinación como tales es el objetivo de toda la deducción combinatoria, entonces dará lo mismo cuál de ellas sea la que ocupe el cargo.

B24: El segundo opúsculo que expone la teoría luliana de la votación es el capítulo del *Blanquerna* en el que se relata la elección de la abadesa Natana. Encontramos, pues, a Natana reunida en Capítulo con sus hermanas con motivo de la inminente elección de una nueva abadesa que reemplazará a la recientemente fallecida. En tales circunstancias, antes de que las monjas se dispusieran a votar de acuerdo con la antigua usanza, Natana les propone una «*novella manera d'elecció*» basada en el Arte y en las figuras, la cual consta de dos partes. En la

primera parte se advierte la necesidad de que el número de electoras sea impar; así, dado que había veinte monjas presentes, propone elegir siete que oficien de electoras; se trata del antiguo procedimiento del *compromissum*, utilizado por la Iglesia católica.⁶ Antes de elegir las siete, las veinte deben jurar que votarán con verdad y, así, cada una declarará secretamente, es decir, sin que las demás lo sepan, cuales -excluyéndose a sí misma- cree que deben estar entre las siete. La segunda parte de la elección comienza cuando las seleccionadas como electoras deben confeccionar una lista de las elegibles, todas las cuales deben ser aceptadas por unanimidad. Luego de estos preliminares, se dará inicio, propiamente hablando, a la elección de la autoridad según corresponda, comparando cada persona con las otras bajo la guía de cuatro condiciones: (1) quien es la que ama y conoce más a Dios, (2) quien ama y conoce más virtudes, (3) quien aborrece los vicios con más ahínco y (4) cual es la persona más adecuada para el cargo. Natana explica el procedimiento ejemplificando con un número final de nueve elegibles. Sería así: las siete electoras se dividirán en dos partes, dos por un lado y cinco por el otro. Luego, el grupo de cinco debe discutir sobre cuál de las que quedaron aparte debe ser elegida y escribir -otra vez secretamente- el nombre de aquella que haya recibido más votos. Después se debe comparar a la que tuvo más votos con una de las cinco, la cual tomará el lugar de la que haya sido vencida, y así, por orden, se aplicará a todas las otras formando una figura de treinta y seis casillas similar a la del AEP:⁷

⁶ Los procedimientos utilizados por la Iglesia fueron -como sintetiza Guillaume de Mandagot (-1321) en su *Tractatus de electionibus novorum praelatorum* (1281)- *per acclamationem* (o *inspirationem*), *compromissum* y *scrutinium*. La *acclamatio* consistía en la declaración súbita, en masa y a viva voz del candidato elegido. La *acclamatio*, sin embargo, no llega más que a instituirse como un procedimiento inusual. Entre los muchos peligros que implicaba este tipo de elección, el mayor residía en que requería de la inspiración divina: la *acclamatio*, en efecto, era una manifestación del poder de Dios y esto hacía de su puesta en acto prácticamente un milagro. El *compromissum*, consistía en delegar la decisión a un pequeño grupo de votantes que, a su vez, debían ser elegidos por unanimidad. Además, los votantes seleccionados estaban obligados a ceñirse a determinadas reglas electorales. Con este procedimiento se buscaba seguir el juicio de la *sanior pars*. El *scrutinium*, por último, era el más frecuente de los procedimientos. Se trataba de una elección en la que cada uno de los participantes expresaba su voluntad por medio del voto, es decir, el fin del *scrutinium* consistía en determinar el juicio de la *maior pars*.

En el fondo, tanto la *acclamatio* como el *compromissum* y el *scrutinium* no apuntaban a otra cosa que a dar una apariencia de unanimidad, i.e., el ideal de toda votación, donde, precisamente, no había unanimidad, máxime, en el último caso donde se apela a la regla de la mayoría simple. El *Tractatus* de de Mandagot aborda una gran variedad de puntos conflictivos atinentes a los tres tipos de elección, p.e., qué hacer con los votantes ausentes, con los enfermos, si en caso de optar por el *compromissio* los electores pueden designarse a sí mismos, etc. el autor, consciente de la importancia de su tema, trata la elección con gran delicadeza y no deja nada al azar. (Cf. de Mandagot, 1547, cap. XIII, p. 31; XXV, p. 52; XLVIII, p. 86 *et passim*)

⁷ La figura aquí mencionada contiene 36 casillas. El número total se obtiene con 9 letras en combinaciones de $2 = 9/2 = 9 \times 8 \div 1 \times 2 = 36$.

Casandra	Helena	Circe	Penélope	Ifigenia	Clitemestra	Láquesis	Natana
Helena	Circe	Penélope	Ifigenia	Clitemestra	Antígona	Antígona	Antígona
Casandra	Helena	Circe	Penélope	Ifigenia	Clitemestra	Láquesis	
Circe	Penélope	Ifigenia	Clitemestra	Antígona	Láquesis	Natana	
Casandra	Helena	Circe	Penélope	Ifigenia	Clitemestra		
Penélope	Ifigenia	Clitemestra	Antígona	Láquesis	Natana		
Casandra	Helena	Circe	Penélope	Ifigenia			
Ifigenia	Clitemestra	Antígona	Láquesis	Natana			
Casandra	Helena	Circe	Penélope				
Clitemestra	Antígona	Láquesis	Natana				
Casandra	Helena	Circe					
Antígona	Láquesis	Natana					
Casandra	Helena						
Láquesis	Natana						
Casandra							
Natana							

En resumen, la elección se realizará siempre entre dos monjas o individuos, y, en caso de empate, a diferencia de lo expresado en AEP, de acuerdo con B24, será necesario re-evaluar a las postuladas y determinar con el método del Arte, cuál de ellas concuerda mejor con las cuatro condiciones mencionadas.

DAE: El último texto, el DAE, salteando la prosa narrativa del *Blanquerna*, vuelve a traer el rígido latín del AEP. En este texto, que remite a la «tercera figura del *Ars generalis*», las indicaciones de Llull son más concisas: lo primero que se debe hacer es asignar a cada persona que tenga voto en el Capítulo, una de las nueve letras del alfabeto latino entre la B y la K. Si hubiera más de nueve personas, se podrá agregar más letras u otros signos, como en los casos anteriores:

BC	CD	DE	EF	FG	GH	HI	IK
BD	CE	DF	EG	FH	GI	HK	
BE	CF	DG	EH	FI	GK		
BF	CG	DH	EI	FK			
BG	CH	DI	EK				
BH	CI	DK					
BI	CK						
BK							

Antes de votar, todos deben jurar que elegirán a la persona «*melior et magis idonea*». Luego, los electores deben permanecer sentados y los candidatos, de pie a un costado lo suficientemente cerca como para oír las consideraciones de los que eligen y para que estos los vean a todos. A continuación, siguiendo lo estipulado en la figura, D preguntará a cada uno de los que están sentados a quién de entre B y C querría como abad, prior, obispo o cualquier otro cargo que estuviera vacante. Una vez que todos hayan sido consultados, se contarán los votos y si B tiene más votos que C, C deberá ocupar su lugar y B permanecer de pie o viceversa. Si el ganador es B, éste irá contra D y será C quien se levantará y comenzará a preguntar a cada uno a quien de entre B y D querría como prelado y si B obtiene más votos, D se sentará y así se procederá, por orden, hasta llegar a K (o al último signo) y allí se efectuará el escrutinio definitivo.

Una de las ventajas de este método público de elección es que libera al elector del fraude por compromisos particulares, a los cuales se cede —a juicio de Llull— fácilmente en una votación secreta. Parecería, pues, que Ramon tiene la esperanza de que quienes lleven a cabo una elección pública estén obligados a elegir correctamente por el lazo de la vergüenza que les sobrevendrá por una mala elección o algo así.

Discusión: ¿Quién reinventó los métodos lulianos entre los siglos XVIII y XX? ¿Alguien lo hizo?

Los métodos lulianos serán reinventados a partir del s. XVIII, desde el clima efervescente de la Revolución Francesa hasta mediados del s. XX. En este sentido y, por lo menos en los últimos veinte años, se ha discutido mucho acerca la relación entre los procedimientos expuestos en AEP, B24 y DAE y otros que surgieron a lo largo de estos tres siglos.

Para abordar el problema debemos saltar, como hemos anticipado, del s. XIII al s. XVIII: en 1770, el oficial Jean-Charles de Borda, entregó un estudio a la Real Academia de Ciencias de París, en el cual ponía de manifiesto que el método usual de elección podía fallar si se pretendía expresar por su intermedio la voluntad de la mayoría. Según Borda, en una elección ordinaria cada votante indica su primera preferencia y así el ganador podría no ser el que recibiera la mayoría de los votos; y esto llevaba a la paradoja de que podría resultar elegido un candidato que la mayoría, i.e., la mayoría absoluta, considerara como el peor.

Más tarde hacia 1784, Borda propuso una solución: la de llevar a cabo lo que más tarde se llamó «votación por *rank-order-count*», es decir, un tipo de elección en la que cada elector establece, mediante la adjudicación de valores numé-

ricos, la jerarquía completa de su preferencia. Así, p.e., si hay diez candidatos, cada elector debe señalar con el número 1 al candidato que considere como el peor, con el 2 al que le sigue y así hasta el número 10, que le corresponde al candidato que considere como el mejor. A continuación se deben sumar todos los números que cada elector adjudicó a cada candidato y el candidato que haya alcanzado el número más alto, será el elegido. De este modo, puede resultar que el candidato seleccionado no sea el que la mayoría simple consideró como el mejor, sino el que la mayoría absoluta consideró, por así decir, como el segundo o el tercero mejor.

Un año después de la propuesta de Borda (1785) y a cuatro de la Toma de la Bastilla, el marqués Condorcet, publicó el *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, el Antiguo Testamento de la teoría de la votación, pues el Nuevo Testamento, *Social Choice and Individual Values*, será escrito por Arrow hacia 1951. En el *Essai*, Condorcet realizaba algunas críticas a la solución de Borda. De acuerdo con el marqués, el procedimiento del *rank-order-count* fallaba al elegir el ganador de la mayoría, dado que incluso podría no haber un tal. La solución que Condorcet planteaba en su obra consistía en comparar los candidatos de a pares, una suerte de *ballotage* de cada candidato con todos los demás.

Hasta acá tenemos dos métodos: el de Borda y el de Condorcet. Y las opiniones de quienes han estudiado los métodos lulianos está dividida. Por un parte, el procedimiento del *rank-order-count* ha sido identificado como el que Nicolás de Cusa desarrolla en *De Concordantia Catholica*, III, XXXVII; se asume, además, que en la formulación de este método, Nicolás fue inspirado por Llull.⁸ Así las cosas, los autores Mclean, London y Szpiro, piensan que el procedimiento de Nicolás y el de Ramon son el mismo y, por tanto, el que Llull desarrolla en sus escritos electorales de la etapa cuaternaria (AEP y B24) es el del *rank-order-count*; estos autores desconocen, además, el DAE.⁹ Por otra parte, Hägele, Pukelsheim, y Colomer, a los que podríamos sumar Alan Taylor,¹⁰ Piotr Faliszewski, Edith Hemaspaandra, Lane A. Hemaspaandra y Jörg Rothe¹¹ piensan que los métodos electorales de Llull y el Cusano no son idénticos, sino que el de Llull es similar al de Condorcet mientras que el del Cusano lo es al de Borda.

Dicho esto, es necesario que indiquemos las diferencias que estos últimos autores encuentran entre los procedimientos de Condorcet y Llull. Ellos sostienen que para que haya un ganador según el método de Condorcet, éste debe ganar **en**

⁸ Cf. Hägele-Pukelsheim, 2008, p. 245; Colomer, 2008, pp. 65ss.

⁹ Cf. McLean-London, 1992, p. 24 / pp. 30-31; Szpiro, 2010, pp. 45-46.

¹⁰ Cf. Taylor, 2005, pp. 10 ss.

¹¹ Cf. Faliszewski-Hemaspaandra-Hemaspaandra-Rothe, 2009, pp. 276-277.

todas las comparaciones, mientras que el método que Ramon expone en AEP y B24 solo exige que el ganador gane **en la mayoría** de las comparaciones, no en todas. Se trataría, en sus opiniones, de una estrategia que dista de ser infalible, pero que tiene un alto grado de aplicabilidad, a diferencia del procedimiento de Condorcet.

En otro orden de cosas, y para complicar un poco más la cuestión, Colomer, Faliszewski, ambas Hemaspaandra y Rothe afirman que el procedimiento del DAE, es diferente del expuesto en AEP y B24, y que es similar al que ha sido descubierto por Arthur Copeland en el s. XX (1951). El método de Copeland consiste, como el luliano, en la comparación de a pares en donde para n candidatos se requiere $n(n-1)/2$ comparaciones. La novedad de este método es que el candidato que pierde en cada comparación resulta eliminado y esto evitaría los problemas de los anteriores. Se trata, en suma, del método llamado vulgarmente «gana-queda» que se desarrolla siguiendo un esquema similar al utilizado en competencias deportivas.

Si tenemos en cuenta esta diversidad de opiniones que hemos presentado rápidamente se comprende que otros autores, como Salvador Barberà, Francesca Rossi, Kristen Brent Venable y Toby Walsh, aunque se han dedicado a la cuestión, solo se limiten a mencionar como mera posibilidad que el método de Llull pueda ser idéntico al de Condorcet o al de Copeland, sin comprometerse demasiado con una solución.¹²

¿Cuáles son las diferencias entre los métodos lulianos y los del Cusano-Borda, Condorcet y Copeland?

El método que, por comodidad podemos llamar de «Cusano-Borda» es el ranking de los candidatos, el de Condorcet Comparación de a pares (*ballotage* sin eliminación inmediata) y el de Copeland Comparación de a pares (*ballotage* con eliminación inmediata).

En detalle: hasta ahora tenemos, por una parte, que el método del Cusano y el de Borda es el del *rank-order-count*, que sintetizamos así: si hay diez candidatos, los electores deben indicar con los números del 1 al 10 el orden de preferencia, indicando con 1 al que consideran menos adecuado para el puesto en cuestión y con 10 para el que consideran más adecuado. Una vez efectuada la votación se cuentan los votos y el que tiene más es, desde ya, el ganador. Puede suceder que el ganador sea alguien que ninguno de los electores hubiera seleccionado como el mejor. El método de Condorcet, por su parte, se propone como una

¹² Cf. Barberà, 2011, pp. 87ss; Rossi-Brent Venable-Walsh, 2011, pp. 43 y 55.

votación que toma los candidatos de a pares. Así, de cada cotejo, el ganador tendría solo un punto, al final, una vez que se hubieran cotejado en una votación *one to one* todos los candidatos, se contarían los puntos y, otra vez, el que hubiera obtenido el mayor número es el ganador. El método de Copeland, por último, funciona igual que el de Condorcet, pero después de cada cotejo el perdedor resulta eliminado y no debe enfrentarse a otro candidato en una votación ulterior; para decirlo con otras palabras, el método de Copeland, a diferencia del de Condorcet, no contempla un cotejo de todos los candidatos con todos, uno a uno: no contempla la combinación completa.

Nueva interpretación y posibles soluciones.

Advertidos de las diferencias entre los métodos electorales de Cusano-Borda, Condorcet y Copeland se impone una pregunta: ¿Por qué diversos comentaristas y traductores de las obras lulianas sobre la teoría de la votación identifican alternativamente el contenido de AEP, B24 y DAE con los métodos arriba señalados? A fin de resolver la cuestión, vamos a algunos pasajes, que seleccionamos entre los más importantes, de las tres obras de Llull:

AEP: «Una vez hecho el examen de todas las casillas, hay que contar los puntos de cada una de las letras y si en alguna de las letras o signos de los que fue compuesta la figura se encuentran más puntos que en cualquiera de las otras letras, la persona en pro de la cual estuviera esa letra o signo, será elegida para la dignidad por cuya causa fue hecho el precedente examen, cualquiera que sea esa dignidad.»¹³

B24: «...para que podáis entender este arte, supongamos que el número final de personas entre las cuales se debe buscar y elegir nuestro pastor, sea de nueve. Primero, entonces, será necesario que las siete [electoras] se dividan en dos partes: dos por un lado y cinco por el otro. Luego, que las cinco discutan sobre cuál de las dos debe ser elegida y escriban secretamente <el nombre de> aquella que haya recibido más votos. Luego, que se compare a la que tuvo más votos con una de las cinco, la cual tomará el lugar de la que haya sido vencida por tener menos votos, y la vencida tomará el lugar de la que es comparada con la primera

¹³ *Facta autem investigatione camerarum omnium debent numerari puncta cuiuslibet littere et si aliqua litterarum sive signarum ex quibus composita fuit figura ipsa reperiantur plura puncta quam in aliqua litterarum persona illa pro qua illa littera seu signum posita fuerit eligatur ad dignitatem propter quam facta fuerit inuestigatio supradicta quecumque dignitas sit.* (AEP)

y con la segunda. Y lo mismo, por orden, se aplicará a todas las otras, incluidas la octava y la novena, que no son electoras. **Si se respeta este número, se formarán treinta y seis casillas** en las que estarán registrados los votos de cada una y será elegida aquella que tuviere más votos en más casillas.»¹⁴

DAE: «...que quienes deben elegir se sienten y que B, C, etc. estén de pie a un costado lo suficientemente cerca para que oigan las consideraciones de los electores y para que estos los vean a todos ellos. A continuación, que D pregunte a uno de los que están sentados a quién de entre B y C querría como abad, prior u obispo y que así proceda con todos los otros, después, que se cuenten los votos de cada elector y si B tiene más votos que C, que C se siente en su lugar y B permanezca de pie o viceversa. Luego, que D vaya contra B y C se levante y pregunte a cada uno a quien de entre B y D querría como prelado y si B tiene más votos, que D se siente y vaya E contra B [...] y que así proceda, por orden, hasta llegar a K, para que al llegar a K se efectúe el escrutinio definitivo ya sea que K venza o sea vencido y así, siguiendo el mismo orden, **si en el capítulo hay diez [candidatos], que el escrutinio definitivo se haga en L**, etc. como ya se dijo»¹⁵

Lo primero que podemos decir ante la evidencia es que en los tres casos se procede a la comparación de los candidatos de a pares, por lo que el método del Cusano-Borda, i.e., el del *rank-order-count*, no podría ser señalado como «similar o idéntico» al de Llull. En segundo lugar, el método de Condorcet es más parecido, al menos, al expuesto en AEP y B24, pues en estos Ramon indica que se debe realizar una votación que siga la combinación completa: «de todas las casillas», escribe Llull en AEP, y «se formarán treinta y seis casillas», en B24; estos pasajes clave nos llevan a afirmar que el método de Condorcet es similar al

¹⁴ *...per ço que puscats entendre l'art, sotspossem que lo nombre cert sia en nou persones de les quals sia triat e elet nostre pastor. On, primerament cové que los set sien devesits en dues parts: dos a l'una part, e cinc a l'altra: e cové que los cinc encerquen qual dels dos deu ésser elet, e escriba's secretament aquell qui ha més de veus. Aprés cové que ab la un qui ha més de veus haüdes, sia comparat altre d'aquells cinc, e que sia mes en lo lloc d'aquell qui és estat vençut per menor veus; e aquell vençut sia més en lo lloc d'aquell qui és comparat ab lo primer e ab lo segon. E açò mateix, per orde, sia en tots los altres, e sien en est nombre meses lo vuit e el nou, qui no són dels elegedors. On, siguent aquest nombre, seran multiplicades trenta-sis cambres, en les quals aparran les veus de cascú; e sia elet aquell qui hi haurà més veus en més cambres. (B24)*

¹⁵ *qui eligere debeant sedeat et b c sint stantes ad partem ita prope quod audient verba elegencium et ut omnes ipsos videant. Postmodum d petat ab unoquoque sedente quem de b c plus voluerit pro abbate priore aut episcopo et sic de aliis et tunc computentur voces singulorum eligencium et si b plures voces habeat quam c sedeat c in locum suum et b pedes remaneat vel e converso. Et mittatur d ad b et tunc surgat c qui ab unoquoque petat quem de b d voluerit pro prelato et si b plures voces habeat sedeat d et vadat e ad b [...] et sic per ordinem predictum scilicet si in capitulo sint decem fiat determinacio in l et sic per ordinem ut iam dictum est. (DAE)*

contenido en estos textos. En el DAE, por su parte, Llull no dice nada respecto de realizar una votación que contemple la combinación de todos los candidatos entre sí. Antes bien, parece sugerir, pues no lo dice abiertamente, que el candidato que pierde en un cotejo con otro no volverá a participar en cotejos ulteriores: «si en el capítulo hay diez [candidatos], que el escrutinio definitivo se haga en L» escribe en DAE; «L» es, pues, décima letra del alfabeto latino, y este es el pasaje clave que nos lleva a afirmar que el método del DAE es similar al de Copeland. En efecto, si bien unas líneas antes Ramon había escrito que la elección debía llevarse a cabo siguiendo lo indicado en la «tercera figura del *Ars generalis*», la expresión señalada parecería indicar que la referencia a esta «tercera figura» podría limitarse, tomándola como una suerte de guía, a su primera línea, la superior.

Con esto parece haberse resuelto toda la cuestión respecto de cómo funciona el método de Llull y si en los opúsculos analizados se exponen uno o más métodos. Con todo, no hemos respondido a la pregunta con la que iniciamos este apartado, la cual –por comodidad– reformulamos así: ¿Por qué muchos autores asumieron que el método de Llull era el del *rank-order-count*, a pesar de proceder de manera distinta? Se nos ocurren dos respuestas, una superficial y otra más profunda. En cuanto a la superficial, diríamos que esto se debe a que el lenguaje de Llull, pleno de términos técnicos y neologismos, puede resultar un tanto engañoso; sobre todo si a ello le sumamos la distancia temporal que nos separa del *doctor illuminatus* y otros elementos circunstanciales que no podemos abordar aquí. En cuanto a la profunda, diríamos que es así porque el método del Cusano y de Borda, de un lado, y el del Condorcet, de otro, llevan al mismo problema: pueden no ser útiles para decidir una elección, pues si se sigue sus procedimientos a rajatabla puede no haber un ganador. Para ilustrar esto, y considerando que el método de Copeland viene a solucionar los problemas del de Condorcet y el de Condorcet, los del método de Borda, veamos el siguiente caso:

El método de Borda establece un ganador a través de la asignación del orden de preferencia de los electores. Así, si se toman, p.e., tres electores, A, B y C y tres candidatos, Kirchner, Milei y Macri,¹⁶ si A estableciese su jerarquía asignando el número 1 a Macri, el 2 a Milei y el 3 a Kirchner, B, el 1 a Kirchner, el 2 a Macri y el 3 a Milei, y C el 1 a Milei, el 2 a Kirchner y el 3 a Macri, entonces se produciría lo que casi un siglo más tarde Lewis Carroll llamará un «*cycle*»,

¹⁶ Espero, y dejo a un lado el plural majestático en este pedido, que se me conceda la prerrogativa de utilizar aquí, sin ánimo de provocar discordias y con la sola intención de explicar los problemas planteados en el cuerpo del texto, los nombres de tres presidentes argentinos: Cristina Fernández de Kirchner (2007-2015), Mauricio Macri (2015-2019) y el actual presidente, Javier Milei (2023-).

i.e., una secuencia infinita en la que cada candidato es vencido por otro (Kirchner> Milei > Macri > Kirchner > Milei...):

A	B	C
Kirchner: 3	Milei: 3	Macri: 3
Milei: 2	Macri: 2	Kirchner: 2
Macri: 1	Kirchner: 1	Milei: 1

El método del marqués, que pretende solucionar este problema del método de Borda, también produce un *cycle*. En efecto, si se asume que, en la comparación de pares de candidatos, los electores siguen votando de acuerdo con su orden de preferencias, se genera el mismo problema. Así, otra vez, si hay tres candidatos (Kirchner, Milei y Macri) y tres electores (A, B y C) entonces se deben realizar tres votaciones en tres combinaciones binarias siguiendo la fórmula usual para combinaciones completas de determinados elementos, sin repetición, i.e., $(3 - 1) / 2 = 3$). Esto nos llevaría a configurar una figura *half-matrix* idéntica a las que utiliza Llull en sus *Artes*:

Kirchner Milei	Kirchner Macri
Milei Macri	

En la primera casilla [Kirchner Milei], A votará por Kirchner, B por Milei y C por Kirchner, por lo que ganará Kirchner. En la segunda, A votará por Kirchner, B por Macri y C por Macri, por lo que ganará Macri. En la tercera, A votará por Milei, B por Milei y C por Macri, por lo que ganará Milei.

Se ve, a partir de estos ejemplos, que los métodos de Borda y Condorcet, por una suerte de coincidencia matemática, producen el mismo problema, insistimos, un *cycle* o una serie infinita en la que cada candidato es vencido por otro (Kirchner> Milei > Macri > Kirchner > Milei...). Solo el método de Copeland parece poder sortear el *cycle*. En efecto, retomando, otra vez, el ejemplo anterior, vemos que al aplicar el procedimiento de Copeland, en la primera casilla, [Kirchner Milei], al ganar Kirchner, Milei resultaría eliminado y no debería someterse a

ulteriores comparaciones. De este modo, el procedimiento terminaría en la segunda casilla, [Kirchner Macri], en donde el ganador de la elección será, finalmente, Macri, tal como se ve en el esquema:

Kirchner ~~Milei~~	~~Kirchner~~ Macri
~~Milei~~ Macri	

En síntesis, sostenemos que la confusión entre el método del *rank-order-count* del Cusano y Borda y el que Llull expone en AEP y B24, el cual es muy similar al de Condorcet, se produce porque aunque procedan de una manera diferente, ambos producen el mismo problema: caen en un *cycle*.

Conclusión

Una comparación entre los tres escritos electorales de Llull arroja el siguiente resultado:

- 1. Los tres opúsculos hacen alusión a la necesidad de utilizar tantos signos (letras, números, etc.) como participantes hubiera en la elección y de efectuar un juramento como condición previa a la votación a fin de asegurar la sinceridad de los electores y la justicia del resultado.
- 2. En AEP y en DAE, todos los participantes de la elección son considerados como electores y candidatos al mismo tiempo, mientras que en B24 sólo se presentan siete personas que cumplen esta doble función, pudiendo, no obstante, ampliarse el número de candidatos, pero no el de electores.¹⁷ En otras palabras, en B24, además de su propio procedimiento electoral, Llull utiliza el *compromissum*.
- 3. Los requisitos a tener en cuenta para elegir al candidato adecuado son puramente espirituales y morales en AEP,¹⁸ se mantienen aunque con variantes en B24, donde se les adiciona una condición extra referente al puesto vacante,¹⁹ y,

¹⁷ Sabiendo que estas afirmaciones pueden estar sujetas a controversia, nos remitimos al texto de B24 citado más arriba, en el apartado anterior; puntualmente a las líneas 9 y 10.

¹⁸ ...oportet statui quod in electione tria quorum primum est honestas et sanctitas uite. Secundum est scientia et sapientia. Tertium est conveniens dispositio cordis. (AEP)

¹⁹ ...e que cascuna persona comparen ab l'altra segons quatre condicions, ço és a saber: qual ama e coneix més a Déu; ni qual ama e coneix més virtuts; ni qual coneix e desama més forment vicis; quarta és qual ha pus covinent persona. (B24)

finalmente, en DAE se vuelven más acotados, ambiguos y refieren únicamente al cargo que el elegido debe ocupar.²⁰

4. En AEP se parte de la figura combinatoria del *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, en B24 se la construye durante el desarrollo del procedimiento electoral y en DAE se utiliza la primera figura combinatoria de las *Artes* del período ternario; estas figuras representan la combinación completa de todos los elegibles y solo examinando casilla por casilla, es decir, votando entre dos candidatos por vez, es posible alcanzar la verdad, la cual —para decirlo en términos rousseaunianos— estriba en una suerte de descubrimiento de la «voluntad general», desconocida hasta el final de la votación. Más aun: si y solo si el resultado permanece desconocido hasta el final se podrá decir que estos procedimientos hacen a un lado los favoritismos. Pensamos que este desconocimiento es una condición fundamental de los métodos lulianos que no ha sido señalada de acuerdo con la importancia que merece; en éste se resuelve toda la imparcialidad de la elección y es lo que da sentido al procedimiento electoral expuesto en los tres opúsculos lulianos. Sostenemos, además, que el mismo efecto se lograría también en DAE, texto en el que, como hemos argumentado, el cotejo no se desarrolla a lo largo de la combinatoria completa del número de candidatos.

5. En las tres obras se establece que la votación debe efectuarse de a pares, pero sólo en las dos primeras quienes están sometidos a cotejo no estarán presentes en el lugar donde se realice la votación. En otras palabras, en AEP y en B24 la votación es parcialmente secreta, mientras que en DAE es pública.

6. En caso de empate, de acuerdo con AEP se procederá a un sorteo, en B24 a un nuevo cotejo y en DAE no se ofrece indicación alguna de cómo proceder en esta situación; más aun, de acuerdo con el análisis de DAE que presentamos en el apartado anterior, no habría posibilidad alguna de empate.

7. Por último, y desde del marco general del sistema luliano, se ha de advertir que en su aplicación a diferentes ámbitos del conocimiento, la mayoría de los procedimientos del *Ars magna* desembocan en un punto irreducible: desde la *demonstratio per aequiparantiam*, la demostración propia del *Ars*, hasta este método de elección los *artista*e o *raimundistae* se encontrarán finalmente ante una disyuntiva del tipo P o ~ P.

Por todo lo dicho, afirmamos, para que no queden dudas, **que en los tres opúsculos Ramon presenta no uno sino dos métodos de elección**, que los de AEP y B24, exceptuando la inclusión del *compromissum* en este último, son

²⁰ *In principio omnes facient iuramentum quod personam eligent meliorem et magis ydoneam.* (DAE)

semejantes al método de Condorcet y el de DAE es semejante al de Copeland. A partir de lo dicho, se puede afirmar que en el pasaje de AEP y B24 a DAE se asiste a una suerte de perfección del método electoral luliano; perfección que corre pareja con el proceso de simplificación del *Ars magna*.

Bibliografía²¹

- ARROW, K. J., *Social choice and individual values*, Wiley, New York-London-Sidney, 1963².
- BARBERÀ, S., «Llull's Writings on Elections from the perspective of Today's Research in Social Choice: an Economist's Viewpoint.» en Fidora, A.-Sierra, C. (eds.), *Ramon Llull: From the Ars Magna to Artificial Intelligence*, IIIA-CSIC, Barcelona, 2011, pp. 84-93.
- BONNER, A., *The Art and Logic of Ramon Llull, A user's guide*, Leiden-Boston, Brill, 2007.
- BUCHANAN, J. M. B.-TULLOK, G., *The calculus of consent. Logical foundations of constitutional democracy*, University of Michigan Press, USA, 1965.
- COLLINS, R., *Keepers of the keys of Heaven: A History of the Papacy*, Basic Books, New York, 2009.
- COLOMER, J. M., «From *De arte electionis* to Social Choice Theory» en Fidora, A.-Sierra, C. (eds.), *Ramon Llull: From the Ars Magna to Artificial Intelligence*, IIIA-CSIC, 2011, Barcelona, pp. 61-83.
- CONDORCET, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, Paris, 1785.
- EMERSON, P., *Defining democracy: voting procedures in decision-making, elections and governance*, Springer Verlag, Berlin-Heidelberg, 2012.
- FALISZEWSKI, P. - HEMASPAANDRA, E. - HEMASPAANDRA, L. A. - ROTHE, J., «Llull and Copeland Voting Computational Resist. Bribery and Constructive Control.» en *Journal of Artificial Intelligence* 35 (2009), pp. 275-342.
- FIDORA, A. - SIERRA, C. (eds.), *Ramon Llull: From the Ars Magna to Artificial Intelligence*, IIIA-CSIC, Barcelona, 2011.
- FIDORA, A. - RUBIO, J. E. (eds.), *Raimundus Lullus: An Introduction to his Life, Works and Thought*, Brepols Publishers, Turnhout, 2008.
- GERHLEIN, W. V., *Condorcet's paradox*, Springer Verlag, Berlin-Heidelberg, 2006.
- GERHLEIN, W. V. - LEPELLEY, D., *Voting paradoxes and group coherence. The condorcet efficiency of voting rules*, Springer Verlag, Berlin-Heidelberg, 2011.
- HÄGELE, G. - PUKELSHEIM, F., «Llull's writings on electoral systems» en *SL* 41 (2001), pp. 3-38.

²¹ Se consignan en esta sección no sólo los trabajos citados sino también los consultados para la elaboración del presente capítulo.

- , «The electoral systems of Nicholas of Cusa in the *Catholic Concordance* and beyond» en Christianson, Hg. G.- Izbicki, T.M.- Bellito, C.M. (ed.s), *The Church, the Councils, & Reform: The Legacy of the Fifteenth Century*, Catholic University of America Press, Washington DC, 2008, pp. 229-249.
- LLULL, R., *Raimundi Lulli Opera Latina*, ed. F. Stegmüller, Palma, Maioricensis schola lulistica, 1959-67, vols. I-5; ed. F. Stegmüller, A. Madre, Turnhout-Belgium, 1975-2011, vols. XII y XIV. (ROL)
- , *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*, 5 vols., Patronat Ramon Llull, Palma de Mallorca, 1990-1998. (NEORL)
- MANDAGOT, G., *Tractatus de electionibus novorum praelatorum*, Apud Theodorum Baumium, Coloniae Agrippinae, 1574.
- MCLEAN, I. - LONDON, J., «Ramon Llull and the Theory of Voting» en *SL* 32 (1992), pp. 21-37.
- MCLEAN, I. - LORREY, H., «Voting in Medieval University and religious orders» en *The Rules of the Game of Politics in the Middle Ages and Renaissance*, UCLA center of governance, 2001, pp.1-26.
- MCLEAN, I. - LORREY, H. - COLOMER, J. M., «Social Choice in Medieval Europe» en *Electronic Journ@l for History of Probability and Statistics*, Juin/June 4-1 (2008), pp. 1-23.
- MCLEAN, I. - URKEN, A. B., *Classics of Social Choice*, University of Michigan Press, USA, 1995.
- MERRILL, S. III - GROFMAN, B., *A unified theory of voting: proximity and spatial models*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- NURMI, H., *Compaing voting systems*, Springer Verlag, Netherlands, 1987.
- PLATZECK, E. W., «La combinatoria luliana un nuevo ensayo de exposición e interpretación de la misma a la luz de la filosofía general europea. 2º Parte» en *Franziskanische Studien*, 34 (1952), pp. 377-407.
- ROSSI, F. - BRENT VENABLE, K. - WALSH, T., *A Short introduction to preferences. Between artificial intelligence and social choice*, Morgan & Claypool, USA, 2011.
- SAARI, D., *Disposing dictators: demistifying voting paradoxes*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- , *Basic geometry of voting*, Springer Verlag, Berlin-Heidelberg, 1995.
- SZPIRO, G., *Numbers Rule: The Vexing Mathematics of Democracy, from Plato to the Present*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2010.
- TAYLOR, A. D., *Social Choice and ten mathematics of manipulation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Recursos digitales

DRTON, M. - HÄGELE, G. - HANEBERG, D. – PUKELSHEIM, F. & REIF, W., «The Augsburg Web Edition of Llull's Electoral Writings», ed. van Eikels, K.-Weichselbaumer, R. & Bennewitz, I. (2009):

<https://www.math.uni-augsburg.de/htdocs/emeriti/pukelsheim/llull/>

Electronic Journal for History of Probability and Statistics:

<https://www.jehps.net/>

III. PROJECCIÓ

LES TRADUCCIONS CATALANES D'OBRES DE MEDICINA AL TOMBANT DEL SEGLE XIV: UN CONTEXT PER A LA PROSA DE RAMON LLULL¹

THE CATALAN TRANSLATIONS OF MEDICAL WORKS AT THE TURN OF THE 14TH CENTURY: A CONTEXT FOR RAMON LLULL'S PROSE

LLUÍS CIFUENTES I COMAMALA
Universitat de Barcelona

Resum

Les traduccions catalanes d'obres de medicina que es poden datar a finals del segle XIII i inicis del XIV proporcionen un context de gran importància per a estudiar l'opció de Ramon Llull pel vulgar no únicament per compondre obres literàries sinó també per escriure tractats doctrinals. Les recerques dels últims 30 anys han permès situar, i ressituar, moltes traduccions indatades en aquest període, i també descobrir quina mena d'obres es va triar i perquè, qui les va impulsar i amb quins objectius. Aquest treball n'aporta un estat de la qüestió actualitzat.

Paraules clau: Traduccions catalanes, medicina, segles XIII-XIV (1280-1320), Ramon Llull, llengua vulgar, *scripta* librària catalana primitiva.

Resumen

Las traducciones catalanas de obras de medicina que se pueden datar a finales del siglo XIII e inicios del XIV proporcionan un contexto de gran importancia para estudiar la opción de Ramon Llull por el vulgar no únicamente para componer obras literarias sino

¹ Departament de Filologia Catalana i Lingüística General, Facultat de Filologia i Comunicació, Universitat de Barcelona, Gran Via de les Corts Catalanes 585, 08007 Barcelona. Membre del grup de recerca Sciència.cat <<https://www.sciencia.cat>>, del Centre de Documentació Ramon Llull (CDRL) i de l'Institut de Recerca en Cultures Medievals (IRCVM) de la mateixa universitat. Correu-e: lluiscifuentes@ub.edu. <<https://orcid.org/0000-0001-7912-9859>>. Aquest treball forma part del projecte de recerca «Vernacularidades en la ciencia medieval y renacentista: textos, creadores, profesionales» (PID2021-123419NB-I00, 2022-2026), finançat pel Ministerio de Ciencia e Innovación del govern espanyol, a través de l'Agència Estatal de Investigació, i pel Fons Europeu de Desenvolupament Regional (FEDER). Abreviatures emprades: ACA = Arxiu de la Corona d'Aragó; ACB = Arxiu Capítular de la Catedral de Barcelona; AHPB = Arxiu Històric de Protocols de Barcelona; ACCV = Arxiu del Reial Col·legi-Seminari de Corpus Christi de València.

tambien para escribir tratados doctrinales. La investigación de los últimos 30 años ha permitido situar, y resituar, muchas traducciones indatadas en este período, y también descubrir qué tipo de obras se seleccionó y porqué, quien las impulsó y con qué objetivos. Este trabajo aporta un estado de la cuestión actualizado sobre el tema.

Palabras clave: Traducciones catalanas, medicina, siglos XIII-XIV (1280-1320), Ramon Llull, lengua vulgar, *scripta* libraria catalana primitiva.

Abstract

The Catalan translations of medical works that can be dated to the end of the 13th and beginning of the 14th centuries provide a context of great importance for studying Ramon Llull's choice of the vernacular not only to compose literary works but also to write doctrinal treatises. Research over the last 30 years has made it possible to situate, and resituate, many undated translations in this period, and also to discover what kind of works were chosen and why, who promoted them and with what objectives. This work provides an updated state of the art on the subject.

Keywords: Catalan translations, medicine, 13th-14th centuries (1280-1320), Ramon Llull, vernacular language, earliest Catalan *scripta* for books.

Introducció

A l'inici del segle XIV, el cirurgià major de Jaume II, Berenguer Sarriera (m. 1310), justificava una impaginació diferenciada i assequible per als lectors i usuaris de la seva traducció al català del *Regimen sanitatis* que Arnau de Vilanova havia escrit en llatí per al rei poc abans, i que ell traslladava al vulgar a instàncies de la reina Blanca d'Anjou, d'aquesta manera:

«Emperò, jo vuy enadir en aquest libre alsunes notes per los marges en manera de rúbriques [...] per ço cor *aquels qui s'an a ajudar ab los libres qui són en romanç* no poden aver estudiatz tantz libres que leugerament pusquen trobar la propietat del regiment [de sanitat] dejús escrit».

Aquest conegut passatge del pròleg de la traducció aporta informacions de gran interès. Primer, comunica que les traduccions al català eren un fet normal al tombant del segle XIII al XIV, com a recurs habitual i important per a les necessitats d'una part de la població. Segon, que els usuaris d'aquestes traduccions no estaven avesats a l'artefacte llibre i que per això havia decidit emprar estratègies pensades per facilitar-los l'ús d'aquest instrument. En aquell moment, es combinava, per tant, una demanda destacada de llibres en vulgar, també dels relatius a

matèries utilitàries com ara la gestió de la salut, i la novetat que eren els llibres i la transmissió escrita del saber per a un sector ampli de la població, que coincidia amb aquell públic dels textos en vulgar.

El mateix pròleg declara algunes coses més que aquí convé tenir en compte. És una reina —una dona— qui sent la necessitat d'encarregar la traducció al vulgar d'una obra mèdica, és a dir, d'una obra especialitzada. Però, tot i l'encàrrec de la reina, el traductor preveu un públic més ampli per al seu esforç, que ha d'abastar tots els que no coneixen prou bé el llatí i s'han d'ajudar amb llibres en vulgar. De tota manera, en aquell moment és molt difícil de fer aquestes traduccions especialitzades al vulgar, perquè és un fet incipient i a la llengua li falta vocabulari tècnic per poder traduir la riquesa terminològica i conceptual del llatí. Això és així malgrat que, amb bon criteri, s'ha encomanat la traducció a algú amb coneixements mèdics especialitzats com ell, que, encara que només és un cirurgià i no un metge universitari, té un perfil, com es veurà, ben particular.²

El testimoni extraordinari de Berenguer Sarriera descobreix una situació, a finals del segle XIII i inicis del XIV, que fins fa poc es coneixia únicament amb retalls com aquest que no permetien copsar-ne l'abast real. És el context de Ramon Llull (m. 1316), en el qual va viure i crear la seva obra, va veure l'exemple d'uns temes i uns gèneres que tenien requesta, va observar la recepció que tenien les obres de matèries diverses en diverses llengües, i va decidir emprar el català no únicament per als textos literaris sinó també per a no pocs dels tractats doctrinals que va escriure.³

Aquest context explica l'opció de Llull, parcial però decidida, pel vulgar, demostra que no va néixer del no-res ni en va ser l'iniciador. Però com era en realitat aquest context? Hi havia llibres especialitzats en vulgar, més enllà d'alguns d'isolats, com el testimoni de Sarriera indica? Quins eren, qui els impulsava i amb quins objectius? El testimoni de Sarriera, de poc abans de 1310, és aplicable a les últimes dècades del segle XIII, quan Llull va començar a escriure? Les obres de medicina, les més destacades d'entre les de caràcter especialitzat i utilitari, ofereixen un observatori privilegiat per trobar respostes a aquestes preguntes.

Limitant, doncs, l'anàlisi a la medicina, trobar respostes a aquestes preguntes no ha estat fàcil, perquè conflueixen alguns problemes que fins fa poc no s'han pogut anar dilucidant. En particular, d'una banda, a diferència de la iniciativa del cirurgià de Jaume II, la majoria de les traduccions són anònimes, sense cap prò-

² El passatge és a Carré, 2017, pp. 180-181. Sobre aquest pròleg i la traducció, vegeu també més endavant.

³ Badia *et al.*, 2016.

leg, sense data o difícilment datables, i es conserven en còpies de datació posterior. D'altra banda, les fonts documentals complementàries, que haurien de permetre escatir aquestes qüestions, sovint no existeixen o no aporten la informació que caldria.

Poder començar a situar amb certesa a finals del segle XIII i inicis del XIV —el primer període de les traduccions al català i context de Ramon Llull— una part notable de les traduccions mèdiques existents ha exigit 30 anys de recerca sobre la medicina, la ciència i la tècnica en català (des de la localització i catalogació de manuscrits i fonts documentals fins a la identificació, atestació i edició d'obres i traduccions)⁴ i una aportació metodològica clau, precisament des dels estudis lul·lians. En efecte, definir i delimitar l'existència d'una *scripta* librària catalana primitiva, vigent en aquell període (c. 1270/1280-1320/1330), per a la confecció de llibres formals, no pas d'escriptures documentals, quan aquells artefactes eren una novetat en català i se cercava un model gràfic culte que els identifiqués, modernitzada irregularment en còpies posteriors a aquest interval, va ser una aportació de primer ordre. Permetia situar en aquelles coordenades temporals uns textos catalans que la codicologia i la paleografia de les còpies conservades no ho facilitava, descobria la complexitat dels processos de modernització textual, i aclaria la confusió entre grafia antiga i llengua antiga.⁵

No tan sols s'ha pogut construir una cronologia de les primeres traduccions mèdiques al català sinó que ha estat possible començar a entendre qui i perquè es va procurar traduccions o obres en vulgar en aquell primer període. D'una banda, van ser els sectors urbans, la burgesia, com a conseqüència de l'eclosió de la vida urbana i la importància que hi anava tenint la salut; d'altra banda, els reis, els nobles i els cortesans, que, en consonància amb aquesta importància, evidencien el paper que adquiria la salut del rei i la dels súbdits en les idees sobre el bon govern; finalment, els metges extrauniversitaris (cirurgians, barbers, metgesses i, segons com, apotecaris), la implicació dels quals, més encara que la dels anteriors, és expressió del naixement d'un nou sistema mèdic que posava el saber librari al centre de les opcions de promoció. Tots eren tant homes com dones, cristians i jueus, en cerca de vies d'accés a un saber valorat i útil.

⁴ Cifuentes, 2006 [2002], i ara *Sciència.cat* DB i *MedCat*. Una exploració preliminar de les primeres traduccions a Cifuentes, 2007 i 2014.

⁵ Badia *et al.*, 2010, que partia d'uns plantejaments ja presents a Badia, 1996. Per als textos mèdics, vegeu Cifuentes, 2021b, i totes les edicions i estudis recents del grup *Sciència.cat*.

Els sectors urbans: la burgesia i la *transferència* del saber

La recuperació de la vida urbana, ben evident al segle XIII, va tenir, entre altres conseqüències, la revitalització de l'interès per la salut, individual i col·lectiva, i la cerca d'eines per gestionar-la d'una manera eficient. Aquest pes de la salut va conduir a la creació d'un nou sistema mèdic, fonamentat en una medicina racional i en un model de metge amb formació reglada, que als Països Catalans es va verificar a partir de l'últim quart d'aquell segle XIII.

La centralitat de la salut i d'aquesta nova medicina explica l'interès de Ramon Llull per aquest tema. També explica que els sectors urbans reclamessin uns recursos escrits assequibles i amb garanties —les que oferien els prestigiosos sabers universitaris— per satisfer aquests anhels. La resposta dels mestres universitaris del segle XIII va ser la redacció de guies mèdiques simplificades, ordenades i pràctiques per a aquests sectors que els permetessin gestionar la salut individual i familiar. Els destinataris les van rebre amb gran deler, però els mestres les havien escrit en llatí, la llengua de la universitat i la dels llibres formals, que impedia a aquests sectors, no aculturats en llatí, treure'n el profit que desitjaven. La solució, significativament ràpida, abans d'acabar el segle, va ser fer-se-les traduir a la llengua vulgar.

Els autors de les dues obres més destacades d'aquest tipus van ser dos clergues metges —figura habitual en aquell segle—, professors universitaris o als estudis del seu orde, un i altre en contacte amb els ambients urbans. El primer, Gil de Santarém o de Portugal, va escriure un *Liber de remediis diversorum morborum* (Coïmbra o París, c. 1220), que és una àmplia selecció de receptes extretes d'obres d'altres mestres i agrupades en capítols relatius als òrgans del cos afectats, del cap fins als peus, com era habitual a les obres especialitzades. La traducció catalana (*Llibre de receptes ordenades per frare Gil*) es conserva en un únic manuscrit de la primera meitat del segle XV, àpode, i per això mal identificat com a *Receptari de la Universitat de València* i, en una recent edició, com a *Llibre de les herbes de les cures*, que s'ha tingut per anònim. Se'n coneixen atestacions documentals del segle XV a València i a Mallorca, però en mans de cirurgians. La traducció és anònima, o almenys l'estat del manuscrit no ha permès saber el nom del traductor. Contra el que se suposa en l'edició, una anàlisi de la llengua evidencia que és oriental i, per tant, la traducció per ventura es va fer a Barcelona, i no a València. Aquesta traducció catalana es va traslladar al toscà a Perpinyà en l'any 1463, probablement en els cercles mercantils toscans, potser florentins, que hi tenien activitat. La traducció toscana, amb pròleg però malauradament sense el nom del traductor, es conserva en un únic manuscrit, autògraf, que en conté el text complet. Aquestes documentacions i la datació del manuscrit impliquen que la traducció catalana es podia haver fet al segle XIV, i

efectivament té alguns rastres de *scripta* primitiva que podrien situar-la a l'inici d'aquest segle, però no són tan destacats i freqüents com per permetre assegurar que fos tan antiga.⁶

En canvi, és ben clar el cas de la segona d'aquestes guies mèdiques, el famós *Thesaurus pauperum* atribuït a Pere Hispà, el papa Joan XXI (Itàlia?, mitjan o inicis de la segona meitat del segle XIII). Aquesta obra té la mateixa estructura i contingut que l'anterior i s'adreça explícitament a uns *pauperes* que cal identificar amb la població urbana laica i extrauniversitària, efectivament pobra en termes de formació. La traducció catalana, anònima, es va fer sens dubte a finals del segle XIII, ja que s'esmenta entre els béns d'un membre del patriciat urbà de Barcelona mort el 1302, que, en temps de Pere el Gran, havia participat en la revolta de Berenguer Oller. Els seus fills valoraven tant el llibre que se'l feien traslladar a l'enclavament comercial d'Alcúdia (Ghassasa), prop de Melilla, on tenien activitat mercantil. Aquesta dada em sembla indicativa del lloc i de l'ambient social on es va fer la traducció. També es localitza entre els llibres confiscats per Jaume II als templers de Tortosa el 1308, que l'haurien obtingut d'aquells cercles urbans, i encara era en mans del rei el 1323. Es conserva en tres manuscrits, el més antic a Vic, de la primera meitat del segle XIV, amb nombrosos rastres de *scripta* primitiva modernitzada. Els altres dos van ser copiats als ambients burgesos de Barcelona i València, a finals del XIV i cap al segon quart o mitjan segle XV, respectivament. Se'n coneixen moltes atestacions documentals que, sumades a les manipulacions del text, donen fe d'un gran èxit, incomparablement més gran que el de l'obra pionera de fra Gil.⁷

L'interès d'uns reis per la medicina

Els monarques de la casa de Barcelona van demostrar, en el període que analitza aquest treball, i més tard, un compromís especial amb la construcció del nou sistema mèdic. Els estudis efectuats fins al moment situen el punt de partida en el regnat i la persona de Jaume II de Catalunya-Aragó (1291-1327), però no s'ha deixat de fer constar que durant el del seu pare Pere el Gran (1276-1285) ja

⁶ la traducció catalana ha estat editada per Gallent, 2020, que no va treure profit de la identificació de l'obra a Cifuentes, 2016, pp. 120-122. La traducció toscana és en curs d'edició i estudi per Claudia Lemme.

⁷ Sciència.cat DB op2473. Vegeu Cifuentes, 2010, pp. 242-250, i Cifuentes, 2016, pp. 117-122. Per a l'individu mort el 1302 i els seus fills, vegeu Sciència.cat DB doc230. El ms. de Vic va ser editat per Collell, 1892 (edició inacabada i «suprimint tots els capítols que tractaven de matèries poc decents»), i el de Barcelona, per Escudero, 1993. Per a la *scripta* del manuscrit de Vic, vegeu Cifuentes, 2021b, p. 167.

s'havien donat alguns fets d'interès, en particular relacionats amb l'activitat d'Arnau de Vilanova.⁸

En els darrers temps, el regnat de Pere el Gran, curt però intens, ha estat reivindicat i reinterpretat des de la història de la literatura trobadoresca i historiogràfica. Avui, la semblança èpica del rei que ha transcendit els segles, enlluernadorament construïda per Cerverí de Girona i Bernat Desclot, s'entén com una de les més exitoses operacions de propaganda de la seva època i de la història dels catalans, que és indissociable de la promoció d'una imatge d'un rei culte i refinat, cortès. No consta que Pere el Gran s'impliqués en les traduccions mèdiques arabollatines que Arnau de Vilanova va fer durant el seu regnat, s'ha dit —potser per subratllar aquesta inhibició— que aprofitant el lleure que proporcionava al metge l'anada del rei a Sicília. Ara bé, convindria preguntar-se si realment hi va haver inhibició i si el fet que el monarca escollís com a responsable principal de la seva salut un metge universitari, i no d'un altre perfil, no és ben indicatiu del fet que les coses ja estaven canviant. Hi ha encara un altre exemple —aquest relacionat amb una traducció mèdica al català— d'aparent distanciament del rei, que d'altra banda convé saber que és un dels elements de la imatge que la propaganda li atribuïa, però per a magnificar-lo.⁹

La traducció arabocatalana del *Kitāb al-'uyūn* ('Llibre dels ulls') d'Alcoatí, una obra d'oftalmologia escrita per l'autor a Toledo i a Sevilla vers 1160, s'havia situat en la segona meitat del segle XIV a causa d'una identificació errònia del seu traductor, «Johan Jacme, metge del senyor rey d'Aragó», amb el cèlebre professor de Montpeller d'aquest nom i cronologia. Recentment, s'ha pogut demostrar que el traductor va ser un homònim metge de cirurgia de Jaume I i de Pere el Gran documentat entre 1271 i 1282, d'un perfil inferior al d'Arnau, però col·lega seu a la cort i, com ell, coneixedor de l'àrab. Diversos indicis permeten identificar el «rey d'Aragó» amb Pere el Gran i situar la traducció vers 1282, a València. Del rei només diu que «comprà ab sos diners» un manuscrit de l'original àrab de l'obra (de la qual només se'n conserva una part), però no fa cap precisió sobre una eventual comanda reial i tampoc sobre si Arnau hi va tenir algun paper, potser incitant-la, tenint present que aquesta traducció catalana es devia fer paral·lelament, i de manera interrelacionada, amb l'anònima llatina que es conserva en alguns manuscrits. El cas és que el 1281 Pere el Gran efectivament es va reservar la compra dels llibres àrabs que s'havien trobat en una nau sarraïna que havia estat apresada per un corsari barceloní, entre els quals hi podia haver no únicament l'obra d'Alcoatí sinó també algunes de les que va traduir

⁸ L'estudi fonamental és McVaugh, 1993.

⁹ Per a Cerverí, vegeu Cabré, 2011. Per a Desclot, Cingolani, 2006. Sobre les traduccions arnaldianes, Paniagua, 1981.

Arnau en aquells anys. La traducció catalana es conserva en un únic manuscrit datable vers 1325, de probable origen valencià, que té un text amb nombrosos rastres de *scripta* primitiva modernitzada. Aquesta traducció és, a hores d'ara, la més antiga de les traduccions científiques catalanes que es poden datar, i una de les primeres mostres del moviment traductor català coetani de Ramon Llull.¹⁰

El que tot just s'havia insinuat als regnats anteriors, eclosiona en el regnat de Jaume II, una figura encara infravalorada. La seva implicació personal es va conjuminar amb el desenvolupament d'aquell nou sistema mèdic als països de l'arc mediterrani nord-occidental durant el seu regnat. El fet de governar alhora a Sicília i als dominis patrimonials ibèrics va tenir una gran importància. Va ser rei de Sicília a la mort del seu pare, mentre a la Corona d'Aragó regnava el seu germà Alfons el Liberal (1285-1291). A la mort d'aquest, va tornar a unir les corones siciliana i catalanoaragonesa durant uns anys (1291-1295) i també va governar el regne de Mallorca, confiscat al seu oncle (1291-1295). A la Corona d'Aragó, va tenir un regnat llarg en un període puixant i decisiu (1291-1327), que cobreix bona part del que s'estudia aquí. De Sicília es van importar grans novetats. Seguint l'estela siciliana, amb Alfons s'havia exigit per primera vegada estudis universitaris als metges catalanoaragonesos (corts de Montsó de 1289) i amb Jaume II la medicina i els metges universitaris van tenir un suport decisiu. Els metges al seu servei es van multiplicar, en particular els universitaris, i va incitar els seus cirurgians a adquirir formació mèdica. A l'haver quedat Montpeller fora dels seus dominis, va fundar la Universitat de Lleida, amb un accent especial en la Facultat de Medicina, que va dotar de llibres. Amb Arnau de Vilanova la relació no va ser només de metge-pacient sinó també d'amistat. La gestió de la salut del rei i la seva família va esdevenir poc a poc un afer d'estat que s'oferia com a model a imitar a una societat àvida de trobar fórmules per garantir la salut individual i col·lectiva, que ell contribuïa a impulsar.¹¹

És significativa de tot això i del que s'exposarà a continuació la lloança que un dels seus metges, el jueu Jafudà Bonsenyor, va dedicar a Jaume II al seu *Llibre de paraules de savis i de filòsofs* (Barcelona, c. 1291-1294). Més enllà del desig d'afalagar el patró, el que es diu i com es diu, subratllant l'interès del rei pel saber, és indicatiu i rellevant:

«[...] lo molt alt e poderós senyor En Jacme, per la gràcia de Déu rey d'Aragó e de Sicília e de Maylorcha e de València e comte de Barcelona, lo qual és curós en

¹⁰ Edició a Deztany [Faraudo], 1933. Replantejament a Cifuentes-Ferragud, 2025.

¹¹ Per a Jaume II i la seva família, vegeu Martínez Ferrando, 1948. Per a la construcció del nou sistema mèdic durant el seu regnat, McVaugh, 1993 i 1994; Cifuentes, 1993; i les fonts documentals reunides a MedCat. Per a la Facultat de Medicina de Lleida, vegeu McVaugh-García Ballester, 1989. Per a la disposició de les corts de Montsó, vegeu la nota 22.

cercar saber e tractar [en] aquel més que negun altre [senyor] per lo gran enteniment e per lo gran compliment de tot bé que en él és e per ço com sap e entén que·l saber és un dels milors béns que Déu à donat a la gent, e specialment a cels qui l'amen, el qual és senyal de la claror del cor e dels bons capteniments, e ab lo qual consequex hom honrament e gran profit al cors e a la ànima, axí com diu lo savi: “no és neguna cosa de major profit que saber, que si vol son senyor guanyar aquest segle, guanya'l, e si vol guanyar l'altre, à-n poder”».¹²

El saber, el bon govern i la salut són temes que conflueixen en el *Secretum secretorum*, una obra pseudoaristotèlica d'origen àrab (*Sirr-al-'asrār*, s. X) que exposa com ha de governar un príncep o senyor i què ha de saber per fer-ho de manera exitosa. Per això inclou apartats sobre la política, l'ètica, la medicina, la màgia natural, l'astrologia, l'alquímia i la fisiognomonía. En àrab, d'aquest *speculum principis* se'n van confegir dues versions, una de curta i una altra de llarga, que es van difondre a l'Occident europeu successivament durant els segles XII i XIII, amb una enorme circulació i impacte que s'ha d'entendre en el context de la recepció i fascinació per l'obra d'Aristòtil. Aquestes dues versions van arribar al català en època de Jaume II. La primera versió (SS/A) es troba extractada en català en el *Llibre de doctrina del rei En Jaume d'Aragó*, una compilació d'extrets de diverses obres de tema polític i moral. En un altre lloc, he proposat entendre aquest *Llibre de doctrina* com una antologia de lectures d'un jove Jaume II feta durant el seu període formatiu, al llarg d'uns anys, segurament abans de 1289, a Sicília o a la Corona d'Aragó. Els materials provinents de la font pseudoaristotèlica semblen ser un trasllat al català de la traducció castellana de mitjan segle XIII coneguda com *Poridat de las poridades*. Aquest *Llibre de doctrina*, que a la cort va ser emprat per a la formació dels infants reials i més endavant va circular fora de la família reial, es conserva en dos manuscrits de finals del segle XIV i de la primera meitat del XV, que en transmeten dues redaccions diferents.¹³ L'altra versió del *Secretum secretorum* (SS/B), més extensa, va ser traduïda al català amb el títol de *Secret dels secrets*. Aquesta traducció, feta al tombant del segle XIII al XIV, es conserva en tres manuscrits, un dels quals del primer quart del segle XIV, i se'n coneixen moltes atestacions documentals que

¹² Sciència.cat DB op4008. Edició a Conca-Guia, 2024, p. 132, amb alguna esmena. Aquesta obra paremiològica escrita a instància del rei a partir de fonts àrabs fa referència a molts temes, entre els quals els metges i la medicina.

¹³ Sciència.cat DB op5076. Vegeu Zamuner, 2005, pp. 60-61 i 66-69 (que li atorga la sigla Ct₁); Cifuentes, 2006, pp. 174-175 i 431-433; Conca-Guia, 2024a, pp. 563-565 (i ressenya a Cifuentes, 2026); Conca-Guia, 2024b; i Tous, 2025, pp. 65-70. Solà-Solé, 1977, va publicar el text de les dues versions, però amb massa deficiències. Garrido, 2009, n'és una edició amb la grafia regularitzada i atribuint l'obra a Jaume I. En la seva edició de la *Poridat*, Kasten, 1957, pp. 80-93, va reconstruir el text sencer de la versió curta del *Secretum secretorum* en català tal com es conserva inclòs als dos manuscrits del *Llibre de doctrina*.

n'evidencien una gran difusió als cercles reials, nobiliaris i burgesos. Actualment, és en procés d'estudi i edició en una tesi doctoral.¹⁴

Aquesta obra no va ser l'única que feia un recorregut pel catàleg del saber que els extrauniversitaris van voler tenir en català en temps de Jaume II. Hi ha dues obres que adopten la forma de preguntes i respostes, d'un didactisme reconegut als ambients escolars, en aquest cas procedents de França. Una d'aquestes obres és el *Dragmaticon philosophie* (o *Summa philosophie*) que Guillem de Conches va escriure en llatí per a l'educació d'un jove Enric II d'Anglaterra (c. 1144-1149). La traducció catalana (*Summa de filosofia*) es conserva en tres manuscrits, entre els quals un de la primera meitat del segle XIV, i n'hi ha una atestació documental que sembla situar-la a Lleida el 1302 i fer-la un encàrrec de Jaume II a través de l'apotecari de la reina Guillem Jordà.¹⁵ L'altra obra és el *Livre de Sidrac, le philosophe* (o *Livre de la fontaine de toutes sciences*), escrit en francès per un anònim a l'últim terç del segle XIII, que ha pervingut en català (*Llibre de Sidrac, el filòsof*, o *Fontana de ciència*) en el mateix manuscrit del primer quart del segle XIV que conté el *Secret dels secrets*. Aquesta traducció catalana, feta a partir de la versió francesa curta de l'obra i de la qual no consta cap vinculació amb el rei, es data de finals del segle XIII o inicis del XIV. Una i altra traducció van tenir difusió en cercles similars als del *Secret dels secrets*.¹⁶

Jaume II no es va interessar només pels coneixements enciclopèdics. La traducció al català d'algunes obres pertanyents a l'àmbit de la *medicina practica* es deu a la iniciativa del rei. En els anys 1296-1297, segurament a Barcelona, els jueus aragonesos Vidal Benvenist Saporta i Benvenist ben Benvenist, pare i fill, van traduir de l'àrab al català, per exprés encàrrec del monarca, el *Kitāb al-adwiya al-mufrada* ('Llibre dels medicaments simples') escrit per Ibn Wāfid a Toledo a mitjan segle XI. La traducció catalana d'aquest repertori de medicaments simples (*Llibre de les medicines particulars*) va ser pagada pel rei en aquells anys i es conserva en un manuscrit de finals del segle XIII, amb *scripta* librària primitiva, probablement autògraf o pròxim als traductors i destinat al monarca o a algú del seu cercle.¹⁷

¹⁴ Sciència.cat DB op5077. Tesi en curs de Federico Paccès (Scuola Normale Superiore, Pisa, i Universitat de Barcelona), codirigida per Stefano Asperti (Sapienza Università di Roma) i Lluís Cifuentes (Universitat de Barcelona), en la qual també estudia i edita una altra traducció catalana (Ct3), de la primera meitat o mitjan segle XV (Sciència.cat DB op5078). Vegeu també Zamuner, 2005, p. 69 i ss. (sigla Ct2); i Cifuentes, 2006, pp. 175-176 i 430-431.

¹⁵ Sciència.cat DB op2673. Edició a Badia-Pujol 1997. Vegeu també Cifuentes, 2006, p. 178.

¹⁶ Sciència.cat DB op2184. Edició a Minervini, 182. Vegeu Cifuentes, 2006, pp. 176-177 i 433.

¹⁷ Sciència.cat DB op4801. Edició a Faraudo, 1943. L'encàrrec reial de traduir al català uns «llibres medicinales» als jueus aragonesos és a Rubió 1908-1921, vol. 2, p. 9, doc. 11. La identificació amb l'obra d'Ibn Wāfid és inèdita i s'argumentarà en un proper article. Més tard es detecta una

Al-Zahrāwī (Albucasis) va ser un altre objectiu de la iniciativa de Jaume II, aquesta vegada a través d'un seu metge i intèrpret d'àrab ja esmentat abans, el jueu de Barcelona Jafudà Bonsenyor. El 1313 el rei li va encarregar que traduís de l'àrab al català una obra anomenada «Halçahahuy» —una transliteració de la *nisba* al-Zahrāwī—, que ha estat identificada molt raonablement amb la *maqāla* o part 30, relativa a la cirurgia, del *Kitāb al-taṣrīf* ('Llibre del mètode' [de la medicina]) del cordovès. El fet que Jaume II promocionés el coneixement librari de la medicina i la cirurgia entre els seus cirurgians avala aquesta identificació, ja que l'obra d'Albucasis va ser un dels grans referents de la matèria a l'Occident medieval, juntament amb el *De ingenio sanitatis* de Galè, que també es va traduir al català, però més tard. Malauradament, no es coneix cap manuscrit de la traducció catalana de Bonsenyor.¹⁸

En aquest mateix context de promoció reial del coneixement librari de la medicina i la cirurgia entre els cirurgians sembla que s'ha de situar la traducció del llatí al català del llibre IV del *Canon* d'Ibn Sīnā (Avicenna), relatiu a les febres, el diagnòstic i el pronòstic, la cirurgia i la cosmètica, que interpola l'apartat del llibre I sobre la uroscòpia. De fet, el 1301 Jaume II procurava que el seu cirurgià Berenguer Sarriera obtingués un exemplar llatí del *Canon* i això mateix va fer en anys posteriors amb altres físics i cirurgians. La traducció catalana de parts del *Canon*, molt més extensa que les poquíssimes que se'n coneixen en altres vulgars, es conserva en un manuscrit de finals del segle XIV o inicis del XV que conté un text incomplet del llibre IV amb l'esmentada interpolació, si bé hi ha atestacions documentals que proven que la traducció d'aquest llibre va ser completa. El text d'aquest manuscrit té *scripta* primitiva modernitzada, que delata una datació de la traducció al primer quart del segle XIV. Ara bé, a diferència dels encàrrecs reials ressenyats fins ara, és una traducció anònima —si més no en l'únic manuscrit conservat. Aquest fet fa sospitar que es va produir fora dels cercles de la cort, probablement suscitada pels cirurgians, a les biblioteques dels quals es troba, però potser encarregada a un traductor que no era de l'ofici. L'enorme fama del *Canon* com a sistematització última del galenisme, també de la cirurgia, no ho faria estrany.¹⁹

altra traducció d'aquesta obra, feta a partir del llatí i atribuïda a Serapió, nom erroni amb el qual es conegué l'autor a l'Europa llatina (Cifuentes, 2006, pp. 114-115).

¹⁸ *Sciència.cat* DB op1961. Cardoner, 1944, va corregir la transcripció de Rubió, 1908-1921, vol. 2, p. 22, doc. 29, i va proposar identificar l'obra amb la petita part de la *maqāla* 30 del *Taṣrīf* relativa a la flebotomia. McVaugh, 1993, p. 50, va fer notar que l'encàrrec reial indicava que havia de ser una part més gran, que Cifuentes, 2006, p. 127, va proposar identificar amb la part 30 sencera. Per a la traducció de l'obra de Galè, també perduda, vegeu *Sciència.cat* DB op3444.

¹⁹ *Sciència.cat* DB op1957. Edició a Cerdà, 2004. Per a la datació de la traducció a partir de la *scripta* del text, vegeu Cifuentes, 2021b, p. 165. Badia, 1996, p. 61, ja en va proposar una datació a

A la família reial, no va ser només Jaume II qui va promoure traduccions al català d'obres mèdiques. Aquest treball ha començat amb una citació de la traducció catalana del *Regimen sanitatis ad regem Aragonum* que Arnau de Vilanova havia escrit per al rei vers 1305-1308. La traducció (*Regiment de sanitat*) va ser una comanda de la reina consort Blanca d'Anjou al repetidament esmentat cirurgià del rei Berenguer Sarriera. Es conserva en dos manuscrits, el més antic del primer quart del segle XIV i l'altre de mitjan segle XV, tots dos amb la *scripta* primitiva modernitzada, sobretot al segon. El traductor la va fer precedir d'un important pròleg, però no la va datar. Probablement, està relacionada amb la campanya militar a Almeria que la parella reial va encapçalar en els anys 1309-1310, que implicava un viatge perillós, i per tant convindria datar-la en el mateix 1309 o poc abans. La idea de fer-se amb un regiment de sanitat en vulgar per afrontar els perills del viatge podria haver vingut al cap a la reina recordant una situació similar que havia protagonitzat la seva besàvia Beatriu de Savoia, comtessa de Provença, la qual, el 1256, havia encomanat la redacció —o potser una refacció— del *Livre de physique* ('Llibre de medicina') d'Aldobrandí de Siena arran d'un llarg viatge que volia emprendre. En qualsevol cas, les iniciatives d'aquestes dones van connectar amb una demanda important i creixent per aquests manuals de prevenció mèdica —el francès es conserva en molts manuscrits, el català té moltes atestacions documentals—, i així un i altre van esdevenir l'obra de referència del gènere en vulgar als seus respectius països.²⁰

Aquestes obres promogudes pel rei i la seva família no quedaven recloses a la biblioteca o col·lecció reial. El rei difonia els llibres i els sabers que contenien. Com s'ha dit amb Avicenna i també va fer amb el regiment de sanitat d'Arnau, regalava o cedia llibres, i així estimulava el coneixement d'uns autors valorats. Com es veu en les atestacions documentals de la *Cirurgia* d'Albucasis, el repertori de medicaments d'Ibn Wāfid o les summes sapiencials del pseudo-Aristòtil o Guillem de Conches, les traduccions patrocinades pel rei eren copiades i apareixen a les biblioteques particulars dels seus familiars, cortesans i metges, com per exemple la del cirurgià reial Bernat Serra, mort el 1338, que posseïa totes aquestes obres en català. De fet, ho proven els mateixos manuscrits conservats

la primera meitat del segle XIV, i Cerdà, 2004, p. 32, al segon quart d'aquell segle. Per a la promoció reial del *Canon*, vegeu McVaugh, 1993, pp. 10, 15-16, 87 i 90-91, i 1994, pp. 218-219.

²⁰ Sciència.cat DB op1947. Edició a Carré, 2017. Per al pròleg, vegeu Cifuentes, 1999, pp. 142-145 i (text) 147-148, i 2006, pp. 42-44. Els regiments de sanitat d'aquests autors com a textos canònics del gènere a França i a la Corona d'Aragó, a Cifuentes, 2026, pp. 125-126. Per a la *scripta* dels manuscrits, vegeu Carré, 2015b, pp. 236-240, Carré, 2017, pp. 82-86, i Cifuentes, 2021b, p. 167. Se'n recullen atestacions documentals a Cifuentes, 1999, p. 139, i 2006, p. 40; i Carré, 2017, p. 69. Vegeu també Cifuentes, 2011-2013, pp. 197-201.

de les obres comentades, la majoria més tardans i en algun cas amb adaptacions.²¹

La medicina pràctica: entre els cirurgians i els profans

Els sectors burgesos i el rei i la seva família no van ser els únics medis on es van donar les primeres traduccions mèdiques al català. Els metges extrauniversitaris —cirurgians, barbers, metgesses i, en alguns casos, apotecaris— en van ser uns molt notables protagonistes, i també s'hi van implicar els metges jueus.

El nou sistema mèdic impulsat per la societat urbana i els seus representants polítics, els metges universitaris i els reis des de les últimes dècades del segle XIII no va poder prescindir, fins al cap d'uns quants segles, de la gran massa de sanitaris que es formaven pel 'sistema obert' —el tradicional de l'aprenentatge mestre-deixeble—, ja que l'exigüitat i els elevats honoraris dels metges graduats determinaven que aquells fossin l'autèntic paraigua sanitari de la majoria de la població. Tanmateix, la valoració social creixent de la medicina hipocraticogalènica —el corpus doctrinal de la medicina universitària i, per tant, del nou sistema mèdic— i les polítiques orientades a difondre i imposar aquella nova manera d'entendre i gestionar la salut, van condicionar cada vegada més l'activitat dels metges extrauniversitaris.

A la Corona d'Aragó, el punt de partida va ser la constitució o fur de les corts generals de Montsó de 1289 que disposava, per a tots els estats, que els físics i els cirurgians que no tenien estudis —sense fer distinció de gènere o religió— havien de ser examinats pels experts en la matèria per poder exercir. Encara passaria mig segle perquè aquest objectiu es pogués començar a imposar realment, però la disposició és indicativa d'uns nous temps en la societat i en la política. Uns nous temps en els quals creixia l'exigència de garanties a tots aquells sanitaris, que passaven per sumar als coneixements empírics tradicionals els coneixements libris de la matèria, els que emanaven de la universitat.

Aquesta pressió social i normativa va portar els extrauniversitaris a voler posseir llibres per assumir l'abc del galenisme. En l'àmbit de la cirurgia, el procés d'escripturació de la matèria havia començat a l'últim quart del segle XII, però els nous temps van comportar un canvi fonamental en les obres de la segona meitat del XIII, assumint el galenisme i inscrivint la tècnica manual en el marc doctrinal de la medicina. Aquesta 'nova cirurgia' racional va néixer als rics en-

²¹ L'inventari de la biblioteca de Bernat Serra, que incorporava llibres que havien estat d'un metge cirurgià que havia servit l'infant Jaume, el rei i la reina Blanca i diversos cortesans, és a AHPB, vol. 14/1, ff. 72r-75v i 85v, Barcelona 22/06/1338 (MedCat doc17).

torns urbans del nord d'Itàlia i d'allà es va difondre a la resta de l'Europa llatina. Es van escriure tractats importants, i també, per primera vegada, es van crear escoles adreçades als cirurgians o la cirurgia va ser incorporada a l'ensenyament de la medicina. L'inconvenient que representava l'ús del llatí en aquests tractats de cirurgia escrits en entorns escolars va ser ràpidament superat impulsant traduccions al vulgar de totes aquestes obres des de l'àmbit dels mateixos metges extrauniversitaris, que tant les necessitaven per poder complir amb les exigències socials i normatives i poder aspirar a la promoció.²²

Els tractats de cirurgia

En el marc català, les traduccions dels tractats de cirurgia constitueixen un conjunt complet molt significatiu, encara que no totes s'han conservat. El caràcter notable d'aquest conjunt, amb alguna traducció molt destacada per la identitat dels traductors i els pròlegs que hi van afegir, ha atret l'atenció dels investigadors. En el marc de les reflexions que han concitat, s'ha proposat interpretar-les com a eines instrumentals per entendre millor els textos originals en llatí. És possible que fos així en alguns casos, almenys l'ús que se'n va fer, perquè certament hi havia cirurgians que posseïen la versió llatina i la vulgar d'alguna obra, com ara l'esmentat Bernat Serra. Tanmateix, no em sembla una interpretació viable en termes generals perquè en la majoria aclaparadora dels casos només en tenien la versió en vulgar, i cal tenir present que les biblioteques podien formar-se acumulant llibres de procedències diverses, com també va ser el cas de Serra.²³

Els primers tractats de la matèria, anteriors a la 'nova cirurgia', tenen un representant en vulgar molt especial als Països Catalans. La traducció occitana de la *Practica chirurgie* de Roger Frugardo (també anomenat Roger de Parma o de Salern), el primer tractat de cirurgia escrit a l'Occident medieval (c. 1180), es conserva en un únic manuscrit copiat per una mà catalana a l'últim quart del segle XIII. Aquesta traducció, feta a l'inici del mateix segle XIII, té la particularitat de ser en vers, una forma que s'ha vinculat versemblantment amb un ambient de predomini de l'oralitat, amb nobles que anaven a la guerra sense tenir gaire expertesa amb els llibres i amb poc o cap personal mèdic, però els cirurgians també en podien ser els beneficiaris. El traductor s'identifica com Raimon

²² Per a la 'nova cirurgia' racional, vegeu McVaugh, 2006. Per a les escoles de cirurgia, vegeu també McVaugh, 2000. Una síntesi recent del procés que va portar a la vernacularització de la cirurgia, a Cifuentes, 2024. El fur de 1289, a ACA, C, reg. 80, f. 133rv, Montsó 14/04/1289 (MedCat doc11311).

²³ Interpretació de Martínez Romero, 2018, pp. 158-161, recollida a Cifuentes, 2024, p. 118. Per a Bernat Serra, vegeu la nota 21. Per al corpus català de cirurgia, vegeu Cifuentes, 2020.

d'Avinhon, segurament el trobador provençal homònim. Els catalanismes gràfics que conté la còpia conservada se superposen a un text amb pàtina lingüística provençal i proven que l'obra va tenir recepció en terres catalanes, res sorprenent tenint en compte el continuïum cultural occitanocatalà de l'època. Admet comparació amb el *Romans dels auzels cassadors*, un tractat de falconeria en vers escrit en occità pel trobador Daude de Pradas en les primeres dècades del segle XIII, una de les còpies conservades del qual té els mateixos catalanismes. Sense deixar les comparacions, convé tenir present l'ús del vers en alguns dels tractats de Ramon Llull, que bé podia haver observat la difusió d'aquestes obres tècniques. El tractat de Roger, anterior a l'ús intensiu de fonts gregues i àrabs propi de la 'nova cirurgia', destaca per fonamentar-se en una àmplia experiència personal i per un estil concís, que, tot i el triomf d'aquella nova manera d'entendre la cirurgia, li va garantir una llarga pervivència. Per això no fa estrany que en algun moment del segle XIV se'n produís una traducció al català, en prosa, que no s'ha conservat.²⁴

El primer tractat de la 'nova cirurgia' és el que va escriure el bisbe i cirurgià resident a Bolonya Teodoric Borgognoni, escrit a partir de mitjan dècada de 1240, i durant vint anys, en fins a quatre versions successives: la primera, que es coneix pels mots inicials *Vulnera alia*, de després de 1243, determinada per l'accés al *De ingenio sanitatis* de Galè i al *Canon* d'Avicenna; una segona, que comença *Tractaturi*, feta a partir de 1253, derivada de la lectura del *Chirurgia magna* de Bru de Longobucco, acabada en aquest any; una tercera, *Venerabili patri*, dels anys 1262-1266, revisada i més completa, amb un pròleg que dedica l'obra al bisbe de València Andreu d'Albalat (†1276), que va esdevenir canònica i l'única que es va imprimir; i una quarta, *Venerabili II*, feta també en aquests anys, amb la mateixa dedicatòria i una nova redacció del llibre IV. És un procés de redacció de l'obra ben llarg, que il·lustra la difusió de la 'nova cirurgia' i l'evolució intel·lectual de l'autor. Aquesta obra va tenir una gran influència en la formació dels cirurgians i barbers-cirurgians catalanoaragonesos. El vincle dels catalanoaragonesos amb aquest decisiu tractat ja es va donar en origen, perquè Teodoric va ser capellà d'Andreu d'Albalat a la cúria papal, i allà aquest darrer el va impulsar a escriure l'obra. Albalat va ser nomenat bisbe de València el 1248, i en algun viatge posterior a Roma es va emportar un exemplar de la segona versió (*Tractaturi*), manifestament imperfecta. Tot seguit va instar reiteradament Teodoric a acabar el tractat i a fer-li arribar a València la versió definitiva,

²⁴ Sciencia.cat DB op2506. Edició i estudi recent a Rinoldi, 2009. Vegeu també Cifuentes, 2010, pp. 252-253, que proposa identificar el traductor amb el trobador. Per a la traducció catalana en prosa, vegeu Sciencia.cat DB op4471, i per al tractat de falconeria, Sciencia.cat DB op2630.

cosa que aquest va fer mentre era bisbe de Bitonto durant els anys 1262-1266, amb la dedicatòria esmentada (tercera versió, *Venerabili patri*).²⁵

Guillem Corretger (fl. 1284-1309), un cirurgià mallorquí instal·lat a València, prou valorat com per servir esporàdicament la família reial, va decidir traduir el tractat al català amb el propòsit explícit d'eleva la formació dels cirurgians dels dominis de Jaume II d'Aragó. Aquesta traducció al vulgar, amb la dedicatòria inicial a Albalat, va ser feta a partir de la tercera versió (*Venerabili patri*), però sobre un manuscrit llatí únic, que probablement contenia anotacions afegides, i té un pròleg del traductor de gran importància. Aparentment, és la més antiga de les traduccions al vulgar de l'obra i de seguida va tenir una gran recepció. Es conserva en un manuscrit de mitjan segle XIV, potser copiat per al rei o que d'alguna manera va ingressar a la seva llibreria, i en diversos fragments d'un altre de finals del mateix segle, amb la *scripta* primitiva modernitzada, més al segon manuscrit que al primer, i així mateix se'n coneixen moltes atestacions documentals des dels primers anys del segle XIV.²⁶

La datació tradicional d'aquesta traducció ha de ser revisada. Fins ara s'ha pensat que quan Guillem Corretger diu al pròleg que en aquell moment és «aprenent en la art de cirurgia» feia referència al període que va passar fora dels dominis de Jaume II d'Aragó, probablement a Montpeller, llavors al regne de Mallorca, per estudiar cirurgia («pro audienda arte chirurgie»), i per tant s'ha datat entre 1302, l'any del salconduit del rei per anar «ad partes alias», i 1308, quan se'l torna a documentar a València, o bé entre 1302 i 1304 a partir d'una interpretació (errònia) d'un document de 1305. Ja s'ha sospitat abans que la traducció havia de ser anterior, i se n'han anat acumulant indicis, però no se n'ha proposat cap argumentació de conjunt com la que aquí es presenta.²⁷

²⁵ Per al tractat original i la seva relació amb Albalat, vegeu McVaugh, 2006, pp. 16-32, en particular les pp. 17-21 i 27-32. McVaugh proposa situar l'acció d'Albalat amb la versió *Tractaturi* en un viatge a Roma de 1253-1254, però per la data de l'obra de Bru (gener de 1253) sembla més probable el viatge de 1257. Que l'obra va ser efectivament tramesa a València ho diu Teodorico al seu pròleg i ho confirma el traductor català.

²⁶ *Sciència.cat* DB op5. Edició del llibre I a Contreras, 1986. Edició d'un manuscrit fragmentari a Cifuentes, 2000, el text del qual, seguint McVaugh, 2012, pp. 278-279, s'ha d'identificar amb aquesta versió. Edició completa en la tesi doctoral en curs de David Pastor. El pròleg del traductor, a Cifuentes, 1999, pp. 140-142 i (text) 146-147, i 2006, pp. 47-48. Per a la *scripta* dels manuscrits, vegeu Cifuentes, 2021b, p. 164. Les atestacions documentals, en les quals sovint es pot reconèixer aquesta versió, han estat recollides a Cifuentes, 1999, p. 138, i 2006, p. 46. Vegeu també McVaugh, 2012.

²⁷ McVaugh, 2012, p. 278, ja va expressar dubtes sobre la datació tradicional a partir d'una possible trobada fugaç de Corretger i Bernat de Berriac (vegeu a continuació) a Montpeller en els anys 1302-1303, que pressuposaria una impossiblement ràpida traducció feta per Corretger tot just arribar a la ciutat. Per això conclou que la traducció «may actually date from the last years of the thirteenth century» i que «Guillem had already translated Teodorico's *Chirurgia* while still a

Precisament el 1308 es van confiscar uns llibres als templers de Tortosa, que Jaume II va ingressar a la seva biblioteca. Entre aquests llibres hi havia una traducció catalana de Teodoric que només pot ser la de Corretger, però em sembla impossible que, amb tant poc temps, la traducció hagués estat tan reconeguda com per passar dels cirurgians, el públic previst inicialment, als templers, que fàcilment la podien tenir des d'abans de 1308.²⁸ Així les coses, l'al·lusió a l'aprenentatge de la cirurgia no té perquè fer referència als estudis reglats que Corretger va iniciar el 1302, als quals el salconduit reial al·ludeix amb els termes més precisos d'*audire* i *legere*, sinó que pot referir-se a la formació inicial com a aprenent de l'ofici («art») amb un altre mestre, que era el sistema habitual entre aquests sanitaris. Ja s'ha dit que la tramesa de l'obra al bisbe de València devia ser determinant per entendre la immediatesa de la traducció catalana i el paper que va fer entre els cirurgians catalanoaragonesos. De fet, a diferència d'altres cirurgians, Corretger, traduint una obra extensa i complexa, demostra tenir un coneixement avançat del llatí, d'altra banda necessari per als estudis universitaris, que molt probablement va adquirir a l'escola de gramàtica de la catedral de València. És plausible, doncs, que Corretger fes la traducció a València, on aprenia cirurgia, on, potser a la catedral, havia après llatí, on tenia contactes importants, i on el bisbe havia rebut un exemplar d'una obra desitjada i innovadora, que sens dubte havia fet circular. Efectivament, com s'ha dit més amunt l'exemplar llatí sobre el que va treballar Corretger ja tenia modificacions en l'estructura i addicions, potser anotacions marginals que algú abans o ell mateix van incorporar al text.²⁹

Atès que Guillem diu proporcionar un manual útil als «surgians qui són en la seyoria del noble En Jacme, per la gràcia de Déu rey d'Aragó», el *terminus a quo* de la traducció ha de ser l'any 1291, quan Jaume II va accedir al tron a la Corona d'Aragó, i l'any 1302, quan va anar a estudiar, s'ha d'entendre ara com el seu *terminus ad quem*. L'impacte que devia causar en Corretger una obra d'una orientació racionalista tan marcada és, precisament, el que el devia impul-

surgeon in Valencia – perhaps it was Teodorico's very rationalism that led him to think of studying surgery in a medical faculty – and that he brought his translation with him to Montpellier». Abans (McVaugh, 1993, p. 93, i 2006, p. 242, seguit a Cifuentes, 1999, p. 129, i 2006, p. 129) havia acotat la datació a 1302-1304 a partir d'un document de 1305 en el qual s'esmenta «quendam librum medicine sive chirurgie» en català, que en realitat ha de ser la traducció del *The-saurus pauperum* abans comentada (ACB, Pergamins, Diversorum C [e], 1-7-804, capsa 30, Barcelona 8/01/1305, Sciència.cat DB doc230). Contreras, 1984, p. 72, data la traducció «entre fines del s. XIII y principios del XIV» a partir de la cronologia del regnat de Jaume II, i al 1306 a Contreras, 1986. El salconduit del rei, a ACA, C, reg. 125, f. 96v, Girona 15/10/1302 (MedCat doc7667). McVaugh, 2006, p. 232, proposa (innecessàriament) que la traducció devia fer-la un fill homònim del Guillem Corretger documentat des de 1284.

²⁸ ACA, C, reg. 291, f. 158rv, Daroca 24/10/1308 (Sciència.cat DB doc226).

²⁹ El caràcter únic del text de Corretger, derivat d'un manuscrit llatí diferent de tots els que es conserven, a McVaugh, 2012, pp. 260-262.

sar a adquirir una formació escolar en la matèria i en medicina. Per tot això, la traducció catalana de la *Chirurgia* de Teodoric s'ha de situar a València en l'última dècada del segle XIII, un lloc i una cronologia pròxima a la de la traducció d'Alcoati, del *cirurgià* reial Joan Jacme, comentada abans. El nou regne de València demostra ser un context molt dinàmic en les traduccions mèdiques catalanes, especialment les relacionades amb la formació i la promoció dels practicants de la cirurgia, i això potser contribueix a explicar les innovacions legislatives sobre l'accés a la professió que s'hi donaran el 1329.³⁰

El manuscrit llatí amb modificacions que va emprar Corretger s'ha relacionat amb una possible reelaboració de l'obra a Montpeller, i aquest replantejament no és incompatible amb una difusió de l'obra llatina de València a Montpeller i amb l'activitat d'un mestre universitari que anés i tornés d'un lloc a l'altre. Suposar que aquest mestre va ser Arnau de Vilanova, que durant aquell període va estar en relació amb la seu valenciana, va anar i venir de València a Montpeller i quan va morir posseïa un exemplar llatí de l'obra de Teodoric, per ara no va més enllà del terreny de les especulacions.³¹

Guillem Corretger probablement va coincidir a Montpeller amb Bernat de Berriac (c. 1270-1348), un metge universitari d'origen occità al servei de Jaume II de Mallorca, i li va fer conèixer la traducció, però també és possible que arribés a les mans de Berriac arran de la gran difusió que de seguida va tenir. Fos com fos, al gener de 1311 Bernat de Berriac va acabar una correcció sistemàtica de la traducció de Corretger, que en manté les característiques singulars, però exclou el pròleg, i una nova traducció del llibre IV, feta sobre un altre manuscrit llatí. Atès que en moltes de les atestacions documentals de la traducció s'identifica la versió de Corretger i no la versió de Berriac, s'ha suposat que aquest va emprendre aquesta tasca per interès personal, però cal tenir en compte que no totes les atestacions són clares. D'aquesta versió es conserva un manuscrit datable coetàniament a la revisió, amb la *scripta* librària primitiva, que podria ser l'original autògraf de Bernat de Berriac. Aquest manuscrit té anotacions i addicions en hebreu, que evidencien l'ús d'aquesta bibliografia en català per part dels metges jueus.³²

³⁰ La frase citada, a Cifuentes, 1999, p. 146. La situació de la traducció a València, i no a Montpeller, a García Ballester, 1988, pp. 34, 71 i 96 (que la datava vers 1305, seguint Contreras, 1986, i ja la relacionava amb el context valencià), i McVaugh, 2012, p. 278. La legislació mèdica dels furs de 1329, a García Ballester *et al.*, 1989.

³¹ Un possible 'Teodoric de Montpeller', a McVaugh, 2012, p. 262. L'exemplar llatí de la llibreria d'Arnau, a McVaugh, 1993, p. 94.

³² *Sciència.cat* DB op6. Edició completa en la tesi doctoral en curs de David Pastor, 2027. Per a la interpretació d'aquesta versió, vegeu McVaugh, 2012. Per a les atestacions documentals, on no sempre es pot distingir de quina versió es tracta, vegeu la nota 26. Per a la *scripta* del manuscrit, vegeu McVaugh, 2012, p. 279, i Cifuentes, 2021b, p. 164.

Bru de Longobucco («maestre Bru»), ja al·ludit, va acabar la seva *Chirurgia magna* a Pàdua el gener de 1253. Aquest és el primer tractat que es va fer ressò de l'obra quirúrgica d'Albucasis, esmentada abans arran de la seva molt probable traducció al català de 1313. El seu caràcter innovador, que ja s'ha vist com va seduir Teodoric, l'ús de fonts llavors desconegudes i la seva concisió van garantir-li una gran difusió, tant en llatí com en traduccions al vulgar i a l'hebreu. Al primer quart del segle XV n'existia una traducció catalana, que sembla detectar-se ja entre cirurgians valencians —novament la pista valenciana— de la segona meitat del segle XIV. D'aquesta traducció només se n'ha conservat un ínfim fragment identificat recentment en un receptari mèdic domèstic del segon quart del segle XIV (*Receptari de Florència I*). Aquest fragment té valencianismes, que confirmarien l'origen de la traducció, i és escrit amb *scripta* librària primitiva, que la situaria unes dècades enrere, potser en una datació pròxima a la d'Albucasis. Cap d'aquests testimonis informa de qui en podia haver estat el traductor.³³

La resta de les traduccions catalanes dels tractats de cirurgia escrits en el segle XIII i inicis del XIV —el de Guillem de Saliceto, els dos de Lanfranc de Milà i el d'Enric de Mondeville— són més tardanes, i per tant queden fora d'aquesta anàlisi.

A propòsit dels tractats de cirurgia medievals, convé advertir que no eren únicament les obres altament especialitzades que són avui. El fet que els cirurgians i barbers-cirurgians tinguessin una activitat que anava més enllà de la cirurgia i exercissin de metges de la majoria de la població va determinar un contingut ampli en aquests tractats, que a l'especialització quirúrgica sumava molts altres materials sobre la terapèutica de les més diverses malalties i la confecció de medicaments. D'altra banda, aquest contingut ampli també els va fer útils per als profans en medicina, com a eines per a la necessària autoajuda mèdica domèstica, i per això se'n documenten exemplars en les seves llibreries.³⁴

La medicina pràctica i els principis de la matèria

No obstant això, els metges extrauniversitaris no es van conformar amb tenir accés en vulgar als tractats de cirurgia. El desenvolupament del nou sistema

³³ Sciència.cat DB op2528. Fragment editat a Ramello, 1994, p. 125, núm. 36-38, identificat a Cifuentes, 2016, p. 143. En publicacions anteriors (Cifuentes, 2006, p. 128, i 2020, p. 130) la vaig identificar amb una obra de «maestre Bru» d'un manuscrit perdut que era a Santes Creus fins a l'exclaustració de 1835, però és un testimoni d'una traducció de la *Chirurgia parva* del mateix autor, que sembla de datació posterior al període que aquí interessa (Sciència.cat DB op6082). Per a la *scripta* del fragment conservat, vegeu Cifuentes, 2021b, p. 168.

³⁴ Vegeu McVaugh, 2006, pp. 135-180, i Cifuentes, 2020, pp. 125-129.

mèdic els va obligar a cercar instruments escrits que poguessin millorar el seu exercici de la medicina i que els proporcionessin un coneixement suficient de la doctrina hipocraticogalènica. Ho necessitaven per satisfer les demandes socials creixents d'un exercici mèdic fet amb les garanties que oferia la nova medicina racional i, ben aviat, per poder superar els exàmens i obtenir les llicències que poc a poc els anaven imposant. Un dels primers objectius suplementaris van ser els grans compendis medicopràctics que reunien de manera ordenada, en diverses parts, continguts relatius a totes les parts de la medicina.

Els metges àrabs o de tradició àrab van produir grans compendis d'aquest tipus, molt exitosos en un Occident europeu receptiu a aquests productes, on es van traduir al llatí i, en alguns casos, també a les llengües vulgars. D'entre els grans compendis de la medicina àrab destaca l'enorme *Canon* d'Avicenna, que oferia un model de sistematicitat i ordre que va fascinar els europeus i del qual ja s'ha dit abans que, en l'època que interessa aquí, se'n va traduir una part al català. Un altre gran compendi àrab, també esmentat, va ser el *Kitāb al-taṣrīf* d'Albucasis. Com s'ha dit abans, és molt probable que la traducció catalana de Jafudà Bonsenyor de 1313 fos de la part referent a la cirurgia d'aquesta obra. A més d'aquesta part, també se'n va traduir al català la relativa a l'aplicació terapèutica de la dieta en un ampli ventall de malalties (*maqālāt* 26-27). Aquesta traducció va ser feta al mateix temps que la llatina (*De cibariis infirmorum*), una i altra obra del metge valencià Berenguer Eimeric mentre estudiava medicina a Montpeller a instància del seu mestre Bernat de Gordon («translata de arabico in vulgare cathalanorum et a vulgari in latinum a Berengario Eymerici de Valencia ad instanciam magistri Bernardi de Gordonio», diu la traducció llatina). Aquestes dades la situen a principis del segle XIV, abans de vers 1308 (quan Gordon deixa de documentar-se a Montpeller) o, en tot cas, abans de 1318 (quan Eimeric ja havia tornat a València). És un exemple important de la interacció entre els estudiants catalanoaragonesos, valencians en particular, i els mestres montpellerins, que treien profit del coneixement de l'àrab que, en aquell període, tenien els primers. De la traducció catalana no se n'ha identificat cap manuscrit ni cap atestació documental, i d'això se n'ha deduït que podria haver estat merament instrumental per facilitar la llatina.³⁵

El *Liber Almansoris* d'al-Rāzī (Rhazes, Rasis) era més concís, i probablement per això va tenir una difusió molt gran, també en vulgar. Aquesta obra es va traduir sencera al català (*Llibre d'Almansor*), encara que només se'n conserva una part, centrada en l'anatomia, al mateix manuscrit de mitjan segle XIV que conté la tra-

³⁵ *Sciència.cat* DB op1959. García Ballester, 1988, pp. 92-93 i 96, McVaugh, 1993, pp. 50 i 150, i Cifuentes, 2006, pp. 63, 94 i 102, en recullen les dades. Per al paper de pont de la Corona d'Aragó a Montpeller, vegeu Bosc, 2016.

ducció de Guillem Corretger. Aquest testimoni té rastres, molt modernitzats, de la *scripta* librària primitiva, cosa que permet situar la traducció de l'obra abans de 1320/1330, potser al primer quart del segle XIV, però no ha arribat cap dada que possibiliti identificar-ne el traductor. Atestacions documentals en biblioteques de cirurgians a partir de la segona meitat del segle XIV avalarien aquesta datació i, sent valencians els primers, potser la situarien a València.³⁶

Els mestres universitaris es van emmirallar en aquestes obres àrabs per produir-ne de similars adreçades a orientar la pràctica mèdica, i per això les van anomenar 'pràctiques' (*practicae*). No ha d'estranyar que de seguida atraguessin l'interès del públic vernacle, mèdic i profà. La *practica* amb més gran difusió va ser el *Lilium medicine* ('Lliri de medicina') del professor de Montpeller Bernat de Gordon, escrit en els anys 1303-1305 «ad utilitatem humilium» —uns 'humils' que convé entendre en termes de formació, com els 'pobres' del *Thesaurus pauperum*. La traducció catalana va ser un autèntic best-seller mèdic a tots els Països Catalans, a jutjar per les nombroses atestacions documentals localitzades (sovint amb el col·loquial «lo Gordó»). Fins ara l'atestació segura més antiga és entre els béns d'un cirurgià de València mort en l'any 1428. Altres atestacions del mateix segle XV certifiquen que es va traduir l'obra completa, però només se'n conserva l'antidotari de l'últim llibre de l'obra, copiat en un manuscrit d'un barber-cirurgià de Barcelona de 1435. Una vegada més, aquest text té *scripta* primitiva modificada, que ha permès datar la traducció del *Lilium* en el primer quart del segle XIV. Ni el manuscrit ni els documents descobreixen el nom del traductor.³⁷

La *Practica summaria*, escrita per Arnau de Vilanova en una de les seves estades a Montpeller (c. 1290-1301 o c. 1305-1308) per al prior del monestir de Sant Boi de Nimes, és un representant menor del gènere, en aquest cas concebut per proporcionar una guia mèdica a un profà. A l'inventari dels béns d'Arnau fet després de la seva mort (1311) hi ha un exemplar llatí d'aquesta obra i, tot seguit, aparentment un exemplar en català, a jutjar per les paraules inicials que se'n reproduceix. No se n'ha identificat cap manuscrit ni cap altra atestació documental. És evident que la traducció es va fer en vida d'Arnau, però no se sap qui en va ser en traductor.³⁸

³⁶ Sciència.cat DB op24. Vegeu Cifuentes, 2006, p. 93.

³⁷ Sciència.cat DB op3440. Edició de la part conservada a Carré-Cifuentes, 2017, que també publiquen (p. 47) una taula d'atestacions documentals a complementar amb les noves aportacions d'aquella base de dades (l'atestació «en romanç» de 1428, a ACCV, vol. 26040, València 12/04/1428, Sciència.cat DB/MedCat doc8838). Vegeu Cifuentes, 2006, pp. 94-95, i 2021b, pp. 164-165.

³⁸ Sciència.cat DB op2514. Vegeu Cifuentes, 2006, pp. 118-119 i 420, i 2011-2013, pp. 210-212.

Un altre àmbit que va interessar els extrauniversitaris del tombant del segle XIII al XIV, tant metges com profans, va ser el de la prevenció mèdica per la higiene i la dietètica. Ja se n'ha consignat abans l'obra de referència a l'espai catalanoaragonès al parlar de la família reial, el *Regimen sanitatis* d'Arnau de Vilanova, traduït al català per Berenguer Sarriera vers 1309. De l'obra original se'n va produir ben aviat, potser a Catalunya, una versió abreujada en llatí, aparentment anònima, que no s'ha conservat, i d'aquesta versió —i no de la catalana de Sarriera, com s'havia suposat— depèn una traducció catalana anònima (*Summa del regiment de sanitat*) transmesa per un manuscrit de mitjan segle XV. El text d'aquest manuscrit conté restes de la *scripta* primitiva, que han permès datar la traducció al primer quart del segle XIV. Encara es conserva una altra versió abreujada en llatí, del segle XIV, que no és la font de la catalana. Aquests abreujaments, llatins i català, semblen indicar l'existència d'una demanda de versions més assequibles i útils de l'obra, i el caràcter anònim podria delatar unes iniciatives més aviat externes a l'exercici de la medicina. La traducció del català a l'hebreu d'aquest abreujament feta poc després pel jueu català Israel ben Jucef Caslarí (c. 1326-1327), que no era metge, va en aquesta mateixa línia.³⁹

A part de totes les obres comentades fins ara, centrades en la medicina pràctica, els extrauniversitaris de la primeria del segle XIV es van voler fer amb textos que els proporcionessin uns coneixements mínims de la doctrina hipocraticogalènica. Bé per complementar i entendre millor l'exposició dels tractats de cirurgia i les altres obres pràctiques, bé per obtenir —i lluir— una cultura mèdica general, sempre centrada en la valorada medicina universitària, es van dotar d'uns manuals que significativament eren breus i molt sintètics, assequibles. Els objectius van ser textos bàsics de l'ensenyament de la medicina a la universitat, especialment en la fase inicial, que solien agrupar-se en un conjunt conegut com *articella* ('petita art') o *ars medicine* ('art de la medicina'). Nascuda en els segles XI-XII entre Montecassino i Salern, incorporada de seguida a les universitats del segle XIII i vigent fins al segle XVI, l'*articella* era un recull de textos fonamentals que actuava com a manual didàctic. Contenia la *Isagoge in Artem parvam* (o *ad Tegni*) *Galieni* de Joannici (Ḥunayn ibn Ishāq, Johannitius), els breus tractats semiològics de Teòfil i Filaret (*De urinis* i *De pulsibus*), els *Aforismes* i els *Pronòstics* d'Hipòcrates, i el *Tegni* o *Ars parva* de Galè, als quals en algun moment s'hi va sumar alguna altra obra.⁴⁰ El paper que tenien aquests textos en l'aprenentatge de la medicina explica l'interès que hi van tenir els ex-

³⁹ *Sciència.cat* DB op1949. Edició i estudi, amb anàlisi de la *scripta* del manuscrit, a Carré, 2017. Per a la *scripta*, vegeu també Cifuentes, 2021b, p. 167. Vegeu també Cifuentes, 2011-2013, pp. 203-206, i Carré, 2015a. Per a la traducció hebrea, vegeu *Sciència.cat* DB op1951.

⁴⁰ Pesenti, 1993.

trauniversitaris. La *Isagoge*, els *Aforismes* i almenys el tractadet sobre el pols van ser traduïts al català, però aquest darrer en una època posterior.

La *Isagoge* ('Introducció') de Joannici presenta, de manera ordenada, les parts i els conceptes bàsics de la medicina definits de manera molt sintètica. Com declara el seu títol, és una introducció al *Tegni* o *Ars parva*, la gran síntesi de la medicina de Galè. Aquesta introducció va ser confegida al segle XI, probablement pel monjo de Montecassino Constantí l'Africà, a l'entorn de l'Escola de medicina de Salern, abreujant les *Qüestions sobre la medicina per a estudiants* del metge i traductor del segle IX Hunayn ibn Ishāq. En català es conserven dues traduccions d'aquesta *Introducció al Tegni de Galè*. La més antiga, amb glosses marginals, ha arribat en tres manuscrits de la primera meitat i del tercer quart del segle XV, en un dels quals, el més antic, es conserven rastres de *scripta* librària primitiva que permeten datar la traducció al primer quart del segle XIV. És una traducció anònima, força correcta, que podria haver estat feta al voltant de la Universitat de Lleida, on es podia haver aconseguit l'obra. Que sigui anònima podria indicar que va ser una traducció d'encàrrec a llatínistes no relacionats amb l'exercici de la medicina, també fàcilment a l'abast a l'entorn de la universitat. Si va ser suscitada en ambients mèdics o profans fa de mal dir, perquè hi ha raons per sospitar una cosa i l'altra. De fet, encara que no tots els manuscrits conservats en català és segur que haguessin pertangut a cirurgians o barbers-cirurgians i no a profans, les atestacions documentals segures de la traducció —massa tardanes per tenir influència en la datació— sí que la situen en les seves mans. Almenys dos d'aquests manuscrits contenien textos sobre el pols i l'orina i altres obres sobre els medicaments, la dietètica, etc., mentre que el tercer, ara fragmentari, sembla identificable amb un manuscrit desaparegut de la Colombina que també contenia, a part dels textos semiòlogics, almenys la traducció dels *Aforismes* d'Hipòcrates. És una estructura evidentment inspirada en l'*articella*, en la qual la traducció catalana de la *Isagoge*, una obra curta, ja es devia inscriure des del primer moment.⁴¹

Els *Aforismes* d'Hipòcrates recullen en forma aforística els coneixements elementals de la medicina. Van tenir difusió sols i també amb l'extens comentari de Galè que en facilitava la comprensió, versió que es va incloure a l'*articella*. En català se'n conserven dues traduccions anònimes, una amb el text hipocràtic tot sol, que ha arribat incompleta en un manuscrit del tombant del segle XV, i una altra que a més inclou el comentari de Galè, en un manuscrit del segon quart del segle XV. La primera, força correcta, podria haver estat produïda en un entorn mèdic, mentre que la segona, amb notables deficiències, sembla relaciona-

⁴¹ Sciència.cat DB op27. Edició parcial a Badia, 1996, pp. 49-56. Vegeu Cifuentes, 2006, pp. 88-90, i Cifuentes, 2021a, pp. 270-271 i 282.

ble amb un traductor que no era coneixedor de la matèria i, de fet, el manuscrit d'aquesta segona traducció fa l'efecte de provenir d'un ambient burgès. Una i altra traducció es poden reconèixer en mans de cirurgians i de profans des de l'últim quart del segle XIV, però les còpies conservades tenen *scripta* primitiva modificada, i això les situa al primer quart del segle XIV, potser a l'àrea del català occidental.⁴²

Com a colofó d'aquest repàs de les traduccions que, a dia d'avui, es poden situar a finals del segle XIII i a principis del XIV convé descendir a l'espai de la pràctica mèdica. Efectivament, hi ha un tipus de font, el receptari mèdic, que permet entrellucar aquest espai i que ha estat revaloritzat en els últims anys. El gènere va néixer al context extrauniversitari, urbà i mèdic, del segle XIII, i va tenir un gran èxit posterior perquè connectava amb les necessitats immediates dels metges pràctics i dels profans en medicina. Per això hi ha dues variants de receptaris mèdics. Els uns, que he anomenat 'professionals', eren vademècums dels metges extrauniversitaris, i els altres, 'domèstics', guies d'autoajuda de la unitat domèstica. L'objectiu, comú, era disposar d'una eina d'accés al saber, valorat i necessari, que fos simplificada, personalitzada i, per tant, més útil. El més antic dels receptaris mèdics conservats pertany —i potser no és casualitat— a la variant 'professional'. És un receptari significativament unit a un llibre de comptes de principis del segle XIV de l'activitat mèdica d'un cirurgià, probablement identificable amb el Guillem de Vilaplana, actiu a l'àrea del Solsonès, que apareix sovint als comptes.⁴³

Conclusions

Aquest estat de la qüestió sobre les traduccions mèdiques catalanes de finals del segle XIII i principis del XIV ha situat, per primera vegada, una gran quantitat d'obres, moltes de les quals fins ara de cronologia desconeguda, en aquell període, el més antic del procés de vernacularització del saber als Països Catalans. S'ha proposat una classificació d'aquestes traduccions segons l'àmbit on es van generar: els medis urbans, l'entorn del rei i la seva família, i els cirurgians i els altres sanitaris extrauniversitaris.

⁴² *Sciència.cat* DB op1938 (traducció sense comentari) i op1939 (traducció amb comentari). Edició dels aforismes de les dues traduccions, sense el comentari de Galè, a Carré, 2000, que va datar les traduccions a partir de les conclusions de Badia, 1996, i no encara a partir de la *scripta*. Per a la *scripta* i la datació d'aquestes traduccions, vegeu Cifuentes 2021b, p. 165-166.

⁴³ *Sciència.cat* op2511. Sobre el gènere, vegeu Cifuentes, 2016. Per al de Vilaplana, vegeu les pp. 125 i 128-129 i Cifuentes, 2021a, pp. 266-267. En aquests treballs he donat les dates 1292-1318, però només aquesta última és segura.

L'aparició d'aquestes traduccions està en íntima relació amb l'especial significació de la salut i la medicina en la societat urbana en transformació d'aquell període i, en última instància, amb el procés de construcció d'un nou sistema mèdic, amb la implicació dels sectors urbans, els reis i els metges, que s'hi va donar. L'anàlisi d'aquestes traduccions aporta algunes claus importants per a entendre millor aquests fets. En efecte, representen iniciatives per accedir als coneixements de la nova medicina i així poder-los aplicar, i lluir, en l'exercici mèdic o en la vida quotidiana, tant metges com profans, uns i altres extrauniversitaris. En particular, una notable quantitat d'aquestes traduccions són textos per a l'aprenentatge i l'exercici de la cirurgia i la medicina pràctica segons els postulats de la 'nova cirurgia', que difonien amb formes ben bé apologetiques. En alguns casos, se'n coneix el traductor, i són persones molt significades en aquesta línia. En molts altres casos, són traduccions anònimes, encara que cal tenir en compte que n'hi ha que han arribat fragmentàriament i el nom del traductor pot haver-se perdut. Com és lògic, la crítica ha donat importància sobretot a les traduccions amb autor i ha menystingut la incorrecció de moltes de les anònimes, però aquestes traduccions anònimes poden ser més significatives del que sembla. Fa l'efecte que, a diferència de les traduccions amb autor, aquestes traduccions anònimes van ser encàrrecs a profans en medicina que coneixien la llengua de l'obra original, que cobraven per una feina més i no era pertinent que hi fessin constar el nom i, menys encara, afegir-hi un pròleg justificatiu. Uns encàrrecs que, en molts casos, devien fer-los cirurgians i barbers anònims, delerosos de tenir accés a aquestes obres. Sembla exemplar, al respecte, la traducció d'Ibn Wafid, que atribueix a dos profans, en aquest cas coneixedors de l'àrab. Les traduccions anònimes o incorrectes serien testimonis de gran interès per constatar la vitalitat dels processos al·ludits. Finalment, de l'estudi d'aquestes traduccions n'ergeix la importància del focus de València, que no ha d'estranyar perquè en aquell moment era un país nou, en construcció, que oferia oportunitats incomparables, i, particularment, un terreny propici a la innovació, a part de ser el més destacat punt de contacte amb la cultura i la medicina àrab de tot l'espai catalanoaragonès.

En definitiva, es va coneixent millor la primera etapa de la vernacularització del saber en català. En l'estudi dels textos catalans de Ramon Llull, conèixer-la i tenir-la en compte ha esdevingut indefugible. L'ús del vulgar en els llibres i les traduccions eren vies innovadores d'accés al saber, igual com paral·lelament ho era l'Art general. Al capdavant, Ramon Llull demostra ser plenament conscient de l'existència, els anhels, els mètodes i la significació d'«aquells qui s'han a ajudar ab los llibres qui són en romanç».

Bibliografia

- BADIA, Lola, *Textos catalans tardomedievals i «ciència de naturales»*, Barcelona, Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, 1996.
- BADIA, Lola; PUJOL, Josep (eds.), *Summa de philosophia in vulgari*, dins Guillelmi de Conchis *Dragmaticon Philosophiæ / Summa de philosophia in vulgari*, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Medievalis, 152), 1997, pp. 275-497.
- BADIA, Lola; SANTANACH, Joan; SOLER, Albert, «Els manuscrits lul·lians de primera generació als inicis de la *scripta* librària catalana», dins *Translatar i transferir: la transmissió dels textos i el saber (1200-1500)*, ed. per Anna Alberni, Lola Badia i Lluís Cabré, Santa Coloma de Queralt, Obrador Edèndum-Universitat Rovira i Virgili, 2010, pp. 61-90.
- BADIA, Lola; SANTANACH, Joan; SOLER, Albert, *Ramon Llull as a Vernacular Writer: Communicating a New Kind of Knowledge*, Londres, Tamesis, 2016.
- BOSC, Jean-Louis, *Montpellier et la médecine andalouse au Moyen Âge: transfert des textes et des savoirs*, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2016.
- CABRÉ, Miriam, *Cerverí de Girona: un trobador al servei de Pere el Gran*, Barcelona - Palma, Universitat de Barcelona-Universitat de les Illes Balears, 2011.
- CARDONER I PLANAS, Antoni, «Nuevos datos acerca de Jafudà Bonsenyor», *Sefarad*, 4, 1944, pp. 287-293.
- CARRÉ, Antònia (ed.), Hipòcrates *Aforismes (traducció catalana medieval)*, Barcelona, Curial Edicions Catalanes-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000.
- , «La traducció catalana abreujada del *Regiment de sanitat* d'Arnau de Vilanova, és un abreujament de la traducció de Berenguer Sarriera?», dins *Studia mediaevalia Curt Wittlin dicata = Mediaeval studies in honour Curt Wittlin = Estudis medievals en homenatge a Curt Wittlin*, ed. per Lola Badia, Emili Casanova i Albert Hauf, Alacant, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 2015a, pp. 103-115.
- , «Del 'regiment de sanitat' a la literatura: el cas d'Arnau de Vilanova», *Anuario de Estudios Medievales*, 45, 2015b, pp. 233-262.
- , (ed.), *Arnau de Vilanova Regiment de sanitat per al rei d'Aragó; Aforismes de la memòria*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2017.
- CARRÉ, Antònia; CIFUENTES, Lluís, *La traducció catalana medieval del Lilium medicine de Bernat de Gordon: estudi i edició del fragment conservat (llibre VII, Antidotari)*, Londres, Queen Mary, University of London: Medieval Hispanic Research Seminar, 2017.
- CERDÀ MICÓ, Concepció, *Lo Quart del Canon d'Avicenna: edició del text i estudi de les febres i l'orina*, Tesi doctoral de la Universitat de València, 2004.
- CIANCIOLO, Umberto, «Il compendio provenzale verseggiato della *Chirurgia* di Ruggero da Salerno», *Archivum Romanicum*, 25, 1941, pp. 1-85.
- CIFUENTES I COMAMALA, Lluís, *Medicina i guerra a l'Europa baix-medieval: la sanitat i la participació dels seus professionals en les expedicions militars de la Corona d'Aragó (1309-1355)*, Tesi doctoral de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1993 <<http://hdl.handle.net/10803/671571>>.

- , «Vernacularization as an intellectual and social bridge: the Catalan translations of Teodorico's *Chirurgia* and of Arnau de Vilanova's *Regimen sanitatis*», *Early Science and Medicine*, 4, 1999, pp. 127-148.
- , «Fragments d'un ms. en català de la *Chirurgia* de Teodoric reaprofitats en relligadures del Cinc-cents», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 19, 2000, pp. 561-585.
- , *La ciència en català a l'Edat Mitjana i el Renaixement*, 2a ed. revisada i ampliada, Barcelona-Palma, Universitat de Barcelona-Universitat de les Illes Balears, 2006 [2002].
- , «L'ús del català en les obres científiques i pràctiques a finals de l'Edat Mitjana», dins Anna Alberni (ed.), Anònim *Speculum al foder*, Bellcaire d'Empordà, Vitel·la, 2007, pp. 115-127.
- , «Estratègies de transició: pobres i versos en la transmissió extraacadèmica del saber a l'Europa llatina tardomedieval», dins *Translatar i transferir: la transmissió dels textos i el saber (1200-1500)*, ed. per Anna Alberni, Lola Badia i Lluís Cabré (eds.), Santa Coloma de Queralt, Obrador Edèndum-Universitat Rovira i Virgili, 2010, pp. 241-263.
- , «La bibliografia mèdica catalana d'Arnau de Vilanova: estat de la qüestió i nous textos (amb una nota sobre la difusió a Catalunya d'una *Vida* d'Arnau)», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 30, 2011-2013, pp. 191-238.
- , «La traducció i la redacció d'obres científiques i tècniques», dins *Història de la literatura catalana*, coord. per Àlex Broch, vol. 2 (*Literatura medieval, II: Segles XIV-XV*, dir. per Lola Badia), Barcelona, Enciclopèdia Catalana-Barcino-Ajuntament de Barcelona, 2014, pp. 118-131.
- , «El receptari mèdic baixmedieval i renaixentista: un gènere vernacle», dins *Els manuscrits, el saber i les lletres a la Corona d'Aragó, 1250-1500*, ed. per Lola Badia, Lluís Cifuentes, Sadurní Martí i Josep Pujol, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2016, pp. 103-160.
- , «Els tractats de cirurgia medievals en català: entre el manual especialitzat i l'autoajuda domèstica», dins *Literature, Science & Religion: Textual Transmission and Translation in Medieval and Early Modern Europe*, ed. per Manel Bellmunt Serrano i Joan Mahiques Climent, Kassel, Reichenberger, 2020, pp. 121-148.
- , «Les miscel·lànies mèdiques medievals en català: una proposta de classificació», dins *Sabers per als laics: vernacularització, formació, transmissió (Corona d'Aragó, 1250-1600)*, ed. per Isabel Müller i Frank Savelsberg, Berlín-Boston, De Gruyter, 2021a, pp. 255-290.
- , «La *scripta* librària catalana primitiva als primers textos mèdics en català», dins «*Qui fruit ne sap collir*»: homenatge a Lola Badia, ed. per Anna Alberni, Lluís Cifuentes, Joan Santanach i Albert Soler, Barcelona, Universitat de Barcelona-Barcino, 2021b, vol. 1, pp. 157-170.
- , «Vernacular surgery in the medieval and early modern Latin West: works, individuals, and research methodologies», *Medicina nei Secoli*, 36, 2024, pp. 103-132.
- , «La réception du *Livre de physique* (ou *Régime du corps*) d'Aldebrandin de Sienne en catalan», *Revue d'Histoire des Textes*, n. s., 20 (2025), pp. 113-146.

- , ressenya de Conca-Guia 2024, *Tamid*, 21, 2026, en premsa.
- CIFUENTES I COMAMALA, Lluís; FERRAGUD, Carmel, «Joan Jacme, cirurgià de Jaume I i Pere el Gran, autor de la traducció catalana del *Kitāb al-ʿuyūn* ('Llibre dels ulls') d'Alcoati», *Magnificat Cultura i Literatura Medievals*, 12, 2025, pp. 277-342.
- CINGOLANI, Stefano Maria, *Historiografia, propaganda i comunicació al segle XIII: Bernat Desclot i les dues redaccions de la seva crònica*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2006.
- COLLELL I BANCELLS, Jaume (ed.), *Tresor de pobres compilat per Pere Hispano (Papa Joan XXI): versió catalana del segle XIV*, Barcelona, Impr. Fidel Giró (Biblioteca de la Revista Catalana), 1892.
- CONCA, Maria; GUIA, Josep, *La saviesa de transmissió aràbiga en la Mediterrània occidental: el Llibre de paraules i dits de savis i filòsofs (1291-1294) de Jafudà Bonse-nyor*, València, Universitat de València, 2024a.
- , «Motivació, contingut i datació del *Llibre de doctrina del rei En Jaume*», dins *Transmissió del saber a través de la traducció durant l'Edat Mitjana*, ed. per Joan M. Perujo Melgar i Pino Valero Cuadra, Alacant, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana-Universitat d'Alacant, 2024b, pp. 49-71.
- CONTRERAS MAS, Antonio, «La versión catalana de la *Cirurgia* de Teodorico de Luca por Guillem Correger de Mayorcha: un intento de mejorar la formación teórica de los cirujanos», *Estudis Baleàrics*, 4, 1984, pp. 55-74.
- , *La difusión medieval de la Cirurgia de Teodorico Borgognoni (1205-1298) en los países de habla catalana: la versión catalana de Guillermo Correger (1306). Libro I (cirugía general) según el ms. París, Bibliothèque Nationale, fons espagnol, 212, fols. 1-18v*, Tesi de llicenciatura de la Universidad de Cantabria, 1986.
- DEZTANY, Lluís [pseud. de Lluís Faraudo de Saint-Germain] (ed.), *Alcoati Libre de la figura del uyl: text català traduït de l'àrab per mestre Joan Jacme...*, Barcelona, Impr. «La Renaixença» per als Laboratoris del Nord d'Espanya, 1933.
- ESCUDERO MENDO, M^a. Asunción, *Manuscritos de la Biblioteca de Catalunya de interés para la Farmacia y las Ciencias Médicas: en particular el Tresor dels pobres*, Tesi doctoral de la Universitat de Barcelona, 1993.
- FARAUDO DE SAINT-GERMAIN, Lluís (ed.), *El Libre de les medicines particulars: versió catalana trescentista del texto árabe del tratado de los medicamentos simples de Ibn Wáfid, autor médico toledano del siglo XI*, Barcelona, Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, 1943.
- GALLENT MARCO, Mercedes, [Gil de Portugal] *Herbes per a guarir: un receptari medieval valencià del segle XV*, València, Universitat de València, 2020.
- GARCÍA BALLESTER, Luis, *La medicina a la València medieval: medicina i societat en un país medieval mediterrani*, València, Edicions Alfons el Magnànim-Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1988.
- GARCÍA BALLESTER, Luis; MCVAUGH, Michael R.; RUBIO VELA, Agustín, *Medical Licensing and Learning in Fourteenth-Century Valencia*, Filadèlfia, The American Philosophical Society (Transactions of the American Philosophical Society, 79, pt. 6), 1989 [reimpr dins García Ballester, Luis, *Medicine in a Multicultural Society*:

- Christian, Jewish and Muslim Practitioners in the Spanish Kingdoms (1222–1610)*, Aldershot, Ashgate Variorum (Variorum Collected Studies Series, CS702), 2001, III].
- GARRIDO VALLS, Josep-David (ed.), *Jaume I Llibre de saviesa (Llibre de doctrina)*, València, Edicions 3 i 4, 2009.
- KASTEN, Lloyd A. (ed.), *Seudo Aristóteles. Poridat de las poridades*, Madrid, Silverio Aguirre, 1957.
- MARTÍNEZ FERRANDO, Jesús Ernest, *Jaime II de Aragón: su vida familiar*, 2 vols., Barcelona, CSIC: Escuela de Estudios Medievales, 1948.
- MARTÍNEZ ROMERO, Tomàs, «Las traducciones según algunos traductores catalanes: unas reflexiones», *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 41, 2018, pp. 155-171.
- MCVAUGH, Michael R., *Medicine before the Plague: Practitioners and their Patients in the Crown of Aragon (1285-1345)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- , «Royal surgeons and the value of medical learning: the Crown of Aragon, 1300-1350», dins *Practical medicine from Salerno to the Black Death*, ed. per Luis García Ballester, Roger K. French, Jon Arrizabalaga i Andrew Cunningham, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 211-236.
- , «Surgical education in the Middle Ages», *Dynamis*, 20, 2000, pp. 283-304.
- , *The Rational Surgery of the Middle Ages*, Florència, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2006.
- , «Academic medicine and the vernacularization of medieval surgery: the case of Bernat de Berriac», dins *El saber i les llengües vernacles a l'època de Llull i Eiximenis: estudis ICREA sobre vernacularització*, ed. per Anna Alberni, Lola Badia, Lluís Cifuentes i Alexander Fidora, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2012, pp. 257-281.
- MCVAUGH, Michael R.; GARCÍA BALLESTER, Luis, «The medical faculty at early fourteenth-century Lérida», *History of Universities*, 8, 1989, pp. 1-25.
- MedCat: Corpus Medicorum Catalanorum*, ed. per Lluís Cifuentes i Comamala i Carmel Ferragud, Barcelona-València, Universitat de Barcelona-Universitat de València, 2020-present <<https://medcat.sciencia.cat>> [consulta 1-02-2026]
- MINERVINI, Vincenzo (ed.), *Il Libro de Sidrac: versione catalana*, Cosenza-Roma, Lerici, 1982.
- MOLINÉ I BRASÉS, Ernest (ed.), «Receptari de Micer Johan, 1466», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 7 (anys XIII-XIV)/54-55, 1913-1914, pp. 321-336 i 407-440.
- PACCES, Federico, *Les versions Ct₂ i Ct₃ del Secretum secretorum: edició digital i estudi lingüístic*, Tesi doctoral de la Scuola Normale Superiore (Pisa) i la Universitat de Barcelona (en curs).
- PANIAGUA, Juan Antonio, «Las traducciones de textos médicos hechas del árabe al latín por el maestro Arnau de Vilanova», dins *XXVII Congreso Internacional de Historia de la Medicina (31 agosto-6 septiembre 1980): actas*, Barcelona, Acadèmia de Ciències Mèdiques de Catalunya i Balears, 1981, vol. 1, pp. 321-326 [reimpr. dins: Ídem,

- Studia arnaldiana: trabajos en torno a la obra médica de Arnau de Vilanova, c. 1240-1311*, Barcelona, Fundació Uriach 1838, 1994, VIII].
- PASTOR I BATXELLÍ, David, «La tradició catalana de la *Chirurgia* de Teodoric Borgognoni: estat de la qüestió i reptes de l'edició crítica», *Llengua & Literatura*, 37, 2027, en premsa.
- , *La traducció catalana de la Chirurgia de Teodoric Borgognoni: edició i estudi*, Tesi doctoral de la Universitat de Barcelona (2027).
- PESENTI, Tiziana, «*Articella*, dagli incunabuli ai manoscritti: origini e vicende di un titolo», dins *Mercurius in trivio: Studi di bibliografia e di biblioteconomia per Alfredo Serrai nel 60° compleanno (20 novembre 1992)*, ed. per Maria Cochetti, Roma, Bulzoni, 1993, pp. 129-145.
- RAMELLO, Laura, «Una raccolta di ricette in antica lingua catalana (codice palatino 1052 della Biblioteca Nazionale di Firenze)», *Quaderni di Filologia Romanza*, 11, 1994, pp. 99-136.
- RINOLDI, Paolo, «Appunti per una nuova edizione del compendio occitanico verseggiato della *Chirurgia* di Ruggero Frugardo», *Cultura Neolatina*, 69, 2009, pp. 329-440.
- RUBIÓ I LLUCH, Antoni, *Documents per l'història de la cultura catalana mig-*eval**, 2 vols., Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1908-1921 [reimpr.: 2000].
- Sciència.cat DB: Base de dades de la ciència i la tècnica en català a l'Edat Mitjana i el Renaixement*, ed. per Lluís Cifuentes i Comamala, Barcelona, Centre de Documentació Ramon Llull, de la Universitat de Barcelona, 2012-present <<https://www.sciencia.cat/scienciadat-db>> [consulta 1-02-2026]
- SOLÀ-SOLÉ, Josep M. (ed.), *El Llibre de doctrina del Rei Jaume d'Aragó*, Barcelona, Hispam, 1977.
- TOUS PRIETO, Francesc, «Els *Proverbis de Salomó*: transmissió manuscrita, contingut i edició sinòptica», *Magnificat Cultura i Literatura Medievals*, 12, 2025, pp. 55-107.
- ZAMUNER, Ilaria, «La tradizione romanza del *Secretum secretorum* pseudo-aristotelico: regesto delle versioni e dei manoscritti», *Studi Medievali*, 46, 2005, pp. 31-116.

**EL PSEUDOLUL·LISME ALQUÍMIC EN L'ESCOLA
OCCITANOCATALANA: RECONFIGURACIÓ OPERATIVA
DEL LLEGAT LUL·LIÀ EN EL MARC INSTITUCIONAL
DE LA CORONA D'ARAGÓ***

***ALCHEMICAL PSEUDOLULLISM IN THE OCCITAN–CATALAN
SCHOOL: AN OPERATIONAL RECONFIGURATION OF THE
LULLIAN LEGACY WITHIN THE INSTITUTIONAL
FRAMEWORK OF THE CROWN OF ARAGON***

STEFANIA BUOSI MONCUNILL
Sciència.cat-Universitat de Barcelona

Resum

L'article demostra que determinats dispositius combinatoris de l'*Ars Magna*, sobretot les rodes lul·lianes, van ser rellegits com a instruments d'ordenació de processos alquímics en el marc de la pràctica medico-alquímica de la Corona d'Aragó (segles XIV–XVI). Aquesta reinterpretació permet comprendre la formació d'un corpus alquímic pseudolul·lià atribuït a Ramon Llull (1232–1316), malgrat l'absència d'una autoria alquímica en la seva obra.

A partir de l'estudi del manuscrit Espanyol 289 de la Bibliothèque nationale de France (BnF, Esp. 289), còpia de treball de l'alquimista Jaume Mas (fl. 1549), s'examina la relació entre l'arquitectura lògica de l'*Ars Magna* i la seva utilització en les pràctiques alquímiques desenvolupades en entorns cortesans (i no només). En aquest context, el laboratori reial de la Torre de l'Àngel del Palau de l'Almudaina s'identifica com un espai institucional determinant, on convergeixen racionalitat lul·liana, experimentació alquímica i política científica dels reis catalans.

* Departament de Filologia Catalana i Lingüística General, Facultat de Filologia i Comunicació, Universitat de Barcelona, Gran Via de les Corts Catalanes 585, 08007 Barcelona (Catalunya). Investigadora postdoctoral, *Sciència.cat*. ORCID: 0009-0007-7313-4842. E-mail: buostefany2@gmail.com. Aquest treball forma part del projecte *Vernaculars in Medieval and Renaissance Science: Texts, Creators, and Professionals* (PID2021-123419NB-I00), finançat per l'Agència Estatal de Investigació. L'article desenvolupa i amplia la comunicació presentada al congrés internacional *Els espais de Ramon Llull*, organitzat per la Universitat de les Illes Balears i l'Institut d'Estudis Hispànics en la Modernitat (Palma de Mallorca, 20 de novembre de 2025). El congrés comptà amb el suport de l'Agència d'Estratègia Turística de les Illes Balears (Conselleria de Turisme, Cultura i Esports, Govern de les Illes Balears).

L'estudi proposa així una nova lectura del pseudolul·lisme alquímic com a fenomen configurat en la intersecció entre cultura vernacle, pràctica material i suport institucional, i en redefineix el paper dins la història de l'alquímia mediterrània.

Paraules clau: pseudolul·lisme alquímic; Ramon Llull; alquímia mèdica; escola alquímica occitanocatalana; mecenatge reial a la Corona d'Aragó, manuscrits de treball.

Resumen

El artículo demuestra que determinados dispositivos combinatorios de la *Ars Magna*, especialmente las ruedas lulianas, fueron reinterpretados como instrumentos de ordenación de procesos alquímicos en el marco de la práctica médico-alquímica de la Corona de Aragón (siglos XIV–XVI). Esta reinterpretación permite comprender la formación de un corpus alquímico pseudoluliano atribuido a Ramon Llull (1232–1316), pese a la ausencia de una autoría alquímica en su obra.

A partir del estudio del manuscrito Espagnol 289 de la Bibliothèque nationale de France (BnF, Esp. 289), copia de trabajo del alquimista Jaume Mas (fl. 1549), se examina la relación entre la arquitectura lógica de la *Ars Magna* y su utilización en prácticas alquímicas desarrolladas en entornos cortesanos, aunque no exclusivamente. En este contexto, el laboratorio real de la Torre de l'Àngel del Palacio de la Almudaina se identifica como un espacio institucional determinante, donde convergen racionalidad luliana, experimentación alquímica y política científica de los reyes catalanes.

El estudio propone así una nueva interpretación del pseudolulismo alquímico como fenómeno configurado en la intersección entre cultura vernácula, práctica material y apoyo institucional, redefiniendo su papel en la historia de la alquimia mediterránea.

Palabras clave: pseudolulismo alquímico; Ramon Llull; alquimia médica; escuela alquímica occitanocatalana; mecenazgo real en la Corona de Aragón, manuscritos de trabajo.

Abstract

This article demonstrates that certain combinatorial devices of the *Ars Magna*, particularly the Lullian wheels, were reinterpreted as instruments for structuring alchemical processes within the framework of medico-alchemical practice in the Crown of Aragon (fourteenth to sixteenth centuries). This reinterpretation helps explain the formation of a pseudo-Lullian alchemical corpus attributed to Ramon Llull (1232–1316), despite the absence of alchemical authorship in his works.

Drawing on the study of manuscript Espagnol 289 of the Bibliothèque nationale de France (BnF, Esp. 289), a working copy produced by the alchemist Jaume Mas (fl. 1549), the article examines the relationship between the logical architecture of the *Ars Magna* and its application in alchemical practices developed in courtly, though not exclusively courtly, contexts. Within this framework, the royal laboratory of the Torre de l'Àngel in the Palace of the Almudaina emerges as a key institutional space in which Lullian rationality, alchemical experimentation, and the scientific policies of the Catalan kings converged.

The study thus offers a new interpretation of alchemical pseudolullism as a phenomenon shaped at the intersection of vernacular culture, material practice, and institutional support, redefining its role in the history of Mediterranean alchemy.

Keywords: pseudo-Lullian alchemy; Ramon Llull; medical alchemy; Occitan–Catalan alchemical school; royal patronage in the Crown of Aragon, working manuscripts.

1. Introducció

La influència del pensament lul·lià en la tradició alquímica medieval ha estat àmpliament assenyalada; tanmateix, encara manca una anàlisi sistemàtica del seu arrelament institucional en el marc de la Corona d'Aragó.¹

Ramon Llull ocupa un lloc central en la configuració del pensament filosòfic de la Mediterrània medieval. Filòsof i escriptor prolífic, no practicà l'alquímia ni redactà tractats alquímics. Malgrat això, a partir del segle XIV es configurà al voltant del seu nom un extens corpus d'obres alquímiques apòcrifes que, sota l'autoritat lul·liana, desenvoluparen una tradició mèdica i operativa de notable incidència en els ambients cortesans de la Corona d'Aragó i, posteriorment, en altres territoris europeus.²

El pseudolul·lisme alquímic no es redueix a una simple atribució errònia ni a una estratègia d'autoritat textual. Respon a un procés sostingut de relectura epistemològica de l'*Ars Magna*, que era el sistema de raonament ideat per Ramon Llull que, utilitzant alfabets, esquemes i figures, pretenia facilitar la gestió del saber sense necessitat de conèixer els autors i els treballs acadèmics. L'*Ars Magna* fou reinterpretada pel pseudolul·lisme alquímic com a fonament conceptual d'una pràctica transformadora de la matèria i, especialment, de la medicina.

¹ Luanco, *La alquímia en España*; Pereira, 1989; Ramis Barceló, 2024, pp. 233–245.

² Pereira, 2004; Rampling, 2020; Buosi Moncunill, 2023, pp. 128–166.

La combinatòria lul·liana fou progressivament re-significada en clau operativa i esdevingué un marc teòric capaç d'integrar procediments de destil·lació, elaboració d'elixirs i recerques sobre la *quinta essentia*.³

En aquest context, la Corona d'Aragó es configurà com un espai privilegiat de recepció i desenvolupament d'aquesta tradició. Lluny de limitar-se a una circulació manuscrita marginal, l'alquímia vinculada al nom de Llull trobà suport en entorns cortesans i, en particular, en el marc institucional de la monarquia. Les recerques sobre metalls, aigües medicinals i elixirs s'inscrigueren així en una política de promoció i regulació del saber científic impulsada pels reis catalans.⁴

Aquest article analitza la configuració del pseudo-lul·lisme alquímic des d'una perspectiva filològica i epistemològica, amb especial atenció a la seva dimensió mèdica i a la seva inserció institucional. D'una banda, s'examinen els mecanismes de construcció del corpus atribuït a Llull i la seva articulació amb la tradició mèdica medieval; de l'altra, s'estudia el paper del laboratori reial de la Torre de l'Àngel del Palau de l'Almudaina com a espai operatiu i simbòlic on aquesta tradició adquirí una concreció política i experimental.⁵

A partir de l'anàlisi de testimonis manuscrits i fonts medico-alquímiques, es proposa una lectura que entén el pseudo-lul·lisme com una transformació productiva del llegat lul·lià, capaç d'articular teoria combinatòria, pràctica mèdica i legitimació institucional del saber en l'àmbit mediterrani dels segles XIV al XVI.⁶

2. Ramon Llull i la construcció del corpus pseudolul·lià

La transmissió de l'obra de Ramon Llull presenta, des de l'època medieval, un fenomen quantitativament i qualitativament rellevant de pseudoepigrafia. Com en el cas d'altres grans autoritats dels segles XIII i XIV, Arnau de Vilanova, Tomàs d'Aquino o Bonaventura, el nom de Llull fou utilitzat com a garantia d'autoritat doctrinal en àmbits que excedien la seva producció autèntica. En el seu cas, però, la vitalitat i la difusió del corpus alquímic atribuït al seu nom a partir del segle XIV adquiriren una dimensió singular.⁷

³ Bonner – Soler (2015); Bonner – Soler (2016); Buosi Moncunill, 2023.

⁴ Cifuentes Comamala, 2006; Buosi Moncunill - Principe, en premsa.

⁵ Crisciani – Pereira, 1996; Planas Ferrer, 2008; 2014.

⁶ Buosi Moncunill, 2023.

⁷ Cifuentes Comamala, 2004–2005; Giralt Soler, 2017; Buosi Moncunill, en premsa.

La Llull DB distingeix amb criteris filològics tres grups diferenciats: (1) les obres autèntiques del Llull històric; (2) el corpus alquímic pseudolul·lià; (3) altres obres de temàtica diversa falsament atribuïdes a un «Raimondus Lullus» indeterminat. L'autenticitat lul·liana es determina mitjançant indicadors interns, ús dels mecanismes de l'*Ars*, terminologia pròpia i evolució conceptual, així com per la seva presència en catàlegs antics, inventaris i auto-citacions.⁸

Aquest marc crític és essencial per evitar una confusió que la historiografia moderna ha anat progressivament aclarint: el Llull mallorquí, autor de l'*Ars Magna*, no fou alquimista i negà explícitament la legitimitat de la transmutació artificial dels metalls.

Tanmateix, a partir del segle XIV emergeix una figura diferent, construïda per autors anònims, que sota el seu nom redacta tractats sobre la pedra filosofal, l'elixir i la fabricació d'or alquímic.

Els estudis fonamentals de Michela Pereira han demostrat que aquest corpus no pot entendre's com una mera acumulació d'atribucions fraudulentas, sinó com un sistema coherent de textos que desenvolupen una alquímia mèdica articulada al voltant del *Testamentum* i altres obres centrals del pseudolul·lisme⁹.

A més, la recepció impresa del corpus lul·lià als segles XVI i XVII, especialment a través de les edicions de Lazzaro Zetzner publicades a Estrasburg, contribuï decidivament a consolidar la imatge d'un Llull alquimista, que acabà influïnt en figures cabdals del pensament modern com Descartes, Leibniz o Newton. Les preses de posició, favorables o crítiques, dels grans pensadors del segle XVII parteixen, en bona mesura, d'aquesta selecció editorial, que condicionà tant el rebuig cartesià com l'entusiasme leibnizià. És sabut que Isaac Newton (1643–1727) posseïa a la seva biblioteca un exemplar de l'antologia lul·liana de Zetzner, fet que testimonia la circulació efectiva d'aquest corpus en ambients científics de primer ordre. A partir d'aquesta mateixa font, Leibniz (1646–1716) valorà positivament l'*Ars combinatoria* com a mètode capaç de mecanitzar els fonaments del coneixement i de distingir amb seguretat la veritat de la falsedat.

Llull esdevingué així un referent constant en el projecte de construir una llengua universal fonamentada en una ciència general lògic-deductiva, vinculada a una enciclopèdia generativa del saber, ideal que marcà profundament diversos intents intel·lectuals dels segles moderns.¹⁰

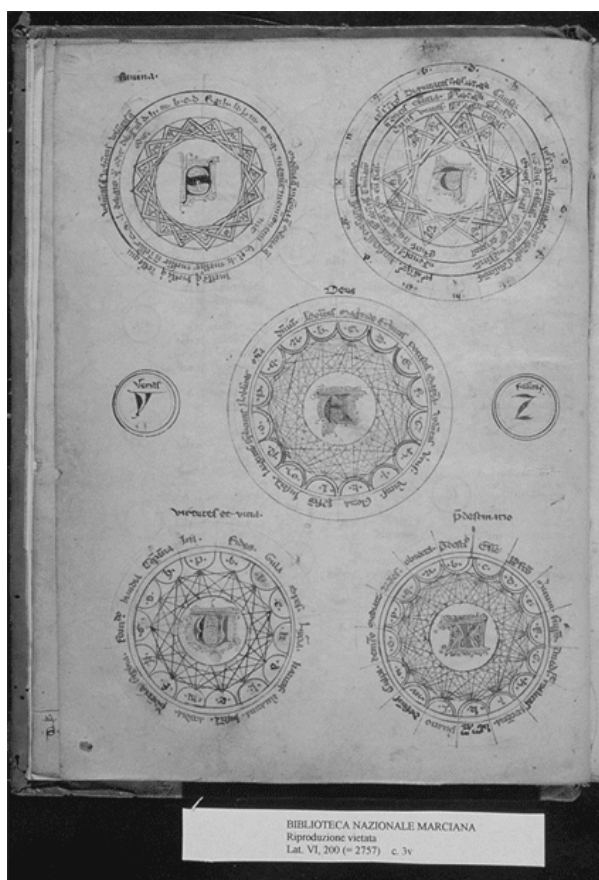
⁸ Cf. Narpan, «Els pseudo-Raimondo Lullo», portal *Qui és Ramon Llull?* Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona).

⁹ Pereira, 1987; 1989; Pereira–Spaggiari, 1999.

¹⁰ Cf. Narpan, «Lul·lisme», portal *Qui és Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona).

La qüestió, però, no es limita a discernir entre autenticitat i falsedat. El fenomen pseudolul·lià exigeix una anàlisi més profunda: com i per què determinats elements de l'*Ars Magna* foren reinterpretats com a instruments operatius en l'àmbit alquímic? La combinatòria lul·liana, les rodes i dispositius gràfics, així com la pretensió d'universalitat epistemològica, oferien una arquitectura conceptual susceptible de ser resignificada en clau transformadora de la matèria.

En aquest sentit, el pseudolul·lisme alquímic no constitueix únicament una estratègia d'autoritat textual, sinó una reconfiguració epistemològica del llegat lul·lià.



Imatge 1: Figures A S T V X Y i Z de l'*Art demostrativa*. Procedència: manuscrit VI 200 de la Biblioteca Marciana de Venècia.; Cortesia de la Llull DB.

Aquesta transformació adquirí una concreció específica en el marc institucional de la Corona d'Aragó, on la pràctica medico-alquímica trobà suport cortesà i desenvolupament experimental. Aquesta lectura permet superar la dicotomia

entre Llull històric i Llull alquimista, i situar el pseudolul·lisme com un espai productiu d'intersecció entre cultura vernacle, pràctica material i legitimació institucional del saber.¹¹

3. Un quadern d'operacions: Jaume Mas i el manuscrit BnF Esp. 289

Un testimoni especialment revelador del pseudolul·lisme operatiu en el context de la Corona d'Aragó és el manuscrit Espagnol 289 de la Bibliothèque nationale de France, copiat i treballat per Jaume Mas, fargaire de Bagà actiu a mitjan segle XVI.¹²

Lluny de constituir una simple còpia de textos alquímics, el manuscrit es configura com un autèntic quadern d'operacions. El volum integra tractats pseudolul·lians, un text pseudoarnaldia i una obra encara inèdita atribuïda a Joan de Rocatalhada, juntament amb receptes mèdiques, anotacions marginals, manícules, correccions successives i diagrames que evoquen estructuralment les rodes lul·lianes. Aquesta combinació evidència un procés de treball en què lectura, experimentació i anotació s'articulen de manera dinàmica.¹³

Mas no es limita a copiar un model previ: tradueix al català, adapta, reorganitza i intervé sobre el text a partir de la seva pròpia experiència material. Les correccions i afegits revelen una pràctica experimental en curs, en què el saber escrit es confronta amb la realitat del taller. En aquest sentit, el manuscrit no és només transmissió textual, sinó espai d'elaboració de coneixement.

La figura de Mas resulta paradigmàtica perquè exemplifica la intersecció entre cultura vernacle i pràctica artesanal. Com a fargaire, posseïa un coneixement empíric profund dels processos de transformació del metall, temperatures, canvis de fase, comportaments del foc, que proporcionava un marc d'interpretació específic per als textos alquímics. La lectura dels tractats pseudolul·lians no respon, doncs, a una curiositat erudita, sinó a una expectativa operativa: perfeccionar procediments i ampliar competències tècniques.

Aquest cas permet matisar la imatge d'una alquímia reservada a cercles intel·lectuals o cortesans. El pseudolul·lisme es mostra aquí arrelat en un ecosistema ampli que inclou artesans, xarxes familiars i circulació vernacle del saber, en sintonia amb el procés de vernacularització científica.¹⁴ El fet que membres

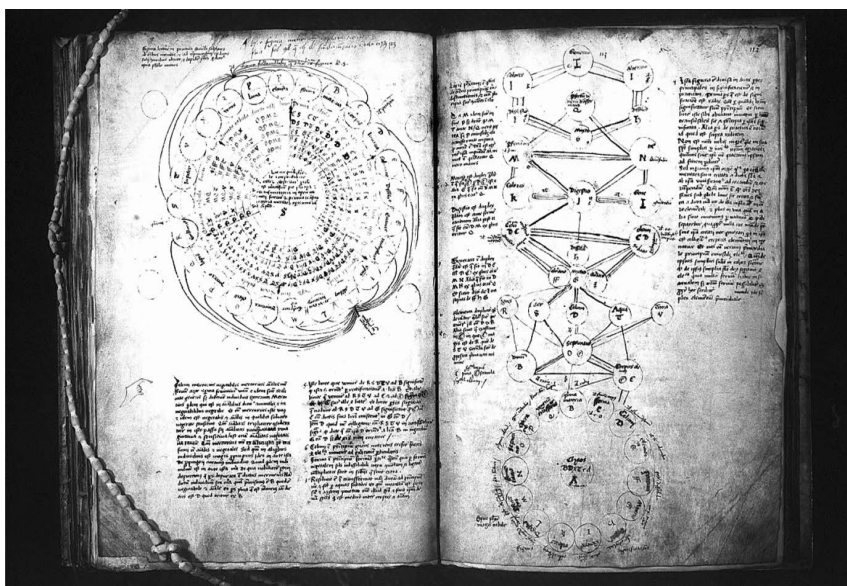
¹¹ Pereira, 1999; Crisciani – Pereira, 1996, pp. 190-202, 273; Bonner, Anthony - Soler, Albert, 2015, vol. 55, pp. 3-30; Bonner, Anthony-Soler, Albert, 2016, vol. 3, pp. 67-93.

¹² Buosi Moncunill, 2020; Buosi Moncunill, 2023; Fitxa *Sciència.cat* DB per *Pseudo-Ramon Llull. Testament (versió II, Jaume Mas)*, identificador op3098.

¹⁴ Cifuentes Comamala, 2006.

de la família de Mas exercissin posteriorment la medicina suggereix, a més, una permeabilitat significativa entre pràctica metal·lúrgica i cultura mèdica.¹⁵

En conseqüència, el manuscrit Esp. 289 constitueix una prova concreta que el pseudolul·lisme no fou una mera estratègia d'autoritat textual, sinó un instrument efectiu de reorganització del saber pràctic en l'àmbit mediterrani dels segles XIV–XVI.



Imatge 2: Manuscrit Esp. 289 (BnF): el *Testament* pseudolul·lià de Jaume Mas

4. Mecenatge reial, alquímia mèdica i tensions institucionals

Lluny d'interpretar l'alquímia com una pràctica marginal o clandestina, cal situar-la dins les estructures institucionals del poder reial a la Corona d'Aragó. Entre els regnats de Pere III el Cerimoniós (1336–1387), Joan I (1387–1396) i Martí I (1396–1410), l'alquímia fou objecte d'una política sostinguda que inclogué la concessió de llicències oficials per practicar-la, el finançament de laboratoris i la supervisió directa de determinats processos. La documentació mostra com els monarques intervingien activament en la regulació d'aquestes pràctiques, controlant-ne els resultats i protegint determinats operadors.¹⁶

Aquest suport no responia únicament a l'esperança de la transmutació metal·lica. Tot i que la possibilitat de fabricar or mantenia un atractiu innegable en

¹⁵ Cifuentes Comamala, 2007.

¹⁶ Giralt Soler, Sebastià, 2018; Pereira, Michela, 2004; Pereira – Spaggiari, 1999.

contextos fiscals sovint tensionals, l'interès principal se centrava en l'obtenció de substàncies purificades i medicaments d'alta eficàcia. L'elixir, concebut com a medicina universal capaç d'actuar tant sobre els metalls com sobre el cos humà, esdevingué el nucli teòric i pràctic d'aquesta recerca.¹⁷

A partir del segle XIV, els textos atribuïts a Ramon Llull i Arnau de Vilanova (c. 1240 – 1311) situaren l'elixir al centre de la reflexió alquímica. En el *Testament*, l'elixir és qualificat com a «medisina perfeita»,¹⁸ expressió que reflecteix una concepció farmacològica precisa. Aquesta orientació s'inscriu en una transformació més amplia del saber mèdic, afavorida per la consolidació de la tècnica de la destil·lació i per la recepció de la teoria baconiana de la matèria. Roger Bacon (c. 1214–1292) havia plantejat una alquímia teòrica vinculada a la farmacologia, capaç d'actuar sobre els principis materials dels cossos. Aquesta línia convergí amb la doctrina de la *quinta essentia*, desenvolupada en ambients vinculats a la cúria papal i a la cultura franciscana.¹⁹

Joan de Rocatalhada, en el *Liber de consideratione quintae essentiae*, descrigué la destil·lació de l'alcohol del vi i la seva aplicació terapèutica, integrant processos tècnics definits amb una interpretació espiritual i escatològica. La frontera entre investigació farmacèutica i experimentació alquímica esdevingué així progressivament porosa. En paral·lel, la doctrina galènica de l'«humit radical», àmpliament desenvolupada en el *Testament*, permetia interpretar l'elixir com una calor pura capaç de restaurar o reforçar el principi vital del cos humà.²⁰

El laboratori de la Torre de l'Àngel, situat al Palau de l'Almudaina, constitueix un exemple paradigmàtic d'aquesta alquímia cortesana institucionalitzada. No es tracta d'un episodi excepcional, sinó d'un espai representatiu d'una tendència més àmplia en què l'alquímia s'integrava dins les polítiques de govern com a pràctica útil, pragmàtica i potencialment beneficiosa. L'exemple de la preparació del «mercure roig» en el manuscrit de Jaume Mas il·lustra la dimensió operativa d'aquest saber: destil·lacions successives, coccions controlades,

¹⁷ Pereira, 1993.

¹⁸ L'expressió «medisina perfeita» empra l'adjectiu *perfeita*, forma vernacla pròpia de l'àrea occitana i del català occidental (del llatí *perfecta*), àmpliament testimoniada en textos mèdico-alquímics entre els segles XIII i XVI. El terme és documentat, en particular, en la còpia catalana del *Testament* pseudolul·lià copiada per Jaume Mas (primera meitat del segle XVI), editada a la tesi doctoral de l'autora (*El Testament alquímic pseudolul·lià en un manuscrit inèdit català del segle XVI, còpia autògrafa de Jaume Mas*, 2023), on *perfeita* qualifica l'elixir com a remei plenament aconseguit en el pla natural, mèdic i cosmològic. L'ús del terme reflecteix una concepció alquímica de la *perfectio* no merament terapèutica, sinó orientada al compliment del procés transformatiu de la matèria.

¹⁹ Principe, 2011, 2013.

²⁰ Principe, 2025.

rubefacció i reintegració dels principis mostren un protocol empíric precís, formulat en un llenguatge que combina descripció material i simbolisme.²¹

Aquesta institucionalització, tanmateix, coexistí amb condemnes reiterades. La butlla *Spondent quas non exhibent* (1317) de Joan XXII denunciava els alquimistes com a estafadors, mentre que Nicolau Eimeric, en el *Directorium inquisitorum* (1376) i en el *Tractatus contra alchemistas* (1396), associava l'alquímia amb pràctiques herètiques i demoníaqes. La tensió entre protecció cortesana i reprovació eclesiàstica revela el caràcter ambivalent de l'alquímia en aquest període: simultàniament sospitosa i desitjada, condemnada i promoguda.²²

Precisament en aquest espai d'ambivalència institucional es consolidà la reinterpretació experimental del llegat lul·lià. La combinatòria de l'*Ars Magna*, concebuda originàriament com a instrument demostratiu, fou resignificada com a arquitectura conceptual capaç d'organitzar la transformació de la matèria.

La Corona d'Aragó oferí el marc polític i material perquè aquesta relectura adquirís concreció pràctica entre els segles XIV i XVI.

5. El laboratori reial de la Torre de l'Àngel

Palma, a la fi del segle XIV, era una ciutat mediterrània intensament connectada: espai de trànsit mercantil, cruïlla lingüística i territori de convivència, no exempta de tensions, entre cristians, jueus i conversos. En aquest marc plural, la pràctica alquímica no fou un fenomen marginal, sinó una activitat inserida dins les dinàmiques polítiques, mèdiques i cortesanes de la Corona d'Aragó.²³

El Palau Reial de l'Almudaina, originat com a alcassaba andalusina al segle X i transformat en residència reial després de la conquesta de 1229, esdevingué sota Jaume II de Mallorca i, posteriorment, sota els reis de la Corona d'Aragó, no sols un centre de poder polític sinó també un espai de producció i circulació de coneixement.

És en aquest context que cal situar el laboratori alquímic instal·lat a la Torre de l'Àngel, documentat a finals del segle XIV i vinculat a la figura de Jaume Lustrac (fl. 1395–1400).²⁴ Lluny d'una pràctica clandestina, ens trobem davant

²¹ Buosi Moncunill, 2023.

²² Pereira, 2004; Cifuentes Comamala, 2006; Buosi Moncunill, 2023.

²³ Buosi Moncunill, en premsa.

²⁴ Pereira-Spaggiari, 1999; Rodríguez Guerrero, 2007–2022, pp. 57–69; Pereira, 2004, pp. 471–472; Cifuentes Comamala, 2006, pp. 231, 250–251, 254, 444; Sureda Morera, Enrique, *De la corte de los señores reyes de Mallorca*, Madrid, Imprenta Clásica Española, 1914, cap. 1, pp. 103–127; cap. 5; Piferrer, Pablo – Quadrado, José María, *España. Sus monumentos y artes. Su naturaleza y historia*, Barcelona, 1888, p. 234; Quadrado, José María, «Miscelánea histórica 1387–1399», *Bolletí de la*

un espai integrat en l'estructura institucional de la monarquia: Lustrac fou contractat pel rei Joan I amb salari fix, set sous diari, per treballar amb un equip d'ajudants en experiments de transmutació i elaboració d'elixirs.²⁵



Imatge 3: La Torre de l'Àngel del Palau Reial de l'Almudaina, seu del taller alquímic de l'alquimista català Jaume Lustrac (fl. 1395–1400).

La documentació conservada indica que el monarca no sols patrocina l'activitat sinó que la supervisava directament, i que figures com Violant de Bar (c. 1365-1431) o Maria de Luna (1357-1406) mostraren interès per les pràctiques de destil·lació i per les aplicacions mèdiques de les substàncies obtingudes.²⁶

L'alquímia, en aquest entorn, s'orientava tant cap a la possibilitat, sempre ambivalent, de la transmutació metàl·lica com, sobretot, cap a l'obtenció de medicaments potents, en coherència amb la tradició de l'elixir mèdic desenvolupada en l'àrea occitanocatalana.

El breu tractat atribuït a Lustrac, conegut com a *Phenix*, dedicat al rei Martí I, s'inscriu plenament en la tradició pseudolul·liana: combina una part teòrica amb

Societat Arqueològica Luliana, vol. 3, 1887, pp. 108–110; Luanco, José Ramón de, *La alquimia en España*, 2 vols., Barcelona, 1889–1897, vol. 1, pp. 61–76, 208–214; vol. 2, pp. 5–7; Bonet, Miquel (ed.), «El alquimista Jaume de Lustrac (1395)», *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, 232, 1899, p. 8; *Sciència.cat DB*, «Jaume Lustrac», nom686, <https://www.sciencia.cat/scienciadatdb?nom=686> (consultat el 16/06/2026); Luanco, José Ramón de, «Otro libro catalán desconocido», *Memorias de la Academia de Buenas Letras de Barcelona*, vol. 4, 1887.

²⁵ Buosi Moncunill, 2023.

²⁶ Cifuentes i Comamala, 2006, pp. 229–255.

una part pràctica dedicada a la preparació de l'elixir i a les seves virtuts tant en la perfecció dels metalls com en la cura del cos. La circulació manuscrita d'aquesta obra als segles XV i XVI mostra que la seva recepció ultrapassà l'àmbit estrictament cortesà.

Aquest laboratori reial s'ha d'entendre com un node dins allò que he proposat denominar «Escola Alquímica de la Corona d'Aragó»: una xarxa flexible de practicants, metges, artesans, jueus, franciscans espirituals, conversos, que compartien una orientació empírica basada en la destil·lació, la sublimació i la recerca de la «medisina perfecta».

En aquest mateix territori intel·lectual, el pensament de Ramon Llull fou re-interpretat en clau operativa. Les estructures combinatòries lul·lianes, concebudes originalment com a instruments lògics i missioners, foren reutilitzades per autors pseudolul·lians com a gramàtica simbòlica capaç d'ordenar processos materials. La integració entre esquema conceptual i pràctica de laboratori esdevé així una característica definidora de la tradició alquímica occitanocatalana.

Cap reconstrucció d'aquest escenari estaria completa sense la figura de Joan de Rocatalhada (Rupescissa), el franciscà occità que, al *De consideratione quintae essentiae* (1351–1352), identificà la quinta essència amb l'alcohol destil·lat del vi, dotant-la d'una dimensió farmacològica i escatològica alhora. La seva concepció d'una substància purificada capaç de protegir el cos en temps de crisi trobà ressò tant en ambients cortesans com en manuscrits vernacles, inclòs el còdex Esp. 289 copiat per Jaume Mas al segle XVI.²⁷

A Palma, doncs, conflueixen política, profecia i experimentació. La Torre de l'Àngel no és un episodi anecdòtic sinó la prova material que l'alquímia, a la Corona d'Aragó, fou concebuda com a saber útil, pragmàtic i potencialment transformador, inserit en les estratègies de govern i en la cultura mèdica del seu temps.

6. Alquímia mèdica vernacla i pràctica artesanal

L'alquímia desenvolupada a la Corona d'Aragó entre els segles XIII i XVI no pot reduir-se a una tradició especulativa o simbòlica. Lluny de la imatge historiogràfica que l'associa a espais obscurs o a especulacions esotèriques, la documentació conservada revela una alquímia profundament arrelada en pràctiques materials concretes, especialment en l'àmbit mèdic i metal·lúrgic.²⁸

²⁷ Principe, 2025.

²⁸ Principe, 2013.

En aquest context, el concepte d'«elixir», derivat de l'àrab *al-iksīr*, esdevé central. L'elixir no és únicament un principi transmutador dels metalls, sinó sobretot una medicina potent destinada a corregir la complexió corporal, reforçar l'humit radical i intervenir en l'equilibri humoral. Aquesta concepció travessa els textos pseudolul·lians i pseudoarnaldians, i troba una expressió especialment viva en manuscrits vernacles concebuts com a quaderns de treball.

La dimensió vernacla de l'alquímia és un element estructural: la transmissió en català i occità, juntament amb el llatí, l'hebreu i l'àrab, indica un ecosistema cultural plural en què el saber circula entre comunitats diverses. La presència de materials aljamiats i de tradicions compartides entre ambients jueus, cristians i musulmans testimonia una permeabilitat intel·lectual que caracteritza l'espai mediterrani baixmedieval. En aquest mateix ecosistema plural cal considerar la presència d'alquimistes jueus i conversos, així com els circuits de transmissió aljamiada del saber. Diversos indicis documentals mostren que, entre els segles XIV i XV, figures vinculades a les aljames catalanes participaren activament en la pràctica alquímica i en la circulació de textos mèdics i astrològics. La concessió de llicències reials per exercir l'alquímia a personatges com Samuel Caracosa (fl. 1357–1412), així com els processos inquisitorials contra mestres conversos com Ramon de Tàrrega (fl. 1371), suggereixen que l'alquímia formava part d'un teixit intel·lectual compartit, on la frontera entre especulació filosòfica, experimentació material i saber jurídic-religiós era permeable.

En aquest context, la transmissió aljamiada, és a dir, la redacció en llengua romànica amb caràcters hebreus o la circulació de continguts tècnics en ambients jueus catalanoparlants, contribuï a la vernacularització del saber alquímic i mèdic. Lluny d'un fenomen marginal, aquesta mediació lingüística reforça la hipòtesi d'una escola alquímica occitanocatalana caracteritzada per la interacció entre comunitats cristianes, jueves i converses. L'alquímia mèdica de l'elixir, en aquest marc, no pot entendre's sense aquesta pluralitat cultural que articulava pràctica artesanal, especulació lul·liana i tradicions cabalístiques emergents.

Aquesta alquímia vernacla és experimental en tant que implica manipulació sistemàtica de substàncies, empírica perquè es fonamenta en la repetició i la correcció dels processos, i mèdica perquè la seva finalitat última és terapèutica. L'anàlisi de manuscrits com el copiat per Jaume Mas mostra com el text no és un objecte passiu, sinó una eina operativa integrada en el taller.²⁹

Des d'aquesta perspectiva, l'alquímia contribueix a la configuració d'un teixit professional híbrid, en què artesans, metges, frares i cortesans comparteixen espais de pràctica i de transmissió. Lluny de ser marginal, aquesta tradició parti-

²⁹ Buosi Moncunill, 2023, cap. 4; Buosi Moncunill, 2025 (en premsa); Buosi Moncunill, 2024.

cipa activament en la formació de xarxes de coneixement i en la consolidació d'una cultura tècnica que anticipa formes posteriors d'organització científica.³⁰

7. Conclusions

L'estudi del pseudolul·lisme alquímic i del seu arrelament a la Corona d'Aragó permet replantejar diversos aspectes de la història intel·lectual mediterrània baixmedieval.

En primer lloc, Palma i el seu entorn cortesà emergeixen no sols com a espai simbòlic vinculat a la figura de Ramon Llull, sinó com a nucli actiu de pràctica alquímica institucionalitzada. El laboratori de la Torre de l'Àngel constitueix un exemple paradigmàtic d'aquesta integració entre saber experimental i poder monàrquic.

En segon lloc, l'alquímia vernacla revela una estructura social complexa, en què actors no universitaris, fargaires, copistes, artesans, assumeixen un paper central en la transmissió i transformació del saber. La pràctica alquímico-mèdica no és patrimoni exclusiu d'elits intel·lectuals, sinó part d'un ecosistema ampli i dinàmic.

En tercer lloc, l'*Ars lul·liana*, tot i no ser una teoria alquímica, ofereix un marc conceptual que facilita la sistematització i legitimació d'aquestes pràctiques. El pseudolul·lisme no ha d'interpretar-se com una simple apropiació fraudulenta, sinó com una operació hermenèutica productiva que integra combinatòria, medicina i experimentació material.

Finalment, figures com Jaume Lustrac, Jaume Mas i Joan de Rocatalhada permeten reconstruir amb major precisió la intersecció entre profecia, pràctica mèdica i política del saber. A través d'ells, es fa visible una tradició en què el pensament no es limita a ser llegit, sinó que és manipulat, destil·lat i transformat en acció.

La Torre de l'Àngel esdevé així un símbol historiogràfic: el punt on el llegat lul·lià, reconfigurat per la tradició alquímica, entra en contacte directe amb la matèria i amb les estructures del poder.

Bibliografia

- BONET, Miquel (ed.), «El alquimista Jaume de Lustrac (1395)», *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, 232, 1899, p. 8.
- BONNER, Anthony – Soler, Albert, «Les figures lul·lianes: la seva naturalesa i la seva funció com a raonament diagramàtic», *«Studia Lulliana»*, 55, 2015, pp. 3–30.
- , «Representació gràfica i ècfrasi en l'obra de Ramon Llull», *«Magnificat: Cultura i Literatura Medievals»*, 3, 2016, pp. 67–93.

³⁰ Ferragud – Bertomeu, 2015.

- BUOSI MONCUNILL, Stefania, «El *Testament* pseudolul·lià o còpia de treball d'un alquimista. Jaume Mas i el ms. Esp. 289 (BnF)», en Manuel Bellmunt Serrano – Joan Mahiques Climent (eds.), *Literature, Science & Religion. Textual Transmission and Translation in Medieval and Early Modern Europe*, Kassel, Edition Reichenberger, 2020, pp. 43–62.
- , *El “Testament” alquímic pseudolul·lià en un manuscrit inèdit català del segle XVI, còpia autògrafa de Jaume Mas*, tesi doctoral dirigida per Lluís Cifuentes Comamala, Universitat de Barcelona, 2023.
- , «The Alchemical School of the Crown of Aragon», en Stefania Buosi Moncunill – Lawrence M. Principe (eds.), *Medical Legacy of Medieval Alchemy*, Palgrave Macmillan, en premsa.
- , *Alchimia medica nei territori della Corona catalano-aragonesa: continuità mediterranea fra Medioevo e Rinascimento*, «Studi Dellaportiani», en premsa.
- , «L'alchimia dell'elisir nell'àrea occitano-catalana: un importante manoscritto alchemico copiato da un fabbro-alchimista», Palermo, Officina di Studi Medievali.
- CIFUENTES COMAMALA, Lluís, *La ciència en català a l'Edat Mitjana i el Renaixement*, 2a ed. revisada i ampliada, Barcelona–Palma, Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2006.
- , «Les obres alquímiques “arnaldianes” en català a finals de l'Edat Mitjana», «Arxiu de Textos Catalans Antics», 23–24 (= *Actes de la II Trobada internacional d'estudis sobre Arnau de Vilanova*), 2004–2005, pp. 129–150.
- , «Textes scientifiques en catalan (XIIIe–XVIe siècles) dans les bibliothèques de France», «Médiévales: Langue, Textes, Histoire», 52 (= *Le livre de science, du copiste à l'imprimeur*, ed. Laurence Moulinier-Brogi – Nicolas Weill-Parot), 2007, pp. 89–118.
- FERRAGUD, Carmel – BERTOMEU, José Ramón, «Mirades sobre l'alquímia a la València baixmedieval: un procés judicial sobre la producció de l'or potable (1440–1445)», «Afers», 82/3 (= *Ciència i medicina a la València foral*, ed. Carmel Ferragud – Marialuz López Terrada), 2015, pp. 421–446.
- GIRALT SOLER, Sebastià, «La fi d'una llegenda: Arnau de Vilanova davant la màgia i l'astrologia», «Mot so razo», 16, 2017, pp. 39–54.
- , «Astrologia aplicada a la recerca de tresors: el Libel d'investigació de tresors de Bartomeu de Tresbens», «eHumanista/IVITRA», 14, 2018, pp. 761–793.
- LUANCO, José Ramón de, «Otro libro catalán desconocido», *Memorias de la Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 4, 1887.
- , *La alquimia en España: escritos inéditos, noticias y apuntamientos que pueden servir para la historia de los adeptos españoles*, 2 vols., Barcelona, Impr. Fidel Giró – Impr. Redondo y Xumetra, 1889–1897.
- NARPAN – Portal Ramon Llull (s. d.), «Els pseudo-Raimon Llull», dins «Lul·lisme», *Qui és Ramon Llull?*, consultat el 20 de febrer de 2026.
- PEREIRA, Michela, «La llegenda di Lullo alchimista», «Estudios Lulianos», 27, pp. 145–163, 1987.
- , *The Alchemical Corpus Attributed to Raymond Lull*, London, The Warburg Institute, 1989.

- , «Un tesoro inestimabile. Elixir e prolongatio vitae nell'alchimia del Trecento», «Micrologus», 1, 1993.
- , «Per una història de l'alquímia a la Catalunya medieval», en J. Vernat – R. Parés (eds.), *La ciència en la història dels Països Catalans*, València, Institut d'Estudis Catalans – Universitat de València, vol. 1 (*Dels àrabs al Renaixement*), 2004, pp. 471–472.
- PEREIRA, Michela – SPAGGIARI, Barbara (eds.), *Il Testamentum alchemico attribuito a Raimondo Lullo: edizione del testo latino e catalano del manoscritto Oxford, Corpus Christi College, 244*, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo (Millennio Medievale, 14 / Testi, 6), 1999.
- PIFFERER, Pablo – Quadrado, José María, *España. Sus monumentos y artes. Su naturaleza y historia*, Barcelona, 1888, p. 234.
- PLANAS FERRER, Rosa, «Els jueus mallorquins i els orígens del pseudolul·lisme alquímic», «Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana», 64, 2008, pp. 69–88.
- , *Ramon Llull i l'alquímia*, Palma, Lleonard Muntaner (Panorama de les Illes Balears, 12), 2014.
- PRINCIPE, Lawrence M., *The Scientific Revolution: A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2011.
- , *The Secrets of Alchemy*, Chicago, University of Chicago Press, 2023.
- , «The Book of the Light of the Great Magistry of John of Rupescissa», «Ambix», 72, Supplement: *Sources of Alchemy and Chemistry* 3, 2025.
- QUADRADO, José María, «Miscelánea histórica 1387–1399», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lulliana*, 3, 1887, pp. 108–110.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Referencias al lulismo alquímico en textos impresos del siglo XVI», en F. Buzzetta (ed.), *Profezia, magia e alchimia in epoca medievale e rinascimentale*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2024, pp. 233–245.
- RAMPLING, Jennifer M. *The Experimental Fire: Inventing English Alchemy 1300–1700*, Chicago, University of Chicago Press (Synthesis), 2020.
- RODRÍGUEZ GUERRERO, José, «El manuscrito 7443 de la Biblioteca Nacional de España: identificación de su origen, autor y contenidos», *Azogue. Revista electrónica dedicada al estudio histórico crítico de la alquímia*, 5, 2007–2022, pp. 57–69.
- SCIÈNCIA.CAT DB (s. d.), «Jaume Lustrac», nom686, *La ciència en la cultura catalana a l'Edat Mitjana i el Renaixement*, <https://www.sciencia.cat/scienciadatdb?nom=686> (consultat el 16/01/2023).
- SCIÈNCIA.CAT DB (s. d.), «Pseudo-Ramon Llull. Testament (versió II, Jaume Mas)», op3098, *La ciència en la cultura catalana a l'Edat Mitjana i el Renaixement*, consultat el 20 de febrer de 2026.
- SUREDA MORERA, Enrique, *De la corte de los señores reyes de Mallorca*, Madrid, Imprenta Clásica Española, 1914.

LA CRITICA A LULLO NELL'ECONOMIA DELLA RIFLESSIONE DI JEAN GERSON SUL SAPERE TEOLOGICO E SULL'INTELLETTO

THE CRITIQUE OF LLULL WITHIN JEAN GERSON'S REFLECTION ON THEOLOGICAL KNOWLEDGE AND THE INTELLECT

LUCIANO MICALI
Université de Fribourg

Riassunto

Nel *Super doctrinam Raymundi Lulle* e marginalmente nel *Contra curiositatem studentium* Jean Gerson (1363-1429) critica alcuni aspetti del modo lulliano di fare teologia. In particolare, il cancelliere parigino rimprovera a Lullo l'uso eccessivo di categorie filosofiche ed il suo tentativo di porre la filosofia come chiave per pervenire alla comprensione degli articoli della fede. Gerson contesta a Lullo anche l'adozione di una terminologia lontana dalla tradizione dei Padri della Chiesa e dall'uso scolastico. In questo contributo esaminerò come la critica a Lullo si inserisca nell'economia della riflessione di Gerson sul sapere teologico e sull'uso dell'intelletto, anche in relazione alla critica gersoniana dell'opera del mistico fiammingo Jan van Ruusbroec.

Parole chiave: Jean Gerson; filosofia; teologia scolastica; metodo scolastico; tradizione teologica; terminologia corretta.

Resumen

En el *Super doctrinam Raymundi Lulle* y, de manera más marginal, en el *Contra curiositatem studentium*, Jean Gerson (1363-1429) critica varios aspectos del modo lulliano de hacer teología. En particular, el canciller parisino reprocha a Llull el uso excesivo de categorías filosóficas y su intento de situar la filosofía como clave para alcanzar la comprensión de los artículos de la fe. Gerson objeta también a Llull la adopción de una terminología alejada de la tradición de los Padres de la Iglesia y del uso escolástico. En este estudio examinaré cómo la crítica a Llull se inserta en la economía de la reflexión gersoniana sobre el saber teológico y sobre el uso del intelecto, también en relación con la crítica que Gerson dirige a la obra del místico flamenco Jan van Ruusbroec.

Palabras clave: Jean Gerson; filosofía; teología escolástica; método escolástico; tradición teológica; terminología correcta.

Abstract

In the treatises *Super doctrinam Raymundi Lulle* and *Contra curiositatem studentium* Jean Gerson (1363-1429) criticizes some aspects of Llull's way of doing theology. In particular, the Parisian Chancellor reproaches Llull for the excessive use of philosophical categories and for aiming to use philosophy as a key to reach the understanding of the articles of faith. Gerson also criticizes Llull for his use of a terminology that is judged as far from the tradition of the Fathers of the Church and from the scholastic way of writing. In this contribution I will examine how Gerson's criticism of Llull is integrated in the general economy of Gerson's reflection on the theological knowledge and on the use of the intellect, also in relation to Gerson's criticism of the Flemish mystical writer Jan van Ruusbroec.

Key-words: Jean Gerson; Ramon Llull; philosophy; scholastic theology; scholastic method; theological tradition; correct terminology.

1. Introduzione

La produzione teologica di Jean Gerson (1363-1429), eminente professore e cancelliere dell'università di Parigi¹ e figura di capitale importanza nel panorama teologico a cavallo tra il XIV ed il XV secolo², è permeata da una costante attenzione alla difesa della dottrina e alla lotta contro l'eresia. Il terreno sul quale tale attenzione si dispiega è quello dell'investigazione teologica

¹ Sulla vita di Gerson, cf. McGuire, 2011, pp. 1-40; Glorieux 1950-1951, pp. 149-191; Brown, 1987, pp. 4-10. Sulla produzione del cancelliere parigino, con riferimento alle opere mistiche, cf. Vial, 2005; Vial, 2007, pp. 215-232; Vial, 2010, pp. 229-243; cf. Matusevich, 2004; Matusevich, 2011, pp. 357-400. Sull'opera magistrale di Gerson, si rimanda soprattutto a Combes, 1945; Combes, 1964, pp. 444-545; Glorieux, 1956, pp. 88-113. Palémon Glorieux è anche il curatore dell'edizione critica di riferimento delle opere di Gerson, che adottiamo in questo contributo. Più di recente, Grosse, 1994 e Grosse, 2004, pp. 340-348, si è soffermato sul rapporto tra scrittura teologica e definizione di un programma teologico nel pensiero di Gerson, un aspetto approfondito anche da Micali, 2023, pp. 21-34. Sulla dimensione di Gerson come intellettuale impegnato direttamente nel controllo della pubblicazione e della prima diffusione delle sue opere, cf. Hobbins, 2003, pp. 1308-1337 e Hobbins, 2009, pp. 152-182.

² Sull'enorme diffusione delle opere di Gerson e sulla tradizione manoscritta delle sue opere, cf. Hobbins, 2024, pp. 25-66; Sère, 2024, pp. 587-612. Sull'influenza e sull'eredità della produzione gersoniana, soprattutto in ambito mistico, cf. Matusevich, 2011, pp. 357-400. Sull'importanza dell'azione di Gerson in ambito ecclesiologico, cf. Oakley, 2011, pp. 180-204; Posthumus Meyjes, 1999; McLoughlin, 2011, pp. 249-291.

nell'ambito dell'attività accademica; l'università è, per Gerson, l'istituzione che garantisce il mantenimento della sana dottrina attraverso l'adozione di metodi e modelli comuni, nonché di una terminologia cristallizzata e radicata in secoli di una speculazione teologica che parte dai Padri della Chiesa e arriva fino agli autori scolastici³. Nel pensiero di Gerson solo i teologi di professione, passati attraverso uno studio standardizzato e comune nell'università, possono affrontare lo studio degli articoli della fede ed i problemi dottrinali mediante gli strumenti e i modi forniti dalla teologia; in questo contesto, la filosofia, in quanto disciplina ancillare, deve limitarsi ad offrire le categorie per sistematizzare il sapere acquisito mediante la teologia, ma non può essa fornire le chiavi della comprensione dei problemi dottrinali. Nel *Super doctrinam Raymundi Lulle e, en passant*, nel *Contra curiositatem studentium* Gerson rimprovera a Lullo l'eccessivo uso di categorie filosofiche ed il tentativo di pervenire alla comprensione degli articoli della fede per via filosofica; Lullo è visto anche come colpevole di aver usato una terminologia lontana dalla tradizione patristica e scolastica. Nel mio contributo esaminerò come la critica di alcuni aspetti del pensiero e dell'opera di Lullo si inseriscano nella più generale riflessione di Gerson sul sapere teologico e sull'uso dell'intelletto. La critica gersoniana a Lullo sarà anche considerata in relazione alle critiche che Gerson riserva ad altri autori, quali Jan van Ruusbroec, nel tentativo di determinare i principali elementi che le causano e le accomunano.

2. La concezione gersoniana della corretta prassi teologica

Nella sua enorme e variegata produzione il cancelliere parigino Jean Gerson si sofferma sovente sulle corrette maniere di fare teologia⁴, nonché sul ruolo e sui limiti della filosofia nella ricerca della verità. La riflessione sul rapporto tra investigazione razionale del sapere ed aderenza alle Scritture è, quindi, un caposaldo del pensiero gersoniano, permeato di un agostinismo filtrato dall'esempio di Bonaventura da Bagnoregio⁵. Proprio come il pensatore francescano, che segue a sua volta il modello del vescovo di Ippona, Gerson costantemente sottolinea la necessità di indagare le tracce dell'azione di Dio nel mondo studiando ciò che circonda l'uomo come elementi che rimandano al Creatore, elementi utili a fornire all'intelletto umano una sponda per avvicinarsi,

³ In vari luoghi della produzione di Gerson l'università è definita come *communis schola*. In particolare nella prima lettera a Barthélémy Clantier, il cancelliere parigino parla di *communis schola theologicae veritatis*; cf. Gerson, Johannes, *Ep. XIII ad Bartolomaeum Clantier*, p. 62, l. 25, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, Paris, Desclée, 1960, pp. 55-62. Il concetto di *communis schola* nel pensiero gersoniano è stato studiato da Micali, 2021.

⁴ Cf. Micali, 2021, pp. 637-638.

⁵ Su questo aspetto, cf. Micali, 2024a.

entro i limiti determinati dalla natura terrena, a comprendere qualcosa di Dio e ad avvicinarsi a Lui nell'abbraccio spirituale⁶. Non è un caso che il teologo parigino accompagni costantemente alla ricerca sugli aspetti dottrinali e teoretici della teologia la riflessione sulla mistica e sulla spiritualità, e tale riflessione sulla spiritualità è essa stessa di carattere magistrale e dottrinale, cioè ambisce a delinearne i caratteri, i corretti metodi e soprattutto i limiti⁷. Ricerca dottrinale e riflessione sulla spiritualità sono, in Gerson, non due binari paralleli (che quindi non si incontrano), bensì due linee di indagine che si compenetrano e si integrano, in un quadro che vede la teologia come una ed indivisibile, nutrita congiuntamente da due aspetti che solo per ragioni di scuola e di semplificazione scientifica possono essere affrontati e considerati individualmente. La stessa edizione critica delle opere di Gerson, in dieci volumi, curata da Palémon Glorieux⁸, è appunto divisa per ambiti, ma lo studioso che voglia comprendere pienamente il pensiero e gli obiettivi di Gerson ha solo una strada per poter riuscire nel suo intento: leggere nella vasta produzione del cancelliere parigino la ricerca dell'unità del sapere teologico, specchio dell'unità della dottrina da proteggere, che è il fine ultimo del buon teologo, come Gerson sovente afferma nella sua opera⁹.

La discussione dei corretti modi, dei migliori modelli e del corretto uso degli strumenti forniti dall'intelletto nella ricerca teologica non è, dunque, in Gerson, un orpello o comunque un aspetto marginale, ma al contrario rappresenta un aspetto centrale ed indispensabile al fine di perseguire il sapere in maniera appropriata e, soprattutto, finalizzata all'obiettivo di spiegare la dottrina in maniera semplice, chiara e non soggetta a possibili fraintendimenti¹⁰. Il fraintendimento dei concetti teologici apre le porte all'eterodossia, se non addirittura all'eresia e contribuisce a rompere l'unità della dottrina, con conseguenze nefaste sull'unità della Chiesa *tout court*. E' per questo motivo che il cancelliere parigino, in vari luoghi della sua produzione e con vari pretesti,

⁶ A titolo esemplificativo, cf. Gerson, Johannes, *Pro licentiandis in decretis*, p. 169, ll. 20-28, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. V, Paris, Desclée, 1963, 168-179; *Sermo in recessu regis Romanorum*, p. 437, ll. 38-40, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. V, Paris, Desclée, 1963, pp. 471-480.

⁷ Cf. Gerson, Johannes, *Ep. XXVI ad Bartolomaeum Clantier*, p. 98, ll. 20-25, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Desclée, pp. 97-103.

⁸ Cf. Glorieux, 1960-1973.

⁹ Cf. Micali, 2024a, p. 165. Gerson dedica un intero trattato a questo concetto, il *De unitate ecclesiae* (ed. P. Glorieux, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. VI, Desclée, Paris 1965, pp. 136-145).

¹⁰ Cf. Gerson, *Ep. XXVI ad Bartolomaeum Clantier*, p. 98, ll. 10-14: *Modus loquendi doctorum, si reperiatur improprius et parabolicus et inusitatus, aut figurativus, extendi vel in usum trahi non debet... Alioquin frustra essent Doctores in Theologia constituti principaliter ad officium elucidandi Sacram Scripturam, quam magis atque magis aliter agendo confunderent*, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Desclée, 1960, pp. 97-103.

stigmatizza l'uso eccessivo di categorie filosofiche nella ricerca del sapere teologico¹¹, nonché l'uso di termini, espressioni e formule ritenute fuorvianti, non aderenti alla tradizione e all'esempio dei Padri della Chiesa ed anche lontani dall'esempio fornito dai *doctores novissimi*, come egli definisce Tommaso d'Aquino, Bonaventura, Alessandro di Hales ed altri maestri del XIII secolo, i quali « lasciato da parte ogni orpello, trasmisero la teologia attraverso questioni, riportando tanto la teologia speculativa quanto quella pratica ad una sola proprietà di espressione »¹².

3. Aspetti fondamentali della critica gersoniana a Lullo

Il cuore della critica di Gerson a Raimondo Lullo riguarda esattamente l'approccio al sapere teologico da parte del pensatore di Maiorca, ed in questo senso può essere compresa appieno solo se inserita nel quadro più generale della riflessione gersoniana su come perseguire la conoscenza senza cadere in pratiche intellettuali che allontanano un teologo dalla verità, invece di avvicinarlo.

Il *Doctor Christianissimus*, durante il suo professorato ed il suo cancellierato parigino, dedica un intero trattatello a Raimondo Lullo, il *Super doctrinam Raimundi Lulle*¹³. Gerson rimprovera a Lullo di aver scelto un approccio sbagliato alla trattazione degli articoli condannati a Parigi nel 1277 dal vescovo Etienne Tempier. Secondo Gerson, l'errore del pensatore catalano, un errore di principio e quindi portatore di molte conseguenze negative, è quello di tentare di spiegare gli articoli della fede mediante categorie filosofiche e razionali, battendo una strada pericolosa perché complica ciò che, alla luce della fede e dell'esempio dei Padri della Chiesa, risulta semplice ed evidente¹⁴. Di fatto, il

¹¹ La critica del sapere filosofico fine a se stesso e sganciato dalla ricerca della verità teologica è presente in maniera diffusa nelle opere del cancelliere parigino. Gerson, ad esempio, si riferisce esplicitamente ad alcune tesi condannate da Tempier nel 1277 e prende di mira soprattutto quella secondo la quale la felicità umana consiste nello studio della filosofia (cf. Gerson, Johannes, *Collectorium super Magnificat*, p. 302, ll. 32-37, ed. Glorieux, Palémon, *Œuvres complètes*, vol. VIII, Paris, Desclée, 1971, pp. 163-534): *Valet haec consideratio pro simplicibus christianis et militat adversus superbos mente cordis sui qui nihil credere volunt nisi prius intelligant, quales erant philosophi quos damnant Parisienses articuli de errore quasi per omnia, specialiter dum dicebant quod nihil scit qui philosophiae non studuit; quod insuper non est alia felicitas hominum quam studere philosophiae, et quod non est curandum de fide.*

¹² Cf. Gerson, Johannes, *Ep. XXVI ad Bartolomaeum Clantier*, p. 98, ll. 20-25, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Desclée, 1960, pp. 97-103.

¹³ L'edizione critica di riferimento per questo trattato si trova in Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. X, Paris, Desclée, 1973, pp. 121-128.

¹⁴ Cf. Gerson, Johannes, *Super doctrinam Raymundi Lulle*, p. 121, l. 29-p. 122, l. 3: *...modus applicationis suae fuit extraneus a modis tam philosophorum quam theologorum, proprius quoque sibi et suae imaginationis; cui se conformando necesse foret traditiones patrum veterum deserere,*

metodo lulliano è una delle tante facce del *plus sapere quam oportet* di paolina memoria, che Gerson stigmatizza continuamente nella sua produzione¹⁵. Ripensando al passo menzionato precedentemente sui *doctores novissimi* da seguire come esempio di ricerca teologica e considerando i tanti luoghi dell'opera gersoniana sui limiti della conoscenza, ci si rende conto che la critica all'approccio di Lullo alla dottrina è strumentale, in Gerson, al perseguimento di un'idea più ampia, vale a dire quella di proporre un sistema di usi, tecniche e modelli che possano guidare gli studenti e gli stessi docenti della facoltà teologica parigina nel corretto studio e nella corretta spiegazione delle Scritture¹⁶. Se l'obiettivo del buon teologo è quello di spiegare con linearità la dottrina¹⁷, allora l'uso eccessivo di categorie filosofiche non solo complica il quadro interpretativo, ma anche allontana dalla comprensione piana ed equilibrata degli argomenti riguardanti la fede. Quella di Gerson non è, dunque, una lettura analitica del pensiero lulliano, né una valutazione dei capisaldi della riflessione teologica del filosofo maiorchino, bensì una riflessione sugli aspetti a suo avviso più critici della maniera in cui Lullo pretende di studiare i temi legati alla dottrina ed alla fede cristiana.

Va sottolineato, innanzitutto, che Gerson non censura Lullo e non lo indica come un autore da evitare in quanto pericoloso per i maestri e gli studenti. Al contrario, in alcuni passi del trattatello sulla sua dottrina, egli definisce il pensiero di Lullo come portatore di molta verità¹⁸, ponendo una netta distinzione tra la valutazione dell'autore nel suo complesso ed alcuni specifici aspetti della sua opera che possono essere ritenuti non condivisibili ed in qualche modo pericolosi.

In questo senso, la critica a Lullo non è molto diversa da quella rivolta dallo stesso Gerson al fiammingo Jan van Ruusbroec, autore di molti trattati di

quas ecclesia suscepit et in eis se suosque hactenus exercuit, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. X, Paris, Desclée, 1973, pp. 121-128.

¹⁵ Cf. Gerson, Johannes, *Collectorium super Magnificat*, p. 387, l. 19, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. VIII, pp. 163-534); *Ep. XXXII ad Carthusianos Basileae constitutos*, p. 152, l. 28; *Tractatus super Cantica canticorum*, p. 601, l. 30-33 (ed. Glorieux, Palémon, *Œuvres complètes*, vol. VIII, Paris, Desclée, 1972, pp. 565-639); *Epistula ad Archiepiscopum Pragensem*, (vol. II, 1960), p. 160, ll. 28-33, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Desclée, 1960, pp. 157-161; *De modis significandi*, p. 642, l. 4, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. IX, Paris, Desclée, 1973, pp. 625-642; etc.

¹⁶ Su questo specifico aspetto, cf. Micali, 2023.

¹⁷ È l'*elucidatio sacrae scripturae* di cui Gerson parla in *Ep. XXVI ad Bartolomaeum Clantier*, p. 98, l. 13, portata dal cancelliere parigino come l'obiettivo precipuo ogni teologo accademico.

¹⁸ Cf. Gerson, Johannes, *Super doctrinam Raymundi Lulle*, p. 121, l. 6: *Dixit quidem et scripsit iste Raymundus multa vera*.

spiritualità¹⁹: in due lettere indirizzate al certosino Barthélémy Clantier²⁰, Gerson critica l'opera principale di Ruusbroec, il *Die geestelike Brulocht*, tradotto in latino da Willem Jordaens col titolo di *De ornatu spiritualium nuptiarum*²¹, sostanzialmente per la forma nella quale era scritto. Gerson rimprovera a Ruusbroec l'utilizzo del volgare invece del latino, mediante il quale, a suo dire, il mistico fiammingo rompe la secolare corrispondenza tra specifici concetti e specifici termini ed espressioni in latino, cristallizzata in un uso consolidato dalla tradizione patristica e scolastica²². Inoltre, nella critica gersoniana, Ruusbroec si serve di immagini ed espressioni che vanno troppo in là nella volontà di descrivere l'unione spirituale tra l'essere umano e Dio, finendo col comunicare alcuni concetti delicatissimi e difficili in una maniera fuorviante e che si presta ad interpretazioni eterodosse, se non addirittura eretiche²³. E' quindi il *modus loquendi* dell'autore fiammingo che Gerson critica, non la dottrina in sé, tanto che il teologo parigino arriva addirittura ad inserire Ruusbroec in una lista di autori consigliati per il progresso spirituale dei sacerdoti, l'*Annotatio doctorum aliquorum qui de contemplatione locuti sunt*, menzionando proprio il *De ornatu* come lettura che porta molto frutto, con solo un piccolo *caveat* riguardante la terza parte dell'opera, proprio quella riguardante l'ultimo stadio dell'unione mistica (Gerson scrive: *De ornatu spiritualium nuptiarum cuius tertia pars suspecta est*)²⁴.

Tornando alla critica che Gerson riserva a Lullo, non è un caso che nell'attaccare l'uso eccessivo di categorie filosofiche ed il tentativo di spiegare partendo dalla filosofia gli articoli della fede, Gerson citi direttamente Tommaso, ed in particolare un celebre passaggio della *Summa*, in cui l'Aquinate ammonisce chiunque voglia spiegare argomenti di fede cercandone le prove

¹⁹ La critica di Gerson a Ruusbroec è integralmente analizzata, alla luce di un copioso dossier testuale, da Combes, 1945. Per uno sguardo complessivo sulla vita e sull'opera di Ruusbroec, cf. Warnar, 2007; Wiseman, 1985, pp. 1-37; Verdeyen, 2004, pp. 1-107; Tritsch, 1990, pp. 175-176.

²⁰ Le due lettere sono editate da Palémon Glorieux: *Ep. XIII ad Bartolomaeum Clantier* (ed. Glorieux, 1960, vol. II, Paris, Desclée, pp. 55-62), la seconda è l'*Ep. XXVI ad Bartolomaeum Clantier* (ed. Glorieux, Palémon, *Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Desclée, 1960, pp. 97-103). Le due lettere sono studiate e commentate da vicino da Combes, 1945.

²¹ Questa traduzione è edita in Schepers, Kees, *Ioannis Rusbrochii De ornatu spiritualium nuptiarum*, Turnhout, Brepols, 2004, pp. 201-382.

²² Gerson parla di una *barbara confusio linguarum* derivante dall'uso di molteplici lingue, col risultato di edificare una Babele teologica; cf. Gerson, Johannes, *Ep. XXVI ad Bartolomaeum Clantier*, p. 97, ll. 23-29, ed. Glorieux, Palémon, *Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Desclée, 1960.

²³ Cf. Gerson, *Ep. XIII ad Bartolomaeum Clantier*, p. 59, ll. 12-37 (ed. Glorieux). Nella stessa lettera, poco prima, Gerson riprende un motto paolino per stigmatizzare l'adozione di dottrine peregrine; cf. Gerson, *Ep. XIII ad Bartolomaeum Clantier*, p. 56, l. 24: *Scis quid jubet Apostolus: doctrinis variis et peregrinis nolite abduci*.

²⁴ Cf. Gerson, *Annotatio doctorum aliquorum qui de contemplatione locuti sunt*, p. 293, ll. 27-32, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Desclée, 1963, p. 293.

razionali. Per Tommaso, chi procede in questo modo rischia di esporre se stesso ed anche la fede cristiana alla derisione degli stessi avversari:

*Videbant enim quod hoc dicere magis erat nos fidemque nostram exponere derisioni infidelium quam honori, scientium tales argutiones a demonstrationibus longe esse, nec nisi sophisticas paralogizationes apud eos reputari; sicut sanctus Thomas loquitur ubicumque rationes introducuntur pro fidei articulis, quas inductas statim dissolvit, ne putentur esse evidentes*²⁵.

Gerson scrive letteralmente *magis erat nos fidemque nostram exponere derisioni infidelium quam honori*; al contempo, il cancelliere parigino definisce gli elementi filosofici portati per provare gli articoli della fede come *argutiones*, un termine traducibile con ricercatezze razionali, quasi come se l'obiettivo fosse andare troppo a fondo, perdendosi nei meandri della speculazione intellettuale. Nel testo gersoniano, tali *argutiones* sono «lontane dalle dimostrazioni» e sono assimilabili a *sophisticae paralogizationes*.

L'errore dell'approccio lulliano, secondo il *Doctor Christianissimus*, consiste nell'aver cercato programmaticamente di andare troppo a fondo con elementi razionali e con l'utilizzo di strumenti filosofici, penetrando più del dovuto nella ricerca sugli articoli della fede, col risultato di non aver contribuito alla loro dimostrazione, ma, al contrario, di aver confuso le acque, di aver immesso troppa filosofia in una materia che si nutre dello studio e dell'esempio dei Padri della Chiesa e dei grandi dottori scolastici del XIII secolo, come visto in quel passaggio della lettera a Clantier. Per Gerson, semplicemente, dimostrare gli articoli della fede è «certamente temerario ed impossibile ed è un esporre la nostra fede alle derisioni degli infedeli»²⁶.

Che Lullo abbia realmente fatto tutto ciò o meno e fino a che punto l'abbia fatto è del tutto relativo nella critica di Gerson; probabilmente la critica portata dal cancelliere parigino estremizza l'azione di Lullo, ma è proprio in questo atteggiamento polemico e radicale che si ritrova l'essenza del perché e del come Gerson attacchi Lullo sul piano del metodo, prima ancora che del merito: il fatto che Lullo, nella sua *Declaratio*, abbia posto l'opportunità di provare gli articoli della fede per via filosofica è ragione sufficiente per il cancelliere parigino per ritenere questo tentativo sterile ed anche nocivo. Sterile perché dimostrare gli articoli della fede è, come visto, «temerario ed impossibile»; nocivo perché si offrono pericolose sponde agli attacchi dei nemici della Chiesa. Soprattutto alla luce del nocumento che l'utilizzo eccessivo di categorie filosofiche può

²⁵ Cf. Gerson, *Super doctrinam Raymundi Lulle*, p. 122, ll. 22-27, ed. Glorieux, Palémon, Jean Gerson, *Œuvres complètes*, vol. X.

²⁶ Cf. Gerson, *Super doctrinam Raymundi Lulle*, p. 124, ll. 31-33, ed. Glorieux, Palémon, Jean Gerson, *Œuvres complètes*, vol. X.

apportare, Gerson sente il bisogno di produrre, all'inizio del suo trattato sulla dottrina lulliana, un riepilogo dottrinale sul rapporto tra necessità e Dio, con l'obiettivo di sgombrare il campo da ogni possibile fraintendimento (e da ogni possibile tentativo di adesione agli articoli parigini che ponevano un limite alla libertà dell'azione divina). Così, Gerson affronta *more scholastico* i tre tipi di necessità (*absoluta et indefectibilis; ordinata seu conditionalis et legalis; necessitas comparata et rationabilis*)²⁷.

Nell'interpretazione di Gerson, l'obiettivo che Lullo si propone nel prologo della sua *Declaratio* è di per sé erraneo; è già quasi un errore il solo pensarlo. In questo senso, che Lullo abbia effettivamente messo in pericolo la dottrina mediante il suo approccio può essere addirittura considerato come secondario; non è ciò che effettivamente a Gerson interessa²⁸. Il cancelliere parigino ne fa una questione di principio metodologico, come spesso accade nelle sue sfuriate contro colleghi, autori mistici, begardi, ecc. Il prologo della *Declaratio* lulliana suona male alle orecchie del cancelliere parigino, perché propone un approccio alla teologia semplicemente inaccettabile, nel quale le ragioni filosofiche assurgono al rango di elementi decisivi e di pari grado rispetto alle fonti patristiche, ai modelli rappresentati da Bonaventura e Tommaso e da altri autori scolastici che organizzarono la teologia senza osare volerne provare filosoficamente i fondamenti. Non basta che nel prologo della *Declaratio* Lullo parli della filosofia come in posizione subordinata rispetto alla teologia²⁹; agli occhi di Gerson, Lullo non è coerente con questo intento di porre la filosofia come serva della teologia, si contraddice, cadendo nell'errore di porre l'uso della ragione alla pari della fede, facendone anzi un punto di partenza per la spiegazione della dottrina. La verità della fede, nella speculazione gersoniana, è creduta ed indagata dai teologi, ma soprattutto è il presupposto di ogni indagine, è un fatto esistente ed immutabile che l'intelletto umano prova a comprendere, e tale comprensione avviene con mezzi teologici. La riduzione a sistema, la categorizzazione, la divisione possono poi avvenire con l'aiuto degli strumenti forniti dalla filosofia e dalla logica. Ciò è chiaramente indicato da Gerson in un passo del *Super doctrinam Raymundi Lulle*:

Denique praesupposita veritate fidei, quam theologus credit et inquit, non est exemplificatio vel resolutio facilius quam per logicam, sive sit materia praedestinationis vel reprobationis, sive de privationibus vel rationis; sive de relationibus extrinsecis; sic de universali reali vel rationis; sic de esse et essentia; sic de dis-

²⁷ Cf. Gerson, *Super doctrinam Raymundi Lulle*, p. 124, ll. 4-27, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson, Œuvres complètes*, vol. X.

²⁸ Lo stesso si può dire della critica di Gerson a Ruusbroec.

²⁹ Cf. Lullus, Raimundus, *Declaratio Raimundi Lulli*, p. 253, l. 9, ed. ed. Pereira, Michela – Pindl-Büchel, Theodor, Turnhout, Brepols, 1989, pp. 253-402 (CCCM 79).

*inctione quod est et quo est ; sic de actione Dei mensa vel immensa, necessaria vel contingente ; sic de distinctione formali vel materiali; sic de complere singularibus cum similibus universis, de quibus alibi tractatum est, etc.*³⁰

In quel *credit et inquit* c'è tutto il senso del primato (e della precedenza) della fede in una verità esistente e data per rivelazione sulla ricerca riguardante la comprensione di tale verità. Per Gerson, invece, Lullo pretende di partire dalla filosofia per spiegare e tentare di provare ciò che riguarda la fede, in un abbandono dello stato ancillare della stessa filosofia in rapporto alla teologia. La filosofia non può essere un punto di partenza per comprendere gli argomenti della fede e per spiegare tale concetto Gerson propone, nel trattato sulla dottrina di Lullo, l'esempio rappresentato dal metodo di Bonaventura da Bagnoregio, il quale «procede per modo teologico dalla prima causa ai suoi effetti, così come la deduzione filosofica progredisce dagli effetti a Dio benedetto»³¹.

Non a caso, il *Super doctrinam Raymundi Lulle* si chiude con una ripresa dell'esortazione paolina a credere per comprendere, rendendo però tale esortazione anche il punto di partenza di un percorso che conduce alla conquista finale della beatitudine celeste:

*Qui parvuli sunt fideles captivantes omnem intellectum in obsequium Christi et credentes ut intelligant, et intelligentes ut diligant, et diligentes ut laudent, et laudantes ut cum impetione praeceptorum tandem salvi fiant, ubi videbunt Deum facie ad faciem sicuti.*³²

Mediante la ragione, applicando le regole della logica, portando fino alle estreme conseguenze il ragionamento e sviscerando tutte le ipotesi si può riuscire a comprendere ciò che già si crede, come vuole Anselmo nel *Proslogion*, che parte dal «credere» e vuole capire e giungere alla certezza che ciò in cui egli già crede è la verità³³. Non si può, invece, pervenire alla verità mediante l'intelletto, che è ciò che, per Gerson, Lullo intende fare, ponendo la filosofia come strada per giungere alla comprensione degli articoli della fede. Nella visione del *Doctor Christianissimus* intraprendere questa via è sintomo di un modo di intendere la teologia contrario al giusto, perché aggiunge confusione,

³⁰ *Super doctrinam Raymundi Lulle*, p. 127, ll. 3-10, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson, Œuvres complètes*, vol. X.

³¹ Cf. Gerson, *Super doctrinam Raymundi Lulle*, p. 126, ll. 32-36, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson, Œuvres complètes*, vol. X.

³² Cf. Gerson, *Super doctrinam Raymundi Lulle*, p. 128, ll. 10-14, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson, Œuvres complètes*, vol. X.

³³ Cf. Anselmus Cantuariensis, *Proslogion*, 1, 100, 15-18: *Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*, ed. Schmitt, Franciscus Salesius, *Anselmi Cantuariensis Opera Omnia*, vol. I, Edinburgh, T. Nilson & Sons, 1946, pp. 93-122.

immette *argutiones* filosofiche in quella che dovrebbe essere una ricerca della verità guidata dalla fede e nutrita dall'esempio dei Padri della Chiesa e dei grandi autori scolastici. Seguendo la lezione agostiniana³⁴, Gerson sinceramente crede che la verità guidi l'uomo a cercarla; credendo si arriva a comprendere e a cogliere la verità, presi per mano e condotti dalla verità stessa, che non è la filosofia e non può essere raggiunta mediante la filosofia. Partire invece dalle astrusità di un uso smodato degli strumenti filosofici al fine di provare gli elementi della fede corrisponde ad un atto di superbia intellettuale, ad una volontà di cercare troppo.

Non è un caso che la critica a Lullo si ritrovi, marginalmente, in un'altra opera di Gerson, il *Contra curiositatem studentium*³⁵, dedicata ai vizi intellettuali che ottenebrano il corretto studio della teologia, con un'attenzione particolare alla curiosità³⁶. Secondo il cancelliere parigino Lullo non solo ha tentato di provare le verità della fede mediante puri strumenti razionali, ma ha anche adottato termini inusitati, lontani dalla tradizione teologica, andando oltre il perimetro del giusto limite e dei corretti modi, abusando degli strumenti della ragione e tentando di fare dell'intelletto un elemento capace di cogliere da sé la verità degli articoli della fede. Uscire fuori dal perimetro del giusto uso tanto delle categorie filosofiche quanto del *modus loquendi* condiviso dalla *communis schola* equivale *tout court*, per Gerson, a cadere nella superbia e soprattutto nella curiosità, vizio intellettuale che crea confusione, perché rende tortuoso il cammino verso la verità, un cammino che dovrebbe essere effettuato in maniera lineare e seguendo il percorso segnato dai Padri della Chiesa e dagli autori scolastici più illustri (Tommaso, Bonaventura ed altri *doctores novissimi* di cui scrive nel passo della lettera a Barthélémy Clantier citato in precedenza).

4. La critica a Lullo nell'ambito della concezione gersoniana dell'intelletto e dello studio

Questo concetto merita un approfondimento ulteriore, perché rappresenta probabilmente il centro stesso della riflessione gersoniana sul rapporto tra intelletto, fede e ricerca della verità. I vizi intellettuali sporcano l'intelletto, lo

³⁴ Cf. Augustinus, *Sermones ad populum*, 153, p. 66, l. 237, ed. Partoens, Gert, *Sermones ad populum*, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 49-72 (CCSL 41Ba).

³⁵ L'opera è edita da P. Glorieux (*Jean Gerson, Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Desclée, 1962, pp. 224-249).

³⁶ Sulla speculazione medievale riguardante i pericoli della curiosità, cf. Bös, 1995; Oberman, 1974; Iribarren, 2011, pp. 199-209; in particolare, p. 199: *Quel qu'en soit l'usage précis, en contextes médiévaux le terme curiositas est toujours marqueur d'une frontière... La curiosité est en ce sens une forme d'empiètement et sa dénonciation une forme de censure, une tentative de redresser l'ordre.*

annebbiano, lo fanno lavorare male³⁷: in un passo del *Tractatus de oculo*, opera dedicata alla visione intesa in vari sensi, da quella fisica fino a quella intellettuale e poi a quella mistica, Gerson definisce l'occhio intellettuale (*oculus intellectualis*) ottenebrato dalla curiosità e da altri vizi come *extinctus*, cioè estinto³⁸. Definire estinto l'occhio della mente è molto di più che definirlo danneggiato. Un occhio di carne danneggiato può ancora vedere, magari non bene, ma comunque assolve almeno parzialmente il suo compito, mentre un occhio completamente distrutto, semplicemente, non vede più, ha perduto la sua facoltà, ciò per cui esso era stato fatto. Allo stesso modo, l'occhio intellettuale preda dei vizi intellettuali non è semplicemente danneggiato, ma estinto, cioè distrutto; esso non assolve più il proprio compito, non c'è più, non serve più. E cos'è l'essere umano privo del suo intelletto, cioè di quella capacità di comprendere i principi, di esercitare il libero arbitrio, di valutare e scegliere che lo rende in qualche modo creatura privilegiata e prediletta di Dio, che ha in sé l'*imago Dei*?³⁹ Cosa resta di quest'uomo il cui intelletto è estinto? Qualunque cosa un intelletto estinto dai vizi intellettuali partorisca non vale nulla, è deformato, pervertito, non è indirizzato alla ricerca della verità, ma alla sterile soddisfazione della propria volontà di andare oltre il dovuto, di *plus sapere quam oportet*. La scelta lulliana di porre la filosofia come chiave per spiegare le materie della fede è, agli occhi di Gerson, un modo per pervertire la natura stessa di una ricerca che dovrebbe partire dalla fede, dal *credo*, per pervenire alla comprensione mediante una speculazione teologica nutrita dai modelli patristici e scolastici e dagli strumenti da essi forniti.

La filosofia fornisce delle categorie da usare in teologia, ma non può essa portare, da sola, alla comprensione della verità. Infatti, in altri luoghi della sua produzione Gerson critica aspramente i teologi che eccedono nell'uso delle categorie filosofiche e gli stessi filosofi che nelle loro elucubrazioni non si sono neppure avvicinati alla verità⁴⁰. E' un modo per dire che la filosofia è uno

³⁷ A proposito della riflessione gersoniana sul peccato e sui vizi, con particolare riferimento a quelli di natura intellettuale, cf. Micali, 2024b, p. 407.

³⁸ Cf. Gerson, Johannes, *Tractatus de oculo*, p. 151, ll. 10-12 (ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. VIII, Paris, Desclée, 1971, pp. 149-154).

³⁹ Cf. Gerson, Johannes, *Collectorium super Magnificat*, p. 391, ll. 33-41, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. VIII, Paris, Desclée, 1971, pp. 163-534. Cf. Gerson, Johannes, *De consolatione theologiae*, p. 513, ll. 12-13, ed. P. Glorieux, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. VIII, Paris, Desclée, 1971, pp. 163-534.

⁴⁰ Cf. Gerson, Johannes, *Contra curiositatem studentium*, p. 230, l. 45, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Desclée, 1962, pp. 224-249; *De consolatione theologiae*, p. 139, ll. 13-15: *Miseratus autem desuper humanos errores Deus, eas veritates necessarias et salubres, ad quas evehere non poterat philosophia, nec tentare debuerat, theologia supernaturaliter infusa, sicut et humanus supernaturalis est finis, revelavit et addidit*, ed. P. Glorieux, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. VIII, Paris, Desclée, 1971, pp. 163-534.

strumento significativo a supporto di un sapere ulteriore, più alto, esso si deputato a comprendere le verità della fede. Perdendosi nelle *argutiones* di cui Gerson scrive nel trattato sulla dottrina lulliana, peregrinando in sterili tentativi di pervenire alla verità per una via non adeguata a raggiungerla, cioè quella filosofica, un teologo abdica al suo compito di spiegare ciò che dà sostanza alla fede, ma quel che è peggio, perde se stesso in un continuo vagare senza meta: estingue il suo stesso intelletto, che gira a vuoto, come un vagabondo, perdendosi⁴¹.

La critica a Lullo è dunque inserita in un contesto di protezione e guida degli studenti di teologia dell'università parigina; non si tratta di una critica che viene dal nulla o da un puntuale e specifico desiderio di evitare la diffusione di un autore o di un testo. Gerson pensa all'impatto che i testi lulliani potrebbero avere sugli studenti della sua facoltà dal punto di vista metodologico; gli studenti potrebbero ritenere giusto e proficuo tentare di comprendere e pienamente possedere gli articoli della fede mediante la ricerca filosofica, partendo dalla ricerca e dalla discussione dei principi filosofici (come Lullo prova a fare prologo e nelle tre *positiones* della sua *Declaratio*)⁴² e rendendo tale disciplina non più un aiuto per la teologia, ma la chiave stessa d'accesso alla verità della fede, ponendosi come elemento fondamentale e non più solo come supporto alle fonti teologiche, alle fonti bibliche e all'esempio dei Padri della Chiesa. Un tale approccio che parte dal sapere filosofico corromperebbe l'intelletto degli studenti, che non sarebbe più diretto verso la ricerca della verità in un cammino lineare, bensì sarebbe portato a perdersi in elucubrazioni, in *argutiones* senza fine, in una volontà di aggiungere non vero sapere, ma un sapere curioso ed anche superbo, perché animato dalla presunzione di poter comprendere gli articoli della fede con la ragione, facendo a meno del credere, non partendo dal credere.

In questo senso, la critica di Gerson a Lullo, se apparentemente è solo metodologica, si rivela ben più che una questione di puro metodo, ma ambisce a salvare l'anima (o almeno l'intelletto) degli studenti, dei futuri teologi che dovranno spiegare la dottrina e, al tempo stesso, proteggerla. Gerson indica che seguire l'approccio lulliano alla comprensione degli articoli della fede può condurre l'intelletto a perdersi in futili *argutiones* che, ben lungi dal pervenire a dimostrare qualcosa, finiscono per obnubilare l'intelletto stesso, a non farlo

⁴¹ Gerson riprende il tema della peregrinazione senza meta applicata agli errori di una ricerca intellettuale infruttuosa da Agostino; cf. Augustinus, *De doctrina christiana*, 1, 4, ed. Martin, Josef, Turnhout, Brepols, 1962, pp. 1-167 (CCSL 32).

⁴² Cf. Raimundus Lullus, *Declaratio Raimundi*, pp. 253-261, ed. Pereira, Michela – Pindl-Büchel, Theodor, Turnhout, Brepols, 1989, pp. 253-402 (CCCM 79).

funzionare, a renderlo preda di una curiosità esiziale e finalmente ad estinguerlo, come detto nel *Tractatus de oculo*. Per il cancelliere parigino, le verità della fede devono essere investigate *modo theologico*, come fece Bonaventura, partendo dalle categorie e dall'uso dei teologi; pretendere di usare i principi filosofici equivale a pervertire la ricerca.

Studiata da questo punto di vista, come può essere intesa la posizione di Gerson rispetto al sapere, alla luce della sua critica a Lullo? Di fatto, questa domanda se la pone Ruedi Imbach in un suo contributo del 2018 sul *Super doctrinam Raymundi Lulle*⁴³. Lo studioso svizzero si chiede: «Est-ce que Gerson demande à son lecteur de rester dans l'incapacité de se servir de son propre entendement et de renoncer à penser par soi-même?»⁴⁴ Imbach conclude il suo articolo con questa domanda, senza proporre una risposta, con un intento volutamente provocatorio. Avendo egli lasciato aperta la domanda, tuttavia, ci sentiamo di pensare che egli intendesse rispondere «no», o almeno «non del tutto», altrimenti avrebbe fornito una risposta affermativa, concludendo il suo studio con una critica del critico di Lullo. Imbach non lo fa.

5. Conclusione

Tirando le fila di questa riflessione sul ruolo della critica a Lullo nell'economia del pensiero e dell'opera di Gerson provo ora a rispondere alla domanda provocatoria che Imbach pone al suo lettore. Il cancelliere parigino, proponendo dei limiti metodologici, intende andare ben al di là di una semplice censura accademica, arrivando a concepire un sistema di conoscenza nel quale l'intelletto assolva il suo compito in maniera lucida ed indirizzata alla comprensione umana della Verità, fermo restando che la conoscenza piena di essa non riguarda il cammino *in via*, ma il ritorno *in patria*, quando la verità di Dio sarà pienamente conosciuta nella visione diretta e non mediata dall'intelletto. Nella concezione gersoniana della conoscenza, dunque, il filtro morale applicato all'uso dell'intelletto non ne impedisce il libero uso, ma anzi, gli consente di funzionare propriamente, al massimo delle sue potenzialità, allo stesso modo in cui un organo svolge le sue funzioni e realizza la propria facoltà nell'attualizzazione piena della propria potenzialità percettiva. L'intelletto non obnubilato da vizi quali la superbia e la curiosità perviene alla conoscenza di ciò che è necessario conoscere, non di ciò che è superfluo, perché ciò che è superfluo (il *plus sapere quam oportet*), al contrario, lo allontana dalla meta conoscitiva, facendolo vagare nel nulla. L'idea lulliana di tentare di giungere alla

⁴³ Cf. Imbach, 2018, pp. 139-157.

⁴⁴ Cf. Imbach, 2018, p. 157.

comprensione degli articoli della fede partendo dai principi filosofici è pericolosa, nella visione gersoniana della teologia, perché inserisce nel percorso verso la meta conoscitiva delle categorie e dei passaggi che si traducono in un semplice voler sapere più del necessario che in realtà non aggiunge nulla, ma complica soltanto il raggiungimento dell'obiettivo. E' la teologia la scienza deputata a spiegare gli articoli della fede e a condurre alla loro comprensione e da essa si parte; il ragionamento filosofico non è annullato (e mai nella produzione di Gerson si parla di inutilità del sapere filosofico o di qualcosa di simile), ma tale ragionamento filosofico ha il compito di depositare, per così dire, nelle mani della teologia i risultati di un ragionamento che poi la sola teologia, coi suoi modi, metodi, modelli e percorsi, può elaborare e usare al fine di condurre alla comprensione degli articoli della fede.

Gerson non annulla, dunque, la possibilità di pensare da sé, ma la incardina in un percorso teologico i cui binari sono comunque definiti ed illustrati da una tradizione, nonché da specifici metodi e modelli che proteggono la dottrina da abusi ed erronee interpretazioni. Nella critica a Lullo, come in quella a Ruusbroec, il discorso su come pervenire alla conoscenza teologica non è semplice questione di metodo, ma vera riflessione sull'intelletto e sul suo corretto uso, sulla sua dignità e sulla sua integrità da difendere contro la possibile distruzione derivante dai vizi intellettuali e da una filosofia che, invece che essere uno strumento di ragionamento e di categorizzazione del sapere, diventa veicolo di una ricerca senza frutto, senza fine e senza meta.

Bibliografia

Fonti primarie

- ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Proslogion*, ed. Schmitt, Franciscus Salesius, *Anselmi Cantuariensis Opera Omnia*, vol. I, Edinburgh, T. Nilson & Sons, 1946, pp. 93-122.
- AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, ed. Martin, Josef, Turnhout, Brepols, 1962, pp. 1-167 (CCSL 32).
- , *Sermones ad populum*, ed. Partoens, Gert, *Sermones ad populum*, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 49-72 (CCSL 41Ba).
- GERSON, Johannes, *Epistula ad Archiepiscopum Pragensem*, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Desclée, 1960, pp. 157-161.
- , *Ep. XIII ad Bartolomaeum Clantier*, ed. Glorieux, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Desclée, 1960, pp. 55-62.
- , *Ep. XXVI ad Bartolomaeum Clantier*, (ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Desclée, 1960, pp. 97-103.
- , *Ep. XXXII ad Carthusianos Basileae constitutos*, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Desclée, 1960, pp. 151-152.

- , *Contra curiositatem studentium*, ed. Glorieux Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Desclée, 1962, pp. 224-249.
- , *Annotatio doctorum aliquorum qui de contemplatione locuti sunt*, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Desclée, 1963, p. 293.
- , *Pro licentiandis in decretis*, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. V, Paris, Desclée, 1963, 168-179.
- , *Sermo in recessu regis Romanorum*, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. V, Paris, Desclée, 1963, pp. 471-480.
- , *De unitate ecclesiae*, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. VI, Desclée, Paris 1965, pp. 136-145.
- , *Collectorium super Magnificat*, ed. Glorieux, Palémon, *Œuvres complètes*, vol. VIII, Paris, Desclée, 1971, pp. 163-534).
- , *De consolatione theologiae*, ed. P. Glorieux, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. VIII, Paris, Desclée, 1971, pp. 163-534.
- , *Tractatus de oculo*, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. VIII, Paris, Desclée, 1971, pp. 149-154.
- , *Tractatus super Cantica canticorum*, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. VIII, Paris, Desclée, 1972, pp. 565-639.
- , *De modis significandi*, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. IX, Paris, Desclée, 1973, pp. 625-642.
- , *Super doctrinam Raymundi Lulle*, ed. Glorieux, Palémon, *Jean Gerson. Œuvres complètes*, vol. X, Paris, Desclée, 1973, pp. 121-128.
- LULLUS, Raimundus, *Declaratio Raimundi*, ed. Pereira, Michela – Pindl-Büchel, Theodor, Turnhout, Brepols, 1989, pp. 253-402 (CCCM 79).
- RUSBROCHIUS, Ioannes, *De ornatu spiritualium nuptiarum*, ed. Schepers, Kees, Turnhout, Brepols, 2004, pp. 201-382.

Letteratura secondaria

- BÖS, Günther, *Curiositas : die Rezeption eines antiken Begriffes durch christliche Autoren bis Thomas von Aquin*, München, Ferdinand Schöningh Verlag, 1995.
- COMBES, André, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Jean Gerson*, vol. I, Paris, Vrin, 1945.
- , «La théologie mystique de Gerson: profil de son évolution», *Etudes Philosophiques* 19 (3), 1964, pp. 444-545.
- GLORIEUX, Palémon, «La vie et les œuvres de Gerson. Essai chronologique», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 25-26, 1950-1951, pp. 149-191.
- , «L'enseignement universitaire de Gerson», *Revue de Théologie Ancienne et Médiévale* 23, 1956, pp. 88-113.
- , (ed.), *Jean Gerson. Œuvres complètes*, Paris, Desclée, voll. I-X, pp. 1960-1973.
- GROSSE, Sven, «Johannes Gerson und Bonaventura: Kontinuität und Diskontinuität zwischen Hoch- und Spätmittelalter», in Aertsen, Jan A. – Pickavé, Martin (ed.),

- Herbst des Mittelalters? Fragen zur Bewertung des 14. und 15 Jahrhunderts*, Berlin - New York, De Gruyter, 2004, pp. 340-348.
- GROSSE, Sven, *Heilungsgewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter : Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1994.
- HOBBS, Daniel, «The Schoolman as Public Intellectual: Jean Gerson and the Late Medieval Tract», in *The American Historical Review*, 108 (5), 2003, pp. 1308-1337.
- , *Authorship and Publicity before Print. Jean Gerson and the Transformation of Late Medieval Learning*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009, pp. 152-182.
- , «The Rhineland Network of Gerson's Manuscripts», in Iribarren, Isabel (ed.), *Gerson rhénan: Itinéraires culturels et circulation des textes dans l'Europe rhénane, xve-xvie siècles*, Turnhout, Brepols, 2024 (*Studia Humanitatis Rhenana*, 6), p. 25-66.
- IMBACH, Ruedi, «Notulae sur Jean Gerson, critique de Raymond Lulle», in De Courcelles, Dominique (ed.), *Les formes laïques de la philosophie : Raymond Lulle dans l'histoire de la philosophie médiévale*, Turnhout, Brepols, 2018, pp. 139-157.
- IRIBARREN, Isabel, *Curiositas*, in Atucha, Iñigo, Calma, Dragos, König Pralong, Catherine, Zavattero, Irene (ed.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 199-209.
- MATUSEVICH, Yelena, *Le siècle d'or de la mystique française: un autre regard. Etude de la littérature spirituelle de Jean Gerson (1363-1429) à Jacques Lefèvre d'Étaples (1450-1537)*, Paris, Edidit Arché, 2004.
- , «Gerson's Legacy», in McGuire, Brian Patrick (ed.), *A Companion to Jean Gerson*, Leiden – Boston, Brill, 2011, pp. 357-399.
- , «Gerson's Legacy», in McGuire, Brian Patrick (ed.), *A Companion to Jean Gerson*, Leiden – Boston, Brill, 2011, pp. 357-400.
- MCGUIRE, Brian, Patrick, «In Search of Jean Gerson: Chronology of his Life and Works», in McGuire, Brian Patrick (ed.), *A Companion to Jean Gerson*, Leiden – Boston, Brill, 2011, pp. 1-40.
- MCLOUGHLIN, Nancy, «Gerson as a Preacher in the Conflict between Mendicants and Secular Priests», in McGuire, Brian Patrick (ed.), *A Companion to Jean Gerson*, Leiden – Boston, Brill, 2011, pp. 249-291.
- MICALI, Luciano, «The Notion of *communis schola* in the Thought of Jean Gerson», *Studia Ceranea*, 11, 2021, pp. 633-651.
- , «Bonaventura come modello teologico negli scritti di Jean Gerson (1363-1429)», in Mauro, Letterio, *Settant'anni del Centro di Studi Bonaventuriani (1953-2023): tra passato, presente e futuro*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2024, pp. 161-171.
- , «The Consent of the Will in the Treatise *De primis motibus et consensus* and in other Works of Jean Gerson», in Speer, Andreas – Jeschke, Thomas, *Consensus*, Berlin – Boston, De Gruyter, 2024 (*Miscellanea Mediaevalia*), pp. 399-410.
- OAKLEY, Francis, «Gerson as a Conciliarist», in McGuire, Brian Patrick (ed.), *A Companion to Jean Gerson*, Leiden – Boston, Brill, 2011, pp. 179-204.

- OBERMAN, Heiko, *Contra vanam curiositatem. Ein Kapitel der Theologie zwischen Seelenwinkel und Weltall*, Zürich, Theologischer Verlag, 1974.
- POSTHUMUS MEYJES, Guillaume H. M., *Jean Gerson Apostle of Unity. His Church Politics and Ecclesiology* (Studies in the History of Christian Traditions, 94), Leiden, Brill, 1994.
- SERE, Bénédicte, «Traditions éditoriales et enjeux ecclésiologiques. Les *Œuvres complètes* de Gerson dans l'espace germanique», in Iribarren, Isabel, *Gerson rhénan : Itinéraires culturels et circulation des textes dans l'Europe rhénane, XVe-XVIe siècles*, Turnhout, Brepols, 2024 (*Studia Humanitatis Rhenana*, 6), pp. 587-612.
- TRITSCH, Walther, *Einführung in die Mystik in Quellen und Zeugnissen*, Augsburg, Pattloch, 1990.
- VERDEYEN, Paul, *Ruusbroec l'admirable*, Paris, Cerf, 2004.
- VIAL, Marc, *Jean Gerson théoricien de la théologie mystique*, Paris, Vrin, 2005.
- , «Théologie mystique et syndérèse chez Jean Gerson», in Trottmann, Christian (ed.), *Vers la contemplation. Études sur la syndérèse et les modalités de la contemplation de l'antiquité à la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 2007, pp. 215-232;
- , «Théologie mystique et expérience chez Jean Gerson», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 142, 2010, pp. 229-243.
- WARNAR, Geert, *Ruusbroec. Literature and Mysticism in the Fourteenth Century*, Leiden, Brill, 2007 (BSIH, 150).
- WISEMAN, James, «Introduction», in Wiseman, James (ed.), *John Ruusbroec. The Spiritual Espousal and Other Works*, Mahwah, Paulist Press, 1985, pp. 1-37.

REASSESSING THE ROOTS OF SCOTO-LULLISM: THE CASE OF JEROME OF PRAGUE AND NICHOLAS OF CUSA

REEVALUAR LAS RAÍCES DEL ESCOTO-LULISMO: EL CASO DE JERÓNIMO DE PRAGA Y NICOLÁS DE CUSA

SIMON J. G. BURTON
University of Edinburgh

Abstract

In recent years there has been a revival of interest in the movement of Scoto-Lullism which flourished in the Late Middle Ages and Renaissance. Central to this movement was the use of Scotus' formal distinction to structure Lull's understanding of the divine dignities and correlatives and their dynamic Trinitarian unfolding. This paper offers a reassessment of the roots of Scoto-Lullism by paying attention to two of the earliest representatives of the movement. The first is the Hussite theologian and martyr Jerome of Prague. While the Neo-Platonic and Scotist framework of Jerome's metaphysics has been frequently pointed out its connection to Lullism remains almost entirely unknown. The second is the Renaissance polymath Nicholas of Cusa. Cusa's own Lullism has been extensively explored but the genesis of this is usually traced to his interaction with Heimeric de Campo in Cologne. By contrast, this paper revives an older thesis which emphasised the importance of the Paduan and Catalanian traditions of Lullism in the formation and shaping of Cusa's dynamic method.

Keywords: Jerome of Prague; Nicholas of Cusa; John Duns Scotus; Scoto-Lullism; formal distinction.

Resumen

En los últimos años ha resurgido el interés por el movimiento del escoto-lulismo, que alcanzó su apogeo en la Baja Edad Media y el Renacimiento. El eje central de este movimiento fue el uso de la distinción formal de Escoto para estructurar la comprensión luliana de las dignidades divinas y los correlativos, así como su despliegue trinitario dinámico. Este artículo ofrece una reevaluación de los orígenes del escoto-lulismo prestando atención a dos de sus primeros representantes. El primero es el teólogo husita y mártir Jerónimo de Praga. Aunque con frecuencia se ha señalado el marco neoplatónico y escotista de la metafísica de Jerónimo, su conexión con el lulismo sigue siendo casi

completamente desconocida. El segundo es el polímata renacentista Nicolás de Cusa. El lulismo de Cusa ha sido ampliamente estudiado, pero su origen suele atribuirse a su interacción con Heimeric de Campo en Colonia. En contraste, este artículo recupera una tesis más antigua que subraya la importancia de las tradiciones lulianas de Padua y Cataluña en la formación y configuración del método dinámico de Cusa.

Palabras clave: Jerónimo de Praga; Nicolás de Cusa; Juan Duns Escoto; escotolulismo; distinción formal.

Introduction

In recent years there has been a revival of interest in the movement of Scoto-Lullism which flourished in the Late Middle Ages and Renaissance. This movement which fused Scotism and Lullism into a single synthesis was part of what Rafael Ramis Barceló has identified as a broader current of scholastic Lullism and came to centre especially on Scotus' formal distinction – his account of how really-identical items could differ intrinsically, thus patterning a unity-in-distinction. Applying the formal distinction to Lull's dignities and correlatives, Scoto-Lullism espoused a Realist and emanational account of the universe in which distinctions in the created order mapped onto the dynamic template of the Trinity.¹

The close affinity between Lull and the Franciscan tradition has of course long been known and Mark Johnston has even described the Art as a «massive amplification» of Bonaventure's *Reductio artium ad theologiam*.² Johnston also detects important affinities with Lull and Scotus in a shared univocalising and formalising approach to logic and metaphysics.³ Indeed, Xavier Calpe has recently renewed the argument that the two men actually met in Paris.⁴ Certainly, there can be no doubt that by the fourteenth century the two movements were developing in close dialogue with each other. Thus Ramis Barceló points to the flowering of Scotism in the fourteenth-century Franciscan *studium* in Barcelona alongside the existence of an important Lullist school in the city.⁵ In the fifteenth century as scholars such as Ramis Barceló, Joseph Victor, John Monfasani and Stefan Meier-Oeser have pointed out we find an increasing «symbiosis» of Sco-

¹ See Ramis Barceló, 2013, pp. 235-264; 2015, pp. 127-144; and 2025, pp. 237-261.

² Johnston, 1996, p. 18.

³ Johnston, 1987, pp. 159-70; Bonner, 2007, p. 136; and Rubio, 2019, pp. 87-88.

⁴ Calpe, (2018), pp. 25-58 takes seriously the medieval tradition that Lull and Scotus actually met in Paris.

⁵ Ramis Barceló, 2013, p. 236.

tism and Lullism evident in figures such as Raymond of Sabunde, Fernando of Cordova and Nicholas of Cusa – all three who have been described as the earliest instantiation of this movement.⁶ By the end of the century Scoto-Lullism takes its mature form in the landmark works of Pere Dagui and Bernardo da Lavinheta, as Ramis Barceló and Claus Andersen have shown, but its influence is also evident in diverse figures such as Giovanni Pico della Mirandola, Rudolph Agricola and Jacques Lefèvre d'Étaples and his circle.⁷ By the sixteenth and seventeenth centuries Scoto-Lullism came to play an important role in the Ramist and encyclopaedic movements of Johann Heinrich Alsted, Jan Amos Comenius and the early Leibniz himself.⁸

Without questioning the narrative for a Catalanian genesis of Scoto-Lullism, in this paper I want to explore its early manifestation in Germany and Central Europe. My focus will be on Jerome of Prague and Nicholas of Cusa – two figures who represent opposite camps in the fifteenth-century struggle for the supremacy of Scripture and Council. While Cusa's role as an early exponent of Scoto-Lullism is well-known to scholarship due to the pioneering work of Rudolph Haubst and Stephan Meier-Oeser, the connection of Jerome with Lull is entirely unexplored – although the editors of the critical edition do trace a citation of Lull in his work.⁹ In the case of Cusa, an investigation of his Scoto-Lullism also reopens an old debate about his Lullist sources. For Scoto-Lullism stands in stark contrast to the Albertist Lullism of Heimeric de Campo, Denys the Carthusian and the Cologne circle, which attacked the Scotist formal distinction in no uncertain terms.¹⁰ It thus calls into question Eusebio Colomer's thesis of Heimeric as the principal conduit of Cusa's Lullism, pointing perhaps to an earlier Paduan origin and a cross-fertilisation with Catalanian sources.¹¹ In the case of Jerome, Scoto-Lullism opens a new perspective on the ultra-Realist metaphysics which was a prominent reason for his condemnation as a heretic. The roots of this in Scotist and Wyclifite thought, as well as Chartrain Neo-Platonism, are well known due to the work of Ota Pavlíček and others.¹² However, a link between Lullism, Wyclifite and Hussite theology opens up an excit-

⁶ Ramis Barceló, 2013, pp. 235-264; Meier-Oeser, 1988, pp. 321-342; Victor, 1975, pp. 504-534; Monfasani, 1992, pp. 20-21, 32-35; and Puig i Oliver, 1994, pp. 127-41, 205-13, 223.

⁷ Ramis Barceló, 2025, pp. 237-261; Andersen and Ramis Barceló, 2018, pp. 11-73; and Victor, 1975, pp. 504-534.

⁸ Oliveri, 1992, pp. 885-929; Ramis Barceló, 2020, pp. 489-501; Costa, 2018, pp. 203-205; and Burton, 2024, pp. 242ff. See also the chapter by Baines in this volume.

⁹ For Cusa see Haubst, 1952, pp. 339-342 and Meier-Oeser, 1988, pp. 321-342. For Jerome's citation of Lull see Jerome of Prague, 2010b, p. 74.

¹⁰ Emery, 1996, pp. 347-348 and Haubst, 1952, pp. 339-342.

¹¹ Colomer, 1963.

¹² See Pavlíček, 2014, pp. 72-97 and Conti, 2006, pp. 67-125.

ing new frontier of research. It also may shed fresh light on Jean Gerson's celebrated condemnation of the Lullist Art.¹³

Jerome on Dynamic Convertibility

Jerome of Prague was a close friend and ally of Jan Hus and ultimately ended up sharing his tragic fate at Constance. Educated at the Charles University, Jerome also gained direct exposure to Wyclif's thought through time spent as a scholarship student at Oxford bringing back a number of important English Wyclifite manuscripts to Bohemia. Unlike Hus, Stefan Pálec and other early advocates of evangelical reform, Jerome was a philosopher and not a theologian. He was also an itinerant scholar whose brief but meteoric career saw him championing Wyclifite Realism not only in Prague but also in universities across Europe including Paris, Heidelberg, Cologne and Vienna, many of which were important strongholds of the *via moderna*. Jerome's celebrated clash with Chancellor Gerson in Paris not only helped seal his later fate, but also revealed a fundamental methodological divergence between the major reform movements of the fifteenth century.¹⁴

The foundational principle of Prague Realism was undoubtedly that of the «archetypal world» of ideas in the mind of God.¹⁵ This they defined as the «multitude of ideas eternally shining in the divine mind».¹⁶ Although accused of placing this archetypal world as a kind of intermediate realm between the uncreated and the created, they followed Scotus in seeing the ideas as emanating from and formally-distinct from the divine mind.¹⁷ The Prague school was also very clear that the whole Trinity «is principiating necessarily and eternally the multitude of ideas in the divine mind».¹⁸ Significantly, the divine ideas are not therefore static patterns or blueprints, but rather they share in the living and dynamic nature of the Trinity. In this regard, one of their very favourite verses was from John's Gospel: «what was made in him was life».¹⁹ As Pálec expressed this, the

¹³ Lohr, 2008, pp.543-544.

¹⁴ For a biographical overview of Jerome's life and significance see Fudge, 2016.

¹⁵ Wyclif, 1890, c. 5 (p. 194). For discussion of Pálec's question see Herold, 2003, p. 78.

¹⁶ Jerome of Prague, 2010c, p. 163. See similar definitions in Stanislaus of Znojmo, 1905, c. 3 (p. 10).

¹⁷ Stanislaus of Znojmo, 1905, c. 3 (pp. 10-11); Jerome of Prague, 2010a, p. 32; and Hus, 1904, p. 43. Hus, 1904, p. 50 also holds to a formal distinction between divine attributes. Kaluza, 2013, pp. 321-5 affirms the basically Scotist view of the Prague Realists and argues for its compatibility with the divine simplicity.

¹⁸ Stanislaus of Znojmo, 1905, c. 3 (p. 11).

¹⁹ See again Stanislaus of Znojmo, 1905, c. 3 (p. 11); cf. Herold, 2003, p. 80.

whole universe «according to its intelligible and ideal being (esse)» is alive in God.²⁰

In these emphases Prague Realism already resonates with the Trinitarian and dynamic character of Lullism which Charles Lohr saw as its fundamental hallmark and its most important legacy in Renaissance metaphysics.²¹ The Realist coordination of the Trinity and the created order is especially evident in Jerome and his device of the «Shield of Faith», which he used as a teaching aid in Heidelberg and Vienna and which played a prominent role in his trial for heresy. The basic device could be found in medieval stained glass and heraldry and may have become known to him in his English sojourn.²² It consists of a shield in which God (*Deus*) is placed at the centre of a triangle and the names of the persons of the Trinity (*Pater, Filius, Spiritus Sanctus*) are placed surrounding this at the vertices of the triangle. Propositional connectors then allow true propositions to be affirmed of the Trinity (e.g. *Deus est Pater*) and false propositions denied (e.g. *Pater est Filius*). Jerome's principal innovation was to include within the shield of faith various created analogues of the Trinity (e.g. man: Augustine, Ambrose, Jerome; rational soul: memory, understanding and will; animal: eagle, lion and calf; and water: ice, rain and steam) and it was this that proved so deeply controversial.²³

Pavlicek has argued that Jerome's shield was not intended to speculate *a priori* into the mystery of the Trinity but rather as an Augustinian, analogical, pattern of *vestigia Trinitatis* – although this was not the opinion of his inquisitors and in light of Lull's necessary reasons for the Trinity this claim may need to be revisited.²⁴ However, what is crucial, as he insightfully argues, is Jerome's use of his shield to show the relation of the «uncreated Trinity» to the «created trinity» rooted in universal natures and ideas. This is most evident in his following of Greek patristic precedent in comparing the Trinity to three individual men sharing a common human nature but it is also evident in the case of water where he defuses potential modalist implications by making clear that he is talking about the «common nature» of water and not its physical characteristics.²⁵ Significantly, Jerome's elevation of his own Trinitarian and Realist methodology to the shield of faith of Ephesians 6 connects directly to Wyclif's charge to the evangelical philosopher to arm himself with the «weapons of heavenly logic».²⁶

²⁰ Herold, «Archetypal World», 80 n.

²¹ Lohr, 2008, pp. 537-543.

²² Pavliček, 2014, pp. 72-97.

²³ Jerome of Prague, 2010d, pp. 193-198.

²⁴ Pavliček, 2014, pp. 73-86, 96.

²⁵ Jerome of Prague, 2010d, pp. 196-197.

²⁶ Pavliček, 2014, pp. 92-96; cf. Wyclif, 2001, pp. 118, 122.

On turning to Jerome's Lullism we find a possible imprint evident in his early insistence on the eternal, dynamic productivity manifest not only in the divine ideas but also in God's bonifying activity.²⁷ Definite confirmation of his influence comes from Jerome's short but important *Quaestio de convertibilitate et suppositio terminorum*. Here, he characterises the divine nature as the centre in which every possible act – and thus also every term – finds its rest. Surrounding it, like the circumference of a circle (*circumstant*), are seven absolute terms which are the Lullist dignities: goodness, magnitude, eternity, power, virtue, glory and truth. While sevenfold patterns are, of course, familiar from a number of places in Lull's works, including his celebrated *Book of the Gentile and Three Wise Men*, the editors of the critical edition identify the seven uncreated virtues of his *Liber de consilio* as the most likely source.²⁸

What is key is that for Jerome all of these terms are convertible with each other as they are only rationally (i.e. formally) distinct. In this he clearly reads Scotus' formal distinction – prominent elsewhere in his works – into Lull's uncreated virtues. As we would expect from Lull, the divine virtues therefore combine into terms such as «good power», «good virtue», «good glory» etc. While these terms face inwards towards the divine essence, Jerome also identifies other absolute terms – to generate and to specify, to be generated and to be specified – which face outwards towards creation. These share in the dynamic of the Trinity and impress it on the structure of possible being – perhaps a hint towards their correlative function. In doing so they are regulated by respective terms which Jerome significantly identifies with the divine ideas themselves as they become expressed in the created order.²⁹ In this the Scotist view of the emanation of the divine ideas from the divine essence seems to be given a distinctive Lullist and Trinitarian dynamic.

From here Jerome goes on to trace the whole hierarchy of created terms, moving through being and the transcendentals to the categories and other divisions of being. Notably, he describes this explicitly as a «way of ascending and descending the essential order of things».³⁰ In continuity with Lull, he also pictures the entirety of created being as a kind of Porphyrian Tree with the trunk of transcendental being branching out into categories and other divisions of being and extending to the genera and species of all things. By tracing all the branches back to their common origin, one sees that everything is rooted in the ideal being

²⁷ Jerome of Prague, 2010a, p. 25.

²⁸ Jerome of Prague, 2010b, p. 74. See Lull, 1993, pp. 88-91.

²⁹ Jerome of Prague, 2010b, pp. 73-75.

³⁰ Jerome of Prague, 2010b, pp. 75-81.

of God himself, and in doing so «all things are reduced into one».³¹ Jerome therefore accomplishes a *reductio* by means of which all logical and metaphysical terms, and their combinations, are seen to be ultimately grounded in God. Indeed, his distinctive fusing of Lullist with Wyclifite conceptualities effectively establishes his Realism as a kind of universal methodology valid for all sciences – an ambition his judges at Constance seemed well aware of.³²

Cusa on the Correlatives

While the origins of Cusa's Lullism remain hotly debated its fundamental importance in shaping his thought is now well-established. If there could be any doubt of this a glance at his extensive Lullist notebooks still today to be found in his library. For these contain not only an impressive range of Lull's works – Cusa spent his life accumulating as many manuscripts as he could find, but also his own excerpts and summaries and his detailed annotations.³³ Importantly, Cusa was familiar with the Art in its various recensions and it is noteworthy that one of the books he excerpted at great length was the very *Liber de consilio* that Jerome also drew on. Here he notes the seven uncreated virtues but his main interest seems to be in their political and ecclesiological application.³⁴ However, his other excerpts, especially of works such as *De concordantia et contrarietate*, *Liber correlativorum innatorum* and *Liber de mixtionibus principiorum*, reveal a clear fascination with Lull's dynamic Trinitarian metaphysics and especially his correlatives – themes that already feature prominently in his theology by his first extant sermon of 1430.³⁵

Cusanus' early association of Lullism with Scotus' formal distinction is plain to see in his Lullist notebook, Codex Cusanus 85, the compilation of which took place around 1428-31. In this, in the course of a lengthy note on Lull's *Liber propositionum secundum artem demonstrativam* he offers his own concise summary of the Art:

The first foundation of the Art is, that all things, which God created and made, he created and made to the similitude of his dignities, just as the Father in the Godhead is essence itself as active or paternal and the Son is the same essence as passive and the Holy Spirit the same essence as actual, thus created

³¹ Jerome of Prague, 2010b, p. 81.

³² Pavliček, 2014, pp. 72-97.

³³ For Cusa's engagement with Lull see Colomer, 1963, pp. 6-118.

³⁴ Cusa, 1963, pp. 125-132.

³⁵ For Cusa's varying extracts see Cusa, 1963, pp. 125ff. For Cusa's references to Lull in his first sermon see Lohr, 2008, pp. 548-549.

goodness is one essence, in which *bonificativum* is goodness as active, *bonificabile* as passive, *bonificare* as actual.³⁶

Here we see Cusa's direct parallel between the Trinity and the correlatives. Moving on in his summary of the Art Cusa summarises the way in which all creation participates in the dignities, holding that «created substance is therefore good by substantial goodness, great by substantial magnitude etc.». ³⁷ He then goes on to discuss the convertibility of the dignities and correlatives and it is here that he references the formal distinction:

But in creatures goodness, magnitude etc. are not converted, because there would not be generation nor corruption, and the creature would be Creator, when it wished. *Bonificativum* is *bonificativum* through «bonificativity» and with its «bonificativity» is converted really, but distinguished *ex natura rei* and formally, just as in the Godhead the Father is Father by paternity, and Father and paternity are distinguished *ex natura rei*, thus (also) *bonificabile* is distinguished from «bonificability». ³⁸

Clarifying this Cusa added another lengthy note:

Paternity from the Father is formally distinguished, because the Father without paternity is not able to be the Father, because otherwise he would be Father and not be Father. *Bonificabile* is called the Son from the «bonificative» Father, because passive property is not able to be except from active. And it is called «nascibility» or filiation, because the Son without filiation is not able to be the Son. From the active property of the Father and the passive property of the Son is spirated the third person *bonificare*, namely the Holy Spirit, much better than from visive power and object arises the third passive property, namely to see. ³⁹

³⁶ Codex Cusanus 85, 55v cited from Haubst, 1952, pp. 339-342: «*Primum fundamentum Artis est, quod omnia, quae Deus creavit et fecit, creavit et fecit ad similitudinem suarum dignitatum; sicut Pater in divinis est ipsamet essentia ut activa sive paternalis et Filius eadem est essentia ut passiva et Spiritus Sanctus eadem essentia ut actualis, sic bonitas creata est una essentia, in qua bonificativum est bonitas ut activa, bonificabile ut passiva, bonificare ut actualis.*»

³⁷ Codex Cusanus 85, 55v cited from Haubst, 1952, pp. 339-42.

³⁸ Codex Cusanus 85, 55v cited from Haubst, 1952, pp. 339-42: «*Sed in creaturis bonitas, magnitudo (etc.) non convertuntur, quia non esset generatio nec corruptio, et creatura esset Creator, quando vellet. Bonificativum est bonificativum per bonificativitatem et cum sua bonificativitate convertitur realiter; sed distinguitur ex natura rei et formaliter; sicut in divinis Pater est Pater per paternitatem, et Pater et paternitas ex natura rei distinguuntur, sic (etiam) bonificabile a bonificabilitate distinguitur.*»

³⁹ Codex Cusanus 85, 55v cited from Haubst, 1952, 339-42: «*Paternitas a Patre formaliter distinguitur, quia Pater sine paternitate Pater esse non potest, quia aliter Pater esset et non esset Pater. Bonificabile dicitur Filius a bonificativo Patre, quoniam proprietates passiva non potest esse nisi ab activa. Et dicitur nascibilitas sive filiatio, quia Filius sine filiatione Filius esse non potest. A proprietate activa Patris et passiva Filii spiratur tertia persona bonificare, scilicet Sanctus*

What is evident from this remarkable note is that Cusa understands both the convertibility of the dignities in God and the Trinitarian convertibility of the correlatives in terms of Scotus' formal distinction which he explicitly characterises as *ex natura rei*.

For Scotus, two things were said to be formally distinct if they were identical and inseparable even by God's infinite power but still differed in definition and idea. Crucially, he held that this distinction was intrinsic in God, with the designation *ex natura rei* indicating that it obtained before any act of either the divine or human intellect.⁴⁰ As André de Muralt has argued Scotus' formal distinction offers the perfect platform for the convertibility of the divine attributes in the divine infinity – something not often appreciated about his thought.⁴¹ Thus in his *Quodlibetal Questions* q. 5 Scotus argues that although wisdom and goodness are two different (i.e. intrinsically distinct) attributes, such that we cannot say «This is this», this is not to suggest that the proposition «Wisdom is goodness» is false. For since both are the «same thing in God» they can be predicated of each other in the abstract but not as so-called second intentions.⁴²

From such a perspective it is clear why Cusa might turn to Scotus and his formal distinction to characterise the Lullist convertibility of both the divine attributes and correlatives. Now, while it has not been a subject of much discussion, there can be no doubt that Cusa was deeply familiar not only with Scotus himself but also the thought of other Scotists, above all that of the fourteenth-century Prince of Scotists, Francis of Meyronnes.⁴³ Reading Lull and Scotus in close proximity may have prompted his reflections. However, his Lullist excerpts also provide important evidence that, like Jerome, he was already reading Lull in a Scotist context. Thus, for example, in his notes on Lull's *Liber de concordantia et contrarietate*, Cusa points out that in God there is no contrariety but only concordance – a Lullist term pregnant with implications for Cusa's own metaphysical programme as Lohr has argued.⁴⁴ As he then clarifies, «concordance is not able to be without many things in turn distinct and remaining in the highest degree, which are these correlatives: *unissimans*, *unissimatum*, *unissimare*, these are distinct personally and uniformly are one concordance most

Spiritus, multo melius quam a potentia visiva et objecto oritur tertia proprietas passiva, scilicet videre.»

⁴⁰ For Scotus' classic definition of the formal distinction see Scotus, *Ordinatio*, 1 d. 8 q. 1 p. 4 n. 193, in Scotus, 1950–, 4.261–62. For further discussion of this see Wolter, 1965, 45–60.

⁴¹ De Muralt, 1995, 78–81. For Cusanus' statement of this see Cusa, 1932–e, 13.57, in Cusa, 1932–, [hereafter *h*], 6 p. 48.

⁴² Scotus, 2015, q. 5 art. 2 n. 41 (pp. 122–23).

⁴³ For Cusa's engagement with Scotus, Meyronnes and other Scotists see library catalogue in Marx, 1907, no. 67, 79, 90.

⁴⁴ Cusa, 1963, p. 144; cf. Lohr, 2008, pp. 542, 547.

concordant ... and thus he proceeds through other attributes». ⁴⁵ Here we find clear inspiration for Cusa's own Scoto-Lullism.

A similar pattern is also evident in Cusa's excerpts on Lull's *Liber de forma Dei*, which he notes explicitly concerns the «conversion of God and his dignities». Condensing Lull's discussion Cusa points out that divine goodness is an «absolute form» as it is «per se formally and on account of itself finally». He then goes on to say that because «by itself and on account of itself are converted, God acts with the same form formally and finally». Moreover, since divine goodness is an absolute form it follows necessarily that it has intrinsic correlatives «distinct and absolute». These are held to be absolute «according to the numerated person distinct from another». ⁴⁶ The same is borne out in his excerpts from the *Liber correlativorum innatorum* where he holds that «goodness is not able to be the reason that good acts good without three correlatives *bonificativum*, *bonificabile* and *bonificare* distinct (and) remote from every confusion in as much as whichever remains in its number and voice, because *bonificans* is not *bonificabile*». ⁴⁷ Here once again in the combination of convertibility and intrinsic distinction it is easy to see why Cusa, like other Scoto-Lullists of this period, read Lull's account of the correlatives as adumbrating Scotus' formal distinction *ex natura rei*.

There are also hints that Cusa understood Lull's dignities in a Scotistic, univocal manner. Thus in a note on the *Ars generalis* where he seems to suggest – as Colomer's editorial note bears out – that the dignities must be understood univocally in their fundamental conceptual structure but analogically as they diffuse out into created being. ⁴⁸ In another longer note he also makes plain that the goodness found in the world is like a genus to all its specific parts. ⁴⁹ Indeed, Cusa is explicit from Lull's *De ente reali et rationis* that being is the «most general genus» – a crude view that Scotus would actually reject in his own transcendental metaphysics, despite the attempts of Thomists of all ages to tar him with this brush, but one which also lends itself to a definite univocalising interpretation as Johnston has argued. ⁵⁰

⁴⁵ Cusa, 1963, p. 140: «Sed concordantia non potest esse sine pluribus invicem distinctis et in superlativis gradu permanentibus, quae sunt haec correlativa: unissimans, unissimatum, unissimare; quae sunt distincta personaliter et uniformiter sunt una concordantia concordatissima ... Sic procedit per alia attributa».

⁴⁶ Cusa, 1963, pp. 145-146.

⁴⁷ Cusa, 1963, pp. 156-157: «Quia bonitas non posset esse ratio, quod bonum ageret bonum sine tribus correlativis bonificativo, bonificabili et bonificare distinctis (et) ab omni confusione remotis in tantum, quod quodlibet remanet in suo numero et voco, quia bonificans non est bonificabile».

⁴⁸ Cusa, 1963, p. 192.

⁴⁹ Cusa, 1963, pp. 196-197.

⁵⁰ Cusa, 1963, p. 186. For Scotus' rejection of this view see Aertsen, 2012, pp. 427-428.

While we can find clear tendencies towards Scoto-Lullism in Cusa's own Lullist extracts, Haubst has raised an important objection. This is that in his detailed excerpts of *Lber de mixtionibus principiorum* – a work which particularly fascinated him – Cusa stated that the «mixture of attributes of God ought to become metaphorically or by similitude according to the mode of understanding, as one of them is placed in another or all in one and by contrast and this circularly».⁵¹ As Haubst argues, this quote seems to reflect the position of Heimeric which denies a formal distinction of the attributes and holds that they are only distinct according to our mode of understanding. The fact that it refers explicitly to a «circular» mode of mixing is seen as highly significant given Cusa's later Lullist formulations of the «circular theology» – namely the convertibility of the divine attributes.⁵² However, while Haubst makes on face value a strong case, on closer inspection there are two problems with his interpretation. The first is that Lull is not here speaking of the convertibility of the attributes but their mixture and this appears to be a very different thing, according to which all the attributes can be placed into one. The second is that Cusa's statements of convertibility apply especially to the correlatives and here his excerpts from Lull indicate that he was very careful to argue that these could not be collapsed into each other but remained distinct without confusion and without contrariety.⁵³ His clear designation of them as distinct *ex natura rei* reveals his debt to Scotism. Indeed, given Cusa's identification of the correlatives with the persons of the Trinity to remove their intrinsic distinction would be to collapse the Trinity into an undifferentiated unity.

To document in detail Cusa's further engagement with the formal distinction goes beyond the scope of this paper. Cusa's understanding of the formal distinction is revealed most clearly in his early sermons 11 and 16. For the editors of the Heidelberg edition his account here represents a pastiche of sources drawn from the Scotist Meyronnes and the Nominalists Henry Totting of Oyta and Henry of Langenstein.⁵⁴ In fact, as Tom Gaens has recently demonstrated, Cusa lifts nearly the whole of these sermons, including his crucial discussion of the formal distinction, from the fifteenth-century Carthusian Henry of Coesfeld. Gaens also points out that Cusa's basic definition of a formal (or modal) distinction in these sermons as obtaining «when something is affirmed of one and de-

⁵¹ Cusa, 1963, p. 158: «*Mixtio attributorum Dei metaphorice sive similitudine secundum modum intelligendi debet fieri (ita), quod unum ipsorum ponatur in aliud sive omnia in unum et e converso et hoc circulariter.*»

⁵² Haubst, 1952, pp. 339-342. For Cusa's Lullist account of circular theology see Cusa, 1932-a, 33 (h 2 p. 23).

⁵³ Cusa, 1963, pp. 144-146.

⁵⁴ See editors' comments in Cusa, 1932-f 11.3 (h 16/1 pp. 223-224 n.).

nied of another, although [that they are] one is not denied of another» is not Scotist but Nominalist or Ockhamist.⁵⁵ For eschewing Scotus' metaphysical account of formalities, Ockham argued that the formal distinction simply obtained when there were several really-distinct things which were really one thing.⁵⁶

The debate is still ongoing but in a forthcoming publication I argue that although undoubtedly influenced by Nominalism Cusa's account of the Trinity, derived especially from Meyronnes, is actually markedly Scotist. According to this we find a lesser formal distinction between the divine essence and persons and a greater «real personal distinction» – a term drawn from Meyronnes – between the persons. What is notable is not only that Cusa is willing to admit the formal distinction in the Godhead but that he also admits degrees of distinctions – something which would seem to cut against a straightforward Nominalist model.⁵⁷ Clearly, he has no qualms that the formal distinction would undermine the divine simplicity in any way. While having moved in a marked Nominalist direction, Cusa's sermons do not therefore indicate a departure from his Scoto-Lullism. In fact, as Ramis Barceló has argued, such a blending of Scotist and Nominalist perspectives is not at all uncharacteristic of the wider fifteenth-century Lullist movement, with Cordova drawing on Meyronnes but Joan Llobet espousing an Nominalised form of Lullism.⁵⁸

If we turn to Cusa's later works – after his breakthrough to his celebrated coincidence of opposites – we find a number of possible references to the formal distinction. This indicates that like his univocalising tendency, the formal distinction also finds an important place in his mature metaphysics. The most notable of these is in his *De posset* of 1460. For here Cusa argues that the possible rose, the actual rose and the possible rose which is actual are all the same rose, although possibility, actuality and their union are not predicated truly of one another as they are of the rose. Indeed, Cusa adds «the possibility-to-exist, actually existing, and the union of the two are not other than one another. For they are of the same essence, since they constitute only one and the same thing».⁵⁹ Here we are reminded inexorably of Cusa's earlier discussion of the correlatives or the Trinity itself, and the suggestion that things can be the same

⁵⁵ Gaens, 2022, pp. 354-404. See Cusa, 1932-f, 11.4 (h 16/1 p. 224): «*Omnis distinctio essentialis est realis, et non e converso. Est secundum doctores formalis sive modalis distinctio, quando aliquid affirmatur de uno et negatur de alio, licet unum non negetur de alio.*»

⁵⁶ For the difference between the Scotist and Ockhamist formal distinction see Jordan, 1985, pp. 97-110.

⁵⁷ Jordan, 1985, p. 104.

⁵⁸ Francis of Meyronnes, 1520, 1 d. 8 q. 1 art. 2 (pp. 43r-v).

⁵⁹ Cusa, 1932-d, 47-8 (h 11/2 pp. 57-59; trans. Hopkins): «*Et posse esse et actu esse et nexus non sunt alia et alia. Sunt enim eiusdem essentiae, cum non faciant nisi unum et idem.*» For Hopkins' translations of Cusa's philosophical and theological treatises see <https://cusanus-portal.de/>.

but not predicated of each other seems clearly to be an instance of the formal distinction. This seems confirmed by a remark in Cusa's *De apice theoriae* that «existence does not add anything to the possibility of existing».⁶⁰ Indeed, Louis Dupré and Nancy Hudson have argued convincingly for Cusa's rejection of Aquinas' celebrated doctrine of the real distinction of essence and existence in creatures, suggesting his alignment with a wider late medieval trend to argue for only a formal or rational distinction between them.⁶¹

Another hint of Scotus' formal or modal distinction can be detected in Cusa's *De ludo globi* of 1463. For here, like Scotus, Cusa clearly identifies the powers of the soul with the soul but maintains their distinction from each other – something also recognised by Paula Pico-Estrada.⁶² As he puts it:

... here is [but] a single substance consisting of perceptuality, imagination, reason, and intellect, although the senses are neither the imagination nor reason nor intellect. Likewise, neither imagination nor reason nor intellect is any of the others. For they are different modes-of-apprehending in the soul; one of these modes cannot be another of them.⁶³

The language of modes here, as elsewhere in Cusa, may even be derived from Meyronnes, who characterised the formal distinction in terms of intrinsic modes.⁶⁴

In Cusa's final work, *De apice theoriae*, we also find a Scotist reference, although this time expressed in a negative or seemingly negative manner. The main purpose of the work is to propose «possibility itself» (*posse ipsum*) as the most perfect way of characterising God. At the end of the work Cusa presents a series of theses concerning *posse ipsum* of which the most notable for our purposes is the tenth or penultimate one:

There is not able to another substantial or quiditative principle, either formal or material, than possibility itself. And those who have spoken of various forms

⁶⁰ Cusa, 1932-b, 18 (*h* 12 p. 131; trans. Hopkins): «*Esse igitur non addit ad posse esse*».

⁶¹ Dupré and Hudson, 2003, p. 471.

⁶² Pico Estrada, 2021, p. 83 points to the unity of the soul and its powers. In conversation Pico Estrada has suggested an affinity with Scotist or Nominalist accounts of the soul and its powers.

⁶³ Cusa, 1932-c, 1.26 (*h* 9 p. 31; trans. Hopkins): «*Una est substantia sensualitatis, imaginationis, rationis et intelligentiae, licet sensus non sit imaginatio nec ratio nec intellectus. Ita nec imaginatio aut ratio aut intellectus aliquid aliorum. Sunt enim diversi modi apprehendendi in anima, quorum unus alius esse non potest.*»

⁶⁴ Duba, 2020, p. 578 notes that Meyronnes critiqued Scotus' account of formal non-identity *ex natura rei* and defined the formal distinction in terms of really different intrinsic modes inhering in the same thing. For a detailed discussion of this see Möhle, 2007.

and formalities, ideas and species have not looked to possibility itself, how in various general and special modes of being it shows itself, as it wills.⁶⁵

Here Cusa's attack on formalities resembles the kind of Nominalist attack on the Scotist «formalisers».⁶⁶ Indeed, in light of his own earlier «formalising» in his sermons it does suggest something of a break has happened. Nevertheless, to attack «formalising» is not necessarily to attack the formal distinction. Moreover, Cusa's discussion of various modes of being – again echoing language from Scotus and especially Meyronnes – may suggest a way in which his older pattern of reasoning concerning the formal distinction has been taken up into a new kind of paradigm, namely that of possibility and its various modes.⁶⁷ Such a Trinitarian approach to possibility itself – as we saw in the *De possest* – most likely had Lullist resonances.

Ultimately, we can see that Scoto-Lullism remains an abiding interest of Cusa from his very earliest writings right through to his very last ones. In fact, as I have argued elsewhere, Cusa's mature thought reflects his engagement not only with Scotus' formal distinction but also with his account of his transcendental metaphysics, univocity of being and mathematised ontology.⁶⁸ All of this appears markedly different from Heimeric's Albertist Lullism. Indeed, Cusa was clear that, despite its dynamic Trinitarianism, Albertism had no place for the coincidence of opposites.⁶⁹ If we ask where Cusa might have been exposed to such Scoto-Lullist currents then the obvious answer is Padua where a lively exchange with Catalonia was ongoing. While disputed by Colomer, it was the thesis of Theodor Pindl-Büchel and Charles Lohr that Cusa made an intensive study of Lull in 1417-23 during his years at Padua.⁷⁰ Certainly, Cusa is known to have later exchanged Lullist ideas with Bishop Fantini Dandolo, the patron of the Paduan Lullists, and is said to have been in contact with Joan Bolons of Barcelona who taught Lullism in Padua.⁷¹ Cusa also shared common mathematical and Lullist interests with Paolo Toscanelli, his close friend whom he met in Padua.⁷² While the Cologne circle undoubtedly had a vital influence on his developing thought, a Paduan genesis of Cusa's Lullism suggests the need to re-evaluate

⁶⁵ Cusa, 1932-b, 27 (h 12 p. 136): «*Non potest esse aliud substantiale aut quiditativum principium, sive formale sive materiale, quam posse ipsum. Et qui de variis formis et formalitatibus, ideis ac speciebus locuti sunt, adposse ipsum non respexerunt, quomodo in variis generalibus et specialibus essendi modis se, ut vult, ostendit.*»

⁶⁶ Hoenen, 1998, pp. 201-2, 208-9.

⁶⁷ Duba, 2020, p. 578.

⁶⁸ Burton, 2020, pp. 353-73.

⁶⁹ Meuthen, 2010, p. 30.

⁷⁰ Lohr, 2008, pp. 545-548.

⁷¹ Pindl-Büchel, 1988, pp. 35-37.

⁷² Meuthen, 2010, pp. 19. 131-132.

the roots of his pioneering metaphysics and theology and its connection to a wider Franciscan and Scotist Reformation of method.

Bibliography

- AERTSEN, Jan A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden: Brill, 2012.
- ANDERSEN, Claus Asbjørn and Rafael RAMIS-BARCELÓ, «Introduction», in *Tractatus formalitatum brevis: Tractatus de differentia*, edited by Claus A. Andersen and Rafael Ramis Barceló, Santa Coloma de Queralt, Obrador Edendum, 2018, pp. 11–73.
- BONNER, Anthony, *The Art and Logic of Ramon Llull: A User's Guide*, Leiden: Brill, 2007.
- BURTON, Simon J. G. «Exploring a Scholastic Terra Incognita: Univocity, Analogy and Infinity in Nicholas of Cusa's *Idiota de Sapientia*», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 66:2, 2020, pp. 355–73
- , *Ramism and the Reformation of Method: The Franciscan Legacy in Early Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2024.
- CALPE, Xavier, «Sentido histórico y perspectivas del Escoto-Lulismo», *Boletín de Historia de la Tercera Orden Franciscana*, 7, 2018, pp. 25–58.
- COLOMER, Eusebio, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek*, Berlin: De Gruyter, 1963.
- CONTI, Alessandro D., «Wyclif's Logic and Metaphysics», in *A Companion to John Wyclif: Late Medieval Theologian*, edited by Ian Christopher Levy, Leiden: Brill, 2006, pp. 67–125.
- COSTA, Andrea, «La Combinatoire juridique de Bernardus de Lavinheta», *Dix-Septième Siècle*, CCLXXIX, 2018, pp. 203–30.
- DUBA, William, «Francis of Meyronnes», in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, edited by Henrik Lagerlund, Dordrecht: Springer Netherlands, 2020, pp. 577–80
- DUPRÉ, Louis and Nancy HUDSON, «Nicholas of Cusa», in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, edited by Jorge Gracia and Timothy Noone, Oxford: Wiley-Blackwell, 2003.
- EMERY, Kent, «Denys the Carthusian and the Doxography of Scholastic Theology», in *Monastic, Scholastic and Mystical Theologies from the Later Middle Ages*, Aldershot: Ashgate Variorum, 1996.
- FUDGE, Thomas, A., *Jerome of Prague and the Foundations of the Hussite Movement*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- GAENS, Tom, «Ruusbroec Through The Looking Glass. Henry of Coesfeld's Devotional Theology and Its Influence on Nicholas of Cusa», in *Mystik unterwegs: Theologia mystica und revelationes in kartäusischen Händen*, edited by Marieke Abram, Susanne Bernhardt, Gilbert Fournier, and Balázs J. Nemes, Leuven: Peeters, 2022, pp. 357–404.

- HAUBST, Rudolf, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier: Paulinus-Verlag, 1952.
- HEROLD, Vilém, «Štěpán of Pálec and the Archetypal World of Ideas», *The Bohemian Reformation and Religious Practice* 5, 2003, pp. 77-87.
- HOENEN, Maarten J. F. M., «Scotus and the Scotist School: The Tradition of Scotist Thought in the Medieval and Early Modern Period», in *John Duns Scotus (1265/6–1308): Renewal of Philosophy: Acts of the Third Symposium organised by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24 1996)*, edited by Egbert Bos, Amsterdam: Rodopi, 1998.
- HOPKINS, Jasper, Translations of Cusa's Works (<https://cusanus-portal.de/>)
- HUS, Jan, *Super IV Sententiarium*, Prague: Vilímek, 1904.
- JEROME OF PRAGUE, *Quaestio duplex de formis universalibus*, in Jerome of Prague, *Magistri Hieronymi de Praga. Quaestiones, Polemica, Epistulae*, edited by František Šmahel and Gabriel Silagi, Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis 222), 2010.
- , *Quaestio duplex de formis universalibus*, in Jerome of Prague, *Magistri Hieronymi de Praga. Quaestiones, Polemica, Epistulae*, edited by František Šmahel and Gabriel Silagi, Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis 222), 2010a, pp. 13-51.
- , *Quaestio de convertibilitate et suppositio terminorum*, in Jerome of Prague, *Magistri Hieronymi de Praga. Quaestiones, Polemica, Epistulae*, edited by František Šmahel and Gabriel Silagi, Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis 222), 2010b, pp. 71-82.
- , *Quaestio de mundo archetypo*, in Jerome of Prague, *Magistri Hieronymi de Praga. Quaestiones, Polemica, Epistulae*, edited by František Šmahel and Gabriel Silagi, Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis 222), 2010c, pp. 161-188.
- , *Scutum fidei christianae*, in Jerome of Prague, *Magistri Hieronymi de Praga. Quaestiones, Polemica, Epistulae*, edited by František Šmahel and Gabriel Silagi, Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis 222), 2010d, pp. 193-98.
- JOHNSTON, Mark D., *The Evangelical Rhetoric of Ramon Llull: Lay Learning and Piety in the Christian West around 1300*, New York: Oxford University Press, 1996.
- , *The Spiritual Logic of Ramon Llull*, Oxford: Clarendon Press, 1987.
- JORDAN, Michael, «What's New In Ockham's Formal Distinction?», *Franciscan Studies* 45, 1985, pp. 97-110.
- KALUZA, Zénon, *Études doctrinales sur le XIV^e siècle: théologie, logique, philosophie*, Paris: Vrin, 2013.
- LOHR, Charles, «Metaphysics», in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, edited by Charles B. Schmitt, Eckhard Kessler, and Quentin Skinner, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 535-638.

- LULL, Ramon, *Book of the Gentile and the Three Wise Men*, in *Doctor Illuminatus: A Ramon Lull Reader*, edited and translated by Anthony and Eve Bonner, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- MARX, Jakob, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues*, Trier: Paulinus, 1907.
- MEIER-OESER, Stephan, «Von der Koinzidenz zur coincidentia oppositorum. Zum philosophiehistorischen Hintergrund des Cusanischen Koinzidenzgedankens», in *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In Memoriam Konstanty Michalski (1879–1947)*, edited by Olaf Pluta, Amsterdam: B. R. Grüner, 1988, pp. 321–42.
- MEUTHEN, Erich, *Nicholas of Cusa: A Sketch for a Biography*, translated by David Crowner and Gerald Christianson, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2010.
- FRANCIS OF MEYRONNES, *Franciscus de Mayronis in Sententias*, Venice, 1520.
- MÖHLE, Hannes, *Formalitas und modus intrinsecus: die Entwicklung der Scotischen Metaphysik bei Franciscus de Mayronis*, Münster: Aschendorff, 2007.
- MONFASANI, John, *Fernando of Cordova. A Biographical and Intellectual Profile*, Philadelphia, PA: American Philosophical Society, 1992.
- DE MURALT, André, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale: Analogie, causalité, participation*, Paris: Vrin, 1995.
- NICHOLAS OF CUSA, «Annotations on Lull », in Eusebio Colomer, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek*, Berlin: De Gruyter, 1963, pp. 135-194.
- NICHOLAS OF CUSA, *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, edited by Raymond Klibansky et al., Hamburg: Felix Meiner, 1932-. [h]
- , *Apologia doctae ignorantiae*, in Nicholas of Cusa, *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, edited by Raymond Klibansky et al., Hamburg: Felix Meiner, 1932-a, 2 pp. 1-36.
- , *De apice theoriae*, in Nicholas of Cusa, *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, edited by Raymond Klibansky et al., Hamburg: Felix Meiner, 1932-b, 12 pp. 117-136.
- , *De ludo globi*, in Nicholas of Cusa, *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, edited by Raymond Klibansky et al., Hamburg: Felix Meiner, 1932-c, 9 pp. 1-150.
- , *De possest*, in Nicholas of Cusa, *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, edited by Raymond Klibansky et al., Hamburg: Felix Meiner, 1932-d, 11/2 pp. 1-87.
- , *De visione Dei*, in Nicholas of Cusa, *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, edited by Raymond Klibansky et al., Hamburg: Felix Meiner, 1932-e, 6 pp. 1-90.
- , *Sermones*, in Nicholas of Cusa, *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, edited by Raymond Klibansky et al., Hamburg: Felix Meiner, 1932-f, 16/1 pp. 1-547.
- PAVLÍČEK, Ota, «*Scutum fidei christianae*: The Depiction and Explanation of the Shield of Faith in the Realistic Teaching of Jerome of Prague in the Context of His Interpretation of the Trinity», *The Bohemian Reformation and Religious Practice* 9, 2014, pp. 72-97.
- PICO ESTRADA, Paula, *Nicholas of Cusa on the Trinitarian Structure of the Innate Criterion of Truth*, Leiden: Brill, 2021.

- PINDL-BÜCHEL, Theodor, «Nicholas of Cusa and the Lullian Tradition in Padua», *American Cusanus Society Newsletter*, 5 no. 2, 1988, pp. 35-37.
- DE PUIG I OLIVER, Jaume, *Les sources de la pensée philosophique de Raimond Sebond (Ramon Sibiuda)*, Paris: Classiq Garnier, 1994.
- RAMIS BARCELO, Rafael, «En Torno al Escoto-Lulismo de Pere Daguí», *Medievalia*, 16, 2013, pp. 235–264.
- , «Fernando de Córdoba y el lulismo del siglo XV», *Medievalia*, 34, 2015, pp. 127–144.
- , «Las enciclopedias del saber (1550–1650). Propuesta de estudio», *Bruniana & Campanelliana*, XXVI.2, 2020, pp. 489–501.
- , «Scoto-Lullism: Concept, Development, and Authors», in *Distinction and Identity in LateScholastic Thought and Beyond*, edited by Claus A. Andersen and Jacob Schmutz, Basel: Schwabe (Medieval and Early Modern Philosophy 6), 2025, pp. 237–261.
- RUBIO, Josep E., «Llull's 'Great Universal Art'», in *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, edited by Amy M. Austin and Mark D. Johnston, Leiden: Brill, 2019.
- SCOTUS, John Duns, *God and Creatures: The Quodlibetal Questions*, edited by Felix Alluntis and Allan Wolter, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015.
- , *Opera Omnia*, edited by Charles Balić et al., Rome: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950–.
- STANISLAUS OF ZNOJMO, *Tractatus de Universalibus*, in *Iohannis Wyclif Miscellanea Philosophica II*, edited by M.H. Dzwieck, London: Wyclif Society by Trübner; 1905, pp. 1–115.
- TONELLI OLIVIERI, Grazia «Ideale lulliano e dialettica ramista.Le “*Dialecticae Institutiones*” del 1543», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, XXII, 1992, pp. 885–929.
- VICTOR, Joseph M., «The Revival of Lullism at Paris, 1499–1516», *Renaissance Quarterly* 28, 1975, pp. 504–34.
- WOLTER, Allan, «The Formal Distinction», in *John Duns Scotus, 1265–1965*, edited by Bernadino Bonansea and John Ryan, Washington, DC: Catholic University of America Press, 1965, pp. 45-60.
- WYCLIF, John, *Iohannis Wycliffe De dominio divino libres tres*, London: Wyclif Society by Trübner; 1890.
- , *John Wyclif: On the Truth of Holy Scripture*, edited and translated by Ian Christopher Levy, Kalamazoo, MI (Commentary Series), 2001.

LA SECUENCIA DEL HUMANISMO A RAÍZ DE SU PASO POR SAN AGUSTÍN Y POR RAMÓN LLULL. (LA INFLUENCIA DE LLULL SOBRE METGE)*

THE SEQUENCE OF HUMANISM FOLLOWING ITS PASSAGE THROUGH SAINT AUGUSTINE AND RAMON LLULL. (LLULL'S INFLUENCE ON METGE)

JULIA BUTIÑÁ
UNED

Resumen

Mediante la firme -pero encriptada- influencia de Ramón Llull sobre el gran humanista catalán, Bernat Metge, se aprecia la vinculación del filósofo mallorquín con los rasgos de la secuencia humanista acuñada por san Agustín, conformada de clasicismo y cristianismo. Para este análisis hay que situarse en los orígenes del movimiento humanístico y en el enclave trecentista, a partir de la réplica moral de Metge a Petrarca en el diálogo *Lo somni*, observando la solidaridad del barcelonés para con el mallorquín. Ello permitirá distinguir las vías humanísticas: la del Humanismo cristiano y la renacentista, a lo largo de su desarrollo en el tiempo, situando a Llull en los orígenes de la primera vía.

Palabras clave: Humanismo cristiano, san Agustín, trecentistas italianos, Bernat Metge, Ramón Llull.

Abstract

Through the firm –but encrypted– influence of Ramon Llull on Bernat Metge, the great Catalan humanist, the connection of the Mallorcan philosopher with the features of the humanist sequence, coined by SaintAugustine and made up of classicism and Christianity, can be appreciated. This analysis requires situating oneself within the Trecento period, at the origins of the humanist movement, and beginning with Metge's moral response to Petrarch in the dialogue *Lo somni*, observing the solidarity of the Barcelonan with the Mallorcan. This will allow us to distinguish between the different humanistic

* E-mail: juliabutinya@gmail.com. Catedrática de Filología Catalana, jubilada (UNED). Orcid: 0000-0002-7672-6938.

paths: Christian Humanism and the Renaissance, throughout its development over time, placing Llull at the origins of the first route.

Keywords: Christian humanism, saint Augustine, Italian Trecento authors, Bernat Metge, Ramon Llull.

Con este título planteo que, así como se ha reconocido a san Agustín en la secuencia del Humanismo,¹ se considere también otra escala en Llull. A tal fin, hay que centrarse en el subtítulo: la influencia de Llull sobre Metge, contando con que es lo que permite fundamentar la presencia luliana en aquel trazado.

El concepto Humanismo se usa normalmente, pero no está aún sistematizado. El punto de partida es la Antigüedad clásica, como constituyente de la valoración de la dignidad humana. No extraña, pues, que san Agustín ocupe allí un espacio, a causa de haber asumido el clasicismo para el cristianismo; pero sí extraña que alguien que no se asienta en los clásicos -aunque influido por el santo, como es Ramón Llull- pueda parangonársele al respecto.

Para nuestra observación, hay que situarse en las cancillerías mediterráneas y alrededor del siglo XIV, cuando, al respaldo del santo, se experimentó un fuerte impulso de renovación, que, en cuanto a la corriente clasicista, provino de Dante, Boccaccio y Petrarca. Pero el ímpetu innovador afloró por diversos poros; pues mientras que el nuevo movimiento, en Italia, se caracterizó por la audacia en las Artes plásticas o por el tratamiento de los textos, Llull, en el mismo *Trecento* y en un entorno geográfico cercano a los famosos trecentistas, pedía también un cambio. Cambio de cariz moral que, por la necesaria congruencia entre ideología y filosofía de vida, Bernat Metge supo apreciar y compartió. Hay que tener presente que esta corriente -aparte del sesgo científico y el religioso-, ofrece dos caras, estética y ética, siendo tan humanista Petrarca como Erasmo.

No perseguiremos aquí la habitual ruptura con el pensamiento medieval, sino que nos fijaremos en una escisión concreta que, dentro de aquel primer momento revolucionario, afectó intensamente al curso del Humanismo. Así, de los tres italianos citados, Dante es el gran innovador, que tiene por guía moral a Virgilio -es decir, un pagano o gentil, en vez de un santo o una autoridad bíblica-,² y Boccaccio, como bien manifiesta en el *Trattatello in laude di Dante* o en *Il*

¹ Me he servido, entre otros autores, de Barenstein, Batllori, Collingwood, Curtius, Dionigi, González-Rolán, Hvizinga, Kraye.

² La ilación que se aprecia aquí entre Dante y Llull puede tener su fundamento en el contacto directo (Butiñá, 2015a, 2020c y 2021, pp. 77-83).

commento alla «Divina Commedia», lo admira. Con todo, hay que subrayar la diferenciación entre el autor del *Decamerón* y de estas obras en alabanza de Dante, de otras -como el duro *Corbaccio*- escritas bajo la severa influencia de Petrarca. Distinción capital, porque, en aquellos orígenes del Humanismo, hay que distinguir dos Boccaccios, dado que el segundo se dejó influir por el antinaturalismo del laureado mentor, quien condenó como lascivo el *Decamerón*, según le escribe en la última carta de su epistolario (*Seniles*, XVII, 3).³ Se trata de una disyunción mayúscula, que Metge advirtió.⁴

Estamos ante el núcleo del primer motor humanista de la Edad Media peninsular, en el marco balear y barcelonés, y cerca de los tres grandes italianos, donde se están anticipando tendencias que aflorarán no sólo en el Renacimiento sino también en el llamado Humanismo cristiano. Pero esta última vía reformadora, de carácter marcadamente moral, iniciada por los franciscanos y que más adelante será transitada expeditamente por figuras de reconocido valor, en esta etapa padeció graves adversidades, viéndose perseguida y arrinconada por la ola renacentista. Moda ésta más superficial que, sacralizada con ropajes clasicistas y acomodaticia con las costumbres tradicionales, predominó; mientras que el otro empuje, profundamente revolucionario, hay sitios donde apenas se percibe.

Y en aquel estadio temprano, la aportación decidida de la Corona de Aragón, abriendo compuertas hacia la modernidad, interfirió con el resurgir humanista de Italia; de donde se desprende que se hable de Humanismo catalán.⁵ Así, Bernat Metge, notario y secretario real de la Cancillería de Barcelona, abierto a aquellas nuevas consignas y al amparo de los dos grandes personajes de la cristiandad, Dante y Llull -y atento al tándem Petrarca y Boccaccio-, compone en 1399 un diálogo en catalán, *Lo somni*, clasicista por antonomasia y en una lengua humanística magistral. Cabe añadir que el título de Metge como humanista -ya apuntado por Antoni Rubió i Lluch, pero discutido a finales del siglo XX-, lo certifican autoridades como Miguel Batllori o Martín de Riquer, y lo suscriben hellenistas, latinistas, romanistas e hispanistas, así como también desde la filosofía,⁶ tanto en América como en Europa; aquí destaco, la Universidad Kapodistrian de Atenas, donde se enseña.⁷

Ahora vamos a aplicar el *zoom* en *Lo somni*, dado que aquella disyuntiva del primerísimo Humanismo es fundamental. Y Metge hace de testimonio, ya que, a

³ Petrarca, 1991.

⁴ La oposición de Metge a Petrarca se puede discernir ya en su traducción del *Griselda* (Metge, 2020) y en las cartas que la envuelven a imitación petrarquesca (Butiñá 2002b, 2020a, b).

⁵ Butiñá, 2004, 2008, 2010 y Butiñá & Cortijo, 2011, 2012, 2013.

⁶ Areces, 2011; Batllori, 1995, pp. 46-48.

⁷ Oikonomopoulos, 2024.

pesar de la debida deferencia hacia Petrarca, osa contradecirlo y, en franca disensión, lo censura moralmente; a la inversa, en cuestiones de moral hace de Llull su consejero. La ascendencia luliana -aparte del pasaje descubierto a inicios del siglo XX sobre la necesaria justicia divina después de la muerte, tomado del *De anima rationale*-,⁸ se basa en dos obras en romance, que presenté hace decenios: el *Llibre del gentil e dels tres savis* y el *Desconhort*.

Dicha elección de patrón puede parecer contradictoria, pero Metge lo testifica con contundencia estando impregnado de Llull. Por ello, atenderé a los textos de Metge como receptor de Llull, atenta a su diálogo con los grandes italianos a través de las fuentes y teniendo como telón de fondo a san Agustín.

He de aclarar que mi enfoque incumbe a las tres temáticas de este congreso, porque desde el panorama del Humanismo primitivo, vemos a Llull a través de su proyección en Metge, quien recoge su pensamiento en su mismo siglo y dentro del contexto de los grandes trecentistas.

Seguidamente, focalizaremos *Lo somni*, con sus fuentes, a través de cada uno de los cuatro libros. Fuentes que han sido objeto de largas investigaciones, ya que son las que marcan la significación; ahora bien, en su inmensa mayoría, las intertextualidades están enterradas, habiéndose escondido con una alta técnica y una gran precisión.

Libro I⁹

Comienza el libro con el diálogo entre Bernat -el autor- y el espíritu del rey Joan, amigo suyo fallecido recientemente, a cuya aparición Bernat es reticente; a la vista de lo cual, el rey se empeña en demostrarle la realidad del espíritu. En esto consiste todo el argumento del I libro, notable por su riqueza filosófica, como denota el subsuelo literario. Pero ello no se debe a lucimiento -como ocurre con humanistas de ansias culturalistas-, sino a una perentoriedad evidente -como se explicará más adelante-, por la que oculta la lectura auténtica en el trasfondo; mientras que superficialmente se lee como una conversación natural o una charla amistosa.

De entrada, con el *Eclesiastés*, Metge enseña a dialogar, dando a entender cómo actúa el método dialéctico afrontando diferentes posiciones. Estas líneas se

⁸ Metge, 1959, p. 193, n. 21; hallazgo de Nicolau d'Òlwer.

⁹ Para un seguimiento pormenorizado de las fuentes conviene consultar los esquemas de los cuatro libros, donde se agrupan por columnas: trecentistas, tradición cristiana, clásica y revelada. Véase el del libro I en Butiñá, 2022a, p. 186. También pueden seguirse en Butiñá, 2002a, pp. 500-503 o en Metge, 2007, pp. 40-52.

entrecruzan con un pasaje de san Gregorio, porque el santo no aplicaba dicha metodología en sus *Diálogos*, llenos de milagros a la vieja usanza; por tanto, lo deja burlado, tergiversándolo mediante una broma encubierta, haciéndole decir que nadie sabe quién es su padre.¹⁰ Y así. Metge deja plantado ya su talante racionalista e irónico -corrosivo y todo-, jugando con las fuentes.

La primera obra influyente son las *Confesiones*, cuya inquietud anímica se percibe pronto en el aparecido, quien -como hacía san Agustín- hace reflexionar insistentemente sobre los propios orígenes: «-*Digues, abans que vinguesses en lo món, què eres?*. -*Ço que seré après la mort*. -*E què seràs?* -*No res*. -*Donchs, ¿no eres res abans que fosses engendrat?* -*Així ho crech*».¹¹

Sucede después el influjo del *Llibre del gentil e dels tres savis*, invistiéndose de Llull el personaje Bernat, quien asume la angustia del gentil Iuliano, manifestando su desazón, según veremos en el primer recuadro del próximo capítulo.

Intentando el rey auxiliarle, Bernat le reprocha no basar su argumentación sobre la inmortalidad en razones necesarias: «*Car, senyor, per molt que hajats dit, no m'havets provat, a mon juý, per rahons necessàries, sinó ab persuasions mesclades ab fe, que-l sperit de l'hom sia immortal. Ne veig coses evidents per què ho dege creure. (...) -E qui-t daria rahons necessàries -dix ell- a provar les coses invisibles?*», pp. 76... 78. Expresión que, aunque no sea exclusiva de Llull, es característica suya y consta en el prólogo del *Llibre del gentil*: «que asajasem si-ns puriem avenir per rahons demostratives e necesaries», ed. 1993, p.12.

Pero la estima del pensamiento Iuliano descuellosa sobre todo cuando, tras haber persistido el rey Joan en demostrarle la vida del espíritu mediante «*raonaments*», llega un momento en que Bernat -habiendo escuchado ampliamente el nobilísimo caudal de pensadores, antiguos y de su tiempo- dice que ya le es suficiente; aunque matiza que las razones que más le han convencido han sido las cinco últimas. Y a pesar de que, mezcladas entre santo Tomás y Cicerón, no hay manera de contarlas separadamente, las finales son las reconocidas en el *De anima rationale*,¹² preferencia que basta para dejar enaltecido el argumentario de Llull.

Intertextualidades entre Metge, Llull y san Agustín.

En este cuadro se aprecian algunas semblanzas que justifican la simbiosis Metge-gentil:

¹⁰ Metge, 1959, pp. 174-175 y n. 9.

¹¹ Seguimos la edición de 2007; véase pp. 62-65 y n. 34.

¹² Véase Metge, 2007, pp. 82-84 y n. 73.

1) vos suplich que·m vullats dir què és esperit e que·m donets entendre la sua immortalitat, si possible és, car en **gran congoxa** estich de saber-ho, per tal com no ho puix entendre (*Lo somni*, 2007, p. 68).

2) -Ab auctoritats, primerament de gentils, jueus, christians e sarrahins [rey]

-Gran plaer n'auré, senyor. Mas si·m volíets fer tanta gràcia que de les rahons e demostracions usàssets primerament, molt pus placent me seria... [Bernat]

-... vols dir que de auctoritats prou ne has lestes [rey]

-... vullats-me dir les auctoritats que m'havets ofertes [Bernat], pp. 78 ... 84.

3) Ffe m'í indueix a creure, posat que algun scrúpol de dubitació m'í acórrega. **Jo són content; anem avant, senyor (...)** moltes coses veig induints-mi a creure que les ànimes dels bruts sien immortals, axí com són aquelles dels hòmens, pp. 84... 110.

4) fiqué la orella a ço que ells me devien dir, **los quals jo vehia disceptar qui parlaria primer**. E un poch stat, Orfeu, fort graciosament, ab bon gest e alegra cara, començà dir ço que·s segueix:

-Entre·ls volents usar de curialitat és costum que los jóvens **parlen primerament** e los antichs, suplint los defalliments d'aquells, concloen. E per tal, si començaré a parlar, no·m sia imputat a ultracuydament, car solament **ho faré per satisfer a la honor de mon companyó**, p. 162.

1) qui resurrecció me podia significar ni mostrar per vives rahons, puria gitar de ma anima la dolor e la tristícia en que es (...) prec vos que ho fassats, cor per ssert sapiats la **greu dolor** en que son, per ço car me veg acostar a la mort, e après la mort no cuig esser nulla coza (*Libre del gentil e dels tres savis*, 1993, p. 13).

2)

-E pus que per **aucturitats** no·ns podem avenir, p.12.

3) Con lo gentil ach oydes estes paraules e remembrá les altres probacions damunt dites, sa anima, qui era torbada, **se comensá a esclarir e son coratge se comensá a alegrar**, e per assó **demaná al savy si les besties ni les aus resucitarien**, p. 21.

4) Qual de vosaltres comensarà primer? - Cascú dels savis onrá l'altre, e **volc donar honor la .i. al altre en començar primer**. (...) Cascú dels savis tenc a bo so que·l savi avia dit, e **cor cascú volc honrar l'altre, cascú dubtà a comensar primer**. Mas lo gentil demaná qual lig ffo primerament; e los savis dixerén que la lig dels jueus. E per assó **lo gentil pregá lo jueu que comensás primer (...)** lo gentil **pregá lo crestià que comensás** a provar sa lig e los articles en que creya. Mas lo crestià respós, e **demaná al sarraý si ly playa que ell comensás segons que·l gentil o vulia; e lo sarraý respós e dix que li playa**, pp. 14... 46... 88.

El punto 1), como hemos apuntado en el capítulo anterior, recoge la congoja de Metge ante la muerte, semejante a la luliana. En el 2), se aprecia cómo, tras la propuesta por parte del rey de recurrir a las autoridades, Bernat dice preferir las demostraciones racionales,¹³ por lo que se pospone dicho recurso, como ocurre en el *Llibre del gentil*; pero posteriormente Bernat accederá al ofrecimiento. En el punto 3), acabando el I libro, tras haberse mostrado -tanto el gentil luliano como Bernat- próximos a aceptar la inmortalidad, sorprendentemente, preguntan acerca de la inmortalidad de los animales. Y en el 4), *Lo somni* plagia un gesto típico del *Llibre del gentil*: la cortesía entre los interlocutores, ofreciéndose honorablemente la prioridad de la palabra. Estos puntos pueden bastar para mostrar que, pese a que las coincidencias no supongan exclusividad, los trazos son peculiares lulianos y el conjunto no puede ser casual.

A continuación, nos centramos en el *De Civitate Dei*, fuente que es clave, pues a su sombra Bernat accede a oír las autoridades. Pero, al advertir que el rey se salta el orden de exposición anunciado de gentiles, judíos, cristianos y sarra-cenos,¹⁴ Bernat le corta el discurso, recriminándole que haya empezado por Job, perteneciente al patrimonio judío, en vez de hacerlo por los gentiles. Entonces el rey se reafirma: «-*Jo comens allà hon deig, car Job no fou jueu, ans fou ben gentil*», p. 86. Frase inequívocamente tomada del *De Civitate Dei* (libro XVIII, cap. 47), que dará pie a Metge para ampliar la gentilidad. Porque, imitando al santo, que, con una postura favorable a los gentiles, potenció a Job y, tras él, a los clásicos -asimismo gentiles-, Metge se decantará categóricamente por ellos.

Es decir, Metge, apoyado en el santo obispo, dilatará el valor modélico de los gentiles, transmutado ya por una máxima autoridad, la agustiniana. Y este desliz es lo que le posibilitará, atrevidamente, entregarse a los clásicos de un modo incondicional. Esta afirmación no es una interpretación, puesto que dicha extensión queda estampada en la frase con que el rey, ante la extrañeza de Metge¹⁵ por haberse saltado el orden con Job, le confirma haberlo hecho a sabiendas y le alecciona sobre el valor profético de la gentilidad: «-*E are! has tu a saber... que gentils hagen prophetat? E què't par de Balaam, Sibil·la Eritrea, de Virgili e Ovidi?*», p. 88.

Hay que recordar aquí que el gentil como modelo ya figuraba al final del *Llibre del gentil*, donde este deviene ejemplar para los sabios.¹⁶ Pero Metge, para promover a los gentiles-clásicos como portavoces de la divinidad, acude a una

¹³ Véase Metge, 2007, pp. 78-79 y notas.

¹⁴ En el cuadro, iniciando el punto 2, en negritas.

¹⁵ «-Suplich-vos que'm digats si ho fets per oblit o de certa sciència», Metge, 2007, p. 86.

¹⁶ «E tant era gran la devocio que veyen en lo gentil, que'n lur anima consciencia lur remordia», Llull, 1993, p. 205.

máxima jurisdicción; y apela a la garantía agustiniana para hacer profeta a Ovidio. Nombre tan sorprendente para la categoría profética que se llegó a considerar un error;¹⁷ pero nombre que está en todos los manuscritos. Metge estaba extendiendo generosamente el papel de las Sibilas virgilianas, sublimadas por el santo. Y aunque todo el Renacimiento girará en torno a aquel salto, se tiene que calibrar que es muy diferente Virgilio que Ovidio, el poeta que exalta el amor sin paliativos. Pequeño juego de manos, muy adecuado para un notario hábil, rupturista y sin prejuicios, a quien agrada provocar.

Contando con tal solvencia, no puede asombrar que Bernat se deje arrastrar por el relato de la vida de Orfeu, calcado de las *Metamorfosis* ovidianas. De manera que, cuando dialoga con los personajes mitológicos -Orfeu y Tirèsias-, el adivino le reprende por entusiasmarse con la biografía del cantor del amor: «*Tot lo delit que trobes en les paraules d'Orfeu és que ha parlat d'amor, però són verí a la passió del teu coratge*», pp. 170-171. Ideología ésta, pobre y pacata, que proviene del *Secretum* petrarquesco, donde el amor es pasión distorsionadora del espíritu; razón por la cual Tirèsias -que en *Lo somni* habla por boca del san Agustín del *Secretum*- se define como enemigo del amor humano. Así pues, Metge, rechazándolo, está condenando drásticamente la filosofía antiamorosa de Petrarca y reivindicando a su vez al obispo de Hipona como filósofo del amor, cuya doctrina había falsificado el aretino; mientras que él demuestra conocerlo a fondo. Bernat se opondrá al malévolo Tirèsias hasta tal punto que, en el IV libro, casi llegan a las manos y Orfeu los tiene que separar.

El libro II

En este libro, con reflejo de obras de Dante, como la *Divina Comedia*, el *Convivio* o la *Vita Nuova*, se mezclan las que le dedicó Boccaccio, como el *Trattatello*, donde Metge bebe ideas muy elevadas sobre el alma humana.¹⁸ De manera que, si primero fue Llull el plenipotenciario, ahora lo es el florentino. El nexo entre un autor y otro basta concretarlo en la filosofía de amor, en la cual se asienta Dante desde inicios del *Convivio*. Metge se le suma,¹⁹ arraigando así en la cristiandad y evidenciando la deformación de Petrarca. Confirman la afinidad dantesca detalles como que declare también él su inocencia ante las pedradas con que le atacan los enemigos²⁰ o que se defienda como él por medio del senti-

¹⁷ Butiñá, 2002a, p. 253 y nota.

¹⁸ Butiñá, 2002a, p. 306 *passim*.

¹⁹ Butiñá, 1995.

²⁰ De la adversa coyuntura histórica de Metge, con problemas de tipo judicial, hay una amplia descripción en Metge 1959, pp. *87-*167.

do alegórico, que aporta una verdad «*sotto una bella menzogna*», recurriendo asimismo a la figura de Orfeu.²¹

Este libro II se había considerado circunstancial, ya que gira sobre problemas de su tiempo; como el de la Inmaculada; tema al cual, Metge -como Llull- es favorable. Pero no es en absoluto marginal, como se comprueba por las huellas de una obra agustiniana profunda como es el *De Trinitate*,²² así como por la firme impronta de Dante, hacia quien Metge muestra toda la empatía y de quien adopta una conciencia moral de signo laxo en relación con su tiempo.²³

El libro III

Los dos libros finales, III y IV de *Lo somni*, son de carga moral. En el III hay dos fuentes principales: el ya comentado *Secretum*, que se sigue a pinceladas, y, dentro de su órbita, el misógino *Corbaccio*, fuente ya reconocida en el siglo XV por un humanista, Ferran Valentí.²⁴ Esta obra la recita prácticamente igual el mitológico adivino. Ante ello, la postura de Bernat es de defensa encendida de la mujer en general, mientras que la maldad de Tirèsias queda refrendada por ensañarse -con las peores tintas- con su amante.

Dicho maridaje entre Boccaccio y Petrarca -esto es, del *Corbaccio* y del *Secretum*-²⁵ manifiesta que Metge, además de acometer a Petrarca, le hace responsable de haber empobrecido y corrompido al certaldés, dado que, en el libro anterior, aparecían frases suyas filosófico-teológicas. Denuncia que se ratifica por medio de la fuente inicial y final de todo *Lo somni*, el *De casibus virorum illustrium*,²⁶ que sella toda la obra (como vemos en el penúltimo capítulo). Además, al inicio del libro VIII boccacciano, el autor relata el sueño en el que su mentor, Petrarca, le convirtió mediante su aparición; situación especular que deja entender que, en la aparición análoga del sueño de Metge, aquella conversión petrarquesca fue, inversamente, una perversión. Con una exactitud impresionante lo suscribe aún otra fuente, que es la más externa de este libro: la muy divertida *Sátira* II, 5 de Horacio, donde Tiresias corrompía a Orfeo.²⁷ Y así, se

²¹ Metge, 2007, p. 157 y n. 209. Butiñá, 2002a, pp. 300-301. Los personajes alegórico-mitológicos, con quien dialoga Bernat en los últimos libros, son los que encubren el mensaje.

²² Butiñá, 2001a. (Véanse las fuentes del libro II en el esquema de Butiñá, 2022a, p. 188).

²³ Butiñá, 2002a, pp. 297 *passim*, y 2023b, p. 176.

²⁴ Riquer, 1964, II, p. 466.

²⁵ Butiñá, 1994a, pp. 182-200, y 2002a, pp. 340-355.

²⁶ Butiñá, 2003b.

²⁷ Butiñá, 2002a, pp. 356-360, y 2003a.

nos revela la verdadera personalidad de Petrarca, equiparado al sabio adivino como corruptor del inocente poeta y cantor. Rastros minúsculos de dicha sátira horaciana envuelven el libro III²⁸ impregnándolo de tono satírico. La intencionalidad es ostensible: rebatir la deriva humanista de carácter denigratorio de la mujer, que -disfrazada de agustinismo- asentaba el afamado Petrarca. La opción contraria, que opone Metge, es la filosofía cristiana bebida en Dante y -antes- en Llull.

El libro IV

En este libro destaca la galería de mujeres ilustres,²⁹ elaborada con ejemplos de Valerio Máximo recogidos en las *Familiares* petrarquescas. De estas cartas, Metge corrige el criterio de virtud de los clásicos desvirtuado por la filtración de Petrarca, devolviéndolo al sentido original de acuerdo con el latino; o sea que, si el aretino había suprimido la puntualización de que una heroína fue suicida, el catalán la rescata.³⁰ De modo que, fiel al ejemplo clásico, deshace la manipulación con que Petrarca lo había desfigurado; como hacían los sermones medievales, tan criticados -paradójicamente- por los adeptos de la nueva mentalidad. Ahora bien, tal maniobra depuradora comportaba un riesgo: el de subvertir la moral tradicional, como se hace patente por la advertencia de peligrosidad que le hace el rey, según veremos en el capítulo siguiente.

Podría parecer que estas pequeñeces convienen sólo a especialistas del Humanismo; pero interesan en un marco lulista, porque en el enfrentamiento entre ambos autores, el cuello al que Metge se abraza es al de Llull. Esto se consuma con clarividencia al principio y al final de este IV libro, por medio de otra fuente. Y como pasó al principio con el gentil, ahora se identifican de nuevo Bernat y Ramón. De hecho, se funden exactamente con una sola palabra; pues Bernat, habiendo oído los exabruptos misóginos de Tirèsias,³¹ procedentes del *Corbaccio*, comienza este libro diciendo: «-*Trist jo ladonchs e desconortat*». ³² Como Llull en el *Desconhort*, descorazonado ante el ánimo de los cristianos.³³ Con ello, Metge da el tono definitivo a su obra, remarcándolo al final del mismo libro, pues lo remata diciendo que se despierta de su sueño «*fort trist e desconso-lat*», p. 282.

²⁸ En el esquema del libro III (Butiñá, 2022a, p. 192) puede verse gráficamente.

²⁹ Se cierra con una magnífica loa de la mujer (Butiñá, 2003c, pp. 26-33). Véase el esquema del libro IV en Butiñá, 2022a, p. 198.

³⁰ Gros, 2021, pp. 11-12.

³¹ Guzmán, 2009.

³² Metge, 2007, p. 230 y n. 355.

³³ Butiñá, 2002a, pp. 390-391, y 2018a, p. 46.

Ello explica que a finales del IV libro aparezca la frase del *De senectute*³⁴ que había formulado acabando el I; primero la aplica a la vida del espíritu y al final, a la mujer. Su talante es coherente: manifiesta igual tratamiento para las dos dimensiones humanas, subrayando así el racionalismo ciceroniano y su adscripción cristiana.³⁵

De modo que, del gentil que, al final del I libro luliano, esperanzado y creyente, exhibe ardientemente su alegría -al igual que Metge a finales del I de *Lo somni*, totalmente iluminado y consolado, afirma la vida del espíritu-,³⁶ pasamos al IV, donde se adhiere al Ramón deshecho en lágrimas y desconsolado. Habiéndose embebido del espíritu jovial del *Llibre del gentil*, pues, pasa a vivir la amargura del poema de Llull.

El misterio de *Lo somni*

Esta lectura de la obra concuerda con el objetivo que Metge alega acabando el II libro, cuando el rey le encarga escribir su mensaje para la posteridad, con sombra senequiana,³⁷ previniéndole de que, aunque llegase a descubrir el misterio, no lo difundiese, porque correría un gran peligro:

«E si en scrits ho volies metre, ja se'n seguiria major profit en lo temps esdevenidor a molts, de què hauries gran mèrit. (...) te mets en carrer qui no ha exida. Lexa anar l'aygua pel riu, que abans que·ns partiscam, si subtilment hi volràs specular, conexeràs gran part del misteri que y sta amagat; però no't faça cura de publicar aquell quant lo sabràs, car risch de gran perill te'n seguiria e de poch profit a present», pp. 152...156.

Lo cual confirma la clandestinidad de las fuentes. La ocultación era perentoria por varias causas, entre las que pesa mucho la sombra de Llull; pero más provocadora era la disconformidad hacia la mentalidad petrarquesca, la ideología del poderoso *establishment*. Y más aún un aspecto muy estudiado, su adhesión al hálito humanístico, que -entre otros agravios- despenalizaba el placer;

³⁴ Con frase de inspiración ciceroniana (Ciceró, 1998 [85], p. 157), acorde con el rey Joan, dice Bernat: «*E axí ho crech fermament, e ab aquesta opinió vull morir*», I, p. 106; y, enfrentándose al adivino: «*No faria jamay –digui jo–; ab aquesta opinió vull morir*», IV, p. 278.

³⁵ La defensa del amor por parte de Metge, gracias a la mediación de Llull, supone una racionalización de la virtud cristiana por excelencia -la caridad-, como bien lo sustenta el hecho de que emplee la frase de Cicerón con doble aplicación, al estilo evangélico (Butiñá, 2000, pp. 309-310; 2002c, pp. 284-285; 2003c, p. 38). En este mismo libro Metge se clasifica como cristiano (2007, p. 243 y n. 382).

³⁶ Respectivamente, Llull, 1993, p. 43 (para mayor consonancia, en la p. 44, el gentil se vuelca en la proyección a sus congéneres; como Metge, paralelamente, en su giro moral) y Metge, 2007, p. 118.

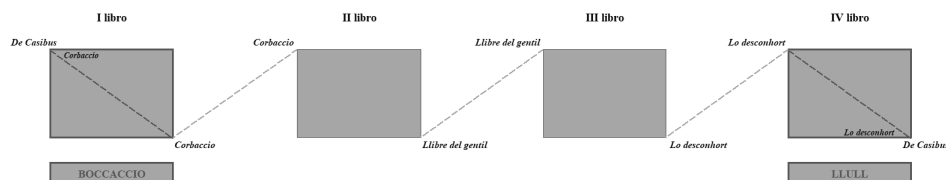
³⁷ Butiñá, 2012, p. 75.

puesto que la camarilla del difunto Joan I -apodado el *Humanista*- estaba inculpada como responsable de la probable suerte aciaga del rey a causa de su muerte repentina por su afición a la caza y a la música. Hay que añadir que el sucesor, su hermano Martí, es denominado el *Eclesiástico*; factores todos ellos que colocaban a Metge y a sus amigos en la oposición.

El truco para encriptar *Lo somni* Metge lo encontró en la poesía trovadoresca, donde se ocultaba el sentido del poema con filigranas artísticas a fin de hacerlo hermético.

El cifrado del texto.

ESQUEMA de *Lo somni*



He aquí el proceso de dicha operación literaria: anteriormente, ya se ha comentado en el capítulo 4 se ha comentado el broche del *De casibus*, obra con la que se delata la corrupción; frase cortita y muy específica que no tiene otra propuesta de fuente y que, por medio de sendas apariciones, cose el final de la obra con el comienzo. Pues bien, aplica la misma sistemática para la ligazón entre libros, mediante el enlace del final de uno y el inicio del siguiente, a través de la misma fuente -a menudo disimulada, entremedio de otras-. Técnica que se corresponde con la de las *cobles capcaudades* de los trovadores, que enlazaban la rima del principio y del final de las estrofas asegurando su significado.³⁸

Este cuadro refleja fuentes principales de cada libro en colocación inicial y final; ello permite ver que la primera reconocida, el *Corbaccio* -repudiado por Metge como vejatorio-, se ubica en las tres primeras posiciones, dibujando una figura que se invierte al final con el *Desconhort*. Visto así, *Lo somni* es un libro que se pliega, con su cierre; y en medio, como bisagra en el lomo, el *Llibre del gentil*.³⁹

³⁸ Riquer, 1975, I, pp. 43-44.

³⁹ El dibujo de la obra en su visión interna, que tiene precedentes en la *Comedia* de Dante y en ciertas figuraciones lulianas, no es ajeno a la estructura del *Decamerón* ni a otras obras posteriores que reflejan aquella obra dantesca; así, la *Comedieta de Ponça* del Marqués de Santillana (véase Butiñá, en prensa, n. 2).

Llull atraviesa, pues, subterráneamente, el gran diálogo, permitiendo apreciarse la sintonía de Metge para con su doctrina, hondamente cristiana, la cual deja rubricado asimilar por medio de su vinculación con los personajes; así como mediante la ocultación declara que era una obra *engagée*. De manera que, siendo solidario con Llull, Metge asesta un duro golpe a la filosofía moral dominante en el ámbito eclesiástico y apadrinada por el ínclito Petrarca. Eran motivos suficientes para encriptar *Lo somni*. Así pues, el factor luliano -ocultado con tanto secretismo— es condición *sine qua non* para comprender la principal obra del llamado príncipe de las letras catalanas y descifrar su misterio, anunciado por el rey Joan en el libro II.

La alineación de Metge responde al perfil órfico, de génesis ovidiana, como se constata por la calificación de Ovidio como profeta; hecho sorprendente, pero muy elocuente del cambio humanista. También es decameroniana, siendo entusiasta Metge del *Decamerón*, como avalan su traducción del último cuento (el *Griselda*) y *Lo somni*; aquí, aun sin citarlo, pues lo deja atestiguado en la galería de mujeres ilustres, en el apartado correspondiente a las cristianas, donde sólo aparece Griselda,⁴⁰ sin nombrar a ninguna santa.⁴¹ Pero sobre todo concuerda con el alineamiento luliano,⁴² tanto por compartir su desconsuelo como por sintonizar con el gentil.⁴³

Los dos autores, Llull y Metge -filósofos renovadores por encima de sus disparidades— son un buen detonante del cambio antropocéntrico en función del componente laico y el progresivo avance de la ética; de manera que ambos contribuyen a la irradiación del Humanismo. Aún más, hay que justipreciar su legado por su sensibilidad contra la adulteración del cristianismo, circunstancia que, distanciándolos de la Edad Media, apunta a una mentalidad propia de nuevos tiempos, la cual se corresponde con el movimiento conocido como Humanismo cristiano, que acuña con sentido renovado las virtudes del cristianismo. Así, si en Metge se ha distinguido un paso hacia adelante en la línea humanística, no lo es sólo por su rotunda admiración hacia los clásicos, sino por aplicarlos para la vida, recuperando su efectividad moral. Pero el barcelonés tuvo que proceder a la ocultación debido al ambiente que le rodeaba y el mallorquín pagó caro lo

⁴⁰ Metge, 2007, p. 244 y n. 387.

⁴¹ Ensalza aparte a la Virgen María, al inicio de ese libro IV (Metge, 2007, p. 234).

⁴² Sobre la función de trabazón de Llull y Metge respecto a la estructuración de la literatura catalana antigua, véase Butiñá, 2022b, pp. 195-197. Y en cuanto a una proyección humanística de mayor alcance, Martines, 2022, y Butiñá, 2023a, 2024a.

⁴³ Acerca de este trazo, véase Butiñá, 1997 y 2001b, p. 72.

novedoso de su gesto debido a la Inquisición; para ambos se abonaba así su desconocimiento.

Todo ello comporta que la clave de la divergencia entre Humanismo cristiano y Renacimiento tenga su remota ascendencia en aquella vieja discusión trecentista que tratamos inicialmente, ya sensible en el *Griselda* de Metge (ca. 1381).⁴⁴ Desde aquella encrucijada del Humanismo primigenio se explica el curso histórico, además del olvido de Llull y de su adepto, Metge. Pero el aliento de Llull alcanzó al Cusano y a otros humanistas, como Lefèvre d'Étaples o san Ignacio de Loyola;⁴⁵ al igual que la continuidad -no influjo directo- de Metge gravita en Erasmo.⁴⁶

Dejando, de todos modos, este análisis para los expertos en periodizaciones, no concluiré que san Agustín y Llull fueron humanistas, pero sí que han sido manantiales del Humanismo. Sí lo son, sin embargo, Petrarca y Metge; si bien hay que percatarse de que, si del italiano derivó el gran Renacimiento del pasado, el catalán permite reconocer a Llull anunciando el futuro y abriendo paso al Humanismo cristiano.⁴⁷

8. La *Apologia*.

Para acabar, vamos a la última obra de Metge, la *Apologia*,⁴⁸ diálogo en que imita formalmente a los clásicos y donde dice que el personaje que dialoga con él es un gran amigo suyo, llamado Ramón. Y añade -en concordancia con los comentarios del capítulo anterior- que esconde su apellido con motivo: «*vénch un gran amich meu, apellat Ramon, hom no molt fundat en sciència, mas de bon enginy e de covinent memòria. Lo seu cognom vull celar per causa*», Metge, 1959, p. 158.

Este diálogo descubre el aspecto literario que hemos atendido prioritariamente, las fuentes; ya que Bernat alega hallarse en su habitación, en conversación con sus verdaderos amigos -los muertos-, cuya herencia aprovecha. Y lo expresa con una preciosa frase que retrata al humanista hablando con sus libros:

⁴⁴ Con esta fecha data -en verso, como Petrarca- un debate al viejo estilo, el *Llibre de Fortuna e Prudència* (Metge, 2010, pp. 58-59).

⁴⁵ Respectivamente, Ramis, 2026, y Benítez, 2022.

⁴⁶ Butiñá, 2006, pp. 106-167; 2009a, b y 2010; Santos Sopena, 2016.

⁴⁷ Su precedencia para el modelo europeo y la civilización occidental la han señalado autores como T. Carreras y Artau o Alan Yates.

⁴⁸ Obra fragmentaria, de la que sólo se conserva un folio (Metge, 1959, pp. 157-163); pero muy significativa (Butiñá, 2002a, pp. 419-424; 2023c).

«[E]stant a mi, l'altre jorn, ab gran repòs e tranquilant de la pensa en lo meu diversori, en lo en lo qual acustum star quant desig ésser bé acompanyat –no pas dels hòmens que vuy viuen, car pochs de ells saben acompanyar, mas dels morts, qu'ils han sobrepuysats en virtut, sciència, gran indústria e alt enginy, e jamay no desemparen aquells que volen ab ells comversar ne-ls deneguen husdeffruyt de lles grans heretats que-ls han lexades, hans los conviden insessentment que usen de aquelles», ib.

Las pocas líneas de la *Apologia* corroboran la relación de los dos autores que hemos afrontado. Así como el título con que cierro mi trilogía sobre el Humanismo, *Detrás de los orígenes del Humanismo: Ramón Llull*, sintetiza este trabajo.

Como punto final cabría insistir en el cambio de la apertura hacia la gentilidad clasicista de los paganos, de origen agustiniano, a la gentilidad de distintas religiones, que aplica Llull al final del *Llibre del gentil e dels tres savis*. Porque, acentuando el cambio, la apertura de Metge –en grado máximo bajo la simbólica defensa de su horrible amante–, que supone un gran paso hacia la igualdad humana, tiene también raíces lulianas.⁴⁹

Bibliografía

- ARECES, J. R., «*Lo somni* o la reivindicació ontològica de l'home», en Butiñá & Cortijo, 2011, pp. 79-100.
- BENÍTEZ, J. M^a, S. J., «Presencia textual de Ramon Llull en Ignacio de Loyola. (La guía magisterial del padre Batllori)», en R. Ramis (coord.), *Ramon Llull i els lull-listes (segles XIV-XX)*, 2022, pp. 995-1016.
- BUTIÑÁ, J., «Cicerón, Ovidio, Agustín y Petrarca tras *Lo somni* de Bernat Metge», *Epos. Revista de Filología*, 10, 1994a, pp. 173-201.
- , «Metge, un bon lul·lista i admirador de Sant Agustí», *Revista de Filología Románica*, 11-12, 1994b, pp. 149-170.
- , «El diálogo de Bernat Metge con Ramón Llull. Dos nuevas fuentes tras *Lo somni*», en J. S. Paredes Núñez (coord.), *Actas del V congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (1993), vol. I, Granada, Universidad de Granada, 1995, pp. 429-444.
- , «Reflexiones sobre la fuente arábica del *Llibre del gentil* luliano», en *Memoria-Homenaje a Pedro Peira Soberón*, *Revista de Filología Románica*, 14/II, 1997, pp. 45-61.
- , «600 anys de *Lo somni*, el primer diàleg humanístic de la Península», *Revista de Filología Románica*, 17, 2000, pp. 295-317.

⁴⁹ Tras efectuar Metge un contraste crítico de las mentalidades cristiana y sarracena, censura la malicia de un Famoso autor cristiano: Ramón Martí. Y en el mismo pasaje (Butiñá, 2018b, pp. 171-174), hace manifiesto que si la religión causaba segregación, también el ser mujer; postura feminista que ya se registra en Llull (Llull, 1993, p.196; Conde, 2022).

- , «Las ideas del *De Trinitate* agustiniano tras un reconocido ‘epicúreo’: Bernat Metge», en *Literatura y cristiandad. Homenaje a Jesús Montoya Martínez*, Granada, Universidad de Granada, 2001a, pp. 35-52.
- , «Al voltant dels conceptes de la gentilitat i el profetisme a *Lo somni* de Bernat Metge i la font del *Secretum*», *Llengua i Literatura. Revista anual de la Societat Catalana de Llengua i Literatura*, 12, 2001b, pp. 47-75.
- , *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*, Madrid, UNED, 2002a.
- , *Del Griselda català al castellà*, «Minor»7, Barcelona, Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, 2002b.
- , «Al voltant del final del llibre I de *Lo somni* de Bernat Metge i la qüestió de l'ànima dels animals», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, 48, 2002c, pp. 271-288.
- , «Una nova font de *Lo somni* de Bernat Metge: Horaci», en *Memòria, escriptura, història. Professor Joaquim Molas*, vol. I, «Homenatges» 19, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2003a, pp. 215-234.
- , «La font més amagada i més externa de *Lo somni*: un altre somni», *Estudis Romànics*, 25, 2003b, pp. 239-251.
- , «Bernat Metge, defensor de la dona i l'ideal de la pau», *Revista de Filologia Romànica*, 20, 2003c, pp. 25-40.
- , «Sobre el Humanismo catalán y las periodizaciones», en *Del Humanismo, Revista de Lenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca*, 9, 2004, pp. 251-278.
- , *Detrás de los orígenes del Humanismo: Ramón Llull*, Madrid, UNED, 2006.
- , «Ramón Llull: vida y pensamiento; Ramón Llull: obra literaria», en J. Butiñá & J. Ysern (eds.), *Literatura Catalana, I, Edad Media*, Madrid, UNED, 2006.
- , «El Humanismo catalán en el contexto hispánico», en S. M. Prendes (ed.), A. Cortijo & T. Jiménez Calvente (coords.), *El Humanismo hispano, La Corónica. A Journal of Medieval Hispanic, Languages, Literatures & Cultures*, 37/1, 2008, pp. 27-71.
- , «El *Liber de Ciuitate mundi* front al *De pace fidei* de Nicolau de Cusa», en R. Planas (coord.), *De la recepció de Llull a Alemanya, Lluc*, 867, 2009a, pp. 33-36.
- , «Ramon Llull en el primer humanisme», en J. Butiñá & A. Cortijo (coords.), *El humanismo catalán, eHumanista*, 13, 2009b, pp. 83-103.
- , «Bernat Metge», en A. Hauf (coord.), *Panorama Crític de la Literatura Catalana. Edat Mitjana*, vol. I, Barcelona, Vicens Vives, 2010, pp. 311-353.
- , «Metge, traductor de Séneca», en *Reflexions sobre la traducció arran de les lletres catalanes medievals*, «Projects. Monographs. Publications of eHumanista», 2012, pp. 70-79.
- , «Els nexes entre Llull i l'Humanisme des de quatre angles diferents d'observació. Una hipòtesi de treball sobre possibles relacions entre Llull i Dante», en M. M. Romano (coord.), *Il lullismo in Italia: itinerario storico-critico. Volume miscellaneo in occasione del VII centenario della morte di Raimondo Lullo*, Palermo, Antonianum, 2015a, pp. 93-114.

- , «Llull y la filosofía laica medieval», en H. Bein (coord.), *Arts of Finding Truth: Approaching Ramon Llull, 700 Years Later*, *eHumanista/IVITRA*, 8, 2015b, pp. 44-67.
- , «Els apostòlics i el *Llibre de les bèsties* de Ramon Llull», *Estudios Franciscanos*, vol. 117, n° 461, *Homenaje al beato Ramon Llull en el VII aniversario de su muerte (1316-2016)*, 2016, pp. 395-418.
- , «El paso de la Filosofía a la Ética: Ramón Llull y Bernat Metge», *Mirabilia/MedTrans*, 7, 2018a, pp. 36-52.
- , «Bernat Metge y Ramón Llull frente a los sarrazenos», *Mirabilia Journal*, 26, 2018b, pp. 157-178.
- , «Deu petiteses que magnifiquen la *Griselda* catalana», *Mirabilia Medtrans*, 12, 2020a, pp. 48-66.
- , «Les pobres Griseldes s'anaren empobrint amb els segles», *Scripta*, 16, 2020b, pp. 267-278.
- , «Dels primeríssims humanistes a Llull», *eHumanista/IVITRA*, 18, 2020c, pp. 166-187.
- , «En el centenario de Dante: Tres calas italo-catalanas del Humanismo en la Corona de Aragón y tres hipótesis», *eHumanista/IVITRA*, 20, 2021, pp. 76-96.
- , «Descifrando *Lo somni* y sus técnicas literarias», *Mirabilia Journal*, 34, 2022a, pp. 180-219.
- , «Estructurant la tradició en les lletres catalanes antigues: de Llull a Metge», en *El mundo de la tradición*, *Mirabilia Journal*, 35, 2022b, pp. 177-198.
- , «Dos grandes autores de la Corona de Aragón, líderes en libertad de conciencia: Ramón Llull y Bernat Metge», en C. A. Lértora Mendoza & I. Pérez Constanzó (eds.), *Actas del XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval. Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval. Expresiones e imágenes*, Buenos Aires, 2023a, pp. 493-504.
- , «La dignitat del cos, de la dona, de l'amor i del plaer. (Breu anàlisi dels inicis humanistes en la Corona d'Aragó, arribant a Dante)», en *Ritmes, expressions i representacions del cos. Del món Antic al Barroc*, R. da Costa (coord.), *Mirabilia Journal*, 36, 2023b, pp. 164-186.
- , «Books as company during a medieval pandemic: an approach to Bernat Metge's *Apologia*», en A. Cortijo & J. V. Garcia. (eds.), *Transferencia y conocimiento: Humanidades, Educación y construcción del saber en la red*, València, Tirant lo Blanch, 2023c, pp. 93-119.
- , «Horizontalidad y verticalidad como ejes culturales. (Sobre el Humanismo, Ramón Llull y Bernat Metge)», en V. Kritikou (coord.), *Actas del congreso Internacional sobre Iberoamérica*, Atenas, Universidad Nacional y Kapodistriaca de Atenas, 2024a, pp. 15-27.
- , «Claus per al desxiframent de *Lo somni*. (I Llull s'hagué d'encriptar)», *Revista Valenciana de Filologia*, 8, 2024b, pp. 163-193.
- , «El paradís en *Lo somni* de Bernat Metge», en J. M^a Salvador-González (coord.), *Returning to Eden*, *Mirabilia*, 38, 2024c, pp. 27-53.

- , «Glosa a la traducción de *Curial e Güelfa* al español», *eHumanista/IVITRA*, en prensa.
- BUTIÑÁ, J. & A. CORTIJO, eds., *L'humanisme a la Corona d'Aragó (en el context hispànic i europeu)*. Potomac (Maryland), Scripta Humanistica Publishing International, 2011.
- , «Introducció. L'Humanisme a la Corona d'Aragó», *eHumanista/IVITRA*, 1, 2012, pp. I-XVIII.
- BUTIÑÁ, J., A. CORTIJO & V. MARTINES, eds., «Introducción. Bernat Metge, humanista i poliglota», *eHumanista/IVITRA*, 4, 2013, pp. 1-2.
- CICERÓ, *Cató el Vell (De la vellesa)*, P. Villalba i Varneda (ed.), Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1998.
- CONDE, M., «Apuntes sobre la presencia de la mujer en el *Libro de Contemplación*», *Revista de lengua y literatura catalana, gallega y vasca*, 27, 2022, pp. 207-218.
- GROS, S., «Libidinoso amor. Sobre algunes fonts llatines en *Lo somni*», *Scripta. Revista internacional de Literatura i cultura medieval i moderna*, 18, 2021, pp. 1-14.
- GUZMÁN GARCÍA, H., «El viejo tema de la misoginia: ecos de Semónides en Bernat Metge», *eHumanista*, 13, 2009, pp. 277-288.
- LLULL, R., *Llibre del gentil e dels tres savis*, A. Bonner, A. (ed.), «NEORL», vol. 2, Patronat Ramon Llull, Palma de Mallorca, 1993.
- , *Cuatro obras de Llull (Lo desconhort, Cant de Ramon, Liber Natalis y Phantasticus)*, J. Butiñá (coord.), Madrid, Atenea, 2012.
- MARTINES, V., «Ramón Llull, lengua románica y primeros humanistas en el paso del siglo XIII al XIV», *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca*, 27, 2022, pp. 219-230.
- METGE, B., *Obras de Bernat Metge*, M. de Riquer (ed. bil.), Barcelona, 1959, Universidad de Barcelona.
- , *Lo somni. El sueño*, J. Butiñá (ed. bil.), Madrid, 2007, Atenea.
- , *El Llibre de Fortuna e Prudència*, M. Marco (ed.), Barcelona, Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, 2010.
- , *El Griselda de Bernat Metge en español*, J. Butiñá (ed.), en «Projects. Publications of eHumanista, Monographs», 2020.
- OIKONOMOPOULOS, I., «Bernat Metge y *Lo somni*: la plenitud humanista en la Corona de Aragón», *Estudios y homenajes hispanoamericanos*, VII, 2024, pp. 197-208.
- PETRARCA, F., *Griselda*, L. C. Rossi (ed.), Roma, Sellerio, 1991.
- RAMIS BARCELÓ, R., «Algunas referencias a Llull en los incunables», (en este mismo libro).
- RIQUER, M. de, *Història de la Literatura Catalana*, vol. II, Barcelona, Ariel, 1964.
- , *Los trovadores. Historia literaria y textos*, vol. I, Barcelona, Planeta, 1975.
- SANTOS SOPENA, Ò., «Ramon Llull: umbrales del pensamiento humanista peninsular», *eHumanista/IVITRA*, 9, 2016, pp. 341-354.

ECOS DEL LULISMO ATLÁNTICO: NUEVOS APORTES (SIGLOS XV-XVI)*

ECHOES OF ATLANTIC LULLISM: NEW CONTRIBUTIONS (15TH-16TH CENTURIES)

FRANCISCO JOSÉ DÍAZ MARCILLA
Universidad de Almería

Resumen

En el presente capítulo se analizan una serie de nuevos datos que permiten conocer mejor la evolución del lulismo en los centros del saber a ambas orillas del Océano Atlántico durante los siglos XV y XVI, tanto en los territorios vinculados con la Corona de Castilla, caso de Canarias, el Emirato Nazarí de Granada o la Nueva España, como en aquellos vinculados con la Corona de Portugal, como es el Reino del Congo. El análisis se realiza a través de los testimonios documentales conservados en manuscritos y libros impresos.

Palabras clave: Lulismo, Granada, Canarias, Nueva España, Congo.

Abstract

In this chapter, a series of new data have been examined to gain a clearer understanding of the evolution of Lullism in centers of learning on both sides of the Atlantic Ocean during the fifteenth and sixteenth centuries, both in territories linked to the Crown of Castile—such as the Canary Islands, the Nasrid Emirate of Granada, and the New Spain—and in those associated with the Crown of Portugal, such as the Kingdom of the Congo. The analysis has been carried out through the examination of documentary evidence preserved in manuscripts and printed books.

Keywords: Lullism, Granada, Canary Islands, New Spain, Congo.

* Edificio Departamental de Humanidades. Universidad de Almería. Grupo de Investigación Abdera (HUM-145). Carretera de Sacramento s/n, 04120 La Cañada de San Urbano, Almería (España). E-mail: fjdiazm@ual.es. <https://orcid.org/0000-0002-2651-1664>.

En la laboriosa construcción del edificio de la historia del lulismo vinculado a las coronas medievales de Castilla y Portugal, este humilde trabajo pretende ser una piedra más y, por tanto, no tiene veleidad de cerrar ninguna de las innumerables líneas de estudio que necesitan ser estudiadas en profundidad, sino de ayudar a comprender mejor las mecánicas que llevaron al pensamiento luliano a sobrevivir en ambientes culturales tan alejados de Mallorca o Barcelona como puedan ser Sevilla, Granada, las Canarias, México o incluso el Congo.

Este trabajo bebe, obviamente, de varios estudios precedentes que serán citados convenientemente al tratar cada una de esas líneas de investigación que componen el que una vez denominé como «lulismo atlántico»¹. A este respecto, cabe aclarar que esa definición ni tuvo ni tendrá visos de quedar marcada como hito, ya que su uso es totalmente circunstancial, siempre a la espera de nuevos datos que permitan generar un concepto más definitivo, donde tengan cabida todos los territorios en los que el lulismo germinó y maduró entroncándose con otras corrientes de pensamiento fundadoras de lo que conocemos como pensamiento moderno.

1. El lulismo en los centros de enseñanza de Castilla durante el siglo XV

Se comenzará el recorrido por aquellos centros de estudio del siglo XV en los que, si bien no se puede hablar propiamente de escuelas lulianas ya que no hay programas de estudios específicos sobre materia lulista como en el caso de Mallorca, Barcelona o Valencia, sí se sabe que poseían obras de Llull y, además, que en ellos se produjeron textos (anónimos la mayor parte de ellos) por parte de lulistas o por lo menos interesados en el arte luliano.

En primer lugar, está el Colegio Mayor de San Bartolomé de Salamanca y, por extensión, la propia Universidad de Salamanca. Ese Colegio fue fundado a principios del siglo XV por Diego de Anaya y Maldonado, del cual se ha demostrado que probablemente no fue lulista y simplemente se interesó por tener algún libro de Llull en la biblioteca del Colegio². Sin embargo, sí queda claro que en Salamanca – entendiendo ese lugar como el mencionado Colegio y la Universidad – hubo un fermento lulista a mediados del siglo XV que produjo obras plenamente lulistas como la *Novela moral de Graçían*, el *Arte memorativa*, la *Logica parva* y, probablemente, los tratados del tal vez inexistente Gonçalo Morante sobre la predestinación y el libre albedrío, y la Trinidad³. De ese fermento, de quien sí tenemos un nombre es de Álvaro de Villaescusa, el bachiller en decretos

¹ Díaz Marcilla, 2020.

² Díaz Marcilla, 2022.

³ Los estudios sobre el lulismo de esas obras en: Díaz Marcilla, 2015a y 2015b.

de Salamanca que se dedicó a hacer una serie de traducciones en torno a 1458, entre ellas un resumen del *Llibre del gentil* de Ramon Llull⁴. El resto son denominados (a veces de forma despectiva) como «remonistas», según los testimonios de los cortesanos poetas Juan Alfonso de Baena o el arcipreste de Talavera⁵.

En segundo lugar, está la escuela de gramática fundada en Cuéllar por el clérigo Gómez González, quien poseyó varios libros de Llull y, por extensión, aunque no tenemos ninguna certeza, pudo haber dotado de alguno de esos libros a la escuela por él fundada⁶.

Precisamente por el destino final de esos libros llegamos al tercer foco de centros donde había textos lulianos, en este caso los monasterios jerónimos de Guadalupe, El Paular o Valparaíso. Cabe decir que es la orden jerónima la que probablemente trae en primer lugar el lulismo a Castilla entre finales del siglo XIV y principios del XV⁷. Sin embargo, cierto es que no sabemos el alcance que dichos textos tuvieron en la formación que se hacía en esos monasterios.

Se ha optado por no repetir la información ya conocida sobre estos centros y publicada en los diferentes trabajos que se encuentran citados en las notas al pie. No obstante, se ha preferido mencionarlos, aunque sea muy someramente, precisamente por subrayar que el lulismo está bien presente desde el siglo XV en los centros de enseñanza castellanos y que sin esa información quedaría incompleto el mapa que se verá en el epígrafe siguiente.

2. El lulismo en los centros de enseñanza de Castilla durante el siglo XVI

Ya en el siglo XVI hay que empezar haciendo mención – como se podrá leer en otros trabajos de este libro – al Colegio de San Ildefonso de Alcalá de Henares, futura Universidad Complutense, fundado por el cardenal Francisco Ximénez de Cisneros. No es cuestión de repetir lo que ya se ha dicho y escrito sobre Cisneros⁸, aunque sí es conveniente hacer algunas matizaciones, gracias a los nuevos documentos que se han consultado para este trabajo.

⁴ Díaz Marcilla, 2020, pp. 202-203.

⁵ Díaz Marcilla, 2015b, p. 625.

⁶ En las constituciones de dicha escuela nada se recoge al respecto: Archivo Histórico Nacional, Códices, L. 952, *Cartulario del hospital y estudio de gramática de Santa María Magdalena de Cuéllar*. Para todo lo demás: Velasco, 1973.

⁷ Díaz Marcilla, 2015a, donde se mencionan todos los estudios que han analizado las obras lulianas presentes en las bibliotecas de los monasterios jerónimos.

⁸ De la amplísima bibliografía, caben destacar estos trabajos sobre el lulismo del cardenal: García Oro, 1993; Carreras y Artau, 1943, pp. 250-257.

En primer lugar, si nos atenemos a la información que contiene el libro de cuentas de los gastos efectuados por cuenta del cardenal Cisneros para adquirir e imprimir libros para el Colegio de San Ildefonso, hay que poner en duda la afirmación de que el auge del lulismo de Cisneros le viene por su contacto con Charles Bovelles en 1508, ya que en 1504 se le compra por su mandato al librero de Toledo Gonzalo de Ávila un *Arbor scientiae*⁹. Más adelante, en 1507 el camarero del Cardenal Diego López de Ayala le compra a Francisco de Varacaldo en Medina del Campo un *Raimundi de Contemplationis*. Sin embargo, el 1508 el secretario del cardenal Jorge Varacaldo compra en Valladolid un *Directorium Inquisitorum* de Eymeric, lo que prueba que el cardenal pretende hacerse no solo con libros lulianos para la biblioteca de su previsto Colegio, sino también con sus opuestos¹⁰.

También aprovecho este espacio para llamar la atención sobre la necesidad de estudiar mejor algunos antilulistas y comprobar si siempre tuvieron una actitud negativa o si esta cambió con el tiempo. Me refiero concretamente a Pedro Sánchez Ciruelo, maestro de Alcalá y que profesó serias críticas al lulismo en 1538¹¹, el cual en su «Brevis editio de arte predicandi ex variis modis diversorum predicatorum recollecta ab eodem authore» que se encuentra dentro del *Expositio libri missalis peregrina* publicado en la Universidad Complutense de Alcalá en 1528 no parece tener una actitud tan beligerante sobre Ramon Llull e invita a utilizar la división en 9 (novenaria que dice él) en la composición de los sermones. Así, podemos encontrar una mención a Ramon Llull cuando dice que:

«Eodem modo fieret alius sermo eodem modo tripartitus super idem thema formando alias [*sic*] tres questiones circa illam dictionem dilectus; et sic de aliis dictionibus et questionibus que non solum tres esse possent sed usque ad novenarium numerum eas extendit Raymundus».

Igualmente, más adelante comenta Ciruelo que: «Potest denique fieri divisio thematis per illas novem questiones quas Raymundus Lulii ponit in arte sua»¹², no observándose a priori ningún matiz negativo en ninguna de las dos aseveraciones.

Sobre el segundo centro, el Colegio Mayor de Santa María y Jesús fundado por Rodrigo Fernández de Santaella, cabe decir que lo menciono no porque se enseñe el arte de Llull, pues sabemos que expresamente su fundador prohibió

⁹ Biblioteca Nacional de España, Colección Manuscritos, ms. 20056/1, f.19v.

¹⁰ Para ambas referencias, respectivamente: *ibidem*, ff. 20v y 25r.

¹¹ Domínguez Reboiras, 2010, p. 375.

¹² Ambas referencias en: Biblioteca Universitaria de Sevilla, Fondo Antiguo, ref. A Res. 38/2/05, ff.273v-274r.

que se enseñase¹³, sino porque parece que una vez muerto en 1509, los sucesores al cargo del Colegio no fueron tan estrictos. Es así como se explicaría la presencia de la edición de 1505 del *Blanquerna* con el *Amic i Amat* en la librería del Colegio, según se lee en la portada, por cesión de la hija de Joan Miquel Soler a un desconocido fraile franciscano llamado Francisco en Barcelona en 1521 que posteriormente lo llevaría a Sevilla¹⁴. Hay otro dato más posterior sobre esta misma institución que, aunque no sea contemporánea a priori, se debe mencionar pues cabe la posibilidad que su presencia fuese más anterior. Se trata de la mención en el *Índice general de la Librería del Colegio Mayor de santa María de Jesús* de 1726 de dos *Lulli Ars Admirabilis*¹⁵.

Como tercer centro, dentro de la misma Sevilla, sabemos que estaba la gran biblioteca de Hernando Colón con todos sus libros de Ramon Llull¹⁶, si bien no parece que funcionase como un centro de enseñanza. Sin embargo, lo interesante es que la institución que acoge al final toda esa biblioteca, es decir la Catedral hispalense, ya tenía conocimiento y contacto con obras lulianas, como nos muestra el *Inventario de los libros que tenía la Sancta Yglesia de Sevilla antes de la donacion de la Bibliotheca de Don Fernando Colon: hizose en 19 de Diziembre de 1522*, que se conservaban en el claustro y entre los que encontramos dos «Liber Raymundi» entre los libros de teología y filosofía, así como una «Ars generalis ultima»¹⁷. Cabe destacar que en dicha catedral sí había una escuela de formación de clérigos que, obviamente, bebía de esa biblioteca y, por tanto, de los libros lulianos, para la enseñanza.

Terminamos el recorrido por la también archiconocida biblioteca de San Lorenzo de El Escorial. No se va a repetir todo lo que se sabe sobre este centro y su fundador Felipe II, sino, como hice para la Universidad Complutense, se propondrá un documento que sirve para la matización de las adscripciones lulísticas hasta ahora conocidas. Si los hermanos Carreras y Artau colocaron en torno a 1578 y 1583 el interés del monarca por los libros lulianos¹⁸, según el *Inventario de libros donados por mandato del rey Felipe II a los monjes de S. Lorenzo de El Escorial* redactado entre 1572 y 1576, dicha colección de libros lulianos ya comenzó a confeccionarse, como se ve, por lo menos 6 años antes. En ese listado

¹³ Blanco Mourelle, 2017, p. 39.

¹⁴ Biblioteca Universitaria de Sevilla, Fondo Antiguo, ref. A 336/022(1), portada. Se trata de una señalación manuscrita debajo de la portada.

¹⁵ Biblioteca Universitaria de Sevilla, Fondo Antiguo, ref. A 333/236, ff. 18r y 28r. Se mencionan así: «Lubi Ars admirabilis, 4º, E21 CB» y «Reymundo Lulio Ars Amirabile. E20 CC».

¹⁶ De reciente publicación, aunque con errores como confundir el Llull auténtico y el alquimista, cabe mencionar, porque detalla todos los manuscritos conservados (y los que no) a Lombana Sánchez, 2024, pp. 94-102.

¹⁷ Biblioteca Capitular y Colombina, Biblioteca Colombina, Manuscritos, ms. B-362 bis, ff. 4r-4v.

¹⁸ Carreras y Artau, 1943, pp. 257-268.

encontramos las siguientes obras: «Raymundi Lulii disputatio catholici et infidelis», y «Libro de las maravillas en romance, es a propósito del amor de Dios. No se nombra el Auctor. Son preguntas de Felix a un Hermitaño»¹⁹. Dentro de los libros sobre alquimia, se donaron tres libros de Arnaldo de Vilanova y los siguientes: «Raymundi Lulii maiorici philosophi excelentissimi super alchimiae artem feliciter quintarum essentiarum liber certis qui dicitur tertia distinctio quae est de cora corporum»; «Raymundi Lulii de virtutibus aquae vitae et de modo facienda et de aliis aquis diversis et variis experimentis in medicinis»; «Raymundi Lulii de figura elementalibus liber»; «Raymundi Lulii maiorici philosophiae Codicillus sive Testamentum quod eiusdem Theorica dicitur»; «Liber Lapidarii qui alias dicitur Practica lapidum pretiosorum et de compositione lapidis mineralis per principia Raymundi Lulii»²⁰. Quede claro que cuando hay algo que quitar o expurgar, se dice en el listado, como cuando hay un «tratado de ceremonias judaicas que por ser contra nuestra Religión se ha de quitar», lo cual no aplica a los libros alquímicos. Pero no sólo hay libros de Llull, sino también de lulistas, como es el caso de «Jacobi Fabri Commentarium initiatorium in quatuor evangelia. Coloniae 1541»; «Nicolai de Cusa Cardinalis Opera. Basileae 1565»; «Jodoci Clitovaei de sacramento eucharistiae et multa simul opera. Parisiis 1526»; «Caroli Bovillii Opuscula et Jacobi Meyeri Hymni et Petri Nanii De Bello Turcico et Caroli Bovillii Proverbia vulgaria», sin año²¹. En otras palabras, el interés por Llull de Felipe II y su corte es poco más de un lustro anterior a lo pensado, lo que a su vez llevaría a replantear cronologías de interacción entre los protagonistas de este centro y Felipe II.

3. El lulismo en los centros de enseñanza de Portugal durante el siglo XVI

En lo que respecta al reino vecino de Castilla, cabe recordar muy brevemente la situación en Portugal en cuanto a qué centros utilizaban o poseían textos de Ramon Llull en sus planes de enseñanza. Como antes, no se va a profundizar en algo que ya se ha publicado²², pero simplemente recordar que sí hay testimonios fehacientes de que se enseñaba el «arte de Reymam» en los centros adscritos a la orden de los Canónigos Seculares de San Juan Evangelista, más comúnmente llamados *Lóios*, por su convento principal de San Eloy de Lisboa. Y se sabe no solo por los libros que pertenecieron a uno de sus fundadores, Martim Lourenço,

¹⁹ Biblioteca Capitular y Colombina, Biblioteca Colombina, Manuscritos, ms. 59-1-26. Al no encontrarse numerados los folios y en cambio encontrarse el manuscrito microfilmado, se indican las fichas para poder encontrar las referencias por orden de mención: 13/29 y 21/29.

²⁰ Por orden de mención: *ibidem*, 18/29 y 19/29.

²¹ Por orden de mención: *ibidem*, 1/29, 2/29, 3/29 y 4/29.

²² Caben mencionar los trabajos de Díaz Marcilla, 2015c; y 2019, pp. 85-88.

sino porque así lo especifica la primera crónica de la orden escrita a finales del siglo XV. Es en ese núcleo donde se conforma el grupo de los llamados «reymonistas» a los que se dirigía el rey Duarte I en su *Leal Conselheiro*. Como dato importante que en su momento no se publicó, cabe mencionar que uno de esos cultores del «arte de Reymam», el padre Baptista, estudió en Salamanca²³. Las casas de los *lóios*, especialmente la de Lisboa, serán lugar de enseñanza de predicadores desde mediados del siglo XV hasta principios del XVI.

Para concluir este breve apartado, no hay que dejar sin señalar un dato más, cuya repercusión en la enseñanza del lulismo en Portugal estaría todavía por probar, pero que sirve para ver el interés que suscitaba la obra de los seguidores de Llull todavía en 1563. En el inventario de la biblioteca que perteneció a Teodósio, 5º duque de Bragança, aparecen mencionados los siguientes libros de lulistas: «Item Niculaj de Cusa Opera de folha Em purgaminho foi aualiado Em Sincoenta reis», «Item Joannis piu mirandule Opera Omnia de folha de pasta foi aualiado Em dusesentos E sincoenta reis», «Item Clitoueus Contra Lutero de folha de pasta foi aualiado em cento e sincoenta reis», «Item Carlos Bobilus suas obras de filosofia de folha em pasta foi aualiado em dusemtos reis», «Item Judoci Clichtoj de uita et moribus sacerdotum de outauo de pasta foi aualiado em outemta reis»²⁴. Ciertamente, no hay libros de Llull, pero sí claramente de sus principales seguidores Nicolás de Cusa, Giovanni Pico della Mirandola, Charles de Bouvelles y Josse Clichtove. Teniendo en cuenta que en las cortes nobiliarias también existían escuelas privadas, no es descartable que en la del duque Teodósio pudieran enseñarse doctrinas con inspiración luliana.

4. El lulismo en la evangelización castellana y portuguesa

Siguiendo con la dinámica mantenida hasta ahora, se destacarán aquí los nuevos aportes sin entrar demasiado en lo que ya se conoce, de cara a agilizar la lectura y no realizar introducciones demasiado largas²⁵. Se ha optado por tratar en conjunto todos los escenarios de la evangelización de los nuevos pueblos integrados en las respectivas coronas castellana y portuguesa puesto que los nuevos indicios son fragmentarios y no tendría sentido hacer una división. De hecho, se puede constatar que, desgraciadamente, la búsqueda en cada una de las

²³ Pina, 2011, p.207.

²⁴ Las referencias en: Torres, 2018, pp. 208, 214 y 221-222.

²⁵ Aprovecho este momento para remitir, en todo lo que se refiere a la evolución del lulismo castellano, portugués y sus respectivas extensiones americanas y africanas, a la publicación del libro recopilatorio y amplificador que estoy preparando y cuya salida estimo que podrá ser para el año 2027. De todas formas, en lo que a este epígrafe se refiere, remito a los estudios: Díaz Marcilla, 2016; 2019; y 2020; Báez Rubí, 2018.

pistas que hasta ahora se conocían ha sido bastante infructuosa, a pesar de los años de investigación y la incesante lectura de textos apriorísticamente con algún sabor luliano, como los escritos de carácter catequético y doctrinal utilizados en las evangelizaciones castellana y portuguesa.

En todos los casos se ha realizado una cata, como dirían los arqueólogos, en el contenido de los textos doctrinales usados en la Granada pos-nazarí, las Canarias, el territorio novohispano y África, analizándose una serie de definiciones en comparación con las lulianas. Dichas definiciones han sido las siguientes: el primer artículo de la fe del Credo cristiano, la explicación del sacramento del bautismo y la del pecado de soberbia. La selección se ha hecho sobre la base de escoger un apartado representativo de aquellos capítulos más presentes en los escritos doctrinales como son los artículos de la fe, los sacramentos y los pecados capitales. En todos los casos estos se han comparado con las mismas definiciones contenidas en el *Liber de Apostrophe*, el *Llibre del gentil* y la *Doctrina pueril* de Ramon Llull – además de algunos pasajes puntuales de otros textos –, ya que estos libros eran, a priori, los que más difusión parecen haber tenido entre las bibliotecas escolares del siglo XV. No obstante, antes de empezar el recorrido por los resultados de esta cata y por el resto de nuevos indicios, cabe aclarar que el estudio sobre los textos catequéticos y doctrinales sólo será totalmente certero cuando se analicen todos los componentes de este tipo de escritos y se comparen no sólo con toda la obra luliana atinente a ellos sino también con la obra de los lulistas, cuya presencia en varias bibliotecas de allende el Atlántico ha sido constatada como son los casos de Charles de Bouvelles, Jacques Lefèvre d'Étaples o Josse Clichtove, entre otros.

Una vez dicho todo lo anterior, empezaremos este viaje por el territorio más cercano a Castilla, el Emirato Nazarí de Granada, conquistado en 1492. El que suscribe este trabajo había sugerido que en ese espacio la evangelización podría haberse debido a una práctica o empuje bajo el ideal luliano por parte del primer arzobispo de Granada, el jerónimo Hernando de Talavera, llevado por una serie de indicios primarios a la espera de analizar más concienzudamente la obra talaveriana²⁶. Desgraciadamente, no he encontrado ningún paralelismo, ni tan siquiera acercamiento entre la *Breve Doctrina* y el resto de la obra talaveriana y el pensamiento luliano, en lo que a los argumentos seleccionados para la comparación se refiere, por lo que habría que descartar cualquier influencia hasta que no se haga un análisis completo comparativo.

Siguiendo con otros textos catequéticos usados en el antiguo territorio nazarí y analizados para este trabajo, tampoco se ha encontrado el menor atisbo de lu-

²⁶ Díaz Marcilla, 2019, p. 83.

lismo en Pedro de Alcalá y su *Arte para ligeramente saber la lengua árábica* de 1505²⁷, ni en la *Doctrina Cristiana* de Pedro Ramiro de Alba²⁸ de 1568, ni el anónimo *Catecismo del Sacromonte*, ya más tardío de finales del siglo XVI²⁹.

En el caso de Canarias, el panorama es un tanto controvertido³⁰, pues después de repensar sobre los datos que se extrajeron en un primer acercamiento a los manuscritos Torcaz I y II³¹, tal vez convendría contemplar la hipótesis de que la tradición que ha querido ver a Juan de Santorcaz como el poseedor y utilizador de los textos lulianos y los sermones a mediados del siglo XV³², esté equivocada. De este modo, se plantea que en realidad los manuscritos Torcaz llegaron a las islas en tiempo posterior, más a principios del siglo XVI. Esta hipótesis se basa en la serie de alusiones presentes en el ms. Torcaz II a los papas Julio II y León X, por mucho que los sermones copiados sí sean de la década de los años 40 del siglo anterior. De cualquier forma, falta realizar un estudio pormenorizado de los sermones contenidos en el manuscrito Torcaz II para verificar que fueron escritos bajo el signo de la filosofía luliana o si, por el contrario, no tienen nada que ver con el lulismo.

Dando un salto al otro lado del Atlántico, cabe analizar el caso de la Nueva España, donde el panorama no mejora especialmente. Se había señalado el posible lulismo de Juan de Zumárraga³³, Toribio de Benavente y Motolinía, Bernardino de Sahagún, Bartolomé de las Casas y fray Alonso de Molina³⁴, pero, una vez realizado el estudio comparativo bajo los parámetros indicados al principio del epígrafe, no se han conseguido encontrar evidencias claras o por lo menos medianamente sólidas para poder afirmar dicho lulismo, ni el de otros religiosos³⁵. Es más, los datos arrojarían un resultado negativo, es decir, descartar el lulismo de todos los autores mencionados anteriormente. En ese sentido, sólo queda fuera de toda duda el lulismo constatable de Diego de Valadés³⁶, pero que

²⁷ Pedro de Alcalá, *Arte para ligeramente saber la lengua arauiga* [Granada, Juan Varela de Salamanca, 1505].

²⁸ Resines, 2015.

²⁹ Resines, 2002.

³⁰ Es necesario aclarar que el autor de este trabajo no ha podido acceder todavía el manuscrito Torcaz II conservado en el Archivo Diocesano de Las Palmas de Gran Canaria, más allá de la primera y única rápida consulta en 2019, debido a problemas de desplazamiento y a no haber recibido respuesta alguna a sus reiteradas peticiones de consultarlo, aunque fuese adquiriendo el facsímil que se hizo de ese manuscrito hace alguna década.

³¹ Díaz Marcilla, 2019, p. 80.

³² Es la teoría oficial que planteó en su momento Pareja Fernández, 1949.

³³ Báez Rubí, 2022.

³⁴ Todo ese supuesto lulismo explicado en Díaz Marcilla, 2016.

³⁵ Las obras analizadas han sido las siguientes: Zumárraga, 1951; Motolinía, 2016; Sahagún, 1997; Molina, 1732.

³⁶ Báez Rubí, 2005.

eclosiona en Italia y no parece haber dejado huella en la Nueva España hasta la segunda mitad del siglo XVII.

A la hora de poder apreciar la posible influencia del lulismo en los territorios incorporados a las coronas castellana y portuguesa el problema radica en que la constante en todas las doctrinas cristianas y catecismos utilizados por los predicadores y evangelizadores de la Península Ibérica y de la Nueva España a lo largo de la primera mitad del siglo XV hasta principios del siglo XVII³⁷ es que todos los escritos presentan una cierta semejanza temática con los propósitos de Ramon Llull, es decir, invitan a aprender el idioma de la comunidad no cristiana, a enseñar los rudimentos básicos de la fe, incluyendo un especial acento sobre la figura de la Virgen María, a destacar la ritualidad sobre el contenido teórico (oraciones y rezos) y a tratar de manera breve la cuestión de la trinidad y la encarnación. Pero esa es la única semejanza, ya que ni el contenido teórico utilizado, ni el lenguaje utilizado, ni los conceptos, ni los esquemas coinciden mínimamente con las obras de Llull en líneas generales. Estas primeras impresiones son válidas por lo menos hasta donde los textos publicados o los manuscritos de los predicadores permiten conocer, a la espera de que en algún momento aparezca algún texto decididamente más luliano.

Para completar el cuadro general, cabe hacer una reflexión respecto a la presencia de Llull y sus seguidores en las bibliotecas novohispanas. Así, utilizando los datos del análisis del lulismo novohispano que se hizo hace unos años³⁸, queda claro que el lulismo en forma de textos de Llull y sus seguidores se adscribe a la orden franciscana como la más antigua poseedora desde tal vez 1545 – como demuestran las bibliotecas del convento de San Francisco de México y el de Guadalajara –, seguida por la orden de los agustinos desde mediados también del siglo XVI – conventos de San Agustín y San Pablo de México –, posteriormente por los jesuitas desde probablemente 1612 o poco antes – según la presencia en el convento de San Pedro y San Pablo y San Ildefonso de México – y los carmelitas desde poco después de 1617 – convento de Santa Ana de Coyoacán o San Ángel –, terminando ya en el siglo XVIII con los padres filipenses y los franciscanos del Colegio Apostólico de San Fernando.

El único dato que podría presentar indicios más sólidos de un lulismo utilizado en textos para la evangelización lo aporta la *Doctrina cristiana para la instrucción de los indios* de Pedro de Córdoba publicada en 1544³⁹, en la que encontramos un paralelismo con algo de peso en los conceptos usados para expli-

³⁷ También se han consultado catecismos y doctrinarios de épocas anteriores hasta el siglo XIV, como García Fernández, 1992 y Cuéllar, 1987, entre otros, con igual resultado negativo.

³⁸ Díaz Marcilla, 2016.

³⁹ Córdoba, 1945, pp. 31-39.

car el primer artículo de la fe. En él expone que Dios es uno – cabe redordar que Llull también comienza con este argumento en vez de otros que empiezan subrayando que es *padre* –, y que es bueno (coincidiría con el *bonum* luliano), todopoderoso (*potestas*), grande (*magnitudo*), voluntad (*voluntas*), inmortal (*eternitas*), toda hermosura (*bonitas*), virtuoso (*virtus*) y sabio (*sapientia*), a lo que nos faltarían solamente la *veritas* y la *gloria* lulianas, que de todas formas sí son mencionadas en otras partes de la obra. También hay coincidencia en el argumento de que existen dos clases de mirada, una con los ojos del cuerpo y otra con los ojos del alma. Será por tanto tarea futura analizar con más detalle el resto de la obra, de cara a identificar si la inspiración de Pedro de Córdoba fue también luliana y poder afirmar que sí se usó el método luliano en procesos de evangelización.

Queda pues terminar este recorrido un poco pesimista con el panorama que se presenta en la evangelización portuguesa. Los resultados aquí mantienen la tónica general de no parecer haber indicios sobre lulismo utilizado en la evangelización, por lo menos de una manera clara⁴⁰. El único pequeño destello que merece ser mencionado se trata de un testimonio directo del rey del Congo Afonso I, quien en una carta de 1514 al rey Manuel I de Portugal le describe los primeros momentos de la evangelización llevada a cabo por «os padres de santa Loya», es decir los *Lóios*, que hemos visto utilizar amplia y demostradamente el «arte de Reymam». En esa descripción reproduce lo que esos misioneros les dijeron a los congoleños en un sermón, que pone el acento en cómo una mujer (Eva) provocó la perdición del género humano pero, gracias a la misericordia divina, otra mujer (la Virgen María) salvó a la humanidad⁴¹. Si se compara este episodio con otros de evangelizaciones en África o América llevadas a cabo por franciscanos y dominicos, se observa claramente que el acento se pone bien sobre Cristo, bien sobre la cruz, o en algunos casos sobre el poder de Dios creador, pero la Virgen suele ocupar un lugar secundario, no primario. Dado el lulismo manifiesto de la orden de los *Lóios* ya mencionado, quizá estemos ante un testimonio directo del resultado de esa predicación de corte luliano. Desgraciadamente, sólo el análisis que se está llevando a cabo de la documentación regia relativa al reinado de Afonso I podrá esclarecer de una manera más fehaciente o, por lo menos, dar algunos datos más para poder hacer conjeturas o hipótesis al respecto con un poco más de peso.

⁴⁰ En este caso, además, se suma la falta de testimonios directos, ya que no se ha conservado casi ningún manual de evangelización para África, probablemente debido a que esos territorios no estuvieron bajo control directo de la corona portuguesa hasta casi el final del siglo XVI. Hay que conformarse con los testimonios indirectos que provienen de las crónicas de las órdenes implicadas (franciscanos, *lóios*, agustinos), que no siempre son contemporáneos a los hechos.

⁴¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Corpo Cronológico, Parte I, mc. 16, n.º 28, f.2r.

5. Conclusiones

Las conclusiones son aparentemente sombrías, en cuanto a la posibilidad de afirmar la existencia de un lulismo *evangelizable* – utilizando muy libremente a los correlativos lulianos –, que aparezca de una manera clara en alguno de los espacios atlánticos de conversión. Esto no quiere decir que no haya existido, sino que los indicios son muy escasos al momento y que la búsqueda no ha hecho más que empezar pues es necesario hacer un análisis, como sugirió Michel Foucault en su momento, arqueológico del saber, es decir, desenterrando el uso de conceptos lulianos cubiertos de estratos de otros autores. De hecho, lo más probable es que no haya sido la obra de Llull directamente la inspiradora de ciertas ideas, sino la tamizada por sus seguidores como Léfèbvre d'Étaples, Charles de Bovelles, Nicolás de Cusa u otros más o menos conocidos.

De hecho, el presente análisis se ciñó a la fuente principal y su posible impacto, es decir, la obra de Ramon Llull y, más concretamente, la que circulaba de manera más constante por los reinos de Castilla y Portugal en el siglo XV. Esto quiere decir que todavía está por ver el posible impacto no sólo del resto de la obra luliana, sino también, como se acaba de sugerir, del de sus seguidores, lo cual promete una cantidad de tiempo considerable, máxime si esta labor la ejecuta una sola persona.

Lo positivo en esta más que desesperante búsqueda es que van apareciendo otros hilos de esto que quien suscribe este estudio llamó una vez la «madeja luliana», donde nuevos autores muestran su cara luliana y permiten abrir nuevas vías de investigación sobre las que se irá informando más adelante, tanto relacionadas con el lulismo de evangelización como las que no.

Bibliografía

- BÁEZ RUBÍ, Linda, «La estética de la belleza divina en las figuras lulianas: del *Llibre de meravelles* al franciscanismo novohispano», ed. R. Ramis, *Ramon Llull y los lulistas (siglos XIV-XX)*, Madrid-Porto, Sindéresis, 2022, pp. 323-344.
- , «Lullism in New Spain», en A. M. Austin y M. D. Johnston (eds.), *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, Leiden, Brill, 2018, pp. 515-532.
- , *Mnemósine novohispánica. Retórica e imágenes en el siglo XVI*, México DF, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 2005.
- BLANCO MOURELLE, Noel, *Every Knowable Thing: The Art of Ramon Llull and the Construction of Knowledge*, Tesis Doctoral, Columbia University, 2017.
- CARRERAS y ARTAU, Tomás y Joaquim, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols., Madrid: Real Academia de las Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1939 y 1943.

- CÓRDOBA, Pedro de, *Doctrina cristiana para instrucción y información de indios, por manera de historia*, Ciudad Trujillo, Universidad de Santo Domingo, 1945.
- CUÉLLAR, Pedro de, *Religión y sociedad medieval: el catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, ed. J. L. Martín y A. Linage Conde, Valladolid, Consejería de Cultura y Bienestar Social-Junta de Castilla y León, 1987.
- DÍAZ MARCILLA, Francisco José, «El lulismo de Diego de Anaya y Maldonado (1357-1437) y el Colegio de San Bartolomé de Salamanca: estado de la cuestión», en R. Ramis (ed.), *Ramon Llull y los lulistas (siglos XIV-XX)*, Madrid-Porto, Síndéresis, 2022, pp. 135-150.
- , «Hacia una historia del lulismo atlántico: modelos de transmisión y asimilación del pensamiento de Ramon Llull (siglos XIV-XVI)», en R. Ramis y L. Nontol (eds.), *Ramon Llull y el lulismo: fe y entendimiento*, Madrid-Porto, Síndéresis, 2020, pp. 199-220.
- , «La influencia del pensamiento de Ramon Llull en la expansión atlántica portuguesa y castellana (ss. XIV-XVI). Instrucción y misiones», en L. Nontol y R. Ramis (eds.), *Ramon Llull y el lulismo. Contemplación y acción*, Madrid-Porto, Síndéresis, 2019, pp. 73-112.
- , «Tierras de penumbra: las vicisitudes del lulismo novohispano (1519-1750)», *Revista de Hispanismo Filosófico*, 21, 2016, pp. 13-33.
- , «El hilo luliano de la madeja cultural castellana medieval: Nuevos aportes al lulismo castellano medieval laico y religioso», en J. Higuera (ed.), *Knowledge, Contemplation and Lullism*, Turnhout, Brepols Publishers, 2015a, pp. 165-190.
- , «La influencia de Ramon Llull en el entorno del Cancionero de Juan Alfonso de Baena», *Antonianum*, 90/3, 2015b, pp. 623-654.
- , «Los frutos del proyecto artístico luliano en el Portugal medieval», *Mediaevalia. Textos e Estudos*, 34, 2015c, pp. 37-51.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando, «La recepción del pensamiento luliano en la península ibérica hasta el siglo XIX. Un intento de síntesis», *Revista de Llenguas y Literatures Catalana, Gallega y Vasca*, 15, 2010, pp. 361-385.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto, «El catecismo medieval de Arnaldo de Barbazán, obispo de la Diócesis de Pamplona (1318-1355)», *En la España Medieval*, 15, 1992, pp. 321-352.
- GARCÍA ORO, José, *El Cardenal Cisneros: vida y empresas*, 2 vols., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- LOMBANA SÁNCHEZ, Alfonso, *Hernando Colón y la Biblioteca Colombina*, Valencia: Ultreia Editorial, 2024.
- MOLINA, Alonso de, *Doctrina christiana, y cathecismo*, México DF, Viuda de Francisco de Rivera Calderón, 1732.
- MOTOLINÍA, Toribio de Benavente y, *Carta de fray Toribio de Motolinía al emperador Carlos V*, Barcelona, Red Ediciones, 2016.
- PEDRO DE ALCALÁ, *Arte para ligeramente saber la lengua arauiga* [Granada, Juan Varela de Salamanca, 1505].

- PAREJA FERNÁNDEZ, Enrique Manuel, *El manuscrito luliano Torcaz I, del Seminario de Canarias*, La Laguna de Tenerife, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de La Laguna, 1949.
- PINA, Maria Isabel, PESSOA CASTRO, *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios da Congregação dos Cónegos Seculares de São João Evangelista*, Tesis Doctoral, Universidade Nova de Lisboa, 2011.
- RESINES, Luis (ed.), *El catecismo de Pedro Ramiro de Alba*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2015.
- , *Catecismo del Sacromonte y Doctrina Christiana de Fr. Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios*, Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas, 2002.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Creencias y costumbres*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- TORRES, Joana Bento, «O inventário dos bens do 5º Duque de Bragança», en *De todas as partes do mundo. O património do 5º Duque de Bragança, D. Teodósio I*, vol. 2, Lisboa, CHAM-Fundação Duque de Bragança, 2018.
- VELASCO BAYÓN, Balbino, «Gómez González, cortesano de Benedicto XIII y Martín V. Sus fundaciones en Cuéllar», *Hispania Sacra*, 26, 1973, pp. 69-121.
- ZUMÁRRAGA, Juan de, *Regla cristiana breve*, ed. J. Almoína, México DF, Jus, 1951.

ALGUNAS REFERENCIAS A RAMON LLULL EN INCUNABLES*

SOME REFERENCES TO RAMON LLULL IN INCUNABULA

RAFAEL RAMIS BARCELÓ

Universitat de les Illes Balears-IEHM

Resumen

En este capítulo se estudian algunas referencias desconocidas a Ramon Llull en incunables, lo que permite conocer su presencia tanto en obras de la tradición medieval (pseudo-Boecio) como en la humanista (Marsilio Ficino, Lefèvre d'Étaples...). En ellos aparecen diferentes dimensiones de la figura del Doctor Iluminado y se amplía el horizonte de la recepción de su obra en diversos campos del conocimiento, y muy especialmente en el ámbito de la astronomía y la astrología.

Palabras clave: Ramón Llull, referencias, incunables, siglo XV, astrología.

Abstract

This chapter examines some unknown references to Ramon Llull in incunabula, revealing their presence in medieval (pseudo-Boethius) and humanist (Marsilio Ficino, Lefèvre d'Étaples...) works. These references reveal different dimensions of the figure of the Illuminated Doctor and broaden the horizon of the reception of his works in various fields of knowledge, especially in astronomy and astrology.

Keywords: Ramon Llull, references, incunabula, 15th century, astrology.

* Edificio G. M. de Jovellanos. Universitat de les Illes Balears. Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad, Unidad Asociada al CSIC. Carretera de Valldemossa, km. 7.5, 07122 Palma de Mallorca (España). Investigador asociado de la Universidad Bernardo O'Higgins. E-mail: r.ramis@uib.es. <https://orcid.org/0000-0003-1756-6695>. Este trabajo forma parte del proyecto «Respuestas jurídicas hábiles a conflictos sociales complejos (siglos XII-XX)», PID2023-152772NB-I00, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y la Agencia Estatal de Investigación. Agradezco la atenta lectura y los comentarios de Ángel Escobar y Jordi Gayà, así como las aportaciones de Alexander Fidora y Guillem Gavalà.

Desde hace años, hemos recopilado laboriosamente algunas referencias a Ramón Llull en los incunables, que permiten estudiar mejor el lulismo de transición entre el manuscrito medieval y el libro moderno. No hay duda de que el inicio de la imprenta como un medio revolucionario de reproducción de textos facilitó la diseminación de los textos lulianos, que circularon profusamente a lo largo del siglo XV.

Es más que probable que *Ramon lo Foll* hubiera enloquecido aún más si hubiera conocido el arte de la imprenta. Llull fue un gestor magnífico de su obra e hizo lo imposible para «*que el llibre multiplicàs*¹», algo que le preocupó especialmente en sus últimos años, al repartir copias manuscritas de sus escritos. La propagación de estas obras, dispuestas en puntos estratégicos de Europa, alcanzó un éxito notable y ya a mediados del siglo XV era un autor muy leído. Por esa razón, sus escritos fueron dados con bastante rapidez a las prensas y, con el uso de la imprenta, su obra empezó a «multiplicarse» en letras de molde, primero desde Venecia, y luego desde Barcelona, Roma o París.

Se estima que entre 1450 y 1500 se imprimieron cerca de treinta mil ediciones diferentes de incunables, con tiradas que iban desde unos pocas decenas hasta varios miles de ejemplares. El contenido de estos libros es una buena muestra de los intereses de la segunda mitad del siglo XV, en los que figuraba el propio Llull: abarcaba desde textos religiosos y clásicos grecolatinos hasta tratados científicos, obras jurídicas y literatura popular. Los incunables más difundidos fueron aquellos que respondían a las necesidades básicas de su tiempo: textos religiosos (como la Biblia y la *Imitación de Cristo* de Kempis), manuales escolares (como las obras de Donato), y obras de referencia teológica (como la *Summa theologiae* de Santo Tomás de Aquino), lingüística o enciclopédica. Su popularidad no solo se refleja en el número de ediciones, sino también en su amplio uso en contextos religiosos, académicos y cotidianos. Con el tiempo, la tipografía de los incunables fue evolucionando hacia una mayor claridad y uniformidad, lo que facilitó su legibilidad. Hay que añadir que, a menudo, estos libros no llevaban portada ni fecha de impresión, lo cual ha dificultado su catalogación posterior. Sin embargo, algunos, como veremos, contienen colofones al final del texto donde se indica el nombre del impresor, la ciudad y la fecha de impresión.

Como hemos indicado, uno de los autores cuyas obras fueron publicadas en los incunables² fue Ramon Llull, un hecho que da fe de su prestigio en esta épo-

¹ Gayà, 2006.

² Ha habido diversos trabajos dedicados a los incunables lulianos. La bibliografía completa puede examinarse en la Ramon LlullDB.

ca. La LlullDB proporciona una lista de 45 obras³, todas ellas del último cuarto del siglo XV, que editaban textos de Llull (muy variados, desde el *Ars brevis* hasta *Ars generalis ultima*, pasando por las *Questiones dubitabiles super quattuor libris sententiarum cum questionibus solutiuis magistri Thomae attrabatensis*), escritos pseudo-lulianos (como *Radicalis attestatio fidei orthodoxe, fundata in rationis naturali lumine, de informi philosophorum et poetarum fide, contra iudeos gentiles et infideles ceteros incipit opusculum breue feliciter*, publicada en Núremberg, en 1477) y otros inspirados en el pensamiento luliano (fundamentalmente las obras de Pere Daguí, aunque también de otros, como Ramon Sibiuda).

La presencia de Ramon Llull en el Renacimiento sigue suscitando sorpresas al lector atento⁴. Más allá de las ediciones de la obra luliana y de su influencia en algunos de los autores señeros de una época, que ya ha sido bastante estudiada (Pico, Bouvelles, Agrippa, Bruno...), hallamos inesperadas referencias a su figura y a su pensamiento en obras muy variadas. Desde hace años, hemos publicado trabajos con decenas de referencias poco conocidas o desconocidas a Llull⁵ en el siglo XVI, si bien nunca habíamos entrado en el ámbito de los incunables, porque el acopio de materiales es mucho más complejo y requiere un estudio más sistemático y detallado.

Sin embargo, estamos convencidos de que para aquilatar el lugar de Ramon Llull en la historia cultural del Renacimiento es obligado un análisis de su presencia tanto en textos impresos como en manuscritos del siglo XV. El patrimonio sigue siendo riquísimo y se da la paradoja de que, en los tiempos recientes, que se ha digitalizado tanto material, cada vez son menos los que –por la dificultad de lectura– acceden a estas obras ladeadas por la historia. Sin embargo, como pretendemos poner de manifiesto, la labor paciente da fe una y otra vez de que la presencia de Llull en incunables es una realidad insoslayable.

No es de extrañar que, si hubo tal cantidad de impresiones de obras de Llull y que si hasta 1500 incluso se escribieron libros sobre su doctrina, en los incunables se recogieran menciones a su persona, obra o pensamiento. Se trata simplemente de buscar esas referencias con paciencia en esas miles de páginas, pues en ocasiones no se cita explícitamente a Llull, y deben hacerse conjeturas, mientras que, en otras, en cambio, aparece claramente la referencia nuestro autor.

³ <https://www.ub.edu/llulldb/bibliografia/Incunabula> [Consulta de 24-08-2025].

⁴ Más allá de los clásicos (Carreras Artau, Avinyó, Hillgarth, Rossi...), siguen siendo importantes las contribuciones de Batllori, Llinarès y Gandillac en VVAA, 1973; así como las de la obra editada por Romano, 2015.

⁵ Ramis Barceló, 2015, pp. 583-606; Ramis Barceló, 2017, pp. 85-106; Ramis Barceló, 2018, pp. 9-29; Ramis Barceló, 2019, pp. 93-111; Ramis Barceló, 2024, pp. 233-245.

Salta a la vista que no hemos podido contrastar todas las fuentes y no hemos podido leer todos los incunables. Hemos restringido nuestra investigación a obras publicadas desde 1470 y a las que hemos tenido acceso en nuestras estancias en diversas bibliotecas europeas o a través de la digitalización en páginas especializadas (Gallica, Google Books...).

Los criterios para elaborar el presente escrito han sido similares a los de trabajos anteriores. En primer lugar, hemos excluido aquellos autores que aparecían en los principales instrumentos y repertorios de información lulística (especialmente en la Ramon Llull DB). En este sentido, excluimos las citas a autores como Jean Gerson, en la *Admonitio brevis quo modo caute legendi sunt quorundam libri*⁶ o en otras obras⁷, o en la *Apologia concordiae* de Pico della Mirandola⁸, que se publicaron como incunables, y en las que podemos hallar críticas a Ramon Llull, que ya han sido estudiadas con detenimiento⁹. En segundo lugar, no hemos descartado los autores que hacían referencia al Pseudo-Llull¹⁰ (en obras alquímicas o herméticas), especialmente cuando se mezclaban con obras auténticas. Cabe decir, en fin, que hemos procurado citar siempre las primeras versiones, salvo en los casos en que no hemos podido acceder a ellas.

[Pseudo-Albertus Magnus; Hugo Ripelin Argentinensis], *Compendium Theologicae Veritatis*, cum tab. ed. per Thomam Dorniberg [Speyer, Gesta Christi, 23 Augusti, 1473], s.f.

La primera referencia es una mera conjetura. En el *Compendium Theologicae Veritatis*, uno de los incunables teológicos más difundidos –atribuido a la sazón a san Alberto Magno, aunque en tiempos recientes se ha vinculado a Hugo Ripelin (c.1205-c.1270), un teólogo dominico de Estrasburgo– aparece un «Raymundus» que no sabemos identificar:

⁶ Gersona, Johannis de, *De examinatione doctrinarum. Add: De duplici statu in Dei ecclesia: Admonitio brevis quo modo caute legendi sunt quorundam libri; De appellatione peccatoris a divina justitia ad divinam misericordiam; De unione ecclesiae; Dubium de delectatione in servitio Dei* [Nuremberg, Johann Sensenschmidt and Andreas Frisner, 1474-76], s.f.

⁷ Gersona, Johannis de, *Epistola magistri Johannis de Gersonno ad fratrem Bartholomeum carthusanum contra praedictam defensionem*, en *Opera*, [per me Ioh[ann]em Koelhoff de Lubeck, 1483], s.f., o Gersona, Johannis de, *Tractatus de examinatione*, en *Prima pars operu[m]*, [Basilea, Nikolaus Kessler, 1489], s.f..

⁸ Picus Mirandulanus, Johannes, *Apologia concordiae* [Nápoles, Francesco del Tuppo, 1487], s.f.

⁹ Más allá de la Ramon LlullDB, para Pico della Mirandola, véase Zambelli, 1995; Eco, 2007, pp. 349-382; y, para Gerson, véase esencialmente Vansteenberghe, 1936, pp. 441-473, quien no solo localizó las citas, sino que también editó el manuscrito *Super doctrinam Raymundi Lulli*.

¹⁰ Pereira, 1989.

«Raymundus distinguit quadruplicem mutacionem substantialem. Prima est ante ente in ens et hæc dicitur generatio. Secunda est ab ente in non ens ut corruptio. Tercia ab ente in ens, quo modo non est, sed iam erit, ut productio. Quarta est ab ente in ens iam existens et talis est conversio panis in corpus Christi».

Este mismo pasaje aparece en la edición incunable de 1480, aunque «Raymundus» se ha abreviado en «Ray»¹¹. En el incunable de 1485, «Raymundus» se convirtió en «Philosophus»¹². Este «Philosophus», cabe suponer que Aristóteles, se mantuvo también en ediciones mucho más tardías, como la de 1575¹³, en la que la obra se atribuía a la tradición bonaventuriana. En la edición de las obras de san Alberto Magno, aparece como «Mundus»¹⁴.

¿Quién era Raymundus? Por la «conversio panis» no queda claro que sea Llull. ¿Se trata solo de una mala transcripción por parte del copista, que se perpetuó un tiempo y se fue corrigiendo?

Marsilio Ficino, *Consiglio contro la pestilenza*, Florentiae, apud Sanctum Iacobum de Ripolis, 1481, passim.

En realidad, esta obra de Marsilio Ficino resulta conocida, aunque no se han llevado a cabo estudios específicos sobre la presencia de Llull en ella¹⁵. Pueden contarse hasta doce menciones de Llull, en compañía, casi siempre, de Arnaldo de Vilanova, como su maestro e iniciador en los arcanos de la naturaleza, como solía suceder en los escritos pseudo-lulianos. Sin embargo, el libro mezcla datos astrológicos y alquímicos, cuya procedencia puede rastrearse tanto en las obras auténticas como en las espurias.

Ficino indica que Raimundo sostenía que, en su época, en marzo del año 1314, Saturno, Júpiter y Marte estaban conjuntos en el decimonoveno grado de Acuario. Por lo visto, esta conjunción fue el presagio de diversos acontecimientos terribles, sobre todo epidemias, entre ellas, la peste de 1348, bajo la influencia de Saturno. Durante esta epidemia, según Ficino, los médicos de París, Aviñón y Piamonte compusieron una nueva triaca, que les preservó de la enfermedad, y luego «Arnaldo scripse la ricetta. Raimondo suo discepolo la recita» (s.f.).

¹¹ [Hugo Argentinensis], *Theoloyce veritatis compendium*, Ulma, per Johannem Zainer, 1480.

¹² [Hugo Argentinensis], *Compendium Theologicæ veritatis*, Venetiis, per Gabrielem Grassis de Papia, 1485.

¹³ [Iohannes de Combis], *Compendium theologicæ veritatis*, Venetiis, apud Petrum Dehuchinum, 1575, p. 390.

¹⁴ Albertus Magnus, *Opera Omnia*, Vol. 34, Parisiis, apud Ludovicum Vivès, 1895, p. 213.

¹⁵ La tesis doctoral de Duvert, 2018, presenta una meritoria transcripción y una traducción al francés, aunque no profundiza en la figura de Llull ni en la de Arnaldo de Vilanova.

En el texto se indica que Raimundo y Arnaldo elaboraban píldoras triacas de tres maneras.

Llull aparecía en el libro rodeado de los grandes médicos y filósofos. No en vano, Ficino indica que «el sangue puro si muove al levare del Sole, el sangue collerico a mezo di, el melanconico quando el Sole si pone, el flemmatico a meza nocte. Pero Ramondo, secondo l'ordine d'Avicenna, vuole chelle quatro specie di sangue dette si traghino secondo quelle quattro hore» (s.f.). En algunos pasajes como este se podrían encontrar trazas de obras auténticas lulianas, como el *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis*, en el cual Llull se hacía eco de la medicina astrológica, sostenida por algunos de sus coetáneos, al tratar, por ejemplo, de los planetas, las fiebres, la curación de los enfermos mediante tratamientos a partir de hierbas o composiciones de varios elementos simples...

Retornando a Ficino, notable es el capítulo XXI, en el cual trata «della cura secondo gli spagniuoli et catelani», en el cual podemos leer que

«habbiamo narrate le oppionioni degli spagniuoli et cathelani colle correctioni d'Arnaldo et di Ramondo fisici singulari. Vera cosa e che Ramondo e d'oppinione di non purghare con flebotomia o medicina o vomito, quando la postema e molto piena et invelenita, cioe dal secondo in la accio che el veleno per tale movimento non torni indentro» (s.f.).

Ficino, que concedió en su obra una gran relevancia a estos autores, añadió a continuación que

«questa oppinione mi pare da correggierla, secondo gli altri, cosi, cioe che si purghi, se bisogna, ne' modi decti, etiam dal secundo in la; ma che in essa purghagione s'appicchi ventose et migniatte in sul segno et sotto, difendasi el cuore di fuori con cordiali freddi et similmente di dentro; et questo anchora non si discosta dalla intentione del decto Ramondo» (s.f.).

Como puede verse, el Llull de Ficino se encuentra entre la medicina, la astronomía y la alquimia. Sin duda, el escritor florentino utilizó los escritos pseudolulianos, aunque no puede descartarse la traza de alguna obra auténtica. Es importante señalar que esta obra fue traducida al latín como *Tractatus singularis de epidimiae morbo* [Augustae Vindelicorum, in Sigismundi Grimm Medici et Marci Vuyrsung officina excusoria, 1518], con diversas reimpresiones.

Alphonsus de Spina, *Fortalitium fidei*, Nurembergii, impensis Antonii Koberger, 1485, p. 143r.

Esta obra del franciscano Alfonso de Espina (Palencia, 1412-1462) fue elaborada hacia 1458, si bien tuvo adiciones hasta su edición de Núremberg, de

1485, por la que citamos. Es un tratado acerca de los distintos tipos de argumentos que debían ser utilizados por los predicadores contra los detractores de la fe¹⁶. Hay un pasaje, acerca de la conquista de Tierra Santa, en el que parece que se cita a Ramón Llull, si bien el nombre aparece con una variante: «Certum est quod in universo quinque loca possunt considerari sicut notat magister Raymundus Lalii in quodam tractatu suo perque posset incipi talis guerra sicut sepe attemptatum fuit». Hemos consultado diversas ediciones del mismo tratado (1487, 1494, 1511, 1525) y, en todas ellas, figura este «Raymundus Lalii» que, por el contexto, podemos considerar que se trata del Doctor Iluminado. La referencia se corresponde con un pasaje del *Liber De fine*, dist. 2, pars 3¹⁷.

Pseudo-Boethius, *In divi Severini Boetii de scolarium disciplina commentarium* [Lovanii, Johannes de Paderborn, 1485], s.f.

De Disciplina Scholarium es una obra atribuida a Boecio, a la cual se hicieron algunos comentarios a final de la Edad Media. La autoría del comentario se atribuyó, en algunas ediciones, a Tomás de Aquino. Se trata, pues, de un comentario escrito por un Pseudo-Tomás de Aquino a un texto de un Pseudo-Boecio, que debió de ser elaborado en la segunda mitad del siglo XV. Obtuvo un gran éxito y fue profusamente editado como incunable. El *Corpus Thomisticum* online da como autor de la obra a Guillelmus Wheatley¹⁸.

Fue muy frecuente hasta finales de la Edad Media que, para revestir a los textos de mayor autoridad, se atribuyera su autoría a un autor consagrado. Las citas del texto revelan la imposibilidad de tal atribución, si bien no dejan de ser interesantes como testimonio de la construcción de un discurso de legitimación con las *auctoritates*.

En este caso, hallamos en el comentario una referencia a la obra astrológica de Ramon Llull, que da fe del interés astronómico y astrológico en la obra luliana y pseudo-luliana:

«Et licet haec complexio teterrima sit ut praedictum est non eo minus affirmandum est pene omnes viros claros qui aliquid laude dignum posteris relinquerunt hac complexione abundasse cum complexio abundasse haec bonam praestet memoriam propter aquam et terram ut ex mente probat Raymundus Lulli in suo opere astrologie; aqua enim ut inquit est restrictiva avara et impressiva et terra est subiectum spissum in quo durat impressio specierum quae memorate sunt homines ergo melancolici maxime disponuntur ad magnas scientias acquirendas et hoc

¹⁶ Pastor Julián, 2014, pp. 167-180.

¹⁷ Raimundi Lulli, 1982, pp. 276-277.

¹⁸ <https://www.corpusthomisticum.org/xbd.html> [Consulta de 30/11/2025].

propter multiplicationem plurium specierum, hincque non absurde putandum est maiorem partem philosophorum melancolicos extitisse, quod attendens Philosophus libro problematum ait [...]».

La idea de que los hombres melancólicos tenían más predisposición para conocer las grandes ciencias era apoyada por la autoridad de Llull y de Aristóteles. Este interés en la filosofía natural luliana y en la teoría de los humores da fe de que el lector conocía, al menos, algunas ideas de Llull.

De hecho, podría ser que la lectura se hubiera iniciado en las obras auténticas en las que Llull trataba de medicina o de astronomía y que, de allí, hubiera pasado al pseudo-Llull. Como veremos a continuación, estas afirmaciones, que originariamente tendrían base en la obra auténtica luliana, se mezclaban con el pseudo-Llull, en otra obra del pseudo-Boecio.

Boetius, *De consolatione philosophie, ten trooste, leeringhe ende confoorte aller menschen*, [Gante], by my Arend de keysere, 1485, s.f.

Si la obra que hemos comentado en la entrada precedente estaba editada en Lovaina, sin salir del mismo ámbito geográfico, encontramos esta traducción comentada del *De consolatione philosophiae* de Boecio a la lengua vernácula.

En este caso, cambia el contenido, y puede afirmarse que, en un contexto filosófico, se citaron los espurios *Testamento* y *Codicilo* de Llull, y se mencionaron a otros autores de interés médico y alquímico, como Roger Bacon: «Dese selue const approbeirt Raymundus Lullii in testamento et codicillo fuo als moghelic ende warachtich ziinde ende des gheliics Rogerus Baconis in speculo suo ende diese seit Bii Blameuen speker bet blendelinghe dan fiende wn». No hay duda de que este comentario solamente tomó en consideración el Ramon Llull alquímico, que mezcló con otros autores árabes o latinos.

Paulus Pompilius, *Vita Lucii Annaei Senecae. Silva Alphonsina, Romae, Eucharis Silber*, 1490, s.f.

Paolo Pompilio, latinizado Petrus Paulus Pompilius (1454-1491), fue un biógrafo de Séneca¹⁹. Preceptor al servicio de los Borgia, vindicó en su obra la «hispanidad» de Séneca e hizo un extenso elogio de los personajes hispanos, entre los que se encontraba Llull, al lado de Raimundo de Penyafort: «Item ut ad inferiora tempora descendamus Ramundis Barcinonensis: quo adiutore Decreta-

¹⁹ Bracke, 2015, pp. 697-700.

lium libris Gregorius papa usus est et alter Ramundus Lullus ex insulae maiori-bus». No pasa de ser una mención incidental.

Plotinus, *Opera*, ed. Marsilius Ficinus, Florentiae, impressit ex Archetypo Antonius Miscominus, 1492, s.f.

El comentario que hizo Marsilio Ficino a las *Enéadas* de Plotino, contiene una referencia al Llull alquímico, al lado de Arnaldo de Vilanova, en la misma línea que hemos visto antes, al referirnos al *Consiglio contro la pestilenza*. En este caso, la alusión se halla en la segunda Enéada, al referirse al Cielo. Ficino, tras examinar los cuatro elementos, se refirió a la quintaesencia, probablemente a través de su conocimiento del *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* pseudoluliano:

«Sic quattuor elementorum orbes inter se comparantur ut angustissimus orbis sit terrenus: Latior aqueus tum implens intrinsicis terram: tum terrae superficem supereminens. Aerius quoque terra similiter et aqua sit latior. Igneus denique ratione simili omnium sit latissimus cuncta tum extra fovens, tum intrinsecus alens. Hunc igneum spiritum et vitalem Arnaldus et Raimundus putantes rebus omnibus insitum et quintam apellantes essentiam diligentissime perscrutantur quibus machinis ab aliena materia separent; et segregatum qua potissimum custodia sibi conservent ad usus ut sperant omnium saluberrimos».

No tenemos más datos que nos permitan profundizar en el conocimiento que Ficino tenía de Llull. Por lo que hemos visto, podemos corroborar que la perspectiva que Marsilio Ficino tenía de Llull era predominantemente la alquímica.

Johannes Mauburnus, *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum*, 1494, s.e, p. 135.

Jan Mombaer (1460-1501) fue un agustino de Bruselas, que escribió una obra muy influyente, en el marco de la *devotio moderna*, llamada *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum*, reimpresa durante siglos²⁰. En ella, hallamos una referencia a Ramon Llull, que probablemente viene influida por la lectura de Jean Gerson, un autor citado continuamente, aunque también de Raimundo Sibiuda, a cuya *Theologia naturalis* aludió:

«An paruus igitur fructus, hoc uno, tam facili ac prono sarculo zizaniam illam omnem eradicare et mentis agrum in propriam vindicare dignitatem. Et grandis est copia huius gradus. Itaque quod diu quis volet in eo possit commorari. Potest

²⁰ Watrigant, 1913, pp. 13-29.

enim quaestio multiplicari per omnes partes entis; ut, sicut iuxta instrumentum Raymundi Lulli, fiant quaestiones praedicamentales; ut sicut non quaeratur modo, quid est quid cogito in substantia; sed et quantum valore, quale bonitate».

La cita debe entenderse en el contexto del uso renacentista del Arte de Llull. La noción de «instrumentum» es claramente polisémica: puede referirse bien al sistema del Arte, bien a las *quaestiones* de este, que ensanchaban las posibilidades de la argumentación.

Hieronimus Torrella, *Opus preclarum de imaginibus astrologicis non solum medicis verum etiam litteratis viris vtile ac amenissimum*, Valentiae, per Alfonsus de Orta, 1496, s.f.

Jeroni Torrella (ca. 1450-1512) fue un médico valenciano, que ocupó la primera cátedra de Medicina del Estudio General de su ciudad. Se formó en Florencia y conoció de primera mano las polémicas de Ficino y de Pico²¹. Escribió una obra en la cual desgranaba argumentos a favor y en contra de la eficacia de los sellos, que a la sazón se utilizaban para prevenir y curar dolencias. La temática estaba a medio camino entre el lulismo científico y el espurio, pues indicó que los planetas y los signos se movían naturalmente por sus formas sustanciales, y no por los ángeles, como afirmaba el Doctor Iluminado:

«...quod si teneremus planetas et signa moveri naturaliter a suis formis substantialibus et non ab angelis ut reverendus magister Raymundus lull in baleari urbe natus pro diffinito habet tunc virtutem auro leonato purae astrologice fabricato a corporibus dumtaxat caelestibus dirigi atque causari concedendum esset tanquam per principium quod et a forma substantiali caelorum tanquam principio per quod influit etcetera».

En esta obra se menciona otro escrito suyo, *Opusculum pro Astrologia adversus Comitem de Concordia Mirandulanum*, que –al parecer– no llegó a imprimirse y que seguramente nos daría noticias sobre su posición acerca de la astrología luliana.

Simphorianus Champerius, *Janua logicae et physicae*, Lugduni, Guglielmum Balsarium, 1498, passim.

Symphorien Champier (1471-1539) fue un destacado o médico y humanista francés, amigo de Rabelais y buen conocedor del círculo de Lefèvre d'Étaples, quien le influyó mucho en la composición de la obra que traemos a colación.

²¹ Codonyer Sòria, 2003, pp. 119-125.

Aunque en trabajos anteriores habíamos dado cuenta de otras citas suyas, no habíamos manejado ningún ejemplar de este incunable de juventud, *Janua logicae et physicae*, en el cual se reveló como buen conocedor de la filosofía de su tiempo, con referencias a autores escolásticos y humanistas.

Comparó la definición de movimiento en Llull y en otros autores como Pitágoras y Aristóteles (foliación manual, p. 21). En un pasaje, en paralelo con Averroes, se refirió a la demostración *per aequiparantiam*, una de las más originales y llamativas de la obra luliana:

«Aliqui ut Raymundus Lulius et Auerroys ponunt tertiam demonstrationem que dicitur demonstratio per equiparantiam quae ut vult Lulius est magis propria et bona et necessaria probatio quam due predictae. Est est quoniam aliquid equale ignotum vel equale minus notum demonstratur per equale magis notum et per instam demonstrationem ut vult Lulius altiora demonstratur» (foliación manual, p. 12).

Igualmente comentó la solución luliana de la falacia de la contradicción y puso un ejemplo:

«Raymundus Lulius ponit fallacia contradictionis iuxta quae format hoc modo paralogismum. Nullus lapis ets visibilis. Quidam lapis est visibilis, ergo quidam lapis est visibilis et non risibilis [sic]. Nec aut fallacia non est ponenda nam sufficit ut negetur maior, falsa enim est quamvis lapis non videatur per se sed per accidens».

Y añadió seguidamente: «Luliste sequentes Raymundum ponunt falaciam aliam que dicitur nova et ponunt aliam quae est communis omnibus que de possibili appellatur. Has aut fallacias quia ab autore nostro non ponuntur relinquimus» (foliación manual, p. 14), por lo que daba a conocer las falacias que añadían de cosecha propia los lulistas de su tiempo, si bien Champier no los seguía, por alejarse del maestro.

Esta obra merece un estudio mucho más detenido, en el ámbito de la filosofía renacentista, no solo por la influencia de Lefèvre d'Étaples, sino también como posición crítica frente a la lógica y la física de su tiempo. En ella hallamos ecos del *De demonstratione per aequiparantiam*, así como del *Liber de novis fallaciis*, y otras obras que deberían ser objeto de un análisis comparativo detallado.

Opera Dionysii Areopagitae cum epistolis Ignatii Antiocheni episcopi et Polycarpi Smyrnaeorum episcopi, adjectis praefationibus Ambrosii Traversari necnon Jacobi Fabri Stapulensis, in alma Parhisorum schola, per Johanem Higmanum et Volfgangum Hopylium, 1498, p. 39.

Continuando con Lefèvre d'Étaples, hemos localizado una referencia a Llull en su comentario a la edición que hizo de *De Ecclesiastica Hierarchia* de Dionisio Areopagita, haciendo referencia a las tres órdenes sacras:

«Tres sacrae erigentium ordines: per tres itidem sanctissimas actiones atque virtutes. Erigentium promoventium elevantium et perficientium, tres enim erigentes promoventesque ordines sunt: minister, sacerdos, pontifex. Per tres actiones et virtutes: purgationem, illuminationem, perfectionem. Tribus initiandorum ordinibus: purgandis, illuminandis, perficiendis. Purgandi quidem sunt: eiiciendi, illuminandi, plebs sancta, perficiendi, monachi. Et id amplius paulo post cognoscetur. Et qui observat quae pius pater exequitur ad formam vivit angelicam, qui vero negligit, imitationem interturbat et confundit ordo enim et distinctio divinum est: inordinatio vero et confusio perversum. Quo pacto igitur Deo placitum existimari potest, quod perversum est? Et qui hoc sane intelligit, intelliget profecto cur Remundus pius eremita differentiam unum divinorum principiorum ponat et inter divinas annumeret dignitates. Et utinam cognoscerent homines, quam confusio noxia est, et quanta in confusione positus est mundus, quae regionis est opacae atque tenebrarum, ut ordinem et distinctionem lucidae regionis in suam revocarent dignitatem, et omnia extra confusionis chaos in sua pulchritudine revalatis aspicerent oculis».

Lefèvre d'Étaples, que en 1499 editó varias obras lulianas²², apuntó aquí una noción fundamental del Arte de Llull, si bien hay dudas acerca de la traducción del pasaje y de si el autor francés había hecho una interpretación forzada, para hacerla encajar con las ideas de Dionisio Areopagita. Una traducción podría ser: «pone diferencia como uno de los principios divinos y la enumera entre las dignidades divinas», algo ciertamente distinto de lo que afirmó Llull. Desde luego, en obras posteriores, Lefèvre d'Étaples editó escritos lulianos y demostró un conocimiento profundo del pensamiento del Doctor Iluminado.

²² *Libri Remundi pii eremite*, [ed. Jacques Lefèvre d'Étaples], Parhisi, per Guidonem Mercatorem, 1499.

Lucius Bellantius, *Liber de astrologica veritate. Et in disputationes Ioannis Pici aduersus astrologos responsiones*, Florentius, Gerardus de Haerlem, 1498, s.f.

Lucio Bellanti fue un condottiero y astrólogo de Siena, fallecido en 1499²³. Doctor en Artes y Medicina, se erigió en un defensor del carácter científico de la astrología, que consideraba compatible con la ortodoxia cristiana. En cambio, se manifestó en contra de la astrología judiciaria. Esta obra era un tratado escolástico, en el que desgranaba sus opiniones y las confrontaba con los demás autores, en especial contra los ataques que Pico della Mirandola había llevado a cabo contra la astrología. Se indica, de acuerdo con lo que decía Aristóteles en *De anima*, que si se hubiera leído a Llull, se habrían superado muchos problemas de su tiempo y se hubiera verificado que la astrología era la manera más perfecta de considerar la sustancia de los cielos:

«quemadmodum Arist. secundo et tertio de anima procedit, ibi enim substantiam intellectus id esse concludit, a quo tali virtute tales operationes perficiuntur, quem modum in cunctis suis diffinitionibus observat Lullius, quem si secuti fuerimus nudum erit omnibus, astrologiam perfectiori modo caelorum substantiam intueri, quemadmodum eorum virtutes perfectiores, divinitiores, plures, certioresque modo palam facit» (s.f.).

Refugiándose en Aristóteles, Bellanti explicó cómo eran las definiciones de Llull. Es decir, la definición expresaba «quo tali virtute tales operationes perficiuntur». En realidad, esto no solo ocurría en las definiciones de los principios del Arte, sino también en los cientos de definiciones que comparecen en la obra del Doctor Iluminado.

Hay otra cita más interesante, si cabe, pues en ella Bellanti se opuso a quienes atribuían a santo Tomás y a Llull obras falsas sobre alquimia y vindicó la ortodoxia de ambos, así como también la distancia con respecto de las prácticas de los alquimistas de su tiempo:

«Sicut igitur inter partes eiusdem signi convenientia est, et ab alterius signi partibus distinctio, ita conveniens est ut totum signum generali totalique ymagine significetur, sicut etiam generaliter conveniunt in virtute, deinde quoniam eorundem tertias partes, quae facies vocant, distinctam habent proprietatem, per alias magis particulareus ymagine significari conveniens fuit, postremo quoniam graduum distinctio adhuc magis particularis est, ideo illorum virtutes per speciales ymagine exprimi congruum fuit, sicut conciliator fecit, quoniam autem minutorum divisionem ad placitum, et computi commoditatem inventam tenemus, ut supra ideo libri titulum Habraam patriarcae falsum iudicamus, sicut etiam plerisque alchi-

²³ Vasoli, 1965, pp. 597-599; Akopyan, 2021, cap. 10.

mistae beato Thomae Aquinati, ac Raimundo falso alchimiae opera attribuunt: non enim viciorum ocassionem praeberisset beatus Thomae ob eius sanctitatem. Raimundus quoque christianae religioni deditissimus in arte magna ait, unde flere possunt alchimistae, etcetera similiter de minutorum observatione dicendum, nam XXI miliarium et sexcentum minutorum observatio hominibus naturali calle haberi quodammodo non potest, sunt igitur primo ymagines totius signi, deinde facierum, postremo graduum, quas scimus: alias quoque reperiri ex natura partium caeli non est negandum, sed iam dictum est nullam complectam scientiam ab hominibus haberi» (s.f.).

Es interesante esta defensa conjunta de santo Tomás y de Ramón Llull contra los alquimistas de su tiempo, y la calificación de Raimundo como autor muy devoto de la tradición cristiana.

Conclusiones

A través de las referencias anteriores, podemos afirmar que Ramon Llull fue citado en incunables de diversa orientación. En algunos casos se trata de una identificación clara, mientras que otros (el *Compendium Theologicae Veritatis* o el *Fortalitium fidei* de Alfonso de Espina) son más dudosos. Las diferentes dimensiones de Llull (el alquimista, el filósofo, el pío eremita) se dan cita en las alusiones.

Podemos afirmar que el lulismo de Ficino fue básicamente alquímico y que existió un interés muy remarcable por la astronomía luliana, debido a la polémica de Pico della Mirandola, quien fue replicado por Jeroni Torrella (contrario a Llull) y Lucio Bellanti (favorable). Esta disputa se prolongó durante el primer cuarto del siglo XVI, como tendremos ocasión de mostrar en otros trabajos.

Igualmente hemos podido examinar algunas obras incunables, de autores como Symphorien Champier o Jacques Lefèvre d'Étaples, cuyo conocimiento de Llull en sus obras posteriores ya estaba suficientemente acreditado. Las polémicas de Gerson, que se publicaron en diversos incunables, hicieron que algunos autores se manifestaran a favor o en contra de sus ideas y, por ende, de Llull. Asimismo, las versiones del Pseudo-Boecio dan fe de la presencia del Llull astrológico y alquímico en ciertos debates, incluso en lengua vernácula.

En fin, por cuestión de espacio solo apuntamos los pasajes y dejamos algunas pistas para ulteriores incursiones. No podemos prolongar algunos de los debates que aquí se inician, si bien tenemos intención de dedicar otro trabajo a los postincunables, en los que dicha temática adquiere aún mayor profundidad, al hilo de nuevas publicaciones de obras lulianas. En este sentido, la polémica as-

trológica, el lulismo alquímico y las ediciones de Jacques Lefèvre d'Étaples tuvieron un amplio eco hasta, al menos, 1520, y merecen un estudio específico.

Bibliografia

- ALBERTUS MAGNUS, *Opera Omnia*, Vol. 34, Parisiis, apud Ludovicum Vivès, 1895.
- AKOPYAN, Ovanes, *Debating the Stars in the Italian Renaissance: Giovanni Pico della Mirandola's Disputationes adversus astrologiam divinatricem and its Reception*, Leiden-Boston, Brill, 2021.
- BRACKE, Wouter, «Pompilio, Pietro Paolo», in *Istituto della Enciclopedia Italiana*, 84, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2015, pp. 697-700.
- CODONYER SÒRIA, Pilar, *Estudiants valencians al studio fiorentino (1473-1494)*, València, Universitat de València, 2003.
- DUVERT, Émilie, *Un rimedio platonico: il Consiglio contro la pestilenza di Marsilio Ficino. Traduzione, introduzione e commento*, Lyon, Université Jean Moulin (Lyon 3), 2018.
- ECO, Umberto, «Su Lullo, Pico e il Lullismo», *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Milano, Bompiani, 2007, pp. 349-382.
- GAYÀ, Jordi, «Que el llibre multiplicàs», *Ramon Llull i els llibres*, Palma, CETEM, 2006.
- GERSONA, Johannis de, *De examinatione doctrinarum. Add: De duplici statu in Dei ecclesia: Admonitio brevis quo modo caute legendi sunt quorundam libri; De appellatione peccatoris a divina justitia ad divinam misericordiam; De unione ecclesiae; Dubium de delectatione in servitio Dei* [Nuremberg: Johann Sensenschmidt and Andreas Frisner, 1474-76], s.f.
- , *Epistola magistri Johannis de Gersonno ad fratrem Barthomeum carthusanum contra praedictam defensionem*, en *Opera*, [per me Ioh[ann]em Koelhoff de Lubeck, 1483].
- , *Tractatus de examinatione*, en *Prima pars operu[m]*, [Basilea: Nikolaus Kessler, 1489].
- [Hugo Argentinensis], *Theoloyce veritatis compendium*, Ulma, per Johannem Zainer, 1480.
- , *Compendium Theologice veritatis*, Venetiis, per Gabrielem Grassis de Papia, 1485.
- [Iohannes de Combis], *Compendium theologiae veritatis*, Venetiis, apud Petrum Dehuchinum, 1575.
- Libri Remundi pii eremite*, ed. Jacques Lefèvre d'Étaples, Parhisiis, per Guidonem Mercatorem, 1499.
- LLULL, Raimundi, *De fine*, in *Raimundi Lulli Opera Latina*, tomus IX, ed. A. Madre (ed.), Brepols, Turnhout, 1982.
- PASTOR JULIÁN, Victoriano, «Alfonso de Espina y el 'Fortalitium Fidei'. Nuevas aportaciones», *Iberia judaica*, 6, 2014, pp. 167-180.

- PEREIRA, Michela, *The Alchemical Corpus Attributed to Raymond Lull*, London, The Warburg Institute, 1989.
- PICUS MIRANDULANUS, Johannes, *Apologia concordiae* [Nápoles, Francesco del Tупpo, 1487].
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Algunas perspectivas nuevas para la historia del lulismo: referencias lulianas desconocidas en textos impresos del siglo XVI», *Antonianum*, 90/3, 2015, pp. 583-606.
- , «Nuevas referencias lulianas desconocidas en obras del siglo XVI», *Antonianum*, 92/1, 2017, pp. 85-106.
- , «Más referencias lulianas desconocidas en obras impresas del siglo XVI», *Antonianum*, 93/1, 2018, pp. 9-29.
- , «Las alusiones a Ramon Llull en la literatura europea (ss. XVII-XIX)», en L. M. Nontol – R. Ramis Barceló (eds.), *Ramon Llull y el lulismo. Contemplación y acción*, Madrid-Porto, Sínderesis, 2019, pp. 93-111.
- , «Referencias al lulismo alquímico en textos impresos del siglo XVI», en F. Buzzetta (ed.), *Profezia, magia e alchimia in epoca medievale e rinascimentale*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2024, pp. 233-245.
- ROMANO, Marta (ed.), *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico*, Palermo, Officina di Studi Medievali - Pontificia Università Antonianum, 2015.
- VANSTEENBERGHE, Edmond, «Un traité inconnu de Gerson ‘sur la doctrine de Raymond Lulle’ (Lyon, 1423)», *Revue des Sciences Religieuses*, 16, 1936, pp. 441-473.
- VASOLI, Cesare, «Lucio Bellanti», en *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 7, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1965, pp. 597-599.
- VVAA, *Colloque International de Tours (XIVe stage). L’Humanisme français au début de la Renaissance*, Paris, Vrin, 1973.
- WATRIGANT, Henri, «La méditation méthodique et Jean Mauburnus», *Revue d’ascétique et de mystique*, 4, 1923, pp. 13-29.
- ZAMBELLI, Paola, *L’apprendista stregone: astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Venezia, Marsilio, 1995.

LULLISMO E CABBALA NEL RINASCIMENTO: LA CABBALA UMANISTICA DI PIERLEONE DA SPOLETO TRA LULLO E ABULAFIA

LULLISM AND KABBALAH IN THE RENAISSANCE: PIERLEONE DA SPOLETO'S HUMANISTIC KABBALAH BETWEEN LLULL AND ABULAFIA

FLAVIA BUZZETTA

Laboratoire d'études sur les monothéismes

Riassunto

L'articolo esamina le nuove prospettive sulla cabala cristiana emerse negli ultimi anni grazie alla scoperta di documenti finora sconosciuti, che consentono di identificare un'ibridazione inedita tra il pensiero cabalistico e il lullismo. Queste prospettive si manifestano in modo particolarmente eloquente nell'opera «marginale» di Pierleone da Spoleto (1445-1492), figura che oggi può essere considerata uno dei progenitori della cabala cristiana. Pierleone affida le sue idee non a trattati sistematici, ma a una scrittura frammentaria, consistente in glosse marginali annotate nei manoscritti della sua biblioteca. Queste letture «marginali» costituiscono una delle prime testimonianze della diffusione e della «volgarizzazione» della tradizione cabalistica nel Rinascimento italiano, ma anche un esempio della sua reinterpretazione in chiave filosofica e cristiana. In esse emerge con particolare chiarezza il ruolo del lulismo, filtro ermeneutico particolarmente utile per l'interpretazione dei temi cabalistici.

Keywords: Cabbala cristiana, Lullismo, Pierleone da Spoleto, Rinascimento.

Resumen

El artículo examina las nuevas perspectivas sobre la cábala cristiana que han surgido en los últimos años gracias al descubrimiento de documentos hasta ahora desconocidos, que permiten identificar una hibridación inédita entre el pensamiento cabalístico y el lulismo. Estas perspectivas se manifiestan de manera particularmente elocuente en la obra «marginal» de Pierleone da Spoleto (1445-1492), figura que hoy puede considerarse uno de los progenitores de la cábala cristiana. Pierleone confía sus ideas no a tratados sistemáticos, sino a una escritura fragmentaria, consistente en glosas marginales anotadas en los manuscritos de su biblioteca. Estas lecturas «marginales»

constituyen uno de los primeros testimonios de la difusión y «vulgarización» de la tradición cabalística en el Renacimiento italiano, pero también un ejemplo de su reinterpretación en clave filosófica y cristiana. En ellas emerge con especial claridad el papel del lulismo, filtro hermenéutico particularmente útil para la interpretación de temas cabalísticos.

Palabras Clave: Cábala cristiana, Lulismo, Pierleone da Spoleto, Renacimiento.

Abstract

The article examines new perspectives on Christian Kabbalah that have emerged in recent years thanks to the discovery of previously unknown documents, which reveal an unprecedented hybridization between Kabbalistic thought and Lullism. These perspectives are particularly evident in the «marginal» work of Pierleone da Spoleto (1445-1492), a figure who can now be considered one of the progenitors of Christian Kabbalah. Pierleone entrusts his ideas not to systematic treatises, but to fragmentary writings consisting of marginal glosses annotated in the manuscripts of his library. These «marginal» readings constitute one of the earliest testimonies to the dissemination and «vulgarization» of the Kabbalistic tradition in the Italian Renaissance, but also an example of its reinterpretation in philosophical and Christian terms. In them, the role of Lullism emerges with particular clarity, a hermeneutic filter particularly useful for the interpretation of Kabbalistic themes.

Keywords: Christian Kabbalah, Lullism, Pierleone da Spoleto, Renaissance.

Il contributo prende in esame le nuove prospettive sulla cabbala cristiana emerse negli ultimi anni grazie alla scoperta di documenti finora sconosciuti, che consentono di individuare una inedita ibridazione tra pensiero cabbalistico e lulismo. Tali prospettive si manifestano in modo particolarmente eloquente nell'opera «a margine» di Pierleone da Spoleto (1445–1492), figura che può oggi essere considerata tra i progenitori della cabbala cristiana. Medico personale di Lorenzo il Magnifico, membro dell'Accademia Platonica e compagno «cabbalistico» di Giovanni Pico della Mirandola, Pierleone promosse lo studio del pensiero ebraico, inserendolo sincreticamente all'interno di un sistema del sapere ampio e articolato. Pierleone affida le sue idee non a trattati sistematici, ma a una scrittura frammentaria, consistente in glosse marginali segnate nei manoscritti della sua biblioteca. Queste letture «a margine» costituiscono una delle prime testimonianze della diffusione e della «volgarizzazione» della tradizione cabbalistica nel Rinascimento italiano, ma anche l'esempio di una sua

reinterpretazione in chiave filosofica e cristiana. In esse emerge con particolare chiarezza il ruolo del lullismo, filtro ermeneutico particolarmente utile per l'interpretazione di temi cabbalistici. Attraverso questa chiave interpretativa Pierleone tenta di rendere intelligibile la mistica ebraica, elaborando una sintesi lullistico-cabbalistica originale, maturata all'interno di un gruppo di studio. In questo senso, la cabbala cristiana delle origini appare come il risultato di percorsi individuali e di pratiche collettive di lettura, traduzione e commento. Il circolo frequentato da Pierleone, nel quale furono realizzate le traduzioni di testi filosofici e cabbalistici ebraici, oggi conservate nei manoscritti Arsenal 8526 e BnF It. 443, si configura come un vero laboratorio ermeneutico.

Pierleone studia, interpreta e commenta il pensiero esoterico ebraico, animato da un autentico desiderio di *renovatio* attraverso la conoscenza, riconoscendo nella cabbala una manifestazione del sapere affine a quella di altre tradizioni filosofiche, tra le quali figura anche il pensiero lulliano. La celebre «svolta nella ricezione lulliana», individuata da Saverio Campanini nell'associazione pichiana tra *ars Raymundi* e *ars combinandi* cabbalistica, trova così in Pierleone un corrispettivo significativo.¹ I materiali qui analizzati mostrano infatti come egli anticipi e in parte prepari tale sintesi, trovando un nesso tra il pensiero cabbalistico e le tematiche della filosofia lulliana, entro coordinate speculative già radicate nella propria formazione. In questo percorso, Pierleone ritrova la manifestazione di quella *philosophia perennis* evocata dal suo amico e *comphilosophus* Marsilio Ficino: un sapere universale, capace di armonizzare tradizioni differenti e di orientare l'uomo verso la propria perfezione originaria. È proprio questa concezione del sapere, al tempo stesso speculativa e operativa, che espone Pierleone ai sospetti. Il medico-mago-cabbalista che legge i segreti della natura e dei cieli, che tenta di intervenire sul corso del destino e di tradurre la conoscenza «segreta» in pratica, diventa una figura potenzialmente pericolosa. La sua vicenda biografica, culminata in una morte tragica e ambigua, interpretata dalle fonti come suicidio «per mattezza» o come omicidio politico,² non appare

¹ Cf. Campanini 2015, pp. 83-127, in particolare p. 84.

² Nella sua opera *Piero de' Medici e Pierleone da Spoleto*, Giuseppe Sordini (1906, p. 4) cita la testimonianza di Bartolomeo Dei, che la popolazione fu colpita dalla morte di Pierleone: «Questa cosa (la morte di Pierleone) dette assai tribulatione al popolo turbato assai dalla prima (la morte di Lorenzo); ma veduto chiaramente che la propria mattezza a questo l'aveva conducto cessò di dire che no senza carico era, e fu detto: ben gli sta, da che per sé medesimo s'è di vita privo». Si veda anche Frati 1889, pp. 255-260. Negli *Annales* del 1492, Francesco Mugnoni da Trevi ne offre un resoconto dettagliato: Pierleone, medico stimato di Lorenzo il Magnifico, avrebbe predetto la sua morte e quella del suo signore. Sarebbe stato in seguito strangolato in una villa vicino Firenze e gettato in un pozzo. La città intera pianse la morte di *uno eccellentissimo et famosissimo medico... reputato el più singulare valente homo in dicte scientie che ogie di viva*, *Annali di ser Francesco Mugnoni da Trevi*, 1921, pp. 131-133.

allora come un semplice episodio cruento, ma come il rovescio esistenziale di una ricerca condotta ai limiti del sapere lecito.

Itinerario sapienziale, svolta lulliana e cabbalistica nella formazione di Pierleone da Spoleto

La vita di Pierleone da Spoleto, segnata da presagi celesti, viaggi di conoscenza e da una fitta rete di relazioni con i protagonisti dell'Umanesimo, da Lorenzo il Magnifico a Giovanni Pico della Mirandola, da Angelo Poliziano a Marsilio Ficino, diventa così parte integrante del suo progetto sapienziale.³ Mediatore fra saperi differenti, promotore di una corrente esoterica moderna e filosofica, Pierleone incarna una delle prime e più coerenti espressioni della cabbala cristiana, ancora profondamente filosofica e non apologetica.⁴ In lui, la cabbala, il lullismo e la magia naturale convergono in un itinerario di *renovatio* intellettuale e spirituale, nel quale la riscoperta dei saperi antichi dei *prisci theologi* si accompagna a una tensione trasformativa che, proprio per la sua radicalità, espone il sapiente al sospetto e infine alla rovina.

All'interno di questo itinerario sapienziale, l'incontro con il pensiero di Raimondo Lullo rappresenta una tappa decisiva nella formazione intellettuale di Pierleone da Spoleto. Tale incontro può essere fatto risalire con buona probabilità a un soggiorno parigino, avvenuto prima del 1475, che si configura come un momento di intenso studio e di scoperta del lullismo francese di cui diventerà un'autorità indiscussa.⁵ Sebbene le informazioni su questo periodo restino frammentarie, la documentazione manoscritta consente di ricostruirne con sufficiente precisione la portata. L'interesse di Pierleone per il pensiero di Lullo è infatti attestato dal manoscritto Vat. Lat. 11585, che trasmette una versione dell'*Electorium* di Thomas Le Myésier. Si tratta di una copia diretta del manoscritto BnF lat. 15450, realizzata da due scribi francesi in collaborazione con lo stesso Pierleone, probabilmente proprio durante il soggiorno parigino.⁶ La redazione del codice deve collocarsi in una fase precedente al 1475, anno

³ La prima biografia ancora utile su Pierleone è stata scritta da Luigi Guerra Coppioli, 1915, pp. 387-431. I volumi più recenti Rotzoll, 2000 e Bacchelli, 2001, hanno contribuito in modo significativo alla ricerca sullo Spolefino.

⁴ In uno studio recente Saverio Campanini (2024, pp. 11-50), seguendo Gershom Scholem, offre una eccellente ricostruzione del ruolo assunto dagli ebrei convertiti nella definizione della dimensione missionaria e apologetica della cabbala cristiana, che differisce dalla prospettiva umanistica seguita in questo articolo.

⁵ I soggiorni di Pierleone in Francia furono molteplici, come attestato anche dalla corrispondenza di Lorenzo de' Medici, si veda Lorenzo de' Medici, 2004, pp. 424-428. Sul lullismo francese di cui Pierleone si fa promotore in Italia si veda Daste, 2021.

⁶ Il manoscritto BnF, lat. 15450 è stato redatto ad Arras nel 1325. Una nota di Gayet de Sansale informa che il manoscritto è stato dato da Le Myésier stesso alla biblioteca della Sorbonne. Su questo si veda Angotti, 2017, pp. 245-341 e Hillgarth, 1998, p. 366: « *Iste liber est pauperum*

in cui Pierleone ottenne la cattedra di medicina practica et ordinaria a Pisa, evento che con ogni probabilità limitò i suoi spostamenti e segnò l'inizio di una fase più stabile della sua carriera.⁷ Come ha osservato Jocelyn N. Hillgarth, Pierleone, insieme all'editore settecentesco Ivo Salzinger, fu uno dei pochissimi studiosi a cogliere l'importanza dell'opera antologica di Le Myésier per la comprensione del sistema lulliano, di cui oggi restano soltanto l'*Electorium* e il *Breviculum*.⁸ L'attenzione di Pierleone per l'*Electorium* non si limitò al contenuto dottrinale: egli fu chiaramente attratto anche dalla dimensione visiva e schematica dell'opera.⁹ Diagrammi e strutture combinatorie, in alcuni casi riprodotti personalmente nella sua copia, testimoniano un interesse profondo per l'*ars* lulliana come strumento di conoscenza. Particolarmente significativo è inoltre il fatto che tra i testi contenuti nel Vat. Lat. 11585 compaia un trattato anonimo che, sviluppando temi lulliani, propone una teoria intellettualistica della conoscenza non derivata dai sensi.¹⁰ Questa concezione della conoscenza come processo puramente intellettuale e trasformativo trova un'evidente consonanza con le successive letture cabbalistiche di Pierleone. Non è dunque casuale che egli giunga a interpretare la cabbala come una forma di conoscenza profetica e intellettuale, capace di operare una trasformazione della natura umana. Secondo Pierleone, infatti, gli insegnamenti e le tecniche cabbalistiche permettono di oltrepassare la dimensione puramente razionale e di rigenerarsi attraverso un processo di elevazione intellettuale. In questa prospettiva, l'incontro con Lullo costituisce una vera e propria preconditione teorica della sua successiva sintesi lullistico-cabbalistica.

magistrorum de Sorbona in Theologia studentium Parisius, ex legato Thomae le Miesier canonici Atrebatensis in medicina magistri, pretii centum librarum turonensium, Anno Domini MCCCXXXVI mense septembris. Anima eius requiescat in pace».

⁷ Pierleone è stato a Pisa tra 1475-1478 e 1482-1487, si veda Rotzoll, 2000, p. 15; Bacchelli, 2005.

⁸ Su questo si veda Hillgarth, 1971, p. 212 e Romano, 2001, pp. 39-63, in particolare p. 56.

⁹ Come nota Alison Stones, Le Myésier utilizza spesso delle immagini in forma esegetica ed esplicativa, ma anche affettiva come nel *Breviculum*. Le miniature del ms. Vat. Lat. 11585 sono state attribuite dallo studioso al «Maître au menton fuyant», si veda Stones, 2010, p. 198.

¹⁰ Si veda il f. 178r in cui è scritto: «*Prima regula est quod proprie et intime seu quidem scientia est certa idest clara notitia seu cognitio intellectualis idest quare intellectus habet de veris et necessariis cum nulla notitia nec cognitio sensitiva nec etiam tradens originem a precedenti cognitione sensitiva sit scientia*». Ho apportato delle varianti alla trascrizione di Hillgarth (1998, p. 324). Quest'ultimo sostiene una possibile influenza di Pierleone sulle idee lulliane di Pico, cf. Hillgarth, 1971, pp. 281-282.

Testimoni lulliani e cabbalistici nella biblioteca di Pierleone: codici, annotazioni e pratiche di traduzione

Come già emerso da ricerche precedenti, una sezione cospicua della biblioteca di Pierleone era consacrata all'opera di Raimondo Lullo e dei suoi discepoli.¹¹ La prima evidenza è stata fornita dal catalogo cinquecentesco del domenicano Giambattista Bracceschi che registrava dodici testi lulliani, di cui dieci manoscritti e due edizioni in-quarto, tra cui l'*Ars generalis*, l'*Ars juris*, lo *Speculum philosophiae*, il *Liber de gentili et tribus sapientibus*, trattati di medicina e alchimia, opere polemiche, nonché raccolte miscellanee di scritti lulliani, talora incomplete.¹² «Grandi in tutto foglio, e tavolati et in coio legati»,¹³ questi volumi sono stati oggetto di diverse ricerche.¹⁴ Queste hanno portato all'identificazione di vari manoscritti: il Vat. Lat. 9332, che trasmette tra l'altro una versione dell'*Ars notatoria* e dell'*Artifitium electionis personarum* redatte da Pierleone;¹⁵ il Vat. Lat. 9344, redatto a Maiorca e fittamente annotato dallo Spoletino, che contiene una versione della *Disputatio fidelis et infidelis* e della *Parabola gentilis*¹⁶; il Vat. Lat. 9341 che conserva una ricca silloge di opere lulliane, oltre a scritti di Thomas Le Myésier; il manoscritto A. IX. 27 della Biblioteca Universitaria di Genova che comprende il *Compendium seu comentum artis demonstrative*, una versione esplicativa dell'*Ars demonstrativa*; il già citato Vat. Lat. 11585 e del ms. 1053 della biblioteca Can Sales di Palma di Maiorca da me recentemente individuato di cui tratterò nel corso dell'articolo.¹⁷

L'ecclettismo di Pierleone e la sua visione sincretica del sapere consentono di mettere in relazione la sezione lulliana della sua ricca biblioteca con il nucleo dei

¹¹ Come riportato da Francesco Mugnoni da Trevi, il medico aveva costituito una *singulare libraria* nella sua città natale nel convento di San Nicola, cf. Guerra Coppioli, 1915, p. 431). La cronaca riporta che i libri furono dispersi alla sua morte.

¹² Il catalogo pubblicato da Léon Dorez, 1897 recensisce i seguenti trattati: 20. *Ars generalis Raymundi Lulli, cum alia arte*; 52. *Raymundi Lulli Ars juris*; 56. *Raymundi Lulli Ars generalis, et Speculum philosophiae*; 58. *Liber de gentili et tribus sapientibus, in quo disputationes de fide christiana*; 71. *Raymundi Lulli de quinta essentia liber, et de alchimia*; 94. *Raymundi Lulli Ars generalis in medicina*; 96. *Raymundi Lulli Ars alia particularium in universalibus*; 98. *Liber qui inscribitur Natalis Domini. Et Raymundus super 4 libros Sententiarum*; 118. *Raymundi Lulli tractatus plurimi, quorum multi imperfecti*; in-quarto: 4. *Disputationes Raymundi Lulli super Sententias*; 11. *Raymundi Lulli Ars generalis*.

¹³ Cf. Dorez, 1897.

¹⁴ Gli studi sulla biblioteca di Pierleone sono iniziati con Léon Dorez, e proseguiti con i lavori di José Ruysschaert, di Giorgio Radetti, di Franco Bacchelli e di Giovanna Murano. Questi studi hanno rivelato la ricchezza della collezione. Si veda: il già citato Dorez, 1897, pp. 81-106; Ruysschaert, 1960, pp. 37-65; Radetti, 1965, pp. 87-99; Murano, 2019, pp. 249-273; Bacchelli, 2020, pp. 1-67.

¹⁵ Questo manoscritto faceva parte della collezione di Andrea Molza come emerge nello studio di Abate, Olszowy-Schlanger, Proverbio, 2020, p. 279.

¹⁶ Si veda Hillgarth, 1971, p. 473. Secondo Hillgarth (1971, p. 279) questo manoscritto non sarebbe appartenuto a Pierleone.

¹⁷ Per una descrizione dettagliata di questi manoscritti si veda Buzzetta, 2025.

manoscritti cabbalistici da me scoperti: il manoscritto Arsenal 8526 e la sua *Vorlage* ebraica BnF hébr. 776, ai quali si aggiungono il manoscritto BnF It. 443, il manoscritto Genova A. IX. 29, il manoscritto Vat. Lat. 9425 e il *Liber de scientia cabalam* recensito da Bracceschi.¹⁸ Le numerose annotazioni e i commenti che costellano i testimoni in volgare ed in particolare il manoscritto Arsenal 8526, rendono infatti evidente l'esistenza di un consapevole progetto di ibridazione lullistico-cabbalistica, volto a integrare la combinatoria lulliana con le strutture speculative della cabbala.¹⁹ Si tratta di codici composti da un gruppo di studio cabbalistico attivo in Toscana, che forniscono delle testimonianze materiali di incontri culturali e di storie incrociate, dalle mani degli autori e dei traduttori a quelle dei lettori; come Pierleone che si addentra nei testi lasciando tracce interlineari e marginali in latino, volgare ed ebraico,²⁰ correggendo le traduzioni problematiche²¹ o disegnando il suo caratteristico «No» con tilde e la linea verticale sormontata da due o tre punti.²² L'analisi materiale e contenutistica da me condotta su questi manoscritti e in particolare sul manoscritto Arsenal 8526, restituisce un mosaico estremamente variegato, le cui radici affondano tanto nella tradizione siciliana quanto nell'effervescente contesto culturale toscano del XV secolo. Tale stratificazione invita a riflettere sulla dimensione linguistica e redazionale di testi composti in una lingua mista originale, che combina diversi idiomi,²³ articolandoli in un lessico tecnico specialistico innestato su un sostrato

¹⁸ Il manoscritto Arsenal 8526 trasmette il *Tratati Belli*, traduzione dell'*Imrei Shefer* di Abulafia; la *Glosa de Schepher Yecira* traduzione del *Sefer Yeširah* di Yoseph ben Shalom Ashkenazi; *Lu fatu de la criacione* traduzione del *Ma'aseh Bereshit* e *Li Palacie* traduzione del *Massekhet Hekhalot*. Il manoscritto BnF hébr. 776 è una silloge cabbalistica e magica con due testi autografi di Pierleone: una ricetta farmacologica e una nota sull'anima. Contiene dieci testi, fra cui l'*Imrei Shefer*, l'*Hayyei ha-'Olam ha-Ba'* di Abulafia, la *Ma'arekhet ha-Elohut* e un commento al *Sefer Yeširah*. Il BnF It. 443, identificato da Bacchelli, raccoglie trattati filosofici e cabbalistici in volgare: *Hayyei ha-'Olam ha-Ba'*, *Ma'arekhet ha-Elohut*, un commento al Tetragramma, un frammento di Ibn Ṭufayl, testi sul Tetragramma e sui nomi divini, oltre a traduzioni di Pierleone.

¹⁹ Per quanto riguarda la sezione cabbalistica si vedano Buzzetta, 2018a, Buzzetta 2018b, Buzzetta, 2022c.

²⁰ Diversi elementi presenti nei manoscritti e nelle fonti d'archivio mi hanno permesso di avanzare l'ipotesi che questo gruppo fosse riunito intorno alla famiglia da Pisa, a cui sono anche collegati i fratelli Genazzano con cui Pierleone aveva avuto diversi scambi anche di libri e Yohanan Alemanno. Il capostipite Yehiel aveva creato un circolo intellettuale molto attivo, offrendo spesso accoglienza a diversi sapienti, come il portoghese Isaac Abravanel, David Messer Leon e Isaac Mar Hayim.

²¹ Si può fare riferimento a titolo di esempio, al ms. Arsenal 8526, f. 19v in cui Pierleone ritraduce un passo dell'*Imrei Shefer* riferendosi direttamente al testo ebraico trasmesso nel ms. hébr. 776 o alle diverse parole ebraiche da lui inserite a margine o nel corpo del testo con una scrittura incerta ma corretta.

²² Su questo segno tipico dell'intero gruppo pichiano si veda Stéphane Toussaint, 2018, pp. 93-99. In uno studio su Flavio Mitridate, Saverio Campanini ipotizza che questo segno fosse stato utilizzato anche dall'ebreo converso, cf. Campanini, 2008, p. 70.

²³ Il testo presenta diversi termini in Spagnolo come *lozania*, *temeroso*, *pedrisco* e *morada*, i quali testimoniano di uno scambio linguistico e intellettuale costante tra la Spagna e la Sicilia, segno della mobilità di dotti e studenti ebrei che nel XV secolo dalla Spagna si trasferiscono in Sicilia e

centro-meridionale affine ad altri testi giudeo-italiani. In questa prospettiva, il confronto con casi analoghi, come l'*Alfabetin* studiato da Sermoneta, si rivela particolarmente illuminante.²⁴ L'identità di questi traduttori è ancora oggetto di indagine,²⁵ ma possiamo certamente considerarli come dei *turghimanni* ossia interpreti, ambasciatori, intermediari nel mondo mediterraneo.²⁶ Infine, il contesto redazionale coinvolge diverse regioni, diversi gruppi sociali, culturali e religiosi che mostrano la complessità di una trasmissione del sapere policentrica. In questo contesto assumono un ruolo decisivo le famiglie e gli intellettuali siciliani che a differenti livelli hanno risvegliato nel XV secolo l'interesse per il pensiero ebraico anche tra gli umanisti.²⁷

Il lullismo nella cabbala umanistica di Pierleone da Spoleto

Questi manoscritti, oltre a fornire preziose informazioni sull'origine della cabbala cristiana come fenomeno collettivo e comunitario, policentrico e interculturale, legato allo studio in circoli misti ebraico-cristiani, permettono di ricostruire la genesi di questa corrente, che va ricondotta alla curiosità intellettuale degli umanisti. Questi ultimi, spinti dal desiderio di penetrare i segreti delle tradizioni mistiche e sapienziali, utilizzarono delle chiavi interpretative per addentrarsi nel pensiero esoterico ebraico, traducendolo nei termini sincretici di una *philosophia perennis*. La prima cabbala cristiana può così essere intesa come una cabbala umanistica, filosofico-cristiana: un

dalla Sicilia si spostano nelle accademie iberiche. Si possono citare a titolo di esempio i diversi medici ebrei di origine castigliana presenti in Sicilia già dalla fine del XIV secolo, come riportato da Henri Bresc (2001, p. 57), o gli studenti che si rendevano nella penisola iberica per la loro formazione, come indicato da Scandaliato, 2006, p. 98.

²⁴ Cf. Sermoneta, 1974, Sermoneta 1994 e Sermoneta, 1969. Sulla lingua utilizzata in questi manoscritti si veda Buzzetta, 2021.

²⁵ Ho ipotizzato in base a elementi presenti nei manoscritti che il nome di uno dei traduttori fosse *Ysac* e avesse una sua formazione medica, percepibile nell'uso di una specifica terminologia filosofico-medica, come il termine *misarayci*, che indica le vene mesenteriche nel manoscritto Arsenal 8526, f. 38r, che è attestato per la prima volta negli *Scolia in Hippocrate et Galieni*.

²⁶ Il termine dragomanni è stato utilizzato da Angela Scandaliato, 2019, p. 58.

²⁷ Si possono ricordare tra questi Michele Zemat o Zemmatto, *doctor iuris hebraici et medicine*, che faceva parte del gruppo riunito intorno a Egidio da Viterbo (Scandaliato, 2012, pp. 199-211), Antonio Biassandro, *Biaxander alias Flaminius siculus*, che, come nota Benoît Grévin (2015), pp. 624-625), possedeva diversi manoscritti ebraici, come i manoscritti Vat. Ebr. 357, 369, 378, 203, 420 (Stein Kokin, 2014, p. 209). Il più noto intellettuale ebreo siciliano, Flavio Mitridate è stato oggetto di diversi studi così come le sue traduzioni sono in corso di pubblicazione per il progetto *The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola*, l'ultimo volume della collezione è *Four Short Kabbalistic Treatise*, 2019. Tra i testi di Mitridate recentemente pubblicati si veda anche il *Liber de homine*. Edizione del Ms. Vat. Ebr. 189 (fos 398r-509v), 2015, Gersonide, *Commento al Cantico dei Cantici nella traduzione ebraico-latina di Flavio Mitridate*. Edizione e commento del ms. Vat. Lat. 4273 (cc. 5r-54r), 2009.

laboratorio di conoscenza condivisa in cui la mistica ebraica si rifrange attraverso le categorie speculative del pensiero rinascimentale. Questa dinamica di traduzione e interpretazione trova una testimonianza esemplare nella biblioteca di Pierleone, vero e proprio spazio di incontro. Nei volumi da lui posseduti e annotati, opere cabbalistiche, filosofiche, mediche, magiche, matematiche e astrologiche, si manifesta concretamente quell'osmosi intellettuale che caratterizza la prima cabbala cristiana. In questo crocevia di libri, lingue e letture, la sezione dedicata a Lullo e quella cabbalistica della biblioteca di Pierleone dialogano.²⁸ Dialogano attraverso le annotazioni di Pierleone, che trasformano la pagina manoscritta in un luogo di mediazione fra filosofia e mistica, esoterismo ed essoterismo, con interpretazioni originali che contestualizzano i temi cabbalistici in un quadro plurale di conoscenza. *Sefirot*, tecniche combinatorie e tematiche astrologiche sono rilette attraverso una originale visione sincretica in cui elementi lulliani e cabbalistici si incontrano e si fondono. Pierleone elabora queste idee attraverso la lettura delle opere di Abraham Abulafia (1240–1291), che occupa un posto di rilievo nel suo percorso intellettuale.²⁹ Il medico di Spoleto rimase profondamente affascinato dall'opera e dalla figura di questo cabbalista errante ed «eretico», respinto tanto dai contemporanei ebrei quanto da quelli cristiani, che aveva posto al centro della propria missione profetica e messianica la rivelazione dei «segreti» della Torah.³⁰ Attraverso la lettura dei suoi testi, Pierleone elabora una concezione della profezia come via di accesso ai misteri divini e come strumento di rigenerazione dell'uomo mediante la conoscenza. In questo senso, Abulafia diventa per lui un modello di sapere profetico-intellettuale, pienamente coerente con l'idea di *renovatio* che attraversa il suo progetto sapienziale. Lullismo e cabbala si incontrano per la prima volta nell'interpretazione di alcune sezioni del *Tratati belli*, traduzione dell'*Imrei Shefer*, in particolare in riferimento alla dottrina delle *sefirot* e alla cabbala teosofico-teurgica. La tripartizione abulafiana delle vie attraverso cui gli uomini hanno tentato di investigare la Divinità è considerata da Pierleone come una suddivisione di percorsi speculativi tra cui è possibile individuare una corrente lullistica e platonica. Si tratta della cabbala

²⁸ Su lullismo e cabbala in Pierleone si vedano Buzzetta, 2022a, pp. 27-44 e Buzzetta, 2022b, pp. 287-302.

²⁹ Pierleone, infatti, possedeva due trattati di Abulafia, uno in ebraico e uno in volgare: i *Tratati Belli*, traduzione dell'*Imrei Shefer*, e il *Liber circulatorum*, traduzione del *Hayyei ha-'Olam ha-Ba'*.

³⁰ Faccio riferimento a un termine utilizzato da Abulafia nel *Sefer 'Or ha-Sekhel*. Il cabbalista era stato accusato di eresia ed epicureismo a causa della sua interpretazione sovversiva dei comandamenti e dei precetti, della sua visione messianica, ma anche della rivelazione dei segreti dei nomi divini. Secondo Abulafia, questi ultimi possono suscitare negli ignoranti un sentimento di rifiuto e di disprezzo. Per una lettura recente della missione profetica di Abulafia, che include il disastroso episodio dell'incontro con il papa, si veda Idel, 2025, p. 273. Su Abulafia in generale si vedano tra i diversi studi Scholem, 1954, pp. 119-155; Idel, 1989; Wolfson, 1999.

sefirotica seguita da quelli che il medico spoletino chiama *ponentes ideas* e *lullisti*, operando una significativa traslazione concettuale.³¹ La classificazione proposta da Abulafia viene così rielaborata da Pierleone in modo del tutto originale, proponendo una identificazione tra i cabbalisti sefirotici, ossia i rappresentanti della cabbala teosofico-teurgica che esplorano il mondo divino attraverso le dieci emanazioni, con i platonici, «coloro che pongono le idee», e al tempo stesso con i lullisti *ponentes principia universalis*.³² Le *sefirot*, principi divini e archetipi del reale, sono dunque interpretate come idee platoniche e, insieme, come *dignitates* lulliane. È interessante soffermarsi sull'espressione tomista *ponentes ideas*, che Pierleone adopera per definire i platonici, e sul modo in cui egli associa il mondo delle *sefirot* a quello delle idee. Il mondo delle *sefirot*, inteso talora in senso fondamentalmente statico, talora in senso dinamico, si configura come un insieme plurale di manifestazioni o emanazioni divine. La loro natura ipostatica, segnata da un rapporto strutturalmente ambiguo di identificazione e al tempo stesso di differenziazione rispetto alla fonte da cui emanano e di cui sono espressione, può essere concepita ora come coesistente alla Divinità, ora come meramente «strumentale». Nella lettura di Pierleone, le *sefirot* sono assimilate alle idee platoniche, intese come forme universali sussistenti in sé e distinte dalla realtà sensibile, secondo un linguaggio che risente della tradizione scolastica. Esse sono considerate da Pierleone, lettore di Abulafia, *corpora, materia absque forma velut informitas absque materia; forma absque materia velut forma immaterialis; accidentia que dicuntur de corporibus et sunt eorum potentie naturales; anime que sunt potentie indivisibiles anime separate [...] corporibus; intelligentie separate. Quod sunt proprietates divine seu divine dignitates sine quibus deus non est ne ipse sine deo etc. quarum influxu sunt quacumque sunt*.³³ In un'altra annotazione al f. 9r egli precisa ulteriormente questa interpretazione, definendo la scuola sefirotica come una corrente dei platonici *ponentes ideas*, e identifica le *sefirot* con le *dignitates* di Lullo, equiparando così i cabbalisti sefirotici ai lullisti. Pierleone è il primo autore a proporre esplicitamente tale parallelismo, interpretando le *sefirot* come archetipi e modelli ideali dell'esistente, ma anche come *principia absoluta*.³⁴ Egli stabilisce una

³¹ A margine del f. 3r, Pierleone annota: *Liber totus divisus est tres tractatus, portas, partes, in quibus aperiuntur opiniones sapientum nostri temporis quae divisae sunt in tres scholas talmutistarum, philosophantium, lullistarum et ponentium ideas; opiniones sapientum Israel; opiniones omnium profetarum universalium*. Hillgarth, 1971, p. 17 aveva notato come in generale anche per gli intellettuali ebrei era facile associare le *dignitates* a delle essenze divine.

³² Arsenal, ms. 8526, f. 9r.

³³ Arsenal, ms. 8526, f. 10r.

³⁴ Secondo Pierleone, le *sefirot*/sfere/idee sono aspetti della divinità. Servendosi di un ricco linguaggio simbolico, Pierleone mette in luce le caratteristiche di queste essenze divine, proponendo, ad esempio a margine della *Ordine divina* traduzione della *Ma'arekhet ha-Elohit*

corrispondenza diretta tra i due sistemi: *corona, scientia, prudentia, potentia, pulchritudo, magnitudo, gloria, fundamentum, eternitas* corrispondono a *bonitas, magnitudo, duratio, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria*.³⁵ Le *sefirot*, concepite come *proprietates* e *dignitates divinae sine quibus Deus non est*, sono dunque inscindibilmente legate a Dio e costitutive della sua stessa essenza.³⁶

Un secondo aspetto del pensiero di Lullo che Pierleone associa alla cabbala riguarda l'*ars*. Questi la concepisce come una tecnica dotata di una precisa funzione epistemica e rivelativa, capace di indagare la realtà attraverso un processo combinatorio applicabile a ogni campo del sapere. L'*ars* lulliana, che permette di accedere ad una precisa, sistematica e totale conoscenza del reale,³⁷ è declinata in diversi modi e in diversi contesti da Pierleone, come nel *De Urinis* in cui la combinatoria è utilizzata nella classificazione delle urine, per individuare *innumerabiles urinarum differentiae quas numquam aliquis auctorum non modo scripsit*,³⁸ o nell'*Artifitium electionis personarum*, in cui la combinazione delle sedici lettere raggruppate in centoventuno *camerae* permette di identificare gli individui più adatti a una *dignitas prelaticam*.³⁹ Le *camerae* e le *figurae* di origine lulliana sono utilizzate da Pierleone anche nel contesto cabbalistico, come emerge dalla lettura del ms. Arsenal 8526, in cui le immagini della combinatoria abulafiana sono raffigurate come *camerae* costituite da caselle di quattro o cinque lettere simili a quelle lulliane,⁴⁰ presentandosi come espressioni di un metodo conoscitivo universale che si estende anche al piano ontologico. In questo senso, una figura di matrice lulliana compare nella versione latina del *Sefer Yetzirah* trasmessa nel manoscritto Riccardiano 868 (ff. 128v-129v).⁴¹ Realizzata da Mazzingo Mazzinghi, allievo di Pierleone, essa si configura come una sintesi schematica delle possibili combinazioni elementari

trasmessa nel manoscritto BnF, it. 443, ff. 61r-82r, diversi nomi originali per ciascuna sefirah, che funzionano come vere e proprie traduzioni o interpretazioni.

³⁵ Su questo si veda la nota a margine del f. 146r.

³⁶ Arsenal, ms. 8526, f. 10r. Su questa tematica si vedano le osservazioni di Millás Vallicrosa, 1958, p. 246.

³⁷ Rotzoll, 2000, pp. 85-86.

³⁸ *De Urinis*, f. 36r. Questo trattato, redatto negli anni dell'insegnamento pisano, appartiene al gruppo delle opere mediche di Pierleone, tra cui si ricordano l'*Opus medicarum curationem*, le *Recollecciones de febribus* o *De differentiis, causis et signis febrium*, e include anche diverse ricette rimaste manoscritte. Il *De Urinis* si presenta come una sintesi personale in cui Pierleone intende riaffermare l'*auctoritas* di Galeno nel campo dell'uroscopia, chiarendone il metodo con un approccio ordinato e razionale. Pierleone introduce una forma di combinatoria che rappresenta, come ha notato Maïke Rotzoll (2000, pp. 80-81), l'innovazione che rende unico il *De urinis* nella tradizione uroscopica tradizionale.

³⁹ Ms. Vat. Lat. 9332, f. 11r. Per un'edizione si veda: <https://www.math.uniaugsburg.de/emertiti/pukelsheim/lull/CodVatlat9332/index-en.html>.

⁴⁰ Arsenal 8526, f. 98v.

⁴¹ Su questo testo si veda Buzzetta, 2022b.

descritte in questo breve ma denso trattato teosofico, che propone una riflessione cosmogonica e cosmologica sulle forze archetipali numeriche e alfabetiche che presiedono al processo della creazione. Le ventuno lettere che compongono la *figura* rappresentano gli elementi linguistici della creazione che si combinano in 241 *portae*, attraverso le quali si accede alle segrete dinamiche dell'atto creativo, ontologico e linguistico al contempo. Si realizza così l'incontro tra due sistemi combinatori che Umberto Eco ha distinto rispettivamente come *ars inveniendi*, orientata alla scoperta dell'ignoto, e *ars retorica*, finalizzata alla dimostrazione del già noto, all'organizzazione e alla comunicazione del sapere.⁴² Sistemi solo apparentemente distanti, che in realtà convergono in una comune logica operativa e che, come sosteneva Giovanni Pico della Mirandola, *licet diverso modo procedant*, partecipano di un medesimo orizzonte epistemico.⁴³ Lullismo e cabbala si incontrano, infine, in un'annotazione di carattere astrologico. Da astrologo esperto, pratico di diverse forme di divinazione astrologica, di farmacopea astrale e di astrologia nigromantica,⁴⁴ Pierleone interpreta un passo del *Tratati belli* alla luce di una figura astrologica lulliana. La glossa compare a margine di un brano in cui Abulafia descrive la corrispondenza tra i segni zodiacali e le dodici tribù d'Israele, organizzate secondo i quattro elementi, acqua, aria, terra e fuoco, e secondo il ciclo delle stagioni. Particolare attenzione è riservata al segno cardinale del Capricorno (גדי) «da cui la luce si rinnova dopo l'oscurità».⁴⁵

⁴² Umberto Eco (2007, pp. 414-415) si sofferma sull'aspetto «accidentale» della differenza tra l'*ars combinandi* cabbalistica e l'*ars Raymundi* nel pensiero pichiano.

⁴³ Giovanni Pico della Mirandola presenta nell'*Apologia* (2010, p. 192) una distinzione *in universali della scientia cabalae in ars combinandi e scientia de virtutibus rerum superiorum*. La prima consiste in un sistema metodologico fondato sulla rotazione e sulla combinazione delle lettere, corrispondente alla *revolutio alphabetaria* delle *Conclusiones* e alla cosiddetta *philosophia catholica*.

⁴⁴ Il manoscritto BnF, lat. 7337, di origine italiana e risalente alla fine del XV secolo, letto, annotato e in parte redatto da Pierleone, ne costituisce una testimonianza fondamentale. Oltre a testi di medicina astrologica, esso contiene opere di negromanzia e trattati sulle immagini astrologiche, quali il *De occultis et manifestis sive Liber intelligentiarum* e la *Glosa super imagines duodecim signorum Hermetis* di Antonio da Montolmo, la *Doctrina imaginum secundum modernos duodecim vultuum coelestium*, le *Duodecim signorum imagines medicinales*, il *De imaginibus septem planetarum*, nonché un trattato pseudo-tolemaico sulle immagini. Le annotazioni di Pierleone, così come i testi da lui trascritti e da me identificati, permettono di far luce sul pensiero «magico» di un membro dell'Accademia Platonica che, come ricordano le cronache, esercitava «non so che arte magica» nella «sua stanza a Padova».

⁴⁵ Arsenal 8526, f. 66v: «Sape che li signi sono dudeie alu numero deli trive deli figliole de yrael et porche sono departuti in spera a dudeie parti e li elementi quatu e tene chascuno tenpo deli quatu tenpi del anno del sole trey signi se devideno tuti in la divisione supra dita (Sappi che i segni sono dodici come il numero delle tribù dei figli di Israele e per questo sono posti in una sfera suddivisa in dodici parti. Gli elementi sono quattro e corrispondono a ciascuno dei quattro tempi dell'anno solare. I tre segni sopra citati sono suddivisi secondo tale partizione».

In questo capitolo Abulafia, riferendosi al *Sefer Yetzirah*, propone una visione cosmologica in cui il cuore, sorgente della vita e sede del sangue vitale, è anche il centro dei segni d'aria, legati alla sfera sublunare, mondana e celeste. A margine di questo passo, Pierleone annota significativamente: *de figura temporum anni et qualitatum eorum secundum Raymundum*.⁴⁶ Con tale riferimento egli rinvia a una figura astrologica di Lullo, probabilmente tratta dal *Tractatus novus de astronomia*, in cui i segni zodiacali e gli elementi corrispondenti ai diversi periodi dell'anno sono disposti in una ruota combinatoria. Sebbene il *Tractatus* non compaia esplicitamente tra i testi recensiti nella biblioteca di Pierleone, l'individuazione, nel manoscritto 1053 della Biblioteca Pubblica di Can Sales, di segni di attenzione riconducibili alla sua mano consente di avanzare l'ipotesi che lo Spoletino abbia letto e studiato direttamente l'opera. Nel manoscritto maiorchino, le prime carte riportano due figure circolari in cui compaiono i segni zodiacali, i pianeti e i quattro elementi. La figura presenta una parte fissa, il firmamento, sede dei segni zodiacali, e una mobile, dove i sette pianeti sono associati alle lettere A, B, C, D, corrispondenti agli elementi dell'aria, del fuoco, della terra e dell'acqua. Il *Novus Tractatus de Astronomia* è stato composto da Lullo nel 1297 a Parigi come applicazione dell'*ars* all'astronomia, per mostrare gli errori degli astronomi. L'opera fa parte degli scritti sulle scienze naturali e mostra il modo in cui attraverso l'*ars* è possibile ricostruire i rapporti intercorrenti tra i diversi piani del reale, in particolare tra il cielo e la terra, tra Dio e l'uomo. L'astronomia, che non è una scienza «simpliciter necessaria», grazie all'*ars* e al metodo della *devictio* o sopravvento, dimostra «scientificamente» le influenze del mondo celeste su quello sublunare. Il manoscritto maiorchino sembra inoltre legato a un altro volume appartenente alla biblioteca di Pierleone, il ms. Vat. Lat. 9344, citato precedentemente, anch'esso redatto a Maiorca e annotato dallo Spoletino. Pur non essendo possibile ricostruirne con certezza la storia, è plausibile, data l'intensa circolazione di testi e idee tra l'ambiente maiorchino e quello italiano, che Pierleone abbia potuto leggere questi testi. Rileggendo la glossa, appare evidente che egli alluda ai dodici mesi o *tempora*, scanditi da solstizi ed equinozi (ricordati anche in un'annotazione successiva con l'espressione *quatuor tempora*), corrispondenti ai dodici segni zodiacali. Ognuno di essi possiede qualità e *complexiones* proprie, attribuite dagli astronomi ai corpi celesti. La nota di Pierleone stabilisce dunque un collegamento diretto fra Abulafia e Lullo, suggerendo una lettura lulliana del testo cabbalistico. Questo nesso, accennato solo attraverso poche parole marginali, resta enigmatico; ma è verosimile che la lettura delle pagine di Abulafia abbia risvegliato nella mente dello Spoletino il

⁴⁶ Arsenal, ms. 8526, f. 66v.

ricordo delle figure lulliane da lui tanto utilizzate in altri contesti. L'interesse di Pierleone per la cabbala e per il lullismo sembra inoltre rafforzato dal contatto con circoli ebraici nei quali, alla fine del XV secolo, le opere di Lullo circolavano in traduzioni ebraiche e venivano interpretate in chiave mistica. Un esempio eloquente è la traduzione ebraica dell'*Ars brevis*, realizzata a Senigallia nel 1476 da Pinchas Tzevi e dal suo allievo Yosef ben Nechemia Foach. Come ha dimostrato Harvey Hames, editore del manoscritto, Tzevi era probabilmente in contatto con Yoḥanan Alemanno, maestro e animatore del circolo di studi ebraico-cristiano a Pisa di cui faceva parte Pierleone, e preparò la traduzione per i circoli ebraici a lui legati. Nel colophon si legge che il testo era stato tradotto per favorire l'ascesa e il rapimento estatico, descritto in un linguaggio visionario:

[...] and who helped me with his aid and support to ascend Hor ha-Har montain upon [41v] montain, until attaining the peak of thirteen montains. And in them I found very sharp brambles, thorns, and briars, and holes, pits and caves and deep wells down to the bottomless hell. And fortified hewn rocks going about the vault (firmament) of heaven and beyond to the strong tower (*migdal oz*). I will thank and bow down [to the One] who led me through all this and I arrived to the fruit of my labour, I took the trouble and I founf [Him].⁴⁷

Questo passo, come nota Hames, allude alla *mors osculi*⁴⁸ e rivela un'intensa tendenza mistica, probabilmente di origine abulafiana, assente nella versione latina dell'opera. L'*ars* lulliana, così reinterpretata, assume qui il valore di una tecnica estatico-profetica, studiata da alcuni gruppi ebraici quattrocenteschi per scopi contemplativi e visionari con i quali aveva dei contatti anche Pierleone.

Conclusione

L'esame delle annotazioni di Pierleone da Spoleto permette di cogliere con chiarezza il punto in cui, alla fine del Quattrocento, lullismo e tradizione cabbalistica, in particolare nella sua declinazione profetico-estatica abulafiana, iniziano a convergere. Pierleone non si limita a giustapporre queste due forme di sapere: le interpreta l'una attraverso l'altra, fino a generare una vera e propria sintesi lullistico-cabbalistica che prepara le elaborazioni pichiane. Le glosse di Pierleone che ho preso in esame mostrano come alcune idee tratte da Lullo

⁴⁷ Raimundus Lullus, *Ha-Melacha Ha-Ketzara. A Hebrew Translation of Ramon Llull's Ars Brevis*, ed. Harvey J. Hames, Brepols, Turnouth 2012, p. 190.

⁴⁸ La *mors osculi* compare nel *Commento al Cantico dei Cantici* di Gersonide, testo tradotto da Flavio Mitridate per Pico, nel quale questa immagine è presentata secondo una chiave di interpretazione filosofica. Sulle interpretazioni del *binsica* nel Rinascimento si veda Campanini, 2013,. Sul testo di Gersonide si veda inoltre Andreatta, 2014.

diventino un filtro attraverso cui leggere i testi cabbalistici: le *sefirot* sono ricondotte alle *dignitates*, i processi combinatori abulafiani sono accostati alle *figurae* dell'*ars*, i riferimenti cosmologici del *Tratati belli* vengono integrati con il *Novus tractatus de astronomia*. Questo processo interpretativo proposto da Pierleone costituisce uno degli aspetti della prima cabbala cristiana, che ho proposto di chiamare «cabbala umanistica», una cabbala filosofica cristiana fondata sulla curiosità intellettuale degli umanisti che si addentrano nel pensiero esoterico ebraico. La cabbala, così come è recepita e interpretata nel mondo umanistico alla fine del XV secolo, si inserisce all'interno di una visione filosofica sincretica, che produce diversi ibridi speculativi a partire dall'interconnessione di diverse forme di pensiero. Tale istanza appare chiara in Pierleone, che si serve non soltanto del lullismo, ma anche del neoplatonismo, del pitagorismo e del galenismo per illuminare alcuni aspetti di una tradizione che nella sua funzione gnoseologica e nella sua dimensione profetica permette all'uomo di acquisire i fondamenti dell'intero scibile e di trasformare la natura umana. La cabbala, infatti, è considerata come una dottrina capace di accogliere tutti i tipi di sapere, di cui ne costituisce l'apice. La *cabala prima*, infatti, secondo Pierleone costituisce il compimento di tutti i saperi, *finis omnium scientiarum*.⁴⁹ Questa prospettiva è condivisa anche da Pico, il quale considera la *scientia cabalae* non soltanto come l'apice di tutte le scienze, ma come una scienza universale che nella sua dimensione speculativa è una *theologia* dei misteri di Dio sovrasostanziale, una *metaphysica* delle intelligenze separate/incorporee angeliche, una cosmologia integrale, una filosofia della natura celeste/astrale e terrestre/elementare; dunque una filosofia dei vari piani del reale: il divino, l'intelligibile, il sensibile.⁵⁰ Lo studio delle note di Pierleone permette, così, di aprire ulteriori prospettive sulle opere e sulle dottrine mistiche ebraiche con cui i primi cabbalisti cristiani si sono misurati, come anche sui criteri ermeneutici e sugli orientamenti speculativi di fondo da questi adottati nella loro fruizione di tali materiali.

Bibliografia

ABATE, Emma, OLSZOWY-SCHLANGER, Judith; PROVERBIO, Vania, «Giovanni Giorgi e Andrea Molza *scriptores*. Due volti dell'Orientalistica romana», in Andreina Rita (ed.), *La Biblioteca Vaticana dall'occupazione francese all'ultimo Papa re (1797-1878)*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2020, pp. 263- 290.

⁴⁹ Arsenal, ms. 8526, f. 97v.

⁵⁰ Su questo si veda Buzzetta, 2019.

- ANDREATTA, Michela, «Filosofia e cabbalà nel *Commento al Cantico dei Cantici* di Levi ben Geršom tradotto in latino per Giovanni Pico della Mirandola», in Fabrizio Lelli (a cura di), *Pico e la cabbalà*, Firenze, Olschki, 2014, pp. 69-91.
- ANGOTTI, Claire, «Les manuscrits du collège de Sorbonne: une enquête codicologique», in Claire Angotti et al. (eds.), *Les Livres des maîtres de Sorbonne*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017, pp. 245-341.
- Annali di ser Francesco Mugnoni da Trevi*, prefazione, trascrizione e note di Pietro Pirri, Perugia, Unione Tipografica Cooperativa, 1921.
- BACCHELLI, Franco, *Giovanni Pico e Pierleone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze, Olschki, 2001.
- BACCHELLI, Franco, «Leoni Piero», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 64, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2005 [online].
- , «Un frammento inedito di Leon Battista Alberti sul fuoco», *Noctua*, 7/1, 2020, pp. 1-67.
- BRESC, Henri, *Arabes de langue, juifs de religion. L'évolution du judaïsme sicilien dans l'environnement latin, XIIe-XVe siècles*, Paris, Bouchène, 2001.
- BUZZETTA, Flavia, «Traductions en sicilien de traités cabbalistiques: une étude du manuscrit 8526 de la Bibliothèque de l'Arsenal de Paris», in Flavia Buzzetta (ed.), *Cabbala, Cahier 11 Accademia*, 2018a, pp. 61-76.
- , «Pierleone da Spoleto: médecin, philosophe et cabbaliste», in Flavia Buzzetta (ed.), *Cabbala, Cahier 11 Accademia*, 2018b, pp. 77-92.
- , *Magia naturalis e scientia cabalae in Giovanni Pico della Mirandola*, Firenze, Olschki, 2019.
- , «*Lu fatu de la criacioni*: una versione siciliana quattrocentesca del *Ma'aseh Bereshit*», in Nadia Zeldes, Myriam Silvera (eds.), *La Rassegna Mensile di Israel*, 87/2, 2021, pp. 55-72.
- , «Cabbala e lullismo nel pensiero di Giovanni Pico della Mirandola e di Pierleone da Spoleto», in Giovanni Licata, Pasquale Terracciano (ed.), *La lama del sapiente. Saggi sulla filosofia di Giovanni Pico*, Roma, Edizioni della Normale di Pisa-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 2022a, pp. 27-44.
- , «Pierleone da Spoleto un lullista cabbalista della fine del XV secolo», in Rafael Ramis Barceló (ed.), *Ramon Llull y los lulistas (siglos XIV-XX)*, Madrid, Editorial Sínderesis, 2022b, pp. 287-302.
- BUZZETTA, Flavia, «Transmission and Transformation of Kabbalistic Knowledge in Italy at the End of the Fifteenth Century», *European Journal of Jewish Studies*, 16/1, 2022c, pp. 54-70.
- , *Nouvelles recherches sur les sources inédites juives, latines et vernaculaires de la pensée de la Renaissance, entre philosophie, magie et cabbale*, thèse d'Habilitation à diriger des recherches, École Normale Supérieure, Paris, 2025.
- CAMPANINI, Saverio, «Ancora sulla "morte di bacio" e la sua fortuna tra Rinascimento e Barocco», *Materia Giudaica* 17-18, 2013, pp. 99-108.
- , «Mitridate traduttore di opere cabbalistiche», in *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano*, a cura di Mauro Perani (Atti del

- Convegno Internazionale, Caltabellotta, Agrigento 23-24 ottobre 2004), Palermo, Officina di Studi Medievali, 2008.
- , «Una fonte trascurata sul rapporto tra qabbalah e combinatoria lulliana in Pico della Mirandola: il commento alle preghiere di Yehudah Ibn Malka», *Studia Lulliana*, 55, 2015, pp. 83-127.
- , «La storia delle origini della Qabbalah cristiana», introduzione in Gershom Scholem, *Cabbalisti Cristiani*, Milano, Adelphi, 2024, pp. 11-50.
- DASTE, Quentin, «Le Lullisme français extra-parisien», *Catalonia*, 28, 2021 [online].
- DOREZ, Léon, «Recherches sur la Bibliothèque de Pier Leoni », *Revue des Bibliothèques*, 7, 1897, pp. 81-106.
- ECO, Umberto, *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Milano, La nave di Teseo, 2007.
- Four Short Kabbalistic Treatise*, Edited by Saverio Campanini, Castiglione delle Stiviere, Fondazione Palazzo Bondoni Pastorio, 2019.
- FRATI, Ludovico, «La Morte Di Lorenzo de'Medici e il suicidio di Pier Leoni», *Archivio Storico Italiano*, 4, 173/174, 1889, pp. 255-260
- GERSONIDE, *Commento al Cantico dei Cantici nella traduzione ebraico-latina di Flavio Mitridate. Edizione e commento del ms. Vat. Lat. 4273 (cc. 5r-54r)*, a cura di Michela Andreatta, Firenze, Olschki, 2009.
- GRÉVIN, Benoît, «De Damas à Urbino. Les savoirs linguistiques arabes dans l'Italie renaissante (1370- 1520)», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 70/3, 2015, pp. 607-636.
- GUERRA COPPIOLI, Luigi, «M^o Pierleone da Spoleto medico e filosofo», *Bollettino della Regia Deputazione di Storia Patria per l'Umbria*, 21, 1915, pp. 387-431.
- HILLGARTH, Jocelyn N., *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- , *Ramon Llull i el naixement del Lul·lisme*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998.
- IDEL, Moshe, *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, Albany, State University of New York Press, 1989.
- IDEL, Moshe, «Abraham Abulafia on the Messiah and the Pope», *Religions*, 16/3, 2025.
- Liber de homine*. Edizione del Ms. Vat. Ebr. 189 (fos 398r-509v), a cura di Flavia Buzzetta, Lavis, La Finestra, 2015.
- LORENZO DE' MEDICI, *Lettere*, XI (1487-1488), a cura di M. M. Bullard, Firenze, Giunti-Barbera, 2004.
- MILLÁS VALLICROSA, José M., «Algunas relaciones entre la doctrina luliana y la cábala», *Sefarad*, 18, 1958, pp. 241-253.
- MURANO, Giovanna, «Tra scienza, astrologia e magia. Un nuovo manoscritto di Pierleone da Spoleto», *Archivum mentis*, 8, 2019, pp. 249-273.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*, a cura di P. E. Fornaciari, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2010.

- RADETTI, Giorgio, «Un'aggiunta alla biblioteca di Pierleone Leoni da Spoleto», *Rinascimento*, 5, 1965, pp. 87-99.
- RAIMUNDUS LULLUS, *Ha-Melacha Ha-Ketzara. A Hebrew Translation of Ramon Llull's Ars Brevis*, ed. Harvey J. Hames, Turnouth, Brepols, 2012.
- ROMANO, Marta M.M., «Un modo nuovo di essere autore: Raimondo Lullo e il caso dell'*Ars Amativa*», *Studia lulliana*, 41/1, 2001, pp. 39-63.
- ROTZOLL, Maïke, *Pierleone da Spoleto. Vita e opere di un medico del Rinascimento*, Firenze, Olschki, 2000.
- RUYSCHAERT, José, «Nouvelles recherches au sujet de la bibliothèque de Pier Leoni, médecin de Laurent le Magnifique», *Bulletin de la classe de Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Académie Royale de Belgique*, 5/4, 1960, pp. 37-65.
- SCANDALIATO, Angela, *Judaica minora sicula. Indagini sugli ebrei di Sicilia nel Medioevo e quattro studi* in collaborazione con Maria Gerardi, Firenze, Giuntina, 2006.
- , «Ebrei siciliani tra XIV e XVI secolo», in Giulio Busi, Silvana Greco (dir.), *Il Rinascimento parla ebraico*, Genova, Silvana Editoriale, 2019, pp. 58-62.
- , «From Sicily to Rome: The Cultural Route of Michele Zumat, Physician and Rabbi in the 16th Century», in Shlomo Simonsohn, Joseph Shatzmiller (eds.), *The Italia Judaica Jubilee Conference*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 199-211.
- SCHOLEM, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1954.
- SERMONETA, Giuseppe, *Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1969.
- , *Un volgarizzamento giudeo-italiano del Cantico dei Cantici*, Sansoni, Firenze, 1974.
- Sermoneta, Giuseppe, *Alfabetin. Traduzione giudeo-siciliana in caratteri ebraici del servizio della Pentecoste*, Palermo, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, 1994.
- SORDINI, Giuseppe, *Piero de' Medici e Pierleone da Spoleto*, Firenze, Tipografia Domenicana, 1906.
- STEIN KOKIN, Daniel, «Isaac ha-Kohen's Letter to Marco Lippomano: Jewish-Christian Exchange and Arabic Learning in Renaissance Italy», *The Jewish Quarterly Review*, 104/2, 2014, pp. 192-233.
- STONES, Alison, «Le débat dans la miniature : Le cas du *Breviculum* de Thomas Le Myésier», in Christian Heck (ed.), *Qu'est-ce que nommer ? L'image légendée entre monde monastique et pensée scolastique*, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 189-199.
- TOUSSAINT, Stéphane, «Pierleone da Spoleto lecteur d'Abulafia et de Nicolas de Cuse. Suivi d'une note paléographique», in Flavia Buzzetta (ed.), *Cabbala, Cahier Accademia* 11, 2018, pp. 93-99.
- WOLFSON, Elliot R., *Abraham Aboulafia. Cabaliste et Prophète: herméneutique, théosophie et théurgie*, trad. fr. Paris, Éditions de l'éclat, 1999.

CONCORDIA LULLIANA: RAMON LLULL, GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA Y LA DEFENSA MODERNA DEL LULISMO

LULLIAN CONCORDIA: RAMON LLULL, GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, AND THE EARLY MODERN DEFENSE OF LULLISM

NOEL BLANCO MOURELLE

University of Chicago

Resumen

En este capítulo se estudia el concordantismo luliano, a partir de la obra de Pico della Mirandola. Se elabora una genealogía del pensamiento universalista premoderno, dentro del cual Llull es una figura pionera, y se estudia la defensa moderna del lulismo.

Palabras clave: Ramón Llull, Pico della Mirandola, concordantismo, defensa, lulismo moderno.

Abstract

This chapter examines Lullian concordantism through the work of Pico della Mirandola. It develops a genealogy of premodern universalist thought, within which Llull stands as a pioneering figure, and it analyzes the modern defense of Lullism.

Keywords: Ramon Llull, Pico della Mirandola, concordantism, defense, modern Lullism.

Trayectorias paralelas: Pico y Llull

En una noche del mes de octubre de 1274, Ramon Llull (1232-1316) se retiró en oración y concibió en ese momento de iluminación su método, el Arte, un sistema de producción de argumentos teológicos y filosóficos cuyo objetivo es la aplicación a debates religiosos en los que el usuario sería capaz de probar la incontrovertibilidad de la fe cristiana a individuos de otras confesiones o incluso

a alguien sin adscripción religiosa¹. Ese momento supuso uno de los puntos culminantes en la genealogía del universalismo epistemológico. El Arte luliano es una teoría de todo, aplicable a cualquier campo del saber: de ahí los tratados lulianos de derecho, medicina, geometría o astronomía producidos por el Doctor Illuminatus. Al tener en cuenta esta vertiente pansófica del Arte, es necesario llevar a cabo dos precisiones que no cambian el resultado de mi argumentación pero que sin duda afectan al razonamiento. El primero es que la intención del Arte es principalmente misionera: las cuestiones de aplicación del Arte a distintas disciplinas del saber están supeditadas a esta intención primera relacionada con el proselitismo y la conversión². El segundo es que es posible que estas aplicaciones sean una manera de buscar la supervivencia del Arte a través de su uso en diferentes espacios disciplinares. El razonamiento sería que, si el Arte no sobrevive en la teología o la formación misionera, quizá lo haga en la medicina, el derecho o la astronomía. En cualquier caso, muchos de los autores de la temprana modernidad que se acercan al lulismo lo hacen no en tanto productor de una teología para la misión, sino en tanto productor de un lenguaje universal, una teoría del conocimiento de todas las cosas³. Una de las formas conceptuales en las que encontramos esa teoría de todo es a través de la noción del lulismo como síntesis filosófica. El lulismo como máquina que absorbe diferentes referencias filosóficas y las devuelve transformadas en su propio lenguaje argumentativo. Durante las próximas líneas me ocuparé de la idea de lulismo como síntesis filosófica y de la importancia que esta tuvo para el humanista y filósofo italiano Giovanni Pico della Mirandola⁴ (1463-1494). También me ocuparé de algo que es quizá más importante, a pesar de que pueda parecer de un interés más limitado, del uso de la referencia de la síntesis mirandoliana como argumento defensivo del Arte luliano por parte de lulistas castellanos del s. XVI, particularmente de Dimas de Miguel⁵ (¿?-1585). La idea de este capítulo es, en resumen, la del lulismo como filosofía de síntesis. Con síntesis me refiero aquí concretamente a la idea de concordia propuesta por Pico della Mirandola que entre otras cosas significa que el saber filosófico debe ser la expresión de una única verdad revelada y que, por lo tanto, aquello que se nos presenta como discordia

¹ Bonner, 2007, p. 101.

² Gayà, 2002, p. 21.

³ Para entender la cuestión del universalismo luliano específicamente relacionada con la cabalística, donde se encuentra la intersección en la que el mismo Pico della Mirandola se interesa por Llull, ver Kilcher, 2000.

⁴ La bibliografía sobre la breve pero intensa trayectoria filosófica de Pico della Mirandola es inagotable. En este modesto estudio me he servido fundamentalmente de la obra del erudito Brian P. Copenhaver, editor, traductor y estudioso de la trayectoria de los textos. Además de sus obras, que serán citadas a lo largo de estas páginas, ha sido de gran utilidad la biografía intelectual de Louis Valcke. Ver Valcke, 2005.

⁵ Sobre esta figura, ver Blanco Mourelle, 2019.

entre distintos sistemas de pensamiento es solo una armonía cuyo camino hay que buscar. Que la «sapientia» de Pico vive al ser revelada en un espacio contiguo a la iluminación luliana en Randa que constituye la génesis del Arte es algo que es posible entender intuitivamente. Sin embargo, la cuestión de la armonía está directamente relacionada con la creación de dos genealogías filosóficas divergentes que surgen en este momento. Por un lado, está el camino de la deducción, el camino que descende de lo general a lo particular representado por Platón o Duns Scotus. Por el otro, el camino de la inducción, que va de lo particular a lo general representado por Aristóteles o Aquino. Académicos frente a peripatéticos. Por supuesto, estas oposiciones suponen una extraordinaria generalización con respecto a la realidad granular del corpus de cualquiera de estos filósofos. Tal generalización es el propósito de afirmar una verdad sobrepuesta y armoniosa. Algunos autores ibéricos modernos avanzaron la idea de que Ramon Llull es la síntesis y la armonía entre ambos caminos.

Esta posición de Pico es aquello a lo que biógrafos como Brian P. Copenhaver se han referido como su «concordismo»⁶. Este concordismo opone la tendencia de Pico a generar puentes filosóficos y a encontrar formas de síntesis a lo que él llama despectivamente los sectarios filosóficos. Estos sectarios son quienes construyen reputaciones filosóficas en base a la explicación de las teorías de una determinada figura fundacional. El sincretismo de Pico no sigue una escuela, sino que busca una verdad universal y revelada eligiendo argumentos de filósofos diferentes. Su propósito de reconstrucción de esta verdad, análoga a la afirmada por Llull en su iluminación, le aleja del eclecticismo filosófico y le pone en el camino de la síntesis. Al igual que en el caso de Llull, el intento de encontrar un camino de armonía filosófica alejó a Pico de los defensores de las distintas escuelas que lo acusaron de diletantismo, a pesar de que su periodo parisino atestigua el rigor y la seriedad con los que se tomó el estudio del aristotelismo⁷. Del mismo modo, el diálogo intelectual que Pico tuvo con la Academia florentina y con Ficino muestran la importancia del platonismo en su pensamiento. Específicamente, fue la relación con Ficino la que marcó la corta madurez de su trayectoria filosófica. Para Ficino, el joven polifacético era una molestia, siempre demandando libros que no podía prestarle y que luego tardaba en devolverle. La admiración de Ficino llega a mediados de la década de 1480 cuando asiste a las defensas de la fe cristiana que Pico lleva a cabo en su residencia frente a sabios judíos y a la lectura de las *900 Conclusiones*, que en la visión de Ficino probaban la idea platónica del aprendizaje como memoria recuperada. Sin embargo, vale la pena preguntarse en este punto de qué manera afectó a Pico la

⁶ Copenhaver, 2019, pp. 201-203.

⁷ A este respecto ver el trabajo clásico de Allen, 1995, pp. 417-455.

figura de Llull y dónde exactamente encaja el Arte dentro del proyecto de síntesis de Pico della Mirandola, la idea de concordia filosófica.

El nudo que ata a Llull y Pico requiere cierta habilidad a la hora de ser deshecho. Parece claro que Pico fue influido por textos cabalísticos y que amigos y colegas le aconsejaron en sus lecturas cabalísticas⁸. La combinatoria de Pico es radicalmente distinta de la de Llull porque la combinatoria luliana, a diferencia de la de Pico, no atribuye significados simbólicos a las letras. El fundamento de la cabalística de Pico responde al principio según el cual es posible encontrar propiedades mágicas en el lenguaje y, por lo tanto, las letras tienen el valor de ser como encantamientos y su valor de acción es directo. También cabe decir que para Pico esto solo podía cumplirse, siguiendo la Conclusión n. 22, con las letras del alfabeto hebreo, o algún derivado, y con las de ningún otro idioma. Esto también lleva a entender que Pico está interesado en separar lo que él denomina «ars Raymundi» de su interés en el «ars combinandi» y que considera en última instancia el Arte luliano como una iteración menor del tipo de combinatoria que las conclusiones persiguen. Como Umberto Eco reconoce, parte del problema tal y como se configura en términos de estudio, es que Frances A. Yates priorizó el estudio del tipo de combinatoria mágica, influida por Abulafia, en Pico frente al estudio de la importancia del «ars Raymundi»⁹. El proyecto de entender de manera sistemática la influencia de Llull en Pico es un proyecto todavía por hacer. A su conclusión no ayuda el hecho de que, al igual que tantos otros lulistas antes que él, Pico fuera influido por Llull y a la vez desdibujara en la arena las huellas de esa influencia. En esto Pico no es tan distinto de Heinrich Cornelius Agrippa o G. W. Leibniz.

En las conclusiones cabalísticas, especialmente la n. 830, parece que Pico se refiere al Arte cuando habla de los componentes de la Kabbalah, el primero de los cuales es el conocimiento de lo que llama la «*revolutio alphabetaria*» [combinación de letras]. Esta «*revolutio*» es un instrumento de lo que él llama «*catholicam philosophiam*» [filosofía universal]. En su reciente traducción y comentario a las tesis, Copenhaver reproduce un dibujo que Flavius Mithridates hace en uno de los manuscritos de transmisión como similar a las figuras del Arte, mientras que la referencia al movimiento alfabético en relación con la «*catholicam philosophiam*» parece establecer una relación entre Pico y Llull¹⁰. Siguiendo de nuevo a Umberto Eco, que incluye en su texto sobre Pico y la *revolutio alphabetaria* el famoso fragmento que Pico dedica a Llull en la *Apologia* donde establece similitudes entre Abraham Abulafia y el «ars Raymundi», es necesario indicar el espacio entre Llull

⁸ Buzzetta, 2005.

⁹ Eco, 2014, p. 410.

¹⁰ Pico della Mirandola, 2025, p. 176.

y Pico es enorme ya que el arte luliano es un arte que trata de demostrar y razonar sobre lo probable mientras que el «ars combinandi» de Pico trata de descubrir lo improbable y lo nunca visto¹¹. Utilizo aquí a Eco no tanto por el rigor científico sino porque ha sido uno de los pocos que ha tratado de dar una visión de conjunto y dirigida a lectores no especialistas que contribuye a la comprensión de las similitudes entre Llull y Pico dentro de la historia de la combinatoria.

La idea que merece la pena considerar, a pesar de las diferencias fundamentales de métodos entre Pico y Llull, es la idea del ingenio humano como centro del proceso cognitivo, de la noción de *invenio* [encontrar] como parte del proceso de producción del conocimiento. El ser es por lo tanto para ambos algo todavía no completamente hecho, sino en perpetuo estado de construcción y dentro de lo cual el espacio de creación y encuentro, centrados ambos en el proceso humano de cognición, son posibles. Eugenio Garin lo formuló de manera elocuente hablando de cómo para Pico la jerarquía que dicta que las operaciones naturales son el resultado del ser es una verdad universal que aplica a toda la creación, excepto al hombre para quien las operaciones preceden al Ser. De ahí el famoso fragmento de la *Oratio* en que Dios coloca a Adán en el centro de la creación. En lo lejos que esta idea de encuentro como momento creativo se atreve a llegar en Ramon y en Pico, respectivamente, encontramos uno de los momentos de diferencia infranqueable entre ambos. Pico cree en la divinización de la conciencia humana a través de la sabiduría. La adquisición de sabiduría para Ramon es un modo de aceptar colectivamente un orden social de designación divina que, en última instancia, nos ayuda a prepararnos para la llegada del reino de los cielos. Si ambos conciben un universo en constante construcción y reconstrucción y el papel de la conciencia humana como creativo y capaz de encontrar formas de novedad, Pico eleva la conciencia humana al papel de agente supremo dentro de esa construcción y reconstrucción. El miedo no frena a Pico y su desordenada vida es sin duda prueba de ello. Estas diferencias no son una negación de las similitudes. Como he dicho, estas similitudes los hacen parte de una genealogía del pensamiento universalista premoderno, dentro del cual Llull es una figura pionera, y que tiene otros momentos importantes, como Eimeric de Campo o Nicolás de Cusa¹².

Concordia lulliana

Lo cierto es que los lectores modernos de Llull fueron conscientes de estas similitudes y trataron de entender sus proyectos como búsquedas en sintonía. Uno de estos lectores fue Dimas de Miguel, cuya biografía es incompleta. Aque-

¹¹ Eco, 2014, p. 413.

¹² Esta genealogía se explora en los trabajos clásicos de Colomer, particularmente en Colomer, 1975.

llo que sabemos es que fue, al principio, un antilulista y que quizá fue convertido al lulismo por Lluís Joan Vileta mientras regresaba del Concilio de Trento, como él mismo reconoce en el texto de un tratado en defensa de la figura de Llull¹³. Dimas profesó una cátedra luliana en la Universidad de València hasta 1586, estuvo preso en Roma cuando fue a defender la figura de Llull frente a la Comisión del Santo Oficio y dedicó el mencionado texto en defensa de Llull, la *Apolo-gia doctrina lullianae*, a Gaspar de Quiroga y Vela, figura central dentro de la política eclesiástica española de la segunda mitad del s. XVI. Quiroga fue obispo de Cuenca, Inquisidor General, arzobispo de Toledo y cardenal, cumpliendo un importante papel de enlace entre la corte de Felipe II y el Vaticano. Este papel de enlace es la razón por la cual Dimas le dedica su tratado en defensa de la figura de Llull. El inquisidor tenía dudas con respecto a la doctrina de Llull, que estaba recibiendo una exposición importante por parte de círculos intelectuales cercanos al mismo Felipe II, particularmente Juan de Herrera, Pedro de Guevara o el propio Dimas. La confusión tenía su origen en buena medida en la persecución iniciada por Nicolau Eimeric y en las constantes sospechas dominicas hacia Llull. Así las expresó en su carta al rey:

Los que le reprueban tienen todo su fundamento en el testimonio de un fray Nicolas Aymeric, de la orden de predicadores, que fue inquisidor en Cataluña havra dos-cientos años y compuso un libro que anda ympreso dicho Directorium Inquistorum y en el refiere una bulla del papa Gregorio XI en la qual reprueba todas las obras de Raymundo Lullo, porque dize que en una junta de theologos hallaron quatrocientos errores en los libros de Raymundo y despues aca muchos modernos que agora es-criben cathalogos de herejes an puesto entre ellos al dicho Raymundo por la rela-cion deste fray Aymeric sin mas examinar sus obras pero (como luego dire) los otros tienen por falsa esta bulla de Gregorio XI y por malicia la de Aymeric¹⁴.

Lo cierto es que el examen de Gaspar de Quiroga de las obras lulianas, en el que está incluido esta carta, cuyo expediente fue estudiado por el historiador Virgilio Pinto Crespo hace décadas, no es independiente del interés por parte de Roma de poner bajo escrutinio el apoyo de Felipe II a la causa luliana¹⁵. De hecho, Gaspar de Quiroga reconoce que actúa por voluntad expresa del Cardenal Giacomo Savelli, inquisidor general apostólico entre 1577 y su muerte en 1587. La historia de la bula apócrifa de Gregorio XI que Francisco Peña incluyó en su edición del *Directorium Inquisitorum*, publicada en 1578, está conectada con el rigor filológico de Peña, como el dominico reconoce en una carta al duque de Sessa que en parte es una reiteración del hecho de que numerosos teólogos se

¹³ Sobre Vileta ver Ramis Barceló, 2015.

¹⁴ Madrid, Archivo Histórico Nacional, Inquisición L.597, f. 152r.

¹⁵ Pinto Crespo, 1982.

sentían perplejos ante la doctrina luliana¹⁶. Este rigor filológico expresa la necesidad de establecer el texto del libro con precisión, no de combatir el lulismo. El retorno a Eimeric en la edición moderna del *Directorium Inquistorum* no es una reconstrucción de la verdad de la doctrina, sino una cuestión de reestablecer el rastro de papel como vector de certitud en una institución con un funcionamiento tan administrativamente complejo como la Inquisición apostólica.

De hecho, fue el propio Trias Mercant, quien se refirió a Peña no como un acérrimo antilulista, como muchos autores supusieron a lo largo de la historia, sino como crítico ecuánime del lulismo¹⁷. En este sentido no coincidiría un celo antilulista por parte de Peña con el hecho de que la corte de Felipe II lo proponga como auditor del Tribunal de la Rota, del que más tarde llegará a ser decano. Será de hecho el propio Peña quien descubrirá que un tratado conocido como *De invocatione demonorum* y hasta entonces atribuido a Llull es en realidad obra de Ramon de Tárrega y quien arroje luz sobre la acusatoria bula apócrifa de Gregorio XI señalando con toda seguridad su falsedad¹⁸. Asimismo, Peña recomendó eliminar las referencias a Llull en el *Index* y en las futuras ediciones del *Directorium*. Aquello de lo que se trata no es tanto, a diferencia de los intereses de los emisarios reales, de encontrar formas de justificar la santidad de Llull, sino de documentar el carácter ortodoxo de sus doctrinas. Para él, esto solo se podía conseguir a través del examen riguroso e independiente de las obras de Llull. Roma no siguió los consejos de Peña, aunque este según parece desarrolló un afecto por la figura del Doctor Illuminatus y las doctrinas lulianas al final de su vida.

La importancia de las doctrinas lulianas, que en este caso me interesan dentro de una genealogía del universalismo filosófico y específicamente epistemológico, no se agota en sí misma. De hecho, es útil observar el caso de la circulación de los escritos y las teorías de Llull y de quienes a menudo no osan llamarse discípulos del Doctor Illuminatus en la medida en que forman un caso de estudio de la historia de la persecución de las ideas religiosas y de la formación de la Inquisición como institución. El lulismo es uno de los escasos ejemplos de la Inquisición apostólica poseyendo un celo persecutorio mayor que el de la Inquisición española. El problema tiene que ver con la resistencia a desaparecer de la atribución de cargos de herejía a Llull y al lulismo durante el s. XIV¹⁹. El conflicto que surge es en parte de carácter filológico. El lulismo no constituye un problema social en la Edad Moderna, sino un problema de carácter intelectual,

¹⁶ Documento transcrito en Pérez Martínez, 1962, pp. 214-216.

¹⁷ Trias Mercant, 2009, pp. 322-323.

¹⁸ Sobre la figura de Tárrega, ver Patai, 1988.

¹⁹ Todo ello a pesar de que la comisión encabezada por Bernat Ermengol se había pronunciado favorablemente con respecto a los artículos declarados heréticos por Eimeric. Sobre esto, ver Puig i Oliver, 2000a.

que denota el interés por el universalismo político, religioso y epistemológico por parte de una pequeña élite organizada alrededor del rey Felipe II. Sin embargo, para Roma, el poder de proteger la frontera que separa fe y ciencia y la autoridad sobre la producción de argumentos teológicos son roles cruciales. El *Directorium inquisitorum* es un instrumento central en la configuración de estos roles. Consecuentemente, cada intento de restaurar el texto y cada intento de recanonizarlo y de centrar prácticas inquisitoriales a su alrededor recupera los argumentos que el libro contiene contra Llull como hereje y contra sus ideas como herejía. De hecho, la historia de la difusión del lulismo es consustancial a la historia de la inquisición como institución. Entender esta centralidad significa entender que existen razones para la importancia de Llull como figura que están inscritas en su obra y otras que están inscritas en las obras de sus seguidores, en las obras de aquellos a quienes inspiró e, incluso, de aquello que persiguieron sus ideas.

Lo que argumento aquí es que encontramos semillas de las sospechas plantadas por Nicolau Eimeric rebrotando en el s. XVI. Con la intención de cortar estos rebrotes escribe Dimas su *Apologia doctrinae lullianae*. Una de las ideas que expresa en esta obra es que el arte luliano sigue más el camino platónico que el aristotélico, pero que constituye en última instancia una síntesis de ambos en lugar de una contradicción. Más que argumentando la necesidad de una síntesis de ambas vías, Dimas argumenta la necesidad de ver el Arte como un punto de reconfiguración de la historia de la filosofía. En otras palabras, en la Escuela de Atenas de Dimas de Miguel, Platón y Aristóteles se situarían a cada lado del Doctor Illuminatus que habría propuesto con su sistema filosófico un camino por el que es posible ascender y descender:

Notandum est hoc artificium potius sequi viam academicorum quam peripateticorum, et si neutram omnino sequatur, nec impugnet, imo ac Platonem ab Aristotele, nec divum Thomam ab Scoto, servata ratione instituti, in plerisque dissentire in eo exercitatus elicere potest; ad platonicam enim doctrinam aristotelica via est, termino autem via quomodo potest esse contraria? Imo ut quid altius dicam, utriusque vie hoc artificium est perfectio, nam peripatetice ascendimus, academice descendimus, lullistice vero ab aequalibus aequalia colligimus. (12)

[Debe notarse que este arte sigue más bien el camino de los académicos que el de los peripatéticos; y, si no sigue del todo a ninguno de los dos, tampoco los combate. Es más, así como no opone a Platón contra Aristóteles, ni al divino Tomás contra Escoto, guardada la razón del método, puede ejercitarse para extraer cómo en muchos puntos discrepan unos de otros. En efecto, la vía aristotélica conduce a la doctrina platónica; pero ¿cómo puede ser contraria al término de la vía? Y, para decir algo más elevado todavía: este arte es la perfección de ambos caminos, pues

por el peripatético ascendemos, por el académico descendemos, y por el lulista recogemos iguales a partir de iguales²⁰.]

Es importante notar que esta image de ascenso y descenso tiene que ver con una idea de dinamismo universal inscrita tanto en Pico como en Llull: esta es una escalera para los laicos y que por lo tanto todo el mundo puede subir y bajar²¹. El mostrar que los dos sentidos recorren el mismo camino era indisociable de un proyecto de difusión del conocimiento en ambos casos. Esta dimensión se desdibuja en Dimas. El proyecto de concordia entre Platón y Aristóteles es, al igual que la idea de conocimiento de todas las cosas, un producto secundario del Arte como método filosófico. Para Dimas, la vía peripatética conduce a la académica que conduce en última instancia a la verdad revelada del Arte. No hay contrariedad ni oposición, sino la posibilidad de recorrer un mismo camino en dos sentidos distintos. Por supuesto, la sistematicidad de las *900 Conclusiones* y el detalle con el que Pico se ocupa de la dialéctica del Ente y el Uno, tema sobre el que su sobrino Gianfrancesco afirma que Pico estaba preparando una obra mayor que se quedó entre sus proyectos inacabados²², no se puede comparar a la intervención de carácter polémico de Dimas cuya sistematicidad está supeditada a la argumentación, particularmente a rebatir las sospechas inquisitoriales. Hay que considerar también la importancia que tenía para alguien como Dimas y para su entorno no solo reivindicar las ideas de Llull como no heréticas sino también como un punto de inflexión en la historia de la filosofía. De un Llull mediterráneo pasamos a un Llull hispánico que demuestra cómo las contradicciones entre sistemas filosóficos anteriormente señaladas como insalvables se muestran solo aparentes a la luz del Arte.

Dimas sigue en su *Apologia* una estrategia que a nuestros ojos puede parecer extraña al citar a Pico della Mirandola precisamente como autoridad. Aunque sabemos que su legado filosófico fue disputado y que su sobrino y biógrafo Gianfrancesco se distanció del proyecto de concordia entre Platón y Aristóteles, en este escrito se le considera parte de una defensa retórica legítima del lulismo. El legado de Pico en este momento era considerado lo suficientemente establecido como para armar una defensa de Llull parcialmente basada en su figura y en su idea de universalismo religioso y filosófico. Dimas no solo identifica su legado con tal proyecto, sino que convierte los argumentos que utiliza Pico en «rationibus lullisticis»:

Picus Mirandulae comes, videns hunc consensum doctorum none ausus est dicere: Domine articulos fidei tuae, non solum credo, sed etiam scio, et ita contra

²⁰ Esta traducción y la siguiente son mías.

²¹ Sobre la importancia de crear una filosofía para laicos en el *Liber de ascensu et descensu intellectus*, ver Pereira, 2013.

²² Pico della Mirandola, 2022, pp. 32-35.

gentium philosophiam doctissime rationibus lullisticis (erat enim ipse valde Lullio deditus, ut ex libro de Ente et Uno patet) disputavit. (26)

[El conde Pico de Mirandola, al ver este consenso de los doctores, no se atrevió a decir: ‘Señor, los artículos de tu fe no solo los creo, sino que también los sé’; y así disputó contra la filosofía de los gentiles con grandísima erudición por medio de razonamientos lulianos (pues él mismo estaba muy entregado a Llull, como se ve en el libro *De Ente et Uno*.)]

Centralizar a Llull como figura hispánica dentro de las grandes corrientes del pensamiento europeo parece la apuesta clara de Dimas aquí: ese es el valor de los razonamientos lulianos de Pico. El establecimiento de esta genealogía filosófica se basa, como ya identificaban los hermanos Carreras y Artau en la necesidad de establecer la superioridad del Uno frente al ente²³. Esto significaría que para Dimas las doctrinas de la sabiduría, del Dios-Uno, de las dignidades y los nombres divinos, de los grados del conocimiento y de la intuición mística presentes en Pico serían de filiación luliana. Los orígenes de estas ideas habría que buscarlos más bien en Pseudo-Dionisio, Agustín y otras referencias²⁴. Sin embargo, es significativo que Dimas construya esta genealogía que trata de convertir a Llull en una referencia dentro de debates filosóficos premodernos. Aquello que se produce en el escrito de Dimas es una recontextualización filosófica de Llull que, aunque basada en argumentos equivocados, pretende fundamentar su legitimidad filosófica. Quizá parte de esto tenga que ver con el viejo estigma de la laicidad que se reprodujo cada vez que se reprodujeron los ataques antilulianos de Eimeric quien calificó despectivamente a Llull en el *Directorium Inquisitorum* como «mercatoris catalanus»²⁵ y se quejó amargamente sobre cómo la explicación de los textos lulianos por parte del predicador valenciano Pere Rossell había otorgado ínfulas de teólogos a personas del común de Valencia, tal y como explica Jaume Puig i Oliver en su edición del *Dialogus contra lullistas*²⁶. Sin embargo, el tipo de síntesis propuesta por Dimas de Miguel no es la más audaz ni la más notable en la tradición luliana moderna.

Otras síntesis

A pesar de que en otros lugares me he ocupado con más detenimiento de la importancia del aposentador real, arquitecto y humanista Juan de Herrera (1530-1597), quiero terminar esta breve serie de apuntes con una nota sobre Herrera,

²³ Carreras y Artau, 1943, p. 200.

²⁴ Copenhaver, 2019, p. 127.

²⁵ Eimeric, 1578, p. 255.

²⁶ Puig i Oliver, 2000.

colaborador y seguramente protector de Dimas. Específicamente quiero hablar de su texto conocido como *Tratado de la figura cúbica*²⁷, misterioso e impenetrable tratado geométrico en el que Herrera propone que la figura universal no debería ser la esfera, sino el cubo²⁸. Este libro es difícil, a la vez que icónico y artísticamente influyente a través de los siglos. Su interés para mí radica en el hecho de que propone una idea de síntesis paralela a la de Dimas. Es una síntesis entre distintas referencias, pero incide en el mismo principio: la obra luliana, y en su centro el Arte, ocupa un lugar crucial en la historia del pensamiento y nos ayuda a conceptualizar la reconciliación de diferentes modelos que parecerían oponerse en apariencia. En las primeras páginas, Herrera declara a la Vuestra Merced que le pide el tratado, el mismo «Doctor Dimas», que su especulación es una síntesis del arte luliano y la geometría euclidiana:

Assi pues no seria la cosa perfecta sin su ser y obrar sobre todo lo dicho, pero tornando a lo que Vuestra Merced me pide del cuerpo cubico dire lo mejor que puidere algo de lo que del penetro, y entiendo aplicandole la dicha arte Lulliana, y a la penetracion de los tres correlatos que Raymundo trata y en todos sus principios, en todos los subiectos que pone en el afabeto, de su arte y para esto es necesario, saber. primero que es cubo definiendole, como haçe Euclides en las definiciones en su undecimo libro en las quantidades continuas y despues en las definiciones del septimo en las quantidades discretas y luego conbiene entender como se construira el dicho cubo [...]. (f. 111r-v)

La argumentación en la que se basa esta combinación entre la geometría euclidiana y el Arte es la siguiente: el Arte, por un lado, ofrece un entendimiento perfecto del mundo de los seres, sus cualidades y sus posibilidades de combinación, la geometría euclidiana, por el otro, ofrece un entendimiento perfecto de las superficies, espacios y volúmenes en los que esos seres habitan. Frente a la naturaleza compleja, pero en última instancia expositiva, de los tratados artísticos de Llull, el *Tratado de la figura cúbica* ofrece un desarrollo de obra de trabajo que parece hecha menos para la difusión que para la discusión de un círculo restringido. El tratado aparece dividido en dos secciones. En la primera, Herrera define el cubo en términos de Euclides y de Llull. Para ello sigue tanto las definiciones euclidianas del cubo (definición 11, libro 25, para la definición geométrica, y definición 18, libro 7, para la definición aritmética), como la teoría luliana de los correlativos que explican las tres dimensiones del cubo²⁹. La teoría de los correlativos es uno de los puntos más importantes de articulación del Arte,

²⁷ El título con el que aparece en el manuscrito por el cual cito el texto es *[Declaración de] las figuras que es necesario penetrar y entender para la introducción del cubo*.

²⁸ Para entender la curiosa circulación del manuscrito, ver Carbonell Buades, 2016-2017, pp. 14-18.

²⁹ Una exploración sistemática del *Tratado* entendida desde la formación arquitectónica y matemática de Herrera puede encontrarse en Planas Mulet, 2022, pp. 401-404.

según el cual cualquiera de las cualidades de la creación que pertenecen a todos los seres es susceptible de ser declinada como un nombre, un adjetivo o un verbo. Herrera se propone demostrar la síntesis que probaría que la figura geométrica que es espejo de la naturaleza es el cubo. Así, del mismo modo en que las cifras contribuyen a la construcción aritmético del cubo y las dimensiones construyen el cubo como forma geométrica, las cualidades divinas contribuyen a la plenitud de cada ser. Esta es la razón por la que el cubo es una síntesis. El cubo es una máquina teórica que funciona como fuente de comparación y proporción, de armonía universal.

El tratado herreriano cambia las coordenadas de la cuestión de síntesis que deja de ser una síntesis entre Platón y Aristóteles y se convierte en una aplicación del sistema luliano a la figura geométrica del cubo, en todas sus posibilidades. El trasladar el lenguaje luliano al dominio de la geometría tiene que ver con la necesidad de traducir el sistema filosófico luliano a una nueva serie de circunstancias intelectuales que pretendían respetar el hecho de que el Arte fuese una *ars artium*, pero al mismo tiempo las artes que se organizan a su alrededor ya no tienen que ver con el contexto medieval luliano. Quizá el tratado de Herrera con sus laboriosas formulaciones euclidianas supone la clave para especular sobre el tipo de enseñanza que Herrera organizó durante los primeros años de funcionamiento de la Real Academia Mathematica. En esta nueva institución creada en 1585, en cuyo plan de estudio no se nombra a Ramon Llull ni una sola vez, se enseñaron las doctrinas lulianas según nos dice uno de sus primeros estudiantes, futuro dramaturgo Lope de Vega, que reconoce sus dificultades a la hora de entender el sistema luliano y que habla sobre cómo el cosmógrafo portugués João Baptista Lavanha lo enseña como base de todas las ciencias³⁰. A esta institución me referido en otros escritos, pero baste decir que los escasos testimonios que conservamos y que apuntan al uso de Llull como «clave universal» a partir de la cual es posible enseñar las matemáticas, la física o la cosmografía³¹. Este uso resucita la idea luliana de apropiarse de las disciplinas científicas, reconstruyéndolas sobre la base de un lenguaje nuevo. Este lenguaje sirve también para la argumentación religiosa con lo que las cuestiones relacionadas con la teología no están fuera de la argumentación científica de Herrera, aunque pudiera parecerlo.

Aquello que me ha movido a hablar aquí sobre la relación entre el corpus luliano y la idea moderna de concordancia filosófica es la necesidad de entender qué es lo que sucede con el Llull en el s. XVI. Lo que yo propongo es que lejos

³⁰ Blanco Mourelle, 2022.

³¹ La expresión *clavis universalis* fue utilizada por el historiador de la filosofía Paolo Rossi para hablar del lulismo en la historia del pensamiento junto con las artes de la memoria y otros artefactos afines. Ver Rossi, 1960.

de un proceso de recepción, lo que sucede con el best seller que es Llull, citado, por Jacques Lefèvre d'Étaples, por John Dee o por Giordano Bruno, es como una máquina a la que otros le quitan y ponen piezas para impulsar sus especulaciones. Lejos de los argumentos utilizados hace décadas por Umberto Eco según el cual la lectura moderna del Arte libera a Llull de la teología³², lo que sucede es que la tecnología del Arte (las imágenes agentes, la combinatoria) se convierte en aquello que los lectores modernos utilizan como bloques constructivos de nuevas aventuras filosóficas. En este caso, Dimas cree a la vez en el proyecto de concordia como la necesidad de proponer un modelo de articulación de una verdad universal donde los contrarios se anulan y el Uno se manifiesta como superior al ser. Comprender que este objetivo forma parte del contexto del debate luliano moderno nos serviría para recontextualizar también numerosos elementos de su cultura visual, entre ellos la famosa imagen de la *scala intellectus* que acompaña la edición de Alonso de Proaza³³ del *Liber de ascensu et descensu intellectus* o el mismo cubo herreriano, presumiblemente reproducido por Luca Cambiaso en la representación de la Gloria en la bóveda central de la Basílica de El Escorial³⁴. También el cubo herreriano, que es quizá la adición definitiva a las imágenes relacionadas con el archivo luliano en el s. XVI. Estas intervenciones expanden y transforman el significado de aquello que podemos entender por el proyecto de universalismo epistemológico luliano.

El *Tratado de la figura cúbica* puede entenderse también como un intento de atar los cabos de diferentes elementos dispares que se cruzan en el lulismo de la temprana modernidad, diferente del defendido por el Doctor Illuminatus. Podría parecer que el énfasis ha pasado de la religión a la ciencia, dicho en términos demasiado simplistas. En realidad, aquello que ha sucedido es, creo, más complejo. El corpus material del lulismo contiene por la presencia de las máquinas, diagramas e incluso elementos figurativos una aspiración tecnológica que la fetichiza como una vía filosófica radicalmente diferente de otras corrientes medievales. Los diagramas existen en muchos tipos de manuscritos, pero casi siempre tienen una aplicación concreta, al menos desde el punto de vista disciplinar.

³² Eco, 2014, p. 418.

³³ Sobre el lulismo de Proaza, ver Carreras y Artau, pp. 254-257.

³⁴ Existe una gran controversia sobre esta imagen cúbica sobre la que reposa la Trinidad en la iconografía de la Basílica. Mientras algunos críticos encuentran totalmente descabellada la conexión con la imaginería luliana, otros la han defendido no siempre con el rigor que el problema merece. Mi visión de este espinoso tema dentro de la historia del lulismo o, si se quiere, no de la historia del lulismo es que dentro de la iconografía y el proyecto de El Escorial compiten diferentes proyectos de universalismo. El lulismo es uno de ellos, aunque no el único. Aunque, en mi opinión, el cubo es la última de las grandes imágenes agentes del archivo luliano. Para una visión contraria a la filiación luliana del cubo, ver Kamen, 2010, pp. 99-101; y Mulcahy, 1994, pp. 84-87. Para una visión que trata de fundamentar la filiación luliana del cubo de Cambiaso, ver Taylor, 1992, pp. 96-106.

Son diagramas cartográficos o ruedas astronómicas o árboles de clasificación natural. Sin embargo, aquello que resultó atractivo durante siglos en la tratadística luliana es que se enfrentaba a la totalidad. Su uso de la tecnología no era una consecuencia del dominio disciplinar de aplicación, sino que trataba de adaptar la posibilidad de mecanizar la capacidad heurística a cualquier espacio del conocimiento. Esto hace que sus lectores proyecten su fascinación y sus posibilidades hacia cualquier tipo de proyecto de conocimiento. La síntesis se convierte en la promesa de que el proyecto luliano con su lenguaje universal y sus máquinas pueda reducir la heterogeneidad a un simple malentendido que las categorías del sistema luliano revelarían como una ilusión. La concordia es un proyecto entonces ni siquiera extraño a Llull mismo en la medida en que él escribió *sine auctoritates*, sin referencias apenas explícitas³⁵. Su propio método es ya una síntesis deglutida de un número ingente de referencias filosóficas (desde Aristóteles hasta al-Ghazali). Esas referencias muestran que el eclecticismo metodológico no es solo una defensa de Dimas de Miguel, sino que estaba inscrito en Llull.

La idea de concordia sirve en el caso de Herrera para concordar una síntesis diferente a la pensada por Dimas. En este caso, la idea de concordia para Herrera es al igual que para otros antes que él, un modo de reflexionar sobre aquello a lo que el investigador Sergi Castellà Martínez ha llamado informalmente en varias ocasiones la tendencia de los lectores de Llull a hacer cosas con el archivo luliano, es decir, a usar su materialidad para construir nuevas aventuras en la historia del pensamiento. Por supuesto, esto es porque las cualidades incesantemente constructivas de su archivo los invitan a hacer cosas con él. En mi opinión, la concordia es un producto del archivo luliano. Esta concordia tiene dos caras: la de Dimas y la de Herrera. Para Dimas es un argumento de defensa del lulismo que incluye la posibilidad de reorganizar la historia de la filosofía en torno a oposiciones que colocan a Llull en el centro, como punto de equilibrio de todos los debates. Para Herrera es la puerta de apertura de una *mathesis* nueva que resolvería, en las palabras de María Portuondo, la tensión entre filosofía empírica y natural³⁶. Su objetivo era encontrar en la filosofía luliana un fundamento de la fundación de la filosofía aristotélica. El intento herreriano es el de sintetizar en última instancia el conocimiento existente del mundo sobre el edificio del Arte luliano. La cuestión es por qué Herrera estaba interesado en esta síntesis entre Llull como filósofo del mundo natural y el conocimiento empírico proporcionado por los instrumentos euclidianos de medición del mundo sobre el que se fundamentaban la geografía, cartografía o la arquitectura, disciplinas cuya ex-

³⁵ Sobre la cuestión de las autoridades y las referencias lulianas, ver Domínguez Reboiras, 2016, pp. 115-116.

³⁶ Portuondo, 2024, p. 152.

pansión fascinó a Herrera que buscó organizarlas como espacios de conocimiento legitimados en su Academia. La razón es que Herrera busca a través de su síntesis probar que tras la mathesis del mundo se esconde la geometría de la voluntad divina. Llull obligaba a aceptar que la vía que asciende de las cosas del mundo a la contemplación de la inteligencia divina y la que desciende desde Dios hasta el pequeño de los entes no son dos separadas, sino una y la misma. De la misma manera el camino del conocimiento teológico y material, en la mente de Herrera, debían ser el mismo. El equilibrio precario de esa concordia no sería sostenible durante mucho más tiempo.

Bibliografía

- ALLEN, Michael J. B., *Plato's Third Eye: Studies in Marsilio Ficino and Its Sources*, Aldershot: Variorum, 1995.
- BLANCO MOURELLE, Noel, «Dimas de Miguel y la jerga luliana de la universalidad», *Cuadernos de Historia Moderna*, 44.1, 2019, pp. 63-82.
- , «Herrera y su programa de enseñanza para la Real Academia Mathematica (1584): Sobre los silencios del archivo luliano», en Rafael Ramis Barceló (ed.), *Ramon Llull y los lulistas (Siglos XIV-XX)*, Madrid: Sínderesis, 2022, pp. 377-392.
- BONNER, Anthony, *The Art and Logic of Ramon Llull: A User's Guide*, Leiden: Brill, 2007.
- BUZZETTA, Flavia, «La sapienza della cabala in Giovanni Pico della Mirandola», *PAN. Studi del Dipartimento di Civiltà Euro-Mediterranee e di Studi Classici, Cristiani, Bizantini, Medievali, Umanistici (Università degli Studi di Palermo)*, 23, 2005, pp. 313-332.
- CARBONELL BUADES, Mariano, «Ramon Llull y el *Discurso* de Juan de Herrera», *Acta/Artis. Estudis d'Art Modern*, 4-5, 2016-2017, pp. 13-26.
- CARRERAS Y ARTAU, Tomás y Joaquín CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV. Vol. II*, Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1943.
- COLOMER, Eusebi, *De la Edad Media al Renacimiento: Ramón Llull - Nicolás de Cusa - Juan Pico della Mirandola*, Barcelona: Herder, 1975.
- COPENHAVER, Brian P., *Magic and the Dignity of Man: Pico della Mirandola and His Oration in Modern Memory*, Cambridge MA: Harvard University Press, 2019.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando, *Ramon Llull: El mejor libro del mundo*, Barcelona: Arpa, 2016.
- ECO, Umberto, *From the Tree to the Labyrinth. Historical Studies on the Sign and Interpretation*, Cambridge MA: Harvard University Press, 2014.
- EIMERIC, Nicolau, *Directorium Inquisitorum [...] cum scholiis su annotationibus D. Francisci Pegnae Hispani*, Francisco Peña (ed.), Roma: Populi Romani, 1578.
- GAYÀ, Jordi, *Raimondo Lullo: Una teologia per la missione*, Milano: Jaca Books, 2002.
- HERRERA, Juan de, *[Declaración de] las figuras que es necesario penetrar y entender para la introducción del cubo*, San Lorenzo de El Escorial, Biblioteca del Real Monasterio, ms. d.III.25, ff. 111r-153.

- KAMEN, Henry, *The Escorial: Art and Power in the Renaissance*, New Haven: Yale University Press, 2010.
- KILCHER, Andreas B., «Scientia cabalistica as Scientia universalis. Encyclopedism and Kabbalism in the 16th and 17th Centuries», *Kabbalah*, 5, 2000, pp. 129-154.
- MIGUEL, Dimas de, *Apologia doctrinae lullianae*, en Pedro Blanco Soto, *Estudios de bibliografía luliana*, Madrid: Revista de archivos, bibliotecas y museos, 1916, pp. 7-28.
- MULCAHY, Rosemarie, *The Decoration of the Royal Basilica of El Escorial*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- PATAI, Raphael, «Raymund of Tàrrega: Marrano, Heretic, Alchemist», *Ambix. The Journal of the Society for the History of Alchemy and Chemistry*, 35, 1988, pp. 14-30.
- PEREIRA, Michela, «Nuovi strumenti per pensare. Ramon Llull e la filosofia per i laici nel *Liber de ascensu et descensu intellectus*», *Quaderns d'Italià*, 18, 2013, pp. 109-126.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Lorenzo, «La causa luliana en Roma durante el reinado de Felipe II», *Anthologica Annua*, 10, 1962, pp. 193-249.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *900 Conclusions*, Brian P. Copenhaver (ed.), Cambridge MA: Harvard University Press, 2025.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Gianfrancesco y Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Life of Giovanni Pico della Mirandola. Oration*, Brian P. Copenhaver (ed.), Cambridge MA: Harvard University Press, 2022.
- PINTO CRESPO, Virgilio, «La Censura Inquisitorial, inquietud e incertidumbre: el caso de Ramon Llull (1559-1610)», en *Miscelanea Commemorativa Volumen Decenario de la Universidad Autónoma de Madrid*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1982, pp. 291-314.
- PLANAS MULET, Pere Joan, «El lulismo del arquitecto Juan de Herrera», en Rafael Ramis Barceló, (ed.), *Ramon Llull y los lulistas (Siglos XIV-XX)*, Madrid: Sindéresis, 2022, pp. 393-408.
- PORTUONDO, María P., «The Empiricist Impulse: Doers and Thinkers in Sixteenth-Century Spain», *HoST – Journal of History of Science and Technology*, 18.2, 2024, pp. 143-157.
- PUIG I OLIVER, Jaume, «El «Dialogus contra lulistas» de Nicolau Eimeric. Edició i estudi», *ATCA*, 19, 2000, pp. 7-296.
- , «La Sentència definitiva de 1419 sobre l'ortodòxia lul·liana: Contextos, protagonistes, problemes», *ATCA*, 19, 2000a, pp. 297-388.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Aristotelismo, lulismo y ramismo en Barcelona durante el siglo XVI: Joan-Lluís Vileta y sus discípulos», *Cauriensa*, 10, 2015, pp. 385-407.
- ROSSI, Paolo, *Clavis Universalis: Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milan: Riccardo Ricciardi, 1960.
- TAYLOR, René, *Arquitectura y magia: Consideraciones sobre la idea de El Escorial*, Madrid: Siruela, 1992.
- TRIAS MERCANT, Sebastià, *Diccionari d'escriptors lul·listes*, Palma de Mallorca: Edicions UIB, 2009.
- VALCKE, Louis, *Pic de la Mirandole: Un itinéraire philosophique*, Paris: Les Belles Lettres, 2005.

ORATORIS MATERIAM ESSE TOTUM MUNDUM: RETÓRICA LULISTA Y COPIA ERASMIANA

ORATORIS MATERIAM ESSE TOTUM MUNDUM: LULLIST RHETORIC AND ERASMIAN COPIA

ANITA TRANINGER
Freie Universität Berlin

Resumen

En este capítulo se muestra que la *Isagoge in Rhetoricam*, publicada en 1515 por Rémy Roussel como obra auténtica de Ramon Llull, está estrechamente relacionada con un concepto central de Erasmo de Róterdam: *copia*. El artículo presenta la labor editorial de Rémy Roussel (Remigius Rufus Candidus), lo sitúa en los círculos intelectuales que rodeaban a Jacques Lefèvre d'Étaples y Josse Bade en París alrededor de 1500 y analiza el texto en lo que respecta a sus referencias y afirmaciones.

Palabras clave: Ramon Llull, Rémy Roussel, Erasmo de Róterdam, *Isagoge in Rhetoricam*, retórica, *copia*, *ex tempore*.

Abstract

This chapter demonstrates that the *Isagoge in Rhetoricam*, published in 1515 by Rémy Roussel as an authentic work by Ramon Llull, is closely related to a central concept of Erasmus of Rotterdam: *copia*. The article presents the editorial work of Rémy Roussel (Remigius Rufus Candidus), situates him in the intellectual circles around Jacques Lefèvre d'Étaples and Josse Bade in Paris around 1500, and analyses the text with regard to its references and claims.

Keywords: Ramon Llull, Rémy Roussel, Erasmus of Rotterdam, *Isagoge in Rhetoricam*, rhetoric, *copia*, *ex tempore*.

Para muchas investigadoras modernas en el campo del lulismo, uno de los hechos más decepcionantes es que dos campos que el propio Llull nunca abordó, la alquimia y la retórica, se convirtieron en los aspectos más celebrados del lulismo en la Edad Moderna.¹ Aunque existe, por supuesto, un texto auténtico sobre retórica, la *Rethorica nova*, este no fue, el origen de la fama de Llull en la Edad Moderna como inventor de una poderosa técnica retórica. A pesar de que se conservan seis manuscritos de la *Rethorica nova* auténtica, no se publicó en forma impresa hasta 1991 y no desempeñó ningún papel para quienes se interesaron por la retórica lulista en el Renacimiento.² La obra espuria *In rhetoricam isagoge*, publicada por primera vez en 1515, se leyó ampliamente como la esencia de la retórica lulista en la Edad Moderna. Este texto se incluyó en la influyente *Opera omnia*, publicada por primera vez en Estrasburgo en 1598 por Lazare Zetzner, que, por lo demás, se especializaba en obras alquímicas.³

En esta contribución, exploraré qué fue lo que convirtió a la *Isagoge* en el punto de origen de la fascinación de la Edad Moderna por la retórica lulista. Para ello, tomaré en serio este texto tan denostado, a menudo descartado como una burda falsificación que no merece la atención de los estudiosos, para conjeturar qué veían sus lectores contemporáneos cuando lo tenían entre sus manos.

Entonces, ¿qué es este texto? Al parecer, un tal Remigius Rufus Candidus Aquitanus actuó como editor de un tratado retórico que supuestamente había sido escrito por Ramon Llull. La «edición» fue impresa por Josse Bade o Jodocus Badius Ascensius, el prolífico impresor humanista cuya marca ha adornado muchas historias del libro o de la revolución de la imprenta.⁴ El texto se hizo pasar por un manuscrito perdido desde hacía mucho tiempo que había permanecido oculto durante siglos. Sin embargo, se trataba de una falsificación bastante evidente, basada principalmente en el *Panepistemon* de Angelo Poliziano. Remigius no era el editor, sino muy probablemente el autor del texto. No obstante, acabó siendo reconocido como una obra original y, de hecho, resultó fundamental para configurar tanto la imagen de Ramon Llull como la apreciación de la *Ars magna* más allá de los círculos especializados en lulismo en los siglos posteriores.⁵

¹ Pereira, 1987; Pereira, 1989.

² Cf. *Ramon Llull's New Rhetoric. Text and translation of Llull's Rethorica nova*, ed. y trans. Mark D. Johnston, Davis, CA, Hermagoras, 1994; Rubió i Balaguer, 1959; Johnston, 1986; Johnston, 1989.

³ Cf. Bonner, 1990; Sturlese, 1991.

⁴ Llull, Ramon, *Raemundi Lulli Eremitae diuinitus illuminati in Rhetoricen Isagoge perspicacibus ingeniis expectata*, Paris, Josse Bade, 1515.

⁵ Johnston, 1981, p. 43. Sobre las ramificaciones de la retórica lulista, véase Traninger, 2001.

1. Rémy Roussel, Erasmo de Róterdam y los círculos intelectuales de París en torno a 1500

El nombre del supuesto editor, Remigius Rufus Candidus Aquitanus, se ha considerado durante mucho tiempo un seudónimo, incluso por parte de Michela Pereira, quien demostró la influencia de Poliziano.⁶ Sin embargo, más recientemente, se ha descifrado como la versión latinizada de Rémy Roussel. La transformación de Rémy a Remigius no requiere imaginación, pero el apellido se latinizó siguiendo un procedimiento mas complejo. Roussel se dividió en dos palabras latinas, como ha demostrado Olivier Pédeflous: Rufus es la traducción de *roux/rojo*; la sílaba *sel*, que significa *sal*, pero también *blanco*, se ha traducido como Candidus. Roussel era originario de Poitou, de ahí su cognomen Aquitanus.⁷

En los últimos años se han revelado más detalles sobre Roussel. Participó en la preparación de varias obras retóricas para su impresión. Todos estos encargos siguieron la publicación de la *Isagoge*, que aparentemente le sirvió de entrada al mundo de las publicaciones académicas. Josse Bade, el impresor de la *Isagoge*, le encargó a Roussel la revisión de un manuscrito específico para su edición de Quintiliano en 1516, pero, como le escribió a los dedicatorios de la edición, el manuscrito fue robado antes de que se completara el trabajo: un hombre malvado («homo malus») pidió prestado el manuscrito por no más de tres días, pero no lo devolvió. Bade consiguió comprar otro manuscrito que había pertenecido nada menos que a Lorenzo Valla y que este había anotado; sin embargo, como dijo Bade, Roussel fue privado, del fruto de su trabajo, que es la gloria («Remigium precipuo laborum (quae gloria est) fructu [abnegauit]»).⁸ Los dedicatarios no eran otros que los hermanos Bohier, a quienes se dedicó la *Isagoge* (y sobre los que se hablará más adelante).

En 1517, Roussel supervisó la publicación de *De sermone latino et modis latine loquendi* en la imprenta de Pierre Gromors, en París. Se trata de una obra sobre estilística y retórica latinas escrita por el colector del Óbolo de San Pedro en Inglaterra, Adriano Castellesi; se había publicado por primera vez en Basilea

⁶ Pereira, 1974, p. 223.

⁷ Pédeflous, 2020, p. 133. La identidad de Roussel era conocida desde hacía mucho tiempo en la bibliografía, cf. Renouard, 1969, vol. 2., pp. 364, 371, 767.

⁸ *M. Fabij Quintiliani oratoriarum institutionum Lib. XII*, Paris, Josse Bade, 1516, fol. [aa i]v. Bade también mencionó a Erasmo de Róterdam que estaba trabajando con el manuscrito de Valla, véase Allen, 1906–1958, ep. 346. Se trata del Cod. Parisinus Latinus 7723, hoy en la Bibliothèque Nationale de París. Sobre Bade como editor de Quintiliano, véase Fernández-López, 2003; Céard, 2009.

en 1513.⁹ Ese mismo año, de nuevo para la imprenta de Bade, supervisó la impresión de *Antiquarum lectionum libri XXX* de Lodovico Ricchieri (Coelius Rhodiginus), un libro que Aldo Manuzio había publicado por primera vez en Venecia el año anterior, en 1516. Roussel permitió generosamente que los impresores destrozaran su precioso ejemplar de la edición Aldina, sabiendo que el libro llegaría así a un público más amplio, ya que las impresiones de Bade solo costaban la mitad que las de Aldo. Bade dedicó la edición a Roussel en señal de agradecimiento.¹⁰

Coelius Rhodiginus fue un autor que atrajo el desprecio de Erasmo de Róterdam, quien lo acusó de haber prestado de los *Adagia* de manera demasiado libre y de haber intentado corregirlos de forma demasiado torpe.¹¹ Erasmo de Róterdam es, por supuesto, el autor que voy a analizar junto con Roussel y su *Isagoge*, como indica el título de mi contribución. Erasmo y Roussel se movían en los mismos círculos de París y ambos publicaban sobre retórica, por lo que resulta sorprendente que no se haya explorado una posible relación entre sus obras. Lo que voy a ofrecer a continuación es una investigación sobre esta relación, cuyo objetivo es demostrar que, aunque la *Isagoge* parece absurda desde una perspectiva lulista, en realidad está en consonancia con algunas de las preocupaciones fundamentales del humanismo renacentista en el campo de la retórica. Mi propuesta es considerar la *Isagoge* no solo en el contexto de las obras auténticas de Llull, sino también evaluar las corrientes intelectuales y metodológicas predominantes en París alrededor del año 1500, para resolver el enigma de por qué Rémy Roussel decidió presentar una falsificación tan descarada.

En las dos primeras décadas del siglo XVI, París era un centro intelectual en el que Jacques Lefèvre d'Étaples era la figura más destacada. Su círculo incluía a eruditos como Charles de Bovelles, Josse Clichtove y Beatus Rhenanus. Al igual que Erasmo, Lefèvre es principalmente conocido por su labor como traductor de la Biblia y líder espiritual en el contexto de la reforma religiosa.¹² Por supuesto, también fue la figura emblemática del renacimiento lulista en París en torno a 1500, que estaba estrechamente relacionado con su espiritualidad. Como ha señalado Joseph M. Victor, la publicación del *Liber de contemplatione* de Llull surge de la búsqueda de Lefèvre «for firm Christian foundations for his

⁹ Castellesi, Adriano, *De sermone latino et modis latine loquendi, opus elegantissimum*, Paris, Jodocus Badius Ascensius, 1517; Pédeflous, 2020, pp. 133–134.

¹⁰ Ricchieri, Lodovico (Coelius Rhodiginus), *Antiquarum lectionum commentarios*, Paris, Jodocus Badius Ascensius, 1517, fol. [aa i]v; White, 2013, p. 138.

¹¹ Cavagna – Deutscher, 2003, p. 155.

¹² Renaudet, 1958, pp. 201–216.

mystical theology and intuitive philosophy» («de unos fundamentos cristianos sólidos para su teología mística y su filosofía intuitiva»).¹³

Fue precisamente durante esos años cuando Erasmo trató de hacerse un nombre como autor y conocedor de la antigüedad. Tras abandonar los estudios en la Universidad de París, a los que nunca se había dedicado con la concentración necesaria, Erasmo se esforzó por destacar como escritor publicado.¹⁴ Su debut literario, la primera versión de los *Adagia*, se publicó en París en 1500; *El elogio de la locura*, en 1511; y, lo que es más importante en nuestro contexto, *De duplici copia rerum ac verborum commentarii duo*, en 1512. Con el *Elogio*, Erasmo se dio a conocer como un satírico mordaz, pero fue con sus demás publicaciones, especialmente con *De copia*, con las que se consagró como una autoridad en retórica.

Para comprender cómo encaja la *Isagoge* de Roussel con las enseñanzas de Lefèvre, hay que destacar que este, al igual que Erasmo, fue una figura clave en la reforma pedagógica y que dos de sus innovaciones están directamente relacionadas con la *Isagoge*: las introducciones y las paráfrasis. Alejándose del tratamiento habitual de los textos canónicos mediante *quaestiones* y *dubia*, Lefèvre introdujo la paráfrasis como técnica para traducir obras difíciles a un lenguaje claro. Ermolao Barbaro fue pionero en este método y Lefèvre lo conoció en persona durante un viaje por Italia entre 1491 y 1492.¹⁵ A través de Barbaro, existe una conexión directa entre Lefèvre y Angelo Poliziano, en cuyo *Panepistemon* se basa la *Isagoge*: tanto Barbaro como Poliziano cultivaron el método de condensar textos complejos en resúmenes e introducciones compactas. Esto es exactamente lo que Lefèvre, que también fue un prolífico editor de Aristóteles, persiguió: crear introducciones, comentarios y paráfrasis que abrieran nuevos caminos a los textos tratados en la Facultad de Artes alrededor de 1500.¹⁶

En esta línea, el *Panepistemon* de Poliziano se concibió inicialmente como una *praelectio* para el curso sobre la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles que impartió en Florencia durante el año académico 1490/91. El objetivo era sistematizar todo el conocimiento humano de una manera amplia y exhaustiva, incluyendo tanto las artes liberales como las mecánicas, yendo así mucho más allá del canon de las materias universitarias. Se imprimió por primera vez en Florencia en 1491 y pronto se desvinculó de la aula universitaria, convirtiéndose

¹³ Victor, 1975, p. 515.

¹⁴ Vessey, 2012.

¹⁵ Flamand, 2020, p. 41.

¹⁶ Flamand, 2020, p. 46.

en una publicación independiente.¹⁷ El *Panepistemon* fue, como ha dicho Anarita Angelini, «un nuevo comienzo»: Poliziano no solo revivió la idea de una enciclopedia, sino que también fue uno de los primeros humanistas en utilizar el término.¹⁸

Así, al escribir una *Isagoge*, Roussel inventó una retórica lulista que se hacía eco del método pedagógico de Lefèvre y utilizaba la obra afín de Poliziano. La *Isagoge* presenta efectivamente la supuesta obra de Llull al estilo de una *praelectio*, lo que le da un aire de accesibilidad, pero también insinúa un edificio de conocimiento más amplio del que este breve texto era la clave.

2. *Isagoge in rhetoricam*: Contenido y afirmaciones

Echemos un vistazo más de cerca al texto. El delgado volumen que era la *Isagoge*, de 56 páginas en octavo,¹⁹ apareció hace 510 años. La epístola dedicatoria está fechada a principios de octubre («ad Kalendas Octob. Anni, M.D.XV.»), el colofón, el 18 de noviembre de 1515 «d. XIII Kalendas Decembris: Anni huius M.D.XV.»).²⁰ El texto se divide en dos partes, *subiecta* y *applicatio*, asuntos que tratar y cómo tratarlos – haciéndose eco (o prefigurando) lo que más tarde sería la *explanatio* y la *applicatio* de Lavinjeta.²¹ La primera parte se divide a su vez en dos subsecciones. La primera se organiza en torno a los nueve *subiecta* lulistas, que se presentan como una cuadrícula en la que se pueden clasificar todos los temas; la segunda subsección ofrece una esquematización ligeramente modificada del *Panepistemon* de Angelo Poliziano. La segunda parte principal, *De applicatione*, se basa casi en su totalidad en Cicerón y es completamente atípica en comparación con las obras auténticas de Llull, ya que recurre con frecuencia a autores de la Antigüedad clásica (entre ellos, Quintiliano, Jenofonte, Plutarco, Horacio, Plinio, Ausonio, Séneca, Salustio y Vitruvio, por nombrar solo algunos).²² El libro termina con un modelo de discurso que, a pesar de ser una discusión bastante poco espectacular sobre las propiedades accidentales, aparecerá dos veces en la edición de las obras de Llull publicada por

¹⁷ Poliziano, Angelo, *Praelectio cui titulus Panepistemon*, Florencia, Antonio Miscomini, 1491; edición moderna: *Panepistemon*, ed. Daniela Marrone, Florencia, Olschki, 2024 (Edizione nazionale delle opere di Angelo Poliziano, IX.3.2).

¹⁸ Angelini, 2018.

¹⁹ No en cuarto, como dice Mandosio, 2016, p. 311.

²⁰ *Raemundi Lulli Eremitae diuinitus illuminati in Rhetoricen Isagoge perspicacibus ingeniis expectata*, Paris, Josse Bade, 1515.

²¹ Lavinjeta, Bernard, *Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli* [Lyon, 1523], ed. Erhard-Wolfram Platzeck, Hildesheim, Gerstenberg, 1977. Cf. Báez Rubi, 2019, pp. 416–420.

²² Bonner, 1996, p. 22*.

Lazare Zetzner: Agrippa de Nettesheim también lo incluyó en su *Commentaria in artem brevem*, elogiándolo como un discurso «quod ponit ipse Raymundus in sua Rhetorica».²³

Roussel se inspiró ampliamente en el *Panepistemon*, pero no se limitó a copiarlo. Más bien, trató de integrar conceptos retóricos, lógicos – es decir, aristotélicos – y lulistas, lo que dio lugar a una mezcla caótica que ha sido duramente criticada, sobre todo por Anthony Bonner, quien consideró la *Isagoge* un «extremo de absurdo». «Es», escribe Bonner, «como si una olla llena de fragmentos de las obras de Llull junto con formulaciones retóricas contemporáneas hubiera explotado en el estudio de un autor que luego intentó catalogar las salpicaduras pegadas a las paredes, el techo y el suelo de su estudio» («It is as if a stewpot full of bits and pieces of Llull's works along with contemporary rhetorical formulations had exploded in the study of an author who then tried to catalogue the splatterings stuck to the walls, ceiling, and floor of his study»).24 Es cierto que la *Isagoge* parece un mosaico, pero lo importante es la ambición: Roussel pretendía vincular el lulismo con una de las visiones más avanzadas del conocimiento de su época. El precio que hubo que pagar por ello fue, naturalmente, que, en el contexto de la retórica lulista, este nuevo enfoque de la organización de las disciplinas sustituyera a la propia concepción de Llull.²⁵ El resultado es una curiosa mezcla de afirmaciones generales y detalles desconcertantes, a veces enigmáticos – como si dependieran de una conferencia complementaria – y a veces divertidos, como cuando se cita el vientre de Santo Tomás de Aquino como ejemplo del uso de la *magnitudo* como topos en el elogio o la crítica del aspecto físico de las personas.²⁶

En el contexto de la constelación intelectual de la que surgió la *Isagoge* – una constelación que incluía a estudiosos profundamente familiarizados con las obras de Llull, impulsados por una sincera admiración e incluso veneración tanto por el hombre como por sus obras –, resulta sorprendente que Roussel insistiera en que el manuscrito se haya recuperado en un estado lamentable: sucio, polvoriento y salpicado de podredumbre («qui longo temporis curriculo squalidus &

²³ Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius, «In Artem brevem Raymundi Lullii Commentaria», en Ramon Llull, *Opera. Reprint of the Strasbourg 1651 edition*, ed. Anthony Bonner, 2 vols, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996, vol. 2, pp. 787–916, at p. 883. Por lo tanto, este discurso modelo aparece dos veces en la edición de Zetzner: pp. 224 [recte 214]–217 y 883–887.

²⁴ Bonner, 2007, p. xiii.

²⁵ Pereira, 1974, p. 224.

²⁶ Ps.-Llull, Ramon, «Isagoge in rhetoricam», en Ramon Llull, *Opera. Reprint of the Strasbourg 1651 edition*, ed. Anthony Bonner, 2 vols, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996, vol. 1, pp. 179–217 [recte 227], p. 217.

pulverulentus situ & carie sparsus delituit»),²⁷ adoptando así la retórica de la autenticidad que la misma época introdujo en los libros de caballerías de la Península Ibérica, los cuales solían afirmar basarse en un antiguo manuscrito perdido hacía mucho tiempo y recuperado recientemente (un recurso que Cervantes satirizó famosamente en su *Don Quijote*). Todo el mundo en París debía saber que tal recuperación no había tenido lugar.

Es notable que Roussel no fuera cuestionado por los expertos lulistas, ni en París ni fuera de ella, y que la *Isagoge* se incluyera en la edición de las *Opera* de Zetzner, lo que consolidó su credibilidad como una presentación legítima del lulismo en términos retóricos.²⁸ Utilizó el término «lulismo» y no «obras auténticas de Lulio», ya que esta edición también reconoce que la *Isagoge* es, como mínimo, un híbrido entre la terminología lulista y la sinopsis de Poliziano, lo que pone en duda implícitamente la autenticidad de la obra a, sin extraer, sin embargo, ninguna consecuencia.²⁹

En la carta dedicatoria, Roussel hace una fuerte reivindicación de su credibilidad: afirma que fue Bernard de Lavinheta quien animó la publicación. Lavinheta, un franciscano que anteriormente había enseñado en Salamanca, llegó a París en 1514.³⁰ En los cursos 1514/15, impartió clases sobre el *Ars magna* centradas en sus implicaciones enciclopédicas o pansofistas, que atrajeron a un público numeroso.³¹ Es tentador pensar que Roussel concibió la *Isagoge* como una *praelectio* a la conferencia de Lavinheta, al igual que Poliziano había concebido el *Panepistemon*.

Sin embargo, parece que algunas palabras clave colocadas en el texto y en los paratextos de la obra han tenido un impacto aún mayor.

²⁷ «Isagoge in rhetoricam», 1996, p. 179.

²⁸ Como atestan Rogent y Duran, 1927, no había impresión entre la princeps y la publicación de la edición de los *Opera* por Zetzner en 1598 (reimpresión en 1609, 1617 y 1652). Sin embargo, la primera parte de la *Isagoge* fue copiada por Diego Valadés en su *Rhetorica christiana* (1579), aunque en forma modificada, véase Ramírez Vidal, 2012. En 1610, se publicó el texto de la *Isagoge* bajo el nombre de Giulio Camillo, que se había dado a conocer como teórico de la memoria artificial a través de *L'Idée du Theatro* (1550): *Iulii Camilli Delminii In rhetoricen isagoge in qua perfunctoriè omnes artes attinguntur*, Macerata, Sebastiano Martellini, 1610; cf. Bolzoni, 1984, pp. 87–97.

²⁹ «Isagoge in rhetoricam», 1996, p. 197.

³⁰ Pereira, 1983/84.

³¹ Carreras y Artau – Carreras y Artau, 1939–1943, vol. 2, p. 214; Renaudet, 1958, p. 671; Llinarès, 1973, p. 131.

1) El *incipit* de la *Isagoge* equipara la *ars rhetorica* con la *chalcimia verborum* («incipit ars Rhetorica quae chalcimia verborum nuncupatur»). La edición de los *Opera* se asegura de que todo el mundo lo entienda: En las notas marginales se aclara que se trata de alquimia. Sin embargo, esta frase es más que una simple alusión a la tradición alquímica lulista; promete revelar el secreto de la milagrosa invención retórica. En este contexto, es lógico que en la siguiente frase se invoque a los pitagóricos y su deber de silencio, practicado rigurosamente y señalado por sentencias enigmáticas, los *symbola*, para proteger su conocimiento arcano del mundo exterior.³²

2) La segunda parte, dedicada a la aplicación, comienza con una definición del ámbito de especialización de un orador: es el mundo entero.³³ De hecho, debe tenerlo al alcance de la mano, ya que se supone que debe ser capaz de hablar espontáneamente y sin preparación sobre cualquier tema. El sofista Gorgias de Leontinos encarna este ideal, ya que fue el primero en atreverse a pronunciar discursos sobre cualquier tema: «Oratoris est ex tempore posse dicere de quacunque re sibi proposita. Primus autem Gorgias Leonti[n]us de omni re mundi ausus est disserere, dixitque oratoris materiam esse totum mundum.»³⁴ Eso requiere, sin duda, los poderes milagrosos de una *chalcimia verborum*.

3) El tercer término que quiero señalar nos lleva directamente a Erasmo: *copia*. En la epístola dedicatoria a sus alumnos y mecenas, los hermanos Bohier, Roussel elogia «la Retórica del doctor iluminado Raymundus Lullus» como «rebosante de copia de elocuencia de todo tipo» («vobis suppeditabit adminiculum Raymundi Lulli Doctoris illuminati Rhetorice, omnigena benedicendi copia scaturiens»).³⁵ Roussel enseñó a Antoine y François Bohier latín y los Decretales, es decir, derecho canónico.³⁶ Sus alumnos procedían de una familia poderosa; eran los hijos de Thomas Bohier, un político que fue secretario y consejero de varios reyes franceses. Roussel les dedicó la *Isagoge*, así como la edición de *De sermone latino* de Castellesi. Por su parte, Bade les dedicó la edición de Quintiliano, en la que Roussel finalmente no participó debido al robo del manuscrito. En la carta de dedicación de la *Isagoge*, Roussel, como su tutor, recuerda haberles citado repetidamente a Cato Maior: «Litterarum radices amaras, fructus dulces» («Las raíces de la erudición son

³² Diog. Laert. VIII 1, 10; cf. Beroaldo, Filippo, «Symbola Pythagorae a Philippo Beroaldo moraliter explicata», en *Varia Philippi Beroaldi opuscula*, Basilea, Petri, 1515, fol. XCIX^v–CX^v; Heninger, 1974.

³³ Cf. Schmidt-Biggemann, 1983, p. 161.

³⁴ «Isagoge in rhetoricam», 1996, p. 216.

³⁵ «Isagoge in rhetoricam», 1996, p. 178.

³⁶ Ricchieri, 1517, fol. [aa i]^v.

amargas, pero sus frutos son dulces»), una supuesta sentencia de Catón, tan frecuentemente evocada como difícilmente atestiguada. No figura ni en las obras auténticas de Catón ni en los populares *Disticha Catonis*. El gramático Diomedes la recoge, pero es dudoso que se haya consultado aquí una fuente exacta.³⁷ Sin embargo, lo que esta referencia hace es recordar a los dos mecenas el esfuerzo que suponían sus estudios, solo para preparar el terreno para un nuevo tipo de enseñanza: la *Isagoge*, una obra que los liberaría del trabajo duro y los llevaría a nuevas y más elevadas cotas de aprendizaje. Y, en particular, a la *copia*.

Dejo «copia» sin traducir por el momento.

En la segunda década del siglo XVI, *copia* se asociaba principalmente con un nombre: Erasmo de Róterdam. Su obra *De duplici copia rerum ac verborum* fue publicada por Josse Bade el 15 de julio de 1512. Sin duda, fue una de las obras más influyentes de la retórica humanista. Aunque no se presentaba explícitamente como un tratado de retórica, se consideraba la guía definitiva para un uso variado e idiomático del latín.³⁸ De hecho, el término *copia* se asoció rápidamente con el nombre de Erasmo. El hecho de que Roussel hable del arte de Llull como fuente de *copia* en la epístola dedicatoria es, sin duda, un intento de alinear la obra con el ideal erasmiano, que estaba ganando rápidamente adeptos.

Antes de profundizar un poco más en el concepto de *copia*, recordemos que ambas obras, *De copia* e *Isagoge*, fueron impresas por Josse Bade. Bade fue el impresor más importante de las obras de Erasmo hasta aproximadamente el año 1515, cuando este comenzó a cambiar definitivamente a Froben como su imprenta preferida. No obstante, siguieron colaborando y, hasta 1524, Bade imprimió 23 obras de Erasmo y trece libros más en los que este participó de una forma u otra.³⁹

Por supuesto, Bade también fue impresor de obras lulistas. La primera obra lulista que imprimió fue la *Epistola in vitam Raemundi Lulli eremitae*, de Charles de Bovelles, que vio la luz en 1511 junto con el comentario de Charles de Bovelles sobre el Evangelio de Juan.⁴⁰ Esta obra se reimprimió en 1514. Se trata

³⁷ Mandosio, 2016, p. 316, n. 31. *Disticha Catonis*, una recopilación de máximas morales atribuidas a Catón el Censor, fue uno de los libros de texto más populares del Renacimiento. En 1523 fue editado por Erasmo de Róterdam e impreso por Josse Bade. Véase Bloomer, 2011, ch. 7, «The Moral Sentence».

³⁸ ASD I-6. Rix, 1946; Cave, 1979, pp. 3–34; Jardine, 1993, pp. 129–145.

³⁹ Wiriath, 1949, p. 66.

⁴⁰ Mandosio, 216, p. 312.

de la primera biografía impresa de Lull.⁴¹ Bade también imprimió las ediciones de Lavinjeta de las obras de Lull, entre ellas, *Logica brevis et nova*, *Ars generalis ultima*, *Ars brevis* y *Metaphysica nova et compendiosa*, todas ellas entre 1514 y 1517.⁴² Así, el Prelum Ascensianum, la imprenta de Bade, fue el lugar físico donde convergieron los mundos lulista y erasmiano.

La expresión «copia rerum ac verborum» de Erasmo se remonta a la *Institutio oratoria* (Inst. orat. X 1, 5) de Quintiliano, un autor muy apreciado tanto por Bade como por Roussel. Las ediciones del siglo XVI de la *Institutio*, incluida la de Bade, solían proporcionar el primer capítulo del libro diez de Quintiliano con el título «De copia verborum», destacando la autoridad de Quintiliano en lo relativo a la *copia*.⁴³ Sin embargo, el propio Erasmo se negó a reconocer la *Institutio* como fuente de su proyecto y construyó genealogías alternativas que dieran cierto peso filosófico a su enfoque de la *copia*, remitiendo a sus lectores a una obra perdida de Séneca. Quintiliano apenas abordó la cuestión de la *copia* («Fabius paucis attigit modo»), declaró Erasmo en una carta a Guillaume Budé.⁴⁴ Su propio libro iba a llenar este vacío, y así fue, ya que el término *copia* quedó firmemente ligado al nombre de Erasmo.

En *De copia*, Erasmo se centró sobre todo en la *amplificatio* y la *variatio*, por lo que *copia* se ha interpretado principalmente como abundancia, como una elocuencia desbordante. Pero esto es solo una cara de la moneda. *Copia* se refiere a la abundancia, pero también al dominio. En una reconstrucción semántica que he concluido recientemente, he demostrado que *copia* tenía exclusivamente este último significado en muchos contextos. Por ejemplo, en contextos jurídicos, la expresión «copiam habere» se refería exclusivamente a la idea de tener algo a disposición.⁴⁵

Copia, aunque está estrechamente vinculada a la oralidad en la imaginación de Erasmo, se adquiere en realidad a través de la escritura, o más concretamente, mediante la extracción de fragmentos. No es casualidad que *copia* sea la raíz etimológica de la palabra «copiar»: copiar era el camino dorado hacia la destreza lingüística. *Copia* estaba, por tanto, estrechamente relacionada con el coleccionismo. En el segundo libro de *De copia*, Erasmo instruye al lector en la recopilación de lugares comunes, que primero define como argumentos que pueden utilizarse en todo tipo de discursos, pero que, como luego muestra, abarcan una amplia variedad de material lingüístico que debe copiarse de di-

⁴¹ Llinarès, 1973, p. 130.

⁴² Llinarès, 1973, p. 131.

⁴³ Jardine, 1993, p. 136.

⁴⁴ Allen, 1906–1958, ep. 480, líneas 93–94.

⁴⁵ Traninger, 2026 (en prensa), cap. 4; Wacke, 2005, p. 386.

versos autores.⁴⁶ Dominio, control, comprensión: estos sinónimos de *copia* captan mejor el deseo que alimentó el esfuerzo – el laborioso trabajo – que supuso la creación de lugares comunes, es decir, la práctica de extraer fragmentos de textos de fuentes clásicas y también contemporáneas para reutilizarlos en la propia producción de textos.

La *copia* no brota simplemente de una cornucopia, sino que requiere un arduo trabajo. Sorprendentemente, esto concuerda con la insistencia de Roussel en el *ex tempore*. Como conocedor de Quintiliano, sin duda era consciente de que Quintiliano dedicó un capítulo entero de su *Institutio oratoria* al discurso *ex tempore*, describiéndolo no como lo contrario del entrenamiento retórico, sino como su propósito y fin: «El mayor fruto de nuestros estudios, la cosecha más rica de nuestros largos esfuerzos, <por así decirlo>, es el poder de la improvisación» («Maximus vero studiorum fructus est et velut proventus amplissimus longi laboris ex tempore dicendi facultas»).⁴⁷

Sin embargo, es posible objetar que se trata de dos proyectos completamente dispares. Por un lado, la obra *De copia* de Erasmo aborda la *amplificatio* y la *variatio* como herramientas para la creación de un estilo latino idiomático, mediante el uso estratégico de proverbios y otros recursos de la retórica tradicional. Por otro lado, la *Isagoge* de Roussel se centra en la comprensión de la enciclopedia del conocimiento humano, con el propósito de asistir al orador ideal en su desempeño. Sin embargo, es crucial destacar que ambos enfoques se centran más bien en la preocupación por dominar la multitud de *res* y *verba*.

La referencia de Roussel a la *copia* cobra sentido si se considera el requisito del discurso *ex tempore*: el tema del orador ideal es el mundo entero; comprenderlo, conocerlo y ser capaz de hablar de él se denomina *copia*. La *Isagoge*, sin desvelar efectivamente destrezas lingüísticas, presenta una estructura que abarca todo el mundo. Por lo tanto, el pasaje de la dedicatoria en el que se promete una obra «omnigena benedicendi copia scaturiens» puede traducirse de manera más precisa (aunque de forma poco elegante) como «una obra llena de maestría en la elocuencia sobre todas las cosas». Pero, y esta es una diferencia importante: Erasmo instruyó a sus lectores sobre cómo realizar el trabajo necesario para alcanzar esta maestría. Roussel, por el contrario, al señalar el tipo de retórica que la *Isagoge* presenta como *chalcimia verborum*, atrajo a generaciones de lectores que esperaban algo más: una clave mágica o un atajo hacia el tipo de elocuencia que normalmente solo se alcanza tras años de estudio y práctica. Y lo que probablemente sea una consecuencia no deseada de las

⁴⁶ ASD I-6, p. 230, p. 260–261.

⁴⁷ Inst. orat. X 7, 1.

afirmaciones de Roussel en la *Isagoge*: la retórica lulista se centraría en las palabras – y no en las cosas – en las décadas y siglos venideros. Se convirtió en una especie de equipo de supervivencia para afrontar retos inesperados, tal y como lo describió el médico y periodista francés, Théophraste Renaudot, en sus *Conferencias* de 1666: el objetivo del arte lulista es «descubrir una gran cantidad de atributos, proposiciones y preguntas que permitirán al practicante decir algo valioso sobre cualquier tema propuesto, de modo que esté inmune a la posibilidad de ser tomado por sorpresa y preparado para cualquier cosa, o al menos dé la impresión de estarlo» («trouver plusieurs attributs, propositions, questions, & moyens de parler de tout sujet proposé, afin de n'être jamais surpris & être ou paroître tousiours prest»).⁴⁸

Conclusiones y perspectivas

Aunque Roussel muy probablemente adoptó un concepto erasmiano y siguió los pasos de Erasmo, unos treinta años más tarde, la cuestión de la inspiración y la imitación, de la precedencia y el seguimiento, se invertiría.

En sus clases universitarias sobre dialéctica, impartidas en Wittenberg en 1544/45, Philipp Melanchthon se preguntaba si era el «Gran Arte» de Ramon Llull lo que había inspirado a Erasmo para escribir sobre la *copia*.⁴⁹ Al dirigirse a sus alumnos en la década de 1540, es comprensible que Melanchthon no fuera consciente de la cronología: *De copia* llevaba tres años en el mercado antes de que se publicara la *Isagoge*. Pero, entretanto, había salido a la luz *In Artem brevem Raymundi Lulli commentaria* (Colonia, 1531), de Heinrich Cornelius Agrippa de Nettesheim, y el nombre de Ramon Llull se había vinculado firmemente a una *ars inventiva* retórica, acompañada de la promesa de permitir a cada practicante generar una exuberante riqueza de argumentos para la discusión improvisada de cualquier tema imaginable.

Cuando el aristotélico y jurista Giulio Pace de Beriga (1550–1635) publicó un pequeño compendio sobre la *ars lulliana* en 1618, resumiendo la *ars* a lo que consideraba esencial, *copia* se había convertido desde hacía tiempo en la palabra clave para describir el método, en el doble sentido de abundancia y posesión: «El propósito de esta obra es enseñar un método mediante el cual

⁴⁸ Renaudot, Théophraste, *Conférences*, 5 vols, Paris, Jean Baptiste Loyson, 1658–1666, vol. 4, pp. 153–154.

⁴⁹ «Ego adolescens vidi illum librum [i.e. libellum Lulli], et inveni nihil alium esse, nisi doctrinam locorum et prædicamentorum. Et ut mihi videtur, credo ex illo libro Erasmus sumpsisse occasionem scribendi de copia.» Melanchthon, Philipp, *Rapsodiae in dialecticam D. Philippi Melanthonis ipso autore praelegente* 28 Oct. 1544 – 8. Juni 1545 (77 lectiones), BSB-Hss Clm 26081, p. 715. Cf. Risse, 1964, vol. 1, p. 106.

tengamos a nuestra disposición una gran abundancia de atributos, proposiciones, cuestiones y argumentaciones.» («Scopus huius operis est docere methodum, per quam magna attributorum, propositionum, quæstionum, & argumentationum copia nobis suppetat.»).⁵⁰ Pero: las afirmaciones retóricas solo fueron introducidas por Rémy Roussel, quien muy probablemente se inspiró en la obra *De copia* de Erasmo.

No obstante, el presente argumento no aborda cuestiones de precedencia o influencia. El propósito de este estudio es identificar las corrientes intelectuales que sustentaron tanto la obra *De copia* de Erasmo como la *Isagoge* de Roussel. Este fenómeno se manifiesta como una preocupación por dominar, por un lado, un conjunto de conocimientos sobre el mundo en constante expansión y, por otro, hacerlo en una versión del latín muy distante del uso coloquial contemporáneo y también del uso académico, es decir, escolástico.

Tanto Rémy Roussel como Erasmo de Róterdam imaginaban su retórica en términos de los retos que planteaba el discurso oral, aunque sus métodos se orientaban principalmente hacia la escritura. Erasmo, ajeno a las instituciones, se abrió paso en los planes de estudio de toda Europa y más allá. Rémy, que se movía en los círculos universitarios de élite de París, inició una tradición retórica que despertaría tanto la fascinación como el desprecio de generaciones de estudiosos venideros. En París, en 1515, estaban más cerca de lo que parece en retrospectiva.

Bibliografía

- AGRIPPA VON NETTESHEIM, Heinrich Cornelius, «In Artem brevem Raymundi Lullii Commentaria», en Ramon Llull, *Opera. Reprint of the Strasbourg 1651 edition*, ed. Anthony Bonner, 2 vols, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996, vol. 2, pp. 787–916.
- ANGELINI, Annarita, «A New Beginning: Poliziano's Panepistemon», en W. Scott Blanchard – A. Severi (eds.), *Renaissance Encyclopaedism: Studies in Curiosity and Ambition*, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2018, pp. 249–277.
- BÁEZ RUBÍ, Linda, «Lullism among French and Spanish Humanists of the Early 16th Century», en A. M. Austin – M. D. Johnston (eds.), *A Companion to Ramon Llull and Llullism*, Leiden, Brill, 2019, pp. 397–436.
- BEROALDO, Filippo, «Symbola Pythagorae a Philippo Beroaldo moraliter explicata», en *Varia Philippi Beroaldi opuscula*, Basilea, Petri, 1515, fol. XCIX^v–CX^v.

⁵⁰ Pace de Beriga, Giulio, *Artis lullianae emendatae libri IV*, Valencia, Petrus Pinellus, 1618, p. 3.

- BLOOMER, W. Martin, *The School of Rome. Latin Studies and the Origins of Liberal Education*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2011.
- BOLZONI, Lina, *Il teatro della memoria: studi su Giulio Camillo*, Padova, Liviana, 1984, pp. 87–97.
- BONNER, Anthony, «El lul-lisme alquímic i cabalístic i les edicions de Llätzer Zetzner», *Randa*, 27, 1990, pp. 99–111.
- , «Introduction», en Ramon Llull, *Opera. Reprint of the Strasbourg 1651 edition*, ed. Anthony Bonner, 2 vols, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996, vol. 1, pp. 9*–39*.
- , *The Art and Logic of Ramon Llull: A User's Guide*, Leiden, Brill, 2007.
- CAMILLO, Giulio, *Iulii Camilli Delminii In rhetoricen isagoge in qua perfunctoriè omnes artes attinguntur*, Macerata, Sebastiano Martellini, 1610.
- CARRERAS Y ARTAU, Tomás – CARRERAS Y ARTAU, Joaquín, *Historia de la filosofía española*, 2 vols, Madrid, Real academia de ciencias exactas, físicas y naturales, 1939–1943.
- CASTELLES, Adriano, *De sermone latino et modis latine loquendi, opus elegantissimum*, Paris, Jodocus Badius Ascensius, 1517.
- CAVAGNA, Anna Giulia – DEUTSCHER, Thomas B., «Lodovico Ricchieri», en Peter G. Bietenholz, – Thomas B. DEUTSCHER (eds.), *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, vols 1–3, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 2003, p. 155.
- CAVE, Terence, *The Cornucopian Text: Problems of Writing in the French Renaissance*, Oxford, Clarendon Press, 1979.
- CÉARD, J., «Josse Bade, éditeur de Quintilien à la Renaissance», en Perrine Galand-Hallyn – Fernand Hallyn – Carlos Lévy – Wim Verbaal (eds.), *Quintilien: ancien et moderne*, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 291–301.
- ERASMO DE RÓTERDAM, *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Leiden, Brill, 1969– (ASD).
- , *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, ed. P. S. Allen et al., 12 vols, Oxford: Oxford University Press, 1906–1958 (Allen).
- FERNÁNDEZ-LÓPEZ, Jorge, «J. Bade acerca de M.F. Quintiliano en 1498 y 1516», *Latomus* 62/4, 2003, pp. 902–910.
- FLAMAND, Jean-Marie, «Lefèvre d'Étaples et le renouveau de l'enseignement universitaire parisien», en O. Millet – L.-A. Sanchi (eds.), *Paris, carrefour culturel autour de 1500*, Paris, Sorbonne Université Presses, 2020, pp. 29–50.
- HENINGER, S.K., *Touches of Sweet Harmony. Pythagorean Cosmology and Renaissance Poetics*, San Marino, CA, The Huntington Library, 1974.
- JARDINE, Lisa, *Erasmus, Man of Letters. The Construction of Charisma in Print*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.
- JOHNSTON, Mark D., «The Reception of the Lullian Art, 1450–1530», *Sixteenth Century Journal*, 12, 1981, pp. 31–48.

- , «The Natural Rhetoric of Ramon Llull», en *Proceedings of the Illinois Medieval Association*, 3, 1986, pp. 174–192.
- , «The Rethorica nova of Ramon Llull: An *Ars praedicandi* as Devotional Literature», en T. L. Amos – E. A. Green – B. M. Kienzle (eds.), *De Ore Domini. Preacher and Word in the Middle Ages*, Kalamazoo, MI, Medieval Institute Publications, 1989, pp. 119–145.
- LAVINHETA, Bernard, *Explanatio compendiosaue applicatio artis Raymundi Lulli* [Lyon, 1523], ed. Erhard-Wolfram Platzeck, Hildesheim, Gerstenberg, 1977.
- LLINARÈS, Armand, «Le Lullisme de Lefèvre d'Étaples et de ses amis humanistes», en *L'Humanisme français au début de la Renaissance. Colloque international de Tours*, Paris, Vrin, 1973, pp. 127–136.
- LLULL, Ramon, *Ramon Llull's New Rhetoric. Text and translation of Llull's Rethorica nova*, ed. y trans. Mark D. Johnston, Davis, CA, Hermagoras, 1994.
- , *Raemundi Lulli Eremitae diuinitus illuminati in Rhetoricen Isagoge perspicacibus ingeniis expectata*, Paris, Josse Bade, 1515.
- MANDOSIO, J.-M., «La fabrication d'un faux: l'introduction à la rhétorique pseudo-lullienne (In *Rhetoricen Isagoge*, Paris, 1515)», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 78/2, 2016, pp. 311–331.
- MELANCHTHON, Philipp, *Rapsodiae in dialecticam D. Philippi Melanthonis ipso autore praelegente 28 Oct. 1544 – 8. Juni 1545 (77 lectiones)*, BSB-Hss Clm 26081.
- PACE DE BERIGA, Giulio, *Artis lullianae emendatae libri IV*, Valencia, Petrus Pinellus, 1618.
- PÉDEFLOUS, Olivier, «Rémy Roussel (Remigius Rufus Candidus Aquitanus), figure oubliée de l'humanisme parisien» en O. Millet – L.-A. Sanchi (eds.), *Paris, carrefour culturel autour de 1500*, Paris, Sorbonne Université Presses, 2020, pp. 133–149.
- PEREIRA, Michela, «L'uso del *Panepistemon* del Poliziano nella *Isagoge in Rhetoricam pseudolulliana*», *Physis. Rivista Internazionale di Storia della Scienza*, 16, 1974, pp. 223–233.
- , «Bernardo Lavinheta e la diffusione del lullismo a Parigi nei primi anni del '500» *Interpres*, 5, 1983/84, pp. 242–265.
- , «La leggenda di Lullo alchimista», *Estudios Lulianos*, 27, 1987, pp. 145–163.
- , *The Alchemical Corpus Attributed to Raymond Lull*, London, The Warburg Institute, 1989.
- POLIZIANO, Angelo, *Praelectio cui titulus Panepistemon*, Florencia, Antonio Miscomini, 1491 <<https://archive.org/details/ita-bnc-in2-00001308-004/mode/2up>>.
- , *Panepistemon*, ed. Daniela Marrone, Florencia, Olschki, 2024 (Edizione nazionale delle opere di Angelo Poliziano, IX.3.2).
- PS.-LLULL, Ramon, *Raemundi Lulli Eremitae diuinitus illuminati in Rhetoricen Isagoge perspicacibus ingeniis expectata*, Paris, Josse Bade, 1515.

- , «Isagoge in rhetoricam», en Ramon Llull, *Opera. Reprint of the Strasbourg 1651 edition*, ed. Anthony Bonner, 2 vols, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996, vol. 1, pp. 179–217 [recte 227].
- QUINTILIANO, M. *Fabij Quintiliani oratoriarum institutionum Lib. XII*, Paris, Josse Bade, 1516.
- RAMIREZ VIDAL, Gerardo, «Fray Diego Valadés y el tratado seudoluliano *In rhetoricam isagoge*», *Nova Tellvs*, 30/1, 2012, pp. 167–197.
- RENAUDET, Augustin, *Humanisme et Renaissance. Dante, Pétrarque, Standonck, Érasme, Lefèvre d'Étaples, Marguerite de Navarre, Rabelais, Guichardin, Giordano Bruno*, Genève, Droz, 1958.
- RENAUDOT, Théophraste, *Conférences*, 5 vols, Paris, Jean Baptiste Loyson, 1658–1666.
- RENOUARD, P., *Imprimeurs et libraires parisiens du XVIe siècle*, Baaleu-Banville-Paris, Service des travaux historiques de la Ville de Paris, 1969.
- RICCHIERI, Lodovico (Coelius Rhodiginus), *Antiquarum lectionum commentarios*, Paris, Jodocus Badius Ascensius, 1517.
- RISSE, Wilhelm, *Die Logik der Neuzeit*, 2 vols, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1964.
- RIX, Herbert David, «The Editions of Erasmus' *De Copia*», *Studies in Philology*, 43/4 (1946), pp. 595–618.
- ROGENT, Elies – Estanislau DURAN, *Bibliografia de les impressions lul·lianes*, 3 vols, Palma de Mallorca, Miquel Font, 1989–1991 (reimpresión de la edición Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1927).
- RUBIO I BALAGUER, Jordi, «La Rhetorica nova de Ramon Llull», *Estudios Lulianos*, 3, 1959, pp. 5–20, 263–274.
- SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm, *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Hamburg, Meiner, 1983.
- STURLESE, Rita, «Lazar Zetzner, «Bibliopola Argentinensis». Alchimie und Lullismus in Straßburg an den Anfängen der Moderne», *Sudhoffs Archiv*, 75/2, 1991, pp. 140–162.
- TRANINGER, Anita, *Mühevolle Wissenschaft. Rhetorik und Lullismus in den deutschsprachigen Ländern der Frühen Neuzeit*, München, Fink, 2001.
- , *Erasmian Keywords*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2026 (en prensa).
- VESSEY, Mark, «Erasmus's *Lucubrationes*: Genesis of a Literary Oeuvre», en ed. S. Partridge y E. Kwakkel (eds.), *Author, Reader, Book: Medieval Authorship in Theory and Practice*, Toronto: University of Toronto Press, 2012, pp. 232–262.
- VICTOR, Joseph M., «The Revival of Lullism at Paris, 1499–1516», *Renaissance Quarterly*, 28/4, 1975, pp. 504–534.
- WACKE, A., «Von copia zur Kopie. *Copiam habere und copiam sui facere* in den Digesten», en R. van den Bergh et al. (eds.), *Ex iusta causa traditum: Essays in Honour of Eric H. Pool*, Pretoria, UNISA, 2005, pp. 385–403.

- WHITE, Paul, *Jodocus Badius Ascensius. Commentary, Commerce and Print in the Renaissance*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- WIRIATH, R. «Les rapports de Josse Bade Ascensius avec Érasme et Lefebvre d'Étaples», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 11/1, 1949, pp. 66–71.

EXPLAINING THE SECRETS OF LULL'S ART: BERNHARD OF LAVINHETA'S *EXPLANATIO* AS THE ANTECEDENT FOR GIORDANO BRUNO'S LULLISM

EXPLICAR LOS SECRETOS DEL ARTE DE LLULL: LA EXPLANATIO DE BERNHARD DE LAVINHETA COMO ANTECEDENTE DEL LULISMO DE GIORDANO BRUNO

ELEONORA BUONOCORE

University of Calgary

Abstract

This chapter argues that Bernhard of Lavinjeta's *Explanatio* (1523) was a fundamental precursor to Giordano Bruno's Lullism. Lavinjeta integrated Ramon Lull's Art into the university curriculum, establishing an encyclopedic framework for logic and mnemotechnics. By synthesizing Lullian principles with scholastic logic, specifically the search for the «natural middle term» Lavinjeta provided a structured grid for categorizing knowledge. Giordano Bruno subsequently adapted these Lullian figures in works like *Cantus Circaeus* and the *De Lampade Combinatoria Lulliana* to develop a mnemonic system infused with ethical and metaphysical import. This intellectual tradition influenced later scholars via Zetzner's widely circulated XVII-century anthology.

Keywords: Ramon Lull, Bernard of Lavinjeta, Giordano Bruno, logic, mnemotechnics.

Resumen

Este capítulo sostiene que la *Explanatio* (1523) de Bernhard de Lavinjeta fue un precursor fundamental del lulismo de Giordano Bruno. Lavinjeta integró el *Ars* de Ramón Llull en el currículo universitario, estableciendo un marco enciclopédico para la lógica y la mnemotecnia. Al sintetizar los principios lulianos con la lógica escolástica — en particular la búsqueda del «término medio natural»—, Lavinjeta proporcionó una cuadrícula estructurada para la categorización del conocimiento. Giordano Bruno adaptó posteriormente estas figuras lulianas en obras como *Cantus Circaeus* y *De Lampade Combinatoria Lulliana* para desarrollar un sistema mnemónico impregnado de significado ético y metafísico. Esta tradición intelectual influyó en estudiosos posteriores a través de la antología del siglo XVII ampliamente difundida por Zetzner.

Palabras clave: Ramón Llull, Bernhard de Lavinheta, Giordano Bruno, lógica, mnemotecnia.

Bernard of Lavinheta's *Explanatio compendiosaque applicatio Artis Raymundi Lulli* is work of encyclopedic import which attempts to carve a space for Lullian philosophy inside the universities of his time¹. In the *Explanatio*, published in Lyon in 1523, the Lullian Art becomes a framework for all sciences, a method used to facilitate learning and memorizing knowledge². Lavinheta was the first professor invited to teach the Lullian Arts at the Sorbonne University in Paris, called by the intellectual circle of Lefèvre d'Étaples and Charles the Bouvelles³, and Lavinheta's claim to fame relied on his editions of important works of Lullian logic, such as the *Logica brevis*. This short *opusculum* simplified Lull's logic and made it palatable to scholastic trained masters, due to the heavy influence of Peter of Spain: thanks to its simplicity it enjoyed a vast circulation and was reprinted in many forms throughout the XVII century⁴. Seen in this light, Lavinheta's work and particularly his approaches to logic and to memory constituted a fundamental antecedent for Giordano Bruno's own reframing of Lull's Art as a basis for both an art of memory and an ethics as it is found in his Parisian works, such as the *Cantus Circaeus*, as well as for the Wittengberg's works, such as the *De Lampade Combinatoria Lulliana*⁵.

This chapter aims to show how Lavinheta's synthesis reproposed and changed the gnoseological value of logic in both authentic Lullian texts (like the *Liber de Venatione medii*) and pseudo-Lullian logical texts, such as the *Logica Parva* and the *Logica Brevis et Nova*, in order to provide a grid for a categorization of all knowledge. This grid can be identified in the figures of Lull's Art, and was then ready to be re-used by Giordano Bruno, who employed it as an art of memory (following a well-known pseudo Lullian tradition of the

¹ On Bernard of Lavinheta's *Explanatio* or *Practica Compendiosa* inside the history of Lullism see the foundational contribution of Carreras y Artau (1943) II, pp. 210-15, as well as Platzcek E.W. (1977), and more recently Bonner (2007), pp. 126-130 and Ramis Barceló (2018), pp. 445-50.

² Paolo Rossi in *Clavis Universalis* and Frances Yates in *The Art of Memory* had already remarked on the importance of Lavinheta within Renaissance encyclopedism, see Rossi (1960), pp. 41-54 and 74-78 as well as Yates (1966), pp. 174-75; more recently Ramis Barceló (2020).

³ On Bernhard of Lavinheta's role inside the circle of Lefèvre D'Étaples, see Victor (1975), pp. 504-34 as well as Pereira (1984), pp. 242-65.

⁴ See Lohr (1972), pp. 1-11, and Buonocore (2013), pp. 52-61, for the full history of the *Logica Brevis*, and its multiple versions.

⁵ See Yates (1964) and Ramis Barceló (2019), pp. 453-54.

Valencia school) and re-infused it with his own flavor of ethical import. This entire body of knowledge travelled together in the XVII century through the collection of Lullian and pseudo Lullian works edited and printed by Lazarus Zetzner in Strasburg in 1598 (with several reprints until 1651), which circulated widely throughout the Renaissance⁶.

1. Lull's *Ars* as a Logic and a Metaphysics

Ramon Lull received the vision that led him to formulate his Art during a moment of illumination around 1272-1274, as he recounts in his autobiography, the *Vita Coetanea* (1311)⁷. Yet, the mystical significance of his vision never outshone its practical applications, especially as a means of achieving both knowledge and a way to persuade the non-believers. The apologetic character of the *Ars* becomes its greatest advantage since it could be used by preachers to find arguments to convince the infidels by using necessary reasons, *rationes necessariae*. In the *Introductoria in artis demonstrativae* (1283-85) Lull would justify the practical value of his Art stating that the Art is a sort of logic:

*Sciendum est igitur, quod haec Ars et Logica et Metaphysica quodammodo circa idem versentur, quia circa omnia est earum intentio, verumtamen in duobus differt ab aliis duabus...*⁸

The Lullian Art is presented as a philosophical system capable of unifying both logic and metaphysics, thus allowing the artist to formulate arguments on virtually everything that exists, including the ultimate object of metaphysics: the supreme Being which is cause to himself. Logic instead is introduced as a science that deals only with seconds intentions, defined as concepts of second order, or concepts of concepts, which can only have reality inside the human mind, as opposed to the Art that is capable of dealing with first intentions, defined as concepts of the first order, or concepts of real things. As Lull says:

*Logica autem considerat res secundum esse, quod habent in anima, quia tractat de quibusdam intentionibus, quae consequuntur esse rerum intelligibilium...*⁹

This is the first passage in the entire Lullian corpus where Lull provides a definition of Logic as a science. While still early in Ramon's philosophical

⁶ For further information on this topic, see Bonner's insightful introduction to the Anastatic reprint of the Zetzner 1598 edition, in Raimundus Lullus, *Raimundus Lullus, Opera. Reprint of the Strasbourg 1651 edition*, ed. Anthony Bonner, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996.

⁷ *Vita Coetanea*, ROL 8, pag. 275.

⁸ *Introductoria Artis demonstrativae*, MOG III, p. 55.

⁹ *Introductoria Artis demonstrativae*, MOG III, p. 55.

development, it can be observed that the Mallorcan philosopher had already acquired some confidence with the current logical debates, such as the one on first and second intentions, as well as with the terminology in use at the time. Ramon was getting ready for his first experience in Paris, in which he would propose his Art as a coherent and functioning system of finding arguments¹⁰. In the definitive version of the Art, the *Ars generalis ultima*, Lull considered logic as the discipline that allows to create valid and true arguments, as he states in the section on the hundred forms (*de centum formis*) where he gives an updated definition:

Logica est ars cum qua logicus inuenit naturalem coniunctionem inter subiectum et praedicatum. Quae est medium, cum quo necessarias conclusiones scit facere.

*Logicus per definitiones medii inuenit medium contiguum per conuenientias, existentes inter subiectum et praedicatum. Et de hoc datur exemplum in multiplicatione quartae figurae*¹¹.

By analyzing this definition, the changes in Lull's understanding of logic become evident: while initially logic was simply a science of second intentions and was limited to finding the middle term between subject and predicate of a proposition, now logic is characterized principally as the search for the natural conjunction between subject and predicate. This means that through logic, it is possible to investigate the roots of reality itself and not only its conceptual description. Arguments are not merely valid in structure, they are actually true in real world, as they rely on a natural, ontological point of juncture: the middle term, intended here as a real conjunction and not a merely conceptual one.

One should bear in mind that the *Ars generalis* was written in the same year (1308) of another less known treatise, that deals entirely with the search for the middle term: the *Liber de venatione substantiae accidentis et compositi*. This short *opusculum* went on to have a very peculiar history during the Renaissance. In fact, Bernard of Lavinheta excerpted the seven distinction of the *Liber de venatione substantiae*, which deals with the problem of finding the middle term, and added it to the treatment of logic present in his masterpiece, the *Explanatio*, under the title of *de venatione medii*¹². The text brings together the precepts of scholastic logic, as in Peter of Spain's *Summulae Logicales*, with those of the Lullian Art. Lull aimed to offer a new method to formulate arguments that presented the advantages of using his system: simplicity, schematics, and completeness, and combined them with the use of the most valid classical logical

¹⁰ Bonner (2007), pp. 72-77.

¹¹ *Ars Generalis ultima*, ROL 14, p. 365-366.

¹² See Vennebusch (1972), pp 87-89; Madre (1998), the introduction to ROL XXII.

techniques, such as the use of syllogisms. The mechanisms of the Lullian *Ars* serve mainly as a reminder to the logician that he is dealing with only one aspect of reality, while truth should be found within a complete understanding of the real world. By following the rules of the Lullian *Ars*, logic can be grounded within metaphysics¹³. Llull continues:

*Logicus uero ponit substantiam supra corpus, eo quia de secundariis intentionibus ipse agit. Et in isto passu cognoscit intellectus quod naturalis est magis uerus quam logicus et realis*¹⁴.

Throughout the text, Lull underscores the ontological gap between his Art and classical scholastic logic. While logic remains a science of second intention, unable to grasp essences, the Lullian method aims to find reality's core and propose a more powerful way to construct arguments by formulating syllogisms both valid and true.

*Vltius naturalis, colligendo omnes substantias principiorum per rectam lineam componit unam substantiam generalem et realem ad omnes substantias particulares, sicut totum a suis partibus. Post istam collectam colligit omnia accidentia principiorum per rectam lineam...Logicus autem hanc eandem collectionem facit intentionaliter. Sed collectiones differunt sicut prius et posterius, et sicut primariae intentiones et secundariae*¹⁵.

The rules of the Art play a fundamental role in this process of searching the natural middle term, which is declared once again as the first object of a good logician. Only by using the system of the Lullian Art, and following its rules, the logician can find a real connection, namely a connection at the level of first intention, between subjects and predicates. In this section of the *Ars generalis* Lull stresses the importance of using logic correctly, through an active and ongoing interactions between logic and Art.

*Logicus tractat de differentia differentiando, et de concordantia concordando, et de contrarietate contrariando. Unde intellectus cognoscit, per quem modum logica est applicabilis siue applicanda ad figuram A et T.*¹⁶

And again:

*Item: Logicus tractat de definitione, considerata per primam speciem regulae C tantum. Generalis autem artista huius Artis per omnes species regulae C tractat. Logicus tractat de secundariis intentionibus, adiunctis primis.*¹⁷

¹³ Bonner (2007), pp. 137-142.

¹⁴ *Liber De Venatione Substantiae, Accidentis et Compositi*, ROL XXII, pag. 73.

¹⁵ *Liber De Venatione Substantiae, Accidentis et Compositi*, ROL XXII, pag. 25.

¹⁶ *Ars Generalis ultima*, ROL 14 pag. 366.

¹⁷ *Ars Generalis ultima*, ROL 14, pag 366-67.

In this section Lull underscores the necessity of using the figures and other rules of the Art for any logician who intended to grasp at the things behind the concepts, adhering to a realist worldview. The Lull's Art has the potential of describing any possible combination among the letters inscribed in its wheels, but, as in the example above, the rules of the Art and their subspecies, such as rule C, provide a way of narrowing the possible combinations so that only those in which first and second intentions are joined remain. The Art marks a path to go beyond the mere logical definitions and to arrive at the real, natural content of each definition: through the rules of the Art the logician can find and understand the first intentions together with the seconds. In this way it is possible to discover the roots of things as well as their concepts and to achieve a stable basis to construct an argument.

This is the main advantage that the Lullian Art offers to the logician: it enables them to formulate logical inferences that are not only valid on a formal level but also true in reality. The rules and conditions of the Art allow the logician to penetrate the inner structure of reality itself, thus enabling a deeper understanding of its functioning and allowing for an intuitive grasp of the laws that govern the world.

2. Bernard of Lavinheta as a teacher of the Lullian Art and logic

Bernard of Lavinheta's career and works represent a moment of unification of the many current strands of Lullian thought at his time. His interests span from logic, philosophy, mysticism, and Marian theology to a broader encyclopedic ambition. Lavinheta was a Basque Franciscan friar originally from the region of Bearn, as he declares in the introduction to his book *De Incarnatione Verbi*, published in Lyon in 1516. During the 15th c. scholars in the Bearn area had built intellectual and academic ties with the university of Toulouse, and it is therefore very probable that the young Bernard had completed his doctoral studies in that venue.

The network of intellectual exchanges established in Paris by Lefèvre's cultural circle, and by Charles De Bouvelles in particular, most likely played a crucial role in ensuring the presence of Bernard of Lavinheta at Paris in 1515. As a matter of fact, around 1515 Lefèvre's influence was able to have established the possibility of teaching Lullism inside the Parisian *athenaeum*¹⁸. The first professor of Lullism to share his knowledge at the University in Paris was

¹⁸ Ramis Barceló (2019) declares that even though a specific chair of Lullism was found in Salamanca he did not «know of any data that can corroborate the existence of a specific Lullist chair» in Paris, p. 446.

exactly Bernard of Lavinheta, who probably arrived at the direct request of Lefèvre or Bouvelles¹⁹. In 1514 we find Lavinheta active and publishing Lullian works in Lyon, living in the Franciscan convent of Saint Bonaventure, and it was probably while he was there that he received the invitation to go and teach in Paris. In the years between December 1514 and April 1518 Lavinheta was the editor of 10 publications of Lull's texts, more than a half of the total editions of those years according to Rogent and Durant *Bibliografia*²⁰, thus becoming the most influential Lullian scholar of this period.

Lavinheta's interest for logic is demonstrated by his two Parisian editions, in 1516 and in 1518²¹, of the pseudo Lullian *Logica brevis et nova*, which he introduced as an authentic work of Lull²². Bernard published the *Logica Brevis et Nova* bound together with two authentic short treatises by Ramon Lull, which, conversely he appropriated and presented as written by his own hand, the *Tractatu de inventione medii*, also known as *De venatione medii*, which as we have seen is an extract from the *Distinctio VII* of the *Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi*²³ (later to be included in Lavinheta's own *Explanatio*) and the *Tractatu de conversione subiecti & praedicati per Medium*²⁴.

Nevertheless, his main contribution to the development of Lullism as a philosophical system does not lay in his publications or his teachings, but in the writing of his own masterpiece the *Explanatio compendiosaue applicatio Artis Raymundi Lulli*, which was published in Lyon in 1523. The *Explanatio* is a work of encyclopedic import, which attempts to carve a space for Lullian philosophy inside the disciplines studied in the universities at his time. In the introduction

¹⁹ On this topic see also Hillgarth N. J. (1971) and Pereira M. (1984).

²⁰ Rogent E. and Duràn E. in *Bibliografia de les impressions lul·lianes* vol. I (Palma de Mallorca: Miquel Font, 1989 [reprint from the 1927 edition]), pp. 50-64, list 16 editions of Lullian works, from n° 52 to n° 68.

²¹ These two editions are listed respectively at n° 60 and n° 68 of Rogent and Durant *Bibliografia*.

²² A more complete treatment of this subject can be found in Buonocore (2013), pp. 52-61 which deals with an anonymous pseudo-Lullian logical text, the *Novae Introductiones*, and their relationship to the *Logica Parva* and the *Logica brevis et nova*.

²³ On the *De Venatione medii*, see also Buonocore E., *Ars et logica et metaphysica. Lo sviluppo della logica Lulliana da ars inventiva a venatio medii* (Tesi di laurea, Università degli Studi di Siena, 2002), which in turn draws on Vennebush (1972), and on A. Madre introduction to ROL XXII (1998).

²⁴ See *Raymundus Lullius and Bernardus Lavinheta, Dialectica seu logica nova venerabilis eremita Raymundi Lullii diligenter reposita: restitutis que nuper fuerant sublata. Et additis Tractatu de inuentione medii. Item tractatu de conuersione subiecti & predicati per Medium, ed. Bade Josse, (Paris: Josse Bade, 1516)*. And also see: *Ramon Llull and Bernardus Lavinheta, Dialectica seu logica noua Venerabilis Eremitae Raemundi Lulli diligenter reposita: restitutis quae nuper fuerant sublata. Et additis Tractatu de inuentione medii. Item Tractatu de conuersione subiecti & praedicari per Medium (Paris: Josse Bade, 1518)*.

Lavinheta mentions the title of two works of his which have not been preserved to the modern times, the *Liber de Conceptione Virginis Mariae*, whose very title constitutes a clear hint to the influence of Scotistic theology in Bernard's thought, and the *Liber de Unitate Christiana*²⁵, a work that probably dealt with the problem of unifying all the Christian traditions and with the idea of a reformation of the Church, akin to Nicholas of Cusa's *De pace fidei*. There is no evidence to support the fact that Lavinheta ever wrote this latter treatise that in 1523 he had only planned, as he most likely died very soon after the publication of the *Explanatio*.

The *Explanatio* or *Pratica compendiosa artis Raymundi Lulli* takes the figure of Christ as its guiding thread. Lavinheta turns to Christ as a model in the opening, he develops his analysis of Christ in the fourth book, and he also dedicates the epilogue to Christ, thus forming a perfect ring structure. In the first book Lavinheta, after the opening, introduces the reader to the main foundations needed to lay out any discourse. This is where he presents the practical basis of his reasoning in the disciplines of the *trivium*, which formed the beginning of the scholastic curriculum: grammar, logic (which takes the place of dialectic), and rhetoric, each presented through the lens of the Lullian interpretation. The books which follow, from the second to the seventh, then contain the discussion of theological topics, conducted together with the explanation of the fundamental mechanisms of the Lullian Art and the demonstration of its usefulness.

The second book deals with the foundations of the *Ars*, figures A and T, and discusses the Divine Being, that is, God (*De Divino Esse*). The third book explains the functioning of the third and fourth figure of Lull's Art, and also presents the theme of the creation of the world and the scale of created beings (*De Creatione Mundi*). As it has already remarked the fourth book deals with the figure of Christ and constitutes a small treatise on his Incarnation (*De Incarnatione*)²⁶, while the fifth analyzes the history of the Old Testament, beginning with the fall of the first humans (*De Lapsu primi parentis*). The sixth book recounts the coming of the historical Jesus and the foundation of the Church (*De Reparatione Generis humani*), while the seventh contains a brief treatise on the art of preaching (*De practica utriusque testamenti et de arte predicandi*).

However, the most important book is the eighth, which occupies half of the entire work, and is called *Divisio disciplinarum*. This contains the genuinely

²⁵ Platzeck E. W. (1977), pp. 1- 25.

²⁶ For a Christological interpretation of the entire project of Lavinheta's *Explanatio*, see Burton (2024), pp. 30-38.

encyclopedic portion of the text: here Lavinheta provides a description for all the various disciplines of human knowledge, from geometry to astronomy, arithmetic and music, without neglecting also the mechanical arts, medicine, natural and moral philosophy, law, metaphysics, and theology. Within the eighth book it is noteworthy that Lavinheta reports an exposition of the Lullian doctrine of the *punctum transcendens*, which Bernard presents as a synthesis between Lullian and Scotist thought, as both realist philosophical systems²⁷.

3. Lavinheta's appropriation of the *De Investigatione Medii inter Subiectum et Praedicatum*

Lavinheta introduces his treatment of the middle term in a section entitled *De Investigatione Medii inter Subiectum et Praedicatum* placed as the conclusion of the chapter on logic (or dialectics), which forms the second part of the first book of the *Explanatio*²⁸. The short section devoted to the middle term comes right after the segment on the *loci*, that is, on the Aristotelian topics, as well as that on the *consequentiae*, meaning the modes of argumentation. This placement is hardly casual: it should be underscored how the middle terms are discussed immediately after two paragraphs that respectively describe the most common reasoning errors encountered when using Aristotelian logic (*De Fallaciis*) and the characteristics of conducting an intellectual or theological dispute (*De Disputatione*). This suggests to the reader that the following section may serve to address how to avoid fallacies in reasoning and to learn how triumph in any possible dispute, by always being able to find a middle term that allows access to truthful of arguments.

From the very first words it is evident that Lavinheta is transcribing *verbatim* the Lullian text, since he uses the same terms as Lull to announce the aim of the work: namely, to seek the «natural» middle term capable of penetrating the essence of things, and the logical one, which is merely intentional. At this point, however, Lavinheta makes an initial cut to the original text, eliminating the two kinds of rules that Lull places at the beginning of his argumentation: the first of these rules refers the reader to the use of the figures and the principles of the Lullian *ars*, in order to strengthen the intellect before setting out on the *venatio medii*; the second anticipates the six ways through which it is possible to seek the middle term, which we find again in the next section of that same chapter.

²⁷ For Lavinheta's Scoto-Lullism see Burton (2024), p. 28 n10.

²⁸ On Lavinheta and the Lullian middle term see also Bonner (2007), pp. 223 n96.

Lavinheta then picks up the thread of the Lullian text by reviewing the fourteen syllogisms that serve to find the natural middle term and presents Lull's analysis of the six kinds of syllogistic middle term. All this reasoning serves to understand which syllogism is truly demonstrative: namely whose inferential power can reach the essence of things. The text continues with an exposition of the ways of searching for the merely intentional middle term, the one used by dialecticians, which, while not capable of leading the logician to the essence of things, still allows him to formulate correct arguments, and to avoid fallacies and sophisms, thereby enabling him to be convincing in disputes.

At this point Lavinheta's text concludes this section and stops appropriating Lull words. Indeed, this is where the original Lullian text continued by inserting a further explanatory paragraph on the ways of seeking the middle term between subject and predicate. In this section Lull attempted to simplify for the reader the use of the *Ars*, as it offers a series of examples showing how one can arrive at discovering both the natural and the intentional middle term through the understanding and practice of the rules of the Lullian Art. As shown earlier, the rules narrow the field of the search for the middle term and ensure a path to arrive at a description of true reality. This marked for Lull the superiority of his logic over the Scholastics, since Aristotelian logicians had to content themselves with mere criteria of validity.

The omission of the last part of the seventh distinction, precisely the section in which the distinctly Lullian character of the work emerges most clearly, on account of its reference to the rules of the *Ars*, underscores two fundamental characteristics of Lavinheta's work. First, the attempt to conceal the authentic Lullian origin of the text and to allow for an easier reading of the text, devoid of alarming terminology, so that even a reader accustomed to scholastic philosophy could use the method of inquiry presented in his encyclopedic treatise.

The second characteristic is the internal contradiction found within Lavinheta's own text. On the one hand, he verbally extols the capacity of the system he is presenting, the Lullian system that is purportedly capable of truly reaching the reality of things, unlike Aristotelian logic; yet when the moment comes to provide the tools to actually obtain this natural middle term, he leaves the issue unresolved, omitting the paragraph on the Lullian rules that demonstrated how to proceed concretely in this search.

Lavinheta's effort to spread the Lullian doctrines, his interest in logic and his attempt to provide a simplified yet coherent reading of Lull's Art and thought, will change the history of Lullism in the centuries to come, especially by influencing the ways in which Lullian logic was interpreted. This resulted

especially from the parts of the *Explanatio* and Lavinheta's editions of Lull's works that were incorporated in Lazarus Zetzner's anthology, reprinted many times during the 17th c., which represented the main vehicle through which important European scholars such as Leibniz and Descartes came in touch with Lullian thought²⁹.

4. Giordano Bruno's re-use of Lull's Art as an art of memory

The Lullian *Ars combinatoria* rapidly came to be seen as an art of memory together with an art of finding arguments: pseudo Lullian treatises on artificial memory were crafted and attributed to the *Doctor Illuminatus*, like the *Liber ad memoriam confirmandam*³⁰ as well as new lullian inspired mnemonic treatises such as *Ars Memorativa* by Bernart Garì, composed in Valencia in April of 1338. The content of such lullian *ars memoriae* were integrated in Lavinheta's *Explanatio*, which devotes its entire last section to memory, entitled *de memoria*.

Bruno clearly has this mnemonic tradition in mind when writing the *Cantus Circaeus*, which was published in Paris in 1582 and comprised of two dialogues, one concerning Circe's incantation and the metamorphoses that result from it, and one in which the scholar Borista teaches the willing Albericus the principles of Bruno's mnemonic art. The internal connections between the two sections of this work have posed a puzzle to the scholars, as have Bruno's reasons for using the myth of Circe in a work that is primarily defined as a «praxis» of memory³¹.

Bruno conceived the *Cantus* principally as a text made to be memorized, an exercise for the following mnemonic art. Such intention is clearly stated by the text, when Alberico declares his desire to memorize the words of the *Cantus* in the right order, «ut ea ipsam, quae in dialogi facie est, varietatem valeam – quatenus per artem fieri posse audio- eodem quo parta fuit, ordine absque negotii arduitate memoriter fixam retinere».³² Nevertheless, Bruno intended his

²⁹ See A. Bonner's introduction to the Anastatic reprint of the Zetzner's 1598 edition, in Raimundus Lullus (1996).

³⁰ I cannot explore the tradition of the pseudo Lullian Arts of memory in this venue. For the edition and a brief commentary on the *Liber ad memoriam confirmandam*, see Pseudo-Raimundus Lullus: «Liber Ad Memoriam Confirmandam», in *Studia Lulliana* 36, 1996, p. 99-121 edd. A. Madre and Ch. Lohr.

³¹ The study of the *Cantus Circaeus* as a mnemonic and magical work of Bruno has been strongly influenced by two works of Frances Yates, which revolutionized the traditional interpretation of them. See in particular Yates, (1966) and Yates (1964). Recently, the *Cantus* has been studied by Marco Matteoli and Rita Sturlese. «Il Canto Di Circe e La "Magia" Dell'Arte Della Memoria Di Bruno». *La magia nell'Europa moderna: tra antica sapienza e filosofia naturale. Atti del convegno, Firenze, 2-4 ottobre 2003*. Firenze: L. S. Olschki, (2007), pp. 467-483.

³² Bruno, *Opere Mnemotecniche* (2004), p. 654. Zahora [Translation]: «To be capable of retaining firmly in memory the same variety that occurs in the make-up of the dialogue (insofar as I hear

text to be read at different levels of literary and philosophical complexity, and thus he placed various layers of meaning hidden behind the literal sense of the dialogues and retrievable by connecting the two dialogues together.³³

The role of Bruno's art of memory in such process is prefigured in the dialogue by the final moment in which Circe and Moeri examine the newly found animals, starting with the figure of the pig. The enchantress composes here a true «alphabet of the pig», analyzing the qualities and characteristics of this animal using an alphabetical grid, inscribed in a wheel. Such a wheel immediately brings to mind the wheels of Ramon Lull's Art, and in fact Bruno portrays Moeri and Circe while they describe a modified Lullian figure that could be used in a mnemonic art: «Porcus enim est animal A, auarum. B, barbarum. C, coenosum. D, durum. E, erroneum. F, foetidum. G, gulosum. H, hebes. K, kapitosum. L, libidinosum. M, molestum. N, nequitiosum. [...] Ψ, non bonum nisi mortuum.»³⁴

Moreover, the figure of the pig can be read according to two sets of principles, mirroring the figures of Lull's Art, which could be interpreted according to the absolute and relative principles.³⁵ In Bruno's text, instead, Circe's letters stand for moral qualities while Moeri's numbers define the physical/natural characteristics: «M: Et ego per numeros ex naturalibus ipsum considerabo. j. paruos habet oculos, hosque non nisi gulae insecurientes. ij. acutas habet aures. iij. peramplas fauces. [...] viij. caudam semper mobilem...»³⁶ Following this example, the two women engage in a true exercise of hunting (*venatione*): they try to use this method as a way to find descriptions for the moral and physical characteristics of all the animals before them. Therefore, they end up revealing what kind of men they were before the moment of «transformation», as the animal reflects the moral qualities of the man.

Bruno ends the first dialogue with such a «hunt» (*venatione*), namely a search for the ethical vices and virtues. Through this narrative device Bruno already foreshadows a possible connection between ethics and mnemonic art: this link

that it can be done by mnemonic art), in the same order in which the parts were presented, but without the arduousness of difficult labor.»

³³ Matteoli and Sturlese (2007) explain: «perche' l'opera ha, per dichiarazione dello stesso Bruno, piu' livelli di fruizione e di significato», p. 470.

³⁴ Bruno, *Opere Mnemotecniche* (2004), p. 620. Zahora [Translation]: «In truth, the pig is an animal characterized as follows: A, avaricious; B, barbarous; C, filthy; D, rough; E, erring; F, fetid; G, gluttonous; H, dull; K stubborn; L, libidinous; M, annoying; N, vile; ...Ψ, not worth much good unless dead».

³⁵ Also see Yates, *Lull and Bruno*, [1982].

³⁶ Bruno, *Opere Mnemotecniche* (2004) p. 626. Zahora [Translation]: «And I will examine the animal based on its natural characteristics, in numerical order: I. it has small eyes, which can only serve gluttony...».

will be then clarified in the second dialogue, which is more specifically destined to teaching a system of memorization and to explaining the process that he will then call *engraphy*, or the ability of inscribing characteristics within oneself³⁷.

A similar ethical thrust can be found in a 1588 work *De Lampade Combinatoria Lulliana*, whose title betrays its nature: it is a lamp, an artificial light created to explain the obscure mechanism of Lull's combinatory Art. The subtitle reads: «Ad infinitas propositiones & media inuenienda, ad dicendum & argumentandum iuxta modum habitus, quo salte quispiam de quocumque Subiecto descriptiuam quandam, & qualemcumque quid nominis habeat rationem. Est & unica clavis ad omnium Lullianorum (cuiuscunque generis) operum intelligentia, & non minora plurima Pythagoricorum Cabalistarumque; mysteria consequenda, &c. »³⁸ In this longer explanation Bruno points to the rhetorical possibilities opened by this new understanding of the Lullian Art, specifying the main aim of the work, that to function as a machine to retrieve «infinite proposition and middle terms» in order to allow its readers to speak and dispute eloquently on any subject. Such an encyclopedic and rhetorical claim is typical of Renaissance Lullism, as is found the works of Bernhard of Lavinjeta and of Cornelio Agrippa, but here it is emphasized and grounded in a metaphysical understanding of the world.

Bruno presents his revised Lullian system as a method to shed light over the mysteries of theology and philosophy, «and no less to acquire a great number of the mysteries of the Pythagorics and the Kabbalists». First, of course, Bruno also promises to explain and teach the inner workings of the Lullian Art and its figures, and how to use in practice it to describe any possible subject. These promises remain mostly unfulfilled by the text, which instead reveals the Art of Ramon Lull as a way of classifying reality and as tool for rhetorical invention. Bruno embodies the practical connection between memory and ethics in his revisions and additions to the traditional Lullian figures, particularly in two of the figures of the *De Lampade*, the figure W, and the wheel of the Psalm.

The figure W transforms Lull's fourth figure into a mechanism capable of explaining the Aristotelian concept of virtue, by pointing out a middle term. In the *Nichomachean Ethics*, Aristotle had defined virtue as «character concerned

³⁷ On engraphy, see Tagliatela (2022), pp. 147-150.

³⁸ Bruno, *De Lampade Combinatoria Lulliana*: «For the discovery of infinite propositions and intermediate terms, for speaking and arguing according to the method or a habit, by which anyone may formulate, concerning any subject, a certain descriptive explanation of whatever name or definition it may possess. It is also the single key to the understanding of all Lullian works (of whatever kind), and to attaining many great mysteries of the Pythagoreans and the Cabalists, etc.» (my translation, also based on Tirinnanzi's Italian translation in Bruno (2012), pp. 200-201).

with choice, lying in a mean»³⁹ and had subsequently clarified such notion, stating «Now it is a mean between two vices, that which depends on excess and that which depends on defect.»⁴⁰ Bruno brings this Aristotelian concept of virtue inside Lull's Art through the figure W.

In Lull's Art, Figure S, probably of Platonic origin, is particularly interesting because it represents the processes of the rational soul, such as «memory remembering» (B)⁴¹. At first, Bruno substitutes the terms of Lull's Art with new principles of his own choosing, (in it, B signifies «part»), and, in a subsequent phase, he eliminates all the principles and proposes to use the wheel as a way of reflecting on human behavior through the text of the Psalms. Bruno introduces this last modification and addition to the Lullian Art with a meaningful preface, in the form of a hypothetical statement: you can only perform such operation «if you are a rhetorician, or a poet or a prophet». This serves to explain the threefold nature of Bruno's project in re-shaping the Lullian Art, which involves both rhetoric and poetry, and which can lead to prophetic knowledge and theology. In the example he offers, Bruno inscribes the opening line of the first Psalm: «Blessed is the man that hath not walked in the counsel of the ungodly» inside the frame of Lullian figure S, thereby creating a tool for both memorization and meditation of the Holy Text.

In conclusion, the figures of the *De Lampade Combinatoria Lulliana* reveal the complexity of Bruno's system of appropriation of Lull's Art, in the same vein as Lavinheta's own appropriations. The Nolan project went beyond the simple construction of a fantastic logic, though, beyond an art of thinking through symbols; he built a mnemonic technique which would also be a logic for ethics. The practical nature of Bruno's approach to knowledge mirrors Lavinheta's *Explanatio*, his *Practica Compendiosa*, and applies his teachings to memory and ethics intended as *praxeis*, as practical activities.

Bibliography

- ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics of Aristotle*. Translated by Sir David Ross, Oxford University Press, 1954 [1925].
- BERNARDUS DE LAVINHETA, *Explanatio compendiosaque applicatio Artis Raymundi Lulli*, ed. and intr. Erhard-Wolfram Platzeck, Hildesheim, Gerstenberg, (1977).

³⁹ On figure W see Cambi (2003), pp. 47-57.

⁴⁰ For both citation from Aristotle see *Nicomachean Ethics*. [Transl. W.D. Ross]. Book II, Chapter 6 (1106b-1107a).

⁴¹ See Buonocore E. (2012), pp. 32-33.

- BONNER, Anthony, *The art and logic of Ramon Llull: a user's guide*, Leiden-Boston, Brill (2007).
- BRUNO, Giordano, *Le ombre delle idee. Il canto di Circe. Il sigillo dei sigilli*, ed. by N. Tirinnanzi, Milan: BUR, 1997.
- , *Opere mnemotecniche*, ed. and trans. by M. Matteoli – R. Sturlese – N. Tirinnanzi, Milan: Adelphi, 2004.
- , *Opere lulliane*, ed. and trans. by M. Matteoli – R. Sturlese – N. Tirinnanzi, with an Introduction by M. Ciliberto, Milan: Adelphi, 2012.
- BUNOCORE, Eleonora, *Ars et logica et metaphysica. Lo sviluppo della logica Lulliana da ars inventiva a venatio medii* (Tesi di laurea, Università degli Studi di Siena, 2002).
- , «La figura del salmo nel *De Lampade Combinatoria Lulliana*: L'uso del testo sacro in Bruno, fra predicazione, memoria e meditazione», in *Il Libro Sacro Figurato in Italia tra Cinque e Seicento*, ed. by E. Ardissino and E. Selmi. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 2012, pp. 25-38.
- , «The Ur-text of Late Medieval and Renaissance Lullian Logic. Textual Interrelations Between the *Nove introductiones* and Two traditional Pseudo-Lullian Handbooks of Logic: The *Logica parva* and the *Logica brevis et nova*», *Studia Lulliana*, 53, 2013, pp. 23-66.
- BURTON, Simon JG. «Christocentric Encyclopedism in the Long Fifteenth Century. From Nicholas of Cusa to Bernard de Lavinhetas», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 87, no. 1, 2024, pp. 27-58.
- CAMBI, Maurizio, *La 'machina' del discorso. Lullismo e Retorica negli scritti latini di Giordano Bruno*. Naples: Liguori Editore, 2002.
- CARRERAS Y ARTAU, Tomás, and Joaquín CARRERAS Y ARTAU. *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. Vol. 2. Madrid: Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, (1943).
- LOHR, Charles H., «Ramon Llull, *Logica Brevis*», *Estudios Lulianos* 46, (1972), pp. 1-11.
- LULLUS, Raimundus, *Vita Coetanea*, ed. Helmut Riedlinger Palma de Mallorca (1959). [ROL VIII]
- , *Introductoria Artis demonstrativae*, in *Magnum Opus Genealogicum (MOG)*, Vol. III, ed. Ivo Salzinger, Mainz, 1721–1742. Reprinted Frankfurt, Minerva, (1965).
- , *Logica nova. Logicalia parva. De quinque praedicabilibus et decem praedicamentis. Liber de natura*, “Opera parva” 2 (Frankfurt, 1971-2).
- , *Raimundus Lullus, Opera. Reprint of the Strasbourg 1651 edition*, ed. Anthony Bonner, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996.
- , *Liber De Venatione Substantiae, Accidentis et Compositis*, ed. A. Madre, Brepols (1998). [Op. 130. ROL XXII, CCCM 114].
- , *Ars generalis ultima*. Edited by Aloisius Madre. Turnhout: Brepols, (1999). [ROL XIV, CCCM 159].

- MATTEOLI, Marco and STURLESE, Rita, *Il «Canto di Circe» e la 'Magia' dell'«Arte della memoria» di Bruno*, in *La magia nell'Europa moderna: tra antica sapienza e filosofia naturale. Atti del convegno, Firenze, 2-4 ottobre 2003*, ed. by. M. Matteoli – R. Sturlese, Florence: Olschki, 2007: pp. 467-483.
- MATTEOLI, Marco, *Nel tempio di Mnemosine: l'arte della memoria di Giordano Bruno*, Florence, Edizioni della Normale, 2019.
- PEREIRA, Michela, «Bernardo di Lavinjeta e la diffusione del Lullismo a Parigi nei primi decenni del '500» *Interpres* 5 (1984), pp. 242-265.
- PLATZECK E. W., «Einleitung», in Bernardi di Lavinjeta *Explanatio compendiosaque applicatio Raymundi Lulli*, (1977).
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Academic Lullism from the Fourteenth to the Eighteenth Century». *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, vol. 82, (2018), pp. 437–70.
- , «Las enciclopedias del saber (1550–1650): Elenco y propuesta de estudio», *Bruniana & Campanelliana*, vol. 26, no. 2, 2020, pp. 489–501.
- PSEUDO-RAIMUNDUS, Lullus, *Liber Ad Memoriam Confirmandam*, Ed. A. Madre and Ch. Lohr, *Studia Lulliana* 36, (1996), pp. 99-121.
- Raymundi Lulli Opera ea quae ad adinventam ab ipso artem universalem*, Strasbourg: Llàtzer Zetzner, 1651. [RD 233]
- ROGENT, Elies and DURAN, Estanislau, *Bibliografia de les impressions lul·lianes* vol. I, Palma de Mallorca, Miquel Font, (1989) [reprint from the 1927 edition].
- ROSSI, Paolo, *Clavis universalis: Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milan and Naples, 1960.
- TAGLIALATELA, Sara. *Ars memoriae and scriptura interna: A metaphorological account on the De umbris idearum*. V&R Unipress, (2022).
- TARRÉ J., Josep, «Un quadrienni de producció lul·lística a València (1335-1338)», *Studia monographica & recensiones* 6, (1951), pp. 22-30.
- VENNEBUSCH, J., «De Venatione Medii inter Subiectum et Praedicatum: ein Abschnitt aus “De Venatione Substantiae Accidentis et Compositi” des Raimundus Lullus», *Bulletin de Philosophie Medievale* 14, (1972), pp. 87-89.
- VICTOR, J. M., «The Revival of Lullism at Paris 1499-1516», *Renaissance Quaterly* 28, (1975), pp. 504-534.
- YATES, Frances A., *Lull and Bruno*. London: Routledge & K. Paul, 1982.
- , *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge & K. Paul, 1964.
- , *The Art of Memory*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

RAMÓN LLULL'S INFLUENCE ON GIORDANO BRUNO: UNDERSTANDING NATURE

LA INFLUENCIA DE RAMÓN LLULL EN GIORDANO BRUNO: COMPRENDER LA NATURALEZA

PAUL RICHARD BLUM

Palacký University Olomouc / Loyola University Maryland

Abstract

Giordano Bruno was one of the most effective followers of Ramón Llull in the 16th century. He also was aware of the historical context of Lullism and advertised it for university teaching. In this paper the focus is on nature as a key area of the application of Lullian method in philosophy. 'Nature' with its implication of 'naturizing' is applied to other ideas so that the *ars* focuses on the objects. Lull emerges as the unifier of academic disciplines, including university faculties and the divide between theology and philosophy; and Bruno reveals in this unifying method the implicit identity of propositions and objects, ideas and facts.

Keywords: Ramon Llull, Giordano Bruno, Lullism, nature, epistemology, method.

Resumen

era consciente del contexto histórico del lulismo y lo promovió para la enseñanza universitaria. En este artículo, el foco se sitúa en la naturaleza como un ámbito clave de aplicación del método luliano en la filosofía. La 'naturaleza', con su implicación de 'naturalizar', se aplica a otras ideas de modo que el *ars* se centra en los objetos. Llull aparece como el unificador de las disciplinas académicas, incluidas las facultades universitarias y la división entre teología y filosofía; y Bruno descubre en este método unificador la identidad implícita entre proposiciones y objetos, ideas y hechos.

Palabras clave: Ramón Llull, Giordano Bruno, lulismo, naturaleza, epistemología, método.

1. Bruno advertises Lullism

Since it is well known that Giordano Bruno adapted and interpreted the method of Raimundus Lullus, the purpose of this paper is an interpretation of some of Bruno's references to Lullus and to show which ideas he adapted from his source and to what extent he modified them.¹ I will begin with Bruno's oration to the professors at Wittenberg university as a preface to his *De lampade combinatoria Lulliana* of 1587. The oration is an unhesitant adulation or *captatio benevolentiae* that takes into account the author's status as a guest, as a representative of the Catholic denomination, and as a proponent of a non-Aristotelian way of doing science. So, after praising the reputation of the university and its generosity and hospitality, he admits that he is always «too heavily taken away by his own opinions» to the extent to «turn philosophy as approved by you and for centuries upside down» as the audience was used to accept.² However, with a gesture of humility, he offers now a new «invention» (*adinventionem*), namely that of Raymond Lull whose technique he promises to have improved.

However, before going into detail, he examines what he considers to be the presence of the proposed method in philosophy, starting with Scottus Eriugena who is supposed to have inspired Nicholas of Cusa.³ It is the only occasion that Bruno mentions Scottus, but his claim that he inspired Cusanus is confirmed today. Bruno states that Cusanus belongs to the Germans (*vestratis Cusani*). What is of interest is the specifics, namely, it is scholasticism, in which metaphysics and theology converge: «Eriugena outlined theological metaphysics

¹ This study is a result of the research funded by the Czech Science Foundation as the project GA ČR 25-18550K «Natura historiae, historia naturae: The discovery of the historicity of nature through early modern analyses of continuity, time and human history».

² Giordano Bruno, *De lampade combinatoria*, preface, Bruno, 2012, with pagination from: Giordano Bruno, *Jordani Bruni Nolani opera latine conscripta*, [Napoli/Firenze, 1879-1891], ed. Francesco Fiorentino and Felice Tocco (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962), vol. II 2, p. 231: «[...] pro more ingenii mei nimis forte amore mearum opinionum raptus, talia in publicis illis lectionibus expromerem, qualia [...] quasi ubique terrarum receptam convellerent philosophiam [...]» The comments in *Opere lulliane*, in the preface pp. 385-437, offer detailed information on context and sources. On the preface see Cambi, 2002. On the religious context and the professors in Wittenberg at that time see Canone, 1992; on Bruno's Lullism in Wittenberg cf. Bönker-Vallon, 2004; Clucas, 2004; Spang, 2004; Mulsow, 2004. On the *De lampade* Lepri, 2012.

³ *De lampade combinatoria*, p. 234: «Hic super illius adinventionem excolendam elaboravimus, cuius genium summi philosophorum principes habiti admirantur, persequuntur, imitantur; unde Scotigena theologiam metaphysicam, vel metaphysicam (quam scholasticam appellant) theologiam, cum subtilibus aliis extraxisse constat; a quo admirandum illud vestratis Cusani quanto profundius atque divinius, tanto paucioribus pervium minusque notum ingenium, mysteriorum, quae in multiplici suae doctrinae torrente delitescent, fontes hausisse fatetur [...]» For the spelling of the name John Scottus Eriugena, I adhere to the advice of *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* s.v.

or metaphysical, the so-called scholastic, theology», which evidently characterizes Cusanus' philosophy. The merging of metaphysics and theology will appear as Lull's major trait that will justify and motivate Bruno's endorsement of his method. In this brief history of Lullism we can identify the historical claim that Lullism pertains to the Neoplatonic tradition as represented in Eriugena. This tradition, however, is seen as the fulfillment of the genuine scholastic project of harmonizing philosophy and theology which was also in the interest of Lutheran universities. The impact of Eriugena on Lullus has been studied in detail by Frances Yates;⁴ but it is noteworthy that Bruno was already aware of it. In his narrative, there is a continuity from Platonizing medieval school philosophy to his adaptation of Lull, and that consisted in the methodical investigation of the transcendent and the human realms. Next, the professors learn that the «prince of the medical doctors» Paracelsus concluded from Eriugena's metaphysics the convergence of soul and body so that the Lullian method makes a physio-psychology possible. This second significant German genius is said to have reaped the fruits of the seeds that Lull had sown.⁵ While Bruno accuses Paracelsus of having abused what the man from Mallorca had taught him,⁶ he gives a clear hint at the medical application of the Lullian art.⁷ Hence, it also serves practical purposes as in medicine. Bruno even details how Paracelsus «changed the colors» by replacing 'light' for the letter B with 'fire',

⁴ Yates, 1982 (originally 1960); a critique of Yates: Pring-Mill, 1963; on Eriugena and Cusanus see Albertson, 2019.

⁵ *De lampade combinatoria*, p. 234: «[...] a quo novus ille medicorum princeps Paracelsus [...] quidquid animae habet atque corporis accepisse convincitur, quamvis insobrie ingrante utraque modum ambitioso honor iste non sufficiat, quod ideo tantum ipsi iure debeatur, quia e seminibus, quae Lullius sparsit et occuluit, ipse peracto quasi maturitatis tempore solus fruges noverit emetere, ad ulteriorem praxim revocans universa.» Cf. Massimo Luigi Bianchi, «Paracelso e l'alchimia nelle opere di Bruno», in *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea: Immagini - Testi - Documenti*, ed. Eugenio Canone (Cassino: Università degli Studi, 1992), 143–46; 145 f.

⁶ *Ibid.*: «[...] ea suum arte latrocinium occultare, qua Maioricanam illius syndonem, contrafactis titulis et portentositate novarum inscriptionum aliisque confictis methodis et ordinibus, vel hic convertit in pallium, vel ibi in Helvetica femoralia dilaniat, nec non terminis quibusdam mutatis, quasi alios ubique superinducere colores attentat, ut ubi ille B appellat lucem, hic dicat ignem; ubi ille C oleum, hic sulphur; ubi ille D fumum, hic Mercurium; ubi ille E cinerem, hic salem, et ita de caeteris.»

⁷ Cf. *Medicina lulliana*, Bruno, 1962, vol. III, pp. 569–633. We will not discuss this aspect of the reception. Detailed information about its sources in *Opere magiche*, Bruno, 2000, pp. 915–925. As can be seen, the editors did not consider this text to be part of Bruno's Lullian works. It opens with the words: «Intentio nostra est non tam vulgari more principia medicinae, quae praxi proxima sunt, adducere, quam artem Lullii illam generalem ad omnes scientias et facultates ita limitare et modificare iuxta eius intentiones, ut quilibet facile in verae medicinae totius cognitionem venire possit.» (*Opera* III, p. 571; Bruno, 2000, p. 762.)

‘oil’ for the letter C with ‘sulfur’ and so on. But he distances himself from Paracelsian theories, since they were suspect in this environment.⁸

Bruno continues his narrative about Lullism with reference to Agrippa of Nettesheim who is said, after getting drunk of Lull’s success to have searched to build up his own fame «shedding light less on Lull than on himself» by denigrating him as of «empty [*vanae*] foundation»; evidently Bruno is referring to the *In Artem brevem R. Lullii commentaria* and the *De incertitudine et vanitate scientiarum*.⁹ Then follow as positive examples Jacobus Faber Stapulensis and Carolus Bovillus, where he points out that Faber Stapulensis taught Lullism «in conformity with Peripatetic dogmas» while Bovillus produced a vita of Lullus and prided himself to be a Lullist.¹⁰

The description of his own offer to Helmstedt («quod ex me meum vobis offerri puto») is imbedded in a praise of the outstanding professors of arithmetic, ethics (*Aristypticum*) – to be improved through the Lullian art –, rhetorics, poetics, Greek studies, Bible studies – which profit from the Lullian method in interpreting foreign words as plain concepts –,¹¹ astro-medicine, philosophical

⁸ Cf. Shackelford, 2003.

⁹ *De lampade combinatoria*, p. 235: «A Lullii sufficientia ebibita nomen atque gloriam sibi comparare studuit ut plurimum magis suo testimonio vanae quam plurimorum iudicio contemnendae sufficientiae Cornelius Agrippa, qui propriis super haec commentariis non tam Lullium quam se ipsum illustrare elaboravit.» Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, *In Artem brevem R. Lullii commentaria* (Coloniae: Soter, 1533), fol. a2 r-v: «[...] artem artium omnium regina, qua duce ad reliquias omnes scientias et artes facile conscendes [...] nec ullum scibile est quod hanc [artem] effugiat [...]»; fol. a 4 r: «Invenire itaque terminos, nihil aliud est, quam re aliqua proposita, illam pluribus et ijs quidem aptis verbis, amplificare et exornare.» A strong methodological view is not visible, here; but a detailed study would be necessary. Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, *De incertitudine & vanitate scientiarum & artium atque excellentia verbi dei declamatio* ([Köln], 1531), fol. di r-v, chapter 9. On Bruno and Agrippa cf. Gurashi, 2024, pp. 145–169, a detailed analysis of the methods; Gurashi, 2021, regarding anthropology; Elisabeth Blum, 2024. Agrippa inspired Bruno to endorse Lullism: Clucas, 2004, p. 59 f.

¹⁰ *De lampade combinatoria*, p. 235: «Mitto quantum Lullio tribuat mille in propositis Stapulensis ille Faber, in cuius unica philosophia iuxta Peripateticorum dogmata Gallia gloriatur; mitto Carolum Bovillum, non tam (si Aristarchorum ferulae subiiciantur) orationis stilo Fabro ipso humilior, quam (si e cathedra philosophiae examinentur) ingenio illustrior iudicioque in multiplici disciplinarum genere maturior et excultior, qui de Lullii vita scripsit, Lullianae doctrinae edit ubique specimen et ubique pro summo habet honore, ut Lullianus appareat.» On Bovillus and Lull see Platzeck, 1962, vol. 2, pp. 143*, 237*; Bruno, 2012, *Opere lulliane*, p. 424. Also Rossi, 1960, chapter II: Enciclopedia e combinatoria nel secolo XVI. The mentioning of Faber and Bovillus is not devaluing as Cambi assumes (Cambi, 2002, p. 33). Generally, on the intentions of the oration Cambi, 2012, pp. 8–15.

¹¹ *De lampade combinatoria*, 237: «[...] in tuis atriis Lullianum hoc opus feliciter digneque haud dubie exciperetur, si ita materiae huic linguae subiectae esset pro rerum gravitate comparabilis, sicut non est pro habitus sermonisque simplicitate (qualis scripturae divinae interpretandae gravitatem, puritatem maiestatemque decet) contemptibilis.» The persons mentioned by name are

medicine, poetry, physics and logic, politics and economics, humanities with trivium and quadrivium, law, and theology in general. That is to say, the entire academic canon. The professors are mentioned and praised by name, which certainly belongs to the *captatio benevolentiae* of the foreign guest to his hosts. Nevertheless, we see Bruno's program, namely, to promote Lullism as the fulfilment and unifying method of academic studies. It was precisely this transcending the competing disciplines and the universalizing view on human wisdom – as typically represented in the various faculties and disciplines of universities since the Middle Ages – what Bruno suggested by way of his personal approach to the Lutheran professors. As we saw, that entailed the overcoming of the divide between philosophy and theology, including leaving behind the denominational conflict of the Reformation age. And it also directed the attention of the scholarly audience away from the separation between disciplines and towards a method, that of combinatoric, common to all enquiry and all truth. In this sense, Bruno had understood Lull's art as a project of systemizing knowledge, as recently Rafael Ramis Barceló defined Lullism.¹²

Lullus on Nature

Since we are interested in the extent to which Bruno had learned from Lull, it evidently makes no sense to study the Lullian method in general, and certainly not his philosophy as such, as it also would be preposterous to trace Lullism in all of Bruno's works (not even in the explicitly Lullian ones). Therefore, it is advisable to take one component as an example and compare what Lull proposed and how Bruno adopted it. For that purpose, it is convenient to look at two small essays on nature, Lull's *Liber novus Physicorum compendiosus* and *De natura*. Among the huge number of works that explain his *ars*, these two minor works show how it is to be applied to one real object, that is, to nature. Of course, nature pervades many of Lull's works, because in him, spirituality and a passion for data organization and calculation coincided.¹³ The text by the title *Liber de natura* applies the nine generic and methodical questions to nature as such, namely: *quid, de quo, quare, quanta, qualis, quando, ubi, quomodo, cum quo*.

historically identified in the notes and comments in Bruno, 2012, pp. 214-222, 426-437. Our intention is to interpret Bruno's advertisement of Lullism.

¹² Ramis Barceló, 2025, «Introducción», p. 14: «[...] su *Arte* puede considerarse un antecedente temprano de la enciclopedia como proyecto de sistematización del conocimiento.» The book is precisely ordered by academic disciplines. Cf. Ramis Barceló, 2019, p. 453 f. – On philological and historical aspects of Bruno's relation to Lull see Bassi and Scapparone, 2010.

¹³ Badia, 2020, p. 93: «En Lull conviuen aptituds que no solen coincidir, com són l'espiritualitat més encesa i la passió per l'organització de dades i el càlcul.» Cf. Platzeck, 1966; Lohr, 1989 (with emphasis on Arabic and Neoplatonic backgrounds); Vilarroig, 2015; Rubio, 2008.

The difference to Lull's *Ars generalis* is this: in the description of his art, he claims that *applicatio* is one among many functions of the method. Therefore, he says:

«Nature is the form competent of naturizing. And since principles are natural by nature, nature is applicable to natural goodness and natural greatness; and thus nature can be known via the usage of principles and rules [...]. Furthermore, nature can be applied to the natural correlatives of goodness, magnitude, etc. insofar as the very natural correlatives cannot exist without the concrete things.»¹⁴

This statement encapsulates a general trait of combinatoric propositions that enticed Bruno: the convergence of ideas and facts, almost as J. L. Austin would say, combinatoric teaches «How to do things with words.» In this quotation, Lull shows how the concepts can be used in producing statements; nature, here, is inserted as a concept, a concept that may be applied to principles like goodness and greatness. The point is that he does not apply his method to nature but 'nature' with its implication of 'naturizing' is applied to other ideas. In the *Liber de natura* and also in the *Liber Physicorum* he applies the method, the *ars*, to nature as such so that he is able to produce propositions that define nature and make it intelligible.¹⁵ The problem to address is that nature and natural principles are abstract, «separate from the realm of senses and imagination, so that it is suitable to investigate the cognition of these natural principles by means of the principles and rules of the *ars generalis*.»¹⁶ To show how those methodical tools work, that is the purpose of the *Liber Physicorum*. Both texts have different emphasis in applying the method, but they agree in exactly this way of application of the mentioned nine questions: *quid, de quo, quare, quanta,*

¹⁴ Lullus, 1986 (*Ars generalis ultima*), pars 10, p. 326: «Natura est forma, cui competit naturare. Et quia principia sunt naturalia per naturam, ideo natura est applicabilis ad bonitatem naturalem et magnitudinem naturalem, et cetera; et sic natura potest cognosci per discursum principiorum et regularum. Et de ipsa superius largo modo diximus. Vltorius: Natura est applicabilis ad correlatiua naturalia bonitatis, magnitudinis, et ceterorum, eo quia sine concretis ipsa correlatiua non possent esse naturalia.» Unless cited otherwise, translations are mine.

¹⁵ *De natura*, Lullus, 2005, p. 102: «[...] hunc librum facimus de *Natura*, ut cum ipsa habeatur cognitio, et scientia de entibus naturalibus, et ut doctrinam demus ad illam investigandum, et inveniendum.» Cf. Pring-Mill, 1966.

¹⁶ Lullus, 1971, vol. 2: *Liber novus Physicorum*, p. 1: «Cum aggredi rerum Physicarum Principia, et sufficienter eadem determinare, valde sit arduum et difficile, cum sint ab omnis sensus, et imaginationis ambitu sequestrata: idcirco idoneum est, *horum Principiorum naturalium*, notitiam cum Principijs, et Regulis Artis Generalis investigare.» (Italics in the original.) This edition reprints here the relevant section from Raymundus Lullus, *Opera parva Tomus IV. [...] De Principijs Philosophiae, De Efficiente, et Effectu, Liber Novus Physicorum, De Ente reali, et rationis* ([Palma de Mallorca]: Cerdá, Antich, Amorós, 1745). Both editions have separate paginations of the works included. The critical edition Lullus, 1978, p. 64, has «ab omnis et imaginationis ambitu» and is hard to understand because it is unclear what «omnis» refers to. I will continue quoting from the Platzeck reprint.

qualis, quando, ubi, quomodo, cum quo.¹⁷ The nine principles, the nine relations are applied; for instance: Nature is good as the *ratio* of good; it is great so that its goodness, difference, etc. are great; also nature entails difference as an inborne principle that makes individuation possible, and it implies concord that unites and actively coordinates the multiple into one, etc. To that follow the correlatives: «The correlatives of nature are *naturans bonificans, naturabile bonificabile, naturare bonificare*: and of these is the naturally good being constituted.»¹⁸ Then follows a definition of nature as good that makes good, great that makes great, and so on, that is to say: «We define nature by its innate principles, through which the existence and the essence of nature as such, as well as its particulars that naturally descend from it, can be known.»¹⁹ We notice that for Lull a definition is not external in the way of commanding a genus with a species and the specifying distinction. For in Aristotelianism that has always raised the question about their reality and cognoscibility. Rather, Lullus applies the intellectual necessities, such as the basic questions (*quid, de quo*, etc.), and the postulate of correlatives, and claims that these are not only *logically* stringent but by the method of their production necessarily *real*. Evidently, many questions can be raised about that, for instance regarding the analogical form of thinking that may be problematic.²⁰ But our purpose is to see what might have impressed Giordano Bruno when searching for a new model of the universe.

One interesting difference between the two treatises on nature by Lull is important. The *Liber Physicorum* presents a physics that starts from nature in general with its innate principles, then moves over to *substantia naturata* (i.e., natural bodies) and natural movement (including *primus motor*, imagination, and senses) that closes with *motus naturalis hominis*. The *De natura*, instead, is limited to the nine questions (*quid, de quo*, etc.) and explains them in great detail as means to find the properties of nature because these are the questions humans have about it.²¹ Unlike in the other text, God is taken into account starting with the fourth question *quanta*. There are two natures, the divine and the created nature, of which God has no essential quantity but, taking into account the

¹⁷ *Liber Physicorum* one principle ahead of the others: *utrum sit* with the answer that nature must exist because otherwise the «quinque potentiae principales universi» (the potency of heaven, imagination, senses, live, and elements) were «discontinuatae, et non existerent» (p. 11).

¹⁸ *Liber Physicorum*, p. 7: «Correlativa naturae sunt *Naturans bonificans, naturabile bonificabile, naturare bonificare*: et ex his constitutum est ens bonum naturaliter.»

¹⁹ *Liber Physicorum*, p. 11: «Definivimus naturam per sua principia innata, et per talem definitionem cognosci potest Esse, et Essentia ipsius naturae, et eorum particularium, quae ab ipsa naturaliter descendunt [...]»

²⁰ Cf. Blum, 2016.

²¹ *De natura*, Lullus, 2005, p. 134: «[...] quaestiones [...] cum quibus secreta naturae inuenimus, et suas conditiones, et doctrinam dedimus et modum quomodo homo sciat respondere ad quaestiones, quae fieri possunt de natura.»

Trinity, numerical quantity.²² Also the questions *quando*, *ubi*, *quomodo*, and *cum quo* have extended considerations regarding the applicability of such categories to the divine nature. We don't need to study these in detail, what is of interest is that these extensions do not appear in the *Liber Physicorum*, a fact that indicates that, both for methodical purposes and for doctrinal propositions, the distinction between the divine and the finite, between *natura naturans* and *natura naturata*, is not obligatory. We should take into account that in other authors, 'natura naturans' is precisely the status of the Creator, whereas in Lull, nature itself is naturizing. On the one hand, the methodology appears to have precedence over content, on the other hand, under the overlapping of ideas and facts, the disambiguation between the two natures – God and Creation – is secondary. The method of the Lullian *ars* works, at least in these two writings, because it is focused on the object to be investigated after the mechanism of the questions, correlatives, rules, etc. has been established. Let us now look at some adaptations of the Lullian method by Bruno.²³

Bruno adapts Lull

At the end of his early work *De compendiosa architectura, et complemento artis Lullij* Bruno recommends the *Ars brevis*, *Ars magna*, *Arbor scientiae*, *Liber inventionis*, *Liber mixtionis principiorum*, *Auditus Cabalisticus*.²⁴ So, when comparing with Lull, we certainly may rely on his familiarity with the *Ars brevis* and the *Ars magna*. As with most of Lull's works, so also in Bruno's writings that promote Lullism, most texts are of technical nature, arranging and explicating the elements of the method, such as the questions, categories, etc. The differences introduced by Bruno are certainly of importance, especially for the future of Lullism. Here however, we shall look at the propositional results in philosophy as we have seen in the concept of nature in Lull. Therefore, let us have a look at Bruno's *Animadversiones circa lampadem lullianam* that comments on his *De lampade combinatoria*.

After pointing out that procedure and order is the basis and consequence of this *ars*, he explains the various methods. That is to say, in the first place he takes Lullism not as a doctrine but as only a method, specifically «by discoursing in multiple ways to combine predicate with subject or to divide the subject» and from there «to proceed from the simple and elementary of a

²² Ibid., p. 116: «[...] dicimus quod in Deo natura habet quantitatem numeralem et non quantitatem essentialem.»

²³ A more detailed study of Lull's philosophy of nature should take into account the dialogue *Lamentatio Philosophiae* in Lullus, 1975.

²⁴ Bruno, 1962, vol. II 2, p. 62. The works are identified in notes in Bruno, *Opere lulliane*, 118 f.

doctrine and a writing to the proximate composition and from the proximate to the distant and the ultimate.»²⁵ Commenting on chapters 4 and 5 of *De lampade combinatoria*, he gives an example concerning the eternity of the world. With reference to the concentric circles (*figura 1*) he argues that «the world is always good, therefore it always is.» Also, «the passive force of matter has nothing outside the universe that could hinder it, because (matter) is itself universal and subject to the universal size and mass. Consequently, if there is no vacuum and no void beyond it that fills everything, there is no sign of emptiness.»²⁶ We see how the Lullian method can be applied to philosophical problems that have consequences and results on the level of ontology and cosmology. That was the interest we noticed in Lull's analysis of 'nature', and it is the aim of Bruno's excursus into the cosmology of his own teaching.

The editors of the *Opere lulliane* observe in their comment that Bruno transfers the art of combinatoric to his own world view interested in the «orizzontalità di un universo naturale infinito» within which all things are organically interconnected, and this in contrast to Lull's «vertical» hierarchy in the framework of Christian Platonism.²⁷ On the one hand, that appears to prove the neutrality of method over content. On the other hand, that contradicts Bruno's intentions and in part also those of Lull. Let us remember that Lull developed his *ars* for the sake of converting Muslims. Lullism is not only about procedure for it is equally proceeding towards a precise content. In this case, the Bruno scholars' interpretation overlooks the fact that Lull had come to a result that does not contradict Bruno's statements about nature.

Lull declares in part 3 of *Liber Physicorum*, when applying the notion of *quando* to nature: 'when' is «*then* when it existed with its own *now*, that is when it was created; and from that *now* it was in succession until this very *now*; the reason being that its movement is undividedly continuous.» And when applying the question *ubi*, Lull teaches nature is «in its own where or place [...] and in its substantial and accidental parts, without which it cannot be, and it acts and is

²⁵ *Animadversiones circa lampadem lullianam*, Bruno, 1962, vol. II 2, pp. 360 and 361: «Methodus compositiva est ut ordo demonstrationis: [...] multipliciter discurrendo praedicatum cum subiecto componit vel in subiecto dividit. [...] Paesertim iuxta hunc modum ars praesens regulatur: procedit enim a simplicibus et elementis doctrinae et scripturae ad proximam compositionem et a proxima ad remotam et ultimam.» Bruno lists several methods, but the *compositiva* is the relevant one.

²⁶ *Animadversiones*, p. 364: «mundus semper est esse bonus: ergo semper est esse. [...] Potentia passiva materiae non habet aliquid extra universum, quod ipsum impediatur: ipsa enim est universa et subiicitur magnitudini et moli universae. Si ergo non est vacuum et inane extra illud, quod implet omnia, ergo non est signum inanitionis.»

²⁷ Bruno, 2012, p. 520. On the complex relation of theology and method in Lull and Bruno see Cambi, 2017, esp. p. 206.

affected wholly everywhere.»²⁸ The *regula* about location reveals that nature is in its own place as well as in its particulars, both qua substance and qua accident; and therefore it qualifies as acting and suffering everywhere (*ubique*). This parallels the *regula* about time: the time of nature is momentary from creation to the now, namely, a continuous motion that does not allow for divisions. Evidently, Lull is endorsing Augustine's theory of time. Lull presents that as the coextension of time and space, an extension that does not admit of an identifiable beginning or end. If we compare this explanation with the treatise *De natura*, we notice that due to the explicit inclusion of natural theology, he has to state that eternity is true only in God (including the three persons of the Trinity), while nature is «created in time, place, and substance.» Time, place, and substance come with the creation of nature, hence they coexist and are coextensive. Equally, nature qua divine is infinite and cannot be located. As we saw before, Lull also says that divine nature, being *naturans*, is also in the *natura naturata*. (This thesis smacks of pantheism, but that is not our interest here.)²⁹ Even taking the transcendent into account, the Lullian method as such is not structured hierarchically.

If we leave aside doctrinal issues, Bruno takes over the method that consists in creating cosmological statements by way of combining categories or *quaestiones* into essential statements about reality. The only difference between Lull and Bruno is that Lull insists on the transcendence of the divine realm, whereas Bruno downplays the distinction.³⁰ But as we saw in the remark about the presence of *natura naturans* in the *natura naturata*, the possibility to extend the qualities of the divine into the natural is not barred as is the projection of the interconnectedness of nature and its creator; rather, the very method of combining and correlating propositions across the fields of knowledge induces the possible step to merge the two realms. And the key to this temptation lies

²⁸ Lullus, 1971, vol. 2, *Liber Physicorum*, p. 14: «*tunc*, quando fuit cum suo *nunc*, vel creata fuit, et ex illo *nunc* fuit in successione, usque in hoc *nunc*. Ratio huius est, quia suus motus est continuus indivisus. [...] in suo Ubi, vel loco [...] et in suis partibus substantialibus, et accidentalibus, sine quibus esse non potest, et tota Ubique agit, et patitur.»

²⁹ *De natura*, pars 6, Lullus, 2005, p. 12; p. 14: «1. Natura Dei est aeterna: et ideo fuit est, et erit sine tempore, quod aeternum esse non potest. Et quia Deus Pater est aeterna natura, et de toto se ipso naturat Deum Filium, fuit natura Filij, quando fuit, est, et erit natura Dei Patris: idem est de Spiritu Sancto. Unde sequitur, quod una divina persona in natura non sit antequam alia, postquam earum natura est una; et aeterna. 2. Natura creata fuit in tempore, in loco, in substantia, et tempus creatum fuit in natura in loco, in substantia mundi, et locus fuit creatus in tempore, et in natura, et substantia mundi creata fuit in suo tempore, loco, et in natura [...]: fuit ergo natura creata tunc, quando fuit suum tempus, suus locus, et sua substantia [...].»

³⁰ It may be possible to see a distancing from Lull in Bruno's transforming Lullian categories into a purely combinatoric system, but that does not affect the intent to produce statements that claim reality, as Spang, 2004, p. 78 f. suggests.

precisely in the universality of Lull's method and its goal of producing statements in a schematic way with realistic claims.

One way to discuss the obvious interchangeability of theory and reality, both in Lull and in Bruno, is to look into the ontological importance of epistemological truths. In his *De imaginum, signorum et idearum compositione* Bruno explains in the dedicatory letter that

«Idea, imagination, assimilation, configuration, designation, notation are the universal work of God, nature, and reason; and according to their analogy it is the case that nature admirably reproduces divine action and hence – as anticipating higher goals – the human ingenium emulates the operation of nature.»³¹

If that is the case, then human creative construction of the world emulates divine creation. In a different terminology: speculation and metaphorical thinking are as real as their objects. At this point Bruno invokes Aristotle who had reported the dictum of the ancients that «our understanding – the operations of our intellect – are either phantasy or not without phantasy» so that «we would not understand if we would not speculate phantasies.»³² This is Bruno's justification for composition, collation, and plurality of terms in the operations of the human mind, be that for mnemotechnic purposes, be that for the study of nature. Although the quoted statement about the analogy of the divine, the natural, and the human appears to present a hierarchy, this cannot hold true given the fact that the commonality lies in the identical way of operating. The hierarchic construction of Lullian figures and correlations coincides thanks to the identity of method in God, human thinking, and reality.

Lull is set apart from Aristotle who had distanced himself from his predecessors and thus set the standard of philosophical method. Since I have occasionally referred to Lullist questions and schemata as 'categories', it is appropriate to conclude this presentation with Bruno's critique of Aristotelian categories, as offered in *De compendiosa architectura*. In the last section Bruno discusses the role of *praedicamenta* in this art as opposed to Aristotle. The

³¹ *De imaginum, signorum et idearum compositione*, Bruno, 1962, vol. III, pp. 89 f.: «Idea, imaginatio, adsimulatio, configuratio, designatio, notatio est universum Dei, naturae et rationis opus, et penes istorum analogiam est ut divinam actionem admirabiliter natura referat, naturae subinde operationem humanum - quasi et altiora praetentans - aemuletur ingenium.» Quoted from Bruno, 2009. On the connection of imagination with geometry (which cannot be addressed here) see Higuera Rubio, 2015; Mertens, 2014.

³² *De imaginum compositione*, 91: «Hoc est quod ab Aristotele relatum ab antiquis prius fuit expressum et a neotericorum paucis capitur: 'intelligere nostrum – id est operationes nostri intellectus – aut est phantasia aut non sine phantasia'; rursum: 'non intelligimus, nisi phantasmata speculemur'». On the allusion to the mirror as a metaphor of understanding cf. Elisabeth Blum and Paul Richard Blum, 2023.

categories are to be understood «logically and metaphysically» beyond the plain categorical or propositional meaning.³³ Specifically, the questions *utrum*, *quid*, *propter quid*, while broadly referring to the ten categories, present all subjects of thought. In this respect, he says, Lull sets the standard against the concept of categories in Aristotle which he calls «confused and without purpose.»³⁴ As confirmation, Bruno cites the conclusion of the chapter on ‘relation’ that admits uncertainty and invites doubting.³⁵ In a passage on the correlatives «aliquid est bonificativum, bonificabile et bonificans et est bonum» in his *De lampade combinatoria*, he compares the method with Aristotle who had said: «qualitas est secundum quam quales esse dicimur» (*Categories* 8, 8b25). Catering to his audience, Bruno invites not only to accept Lullism as academically acceptable but also to re-read scholastic standards purely in terms of method and then to endorse the epistemological and metaphysical consequences.

One way of reading these occasional remarks is as an appeal to some knowledge among the audience. But the stronger reading is to detect the hidden metaphysics in the standard Aristotelian logic and to advocate, instead of a sober analysis of human language, a creative language that aims at encompassing the object of which it is talking. Hence follow many characteristics of Bruno’s philosophy, from comedy to wordplays, from mnemonics to metaphors, and from physics of an all-encompassing universe to a politics beyond denominational religion. In all of that he was obviously inspired by Raymond Lull. When we examine Bruno with his endorsement of Lull on the agenda, we learn two things: Lull emerged as the unifier of academic disciplines, including university faculties and the divide between theology and philosophy; and Bruno reveals in this unifying method the implicit identity of propositions and objects, ideas and facts. Both achievements will mark the development of early modern philosophy.

³³ *De compendiosa architectura*, cap. 7, Bruno, 1962, vol. II 2, p. 60: «Quemadmodum omnes quaestiones in praedicamentis plusquam praedicamentaliter logice et metaphysice acceptis includantur et e contra.»

³⁴ *Ibid.*, p. 61.

³⁵ Aristotle, *Categories* 7, 8b21-24: «Fortassis autem difficile est, eum de huiusmodi rebus certum quid affirmare, qui non saepius in eis versatus sit. Cum de his singulis dubitasse non est inutile.» Aristoteles, 1995, col. 4b.

Bibliography

- AGRIPPA VON NETTESHEIM, Heinrich Cornelius, *De incertitudine & vanitate scientiarum & artium atque excellentia verbi dei declamatio*, [Köln], 1531.
- , *In Artem brevem R. Lullii commentaria*, Coloniae, Soter, 1533.
- ALBERTSON, David, «Echoes of Eriugena in Renaissance Philosophy: Negation, Theophany, Anthropology», in *A Companion to John Scottus Eriugena*, ed. Adrian Guui, Leiden, Brill, 2019, pp. 387–418.
- ARISTOTELES, *Aristoteles latine interpretibus variis, edidit Academia Regia Borussica*, Reprint of the edition Berlin 1831, ed. Immanuel Bekker and Eckhard Keßler, München, Fink, 1995.
- BADIA, Lola, «El mot natura en l'obra de Ramon Llull. Acepcions i contextos», in *Ramon Llull y el lulismo: Fe y entendimiento*, ed. Lucio M. Nontol and Rafael Ramis-Barceló, Madrid, Síndesis, 2020, pp. 83–100.
- BASSI, Simonetta, and Elisabetta SCAPPARONE, «Bruno e i 'munera Lulliani ingenii'. Appunti per una rilettura», *Rinascimento* 50, 2010, pp. 55–85.
- BIANCHI, Massimo Luigi, «Paracelso e l'alchimia nelle opere di Bruno», in *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea: Immagini - Testi - Documenti*, ed. Eugenio Canone, 143–146, Cassino, Università degli Studi, 1992.
- BLUM, Elisabeth, «Renaissance Magic as a Step towards Secularism: Agrippa, Bruno, Campanella», *Intellectual History Review* 34, no. 1, 2024, pp. 67–74.
- BLUM, Elisabeth, and Paul Richard BLUM, «Speculum vivum et videns: Speculation and Mirror in Nicholas of Cusa and Giordano Bruno», in *Mystical Theology and Platonism in the Time of Cusanus: Essays in Honor of Donald F. Duclow*, ed. Jason Aleksander, Sean Hannan, Joshua Hollmann, and Michael Edward Moore, Leiden, Brill, 2023, pp. 300–318.
- BLUM, Paul Richard, «The Analogy of Divine Creation in Raymond Lull and Nicholas of Cusa», *Archivio Di Filosofia = Archives of Philosophy* 84, no. 3, 2016, pp. 117–128.
- BÖNKER-VALLON, Angelika, «Die Neuformulierung der Mathematik durch Giordano Bruno Auf dem Weg zu den *Articuli adversus mathematicos* in den Wittenberger Jahren», in *Giordano Bruno in Wittenberg: 1586-1588. Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie*, ed. Thomas Leinkauf, Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2004, pp. 21–34.
- BRUNO, Giordano, *Jordani Bruni Nolani opera latine conscripta*, [Napoli/Firenze, 1879-1891], ed. Francesco Fiorentino and Felice Tocco, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962.
- , *Opere magiche*, ed. Simonetta Bassi, Elisabetta Scapparone, and Nicoletta Tirinnanzi, Milano, Adelphi, 2000.
- , *Opere mnemotecniche*, vol. 2, ed. Marco Matteoli, Rita Sturlese, and Nicoletta Tirinnanzi, Milano, Adelphi, 2009.

- , *Opere lulliane*, ed. Marco Matteoli, Rita Sturlese, and Nicoletta Tirinnanzi, Milano, Adelphi, 2012.
- CAMBI, Maurizio, *La Machina del discorso, lullismo e retorica negli scritti latini di Giordano Bruno*, Napoli, Liguori, 2002.
- , «Giordano Bruno e gli usi molteplici della combinatoria lulliana», in *Bruno nel XXI secolo. Interpretazioni e ricerche*, ed. Simonetta Bassi, 3–16, Firenze, Olschki, 2012.
- , «Giordano Bruno, interprete ‘infedele’ di Lullo», *eHumanista: IVITRA*, no. 11, 2017, 201–209.
- CANONE, Eugenio, «‘Hic ergo sapientia aedificavit sibi domum’: il soggiorno di Bruno in Germania (1586-1591)», in *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la ‘peregrinatio’ europea: Immagini - Testi - Documenti*, ed. Eugenio Canone, Cassino, Università degli Studi, 1992, pp. 111-137.
- CLUCAS, Stephen, «‘Illa est mater, haec vero filia’: Reformed Lullism in Bruno’s Later Works», in *Giordano Bruno in Wittenberg: 1586-1588. Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie*, ed. Thomas Leinkauf, Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2004, pp. 59–69.
- GURASHI, Dario, *In deifico speculo: Agrippa’s Humanism*, Paderborn, Fink, 2021.
- , *Rinascimento militante. Studi sulla filosofia di Agrippa von Nettesheim*, Padova, Cleup, 2024.
- HIGUERA RUBIO, José, «Geometría e imaginación: El pensamiento diagramático de Ramon Llull y Giordano Bruno», in *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico. Volume miscellaneo in occasione del VII centenario della morte di Raimondo Lullo*, ed. Marta M. M. Romano, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2015, pp. 257–280.
- LEPRI, Valentina, «Giordano Bruno Teacher at Wittenberg and the Rar. 51», *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 57, 2012, pp. 83–93.
- LOHR, Charles, «Der Naturbegriff Ramon Lulls», in *Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter*, ed. Willi Erzgräber, Sigmaringen, Thorbecke, 1989, pp. 159–68.
- LULLUS, Raimundus, *Opuscula*, [Opera parva 1744-1746], ed. Erhard-Wolfram Platzeck. 3 vols, Hildesheim, Gerstenberg, 1971.
- , «Lamentationes philosophiae», in *Opera latina*, vol. 7, opus 170, ed. Hermogenes Harada, 75–126. Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 32, Turnholti, Brepols, 1975.
- , *Opera latina*, vol. 6, ed. Helmut Rielinger. Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 33, Turnholti, Brepols, 1978.
- , *Opera latina (Ars generalis ultima)*, vol. 14, ed. Aloisius Madre. Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 75, Turnholti, Brepols, 1986.

- , *Opera latina*, vol. 30, ed. Jaume Medina. Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 184, Turnholti, Brepols, 2005.
- LULLUS, Raymundus, *Opera parva Tomus IV. [...] De Principiis Philosophiae, De Efficiente, et Effectu, Liber Novus Physicorum, De Ente reali, et rationis*, [Palma de Mallorca], Cerdá, Antich, Amorós, 1745.
- MERTENS, Manuel, «Memory and Geometry in Bruno: Some Analogies», *Foundations of Science* (Dordrecht) 19, no. 1, 2014, pp. 69–88. <https://doi.org/10.1007/s10699-012-9314-7>.
- MULSOW, Martin, «Figuration und philosophische Erfindungskunst. Giordano Brunos *Lampas triginta statuarum*», in *Giordano Bruno in Wittenberg: 1586-1588. Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie*, ed. Thomas Leinkauf, Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2004, pp. 83–94.
- PLATZECK, Erhard-Wolfram, *Raimund Lull: Sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, 2 vols., Düsseldorf, Schwann, 1962.
- , «Der Naturbegriff Raimund Lulls im Rahmen seiner ‘Ars Magna.’». In *La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del III Congresso Internazionale di filosofia medioevale. Passo della Mendola (Trento) 31 agosto - 5 settembre 1964*, Milano, Vita e Pensiero, 1966, pp. 90–113.
- PRING-MILL, R. D. F., «Ramón Llull y la ‘De divisione naturae.’» *Studia Lulliana* 7, nos. 02–03, 1963, 167–180.
- , «La Estructura del ‘Liber de natura’ del Beato Ramon Llul», in *La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del III Congresso Internazionale di filosofia medioevale. Passo della Mendola (Trento) 31 agosto - 5 settembre 1964*, Milano, Vita e Pensiero, 1966, pp. 566–575.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Academic Lullism from the Fourteenth to the Eighteenth Century», in *A Companion to Ramon Llull and Llullism*, ed. Amy M. Austin and Mark D. Johnston, Leiden, Brill, 2019, pp. 437–470.
- , ed., *Ramón Llull y los saberes universitarios*, Madrid, Síndesis, 2025.
- ROSSI, Paolo, *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano, Ricciardi, 1960.
- RUBIO, Josep Enric, «The Natural Realm», in *Raimundus Lullus. An Introduction to His Life, Works and Thought*, ed. Alexander Fidora and Josep E. Rubio, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 214, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 311–362.
- SHACKELFORD, Jole, «Paracelsianism and the Orthodox Lutheran Rejection of Vital Philosophy in Early Seventeenth-Century Denmark», *Early Science and Medicine* 8, no. 3, 2003, pp. 210–252.
- SPANG, Michael, «Kombinatorik und Metaphysik. Zum Lullismus in Brunos Wittenberger Schriften», in *Giordano Bruno in Wittenberg: 1586-1588. Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie*, ed. Thomas Leinkauf, Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2004, pp. 71–82.

VILARROIG, Jaime, «Naturaleza y antropología en Ramón Llull», in *De natura. La naturaleza en la Edad Media*, vol. 2, ed. José Luis Fuertes Herreros and Ángel Poncela González, Ribeirão, Húmus, 2015, pp. 901–909.

YATES, Frances A, *Lull and Bruno: Collected Essays*, London, Routledge and Kegan Paul, 1982.

**LES PRIMERES OBRES DE LLULL IMPRESES A VENÈCIA I
ALGUNS EPISODIS DE LA RECEPCIÓ DE L'OBRA
LUL·LIANA A L'ÀMBIT VENECIÀ: (SEGLES XV-XVIII)**

***THE FIRST WORKS OF LLULL PRINTED IN VENICE AND SOME
EPISODES OF THE RECEPTION OF LULLIAN THOUGHT IN
THE VENETIAN SPHERE (15TH–18TH CENTURIES)***

PATRIZIO RIGOBON

Università Ca' Foscari Venezia – Institut d'Estudis Catalans

Resum

Aquest text analitza les primeres obres impreses incunables a Venècia i detalla alguns episodis de la seva recepció des del segle XV fins al XVIII, amb especial atenció a les obres de Giano Lacinio i Valerio de Valeriis.

Paraules clau: Ramon Llull, Venècia, Giano Lacinio, Valerio de Valeriis.

Abstract

This text analyzes the earliest incunable printed works in Venice and describes several episodes of their reception from the fifteenth to the eighteenth century, with special attention to the works of Giano Lacinio and Valerio de Valeriis.

Keywords: Ramon Llull, Venice, Giano Lacinio, Valerio de Valeriis.

L'any 1846 el frare Segimon de Venècia, en la seva *Biblioteca Seràfica*, podia escriure això sobre Ramon Llull:

uomo di prodigioso ingegno. Si applicò con assiduità infaticabile allo studio della filosofia degli Arabi, della chimica, della medicina e della teologia. Apprese le lingue orientali e le scienze metafisiche. La sua dottrina fu così bene intesa nella Università di Majorica, che gli si eresse pubblica cattedra, come fece Parigi a S. Tommaso e a Scoto, onde quella accademia fu chiamata università Rimondina o Lulliana, ed egli denominato Dottore illuminato. Compose opere su quasi tutte le scienze, proprietà dei dottori di que' secoli, i quali le abbracciavano tutte quantunque non ne possedessero perfettamente alcuna. Le cose che abbiamo di lui mostrano più sottigliezza che solidità e giudizio. Sono esse *Trattati sopra la Teologia, la Morale, la Medicina, la Fisica, il Diritto* ecc.¹

Encara a la meitat del segle XIX la valoració que es feia del «magnum opus» lul·lià es referia sobretot a la gran varietat dels arguments tractats pel filòsof català i, a la vegada, a la escassa solidesa dels arguments. La varietat de l' «opus lul·lià» en la visió de Segimon de Venècia, incloïa potser també l'obra alquímica pseudo-lul·liana («infaticabile allo studio [...] della chimica»). Fet que ha acompanyat molt sovint, com sabem, la història de la recepció del seu pensament. I Venècia no és pas una excepció. Ben al contrari. Aquesta nostra breu exposició tractarà només alguns aspectes que ens semblen interessants sobre la presència de l'obra de Llull a Venècia a partir de les primeres edicions impreses que es van fer precisament a la ciutat de la llacuna que no poden prescindir en molts casos de l'obra pseudo-lul·liana que va circular abundantment sota el seu nom i que trobem representada a les més importants biblioteques de la ciutat, sense oblidar Pàdua, altre centre fonamental del lul·lisme vènet. Quan parlem de lul·lisme fem referència al sentit més ampli del terme que resumeix els aspectes històrics de la difusió del pensament lul·lià juntament amb el lul·lisme com a corrent d'estudis sobre el Beat. Pel que fa la discussió sobre la qüestió remeto al llibre de Marta M. Romano *Il lullismo in Italia; itinerario storico-critico*.² El Lul·lisme (ara amb majúscules) i l'èxit de l'obra lul·liana en general, tampoc poden prescindir, com deiem, de l'aspecte «alquímic». Com ha escrit recentment Michela Pereira «La mancanza di un'attribuzione intenzionale nel testo fondativo del corpus, il *Testamentum* redatto nel primo terzo del XIV secolo, e la complessità delle dinamiche che hanno dato luogo alla vera e propria pseudoepigrafia lulliano-alchemica (...) aggiungono dettagli non anodini alla discussione su quale sia propriamente, dal punto di vista storico e storiografico,

¹ Sigismondo da Venezia, 1846, *Biografia serafica degli uomini illustri che fiorirono nel francescano istituto per santità, dottrina e dignità fino a' nostri giorni, del padre Fr. Sigismondo da Venezia, minore riformato della provincia veneta*, Venezia, Merlo, 1846, p. 94.

² Romano, 2015, p. 2-5.

il significato (o i significati molteplici) del termine “lullista”». ³ En aquest sentit, malgrat els avenços en el coneixement del variat corpus alquímic pseudolul·lià, el gruix de la feina encara queda per fer. Podem però constatar que aquests escrits han contribuït a la fama de Llull, eixamplant fins i tot la quantitat dels seus lectors, com potser l’*Ars combinatoria* sola no hauria pogut fer. ⁴ L’èxit i les edicions impreses a Venècia i la subseqüent difusió d’algunes idees lul·lianes afecten tant al Llull pseudo-epigràfic com a l’autèntic. En aquest article considerarem al·lusivament aquests dos aspectes en relació als pocs punts que podrem tractar.

L’èxit de l’obra lul·liana a Venècia està demostrat per la notable presència d’una tradició manuscrita amb 21 testimonis (segons el ‘Llull database’) i cal afegir-ne també una desena que es troben a les biblioteques de Pàdua, tant és així que Eusebi Colomer podia escriure que «a inicis del segle XV Venècia era de fet un centre d’irradiació lul·liana». ⁵ Al segle XIX la quantitat de manuscrits lul·lians, sobretot alquítics (però Aguiló en diu «obras químicas») que es creia poder trobar a Venècia era molt més alta, tal i com escriu el poeta i erudit mallorquí: «la mayor parte de estas obras [de Llull] existía manuscrita en la biblioteca de Leyden, y se asegura que en Venecia se conservan más de cien manuscritos de Lulio que no han visto la luz pública todavía». ⁶ Tot i que molt exagerat, sembla que amb l’invenció de l’impremta es mantingui la tònica. I per una raó molt senzilla: Venècia esdevindria ràpidament, amb Paris, el centre tipogràfic més important d’Europa. Resumeixo en aquest apartat, amb alguns nous afegitons i correccions, una part d’un article meu que ja s’ha publicat recentement al llibre editat per Rafael Ramis-Barceló. ⁷ Un altre dels moments cabdals per a la presència de Llull a Venècia és la publicació dels dos primers incunables lul·lians, impresos precisament a la capital del Vènet. El primer és una edició raríssima de l’*Ars brevis*, que, segons l’*Incunabula Short Title Catalogue*, ⁸ podria haver estat produïda per dos segells editorials: Gabriele di Pietro (edició datada cap al 1475) o bé Christophorus Arnaldus (datada entre 1476 i 1478).

³ Pereira in Ramis Barceló 2022. Es vegi també un estudi «clàssic» com ara és el volum *II Testamentum alchemico attribuito a Raimondo Lullo* on Pereira, formula diferents hipòtesis sobre la identitat del «Magister Testamenti» i subratlla també alguns aspectes realments lul·lians de l’obra que han pogut fer més creïble l’atribució a Llull: «[l’ipotesi che l’autore fosse un medico maiorchino di fomazione montipessulana] spiegherebbe agevolmente sia la presenza di temi realmente lulliani nell’opera (dalla citazione di opere di Raimondo Lullo, alla presenza delle figure, all’uso filosofico dei correlativi), sia la plausibilità dell’attribuzione posteriore» (Pereira – Spaggiari, 1999, p. XIV).

⁴ Cit. da Pereira in Ramis Barceló 2022, p. 82.

⁵ Colomer, 1990, p. 77.

⁶ Aguiló, 1875, p. 426.

⁷ Rigobon, 2022, p.114-116.

⁸ <http://www.ub.edu/llulldb/obres.asp> (consulta del 28 de gener de 2026).

L'activitat de Gabriele di Pietro comença probablement a Treviso, on la impremta havia estat introduïda per Gerard de Lisa, o bé Van der Leye, el 1471.⁹ Junta-ment amb el seu germà¹⁰ Filippo, són els impressors més productius a Venècia en aquest tram de segle¹¹ fins a la marxa de Gabriele de Venècia el 1478;¹² tanmateix, sembla que també fou actiu a altres ciutats, especialment a Treviso, on potser havia nascut.

A les biblioteques de Treviso (Capitular, Comunale i del Seminari) no hi ha manuscrits lul·lians però sí edicions antigues.¹³ Cal dir, però, que bona part del patrimoni antic de la Biblioteca Capitular es va perdre a causa del bombardeig que va patir la capital de la «Marca trevigiana» el 7 d'abril de 1944, i malauradament no ha quedat cap catàleg que hagi registrat el fons que hi havia fins aleshores. Gabriele di Pietro és un d'aquells impressors gairebé itinerants que caracteritzen els inicis del nou art a Venècia, preludi d'un desenvolupament impetuós que portarà la ciutat ducal a un indiscutible lideratge europeu: «la ville devient en effet le premier centre de production incunable (...) avec un développement fulgurant»¹⁴. I és exactament quan es publiquen els dos primers incunables d'obres lul·lianes. De Christophorus Arnoldus no n'hem pogut trobar notícies, tret d'una citació incidental de Lilian Armstrong que el situa (només el nom i el cognom, sense cap altre comentari) entre els «other early printers for whom I have been able to assemble some numbers for the years 1470–74». No ens consta que hi hagi estudis específics sobre aquest incunable lul·lià, que evidentment mereixeria una anàlisi detallada, si més no pel fet mateix de la seva raresa, ja que només el posseeixen dues institucions: la Bibliothèque Victor Cousin de París (fons ara a la Sorbonne) i la Huntington Library de San Marino (Califòrnia). A propòsit d'aquests dos incunables que contenen l'*Ars brevis*, i que serien els primers textos lul·lians impressos, cal dir que hi ha una versió digitalitzada de l'incunable de la biblioteca «Victor Cousin», que es pot consultar,¹⁵ però no hem pogut localitzar una versió digitalitzada (tot i que possiblement existeix) de l'incunable de la Huntington Library. L'incunable de la Cousin té una datació variable entre 1475 i 1478, que es justifica en principi per l'activitat demostrable

⁹ Kikuchi, 2018, pos. 737.

¹⁰ Segons Infelise «Nessuna fonte prova che F[ilippo] e Gabriele fossero fratelli» (Infelise, 1997).

¹¹ Kikuchi, 2018, pos. 801.

¹² Plebani, 1998 e Kikuchi, 2018, pos. 4034.

¹³ Concretament a la Biblioteca Comunale (avui Giovanni Comisso) es troben tres volums antics sota el nom «Lullius Raymundus»: una obra pseudo-lul·liana, una dubtosa i un edició Zetzneriana de 1598 de l'*Ars*.

¹⁴ Kikuchi, 2018, pos. 32.

¹⁵ Bibliothèque Victor Cousin, Incunable 174, cote ancienne: 5882. L'incunable, segons el catàleg en línia de la Sorbonne, està «à la bibliothèque de la Sorbonne sous la cote VCINC 174». Versió digitalitzada (consulta de 27 de gener de 2026): <https://nubis.bis-sorbonne.fr/ark:/15733/ncwq>.

de l'impressor Christophorus Arnoldus o de Gabriele di Pietro. El primer que en va fer una descripció va ser Leo S. Olschki, pero no proposa cap data i, a més a més, escriu: «Opusculé probablement imprimé en Espagne».¹⁶ Es tracta sens dubte de l'exemplar de la Bibliothèque Cousin com es pot deduir de les referències, com ara la descripció, l'incipit i explicit etc. Qui va proposar per primer cop una data i Venècia com a lloc de publicació amb el nom del probable impressor? Probablement aquesta informació sobre lloc i dates (possibles i probables) es deu a la versió manuscrita del *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* on podem llegir, encara que escrit per diferents mans i en anys diferents, molta de l'informació que podem trobar a tots els catàlegs subsegüents. Concretament la ciutat, la data i l'impressor: Venezia, Gabriel Petri, 1475-77. No es pot datar exactament quan es va afegir aquesta informació perquè les mans que escriuen són diferents.¹⁷ Segur que la informació va ser introduïda en una data anterior el 1938 perquè Arnold Klebs cita, com a font del seu catàleg, precisament el KGW.¹⁸ Tots els altres catàlegs es fan ressó de la informació, amb petitíssimes variacions.¹⁹ L'altre exemplar (que sembla ser del mateix) no l'hem pogut veure i només tenim la informació extreta del catàleg en línia de la Huntington Library que fa referència a l'incunable parisenc del que hem parlat. Sigui com sigui, no tenim encara un estudi bibliològic i arxivístic que pugui concretar millor les dates. A l'explicit no consta cap nom d'editor ni data, només la data quan Llull va acabar l'obra: «[...] finivit Raymundus hunc librum pisis in Monasterio sancti Dominici in mense ianuarii in anno domini Mcccvi incarnationis domini nostri iesu christi [...]».²⁰ Efectivament un «explicit» més proper a l'estil dels manuscrits. I aquest ja podria ser un indicatiu d'anterioritat d'aquest(s) incunable(s) respecte a l'edició impresa lul·liana més antiga de *l'Ars generalis ultima* de 1480 de la que parlarem i que té la informació editorial que veurem. Sabem que els primers incunables imitaven no tan sols l'aparell decoratiu dels manuscrits sino també la «dispositio» del text, la informació etc.²¹ I també, com observàvem, el

¹⁶ Olschki L., 1913-14, p. 426.

¹⁷ V. www.gesamtkatalogderwiegendrucke.de/pics/19462.jpg (consulta del 28 de gener de 2026).

¹⁸ Klebs, 1938, p. 208 (entrada 627.1).

¹⁹ Fernillot, 1991, p. 345, entrada 371, atribueix l'obra de la biblioteca Cousin a l'impressor venecià Christophorus Arnoldus i proposa com a data l'interval 1476-78; Els altres autors, que es refereixen a l'exemplar de la Huntington Library, proposen 1475 amb Gabriel di Pietro, Tarvisinus com a impressor (Goff, 1973, p. 390 entrada L. 384). També el catàleg de Mead «Al n° 2372 Lull, *Ars brevis*, Venezia, Christophorus Arnoldus [o Gabriele di Pietro], circa 1475 [o 1476-1478] si rinvia a «La Bibliofília», XV, 1913, p. 426 scheda 47 precisando che si tratta di "this copy"» (Barbieri. 2014, p. 296).

²⁰ R. Llull, *Ars brevis*, [1475-78?], inc. 174 (5282), Bibl. Cousin. Il testo critico di A. Madre corregge «Sancti Dominici» con un diverso riferimento pisano «Sancti Domnini» (Lullo, 2002, p. 198).

²¹ «Gli incunaboli imitavano per scelte grafiche e formati i contemporanei codici manoscritti, frutto di una ormai secolare tradizione» (Bertolo et al. 2004, p. 101).

«colophon» és evidentment més semblant a un «explicit»: «Ce qui est très caractéristique aussi, c'est que le titre n'est pas imprimé en pleine page; le premier livre imprimé qui nous offre un exemple d'une page de titre, donnant la date, le lieu de publication et le nom de l'imprimeur est le *Calendarium Johannis Regiomontani* de 1476».²² El fet que les primeres obres lul·lianes es puguin imprimir a Venècia es deu probablement a diferents raons entre les quals recordem aquí aspectes materials i econòmics, com ara «la vicinanza alle fonti di approvvigionamento della materia prima (i mulini da carta) e la facile disponibilità di capitali da investire».²³ Potser és només una coincidència, però un dels promotors de la impremta a Itàlia i, per raons evidents, a Venècia, fou el cardenal Bessarió.²⁴ Abans potser que el lul·lista Nicolau de Cusa, o de manera concomitant amb el prelat alemany, feu arribar d'Alemanya els primers tipògrafs. Menys conegut és potser el fet que entre els còdexs de Bessarió hi hagi, segons el catàleg atribuït a Giovanni Sozomeno, dos manuscrits atribuïts a Lull, un dels quals és precisament l'*Ars brevis*; l'altre és una obra pseudo-lul·liana de caràcter alquímic, difosa en tantes biblioteques i traduïda a diverses llengües, que citem tal i com es desprèn del catàleg: «Epistola accurtationi lapidis Benedicti Magistri Raimundi Lulli ad Robertum Regium, in papiro». Em sembla probable que hi hagi una relació entre el primer incunable lul·lià i la presència, a la biblioteca de Bessarió, precisament d'un manuscrit de l'*Ars brevis*. L'altre incunable venecià (el segon, doncs, almenys per ara) resulta, en canvi, molt comú a les biblioteques europees. Es tracta de l'*Ars generalis ultima*, impresa per Filippo (probablement «di Pietro») l'any 1480, el qual es qualificava a si mateix com «de Venècia», a diferència del seu germà, que es deia «trevisanus».²⁵ Dos anys després d'aquest llibre lul·lià (1482) es perden les traces de Filippo di Pietro i de manera semblant no tenim notícia de les activitats de Gabriele di Pietro, que no continuen gaire temps a Toscolano, petit centre del llac de Garda, on s'havia instal·lat després de la seva sortida de Venècia el 1478: només hem localitzat un incunable, datat el 1479, imprès en aquesta localitat.

Sobre l'incunable de 1480, Miquel Batllori ha escrit un article,²⁶ posant en relleu la importància de les anotacions al marge: també en aquest cas, atesa la diferència entre els exemplars impresos i la diversitat dels lectors, seria necessari un estudi específic que identifiqués els exemplars més significatius. Nosaltres hem fet només un breu reconeixement dels dos exemplars d'aquest incunable que té la Biblioteca Universitaria de Pàdua. L'incipit és:

²² Olschki, ottobre 1913, p. 245.

²³ Baldacchini, 2006, p. 25.

²⁴ Baldacchini, 2006, p. 26.

²⁵ Infelise, 1997.

²⁶ Batllori, 1993, p. 183.

Deus cum tua summa perfectione. Incipit ars generalis ultima. Quoniam multas artes fecimus generales ipsas volumus clarius explanare per istam quam vocamus ultimam eo quia de cetero non proponimus aliam facere ipsam quidem ex aliis compilamus et aliqua nova explicite addimus.

L'explicit és:

M.cccclxxx. die XIII novenbris. Fuit impressa hec ars venetiis per magistrum philippum petitione magistri ioannis cordubensis eisdem artis prefessoris qui ipsam diligenter correxit Finis.²⁷

Com ja en el cas de l'exemplar del que hem parlat a l'article citat, el llibre acaba citant també el començament de l'*Ars brevis* i recorda com els dos llibres van estrictament lligats: «Verum tamen ad adiscendum hanc artem citius consulo quod primo adiscatur ars brevis quae sic intitulat Deus cum tua gratia sapientia et amore incipit ars brevis quae est imago artis generalis».²⁸ L'exemplar «XV dupl 17» ve de la Biblioteca dels Eremitani de Pàdua i passà a la Universitària arran de la supressió napoleònica de les corporacions religioses. L'exemplar no s'ha conservat perfectament. L'altre, que posseix la mateixa biblioteca, en canvi, és perfecte. Crec que valdria la pena estudiar una mica més detingudament el fons lul·lià de la Biblioteca Universitaria de Pàdua perquè, per exemple, a les fitxes de paper hi ha més materials, que al catàleg en línia. He donat un cop d'ull. La majoria dels mss. pertany al pseudo-Llull, tot i això hi ha un manuscrit potencialment interessant però amb una fitxa que em sembla molt dubtosa «Raymundi Lulli Theologia» (ms. 757 o 1757) que no consta a la Base de Dades Ramon Llull on hi ha un ms. 1717²⁹ que de fet es podria confondre amb la signatura 1757. En tot cas la reproducció del ms. 1717 que hem pogut veure³⁰ no es correspon al ms. 757 de la Biblioteca Universitària de Pàdua.

Els dos primerencs incunables venecians són la demostració de la centralitat de la República de Venècia en l'art tipogràfic, així com de la gran circulació de llibres a la ciutat, sovint derivats de manuscrits que hi arribaven també per a poder accedir a una nova i diferent vida editorial. Els motius pels quals Llull fou publicat per primera vegada a Venècia són, deixant a part les raons «sistèmiques» que ja hem dit, de doble ordre: el primer, la densitat de premses tipogràfi-

²⁷ R. Llull, *Ars generalis ultima*, Venezia, Filippo [di Pietro], 13 novembre 1480.

²⁸ R. Llull, *Ars generalis ultima*, Venezia, Filippo [di Pietro], 13 novembre 1480. Sobre l'explicit/incipit del volum es pot veure Batllori (2004, p. 132).

²⁹ <https://www.ub.edu/llulldb/manuscrpts/fons/32> (consulta del 30 de gener de 2026). A propòsit dels mss. de la Biblioteca Universitària de Pàdua, M. Batllori escriu: «[n]ell'Universitària, tranne alcune opere pseudo-lulliane, alle quali farò riferimento più avanti, si conserva senza indicazioni sulla provenienza un unico manoscritto, il 1717» (Batllori, 2004, p. 114).

³⁰ https://lullus.ub.uni-freiburg.de/files/lullus/DocPortal_derivate_00010422/schriften.html (consulta del 30 de gener de 2026).

ques presents a la ciutat i a la província; el segon, evidentment lligat a la presència tradicional de les obres lul·lianes a l'àrea vèneta. Si és cert que Venècia, de fet, només té París (una altra ciutat lul·liana) com a rival³¹ en el nou art, també és cert que la indústria tipogràfica catalana de l'època es situa molt lluny dels nivells venecians: en el període dels incunables, només a Venècia hi havia unes 200 premses (una cinquena part del total de la península italiana), contra les 18 de Catalunya i les 52 de la resta de la península Ibèrica.³² Dimensions diferents que permetien, mitjançant la competència i les economies d'escala, la producció de múltiples edicions, probablement també amb costos més reduïts i amb la notable qualitat que també va observar Jordi Rubió i Balaguer «Recuérdense las antiguas ediciones venecianas de obras de R. Lull que por su esplendidez revelan una pujante escuela».³³

En aquest sentit, Venècia fou el lloc on van néixer nombroses edicions *princeps*, d'autors clàssics o no, fins i tot en alfabetos diferents del llatí, i Lull no n'és una excepció. La diversitat de cultures presents a la ciutat i els contactes seculars de la Sereníssima amb l'Orient, a més de constituir un important punt de partida per la finalitat proselitista del Beat, van contribuir a formar importants comunitats urbanes al·lòglotes que aviat van produir impressors experts.

Impressiona, en qualsevol cas, la precocitat de la publicació dels textos lul·lians continguts en els dos incunables. Lull es troba en companyia de molts clàssics grecs i llatins que a Venècia arriben per primera vegada a l'honor d'esdevenir llibres impresos. Es tracta d'autors com Heròdot, Euclides, Ptolemeu (encara que en versió llatina), o com Properci, Catul o Tibul, per a citar només alguns noms, l'obra dels quals passa a l'impremta a Venècia a partir dels anys setanta del segle XV i això contribueix a donar-nos una idea del crèdit atribuït al «doctor illuminatus».

Per concloure aquesta part, observem només que un estudi filològic acurat podria aclarir les relacions i definir els manuscrits d'on deriven³⁴ aquestes *princeps* lul·lianes (treball en part ja fet), permetent-nos potser entendre si estan o no en relació amb algun dels manuscrits venecians ja coneguts, i aclarir encara més,

³¹ «La seule ville qui parvienne à lui faire concurrence à partir des années 1480 est Paris» (Kikuchi, 2018, pos. 110).

³² Iglesias-Fonseca, 2020, p. 756

³³ Jordi Rubió i Balaguer, 1917, p. 310.

³⁴ Com en èpoques successives, el ms. utilitzat per a la composició, si s'ha conservat, presenta uns signes gràfics distintius força típics (Andrés-Garza, 2000, p. 38). He escrit «si s'ha conservat» perquè «una vegada impreses les obres, ja no hi havia la necessitat imprescindible de preservar l'exemplar manuscrit. Poc després d'haver estat impresos, i només per posar dos exemples, els manuscrits de Plini i de Livi ja no es van tornar a veure» (E.J. Kenney, *The Classical Text* [...] cit. per McKitterick, 2005, p. 30).

en relació amb els posseïdors dels manuscrits (si n'hi ha constància) i amb les edicions impreses, quines han estat les vicissituds de la fortuna de Llull a l'àmbit de la ciutat de les llacunes.

A més a més, els incunables (i això val també pels llibres immediatament posteriors) presenten sens dubte anotacions dels propietaris (com ja va assenyalar Batllori) útils per precisar l'acceptació o el rebuig del pensament del Beat entre el públic lector de l'època. Un públic no gaire extens, si considerem que la tirada d'un incunable oscil·lava entre els 250 i 1.000 exemplars segons la tipologia del text: en tot cas un públic potencial molt més nombrós que el dels manuscrits.³⁵

Després de considerar aquestes edicions impreses volia ara entrar un moment en un tema que s'ha tractat moltes vegades: un possible viatge a Venècia del Beat. Naturalment no hi ha cap document que pugui provar res en aquest sentit. Però tenim indicis de contactes amb venecians de diferents nivells socials, alguns dels quals es citen a la seva obra. Potser el més rellavant és el «Petrus Venetus» que trobem a la *Consolatio Venetorum*. Avui sabem que es tracta de Pietro Zeno.³⁶ Històricament es va pensar també que podia tractar-se de Pietro d'Abano. Crec que aquest és un fet també interessant, perquè potser una de les primeres vegades que es posen en relació Pietro d'Abano amb Ramon Llull va ser a la semblança biogràfica d'Arnau de Vilanova que es troba al quart volum del conegut text alquímic *Theatrum Chemicum* (1613) publicat pel que fou també important editor d'obres lul·lianes Lazarus Zetzner, on podem llegir que Vilanova «Natus est enim in Provincia Narbonensi, in oppido quondam, appellato Villa Nova, circa annum Christi 1300 (millesimum trecentesium) eo fere tempore, quo Petrus Aponensis, dictus Conciliator, et Raymundus Lullus claruerunt».³⁷ Pietro d'Abano era amic de Marco Polo que fou empresonat pels genovesos precisament arran de la batalla de Curzola que és probablement el motiu pel qual Llull va escriure la *Consolatio Venetorum*. En aquest sentit el diàleg entre obres pseudo-epigràfiques i autèntiques s'esdevé mitjançant un personatge que té una notable rellevància, fins i tot ideològica, a les obres lul·lianes i pseudo-lul·lianes (malgrat les diversitats amb Llull). Entre d'altres personatges «venecians» que apareixen a la vida del Beat, recentement he parat l'atenció en un fet que podria ser interessant, tot i que s'ha de precisar molt més del que podem fer aquí i ara. Repassant el conegut llibre de Jaume Custurer *Disertaciones históricas* vaig llegir aquesta frase: «Este hermitaño veneciano estuvo años en Ma-

³⁵ Kikuchi, 2018, pos. 971.

³⁶ Bolognari, 2022, pp. 439-445.

³⁷ *Theatrum Chemicum*, 1613, IV-583.

llorca y se mostraba muy aficionado a las cosas del beato Raymundo».³⁸ Evidentment molt poca cosa per que es pugui deduir qualsevol fet. Però em sembla important subratllar com la lectura i relectura de les fonts ens pugui fer descobrir aspectes que ens havien passat desapercebuts a lectures anteriors. O sigui que el document ens pot dir (o callar) coses segons el punt de vista del moment en que el llegim o l'estudiem. Naturalment el fet de no haver suposadament estat mai a Venècia no significa que Llull no tingués un coneixement d'alguns aspectes de la realitat veneciana de la seva època, mitjançant persones, amics i llibres. Quan a la *Consolatio* Ramon Llull diu a Pere «Tu, Petre, plangis de inhonore tui fratris et tuorum consanguineorum qui incarcerati sunt et non consideras dedecus quod Deo faciebant cum fuerant Venetie in plateis, loquentes vanitates, et considerantes quomodo peccatum facere possent»,³⁹ sembla tenir molt bona informació sobre la sociabilitat veneciana.

Entre els molts llibres lul·lians (no necessàriament les obres del beat) impresos a Venècia en consta un que em sembla molt interessant tot i que es refereix al Llull pseudo-epigràfic. Es tracta d'aquest llibre *Pretiosa Margarita Novella de Thesauro, Ac Pretiosissimo Philosophorum Lapide, Artis, Huius Divine Typus et Methodus: Collectanea ex Arnaldo, Raymundo, Rhasi, Alberto et Michaele Scoto; per Ianum Lacinium Calabrum nunc primum, cum lucupletissimo indice, in lucem edita*. Es tracta de Giano Lacinio (Giano Terapo), frare franciscà calabrès que publica aquest llibre amb el prestigiós segell venecià de Aldo Manuzio l'any 1546. Ara, s'ha de dir que Aldo Manuzio s'havia mort des de feia alguns anys (1515) i de l'obra es feien càrrec els fills amb el mateix conegut segell del dofi. Parlem d'aquest episodi venecià del pseudo-lullisme perquè ens sembla un del més significatiu. Tal i com escriu Francesco Vizza:

[*Pretiosa Margarita*] è uno dei primi testi alchemici stampati. La fortuna e l'importanza del trattato di Lacinio è testimoniata dalle varie edizioni stampate nell'arco di quattro secoli: a Venezia nel 1546 e nel 1557 e a Norimberga nel 1554; nel 1714 a Lipsia viene pubblicata da Wolfgang una traduzione in tedesco; nel 1894 a Londra, A. E. Waite pubblica *The New Pearl of Great Price a Treated Concerning the Treasure and Most Precious Stone of the Philosophers*, una traduzione e adattamento in lingua inglese dell'opera stampata a Venezia nel 1546.⁴⁰

Les pàgines del llibre de Lacinio contenen també un resum d'algunes idees alquímiques pseudo-lul·lianes: «Est etenim tractatulus ille accurtatio quaedam

³⁸ Jaume Custurer *Disertaciones históricas del culto inmemorial del B. Raymundo Lullio* [...], Mallorca, Miguel Capò, 1700, IV, 72-73.

³⁹ R. Lullo, 2008, p. 52.

⁴⁰ F. Vizza, 2016, p. 37-38.

(ut ipse appellat) omnium suorum operum, et quia omnes fere brevitatem gaudent, brevem tractatum, brevibus narratum, brevissimis quibus potero verbis illustrabo».⁴¹ Ben segur que l'aspecte de la «síntesi» caracteritza tot el volum malgrat que a vegades l'autor es concedeix expressions de la retòrica de la època com ara «sed quia quod volo non possum, necessum [sic] est, ut id velim, quod possim». A banda d'això la síntesi explica el notable èxit del llibre arreu d'Europa. I, un cop més, la circulació d'unes idees lul·lianes no genuïnes que conviuen, a Venècia i arreu, amb la difusió de les autèntiques. La presència d'aquest llibre al «catàleg» de l'editorial de Aldo Manuzio es pot llegir també com un vist-i-plau humanista a aquestes idees espúries que circulaven sota el nom del Beat, juntament amb les obres genuïnes. I potser en aquest sentit la ciutat de Venècia era el lloc ideal on moltes idees podien circular lliurement sense cap entrebanc de part de qualsevol autoritat, com escriu Cesare de Michelis:

città-stato con vasti territori in terraferma, porto-mercato con una flotta senza eguali nel Mediterraneo, centro ideale di una impossibile Italia non più feudale, crocevia di mille lingue e culture, Venezia in quei decenni accoglieva e ospitava il diavolo e l'acqua santa, la lingua e il dialetto, l'universalismo umanistico e la tradizione più schiettamente locale (...) un ambiente straordinariamente accogliente, restio com'era e sarà a ogni sorta di dirigismo ideologico.⁴²

L'activitat tipogràfica quasi industrial necessitava de condicions locals excepcionals. Amb la mort de Manuzio s'ha de dir que comença per a Venècia una progressiva pèrdua de centralitat editorial: «Les années 1520-1540 ouvrent une transition progressive vers une Europe du livre, où Venise est moins centrale, et dont le centre de gravité s'est largement déplacé vers le Nord».⁴³ Això també es notarà pel que fa les impressions lul·lianes que també, en molt casos, es desplaçaran cap el Nord. I molts venecians també es traslladen cap al Nord. És el cas d'un altre lul·lista venecià afincat a Alemanya: Valerio de Valeriis o bé Valier. Molt citat per molts estudiosos, però sense aprofundir gaire en el tema lul·lià. Excepte, que jo sàpiga, Rafael Ramis Barceló, l'únic autor que ens ofereix una semblança de Valerio Valier des de diferents punts de vista i amb un perfil del seu lul·lisme filosòfic: «Se trataba de un lulismo con influencias del escotismo, de Agrippa y de Bruno, aunque, en su estructura, seguía con bastante fidelidad la obra luliana. Lo cierto es que, a diferencia de lo que sucedía con Grégoire, Valier fue un autor muy claro y sistemático: por esa razón, su

⁴¹ G. Lacinio, *Pretiosa Margarita Novella de Thesauro* [...], Venezia, Manuzio, 1557, p. 159. Hi ha també una traducció italiana (Vizza, 2014).

⁴² De Michelis, 2016, p. 22 i 24.

⁴³ Kikuchi, 2018, pos. 8608.

exposición resultaba comprensible e incluso atractiva para las mentes especulativas». ⁴⁴

La riquesa del pensament de Valerio de Valeriis i la seva trajectòria lul·liana no eren desconeguts als seus contemporanis. Per a demostrar això he escollit els paratextos de la seva obra de 1589 *Aureum sane opus, in quo ea omnia breviter explicantur, quae scientiarum omnium Parens, Raymundus Lullus, tam in scientiarum Arbore, quam arte generali tradit* que em semblen molt significatius. Es tracta de d'un epigrama una mica atípic, en el primer cas, i una composició més llarga on l'autor tracta precisament de Valerio de Valeriis i de Llull. Pels significats que en podem treure sobre de Valeriis i sobre el mateix Llull i la seva obra transcrivim un dels dos textos (l'Epigrama):

Ioannis Maioris Augustani in explicationem Arboris Scientiarum Raymundi Lulli Valerii de Valeriis, patricii Veneti.

Quisquis aves raram Raymundi noscere Lulli Artem, quae digna est cognitione sui. Valerii; Euganaeae dulcissima gloria gentis. Pellege, quod summae est dexteritatis, opus. Hactenus in caeca iacuit caligine Lullus. In lucem revocat quem labor hisce novus. Hunc si pellegeris mysteria magna videbis, quae numquam doctis visa fuere prius. Adde quod ingenuas gremio complectitur artes, Artis quae vere nomen habere queunt. Auctori meritas igitur persolvito grates; Esse Dei munus nemo negare potest. ⁴⁵

Tenim tant un elogi de l'obra lul·liana com la idea que Llull semblava ser un desconegut en la època («Hactenus in caeca iacuit caligine Lullus»). De Valeriis resulta ser el gran conéixedor de la seva (de Llull) obra i també gloria de la gent del Vènet (tot i que «Teutona, terra, foveit»). Hi apareix Giordano Bruno com a «professor de doctrina lul·liana». A més més la capacitat d'interpretació del pensament lul·lià de de Valeriis permetrà fer veure coses que «numquam doctis visa fuere prius». En aquest sentit els lectors han d'estar agraïts per aquest do de Déu. El mateix lector no pot deixar de llegir aquest llibre, com a mínim el lector de llavors. El lector d'avui tindria en canvi problemes tot començant per la qualitat del text imprès i l'ús d'abreviatures d'un llatí no sempre canònic. En aquest sentit caldria un treball d'estudi sobre aquesta obra i potser caldria també una traducció com la que molt útilment ha fet Vizza de la *Pretiosa margarita* de Giano Lacinio. A vegades, aclarits els misteris que es poden amagar darrera les paraules, podríem valorar aquests escriptors més plenament sobre la realitat dels seus textos i no pas sobre comentaris indirectes que sovint prescindeixen de la

⁴⁴ Ramis Barceló, 2018, p. 434.

⁴⁵ Valerio de Valerijs, *Aureum sane opus, in quo ea omnia breviter explicantur, quae scientiarum omnium Parens, Raymundus Lullus, tam in Scientiarum Arbore, quam art generali tradit*, Augsburg [Augustae Vindelicorum], Manger, 1589, p. 4.

lectura dels mateixos. I tindriem més clar el paper de Ramon Llull. El contingut del llibre està molt bé resumit a les pàgines inicials. No llegirem la pàgina sencera sinó les notes del marge esquerrà (o dretà) de la mateixa pàgina (que explica més breument els continguts):

Raymundus Lullus quo tempore vixerit, et qualis fuerit. Duos libros Lull scripsit, ad omnes scientias comparandas. Quare pauci ad noticiam artium generalis et brevis deveniant. Per arborem scientiarum clarius Lulli sententia explicatur, Arbor scientiarum non immerito talis dicitur. Intentio auctoris circa quod ver-setur.

Aquest text de Valerio de Valeriis el trobem també inclòs en una antologia d'obres lul·lianes publicades per Lazarus Zetzer (1651).⁴⁶ De fet el llibre considera l'obra de Valerio Valier: «aureum in artem Lullii generalem opus».

A tall de provisional conclusió volem aludir a dos fets aparentment llunyans que no deixen de ser significatius. Com és ben sabut, Batllori escriu que: «Nella storia del lullismo italiano, il secolo XVIII rappresenta l'epoca di massima decadenza».⁴⁷ Tot i això cito només un parell de significatives excepcions: el primer, és el cas, del que ja vaig parlar en un article, de Giuseppe Vallisneri, amic — com diu l'anònim de *La Galleria di Minerva* — de Marcello Malpighi, oncle del metge Antonio, cofundador del *Giornale de' letterati d'Italia*, també lul·lista, cosa que ja ens situa en un àmbit d'estudis científics de medicina i fisiologia. Però allò que interessa a l'autor de la nota esmentada era el següent: «Professava l'Astrologia, mediante la quale ad altri, ed a se medesimo predisse strani avvenimenti, ed era gran seguace, anzi Maestro dell'Arte Magna, e prodigiosamente loquace di Raimondo Lullo, della quale ha lasciati anche molti scritti. Fu amicissimo del Sig. Marcello Malpighi».⁴⁸ Diu literalment «molts escrits»: no serà fàcil localitzar aquests escrits però crec que mereixeria la pena. Tot i la diversitat de les idees astrològiques de Llull (tal i com el Beat les expressa precisament a la *Consolatio Venetorum*, entre d'altres obres) estem segurs que el pensament científic italià del segle XVII i començament del segle XVIII té una estreta relació amb Llull. Naturalment cal treballar documentalment aquesta hipòtesi. El segon autor, ben venecià en aquest cas, que als seus *Mémoires* cita, tot i que sigui molt de passada, el Beat, és Giacomo Casanova. Veiem aquest interessant passatge (en italià tot i que els *Mémoires* els ha escrit en francès). Ens trobem a Paris a l'obrador de la Marquesa d'Urfé, una nova amiga de Casanova.

⁴⁶ *Raymundi Lulli opera ea quae ad adinventam ab ipso artem universalem, scientiarum artium-que omnium brevi compendio, firmaque[...]* Accessit Valerii de Valeriis Patricii Veneti aureum in artem Lullii generalem opus. Adiuncto indice cum capitum, tum rerum ac verborum locupletissimo. Editio postrema Lazari Zetzneri 1651.

⁴⁷ Batllori, 2004, p. 171.

⁴⁸ *La Galleria di Minerva*, 1697, p. 76.

La marquesa ensenya al venecià la seva biblioteca i el seu laboratori químic (sobretot alquímic):

Il suo autore preferito era Paracelso, - escriu Casanova - che, secondo lei, non era stato né uomo né donna e si era disgraziatamente avvelenato (...). Possedeva anche un commento di Raimondo Lullo che spiegava ciò che aveva scritto Arnaldo di Villanova dopo Ruggero Bacone e Geber, i quali, sempre secondo lei, non erano morti.⁴⁹

Em sembla evident, de tot el capítol, que Casanova considera aquesta marquesa una mica tocada de l'ala. Però la cosa interessant és que el capítol és un petit tractat de alquímia i sabem com per a Casanova aquestes coses eren elements culturals importants o importantíssims, encara que el seu objectiu naturalment era molt diferent: «Quel giorno divenni padone del suo animo [de la marquesa] e da allora ne abusai tutte le volte che potei».⁵⁰ Que a Casanova li agradi Voltaire, que li agradi Montesquieu, que els hagi llegit i els conegui molt bé no treu l'objectiu final que té. Però em sembla molt significatiu que Ramon Llull pugui apareixer amb Arnau de Vilanova en un context de cultura laica i científica. Clar, estem parlant del pseudo-Llull però això demostra un cop més que també aquest aspecte ha contribuït a perfilar històricament la imatge lul·liana tot permetent al seu nom de circular amb continuïtat i, també, a fer-li més difícil i complicada la seva vida autèntica post-mortem.

Bibliografia

- AGUILÓ, Tomás, «Algunos datos bibliográficos relativos a las obras químicas de Lulio», *Museo Balear de historia y literatura, ciencias y artes*, n. 13, 1875.
- ANDRÉS, Pablo; GARZA, Sonia, eds., *Imprenta y crítica textual en el Siglo de Oro*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 2000.
- BALDACCHINI, Lorenzo, *Il libro antico*, Roma: Carocci, 2006.
- BARBIERI, Edoardo, «Leo Samuel Olschki "auteur du mouvement des études sur l'origine de l'imprimerie"», *La Bibliofilia*, Vol. 116, nn. 1-3, 2014.
- BATLLORI, Miquel, *Ramon Llull i el Lul·lisme. Obra completa volum II*, edició a cura de Eulàlia Duran, coord. Josep Solervicens, pròleg Albert G. Hauf, València: Tres i Quatre, 1993.
- , *Il lullismo in Italia. Tentativo di sintesi*. Aggiornamenti di Francesco Santi e Michela Pereira, trad. di Francisco José Díaz Marcilla, Roma: Antonianum, 2004.
- BERTOLO, Fabio M.; CHERUBINI, Paolo; INGLESE, Giorgio; MIGLIO, Luisa, *Breve storia della scrittura e del libro*, Roma, Carocci, 2004.

⁴⁹ Casanova, 1984, p. 238-240.

⁵⁰ Casanova, 1984, p. 248.

- BOLOGNARI, Marcello, «Raimondo Lullo e Pietro Zeno: Venezia, 1319. Nota su un nuovo documento d'archivio», *Medioevo romanzo*, 46, 2022, 439-445.
- CASANOVA, Giacomo, *Storia della mia vita*, a cura di P. Chiara e F. Roncoroni, vol. II (1756-1763), Milano, Mondadori, 1984.
- COLOMER, Eusebi, «Nicolau de Cusa i el lul·lisme europeu quattrecentista», *Randa*, n. 27, 1990.
- DE MICHELIS, Cesare, «Aldo Manuzio e l'Umanesimo veneziano», *Aldo Manuzio il rinascimento di Venezia* [catàleg de l'exposició], Venezia, Marsilio, 2016.
- [Galleria di Minerva, La], *La Galleria di Minerva ovvero notizie universali di quanto è stato scritto da Letterati d'Europa non solo nel presente secolo [...] tratte da libri non solo stampati, ma da stamparsi [...] a profitto della Repubblica delle Lettere [...], tomo secondo*, Venezia: 1697.
- IGLESIAS-FONSECA, J. Antoni, «Tra il libro manoscritto e l'edizione a stampa in Catalogna nella seconda metà del XV secolo (1450-1500)», in Dondi, Cristina (ed.) *Printing R-Evolution and Society 1450-1500. Fifty Years that Changed Europe*, Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2020, pp. 753-772.
- INFELISE, Mario, «Filippo di Pietro» in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 47, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1997. In rete: https://www.treccani.it/enciclopedia/filippo-di-pietro_%28Dizionario-Biografico%29/ [consulta: 28 de gener de 2026].
- KIKUCHI, Catherine, *La Venise des livres 1469-1530*, Ceyzérieu: Champ Vallon, 2018. Ed. Kindle.
- KLEBS, Arnold C., «Incunabula scientifica et medica. Short Title List», *Osiris*, 1938, vol. 4.
- LULLO, Raimondo, *Arte breve*, a cura di Marta M. M. Romano, Milano, Bompiani, 2002.
- , *Consolatio Venetorum*, testo critico di M. Ciceri, traduzione e cura di P. Rigobon, presentazione di E. Burgio, Roma-Padova, Antenore, 2008.
- McKITTERICK, David, *Testo stampato e testo manoscritto. Un rapporto difficile, 1450-1830*, Milano: Edizioni Sylvestre Bonnard, 2005.
- OLSCHKI, Leo S., «Incunables illustrés imitant les Manuscrits. Le passage du manuscrit au livre imprimé», *La bibliofilia. Raccolta di scritti sull'arte antica in libri, stampe, manoscritti, autografi e legature*, ottobre 1913, anno XV, dispensa 7.
- OLSCHKI, Leo S., «Livres inconnus des bibliographes», *La bibliofilia. Raccolta di scritti sull'arte antica in libri, stampe, manoscritti, autografi e legature*, vol. XV, 1913-14.
- PEREIRA, Michela; Spaggiari, Barbara, *Il Testamentum alchemico attribuito a Raimondo Lullo, Edizione del testo latino e catalano del manoscritto Oxford, Corpus Christi College, 244*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, 1999.
- PLEBANI, Tiziana, «Gabriele di Pietro» in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 51, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1998. In rete: https://www.treccani.it/enciclopedia/filippo-di-pietro_%28Dizionario-Biografico%29/ (consulta del 29 de gener de 2026).

- RIGOBON, Patrizio «Momenti della storia della fortuna veneziana di Raimondo Lullo: da Pietro ad Apostolo Zeno» in R. Ramis Barceló (ed.), *Ramon Llull y los lulistas* (siglos XIV-XX), Madrid-Porto, Sindéresis, 2022.
- ROMANO, Marta M. (ed.), *Il lullismo in Italia; itinerario storico-critico*, Palermo, Officina di Studi Medievali – Pontificia Università Antonianum, 2015.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «El derecho en el enciclopedismo del siglo XVI», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* XL, 2018, pp. 423-441.
- RUBIÓ I BALAGUER, Jordi, «Los códices lulianos de la biblioteca de Innichen (Tirol)», *Revista de Filologia Espanola* 1917, p. 310.
- VIZZA, Francesco, «Giano Lacinio Alchimista Francescano del Cinquecento», *Accademia Nazionale delle Scienze, Atti del XVI Convegno Nazionale Storia e Fondamenti della Chimica [...]*, a cura di Marco Taddia, Rimini-Bologna (?), s.e., 2016. Es pot llegir a la web <https://gnfsc.it/wp-content/uploads/2022/03/ATTI-2015-1.pdf> (consulta del 31 de gener de 2026).
- VIZZA, Francesco, *Giano Lacinio alchimista francescano del Cinquecento. Con traduzione dell'opera La Nuova Perla Preziosa. Un Trattato sul Tesoro e sulla Pietra più Preziosa dei Filosofi*, Reggio Calabria, Laruffa, 2014.

SCOTO-LLULLISM IN EARLY MODERN PROTESTANTISM

EL ESCOTOLULISMO EN EL PROTESTANTISMO MODERNO TEMPRANO

MATTHEW C. BAINES
The University of Edinburgh

Resumen

Este capítulo explora el fenómeno del escotolulismo en el protestantismo moderno temprano. Tras explorar la historia y la historiografía del escotolulismo, se examinan tres importantes figuras protestantes: Giulio Pace (1550-1635), Johann Heinrich Alsted (1588-1638) y Gisbertus Voetius (1589-1676). Ninguno de estos pensadores apoyó la etiqueta de «escotolulismo»; los protestantes casi nunca la adoptaron de sus homólogos católicos. No obstante, encarnaron el ethos del escotolulismo, especialmente el uso de la distinción formal para vincular la realidad de tal manera que sustenta una profunda ejemplaridad entre el Dios trino y la creación.

Palabras clave: Escoto-lullismo, escotismo, John Duns Scotus, protestantismo, Giulio Pace, Johann Heinrich Alsted, Gisbertus Voetius, distinción formal, univocidad, *Haecceitas*.

Abstract

This chapter explores the phenomenon of Scoto-Llullism in early modern Protestantism. After exploring the history and historiography of Scoto-Llullism, it explores three important Protestant figures: Giulio Pace (1550–1635), Johann Heinrich Alsted (1588–1638) and Gisbertus Voetius (1589–1676). None of these thinkers endorsed the label of «Scoto-Llullism» – Protestants almost never borrowed such labels from their Roman Catholic counterparts. Nonetheless, they embodied the ethos of Scoto-Llullism, especially the use of the formal distinction to bind together reality in such a way that supports a profound exemplarism between the triune God and creation.

Keywords: Scoto-Llullism, Scotism, John Duns Scotus, Protestantism, Giulio Pace, Johann Heinrich Alsted, Gisbertus Voetius, Formal Distinction, Univocity, *Haecceitas*.

Introduction

This chapter explores the phenomenon of Scoto-Llullism in early modern Protestantism. As the name suggests, Scoto-Llullism is the combination of the metaphysics of John Duns Scotus (1265/66–1308) and the method of Ramon Llull (c. 1232–1316). Previous scholarship has explored the significance of this tradition in Roman Catholicism from its inception until the late modern period.¹ This chapter aims to suggest that this tradition also had a significant influence on three important figures of early modern Protestantism, namely Giulio Pace (1550–1635), Johann Heinrich Alsted (1588–1638) and Gisbertus Voetius (1589–1676).

Scoto-Llullism: History, Historiography and Content

The historical origins of Scoto-Llullism can in a sense be traced back to Scotus and Llull himself. As Xavier Calpe has shown, a number of biographers – mostly belonging to the Franciscan tradition – recount an actual meeting between the two.² The earliest account is contained in Canon Juan Seguí's *The Life and Deeds of the Admirable Doctor and Martyr Ramon Llull* published in 1606.³ There is nonetheless some debate about whether Scotus knew of and approved of the teachings of Llull. The Franciscan conventual Matija Ferkic (1582–1669) claims that the Italian astronomer Scipione Chiaramonti (1565–1652) had seen in Paris a handwritten approval of the *Ars brevis* (1308) made by Scotus, who would have met Llull there in 1295. There is also an approval of the *Ars brevis* (dated 10 February 1310) which purportedly includes Scotus's signature, even though he died on 8 November 1308.⁴

There have been a couple of attempts to account for this discrepancy. The Cistercian Juan Caramuel y Lobkowitz (1606–1682) dates the approval to February 1309, although that would still be too late for Scotus.⁵ Vicenç Mut (1614–1687) believes that Scotus gave his approval in 1308, an approval which was then drafted in 1309 and published in 1310.⁶ A number of early modern thinkers have rejected this explanation, including the Dominican Abraham Bzowski (1567–1637)

¹ Calpe, 2018, pp. 25–58; Ramis-Barceló, 2025, pp. 237–261.

² Calpe, 2018, pp. 26–29.

³ Seguí, Juan, *La vida y hechos del admirable doctor, y martyr Ramon Llull* [Mallorca, Gabriel Guasp, 1606].

⁴ Cf. Base de Dades Ramon Llull (Llull DB): <https://www.ub.edu/llulldb/documents/41>.

⁵ Calpe, 2018, p. 28.

⁶ Mut, Vincente, *Historia del Reyno de Mallorca* [Mallorca, 1650], cap. IV, pp. 37–38, cap. IX, pp. 54–55.

and the Cistercian Antoni-Raimon Pasqual (1708–1791).⁷ Regardless of where one lands in this debate, what we do know is that there existed – especially in Franciscan circles – a tradition linking Scotus with Llull. It was this desire to link the two men that gave rise to the tradition known as Scoto-Llullism.

Scoto-Llullism was one of various kinds of Llullism to emerge. Rafael Ramis-Barceló has identified three different kinds of Llullism: (1) Artistic Llullism is based on the hermeneutics of Llull's Art; (2) Humanist Llullism which reflects Renaissance humanism in the way it emphasises different issues: anthropology, concordance with Greco-Latin authors, and the spiritual reform of the *Devotio moderna*, and; (3) Scholastic Llullism which reflects attempts to harmonise Llull's thinking with other authors, especially Albert the Great (c. 1200–1280), John Duns Scotus, and the followers of William of Ockham (1287–1347).⁸ Scoto-Llullism falls within this third division. Even though he did not invent Scoto-Llullism, the Catalan priest Pere Dagui (1435–1500) is arguably the person who most influenced its subsequent development.⁹ Ramis-Barceló and the brothers Tomás and Joaquín Carreras Artau argue that in this blend of Llullism and Scotism, the originality of the former tradition gradually became subsumed under the latter tradition.¹⁰ Xavier Calpe, however, takes the view that Dagui facilitated the promotion of an «open Llullism» which fostered the development of Llullism in different directions.¹¹

The first historical use of the term «Scoto-Llullism» can be attributed to the Observant Franciscan Francesc Marçal (1591–1688).¹² Marçal was writing in response to Caramuel, who in his *Metalogica* (1654) had criticised Scotus for endorsing the propositions «items that are united in a third are identical with each other in that third» and «items that are united in a third are identical as united in that third.»¹³ Caramuel observes that these propositions – which allowed Scotus to posit a formal distinction between the Trinitarian persons – were accepted by Llull among others. Caramuel rejects this distinction as superfluous, since on his view the propositions are identical in meaning.¹⁴ Marçal suggests that Caramuel should do a little «Scoto-Lullizing»¹⁵ Marçal himself

⁷ Calpe, 2018, p. 30.

⁸ Ramis-Barceló, 2015, pp. 127–144.

⁹ Ramis-Barceló, 2013, pp. 235–264.

¹⁰ Ramis-Barceló, 2013, p. 240; Carreras i Artau, Vol. 2, 1943, p. 271.

¹¹ Calpe, 2018, p. 34.

¹² Ramis-Barceló, 2025, p. 237.

¹³ Caramuel y Lobkowitz, Juan, *Metalogica disputationes de logicae essentia, proprietatibus et operationibus continens* [Frankfurt am Main, 1654], lib. 8, princ. 23, p. 408.

¹⁴ Caramuel y Lobkowitz, *Metalogica*, lib. 8, princ. 23, p. 409.

¹⁵ Marçal, Franciscus, *Dialecticum Certamen Artis Lullianae singulare defensorium in Caramuele*

was opposed to any kind of Llullist deviationism, including attributing to Llull works on alchemy. François Maleval (1627–1719) wrote in a letter to Marçal that the Renaissance figures Giordano Bruno, Heinrich Cornelis Agrippa, Valerio de Valerius, Johann Heinrich Alsted, Morestello and Pierre Grégoire had deviate from the genuine Llullian Art.¹⁶

The first historiographical use of the term «Scoto-Llullism» can be traced back to Sebastià Trias Mercant, who used the term in 1966 in connection with the numerous attempts of Llullists to unite certain doctrines of Llull and Scotus, a tradition which lasted from the late Middle Ages to the modern era.¹⁷ He was followed by a number of other scholars.¹⁸

Now it remains to consider the content of Scoto-Llullism. As Ramis-Barceló points out, the centrality of the formal distinction is evident from the dispute between Marçal and Caramuel.¹⁹ The formal distinction is intermediate between a real distinction and a distinction of reason. It has a foundation from the nature of the thing (*ex natura rei*). It explains how the human mind can distinguish different aspects of something which is really one. It thus serves as a bridge between reality and reason.²⁰

The formal distinction is based on the idea of «formalities» (*formalitates*) or objective notions corresponding to formal notions in the mind, which medieval authors trace back to Platonic ideas.²¹ These formalities function like inseparable accidents.²² Scotus himself grounds the formal distinction in Pseudo-Dionysius's theory of unitive containment, the idea that beings can have both real identity while exhibiting real difference.²³

The formal distinction is of central importance for the Scotist tradition.²⁴ Scotus developed the formal distinction in the context of the doctrine of God, but he deployed it in a variety of contexts to relate: (1) the divine essence and the divine attributes; (2) the divine essence and the divine persons; (3) being and its transcendental attributes such as unity, truth and goodness; (4) essence and ex-

anti-peripateticum [Palma, 1666], pars 3, conferentia 2, n. 114, p. 142.

¹⁶ Trias Mercant, 1966, pp. 144; *ibid.*, 1989, p. 121.

¹⁷ Trias Mercant, 1966, pp. 144; *ibid.*, 1989, pp. 122–123; *ibid.*, 2009, p. 275.

¹⁸ Ramis-Barceló, 2025, 238–239. Ramis-Barceló cites Andersen, Claus Asbjørn and Rafael Ramis-Barceló, 2022, pp. 167–207; *ibid.*, 2018, pp. 32–33, 36–37; Cabré Duran, 2022, pp. 207–220; Calpe, 2018, pp. 25–58.

¹⁹ Ramis-Barceló, 2025, p. 238.

²⁰ Hoenen, 1998, pp. 197–210.

²¹ Hoenen, 1998, p. 209.

²² Grajewski, 1944, p. 58.

²³ Scotus, 1950–, *Ord.* II d. q.1.

²⁴ Aertsen, 2012, p. 425; Dumont, 2022, p. 358.

istence; (5) common natures and their individual differences, and; (6) the soul and its powers.²⁵ By contrast, the Thomist tradition prefers to admit only real and rational distinctions in each of these domains.

The formal distinction goes hand-in-glove with a number of other metaphysical concepts. Firstly, there is Scotus's (in)famous univocal concept of being, which like the formal distinction is based on the idea of formalities.²⁶ For him, univocal concepts can be predicated of both God and creatures in such a way that it becomes possible to articulate the conceptual similarity between them while nonetheless acknowledging the infinite physical and metaphysical distance between them. Importantly, univocity is a linguistic claim rather than a metaphysical claim.²⁷ As such, it does not subject God and creatures to the same plane of existence, and it does not obliterate the analogical relationship between them. In fact, Scotus formulated the univocal concept of being to undergird the analogy of being.²⁸

Secondly, there is Scotus's principle of individuation, the *haecceitas* or «thisness» of a thing. Like the formal distinction and the univocal concept of being, *haecceitas* is based on the idea of formalities.²⁹ While the common nature of a thing is the real basis for forming univocal concepts, *haecceitas* is the basis for individuating a particular thing. It follows that the common nature and *haecceitas* are formally distinct from each other.³⁰

The formal distinction funds a strong realism which recognises a profound isomorphism between God and reality.³¹ Influenced by Neoplatonism, the Franciscan tradition especially emphasised certain primalities of being which exist in God and are reflected in creatures: power, wisdom and love. These primalities were also appropriated to the divine persons: Father, Son and Holy Spirit.³² Of course, these primalities were significant for Llull's Art, especially in its ternary phase.³³

Focusing on the influence of Scoto-Llullism on early modern Protestantism promises to offer an important contribution to the increasingly heated debate about whether Reformed thought is basically Thomist (as the school of thought inspired by Richard Muller argues) or basically Scotist (as the Utrecht school

²⁵ Pomplun, 2008, p. 259.

²⁶ Hoenen, 1998, p. 209.

²⁷ Boulnois, 2005, pp. 293–315.

²⁸ Boulnois, 2016, p. 23.

²⁹ Grajewski, 1944, pp. 152–153.

³⁰ Grajewski, 1944, p. 153.

³¹ Hoenen, 1998, pp. 197–210.

³² French and Cunningham, 2016, pp. 202–229.

³³ Bonner, 2007, p. 123.

pioneered by Antonie Vos and Willem van Asselt argues).³⁴ This debate has focused on the issue of voluntarism (especially whether Reformed thinkers embraced Scotus's theory of synchronic contingency) but it has only just begun to explore the issue of realism. Owing to the limitations of time and space, we will focus on three important figures of early modern Protestantism: Giulio Pace, Johann Heinrich Alsted and Gisbertus Voetius.

Giulio Pace (1550–1635)

A major conduit of Llullism to early modern Protestantism was Giulio Pace (1550–1635). He was a prominent legal theorist and a leading figure of Central European Humanism. After studying law at the University of Padua, he was suspected of Protestant sympathies, and put on trial by the Roman Inquisition, precipitating his flight to the Protestant stronghold of Geneva in 1574. In 1585 he left Geneva for Heidelberg, where he formally converted to the Protestant cause. There, together with Fortunatus Crellius (1565–1605), he introduced the Renaissance Aristotelianism of Giacomo Zabarella (1533–1589) to the curriculum, thus laying the groundwork for the pedagogical reforms of Bartholemäus Keckermann (1572–1609), which involved blending together Aristotelian, Llullist and Ramist logic.³⁵ He evidently returned to Roman Catholicism and the University of Padua before his death in 1635.³⁶

Towards the end of his career, when he was 68 years old and at the height of his popularity, he published a pocket summary of Llull's Art entitled *Artis Lullianae emendatae libri IV* (1618).³⁷ This work is seen as an exception among its contemporaries, as it does not digress into topics like alchemy, cabalism or magic – as many early modern Llullists did – but stayed true to Llull's own traditional interests.³⁸

The title of the work shows that Pace's intention was to present an amended version of Llull's Art. In the first book, he enumerates the alphabet (that is, principles and questions). In the second book, he enumerates the figures (that is, the mixtures of principles). In the third book, he discusses the use and utility of Llull's Art. In the fourth book, he sets out his amendments to Llull's Art.

³⁴ Muller, 2017; van Asselt, Bac and te Velde, 2010.

³⁵ Hotson, 2007, pp. 127–165.

³⁶ Ramis-Barceló, 2014, pp. 1345–1356.

³⁷ Ramis-Barceló, 2014, p. 1354.

³⁸ Ramis-Barceló, 2014, p. 1345.

In the first book, Pace shows that he adopts the ninefold form of the divine dignities which can be found in the later stages of Lull's Art, especially its ternary phase. For each divine dignity he records an absolute principle, a relative principle, and a question. He summarises these dignities and principles in a figure, which demonstrates his interest in triads:³⁹

	1	2	3	
b	bonitas	differentia	utrum	1
c	magnitudo	concordantia	quid	2
d	duratio	contrarietas	vnde & cuius	3
e	potestas	principium	quare	4
f	sapientia	medium	quantum	5
g	appetitus	finis	quale	6
h	virtus	maioritas	quando	7
i	veritas	æqualitas	vbi	8
k	gloria	minoritas	quomodo	9

Figure 1 – The Alphabet

Pace's interest in triads is reflected in his amendments to Lull's Art. He observes that:

A letter in Lull[']s Art] signifies six [things]: We, however, have retained the three prior significations, which are general. But the three latter [significations], we have removed as far as possible from this art. For the fourth [signification] is physics and metaphysics; the fifth and sixth [significations] are ethics.⁴⁰

Pace appears to be referring to a feature of Lull's Art that was only implicit in earlier versions but which became more explicit in later versions, the idea that

³⁹ Pace, Giulio, *Artis lullianae emendatae, Libri IV* [Valencia, Petrum Pinellum, 1618], p. 7.

⁴⁰ Pace, *Artis lullianae emendatae*, p. 67.

each letter of the alphabet has multiple significations.⁴¹ In his *Ars brevis* (1308), Lull specifies the hundred forms, one being signification, which he describes as «the revelation of hidden things indicated by a sign.»⁴² As Mark Johnston points out, Lull's theory of signification forms part of his broader strategy of exemplarism.⁴³

Pace then makes three further modifications, which once again appear to be directed towards Lull's Art in its ternary phase. Firstly, he argues that the first figure of Lull's Art (denoted by the letter A) is superfluous.⁴⁴ Secondly and in like fashion, he argues that the second figure of Lull's Art (denoted by the letter T) is superfluous.⁴⁵ Thirdly, he does not change the third figure of Lull's Art representing the binary combination of nine letters but makes it his first figure.⁴⁶ Interestingly, there is no representation or mention of the fourth figure of Lull's Art representing the ternary combination of nine letters.

The question remains: Why did Pace think it was necessary to make these emendations to Lull's Art? It could be construed that Pace rejected Lull's metaphysical assumptions while wanting to benefit from the use of his logical method. However, Pace himself observed that his goal was to vindicate Lull's method from being superfluous and obscure.⁴⁷ Stated more positively, he believed that by removing certain parts of Lull's art, he could make it clearer.⁴⁸ It is not so much that he rejected the place of metaphysics – or physics and ethics for that matter. Rather, he believed that the parts of Lull's Art which pertain to metaphysics (as well as physics and ethics) have already been accounted for. In this way, Pace reflects the Renaissance Humanist pursuit of ever greater brevity, simplicity and clarity, an endeavour which was to have a profound influence on the Protestant tradition.⁴⁹

For our purposes here, it is important to note Pace's preference for Lull's Art in its ternary phrase. It is also important to note that although he did not explicitly seek to unite Lullism with Scotism, he did come under considerable Scotist influence. The University of Padua where he trained was a stronghold of Renais-

⁴¹ Lull, Ramon, *Ars brevis*, in *Doctor Illuminatus: A Ramon Llull Reader*, edited and translated by Anthony and Eve Bonner, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 292.

⁴² Lull, 1993, p. 338.

⁴³ Johnstone, 1978, p. 229.

⁴⁴ Pace, *Artis lullianae emendatae*, p. 68.

⁴⁵ Pace, *Artis lullianae emendatae*, p. 68.

⁴⁶ Pace, *Artis lullianae emendatae*, p. 69.

⁴⁷ Pace, *Artis lullianae emendatae*, p. 6: «Postremo rationem asseram eorum, quae in hac arte novavi, ut eam a superfuitate, et obscuritate vindicarem.»

⁴⁸ Pace, *Artis lullianae emendatae*, p. 68: «Sic pauciores, et magis perspicuae fiunt partes huius artis.»

⁴⁹ Ozment, 1981, p. 290.

sance Thomism, but the influence of Franciscan theology and philosophy was profound.⁵⁰

Pace endorses the central features of Scotist metaphysics in his *Doctrinae peripateticae* (1606). Firstly, he implicitly endorses a formal distinction when he distinguishes between primary significations which concern separable accidents, secondary significations which concern inseparable accidents, and tertiary significations which concern the essence of a thing.⁵¹ The formal distinction corresponds to secondary significations which concern inseparable accidents.⁵² Secondly, he implicitly endorses a univocal concept of being when he treats being as common to both finite and infinite reality.⁵³ Thirdly, he implicitly endorses *haecceitas* as the principle of individuation when he bases individuation on a bundle of inseparable accidents.⁵⁴

Pace paved the way for Bartholomew Keckermann's so-called «Post-Ramism», his eclectic combination of Aristotelian, Lullist and Ramist logic. Keckermann extended Pace's logic explicitly into the field of theology. Keckermann then went on to shape the development of Reformed curricula in Heidelberg (1600–1602) and Danzig (1602–1609). After Keckermann's premature death, his mantle was passed to his student Johann Heinrich Alsted (1588–1638).⁵⁵

Johannes Heinrich Alsted (1588–1638)

Although Pace did not explicitly combine Lullist method with Scotist metaphysics, Johannes Heinrich Alsted (1588–1638) did. Alsted was a German Reformed polymath who was educated at Herborn and later became professor of theology and philosophy there. He drew on the Lullist combinatorial method taught in Pace's textbooks. He republished Bernard de Lavinheta's (d. c. 1530)

⁵⁰ Gaetano, 2013.

⁵¹ Pace, Giulio, *Doctrinae peripateticae, tomi tres* [Valencia, Petrum Pinellum, 1606], p. 5: «Differentiae vocabulum tribus modis accipitur: communiter, proprie, & maxime proprie. In prima significatione differentia nihil aliud est, quam accidens separabile: in secunda est accidens inseparabile: in tertia essentiam rei significat.»

⁵² Grajewski, 1944, p. 58.

⁵³ Pace, *Doctrinae Peripateticae*, 36: «Enunciationes tertii adjacentis vel habent attributum finitum, vel infinitum: & rursus vel subjectum finitum, vel infinitum.»

⁵⁴ Pace, *Doctrinae peripateticae*, p. 3: «Notandum ea attribui in quaestione quale est, vel quomodo se habet, quae recte ad huiusmodi interrogationes respondentur. Veluti, quid est Socrates? Homo. Quid est homo? Animal. Qualis est Socrates? Albus. quale animal est homo? Rationale. Quomodo se habet Socrates? Bene valet: Est autem homo, species: Animal, genus: rationale, differentia: album, et bene valere, accidentia.»

⁵⁵ Hotson, 2000, p. 81; *ibid*, 2020, p. 16.

Practica compendiosa artis Raymundi Lulli (1612), which had been emended through Lazarus Zetzner (1551–1616).⁵⁶ This work was rooted in the Scotist theory of distinctions and applied Llull's Art to a number of disciplines. As Simon Burton observes, this work reflects Alsted's formation in «an important Franciscan matrix for his encyclopaedic and apocalyptic thought.»⁵⁷

Alsted's adoption of the Scotist theory of distinctions facilitated a detailed methodological structure within his encyclopaedic project, by means of revolving figures or concentric circles meant to combine fundamental terms of knowledge. His *Clavis artis Lullianae et verae logicae duos in libellos tributa* (1609) provides a brief introduction to Llull's Art. His *Trigae canonicae* (1612), *Encyclopedia cursus philosophici* (1620) and *Logica theologica* (1625) make heavy use of Lullist-style diagrams and combinatory structures. These works reflect the Scoto-Llullist quest for a universal key to all knowledge. As Burton observes, encyclopaedists like Keckermann and Alsted «read Llull through a Scotist prism.»⁵⁸ In particular, Burton highlights how Alsted exhibits an exemplarism which coordinates «the Trinity, divine attributes, and divine ideas within the ambit of Scotus' formal distinction, according to which all of being becomes a dynamic reflection of the unity-in-distinction of the Trinity.»⁵⁹

For Alsted, the divine persons and the divine ideas can be compared to rays emanating from the sun in Neoplatonic fashion.⁶⁰ A modal distinction obtains between the divine persons, and it is clear that this modal distinction closely resembles Scotus's formal distinction, insofar as it is *ex natura rei* (from the foundation in the thing).⁶¹ Likewise, the divine attributes and the divine ideas,

⁵⁶ Hotson, 2000, p. 44.

⁵⁷ Burton, 2020, p. 273.

⁵⁸ Burton, 2020, pp. 268–269. Cf. Ramis-Barceló, 2013, pp. 235–264.

⁵⁹ Burton, 2020, p. 269.

⁶⁰ Alsted, Johann Heinrich, *Theologia scholastica didactica* [Hanau, Conrad Eifrid 1618], p. 124: «*Ordo personarum est, quod una persona est altera prior natura, non ordine, non dignitate. Quid autem est prius esse natura? Hoc est ita esse prius, ut alterum quod dicitur esse posterius dependeat ab altero quod est prius. Haec igitur prioritas dependentiam, itemque δόσιν καὶ λήψιν arguit. Ita Sol est prior radio, quatenus hic ab illo dependet.*»

⁶¹ Alsted, *Theologia scholastica didactica*, pp. 121–122: «*Intricata admodum est doctrina distinctionis: cui breviter lucem foenerabimur. Distinctio est rei, vel rationis. Distinctio rei pendet ab ipsa rei natura. Estque essentialis, vel modalis. Illa est, qua res a re distinguitur re, id est, subjecto & essentia. Sic differunt homo & lapsis, homo & homo. Haec est, qua res a re, vel a modo, & modus a modo differt re, sed modaliter. Ita manus differt a manu contracta, & lux matutina a meridiana. Distinctio rationis est, qua res distinguuntur operatione mentis: ut attributa divina non differunt re, sed ratione: sic vis calefactiva & exiccativa in Sole. His ita praemissis, cum Ecclesia orthodoxa docemus, personas divinas ab essentia distingui non cogitatione, seu conceptu nostro, sed revera. Non enim sunt entia ratiopnis. Relinquitur itaque quod distinguantur realiter, id est, reipsa, etiamsi nos non cogitemus discrimen aliquod. Non possunt autem distingui realiter essentialiter: quia supra evicimus, esse τὰντὸ τῇ τοι & absolutissimam unitatem essentiae singularis. Relinquitur itaque distinctio modalis.*»

while only rationally distinct from the divine essence (as the Thomists argue) become formally distinct as they emanate from it (as the Scotists argue).⁶² In Scotist fashion he distinguishes these inner emanations in God according to «moments» or «instants» of nature.⁶³ Alsted appropriates threefold primalities to the divine persons, locating power in the Father, wisdom in the Son and love in the Holy Spirit.⁶⁴ He holds that these transcendental properties of being are formally distinct.⁶⁵ In this way, all of creation reflects the image of the Trinity.⁶⁶

As Burton observes, although Alsted explicitly repudiated Scotus's univocal concept of being in his earlier work, in his later work he implicitly endorsed Scotus's univocity by contrasting a logical order in which being is prior to God and a metaphysical order in which being is posterior to God.⁶⁷ Alsted also explicitly endorsed Scotus's *haecceitas* as the principle of individuation.⁶⁸

Alsted's Scoto-Llullism provided both a metaphysical and a methodological foundation for his ambitious project of creating a complete and systematic presentation of all knowledge in his widely influential *Encyclopaedia*. His goal was the quest for further reform, the extension of the Reformation to every as-

⁶² Alsted, Johann Heinrich, *Metaphysica, tribus libris tractata* [Herborn, Corvinus, 1616], p. 213: «Per emanationem efficiens est, in qua agens a patiente non est distinctum; sed effectus ad essentiam consequitur: semperque, est actio immanens...»

⁶³ Alsted, *Theologia scholastica didactica*, p. 126: «Etsi ergo Spiritus S. effectus & operationes, quas exercet circa creaturas, etsi in quam pendent ab essentia divina, tanquam a primo principio actionum & primo divinae naturae momento conjuncto cum secundo momento, quod dicitur vita, unde hae actiones aequali privilegio competunt Spiritui S. ut competunt Patri & Filio: tamen determinari, & ordinem quendam accipere a Patre & Filio, a quibus Spiritus S. emanat, manifestum est.»

⁶⁴ Alsted, *Metaphysica*, 249: «Attributa divina, verbi gratia, potentia Patris & sapientia Filii, in diversis sunt suppositis: sed realis in ipsis non est differentia.»

⁶⁵ Alsted, *Metaphysica*, 250: «Quorum unum pertinet ad perfectionem alterius, ea distinguuntur ex natura rei: ut homo & animal differunt formaliter ex natura rei.»

⁶⁶ Burton, 2020, p. 279.

⁶⁷ Burton, 2020, p. 271. For his earlier view see Alsted, Johann Heinrich, *Theologia naturalis*, Vol. 1 [Frankfurt am Main, Antonius Hummius, 1615], pp. 31–32: «Quae proprietates Deo a posteriori insunt, de illo dicuntur proprie, vel improprie. Proprie, ut illae quae de Deo primo & per se dicuntur, sed tamen secundum illius actus, tum, usus, analogiam in creaturis, illis communicantur, ac de illis in concreto praedicantur, quae communicabiles ab aliis dicuntur. Hae ergo in Deo sunt intime, secundum principium, & immobiliter: in creaturis accidentaliter, ex participatione, & mobili ratione: uti sunt sapientia, veracitas, bonitas, potentia & beatitas. Improprie tribuuntur Deo, quae translatitiae & secundum similitudinem ἀνθρωποπαθήν de Deo dicuntur: ut odium, ira etc.» For his later view see Alsted, *Encyclopaedia*, Vol. 3, p. 574: «Praeterea, inquis: cum ens dicatur de Deo univoce, cur appellatur genus analogicum? Respondeo, hoc ideo fieri, quod analogice dicantur illa praedicari, quae de aliis dicuntur secundum prius, de aliis secundum posterius. Ad extremum observa, ens hic potius nominaliter accipi, quam participaliter. Hic enim spectatur ipsa essentia, quam ex exprimunt nomina, non actus sive operatio, quam includunt participia.»

⁶⁸ Alsted, *Metaphysica*, 250: «Qua definitione differunt, vel re differunt: & quidem vel realiter, ut homo & equus: vel ex natura rei, ut homo & animal: vel ratione: ut homo & humanitas. Homo enim ab humanitate tantum differt ratione.»

pect of Church, individual and society.⁶⁹ In Neoplatonic fashion, logic illuminates the soul, ethics purifies the soul, and physics facilitates the ascent of the soul.⁷⁰ In pursuit of these ends, he followed Keckermann by structuring Llull's Art according to *praecognita*, *systemata* and *gymnasia*.⁷¹

Alsted was not a «pure» Scoto-Llullist. As Hotson has shown, together with Keckermann he can be counted as a «Post-Ramist». However, his work definitely reflects the ethos, ideas, authors and texts belonging to the tradition of Scoto-Llullism. His work had a profound influence on Reformed pedagogy in Germany, especially at the Reformed academy in Herborn where he studied and taught, and in the Netherlands.

Gisbertus Voetius (1589–1676)

Gisbertus Voetius (1589–1676) was a Dutch Reformed professor of theology at the University of Utrecht from its foundation as an illustrious school in 1634 until his death in 1676. He trained a generation of Protestant pastors and helped to turn the Dutch Republic into an intellectual powerhouse of Reformed education. Voetius is typically characterised as an «Aristotelian», but I have recently shown that he was very receptive to Llullism in its various forms.⁷²

The auction catalogue for Voetius's library reveals an impressive collection of Llulliana, including works by Ramon de Sabunde, Nicholas of Cusa, Heinrich Cornelis Agrippa, Giulio Pace, Johann Heinrich Alsted and Jan Amos Comenius, not to mention Llull's *Opera* itself. This includes Pace's edition of Aristotle's *Organon* (1584), his *Institutiones logicae* (1597) and the twin works *De juris methodo, libri II* and *Orationes II de honore* (1597). Voetius recommends that minsters-in-training should read Llull's *Ars magna* (1305) if they want to come to terms with the art of invention.⁷³ He claims that Llullism is a neglected division of scholastic theology.⁷⁴ He seeks to remedy this by encouraging his students to read the Spanish Humanist Alonso de Proaza's (ca. 1445–1519) *Sen-*

⁶⁹ Burton, 2024, p. 277.

⁷⁰ Hotson, 2005, pp. 13–14.

⁷¹ Hotson, 2000, p. 88.

⁷² Baines, Matthew C., «The Aesthetics of Participation: The Reformed Scotism of Gisbertus Voetius (1589–1676)», PhD dissertation, Edinburgh, The University of Edinburgh, 2023, pp. 93–96.

⁷³ Voetius, Gisbertus, *Exercitia et bibliotheca studiosi theologiae* [Utrecht, Willem Strick, 1644], p. 267.

⁷⁴ Voetius, Gisbertus, *Selectarum disputationum theologicarum, pars quinta* [Utrecht: Joannem à Waesberge, 1648–1669], Vol. 1, p. 20: «Membrum divisionis hic faceret peculiaris Scholastica, Philosophia & Theologia Raymundi Lullii, nisi illa ab omnibus fere scholis communiter deserta fuisset, & sic quasi exolevisset.»

tentia definitiva in favorem Lulliana doctrinae (1504).⁷⁵ He observes how Robert Bellarmine (1542–1621) exonerated Lull from allegations of hyper-rationalism, and defended him as a holy martyr and *Doctor Illuminatus*.⁷⁶ He also points to the example of Lavinheta, whom he observes «desired to adapt scholasticism and mix it with the Lullist disciplines and his theology in one profitable, all-encompassing volume.»⁷⁷

Voetius notes that many of Lavinheta's judgements were taken up by Keckermann and Alsted.⁷⁸ Both of these figures had a profound influence on Voetius. He endorses Keckermann's division of theology into *praecognita*, *systemata* and *gymnasia*.⁷⁹ Indeed, his *oeuvre* taken as a whole reflects this scheme: His *Syllabus problematum theologicorum* (1643) and his *Exercitia et bibliotheca stuidiosi theologiae* (1644) serve as *praecognita*, his *Selectarum disputationum theologicarum* serve as *systema* (1648–1669) and his *Exercitia pietatis* (1664) and *Politica ecclesiastica* (1663–1676) serve as *gymnasia*. Voetius's whole work thus reflects the Neoplatonic and Lullist desire for illumination, purification and ascension. Like Keckermann and Alsted, Voetius's goal was nothing less than *pansophia* or knowledge of everything in support of the quest for further reform.

An instructive example of Voetius's Lullism is found in a disputation against atheism he presided over in 1639. He asks whether the so-called «novelties and inventions» of the Dominican Tomasso Campanella (1568–1639) can be used against the theoretical possibility of true atheism (if not the practical reality of it). Campanella is known to have appreciated the works of Lull, and his metaphysics shows signs of Lullist influence. Voetius acknowledges that Campanella's ideas can be used to prove that all people have a natural sense of the divine (a *sensum numinis*). Although he criticises Campanella for spurning the axioms and ideas of theologians and philosophers received in Christianity and for substituting his own findings, nevertheless he holds that Campanella says many things which are very solid and admirable:

⁷⁵ Voetius, 1648–1669, Vol. 1, p. 20: «Videndus liber anno 1604. [sic] hoc titulo editus: *Sententia definitiva in favorem Lullianae doctrinae* etc.»

⁷⁶ Voetius, 1648–1669, Vol. 1, p. 20: «Negat tamen Bellarminus definitum esse an Lullius haereticus, an vero sanctus martyr, & doctor illuminatus.»

⁷⁷ Voetius, 1648–1669, Vol. 1, pp. 20–21: «Bernhardus Lavinheta Theologus Minorita anno 1523. Lugduni disciplinas Lullii, & Theologiam ipsius uno volumine compendiose complexus ad Scholasticam adaptare & cum ea miscere studuit.»

⁷⁸ Voetius, 1648–1669, Vol. 1, p. 21: «De philosophica methodo Lullii ex recentioribus plurimi iudicium suum tulerunt: inter alios contra illum *Keckerman*. in *praecognitis Philosophicis*, sed imprimis & fuse in *praecognitis Logicis*; & pro illo *Alstedius* in *Logica Lullistica*.»

⁷⁹ Baines, 2023, p. 91.

For example, in chapter 2 of *Atheism Conquered*, [Tomasso Campanella] lays this foundation for the whole demonstration of religion: «There are three primalities or three pre-eminences: power, wisdom and love»; about which he speaks in his *Metaphysics*: «The First Being is essentiated through those three things, however, second beings are essentiated by the participation of those beings, and to the extent that they are, exist and live in their own degree, to that extent they persevere in those rays (*radii*) of power, wisdom and love, participations which are *pro rata*, etc.»⁸⁰

Voetius thus appeals to Campanella's theory of primalities, the belief that being is structured according to three primalities of power, wisdom and love. The primalities of course correspond to the second triad of absolute principles in the ternary phase of Llull's Art. These primalities are metaphysical principles through which creaturely being is «essentiated». Hence, they are called «pro-principles» or «pre-eminences» of being.

As Andreas Beck has recently shown, Voetius's thought is profoundly influenced by Scotist metaphysics. Especially important is the formal distinction, which structures a number of aspects of Voetius's thought to distinguish: (1) the divine persons;⁸¹ (2) the divine attributes;⁸² (3) divine absolute and ordained power;⁸³ (4) essence and existence;⁸⁴ (5) common natures from their individuating principle;⁸⁵ (6) the parts of the soul from one another.⁸⁶ Voetius notes that

⁸⁰ Voetius, 1648–1669, Vol. 1, p. 201 «Sic ex. gr. in Atheism. Triumph. cap. 2. Hoc fundamentum toti demonstrationi religionis subternit. Esse tres primalitates seu praeeminentias, potentiam, sapientiam, amorem; de quibus ex professo in sua Metaphysica: Ens primum per illa tria essentari, secunda vero entia horum participio, ac in tantum esse, existere, & vivere in suo quoque gradu, in quantum perseverant, in eis potestatis, sapientiae, & amoris radii, participationes, cuique pro rata sua, etc.»

⁸¹ Voetius, 1648–1669, Vol. 1, p. 238: «Ergo essentia & paternitas virtute & eminenter continent formalem distinctionem, quia in se habent ac si formaliter distinguerentur.»

⁸² Voetius, 1648–1669, Vol. 5, p. 59: «Probl. An attributa Dei, in illo virtualiter seu eminenter, an vero formaliter? Resp. Aff. poster.»

⁸³ Voetius, 1648–1669, Vol. 1, p. 405: «An potentia sit ratione distincta ab intellectu & voluntate secundum suas praecisas rationes formales conceptis. Resp. Aff.' Voetius, *SDT*, 1:407: «... ita ut inter eam formale discrimen facit sola voluntas divina sive revelata.»

⁸⁴ Voetius, 1648–1669, Vol. 2, p. 374: «... distinctionem tamen formalem inter ea observari necesse est, talem scilicet qualem inter abstractum & concretum, formam & formatum, essentiam & ens, hominem & humanitatem, rationem & rationalitatem, Petrum & Petreitatem... Ratio haec formalis variis nominibus designatur, e. gr. *conditionis sub qua consideratur objectum, formalitatis, rationis essentialis, determinationis, rationis objecti, rationis fundamentalis, rationis fundando objecti formalis quo, rationis formalis qua per quam sub qua...*»

⁸⁵ Voetius, 1648–1669, Vol. 1, pp. 941–942: «Haecceitas enim compositi nullum aliud internum suae individuationis principium habet, quam unionem singularem hujus individuae formae cum hoc corpore organico, seu singularem respectum & adaptationem unius ad alterum, unde sit ut sit hic homo, nempe Socrates. Fundamentum autem & primum principium istius unionis singularis, ex proportionatione singulari & respectu mutuo istarum partium exurgente nullum aliud quaerendum est quam externum determinatio scilicet causae primae quae ut res omnes, actionesque sic & substantias ad singularitatem suam determinat, ut haec sit, & non haec alia. Cum

the formal distinction between essence and existence is based on the presence of formalities (*formalitates*).⁸⁷

When clarifying the nature of distinctions between the divine persons and the divine attributes, Voetius conciliates Thomist and Scotist views by arguing that the distinction of reasoned reason almost (*fere*) coincides with the Scotist formal distinction.⁸⁸ Undergirding his use of the formal distinction is his deployment of the Scotist moments or instants of nature to structure the divine persons,⁸⁹ the divine attributes⁹⁰ and the divine decree.⁹¹

As Andreas Beck has shown, there is a «univocal core» to Voetius's theory of predication.⁹² He does not endorse perfect univocity but rather imperfect univocity.⁹³ The language of imperfect univocation is not a softening of Scotus's

autem semel adaptavit, applicuit, & determinavit hanc materiam ad hanc formam, non potest hoc mutari, nisi simul individuum & haecceitas ejus mutetur.»

⁸⁶ Voetius, 1648–1669, Vol. 4, p. 114: «Utilior & solidior est distinctio eorum realis magis quam nominalis, inter amorem *amicitia*, amorem *concupiscentia*, amorem *benevolentia*, amorem *complacentia*, amorem *desiderii*.»

⁸⁷ See note 90 above.

⁸⁸ Voetius, 1648–1669, Vol. 5, p. 60: «Praesupponimus ergo, distinctionem rationis ratiocinatae quae reali contradistinguitur, coincide fere cum Scoti dicta distinctione *Ex natura rei formali*.»

⁸⁹ Voetius, Gisbertus, *Syllabus problematum theologicorum* [Utrecht, Aegidius Roman, 1643], pp. H4v–I1r: «An in patre secundum ordinem seu instantia naturae distincte concipienda sint. 1. Quasi principium personificum seu quasi differentia personifica constitutiva & divisiva. 2. Ipsum ὑποστάμενον, hypostasis, seu persona. 3. consequens proprium opus personale ad intra, seu propria actio notionalis. 4. Inde resultans propria relatio personalis. 5. Denique ex illis proprium consequens, personalis scilicet ordo & modus operandi ad extra? A. An illa sint 1. innascibilitas (seu terminus commodior si quis excogitari, possit), *Aseitas*, aut αὐτοῦποστασία. 2. pater, seu persona prima quae est pater. 3. Generatio activa & spiratio. 4. Paternitas & relatio spiratoris. 5. Operatio ad extra, a se scilicet per filium & spir. s.: quo pertinet *Missio activa*. A.»

⁹⁰ Voetius, 1648–1669, Vol. 1, pp. 246: «Attributa divina primi generis dicunt perfectiones in Deo, quae non sunt operationes secundum vero generis perfectiones, quae sunt operationes.»

⁹¹ Voetius, 1648–1669, Vol. 1, pp. 240–241: «Decretum Dei potest a nobis concipi secundum tria momenta seu instantia rationis, aut naturae, non vero temporis seu durationis, quia decretum est Deo coaeternum. In primo concipimus essentiam divinam per modum actus vitalis significatam, quatenus necessario terminatur ad Deum tanquam objectum primum, & adhuc indifferens est ad creaturas. In secundo concipimus eandem, quatenus libere terminatur ad creaturas producendas aut gubernandas, sine ulla sui mutatione, vel reali additione: quia Deus immediate per essentiam intelligit, vult & decernit, & ad creaturas libere terminatur, estque ipsius intellectio simul intellectio, amor, & decretum; nec in se producit novas actiones intellectus & voluntatis, quae sint accidentia a substantia ejus distincta. Tantummodo accedit externa quaedam denominatio & respectus rationis, quo essentia Dei per modum intelligentis, amantis, decernentis refertur ad rem intellectam amatam & decretam. In tertio ergo instanti concipimus decretum quatenus hinc resultat respectus rationis, qui ex parte Dei fundatur in ipso decreto jam libere terminato; & ex parte creaturae in ipsa futuritione seu existentia illius.»

⁹² Beck, 2022, p. 238.

⁹³ Voetius, 1648–1669, Vol. 5, p. 50: «*Probl. An aliqua nomina de Deo & creaturis univoce dicantur? Resp.* De Univocatione perfecta, Neg., de ea quae ad modum ac rationem specialem inaequaliter descendit, Aff. Quae propterea ad analoga dependentiae seu attributionis, & similitudinis seu proportionis referri debent.»

view, but comes from Scotus himself.⁹⁴ Like Scotus and unlike Aquinas, he holds that imperfect and inadequate concepts are not thereby false.⁹⁵ Voetius's use of univocity does not oppose the analogy of being but in fact supports it. As Aza Goudriaan points out, «Voetius can with some qualification class the analogy of attribution still with univocity.»⁹⁶ Importantly, Voetius follows Scotus in applying conceptual univocity not just to being in general but also to the pure perfections of being.⁹⁷

In Scotist and Llullist fashion, Voetius endorses a Trinitarian exemplarism. Like Bonaventure and Scotus, Voetius reduces all of the attributes pertaining to the divine life to power, wisdom and goodness.⁹⁸ He explicitly appropriates wisdom to the Son.⁹⁹ He argues that there must be some correlation between the principles of diverse productions (*principia diversarum productionum*) or the diverse emanations of God (*diversas Dei emanationes*) and their distinct effects.¹⁰⁰ He holds that such emanations are based on objective concepts in God which are only virtually distinct, but which correspond to many formal concepts in the human mind which are really distinct.¹⁰¹ The objective concepts in God govern essential or common actions (i.e. divine attributes like understanding and willing), notional or personal actions (i.e. the generation of the Son and the procession of the Holy Spirit) and actions *ad extra* (e.g. showing mercy and judging punitively).¹⁰² Following Scotus, the diverse emanations of God take place ac-

⁹⁴ Scotus, 1950–, *Ord.* I d.8 p.1 q.3 nn. 129, 136.

⁹⁵ Voetius, 1648–1669, Vol. 5, p. 59: «Quod cum facimus non dividimus essentiae divinae simplicitatem, aut falso cum concipimus, quando per multos inadequaetos conceptus cum intelligimus...»

⁹⁶ Goudriaan, 1999, pp. 159–60 n. 115.

⁹⁷ Baines, 2023, pp. 162–163.

⁹⁸ Voetius, 1648–1669, Vol. 1, p. 226: «Quandoquidem de Deo etiam verae dicere periculosum, omni cum reverentiae, & ἀκριβείᾳ salutaris ejus cognitio per certa attributa nobis investiganda. Dividuntur ea vulgo in primi & secundi generis. Illa sunt unitas, infinitas, immutabilitas. Ista, intellectus, voluntas, potentia: ad quae omnia alia reduci possunt.»

⁹⁹ Voetius, 1648–1669, Vol. 1, p. 558: «Causa ordinatrix, est divina sapientia, & decretum, secundum cujus praescriptum egit: quam causam innui putamus Genes. 1. Et dixit dominus forte etiam Psalm. 33. v. 6. quod tamen plerique de verbo substantiali, hoc est, de filio Dei accipiunt.»

¹⁰⁰ Voetius, 1648–1669, Vol. 1, p. 235: «Quae tamen sub aliis terminis verae esse possunt, sumptae scil. in abstracto, in se, ut sunt a parte rei in Deo, non vero ut attenduntur in distinctis effectibus tanquam principia diversarum productionum, aut secundum diversas Dei emanationes: ut, *res illa, quae est voluntas, intelligit, res illa, quae est misericordia, punit.*»

¹⁰¹ Voetius, 1648–1669, Vol. 1, p. 235: «Sunt & aliae quae semper accipiuntur in sensu formali, atque adeo sub illis terminis absolute & semper sunt falsae, in quibus significantur actus essentielles aut notionales. Essentiales, ut, *intellectus intelligit, voluntas vult. Notionales, ut, pater generat, filius generatur, spiritus s. procedit.*»

¹⁰² Voetius, 1648–1669, Vol. 1, p. 235: «Quae tantum verae sunt, quando significatur aliquid Deo convenire secundum eam rationem, secundum quam vere convenit: sed falsae sunt, quando significatur aliquid Deo convenire secundum aliam rationem, quae se habet per accidens &

cording to different modes, for example insofar as the divine processions are necessary but creation is free. He differentiates the divine attributes and the divine persons from the divine essence using Scotus's formal distinction (or something close to it).¹⁰³

Voetius follows Scotus in explicitly endorsing *haecceitas* as the principle of individuation.¹⁰⁴ He also follows Scotus in relating the individuating principle and the common nature through a formal distinction.¹⁰⁵

Voetius thus reflects the core motivation of Scoto-Llullism, the centrality of the formal distinction and the way it facilitates a profound exemplarism between the triune God and creation. It is not a «pure» Scoto-Llullism – like the Post-Ramists Keckermann and Alsted, he combines Llullism and Scotism with other related metaphysical systems and methods, including Ramism.¹⁰⁶

Conclusion

We have shown that the tradition that came to be known as Scoto-Llullism – and the ethos it embodied – had a profound inflection in early modern Protestantism. We have traced this influence through key Protestant figures including Giulio Pace, Johann Heinrich Alsted, and Gisbertus Voetius. None of these thinkers endorsed the label of «Scoto-Llullism» – Protestants almost never borrowed such labels from their Roman Catholic counterparts. Nonetheless, they embodied the ethos of Scoto-Llullism, especially the use of the formal distinction to bind together reality in such a way that supports a profound exemplarism between the triune God and creation. This is only an (albeit important) sample of Protestant figures, and much more work needs to be done in order to gauge the breadth and depth of Scoto-Llullism in early modern Protestantism.

secundum quam vere non convenit. ex. gr. *intellectus vult, voluntas intelligit, iustitia miseretur, misericordia punit.*»

¹⁰³ Voetius, 1648–1669, Vol. 5, p. 145: «1. Generatio Filii est per intellectum & processio Spiritus S. per voluntatem, tanquam sua cujusque propria principia productiva. 2. Actus *intellectionis* & *volitionis* sunt distincti ab actibus *ditionis* & *impulsus* seu *inclinationis* seu *amoris*. 3. Aut non distincti, saltem formaliter. Quod priores sint actus Deitatis essentielles tribus personis communes: posteriores actus notionales seu personales, omnibus personis non communes.»

¹⁰⁴ See note 91 above.

¹⁰⁵ See note 90 above.

¹⁰⁶ Baines, 2023, pp. 88–96.

Bibliography

- AERTSEN, Jan A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden, Brill, 2012.
- ALSTED, Johann Heinrich, *Encyclopaedia, septem tomis distincta* [Herborn, Corvinus, 1630].
- , *Metaphysica, tribus libris tractata* [Herborn, Corvinus, 1616].
- , *Theologia naturalis* [Frankfurt am Main, Antonius Hummius, 1615].
- , *Theologia scholastica didactica* [Hanau, Conrad Eifrid 1618].
- ANDERSEN, Claus Asbjørn and Rafael RAMIS-BARCELÓ, «Introduction», in *Tractatus formalitatum brevis: Tractatus de differentia*, edited by Claus A. Andersen and Rafael Ramis Barceló, Santa Coloma de Queralt, Obrador Edèndum, 2018, pp. 11–73.
- ANDERSEN, Claus Asbjørn and Rafael RAMIS-BARCELÓ, «Jaume Janer OCist († after 1506) and the Tradition of Scoto-Lullist Metaphysics», *Bulletin de philosophie médiévale*, 64, 2022, pp. 167–207.
- ASSELT, Willem J. van, J. MARTIJN BAC and Dolf TE VELDE, eds., *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in Early Reformed Theology*, Grand Rapids, Baker Academic, 2010.
- BAINES, Matthew C., «The Aesthetics of Participation: The Reformed Scotism of Gisbertus Voetius (1589–1676)», PhD dissertation, Edinburgh, The University of Edinburgh, 2023.
- BECK, Andreas J., *Gisbertus Voetius (1589–1676) on God, Freedom, and Contingency: An Early Modern Reformed Voice*, Leiden, Brill, 2022.
- BONNER, Anthony, *The Art and Logic of Ramon Llull: A User's Guide*, Leiden, Brill, 2007.
- BOULNOIS, Olivier, «Reading Duns Scotus: From History to Philosophy», *Modern Theology* 21, 2005, pp. 293–315.
- , «When Does Ontotheology Begin? Aristotle, Thomas Aquinas, and Duns Scotus», *Arc*, 44, 2016, pp. 1–30.
- BURTON, Simon J. G., *Ramism and the Reformation of Method: The Franciscan Legacy in Early Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2024.
- CABRÉ DURAN, Maria, «El pensament escoto-lullista de Pere Dagui: de les formalitats a les dignitats», in *Ramon Llull y los lulistas (siglos XIV-XX)*, edited by Rafael Ramis Barceló, Madrid and Porto, Sínderesis, 2022, pp. 207–220.
- CALPE, Xavier, «Sentido histórico y perspectivas del Escoto-Lulismo», *Boletín de Historia de la Tercera Orden Franciscana*, 7, 2018, pp. 25–58.
- CARAMUEL Y LOBKOWITZ, Juan, *Metalogica disputationes de logicae essentia, proprietatibus et operationibus continens* [Frankfurt am Main, Johann Gottfried Schönwetter, 1654].
- CARRERAS i ARTAU, Joaquín and Tomás, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Vol. 2, Madrid, 1943.
- DUMONT, Stephen D., «John Duns Scotus», in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, edited by J. E. Gracia and Timothy N. Noone, Oxford, Blackwell Publishing, 2002, pp. 353–369.

- FRENCH, Roger and Andrew CUNNINGHAM, *Before Science: The Invention of the Friars' Natural Philosophy*, Abingdon, Routledge, 2016.
- GAETANO, Matthew T., «Renaissance Thomism at the University of Padua, 1465–1583», PhD dissertation, Philadelphia, University of Pennsylvania, 2013.
- GOUDRIAAN, Aza, *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes: im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Leiden, Brill, 1999.
- GRAJEWSKI, Maurice J., *The Formal Distinction of Duns Scotus*, Washington D.C., Catholic University of America Press, 1944.
- HOENEN, Maarten J. F. M., «Scotus and the Scotist School: The Tradition of Scotist Thought in the Medieval and Early Modern Period», in *John Duns Scotus (1265/6–1308): Renewal of Philosophy: Acts of the Third Symposium Organised by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996)*, edited by Egbert P. Bos, Amsterdam, Rodopi, 1998, pp. 197–210.
- HOTSON, Howard, *Commonplace Learning: Ramism and its German Ramification, 1543–1630*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- , *Johann Heinrich Alsted, 1588–1638*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- , «The Instauration of the Image of God in Man: Humanist Anthropology, Encyclopaedic Pedagogy, Baconianism and Universal Reform», in *The Practice of Reform in Health, Medicine and Science, 1500–2000: Essays for Charles Webster*, edited by Margaret Pelling and Scott Mandelbrote, Aldershot: Ashgate, 2005, pp. 1–21.
- , *The Reformation of Common Learning: Post-Ramist Method and the Reception of the New Philosophy, 1618–c. 1670*, Oxford: Oxford University Press, 2020.
- JOHNSTON, Mark D., *The Semblance of Significance: Language and Exemplarism in the "Art" of Ramon Llull*, PhD dissertation, Baltimore, Johns Hopkins University, 1978.
- LULL, Ramon, *Ars brevis*, in *Doctor Illuminatus: A Ramon Llull Reader*, edited and translated by Anthony and Eve Bonner, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- MARÇAL, Franciscus, *Dialecticum Certamen Artis Lullianae singulare defensorium in Caramuelem anti-peripateticum* [Palma, Typis Raphaëlis Moya et Tho., 1666].
- MULLER, Richard A. *Divine Will and Human Choice: Freedom, Contingency, and necessity in Early Modern Reformed Thought*, Grand Rapids, Baker Academic, 2017.
- MUT, Vincente, *Historia del Reyno de Mallorca* [Mallorca, Juan Dameto, 1650].
- OZMENT, Steven E. *The Age of Reform: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven, Yale University Press, 1981.
- PACE, Giulio, *Artis lullianae emendatae, Libri IV* [Valencia, Petrum Pinellum, 1618].
- , *Doctrinae peripateticae, tomi tres* [Valencia, Petrum Pinellum, 1606].
- POMPLUN, R. Trent. «Notes on Scotist Aesthetics in Light of Gilbert Narcisse's Les Raisons de Dieu», *Franciscan Studies*, 66, 2008, pp. 247–268.
- RAMIS-BARCELÓ, Ramis, «En torno al Escoto-Lulismo de Pere Daguí», *Medievalia*, 16, 2013, pp. 235–264.
- , «Fernando de Córdoba y el lulismo del siglo XV», *Mediaevalia*, 34, 2015, pp. 127–144.

- , «Giulio Pace (1550–1653): Humanismo jurídico, ramismo y lulismo», in *Historia Iuris: Estudios dedicados al profesor Santos M. Coronas González*, Vol. 2, Oviedo, KRK Ediciones, 2014, pp. 1345–1356.
- , «Scoto-Lullism: Concept, Development, and Authors», in *Distinction and Identity in Late-Scholastic Thought and Beyond*, edited by Claus A. Andersen and Jacob Schmutz, Basel: Schwabe (Medieval and Early Modern Philosophy 6), 2025, pp. 237–261.
- SCOTUS, John Duns, *Ordinatio* (=Ord.), in *Opera omnia*, edited by Charles Balic, Rome, 1950–.
- SEGUÍ, Juan, *La vida y hechos del admirable doctor, y martyr Ramon Lull* [Mallorca, Gabriel Guasp, 1606].
- TRIAS MERCANT, Sebastià, *Diccionari d'escriptors lullistes* [Palma: Universitat de les Illes Balears, 2009].
- , «El lulismo barroco y Fray Francisco Marçal», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 16, 1989, pp. 107–125.
- , «Llull en su época y en la época moderna. La síntesis del P. Marzal», *Espíritu*, 15, 1966, pp. 141–71.
- VOETIUS, Gisbertus, *Exercitia et bibliotheca studiosi theologiae* [Utrecht, Willem Strick, 1644].
- , *Selectarum disputationum theologicarum, pars quinta* [Utrecht: Joannem à Waesberge, 1648–1669].
- , *Syllabus problematum theologicorum* [Utrecht, Aegidius Roman, 1643].

THE RECEPTION OF RAMON LLULLS PHILOSOPHY AND THEOLOGY IN EARLY MODERN THINKING

LA RECEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA Y LA TEOLOGÍA DE RAMON LLULL EN EL PENSAMIENTO DE LA TEMPRANA MODERNIDAD

THOMAS LEINKAUF

Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Abstract

This paper examines the reception of Ramon Llull's thought in early modern intellectual culture, focusing not on his theology or missionary activity but on the structural and methodological dimensions of his *ars*. Building on six core aspects of Llull's system, the contribution concentrates on early modern strategies of internalizing and applying the *ars*, showing how Llull's combinatorial and logical innovations inspired new approaches to method, systematization, and universal science in the sixteenth and seventeenth centuries.

Keywords: Llullism, *ars magna*, early modern logic, universal science, combinatorial method.

Resumen

Este trabajo examina la recepción del pensamiento de Ramon Llull en la cultura intelectual de la temprana modernidad, centrándose no en su teología ni en su actividad misionera, sino en las dimensiones estructurales y metodológicas de su *ars*. A partir de seis aspectos fundamentales del sistema luliano, la contribución se concentra en las estrategias de interiorización y aplicación del *ars* que atrajeron a los pensadores modernos. El estudio muestra cómo las innovaciones combinatorias y lógicas de Llull inspiraron nuevas aproximaciones al método, la sistematización y la ciencia universal en los siglos XVI y XVII.

Palabras clave: Lulismo, *ars magna*, lógica moderna, ciencia universal, método combinatorio.

In my contribution I will not so much talk about Llull's fascinating theology and his impressive activity as a missionary of Christian belief. With regard to the general structure of Llull's 'system' and of the different lines of reception, I proposed just in an introductory article on Llullism in 2001 the following headings¹: 1) a theological component, 2) an metaphysical-ontological aspect, 3) the central meaning of unity and order, 4) the evident dependency on and critical reception of Aristotelian logic, 5) the importance of language and 6) the strategies of internalization and application of Llull's 'ars'. My interest here is more concentrated on the last point, the interest of many early modern thinkers in Llull's philosophy which articulated itself mainly in developing a new kind of logic and methodology.

I.

But before coming to this specific point, I want shortly to make a side-step to the field of theology where Llull's thinking also played an important role and where its innovative approach to traditional problems and theologumena stands out and is impressive. I will not enter here the complex discussion of the developments of missionary activities where texts of the Catalan thinker also played an important role, and I will not touch the other big stream of early modern discussions routing in late antique mystical texts, particularly in the works of Denys the Aeropagite or John Scotus Erigena's and their posterity in translations and commentaries, where Llull and Llullism have been also present². Instead, I will, instead, direct your attention for a moment to the problems of the representation and visualization of God's absolute transcendent Oneness by logical formalisations and linguistic images. Llull saw his own art as an alternative enriched by Arabic influences, not as a total negation, of Aristotelian logic, and he conceived it, evidently in contrast to many Aristotelian authors, as a logic in a realist or natural sense, as a science of being, without, naturally, ignoring its traditional function of separating the true from the false³. The presentation and manifestation of an absolute transcendent being inside the realm of immanence by means of the intrinsic possibilities of language and, partially, also images, has since late antique up to late medieval and renaissance

¹ Leinkauf, 2001, §§ 1-7, p. 239-290, here pp. 243-247.

² Leinkauf, 1997, pp. 583-609.

³ Johnston, 1987, pp. 2, 45, 47: «first intentions (in the sense of Ockham) are the mind's immediate apprehensions of the true nature of things», p. 61: «the doctrine of the non-numerical simple unity of universals (...) which appears in Avicenna», see *Metaphysics V* sect.). On the Arabic presuppositions see Dominique Urvoey, 1980.

thinking always been part of what we call theology as a discipline ⁴. Here Nicolas of Cusa, a thoughtful reader of Ramon Llull, is, together with his teacher Heymericus de Campo, an outstanding example. It suffices to point out only the new 'nomina divina' Cusa developed as the cornerstones of his theory of the coincidence of the opposites or the conjectural status of being and the possible knowledge of being, working innovatively with the Latin language to create formulations as the «possest», the «non aliud» or the «idem ipse». These are, evidently, language-based complex intellectual condensations of the absolute Oneness of God's essence in the horizon of calculated multiplicity, which unfolds the implicit or immanent multiplicity of God's essence – his trinitarian structure or his unity of unity and multiplicity – in the explicitness of a quasi-contradictory unity⁵. There are, however, other strategies to represent God's oneness or reality through logico-linguistic means that Cusa took over directly from Llull and the Llullian tradition, that is the – not only linguistic but also optical presentation – of God's trinitarian essence based on the 'modi essendi linguae'. In difference to Cusa, we can surely say, Llull intended the specific 'logic' of his Art as a popular, easily grasped 'mechanism' to be able also to convert non-believers. Since the revolutionary studies of Eusebio Colomer, Erhard W. Platzcek and Rudolf Haubst we know how Cusa took over from Llull the triadic modes of endings in verbs, adjectives and nomina, for example in the word 'amare' as amabile, amativum, amans, corresponding to the subject of love, to its object and to the connective act which joins them together⁶, to be

⁴ Not of images of natural beings as, for example, a tree, see Ramon Llull, *Arbor scientiae*, Lugduni 1635, p.16, on the, "Natural and logical Tree", see Johnston, 1987, pp. 157-175. Raimundus Lullus, *Ars brevis*, übersetzt mit einer Einleitung versehen von Alexander Fidora, Hamburg (Meiner) 1999.

⁵ With the 'possest' we are forced, for example, to think together or put into one instance modally opposite states of being: the infinitive of potentiality, the Latin 'posse', and the definitive indicative of a real existent being, the Latin 'est'; see Leinkauf, 2006, p. 126-143, on possest p. 138-142. The dialectic of enfolding-unfolding or implicit-explicit is important in the discussions of the 'art', see for example Thomas Le Myésier, *Breviculum seu electorium parvum*, edd. Charles Lohr et al, Turnholti (Brepols) 1999 [CC LXXVII], Pars dispositiva I. p. 70, 72: implicatio-explicatio; Pars dispositiva II, p. 77-78 (96r): implicare (confuse), extendere, elucidare, apparere.

⁶ In Llull's metaphysics the act (actus) or, as Charles Lohr put it, «the principles of action» substituted the Aristotelian principles of being. The theory of the correlatives is a central consequence of his dynamic ontological understanding, see *Vita coetanea* 26 (Raimundi Lulli Opera Latina [ROL] VIII 290): «Actus (...) bonitatis dico bonificativum, bonificabile, bonificare; actus etiam magnitudinis sunt magnificativum, magnificabile, magnificare; et sic de aliis divinis dignitatibus». Lohr, 1993, pp. 729-745, p. 731-732; Lohr, 1996, p. 9-17, p. 13: Llull «defined these moments [-tivism, -bible, -are/-ans] as the substantial and intrinsic principles of action valid for all reality». Lohr as also Johnston, for example, see in these triadic correlatives also a strong influence of Arabic logic, Lohr p. 13: «on the analogy of the forms of the Arabic verb»; before him also Johnston, *The spiritual logic* (note 3), p. 19, 33-44 to the *Logica Algazelis* (Llull's *Compendium logicae Algazelis*); particularly Jordi Gaya Estelrich, 1979, pp. 68-70; Pring-Mill, 2001, pp. 111-

able to make explicit the correlative basic-structure of reality, logic, and their reverberations in language⁷. All this implanted Augustinian and Neoplatonic Platonism, the Boethian synthesis of the School of Chartres, the Love-Theory of Bonaventure and, not to forget, the Medieval Specula and encyclopaedias as Vincet of Beauvais' *Speculum naturale* in a new system so close to what also Heymeric de Campo, Nicolas of Cusa and Charles de Bouvella had in mind. The condensation of the unity of the Christian threefold Godhead in triadic complex unities in Llull with the terminological indication as «contractio» is an evident prefiguration Cusa's concept of «contractio», which indicates the interests of the Cardinal in the logico-dialectical competences of Llull⁸. That Cusa explicitly underlined Llull's argument: 'quodlibet correlativum est tota essentia (...), et ipsa (essentia) est quodlibet correlativum', is significant and will not need further interpretation here⁹. Only one remark: if we would take the implicit

18. On 'terminus', 'conceptus', 'nomina', 'verba' Alsted, *Clavis artis Lullianae*, *Idea brevissima Artis Lullianae*, Lib. II, p. 126-162, part. p. 127-131.

⁷ Ramon Llull, *Logica Nova*, dist. III; pars 4 B, p. 45: «sicut in Deo in quo relatio est substantialis in patre et filio et spiritu sancto, et in suo intellectu et sic de aliis suis rationibus, in quo intellectu se habent substantialiter intellectus, intelligibilis, et intelligere. Et sic in rebus creatis, sicut in substantia ignis in quo se habent relative substantialiter forma et materia, et in intellectu intelligere, intelligibile et intelligere». On 'relatio' and 'correlativa' see Johnston, 1987, pp. 202-205, on Llull-Cusa see Eugenio Colomer, 1961, for Colomer the research of Haubst has been a central presupposition: Rudolf Haubst, 1952. Important: Platzeck, 1962-1964; Pring-Mill, 2001; Pring-Mill locates on p. 94, together with Platzeck, Llull's thinking inside the patterns of late-antique and medieval theological 'philosophy', represented by authors like Augustine, the School of Chartres and Bonaventure and their «trinitarian view of the universe». In Llull we have different dynamic triadic structures which reflect their differences in diverse verbal endings like: -ivum, -bile, -are/-ans [bonificativum, bonificabile, bonificare/bonificans]; -itivum, -ire, -ibilis [ignitivum, ignire, ignibilis]; and so forth. But the ontological background of his system is, in general, extremely 'realist'! All beings form a hierarchy of existent items (as in Pseudo Dionysius) and language-logic is but a direct expression of these essentially 'real' structures, see Platzeck, Raimund Llull (see above) Vol. I, p. 393-445; Johnston, 1987, pp. 4-5, 50 insists on the «Neoplatonizing character of Llull's whole system», also pp. 53-54 with remarks on Llull's insistence on «semiotic connection» and the importance of «signs, also p. 64-79, 110: «the immanence of identity [see below the chapter on homogeneity] as a kind of signification», pp. 162-175 on signification, p. 165 quotes *Logica Nova* I, 1, 2 (note 35), p. 15-16: «subiectum est, in quo implicite sunt ea, quae per significationem cognosci possunt».

⁸ Lullus, *Ars brevis*, secunda pars 1 (1308), Turnholti (Brepols) 1975ss [Corpus Christianorum, Vol. 28], p. 198: «quando autem unum principium contrahitur ad aliud, tunc ipsum est subalternatum, ut cum dicitur bonitas magna (...) Et quando contrahitur aliquid principium ad singulare, tunc est principium specialissimum, ut cum dicitur bonitas Petri est magna»; see Leinkauf, 1993, 2nd Edition 2009, pp. 154-156, Cud. Cus. 83, 96v-97r (= Colomer 149s), 97v (= Colomer 157), see also Johnston 1987, p. 196, 207.

⁹ Cusa argues in the *Codex Cusanus* 83 (quoted in Colomer [note 7] p. 157): «quod quodlibet correlativum est tota [!] essentia bonitatis et ipsa est quodlibet correlativum, ut ipsa sit una essentia indivisa, incompressa (et) in sua primitivitate, veritate et necessitate permanens». See also Johnston, *The spiritual logic of Ramon Llull* (note 3). Nicholas of Cusa, *De possess. n.50; h XI/2, S. 62: nec trinitas est mathematica, sed vivaciter correlativa*, see *De docta ignorantia* II, c. 7, n. 127; h I 82; *De visione Dei* c. 17, n. 71-73; h VI, p. 58-59. «Video in te deo meo amorem amantem, et ex

triadic multiplicity in God's unity as the (geometrical) point of the centre of a sphere, then the unfolding of the enfolded complexity could be seen in the gradually more or less intense threefold correlations of a corresponding periphery. For the Catalan, this would be valid as the *dynamic* basic structure of all reality, not only of God's being¹⁰. There is nothing which is not an integrative and integrated part of a reality that is reflecting-refracting the primordial complex unity of God as its active source of existence. We could easily enlarge this correlation of Llull and Cusa with many other examples, and this would bring us quite fast to interesting thinkers like Charles de Bouvelles or Jacques Lefèvres d'Étapes and others. But this is only said here to remember one aspect of Llull's deep impact on late medieval and early modern discussions.

II.

The attractivity, however, of Llull in the 16th and 17th century debates is as manifest as also complex and embedded in strategically, often also theologically stimulated discussions. It is since the 1960s, since the research of Gilbert, Rossi, Crapulli and others on the problems of methodology and its relation to mathematics, a quite well-known fact that this attractivity existed and that it was, naturally, more orientated to his logical-philosophical treatises, particularly, in the *Ars magna* and, even more so, in the *Ars brevis*. But we could ask: What has been so attractive in these texts written nearly two centuries before the midst of the 16th century? What kind of Logic did they offer which is different to what everybody basically educated in the university- and academy-system of the late

eo, quia video in te amorem amantem, video in te amorem amabilem, video utriusque amoris nexum» [so we have the Lllulian triad: amor-amans, amabilis, amatum which Cusa transforms into amans, amabilis, nexus, also n. 72; p. 59. See Heymericus de Campo, *Quaestiones*, Cod.Cus. 106, f. 55r; *Ars demonstrativa* Cod.Cus. 106, f. 72v. A central background here is Augustine's *De trinitate* IX 2,2: «amor autem alicuius amantis est, et amare aliquid amatur. Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor»; XVI 6,10. See Colomer, 1961, pp. 92-93.

¹⁰ Johnston, 1987, pp. 17-19, p. 18: «his (sc. Llull's) exemplarist arguments [are] dynamically proportional, rather than statically analogous, definitions of an active participation», of created reality in God's principles; p. 19: «These correlatives (sc. agent, patient, and act) are a metaphysical reality in every entity and apparently replaced similar distinctions originally listed among the sixteen Absolute and Relative Principia of the early versions of his Art», see also p. 51, 117; Pring-Mill, 2001, p. 24: «Ihre Wechselwirkung (sc. of the 'correlativa') dient dazu, alle drei Serien von Prinzipien (absoluten, relativen und korrelativen) zu einem einzigen Geflecht aktiver Relationen zu verweben, welches die Grundlage seiner (sc. Llull's) endgültiger Sicht bildet», see also p. 94-102. On the theory of the 'correlatives' see c. XI-XII, p. 105-132. Johann Heinrich Alsted, *Clavis artis lullianae*, Argentorati (Zetzner) 1609, lib. I, c. 8, p. 43: regarding the «terminationes» (endings) -ivum, -ile, -are we can read «tò ivum significant principium activum, effectivum, communicativum: ut bonificativum; tò ile significant principium passivum, receptivum, participativum, ut bonificabile, tò are denotata principium copulativum, actuale sive connexivum: ut bonificare».

Scholastic and Humanist educational system could know? What is the ‘specific difference’ of this kind of philosophy and logic to the Aristotelian Organon, dominated by the programmatic reflexions the Stagirite gave here regarding methodology and dialectic, or to the recently reconstructed dialectical logic of the Platonic School, or to the subtle reflections of the new Scepticism enriched by new editions and translations of the texts of Sextus Empiricus? I will try to sketch some lines which since Nicolas of Cusa up to the mid-seventeenth century accompanied intellectual developments and discussions¹¹.

To be able to answer these questions, we should, in a first approach, look at certain urgent problems that puzzled and vexed Intellectuals since the late 15th century. Independently from theological problems that regard the will and power of God as a ‘*deus absconditus*’, independently from the existential problems resulting from the waves of pests running since 1348 through Europe, and independently from the big-big religious and theological problems that are lurking around the corner indicating a soon coming terrible schisma partially connected to the aforementioned challenges, independently from all that, but not, surely, disconnected from it, we can register another fundamental problem that occupied the minds of alert scientists and sensitive intellectuals: That is the problem, connected directly to world exploration starting in the 15th century, of how science could be able to digest and order or give structures to all the new information that stranded on the mental shores of their consciousness¹².

The problem emerging here is that of the organisation or re-organisation of the traditional fields of knowledge instigated by the gigantic input of new information arriving through activities of world-exploration. It is this impact of masses of new things, texts, manners and customs of living, biological species of plants, animals and human beings that overwhelmed, scared and motivated contemporaries at the same time. Out of all this results a desire, a kind of need or obligation to come to grips with the sheer quantity of that information. That meant, for example, to classify and subsume logically and terminologically the new species x under the genus A and not B or C and so forth, or the sort of a tree

¹¹ I am referring, naturally, to my previous research, for example: Leinkauf, 1993, p. 1-34; Leinkauf, 2000, p. 279-307. It is important to see and acknowledge the important role of late scholastic thinking in the time-period between 1550 and 1620, the presence of authors like Zabarella, Fonseca, Keckermann in the texts of Ramus, Alsted, Bisterfeld, and others, particularly their ‘*institutiones dialecticae*’. See for example Alsted, *Clavis artis Lullianae* (note 10), Lib. II, c. 11, p. 89-90 Fonseca, *De institutione dialectica* lib. 7; c. 12, p. 117: «Ex his elicit Zabarella definitionem: Logica est habitus intellectualis instrumentalis, a philosophis ex philosophiae habitu genita, quae secundas notiones in conceptibus rerum fingit, & fabricat (...), lib I, de nat. logic. cap. 20; c. 12 tabulae logicae n. iv.: tres sectae & scholae logicae», p. 119

¹² I discussed these for overarching problems under the heading of ‘irritations’ in Leinkauf, 2017, Vol. I, pp. 28-113.

under a similar species that is part of a more universal genus and so forth, or the kind of an unknown, but presumed language under the species or genus of language at all and not under the acoustical phenomenon of exchanges of information between animals. All this is condensed in an opinion that a well-known intellectual who teaches at Padua university, namely Agostino Nifo, exposed at the very beginning of the 16th century, not without a certain concern: 'there is a risk that we do not have enough words to describe or define all these (new) things'¹³. The alternative was: here a disorganized pile of any possible items (things, animals, languages) sweeping without control, so to say, into the systems of the just starting new vernacular languages or into the established Latin 'lingua franca' with the consequence not to be integrated and rationally absorbed into them, or, on the other side, the effort to create a new method of organizing these sheer masses of information coming and arriving daily from overseas¹⁴.

In a certain way, the reaction in the corridors of university buildings, in the staircases of city halls, in the circles of humanist academicians and in the administrations of the great trade companies was unanimous: The situation needed a kind of counter-strategy to stabilize irritations and to secure contracts,

¹³ See Leinkauf, 2017, Vol. I, p. 65-86, p. 74 where I quote, for example, Agostino Nifo (Augustinus Niphus), In Aristotelis De partibus animalium et earum causis libri III, Expositiones in omnes Aristotelis libros, Venetiis 1546, fol. 4r: «notitia animalium omnium perfecte non haberi potest (...) semper aliquid novi fert Africa»; André Thevet, Les Singularitez de la France Antarctique, Paris 1557 (ou: 1558), fol. 51v: «gens merueilleusement estranges et sauvages (...) vivans comme bestes (!) irraisonnables»; Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdéz, Historia General y Natural de las Indias, in: Vida y Escritos, ed. J. Pérez de Tudela Bueso, Madrid 1959, Vol I, p. 8: «Cual ingenio mortal sabrá comprehender tanta diversidad de lenguas, de hábitos, de costumbres en los hombres destas Indias? Tanta variedad de animales (...). Tanta multitud innarrable (!) de árboles, copiosos de diversos géneros de frutas (...). Cuántas plantas y hierbas útiles (...) cuántas otras innumerables que a él no son conocidas».

¹⁴ Alsted, Clavis artis lullianae, Lib. I, c. 23, p. 75: «Methodus est instrumentum dianoeticum, quo unum vel plura axiomata ex alio, sine vi syllogistica colliguntur, ad rerum cognitionem in suo genere perfectam adipiscendam». The criteria, for example, regarding syllogism are 'consequentia & inconsequentia', regarding truth 'veritas & falsitas', but regarding method 'ordo & confusio'. So, method proceeds «a generalissimis per subalterna ad specialissima. Generalia autem sunt, quae sine sequentibus intelligi possunt, & sine quibus sequentia intelligi non possunt» (ib.). Interestingly, Alsted coordinates method with three 'laws' (leges) p. 78, that is: lex homogeniae (order of homogeneous tendencies of developments: ad proprium eius finem), lex coordinationis (order of generalissima, subalterna, specialissima), lex colligationis (order of the transition of parts of a genus through 'vincula'). On the sense of 'colligatio' or 'colligere' in Llull, based possibly on Boethius's theory that the intellect grasps the universal species as 'cogitatio collecta ex individuum dissimilium numero substantiali similitudine' (In Proprii Isagogen I, sect. 11), in Liber de significatione dist. II, part 2, c. 10 (note ...), p. 68-69: «intellectus colligit de pluribus (...) ex omnibus istis (sc. virtutibus realibus) intellectus colligit et multiplicat unam virtutem generalem», as an apprehension in difference to induction or abstraction in Aristotle or Aquinas, closer to Augustine and Bonaventure, see Johnston, 1987, pp. 171-173, who insists on the «wide-ranging sense» of their application.

trading activities, political developments and, above all, scientific approaches to the new material of knowledge. In the desperate try to cover all possible new information in one manageable 'system', together with the long list of just known patrimonies since Antiquity, intellectuals of the 16th century developed, independently from their specific religious, political or social positions, a kind of scaffolding of a super-science, often named 'scientia universalis', at times also 'mathesis universalis'. This intentionally unlimited science is deriving, with regard to parts of its structure, directly as we shall see from Ramon Llull's 'ars magna' or 'ars sciendi'¹⁵. In this big scientific enterprise, which developed strangely enough without supervising authorities or a masterplan, many diverse and traditional means, coming from Hellenistic and late antique heritage, have been put together and confronted with new mathematical and logical insights (Zabarella). The research I named before, started with some interesting exceptions like Pieter Duhem and his work on Leonardo, not before the middle of the last century with authors like Neal W. Gilbert with his famous Renaissance concepts of method (New York 1962), Paolo Rossi with his research on Paolo Aconcio and his no less important book *Clavis universalis* (Firenze 1960)¹⁶, and, to give a last not equally well known but important example, Hans Schöling, *Die axiomatische Methode im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert* (Frankfurt/Main 1977)¹⁷.

In the development of the universal science Llull's 'ars' played a fundamental role! In this context Llull's own work reflects in a way the intentions of the whole intellectual movement to manage big data masses by means of a science-based stable program of systematisation and, mostly important, easy to handle complexities. He anticipated what 200 and even more years later became an urgent problem, and in this context we can say that the composition in 1308 of the 'ars bevis' as a synthesis of his 'ars magna' is not only a formal and reductive act of self-correction or self-amendment, but is as

¹⁵ Petrus Gregorius Tholosanus, 1575, c. 7: De viris illustribus, qui de omnibus disputandi artem professi sunt, p.114-120, is, beside the list of classical Greek and Hellenistic authors, singularly pointing out Ramon Llull, see p. 118: «Ceterum nulla ars, similia his quae poterant operandi, tradita est nobis, saltem, quod ad meam aetatem & nostras perveniunt manus. Unus tamen, ut puto, Dei spiritu illustris inventus a nobis, non a surpadictorum ordine, sed illis minime inventione inferior, qui artem quandam meditatus est, qua omnia possent disputari & contineri. Is fuit Raymundus Lullius, qui tamen puritati sermonis non studuit [Tholosanus's typically humanist attitude], sed qui nostrae artis fundamenta gessit [!], & in quem plures ediderunt commentaria, ut Lupetus Lavineta, ut Henricus Cornelius Agrippa, quorum singuli quaedam propria addiderunt». Tholosanus mentions then also humanists like Faber Stapulensis, Carolus Bovillus, Gemma Frisius and Picus Mirandulanus».

¹⁶ See also Paolo Rossi, 1952; Rossi, 1960.

¹⁷ See on the whole complex problem Wilhem Schmidt-Biggemann, 1983; Leinkauf, 1993, pp. 131-190.

such, so to say, programmatic or a «program» in itself¹⁸. The methodological advantages as velocity, facility, clarity and density begin to dominate logical and systematic criteria, transforming, for example, the Aristotelian formal logic of the Prior Analytics with its long and essentially quite uninteresting, but time consuming repetitions of the classes of syllogisms (which covered one or two semesters on university curricula up to early seventeenth century) to the alternative of 'symbolic' logic that uses pictures or diagrams to shorten this long-term processes¹⁹. The quasi-topical argument in favour of the 'ars lulliana', of the speed and ease of its acquisition and practical implementation is an argument we can also find in Llull's texts themselves, for example in the prologue of the *Logica nova*. This aspect of the Llullian art fitted perfectly well with the intentions of humanist educational and methodological reflections²⁰. What have been the criteria of this systematisation and of the quasi-ideological claim of its working so easily and fast? Mostly important here is the affinity to mathematic, that is, to geometry on the one side, particularly manifest in the paradigmatic form of the circle and the triangle, and, even more important, to arithmetic on the other side, particularly manifest in the use of combinatoric operations and the constant claim of the noetic and ontological stability of the number-forms. Llull's approach to reality created a possibility to look on the complexities of an at first and also at second glance changing, contingent, and multifactorial world through the lenses of different formal structures manifest in the four figures presented in the project of his 'art' and to detect by means of the application of these formalisations a stable and substantial reality that lies 'behind' the ever more complex and irritating surface of daily processes. In addition to all that, thinkers of the 16th and 17th centuries evaluated what they called 'scientia universalis' in combination with the 'ars memorativa' as one of the few instruments a fallen mankind could have in its own hands, independently from a miraculous interventions of God's absolute power, to compensate, at least

¹⁸ One can say that, for example, Thomas Le Myésier's, *Breviculum seu electorium parvum* of 1325 (see note 5) is just such a handbook for the 'apliacation' of the Ars magna.

¹⁹ It has been the teacher of Leibniz, Erhard Weigel, to introduce such diagrams in his logical treatises, see *Universi corporis pansophici Prodomus de gradibus humanae cognitionis. Ipsaque trina mentis operatione, generaliter agens, quam dicere posses Pantognosiam*, Jenae (Bauhofer) 1672 or *Idea totius encyclopaediae mathematico-philosophica hoc est, Analysis Aristotelico-Euclidea genuinum demonstrandi modum & plenam solidioris Philosophiae faciem per omnes disciplinas, & facultates ichnographice pingens*, Jenae (Meyer) 1671, but, before him, René Descartes in his *synthesis of modern mathematical, algebraic operations and logical procedures in Regulae ad directionem ingenii*, unpublished during his life-time, but, significantly, fished out of old private libraries by Leibniz during his stay at Paris 1670-1672. See AA VI 3, p. 386; II/3, Nr. 132. He received a transcription of the Reguale (then titled as de la recherche de la verité) by G. H. Schuller, AA I/3, p. 60-61.

²⁰ See Gilbert, 1962, pp. 71-75; Schmidt-Biggemann, 1983; Leinkauf, 2017, I, pp. 159-221, pp. 186-198.

partially, the terrible consequences of a world corrupted by man's sin²¹. If memory, as for example Alsted stated with reference to Augustin in his *Theatrum scholasticum* of 1610, «is the conservative power by means of which the forms (species) of the things are preserved and perpetuated in mankind, or if it is the act (actus), through which all things that have been read, heard and written will be preserved»²², then a kind of science that pretends to be able to organise the richness and totality of all these kinds of information in a stable and reliable way would be the most fitting counterpart of the capacities of this memory. Even if all what could be known or is 'knowable' (scibile) is only a reduced or, better: shaded 'eidolon' of the 'realitas ipsa'. Here, Ramon Llull's 'art' entered the scene for a wide range of different intellectuals – from Bernard de Lavinheta to Sebastián Izquierdo, from Charles de Bouvelles to Yves de Paris or Athanasius Kircher – offering a perspective that at least pretends to furnish mankind with exactly such an instrument of knowledge: but, the strategy of perfecting knowledge stands necessarily under the condition of an inadequate and defective cognitive ability which tries desperately to 'heal' its defective presuppositions²³. As the very structure of the 'art' allows to combine different logical, syntactical and structural – mostly geometrical – systems, for example logical hierarchies between substances and accidents or generality and singularity, syntactical orders between verbs, nouns and adjectives, and geometrical structural differences between circles, triangles and diagrammatic orderings, presenting a complex synthesis of all these different horizons of meaning and knowing, the fundamental suggestion of that building or architecture of formal structures was that it corresponds in the best possible way, at least for the reduced capacities of human beings, to the building and architecture of the world or of reality. The «veritas investiganda», that is here the presupposition, is identic or at least homogenous to the 'methodus investigandi', and, one step even further, the «ars artium» or the «ars generalis» presents the most general super-structure of a formal structure which comprehends in it all

²¹ Leinkauf, 1993, pp. 20-34; Petrus Gregorius Tholosanus, 1575, p. 81-96, p. 88: the mental, trans-corporeal being of the soul, its 'real' and 'substantial' being consists in a permanent «illuminatio & fruitio Dei», if the soul, driven by malignity and, following, by sin «declines from God» (declinante anima a Deo per peccatum), she loses all her former original and perfect knowledge of the world, of being and of her own essence; c. 6, p. 97: «omnia homines scire simul non posse, ob rerum multitudinem & varietatem, & propter memoriae humanae imbecillitatem imminuta vi eius peccato originali».

²² Johann Heinrich Alsted, *Theatrum scholasticum*, Heidelberg 1610, p. 21: «memoria est vis conservatrix, qua species rerum in homine conservantur & perpetuantur: seu est actus, quo conservantur lecta, audita, scripta».

²³ Leinkauf, 2001, p. 258; Alsted, 1612, pp. 4-5.

the sub-structures of all possible sciences²⁴. We have to say that the fundamental 'realist' aspect of Llull's philosophical position, always in struggle with the nominalist and 'via moderna' movements (see *Liber de ente reali et rationis* 1311)²⁵, is in a certain way preserved in the idealist super-structure of the scientific systems proposed by Pierre de la Ramée, Johann Heinrich Alsted, Johann Heinrich Bisterfeld, Sebastiano Izquierdo and others. Its attractiveness consisted in the signal it gave, namely: with this modality of knowledge (*modus sciendi*) you can get to the things themselves, to the '*res ipsae*', to the essential sub-structure of the worlds being.

We all know how often in early modern texts the reduplicative linguistic phrasing of '*scientia scientiarum*' or '*ars artium*' appears expressing the pretention of having just such an all-comprehensive technique of knowing or, at least, of seeking it by presupposing its possible existence²⁶. There are, at least, two things important here: first, the different strategies of the '*ars*' with which it tries to fulfil the ever-increasing expectations it provoked by its own pretention to be able to treat '*de omni scibile*', second, the over-all movement that different

²⁴ For Llull the universality of our intellect is able to experience itself only fully by applying his 'art', for example, in the 'evacuatio' or 'multiplicatio' of the figures, see *Ars brevis*, pars sexta, ed. Fidora p. 42: «In tertia figura intellectus evacuat (!) cameras (...) recipiendo a qualibet camera ea, quae significant litterae, ut applicent [sic] illa significate ad propositum; et sic (sc. intellectus) se facit applicativum et investigativum et inventivum»; pars septima, p. 46: «cum quibus (condicionibus) intellectus se [!] condicionat et disponit ad investigandum et inveniendum (...). Et in isto passu cognoscit se intellectus valde generalem et artificiatum super alium intellectum, ignorantem istam Artem»; Myésier, *Breviculum* (note 5), *Essentia artis*: Bonitas, p. 289: *investigare, invenire*; *Magnitudo*, p. 290: *invenire*; *Potestas*, p. 292 etc.

²⁵ Llull, *Liber de ente reali et rationis*, in: *Opera parva*, Palma de Mallorca 1745, Vol. IV [Repr. As *Opuscula*, Hildesheim 1972]; *Liber de significatione*, dist. II, pars 2, c. 9, *Opera latina*, Turnholti Brepols) 1978ss, Vol. X, p. 65: «Et ideo realitas est illud ens, a quo intellectus primitive et principaliter fertur, et ab ipso abstrahit et multiplicat intentiones, quae sunt similitudines eius, ut habitus scientiae acquiratur», see Johnston, 1987, pp. 169-175,

²⁶ The expression '*ars artium*' goes, naturally, back to Ramon Llull, see Leinkauf, *Mundus combinatus*, 1993, p. 150-160, particularly 150-151. Ramon Llull, *Ars demonstrativa*, in: *Opera*, ed. Ivo Salzinger, *Moguntiae [= Opera]* 1721, Vol. III, p. 1: «Sciendum est ergo, quod ista Ars est Logica et Metaphysica (...) sed in duobus differt ab aliis duabus, videlicet in modo considerandi suum subiectum et in modo principiorum (...). Metaphysica considerat res, quae sunt extra animam, prout convenient in ratione entis; logica etiam considerat res secundum esse, quod habent in anima (...). Sed haec Ars tanquam suprema omnium humanarum scientiarum indifferenter respicit ens secundum istum modum et secundum illum»; *Ars magna generalis ultima*, *Opera*, Argentorati (Zetzner) 1617, c. 101: *De logica*, p. 537-538: «logicus tractat de secundariis intentionibus (...) sed generalis artista tractat de primis (...). Et in isto passu cognoscit intellectus, quod logica est scientia instabilis sive labilis [!]; haec autem ars generalis permanens est stabilis». See also *Compendium artis demonstrativae* (ca. 1277-83), in: *Opera* Vol. III, p. 154-156: the Art does add not more power to the syllogisms and formal operations, but brings rather the «greatest material compendiously, for forming many syllogisms». See Johnston, 1983, p. 49: «Perhaps Llull's emphasis on the purely quantitative (!) contribution of his system reflects his perception that existing means of proving Christian doctrine to non-believers merely suffered from a dearth of adequate proofs and reasons, which his Art would supply».

mental attitudes to reality are executing, thereby reacting also on the problems of the former point, that is to try desperately – and standing in a certain nominalist way of thinking – to cover ever more content under ever less strategical headings. One of the final points of this process is the disintegration of essential formal structures, of genera, species, individual forms into logical codes, as in Leibniz's binary logical calculus, his *characteristica universalis* and his homogenous ontology. The 'ars' pretended a kind of indifferent position to traditionally different fields of being and knowing. As Llull himself has it in the following impressive passage of his *Ars demonstrativa*: «Sciendum est ergo, quod ista Ars est Logica et Metaphysica (...) sed in duobus differt ab aliis duabus, videlicet in modo considerandi suum subiectum et in modo principiorum (...). Metaphysica considerat res, quae sunt extra animam, prout convenient in ratione entis; logica etiam considerat res secundum esse, quod habent in anima (...). Sed haec Ars tanquam *suprema* omnium humanarum scientiarum *indifferenter* respicit ens secundum istum modum et secundum illum»²⁷.

1. The strategies of the defenders of the 'art'

Here we have, first of all, the promise to be able to heal, so to say, the wounds of the consequences of first or original sin: with the 'art' as an instrument of knowledge or scientific exploration of reality mankind will be able to compensate sin's consequences with respect to its acting inside the world borders – not, to be clear, with respect to the inner or intrinsic damages of the soul, these would always be a question not of science but of grace. As a direct consequence of this, one has to say extra-ecclesiastic promise the 'art' suggests that the knowledge of humanity could be restored as far as possible to the original competences of mental possession of the structures of reality, and this means, primarily, that science, directed by the 'art', would be able to extend knowledge to the whole field of what is knowable, to the, what they called, 'omne scibile'. Insofar as a 'scibile' is a 'scibile' if and only if it documents a rational *inner* structure (comparable to Plato's idea and Aristotle's substance-essence)²⁸, that is, if it documents an essence with no less essential components as accidents, constituents, or moments of its respective being, insofar the knowledge of this 'scibile' represents or reproduces the structure of reality on the level of concepts and logical structures. Insofar as there are no limits of this

²⁷ Ramon Llull, *Ars demonstrativa*, in: *Opera*, ed. Ivo Salzinger, Moguntiae [= Opera] 1721, Vol. III, p. 1.

²⁸ Le Myésier, *Breviculum*, Pars dispositiva IV, p. 88, col. 1: «cum intrinseca semper sint nobiliora extrinsecis. Est enim intrinseca operatio substantialis et naturalis; extrinseca ergo intrinsecae operationis erit effectus».

very science as 'art' or 'ars artium', insofar is, as a consequence, the range of its possible content not limited by any kind of reality in the sense of substantial or essential beings²⁹. Insofar as the 'art', in the sense of Llull's 'ars artium' or 'ars generalis', is universal and orientated to the whole realm of being, and insofar it is, in addition, rationally structured and knowable, insofar is this 'art' as 'ars generals' the inner core or absolute universal centre of all possible arts and sciences³⁰. To be able to organise the pretended universality of the field of the knowable, the 'art' is not only addicted to certain logical-rational principles, which are also derived from Aristotelian presuppositions, but primarily, as we just mentioned before, to certain formal, iconic and paradigmatic principles as circles, triangles, or diagrams, to be able to present with them quasi 'ad oculos' the closed and organized field (campus) and horizon of the pretended universal knowledge³¹. Within these fields, demarcated by the 'art' and its specific prospectives, the human intellect can act with more facility (facilius) and velocity (citius) to manage the ever-increasing content of the knowable (scibile)³². With a stable categorical structure, a reduced pattern of principles

²⁹ Johnston, 1987, p. 54 on two metaphysical corollaries of Llull's realism: «The first is the plurality of substantial forms, which his Principia necessarily exemplify as substantial constituents of every being. The second is the essentialism that typically attributes an essence to any specific difference, property, or inseparable accident in a being, with the result that the being possesses numerous 'co-essential' attributes, which Llull's own innate attributes render active in the being's existence and operation».

³⁰ Alsted, *Clavis artis Lullianae*, Lib. I, c. 9, p. 47: «Ex his videtur (ut incidenter id commemorem contra Antilullianos) quod nostra scientia sit generalis ad omnes scientias, & hoc cum suis principiis generalibus, in quibus principia aliarum scientiarum particularium sint implicita, & contenta, sicut particulare in universali»; Lib. II, c. 1, p. 79: «ut tradamus veram ac solidam de Omni Scibile scientiam»; c. 10, p. 86-87 de medulla artis: circularis, reflexa & directa; c. 11, II, p. 104. «totalis variatio, quae fit ex uno motu unius elementis sub aliis vel infra alia».

³¹ Alsted, *Clavis artis Lullianae*, lib. II, c. 12, p. 115: «tabulae sunt matres memoriae».

³² Myésier, *Breviculum*, II *Essentia artis*, p. 283: «ratio, quare fecimus istam Artem brevem, est, ut Ars magna facilius sciatur»; *Essentia artis* 3: *Sapientia*, p. 292: «faciliter inveniri»; *Voluntas*, p. 293: «eius applicatio ad Artem (...) stat, ut secundum hanc formam (...) debet Artista formare et regulare velle suum in bono, magno etc., ut citius et veracius inveniat id, quod intellegere affectat»; *Essentia artis* 6, p. 326: «Et per talem discursum (sc. discurrendo quodlibet principium per omnes species regularum) intellectus habet notitiam de quolibet [!] principio. (...) Haec mixtio (sc. principiorum) est subiectum et refugium artistae huius Artis, ut inveniat in ipsa quidquid vult, ad placitum»; Raimundus Sabundus, *Theologia Naturalis seu Liber creaturarum* (ca. 1434-36), ed. Friedrich Stegmüller mit kritischer Edition des Prologs, Sulzbach 1852 (ND Stuttgart-Bad Cannstatt 1966), Prologus, p. 27*: «ista scientia docet omnem hominem cognoscere realiter, infallibiliter, sine difficultate et labore omnem veritatem necessariam», p. 28*: «sine difficultate»; Alsted, *Clavis artis Lullianae* (note 10), lib. II, c. 11, n. II, p. 93: «omnium facillimam argumentandi rationem tibi monstrat sequens figura (p- 94-102), quae constat novem combinationibus, & quaelibet combinatio habet novem columnas, & quaelibet columna est novem catenarum». It is possible to find the argument of facility also in texts of the late scholastic movement, for example in Fonseca, *In metaphysicam Aristotelis*, II, c. 1, q. 2: «finis proprium & peculiaris Dialecticae» = «viam & rationem tradere, qua facile & sine errore possimus ex cognitis incognito intelligere».

and categories, a set of relatively simple figures and diagrams, the intellectual researcher could easily grasp combinations, connectivity, affinities, or parallels in the infinite horizon of knowable ‘matter’, particularly if he uses the inventive power of the ‘art’ that lies exactly in the correct application of all these figures, concepts and logical relations³³. The stability of all these constitutive parts and moments of the ‘art’ is a direct compensation of the instability of human existence in the development of early modern culture³⁴.

2. The ‘fight’ between the defenders of hypo tactical and para-/syntactical structures of reality and logic

Llull’s ontology represents a complex structure of horizontal and vertical gradations of intensities, affinities and homologies that stands together with traditional Platonic and Aristotelian, primarily hypotactic and substantialist orders, for example of genus, specific differences, accidents or the hierarchy of dignity between different substantial beings. Nonetheless, at least as I see it, the tendency to homologize and unify the whole realm of being, to establish, so to say, a universal realistic presence of co-essentiality and correlational structures, is the more ‘progressive’ or ‘modern’ aspect of Llull’s thinking³⁵. Many passages of his texts are preparing processes which would come to their explicitness only later, mostly in sixteenth and seventeenth century debates. If one looks on terminology in the development of the Lullian ‘art’ it becomes quite fastly clear that coordination, colligation, homogeneities, affinities and cognate conceptual expressions define a specific syntax that is not only pointing on an alternative bunch of vocabulary with regard particularly to Aristotle’s logic, but is primarily the expression of a different view on ontology, an ontology, namely, where hypotactic and syntactical orders are interwoven to a new density of created reality³⁶. We can see, looking back (what is always

³³ Alsted, *Calvis artis Lullianae*, Lib. II, pars 1, p. 8: «scala ascendendi et descendendi, modus implicationis universalis»; pars quinta, p. 40; c. 11, p. 88-93.

³⁴ Leinkauf, 2017, Vol. I, p. 4-5, 29-65, see above note 24 the quotation from Llull where he explicitly is contrasting the ‘instability’ of traditional philosophy and logic with the ‘stability’ of his ‘*Ars generalis*’!

³⁵ See above note 26, but also Johnston’s illuminating remark, 1987, p. 60 that «the logic of coessentiality sacrifices difference to identity or likeness».

³⁶ See for example Myésier, *Breviculum* (note 5), Pars dispositiva XXI, 1, p. 193 where, beside quite traditional operations of intellect, specific operations of the «intellectus compositivus propositionum», «diffusivus similitudinum» and «investigativus differentiarum» are exposed, see also p. 196, col 2: «componere convenientia et unum iuxta modum debitum cum alio convenienti coniungere praedicando; diffundere multiplicando rerum apprehensarum similitudines; investigare vel differentias invenire similium et omnium aliorum; disponere et occasionare potest voluntatem et memoriam ad diligendum etc.»; Alsted puts later all these activities to the realm of method (methodus) in difference, for example, to syllogistic operations, Alsted, *Clavis artis Lullianae*

easier) that the criteria of homogeneity have been also a central point of the dialectic of Pierre de la Ramée, it is nearly something 'classical' at the end of the 16th century to find arguments of Llull and the school of La Ramée synthesized, as in Alsted³⁷. Together with the growing up of a certain 'feeling' with regard to the equidistance of all created being with its finite structures to the absolutely incommensurable infinity and absolute potency of God³⁸, in this regard all beings are equally distant to the absolute cause and principle and equally important expositions or unfolding of this cause. The irreducible multiplicity, variety and alterity of the un-limited horizon of the self-ostensive exposition of God's infinite power instigated the consciousness of the inevitability of variety, otherness or difference in relation to unity or identity. The positive status of variety and difference which existed since Hellenistic thinking, where variety, multiplicity and contrariety were seen as unavoidable consequences of the unfolding of a anthropologically neutral atomistic or fatal power, see Epicurus, Lucretius, or the Stoic school, is now up-graded under Christian presuppositions of creation and history of salvation to a affirmed consequence of the absolute independent and free intentionality of God to create 'ex nihilo'³⁹. In a certain sense, all created being is, with regard to the fact of its 'being created' and not a 'non-being', and with regard to the incommensurable power of the first cause of all (*causa omnium rerum*), totally equidistant to and equi-dependent, *sit venia verbi*, on that cause. Seen from Llull's 'art' and its specific system of a new

(note 10), Lib. I, c. 23, p. 75-78, p. 78: *colligatio, combinatio*, etc. See Johnston, pp. 47-52, p. 49: «the purely quantitative contribution of his system», p. 51: «metaphysics of participation through resemblance (...) bonds of resemblance», p. 154: for Llull «likeness is a participational relation», that is, a Platonic or Neoplatonic 'real' or essential part of the ontological structure, not an accident or purely mental item. See *Logica nova iam Valentiae impressa anno 1512, et nunc Palmae cum libris Logica parva*, Palma 1744, repr. Frankfurt (Minerva) 1971, IV 69.

³⁷ Alsted, *Systema mnemonicum duplex*, Francofurti (Patheriana) 1610, p. 106-107: the first law (*lex*) is the law of homogeneity, the second of coordination and the third of transition. See short but correct remarks of Rossi, *Calvis universalis* (note .14), p. 199-203. On the 'systema mnemonicum' of Alsted see Thomas Leinkauf, 1993.

³⁸ Seen from a nominalist and 'modern' point of view God's absolute power is also transcending the basic laws of Aristotelian logic, as, for example, the consequence from prior to posterior (no substance exists, therefore no accident exists), see Ockham, *Summa logicae*, Part III, subpart 3, chapter 5: God could create accidents alone, therefore the law of consequence is not absolute.

³⁹ Myésier, *Breviculum*, Pars dispositiva XXI, p. 200, col. 1-2: «Et sicut Deus per effectum sensibilem se sensibus ostendit, sic species invisibiles intellectus et anima per opera viventium se ostendunt sensibus. (...) Si enim Deus suum simile creasset et non contrarium [!] vel dissimilitudinem, nulla fuisset cognitio, dicere possemus, quod non potuisset in contrarium [in medieval debates the most important index of liberty] suae similitudinis. Ideo ad ostendendum maximam potestatem et infinitatem in agendo extra, tot diversitates et tanta pluralitas rerum creata est in caelo et in terra, in aquis et in aere, et infinitum est cognitio nostrae numerus generum et magis specierum et maxime individuorum». It is well fitting, in confrontation to this 'positive' infinity of possible objects, that for Myésier (and also Llull) the intellect is 'origine suae' «naturaliter investigativus» (ib. p. 198, col. 2).

logic (*logica nova*), this equidistance is methodologically described by the periphery of the circle, independently in which figure (*figura*) in his system, a periphery which variable sections are functioning as ‘headings’ for series of dependent variations of coordination of subordinated factors. To give you an idea of what could have been the result of an adaptation of Llull’s formal structures, that is his diagrams, figures, or tables – even without presenting these diagrams printed in the texts but taking only the programmatic formal structures, they express – we could take the impressive and monumental work of Athanasius Kircher⁴⁰. Naturally, the combinatorial aspect of Llull’s ‘art’ is not to compare one to one with mathematical based combinations developed for example in the works of Caramuel y Lobkowitz (particularly his famous *Mathesis biceps*) or Johann Gottlieb Leibniz with its factorial proceeding. Important is, however, the suggestive power introduced by the idea of a total combination of a certain set of items as a means to explore all possible occurrences which are part of the reality covered by a certain heading or leading factor. We remember how Llull introduced this idea of a total covering by the means of his circles and sub-circles and their respective position at each other⁴¹. Coming back to Kircher, as my concluding example of the late posterity and also of the ‘*fatum*’ of the ‘*ars magna*’: what Kircher tried to realize, in difference to Llull, Myésier, Lavinjeta, or Alsted but taking up parts of their conception of the art, is the distribution or transposition of the logico-mathematical structure of the ‘art’ and of the idea of the totality of knowledge granted or promised by the ‘art’ to realms of facts, of natural phenomena, cultural settings or linguistic forms. With this intention he composed whole volumes which are dedicated and based on one in his eyes central fact, for example the nature of the magnet, the nature and forms of light, or the structure of musical complex harmonies, organizing these volumes following the combinatorial method. The result of such an approach is a kind of compendious scientific presentation of these phenomena, for example a discussion of the nature of magnetism or light radiation or tonal harmonies regarding the whole range of reality. In his *Magnes sive de arte magnetica* from 1641 we can find, therefore, ‘magnetism’ in nearly all fields of reality: physical magnetism, social-political magnetism, erotic magnetism, musical magnetism and so forth up to the radical position that the whole reality represents nothing else then a big magnet with its polar structure and with its attractive-repulsive forces. In his *Musurgia universalis* from 1650 we can find a comparable application of music and its harmonies on the different levels of reality, that means the description of tonal amplitudes in the horizon of

⁴⁰ See Leinkauf, 1993; Leinkauf 2007, pp. 1-21.

⁴¹ Also Alsted is convinced, as he states in his *Clavis artis Lulianae* (note 10) part. II, c. 11, p. 91, that: «de quolibet subiecto infinita ex circulis praedicata adduci possunt».

physics, the application of music with regard to politics, the definition of musical forms and structure in science as musicology, the erotic aspects and powers of accords and so forth. Kircher repeated this scheme which is evidently based on a particular early modern interpretation of Llull's 'ars' also with regard to other fields of reality related to the idea he then unfolded in his *Ars magna sciendi*, with direct reference also to Ramon Llull and the system of the figures, the different references to the subjects, the dignities, and the questions, but integrating all these different processes of the 'art' in one overarching ultimate circle which represents a geometrical symbol of the totality of reality.

Bibliography

- ALSTED, Johann Heinrich, *Clavis artis lullianae*, Argentorati, Zetzner, 1609.
 —, *Systema mnemonicum duplex*, Francofurti, Patheriana, 1610.
 —, *Theatrum scholasticum*, Heidelberg, 1610.
 —, *Trigae canonicae*, Francofurt, Richter, 1612.
 BERNIS, Jörg Jochen; NEUBER, Wolfgang (eds.), «Systema mnemonicum und circulus encyclopaediae. Johann Heinrich Alsted's Versuch der Fundierung des universalen Wissens in der ars memorativa», en *Seelenmaschinen: Gattungstraditionen, Funktionen und Leistungsgrenzen der Mnemotechniken vom späten Mittelalter zum Beginn der Moderne*, Wien, Böhlau, 2000, pp. 279-307.
 COLOMER, Eusebio, *Nikolaus von Kues und Raimundus Lullus. Aus Handschriften der Kuser Bibliothek*, Berlin, 1961.
 FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉZ, Gonzalo, *Historia General y Natural de las Indias, en Vida y Escritos*, ed. J. Pérez de Tudela Bueso, Madrid, 1959.
 GAYA ESTELRICH, Jordi, *La teoría luliana de los correlativos. Historia de su formación conceptual*, Palma, 1979.
 GILBERT, Neal W., *Renaissance Concepts of Method*, New York, 1962.
 HAUBST, Rudolf, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier, 1952.
 JOHNSTON, Mark D., *The Spiritual Logic of Ramon Llull*, Oxford, Oxford University Press, 1987.
 LEINKAUF, Thomas, «Philologie, Mystik, Metaphysik. Aspekte der Rezeption des Dionysius Areopagita in der Frühen Neuzeit», en Ysabel de Andia (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en orient et occident*, Paris, Études Augustiniennes, 1997, pp. 583-609.
 —, "Systema mnemonicum und circulus encyclopaediae. Johann Heinrich Alsted's Versuch der Fundierung des universalen Wissens in der ars memorativa", en Bern, Jörg Jochen, Neuber, Wolfgang (eds.), *Seelenmaschinen: Gattungstraditionen, Funktionen und Leistungsgrenzen der Mnemotechniken vom späten Mittelalter bis zur Frühen Neuzeit*, Wien, Böhlau 2000, p. 279-307.

- , «Der Lullismus», en *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Bd. 4, Basel, Schwabe, 2001, §§ 1-7, pp. 239-290.
- , *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Münster, Aschendorff, 2006.
- , *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ*, Berlin, Akademie Verlag, 1993; 2ª ed. 2009.
- , «Kirchers Musikverständnis im Kontext der barocken Universalwissenschaft», en Markus Engelhardt y Michael Heinemann (eds.), *Ars magna musices – Athanasius Kircher und die Universalität des Musik*, Laaber, Laaber Verlag, 2007 (Analecta Musicologica 38), pp. 1-21.
- , *Philosophie des Humanismus und der Renaissance 1350-1600*, vol. I, Hamburg, Meiner, 2017.
- LE MYÉSIER, Thomas, *Breviculum seu electorium parvum*, eds. Charles Lohr et al., Turnholti, Brepols, 1999.
- LLULL, Ramon, *Arbor scientiae*, Lugduni, 1635.
- , *Ars demonstrativa*, en *Opera*, ed. Ivo Salzinger, Moguntiae.
- , *Liber de ente reali et rationis*, en *Opera parva*, Palma de Mallorca, 1745.
- , *Ars brevis*, secunda pars 1 (1308), Turnholti, Brepols, 1975 ss.
- , *Ars brevis*, trad. e introd. de Alexander Fidora, Hamburg, Meiner, 1999.
- LOHR, Charles, «Ramon Llull's Theory of Scientific Demonstration», en Klaus Jacobi (ed.), *Argumentationstheorie*, Leiden–New York, Brill, 1993, pp. 729-745, aquí pp. 731-732.
- , «Ramon Llull's Theory of the Quantification of Qualities», en *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano*, eds. Fernando Domínguez y Jaime de Salas, Tübingen, Niemeyer, 1996, pp. 9-17.
- PETRUS GREGORIUS THOLOSANUS, *Commentaria in Prolegomena Syntaxeôn mirabilis Artis*, Lugduni, Gryphius, 1575.
- PLATZECK, Erhard W., *Raimund Lull. Sein Leben – seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens*, Düsseldorf–Rom, 2 vols., 1962-1964.
- PRING-MILL, Robert, *Der Mikrokosmos Ramon Llulls. Eine Einführung in das mittelalterliche Weltbild*, Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 2001.
- ROSSI, Paolo, *Giacomo Aconcio*, Milano 1952.
- , *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Firenze, Ricciardi, 1960.
- SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm, *Topica universalis*, Hamburg, 1983.
- THEVET, André, *Les Singularitez de la France Antarctique*, Paris, 1557 (o 1558)
- URVOY, Dominique, *Penser l'Islam: les présupposés islamiques de l'Art de Llull*, Paris, Vrin, 1980 (Études Musulmanes 23).

ARTE FIGURALI FACILLIME VENATUR: VISUALIDAD Y CONOCIMIENTO EN TORNO AL LULISMO EN AMERICA

ARTE FIGURALI FACILLIME VENATUR: VISUALITY AND KNOWLEDGE AROUND LULLISM IN THE AMERICAS

LINDA BÁEZ RUBÍ
UNAM

Resumen

El texto aborda la difusión del *ars combinatoria* luliana y las figuras o diagramas derivadas de ésta, como la *figura paradigmatica p* de Nicolás de Cusa, a través de la obra de Athanasius Kircher conocida y estudiada por la poetisa novohispana Sor Juana Inés de la Cruz quien, en su *Primero sueño*, explora con base en el poder demostrativo de estas figuras, la visualidad y el conocimiento humanos de cara a la divinidad.

Palabras clave: diagramas, visualidad, óptica, conocimiento.

Abstract

The text addresses the dissemination of Lullian *ars combinatoria* and the figures or diagrams derived from it, such as the *paradigmatic figure p* of Nicholas of Cusa, through the work of Athanasius Kircher, known and studied by the New Spanish poet Sor Juana Inés de la Cruz who, in her *Primero sueño*, explores human visuality and knowledge towards divinity, based on the demonstrative power of these figures.

Key words: diagrams, visuality, optics, knowledge.

«Varietates igitur modorum essendi coniecturans arte figurali facillime venatur, ita ut videat quomodo modus in modo capitur et absorbetur.» Nicolás de Cusa, *De coniecturis*, II, cap. 7 (h III, n. 118, 2-4).

1. De lulistas y lulismo en acervos del virreinato novohispano

En un romance, la «décima musa mexicana», Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), aducía «Pues si la Combinatoria en que a veces kirquerizo/en el cálculo no engaña/ y no yerra en el guarismo», mientras que en un soneto declaraba «Vuestra edad, gran Señor, en tanto exceda /a la capacidad que abraza el cero,/que la combinatoria de Kirkeroy/ multiplicar su cantidad no pueda».¹ Su personalidad se distinguió por la erudición y agudeza intelectual con las que confeccionó obras de una riqueza literaria que nos permite detectar citas y referencias a una amplia gama de pensadores que eran conocidos en el Virreinato de la Nueva España.² Ciertamente el ámbito cultural en el que desarrolló su pensamiento nos da cuenta de cómo el conocimiento filosófico, teológico y la herencia clásica de la Antigüedad se articulaban en una cosmovisión barroca articulada en el territorio novohispano. Para ello, la circulación de los saberes mediante sus vehículos de transmisión y difusión como los libros y estampas fue primordial para forjar un legado que ha sido testigo silencioso de un pasado cultural híbrido y heterogéneo en su constitución. Este legado pone sobre la mesa de discusión el papel que la combinatoria, a la que alude la jerónima, y el pensamiento de Ramon Llull (1232-1316) y sus seguidores desempeñó en su proyección transatlántica. El impacto de sus obras, así como de sus seguidores y escritos apócrifos le ha abierto horizontes llenos de expectativas a la investigación lulista en el continente americano a pesar de la dificultad documental con la que se ha visto confrontada.³ De los conventos novohispanos nos dan cuenta del legado de Llull la presencia de obras como el *Árbol de la Ciencia* en la edición de Alonso Zepeda y Andrade (1664),⁴ o bien la *Opera Eaque Ad Adinventam Ab Ipso Artem Universalem Scientiarum* (1598), ecléctica pero distintiva compilación del impresor y editor oriundo de Estrasburgo Lázaro Zetzner (1551-1616), ejemplar que lleva la marca de fuego del Convento de San Agustín en México.⁵ O bien, una de las obras más destacadas por su amplia circu-

¹ Juana Inés de la Cruz, vol. 1, 1951, n.50, p. 72 y n. 193, p. 157 respectivamente.

² La obra sorjuanista está ampliamente estudiada, para una guía referencial de estos estudios cf. Pérez-Amador, 2000 y 2007.

³ Con respecto a este alcance véase el apartado «Lullist Missions to the New World» en Austin y Johnston, 2018, pp. 499-532 con los textos de Dagenais, 2018, pp. 497-514 y pp. 533-552; Báez Rubí, 2018, pp. 515-532; Ramis Barceló, 2013, pp.189-214; Díaz Marcilla, 2016, pp.13-33; y Martínez Bejarano, 2021, pp. 25-40.

⁴ Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México (clasificación: R 189 LUL.a. 1664).

⁵ La compilación se distingue por albergar textos tanto de Llull como de Cornelio Agrippa von Nettesheim (1486-1535) y Giordano Bruno (1548-1600), confeccionando así una colección tanto

lación en el virreinato, como lo testimonian las diversas marcas de fuego de un solo ejemplar, como fue el *Ars magna sciendi sive combinatoria* (Amsterdam, 1669) de Athanasius Kircher (1602-1680),⁶ o también el *Ars Magna lucis et umbrae* (1645 y 1671).⁷ En la primera, el jesuita le brindó un verdadero homenaje al beato mallorquín que quedó manifiesto claramente en el frontispicio del volumen con la exposición de la tabla del *ars lulliana* (il. 1). La obra fue referenciada en varias ocasiones por Sor Juana Inés de la Cruz, quien se confrontó con la idea luliana expuesta por el jesuita alemán de abarcar todo el saber mediante una *clavis universalis* capaz de facilitar el acceso a el conocimiento mediante una técnica o *ars combinatoria* que operara con los principios fundamentales lulianos.⁸ En la segunda obra, el *Ars magna lucis et umbrae*, el jesuita retoma con su título otro de los seguidores lulistas cuyas cimientos teológicas, pedagógicas y epistemológicas partieron de las figuras geométrico combinatorias de Ramon Llull, a saber, Nicolás de Cusa (1401-1464), de quien nos ocuparemos aquí. El empleo y la dimensión epistemológica que tuvieron sus figuras o diagramas como herramientas pedagógicas visuales, tanto al interior —en los procesos cognitivos y fisiológicos— como al exterior —en los procesos de percepción sensible—, en el planteamiento de la relación entre conocimiento humano y divino, al parecer —y, aquí la hipótesis—, fueron un referente importante para la jerónima como veremos a continuación.⁹

2. Arte figurali

En un pasaje clave, a partir del que podemos explorar la dimensión de sentido icónico,¹⁰ epistemológico y teológico con la que Sor Juana calibraba la función de las «figuras», declaraba:

«Porque como no hay criatura, por baja que sea, en que no se conozca el *me fecit Deus*, no hay alguna que no pame el entendimiento, si se considera como se debe. Así yo, vuelvo a decir, las miraba y admiraba todas[...] Si veía una figura, es-

de textos originales, como apócrifos y cercanos seguidores del *ars lulliana*. Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México (R 189 LUL.o. 1598). Al respecto cf. Sturlese, 1991, pp. 142-162.

⁶ Las marcas de fuego de este ejemplar y los diversos *exlibris* que contiene revelan su circulación por el Convento de San Joaquín, la Catedral Metropolitana, la orden de los Carmelitas Descalzos, la Provincia de la Compañía. de Jesús de las Filipinas y la Biblioteca Turriana (clasificación R 160 KIR.a). Debido al estado de conservación del ejemplar se tomó como alternativa de la portada la digitalización del ejemplar en la Staatsbibliothek de Bamberg, bsb11398826.

⁷ Se encuentra en ambas ediciones, la primera con *exlibris* ilegible (RFO 535 Kir.a), y la segunda (RFO 535F Kir.a 1671) con marca de fuego de la Catedral Metropolitana y *exlibris* de la Biblioteca Turriana.

⁸ Para la recepción de Kircher en los virreinos, Osorio Romero, 1993; y Findlen, 2004, pp. 329-364.

⁹ Hipótesis propuesta en Báez-Rubí, 2010 y Olivares, 2014.

¹⁰ Por icónico se entenderá aquí el potencial que le es inherente a todo tipo de imágenes y que ha sido explorado por los «giros», en sus variantes de icónico, pictórico, visual o diagramático.

taba combinando la proporción de sus líneas y mediándola con el entendimiento y reduciéndola a otras diferentes.»¹¹

La utilización de los diagramas o figuras en la obra de Sor Juana Inés de la Cruz ha merecido muy poca atención en la crítica literaria, por lo que se hace necesario explorar los alcances del potencial icónico-visual-cognoscitivo que dichas figuras visuales pudieron haber desempeñado en la obra sor juanista y qué papel desempeñaron en el marco del enciclopedismo barroco novohispano. El citado pasaje de la jerónima, en primera instancia, nos llama la atención sobre la *curiositas* o la exploración de la naturaleza (no hay criatura por baja que sea) como huella divina (que no se conozca el *me fecit Deus*), remitiéndonos a la tradición de una teología natural donde las figuras de la creación son manifestación de Dios y su percepción visual y cognitiva («si veía... combinando...mediándola y reduciéndola») basada en el ejercicio de la contemplación llevan a la comprensión de la fuerza creacional divina que hay en ellas. Ahora bien, la jerónima habla expresamente de las «líneas» y estarlas «combinando» con lo que deja un amplio margen de marco referencial para suponer en qué tipo de figuras estaba pensando. Pareciera ser que habla de figuras geométricas (combinar, medir, reducir), esquemas, diagramas, ¿del beato mallorquín? ¿del cusano?. Primero, es importante entender que el «giro diagramático», derivado del «giro icónico»,¹² ha centrado su atención en las figuras esquemáticas de la Alta Edad Media y principios de la Edad Moderna para llamar la atención sobre el valor epistemológico de la imagen y establecer que no sólo se trata de simples apéndices ilustrativos del texto en los manuscritos sino de elementos con un discurso icónico visual propio, capaz de exponer nociones y conceptos abstractos mediante una *demonstración* visual (a lo que parece apuntar Sor Juana).¹³ Su uso como vehículo pedagógico y exegético del conocimiento ya empleado desde la antigüedad clásica fue promovido por la teología cristiana en la exposición de la ya mencionada teología natural (*theologia naturalis*), impulsada particularmente por la escuela de San Víctor en el siglo XII.¹⁴ A partir de la sentencia paulina *videmus nunc per speculum in aenigmatae* (I Cor. 13:12), los victorinos postulaban que la sabiduría divina se revelaba no sólo en un lenguaje escritural, es decir, en la Biblia, sino también en una especie de lenguaje iconográfico al manifestarse en las formas (*figurae* o *picturae*) de lo creado por Dios en la natu-

¹¹ Juana Inés de la Cruz, vol. IV, 1957, p. 458.

¹² El llamado giro icónico aboga por una forma diferente de pensar sobre la imagen, «que sea capaz de aclarar las posibilidades cognitivas que se encuentran en las representaciones no verbales, y que durante mucho tiempo han pasado desapercibidas.» Boehm, 2007, p. 27.

¹³ Evans, 1980, pp. 32-55; Esmeijer, 1978; Meier, 1990; Bonhoff, 1993; Bogen y Thülermann, 2003; y Hamburger, Roxburgh y Safran, 2022.

¹⁴ Esto se estudia minuciosamente en Sicard, 1993; y Rudolph, 2014.

raleza.¹⁵ El estudio del así llamado ‘libro de la naturaleza’ por los teólogos medievales,¹⁶ y cuya interpretación acusa la tradición neoplatónica presente en Dionisio el Areopagita,¹⁷ fungió como otra vía posible para conocer a Dios. Al observar las *figuras* (sus formas externas) de las criaturas en el universo, el ser humano podía no sólo percibir con sus sentidos (en este caso la vista) sino también experimentar la manifestación divina a través de ejercicios de contemplación, meditación y reflexión, toda vez que mediante la demostración de estos signos (*signa*) y ejemplos (*exempla*) la mente ascendía al conocimiento de lo invisible (*invisibilium agnitionem*).¹⁸ De esta manera, los signos sensibles de las formas figurativas de lo creado por Dios en su carácter referencial se erguían como semejanzas de lo invisible (*similia invisibilia*). Por consiguiente, el poder demostrativo de las formas de las criaturas adquirió un valor epistemológico singular.¹⁹ A esta fuerza de manifestación de lo oculto en las formas/figuras, se le conoció en la escuela victorina como *symbolica demonstratio*.²⁰ Con ello, mediante elementos puramente icónico visuales, en el caso de las figuras diagramáticas puntos y líneas, se hacían presentes relaciones invisibles que de otra manera resultaban incomprensibles para la mente humana.

Tanto Ramon Llull como Nicolás de Cusa abrevan de esta tradición icónica como se hace explícito en sus obras con el empleo de figuras diagramáticas por su

¹⁵ Es importante entender aquí que hablamos de *forma* en términos de contornos de los seres creados por Dios (y no de *essentia*), lo que mejor se expresa bajo el término de *figura*. Sobre este entendimiento vinculado a un planteamiento estético en el medievo cristiano, véase Carruthers, 2013, p. 140; y ejemplificación en la escuela victorina: «Ex his vero duobus generibus visionum, duo quoque descriptionum genera in sacro eloquio sunt formata. Unum, quo formis, et figuris, et similitudinibus rerum occultarum veritas adumbratur». Hugo de San Víctor, *Commentariorum de Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae*, ed. J.-P. Migne, Paris, 1854 (PL 175, 947D); y más adelante (PL 175, 961B, C): «Divina [...] et coelestia [...] convenienter manifestantur non solum per similia symbola, id est non solum per pulchras et decentes atque eorum maiestati et puritati congruas, sive consimiles figuras et formas.»

¹⁶ «Universus enim mundus iste sensibilis quasi quidem liber est scriptus digito Dei, hoc est virtute divina creatus, et singule creature quasi figurae quaedam sunt non humano placito invente, sed divino arbitrio institutae ad manifestandam et quasi quodammodo significandam invisibilem Dei sapientiam.» Hugo de San Víctor, *De tribus diebus*, 56 (apud Sicard, 1993, p. 162).

¹⁷ Para una exégesis de los enfoques filosófico-teológicos del neoplatonismo cristiano cf. Ivánka, 1964.

¹⁸ «Nunc autem, quoniam haec quae visibilia sunt, ad invisibilium aemulationem divina sapientia in prima conditione formavit, in secunda dispositione ex eisdem quoque rationali animo ad invisibilium agnitionem conscendit signa et exempla demonstrationum constituit». Hugo de San Víctor, *Commentariorum de Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae*, ed. J.-P. Migne, Paris, 1854 (PL 175, 947D). El proceso explicado en Aris, 1996, pp. 1-41.

¹⁹ «Quoniam aliquando per signa sensibilibus similia invisibilia demonstrata sunt». Hugo de San Víctor, *Commentariorum de Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae*, ed. J.-P. Migne, Paris, 1854 (PL 175, 941C).

²⁰ «Cum itaque formis et signis et similitudinibus manifestatur quod occultum est, vel quod manifestum est describitur, symbolica demonstratio est.» Hugo de San Víctor, *Commentariorum de Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae*, ed. J.-P. Migne, Paris, 1854 (PL 175, 941 C, D).

capacidad demostrativa. Cusa, explícitamente lo enuncia: «Todos nuestros sapientísimos y doctores iluminados concordarán en que las cosas visibles son en verdad las imágenes de las cosas invisibles, y que el Creador de este modo se hace cognoscible a la mirada de las creaturas como en el espejo y en los enigmas.»²¹ Al hacerlo, se apoya en la tradición teológica paulina y desarrolla la idea de que las figuras visibles refieren a las verdades invisibles correspondientes, como encomia a realizarlo con el apoyo de la *figura p* en su *De coniecturis* (il. 2): «contemplarás las cosas más grandes y ocultas con la mayor claridad, y penetrarás incluso en lo más profundo de la naturaleza».²² Esta figura geométrica se emplea como medio visual para mostrar la relación entre Dios y criatura, entre arquetipo e imagen y semejanza. Y esta relación acaece para Cusa en el marco de una metafísica de unidad en la que la *mens humana*, reflexiona sobre la relación entre *unitas-complicatio* (unidad/Dios) y *alteritas-explicatio* (alteridad/creación), al mismo tiempo y de manera coincidente (entre ambos opuestos).²³ La pregunta aquí es cómo este enfoque paradójico *aparece* ante la vista mediante elementos icónico visuales, es decir ¿cómo se puede representar la idea de Cusa de la unidad de opuestos por medio de elementos icónico-visuales, pero sobre todo, cómo se construye esta experiencia en el momento de la percepción de esta figura? Veamos a continuación.

3. *Manuductio*

En el tratado *De coniecturis* Cusa expone las posibilidades humanas del conocimiento de cara a lo creado por Dios. Para hacer visible la complejidad de la relación encomia a su lector a visibilizar una figura: «Haz que la pirámide de luz penetre en la oscuridad y una pirámide de oscuridad en la luz, y todo lo que investigues remítelo a esta figura, de modo que mediante una sensible conducción [*manuductione*] puedas dirigirte a los secretos a través de conjeturas, y para que,

²¹ «Consensere omnes sapientissimi nostri et divinissimi doctores visibilia veraciter invisibilium imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in speculo et in aenigmate.» Y continúa: «Hoc autem, quod spiritualia per se a nobis ittangibilia symbolice investigentur, radicem habet ex his, quae superius, quae superius dicta sunt, quoniam omnia ad se invicem quandam nobis tamen occultam et incomprehensibilem habent proportionem, ut ex omnibus unum exsurgat universum et omnia in uno maximo sint ipsum unum». Cusa, *De docta ignorantia* I, cap. 11 (h I, n. 30, 1-8). Sobre esto Dupré, 2002, pp. 19-28.

²² «... maxima atque multis oculitissima clarissima luce intueberis usque ad ipsa etiam naturae abditissima.» Cusa, *De coniecturis* I, cap. 10 (h III, n. 46, 1-3).

²³ «Omnis vis mentis nostrae circa ipsius debet unitatis conceptum subtiliando versari, quoniam omnis cognoscibilium multitudo ab eius dependet notitia, quae est in omni scientia omne id quod scitur. Omnem autem multitudinem nominum eius numeros quosdam unitatis nominis eius attende. Nam ratio unitatis est indivisibilitas in se atque ab alio quolibet segregatio. Unde unitatem dicimus multis attributionibus virtutis eius appellari. Nam omne id, quod quandam dicit invisibilitatem, discretionem atque conexionem, unitati convenit. Omnia autem talia per unitatem, opposita per alteritatem figura complicat.» Cusa, *De coniecturis* I, cap. 10 (h III n. 44, 1-9).

apoyado con este ejemplo, comprendas todo por medio de esta figura.»²⁴ Clara y conscientemente Cusa emplea la forma imperativa del verbo latino *facere* (hacer). Esto hace evidente lo importante que resulta para el cardenal la «acción» de dibujar, porque gracias a ésta es posible que «surja» la figura: en el acto de dibujar, emerge (*se muestra*) la figura contrastada con el fondo —o bien su fundamento— y sólo así se posibilita su percepción. La acción misma de trazarla nos hace conscientes de que su forma debe comenzar con un punto, con el punto como origen, a partir del cual se despliegan todas las figuras posibles. La propuesta de Cusa es que, mediante la acción práctica de la geometría, el propio ser humano accede a una experiencia en la que toma conciencia de que la conformación de la figura se surge primero desde un punto (unidad) a partir del cual se puede trazar una línea y la intersección con otras líneas conforman superficies, de cuya unión emergen cuerpos, objetos (la creación en su diversidad).²⁵ Una idea que, dicho sea de paso, es parte del legado de la teología cristiana medieval y se encuentra desarrollada en Llull quien fue uno de los referentes principales del cardenal alemán, al respecto declara beato mallorquín: «Es necesario que el punto primario sea simple, a que este punto contenga los principios generales, a partir de los cuales se forma la naturaleza corporal, entendiéndose así una composición de los puntos que constituyen las sustancias corporales y sensibles.»²⁶ Las figuras geométrico combinatorias de Llull deben verse así como instrumentos que mediante su operatividad dinamizan los principios generales y sin cuya estructura no sería posible explicar ni entender su acción en la creación. Más allá, con Llull como paradigma en la operatividad de las figuras combinatorias, el cusano se refiere explícitamente a la «conducción de la figura» para explorar las «diferencias de la naturaleza y del arte, y de la vinculación entre ambos».²⁷ En otras palabras: dejarse guiar por las líneas de la figura en sus procesos combinatorios (teniendo como referente las figuras lulianas) que ponen en acción los principios lulistas. Y aquí cabe recordar que, no en vano la figura *p* deriva de la

²⁴ «Facque pyramidem lucis in tenebras, et tenebrae pyramidem in lucem progredi, et omne inquisibile in figuram redigito, ut sensibili manuductione ad arcana coniecturam convertere possis. Et ut in exemplo alleveris, universum in eam figuram hic subitus conspice redactum». Cusa, *De coniecturis* I, cap. 9 (h III n. 41, 4-8).

²⁵ Bajo la reflexión de Boehm sobre el potencial icónico de los *esquemas* puede pensarse la percepción de la «figura paradigmática», cf. Boehm, 2017, pp. 127- 134.

²⁶ «Oportet quod sit punctus primus, simplex, et hoc punctum habet prima principia et generalia, de quibus est corporalis natura, quae per puncta composita ex primis constituit substantias corporales et sensibiles.» Llull, 1953, p. 36. En Llull, al despliegue del punto que genera la naturaleza corporal se le conoce como *continuum*, mismo que explica la composición de dimensiones en el mundo y que al mismo tiempo implica el paradigma ontológico de la Trinidad en su manifestación correlativa. Sobre esto véanse los clásicos estudios de Gayà, 1975, pp. 41-51; y Pring-Mill, 1955, pp. 239-256.

²⁷ «Si igitur naturae differentias investigare volueris atque arti set connexionis utriusque, ad saepe apertam figuram manuductionem recurrito.» Cusa, *De coniecturis* II, cap. 12 (h III n. 132, 1-3).

figura T luliana (fig. 3)—como lo han corroborado ya varios estudiosos—cuyas triadas de principios relativos, *concordantia*, *differentia* y *contrarietas*, *principium*, *medium* y *finis*, *maioritas*, *aequalitas* y *minoritas*, permiten pensar en relaciones comparativas con respeto al conocimiento humano y lo creado por Dios.²⁸ Con ello, Cusa confirma la fuerza icónica de las *figurae* que expresamente se instituyen como una *manuductio* (*manus*; *ductio*, conducir o llevar de la mano)²⁹ otorgándoles así la capacidad no sólo de *mostrarse* ante la mirada sino a la vez *de apuntar a algo*, retomando a su vez el legado de la escuela victorina. Y, en el caso de Cusa este potencial icónico será explorado en la propuesta de su *figura paradigmática p*: las relaciones entre diferencia (*differentia*) y conexión (*conexio*), entre unidad (*unitas*) y alteridad (*alteritas*), que se conciben como los principios más altos del ser y se desarrollan en una ontología caracterizada por su dinámica coincidente.³⁰ En este sentido la operatividad de las figuras geométricas no se concibe sólo en un plano meramente metafórico, sino en uno cuya dinámica *hace posible* el mundo a la mente humana, visualizando el proceso mismo de su surgimiento en un espacio tridimensional.³¹ Precisamente la conformación espacial del diagrama se lleva a cabo a través de la aplicación geométrica del número: «Para esto, o para cualquier otra semejanza que te resulte más adecuada, dibuja (*figito*) expresiones y figuras que te resulten más adecuadas para ingresar a los diversos números de estos mundos diversos, que, en el mundo superior, como sabes son intelectuales e inefables en el mundo sensible.»³² Con esta declaración, Cusa da a entender que detrás de los elementos icónicos que conforman las figuras geométricas se encuentra como hilo rector el número. Éste, de naturaleza intelectual, se halla en el mundo superior y como tal carece de una semejanza directa con los objetos del mundo sensible. No obstante, debe tenerse en cuenta aquí que, sin la percepción de las figuras sensuales y sus elementos geométricos constituyentes, no se puede «ingresar» al número. Cusa da un paso más en su metafísica del conocimiento de Dios, al hacernos conscientes de que esta coincidencia de opuestos (o aparente paradoja) que presenta la figura p no se puede experimentar sin el acto de dibujar la figura geométrica en sí (*fin-gere*) y dejarse llevar por la conducción de las líneas trazadas. El despliegue visible del número (y al mismo mismo tiempo el entrelazamiento entre unidad y

²⁸ Por mencionar algunos de ellos estudios pioneros: Haubst, 1952; Colomer, 1995;

²⁹ Para una mayor comprensión de este término en el pensamiento de Cusa, véase Bakos, 2005, 231-246.

³⁰ Véase sobre esto Böhlant, 2005, pp. 287-322.

³¹ Sobre la proyección tridimensional de los diagramas cf. Krämer, 2024, pp. 3-22; y en Cusa: Schneider, 2016, pp. 271-299.

³² «In haec quidem aut alia tibi acceptiori similitudine aptiores terminos atque figuras figito pro intrando hos diversorum mundorum diversos numeros, quos tamen in superiori mundo, cum scias intellectuales, sensibilibiter ineffabilis cognoscis.» Cusa, *De coniecturis* I, cap. 9 (h III n. 40, 11-15).

alteridad) desemboca en la manifestación geométrica de dos figuras piramidales que en su progresividad se entrelazan en un juego de luces y sombras y adquieren volumen en su configuración espacial, subrayando así su manifestación tridimensional.

4. El espacio de la luz y la sombra

Hemos visto que mediante el trazo de la *figura p*, Cusa lleva a que el ser humano *visualice* y *realice* el proceso creativo de Dios (despliegue del uno en la variedad y progresión de la variedad hacia el uno). Éste se concibe como un proceso continuo que se desplaza descendiendo de la unidad (Dios) a la alteridad (creación) y de la alteridad en retorno ascensional a la unidad. Este movimiento continuo y entrelazado entre la unidad y la alteridad (que conforman las categorías fundamentales de la reflexión conjetural en Cusa) se articula en una metafísica de la luz que no sólo articula una carga simbólica teológica, sino que hace perceptible el recorrido del tiempo en la creación del espacio mediante la difusión de la luz (iluminación) y la experiencia de ésta como medio de visualización y percepción de lo manifestado en el mundo:³³

«Ahora que has llegado a este punto, en el que ves todas las cosas a partir de la unidad y la alteridad mediante conjeturas, entiende la unidad como una luz formal y como semejanza de la primera unidad y, por el otro lado, la alteridad como sombra y repliegue de lo primero, como materia bruta». ³⁴ En el primer caso, la luz de la unidad divina (*lux*) invisible se manifiesta en el mundo visible mediante su semejanza visible (*lumen*), en el segundo, la sombra oscura de la materia en su alteridad resulta de una disminución de la luz; así este entrelazamiento entre unidad, alteridad y participación de ambas se articula mediante el simbolismo fenomenológico de la luz, en el que Cusa entiende el cosmos como una teofanía de la luz. En otras palabras: el proceso de creación acaece como un despliegue de la luz en descenso.³⁵ Entre los dos polos de la unidad y alteridad, el mundo se extiende en una gradación piramidal de luz (unidad) y sombra (alteridad) y, en ello, el mundo se divide en tres regiones, la más alta, la media y la más baja,³⁶ mismas que co-

³³ A partir de una copia de la *Politeia* en el Códice Cusano, es posible vincular la metafísica de la luz a una tradición neoplatónica, sobre la herencia epistemológica en el occidente medieval cristiano cf. Hedwig, 1980.

³⁴ «Cum ergo nunc ad hoc perveneris, ut omnia ex unitate et alteritate coniecturando videas, unitatem lucem quandam formalem atque primae unitatis similitudinem, alteritatem vero umbram atque recessum a primo simplicissimo atque grossitiem materialem concipito.» Cusa, *De coniecturis* I, cap. 9 (h III n. 41, 1-4).

³⁵ Hedwig, 1980, pp. 256-272.

³⁶ «Unde supremus mundus in luce abundat, uti oculariter conspicias; Non est tamen expers tenebrae, quamvis illa ob sui simplicitatem in luce censeatur absorberi. In infimo vero mundo tenebra

responden a tres modos de cognición humana,³⁷ en sus instancias de *sensus* (reino sensual), *ratio* (razón) e *intellectus* (intelecto). Y aquí, es importante señalar que Cusa concibe la *mens* del hombre como una imagen de Dios,³⁸ al insertar el entrelazamiento de luces y sombras en la estructura misma del espíritu humano. Como semejanza del proceso que a su vez despliega la facultad humana de cognición (microcosmos).³⁹ De esta manera, la *figura p* se ve enriquecida con una función antropológica al fungir como medio para la exploración del mundo sensible mediante la *mens humana* y sus facultades interiores.⁴⁰ De esta manera, la *figura p* al colocar delante de los ojos las relaciones visuales luz-sombra hace visible la idea central de Cusa sobre la relación entre la cognición humana y la comprensión divina,⁴¹ y evidenciar que todo nuestro conocimiento, debido a que es impreciso (una mezcla de luces y sombras), es sólo conjetural. Este perspectivismo que se desarrollará a partir de la figura paradigmática en los albores del pensamiento humanista llegó a ejercer una influencia importante en los procesos cognitivos de la Edad temprana y la ciencia barroca.⁴²

5. La óptica teológica de la *figura p*

El proceso de visualización o bien la visión es entendida por Cusa como un acto mental en el que *sensus*, *ratio* e *intellectus* comprenden las imágenes de las cosas percibidas. El cardenal alemán, como sus coetáneos apoyados en el tratado aristotélico *De anima* y sus comentaristas, asocia el acto de ver principalmente con una percepción sensual y óptica de las formas externas (figuras) de las criaturas naturales, en el que la fuerza visual (*vis visiva*) del alma «no puede no puede funcionar a menos que sea estimulada por los sentidos, y no puede ser estimu-

regnat, quamvis non sit in ea nihil luminis; illud tamen in tenebra latitare potius quam eminere figura declarat. In medio vero mundo habitudo etiam exstitit media.» Cusa, *De coniecturis* I, cap. 9 (h III n. 42, 3-8).

³⁷ «Unde illud est intellectuale caelum, ubi lucet veritas clare, uti est. Cuius quidem veritatis lumen in secundo rationali caelo, adumbratum rationibus, varietatem induit opinativam, in inferiori vero densissima grossitie confunditur.» Cusa, *De coniecturis* I, cap. 12 (h III n. 63, 11-15); la *figura universi* con estas regiones en cap. 13 (h III n. 64-69).

³⁸ «Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creaticis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit.» Cusa, *De coniecturis* I cap. 1 (h III n. 1, 1-5).

³⁹ Sobre esto Lazzarini, 1970, pp. 309-316; Martínez Gómez, 1970, pp. 339-345; Dupré, 1978, pp. 71-74; y Bormann, 1978, pp. 88-104;

⁴⁰ «Hoc retento utere figura hac in omnibus inquirendis.» Cusa, *De coniecturis* I cap. 9 (h III n. 43, 3-4).

⁴¹ El pensamiento: «Si los conceptos se combinan con imágenes, entonces este entrelazamiento también debería notarse en las imágenes de una forma u otra». Boehm, *op. cit.*, p. 120.

⁴² Sobre este perspectivismo metafísico, cf. Haubst, 1952, p. 56 y el desarrollo posterior en Gallwick, 1978, pp. 225-240; y el extenso estudio de Meier-Oeser, 1989.

lada a menos que sea a través de fantasmas sensibles [imágenes].»⁴³ Lo importante señalar aquí, es que además Cusa propone más adelante que la visión humana será siempre una visión angular condicionada por el órgano ocular:

«Pero cuando recurres a esa raíz de la que brota la facultad de discernimiento en la sensación —me refiero a la razón—, percibes que el sentido de la vista participa del poder de discernimiento en una alteridad contraída/limitada orgánicamente. Por lo tanto, reconoces que hay un defecto del azar en la precisión, ya que contemplaste el rostro no tal como es, sino en una alteridad según el ángulo de tu ojo, diferente de todos los demás ojos de los seres vivos.»⁴⁴

Se puede decir así, como lo ha visto la crítica, que Cusa desarrolla una «óptica teológica»⁴⁵ en la que la perspectiva humana tiene una percepción limitada. Con ello el cardenal confirma que no hay precisión en el proceso de cognición, sino sólo un cierto perspectivismo, en el que se desarrolla el conocimiento conjetural. El ángulo de visión condicionada orgánicamente correspondería al ángulo de la pirámide de sombras en su alteridad.⁴⁶ Al respecto, las figuras piramidales de luz y sombra abrevan a su vez de la tradición medieval de modelos visuales y ópticos.⁴⁷ Para los llamados perspectivistas de la escuela franciscana de Oxford, cuyos representantes fueron Roberto Grossatesta, Roger Bacon y John Pecham (ca. 1220-1292),⁴⁸ el estudio de la perspectiva medieval se centraba en la exploración de los fenómenos de la luz. Para entender su comportamiento físico se requerían de conocimientos ópticos y matemático-geométricos para demostrar mediante líneas, ángulos y formas cómo se difundía la luz en el mundo sensible y se comportaba en diferentes medios (refracción, reflexión).⁴⁹ No en vano el cardenal conservaba una copia manuscrita de la *Perspectiva communis* (ca. 1269

⁴³ «Sicut vis visiva animae [...] non potest in sua operatione, nisi excitetur a sensibilibus, et non potest excitari, nisi mediantibus phantasmatis sensibilibus.» Cusa, *Idiota de mente*, cap. 4 (h V n. 77, 4-14); otros pasajes en cap. 8 (h V n. 112-115) y Cusa, *De coniecturis* II, cap. 14 (h III n. 141, 5 ss.).

⁴⁴ «Dum autem ad radicem illa, unde discretio sensus emanat, te convertis —ad rationem dico—, intelligis sensum visus participare vim discretivam in alteritate organice contracta. Ob quam causam defectum casus a praecisione intueris, quoniam faciem ipsam non, uti est, sed in alteritate secundum angulum tui oculi, ab omnibus viventium oculis differentem, contemplaras.» Cusanus, *De coniecturis* I, cap. 11 (h III n. 57, 5-10).

⁴⁵ El término propuesto y desarrollado por Böhlant, 2005, pp. 287-322.

⁴⁶ Como lo da a entender el dibujo ocular de Böhlant, 2005, p. 301.

⁴⁷ Sobre esto cf. Lindberg, 1987; y en específico sobre la fisiología del proceso visual en Cusa, Kuntz, 1977, pp. 127-136; y Thiel, 2005, pp. 262-268.

⁴⁸ Cf. Müller, 2011, pp. 111-142.

⁴⁹ «Igitur inter physicae considerationis studia lux iocundius afficit meditantes. Inter magnalia mathematicorum certitudo demonstrationis extollit praeclarius investigantes. Perspectiva igitur humanis traditionibus recte prefertur, in cuius area linea radiosa demonstrationum nexibus complicatur, in qua tam physice quam mathematice gloria reperitur, utriusque floribus adornata.» Pecham, 1970, p. 60.

y 1277) de Pecham en la biblioteca del Hospital de San Nicolás,⁵⁰ lo que viene a corroborar su vinculación con esta tradición que entendía acto visual con base en estructuras geométricas que demostraban el curso de la luz y los rayos visuales.⁵¹ Porque sin luz, el acto de ver y, por consiguiente, el conocimiento de la manifestación divina en la naturaleza no sería posible.⁵² Es menester mencionar que la idea de angularidad de la visión había sido presentada en detalle unos años antes por los humanistas florentinos Brunelleschi (1377–1446) y León Battista Alberti (1404–1472) en propuestas geométricas sobre la perspectiva. Éste último se refiere a una *perspectiva artificialis*,⁵³ en la que mediante el empleo de la geometría (la famosa ventana albertiana) se proyecta desde un punto ocular ideal una imagen tridimensional en una superficie bidimensional para crear un efecto ilusorio espacial en el plano pictórico. Si bien pudo haber existido de un intercambio de ideas sobre perspectiva geométrica y perspectiva óptica entre Alberti y Cusa,⁵⁴ en dado caso acaba por manejarse con propósitos diferentes. En Cusa se trata de una óptica teológica enfocada en el modo de conocimiento humano de cara al divino y no de un arte pictórico que busca crear mediante una técnica (*ars*) una representación plástica similar a la realidad. En este sentido, más bien el desafío de Cusa se centra en formular una pregunta epistemológica con medios óptico geométricos: ¿cómo el acto humano de ver-percibir obtiene conocimiento sobre Dios y cómo esto puede *hacerse evidente* ante la mirada (tanto corporal como de la mente)? Cusa habla sobre un relación individual con Dios, de un perspectivismo centrado en la experiencia personal, pues «así como la vista de tu ojo no podría ser la vista de ningún otro, aunque se separara de tu ojo y se uniera al de otro, porque no encontraría en ese otro ojo la proporción que encuentra en el tuyo, tampoco el discernimiento que hay en tu vista podría ser el discernimiento de la vista de otro».⁵⁵ Este perspectivismo ocular corres-

⁵⁰ Se trata del Cód. Cus. 215, fols. 1r-24r: «Incipit perspectiva fratris Johannis de pecham cantuariensis quondam archiepiscopi» (apud Marx, p. 203); estudiada por Böhlandt, 2005, pp. 298-302; Müller, 2011, p. 132.

⁵¹ Cf. John Pecham, *Perspectivae Communis Libri Tres*, Coloniae Agrippinae, Birckmann, 1580, tracto. I, propositio 36-49.

⁵² Sobre esto la metafísica de la luz en Roberto Grossatesta fue clave para el desarrollo de la óptica medieval; una compilación de sus escritos por cf. Rossi, 1986; estudios de Crombie, 1971; y Lindberg, 1987, pp. 174-186; sobre la recepción de Grossatesta en Cusa, quien lo tenía en alta estima como comentador de la teología mística de Dionisio el Areopagita y su metafísica de la luz, cf. Müller, 2011, 125-129.

⁵³ Cf. Alberti, 1972, lib. I, esp. 6-8. Como el investigador Simon ha señalado en su estudio, el Códice 112 de la Biblioteca del Hospital de San Nicolás (Bernkastel-Kues), contiene una copia de «De pictura» (fols. 66-73), cf. Simon, 2004, p. 48, nota 13.

⁵⁴ Cf. Santinello, 1962, pp. 147-183; Cuzzo, 2005, pp. 177-196; Tritz, 2005, pp. 197-230; y Simon, 2004, pp. 45-76; y Carman, 2014.

⁵⁵ «Sicut enim visus oculi tui non posset esse visus cuiuscumque alterius, etiam si a tuo oculo separaretur et alterius oculo iungeretur, quia proportionem suam, quam in oculo tuo reperit, in

ponde de manera análoga a la percepción del ojo mental para Cusa, pues «lo que es el ángulo a través del cual el ojo ve, es la capacidad con la que mide la mente».⁵⁶ Es por ello que el cusano habla de una capacidad contraída y finita del ver sensible humano en comparación con la visión infinita, ubicua y radial divina.⁵⁷ Esta relación pasó a ser un topos importante que abrió una amplia controversia en el ámbito de las prácticas científicas y ópticas en la ciencia católica del siglo XVII, uno de cuyos representantes, Athanasius Kircher, fue piedra de toque para la cultura novohispana como lo corrobora la amplia circulación de sus obras en los territorios de los virreinos americanos.

6. Cosmovisión barroca

La instrumentalización de la *figura p*, en su propuesta conjetural, vinculada al topos de la *docta ignoratia*, fungió como un referente con una amplia gama de interpretaciones, desde un pietismo riguroso hasta un amargo escepticismo,⁵⁸ especialmente para una cultura jesuita cuya ciencia católica resultó importante como contrapeso a la curiosidad científica astronómica que se abría paso con pensadores como Galileo, Copérnico y Kepler.⁵⁹ Kircher, fue uno de los representantes más destacados en esta controversia, como lo deja ver en su *Iter extaticum* (1656; 1657),⁶⁰ saga en la que el ser humano emprendía un viaje cósmico con el ímpetu de conocer todas las cosas creadas en el universo y llegar finalmente a reconocer su limitación a pesar de su optimismo y curiosidad.⁶¹ La instrumentalización de la *figura p* en otras obras de Kircher demuestra desplazamientos de significación y rotulación de nuevos contenidos simbólicos —guiado en parte por sus referencias en la obra de Robert Fludd (1574-1637)⁶²— a tal punto que la llega a emplear como un sello hermético (*Ars Magna lucis y Oedipus Aegyptiacus*)⁶³ o arcano del universo (*Musurgia*).⁶⁴ Kircher no considera la *figura p* sólo en su función primigenia

laterius oculo reperire nequiret, sic nec discretio, quae est in visu tuo, posset esse discretio in visu alterius». Cusa, *Idiota de mente*, cap. 12 (h V n. 142, 7-11).

⁵⁶ «[...] id enim, quod est angulus, per quem visus videt, est capacitas, per quam mens mensurat». Cusa, *De theologicis complementis* (h X/2a, n. 11, 39-40).

⁵⁷ Particularmente claramente presentado por Cusa en *De visione Dei* (h VI, n. 1-119).

⁵⁸ Sobre esto dos estudios fundamentales: Meier-Oeser, 1989; y Leinkauf, 1993.

⁵⁹ Hellyer, 2005; Remmert, 2005.

⁶⁰ Siebert, 2006.

⁶¹ Cf. Athanasius Kircher, *Iter Extaticum Coeleste*, Norimbergae, Endteri, 1660, praefatio auctoris, 11-18.

⁶² Kircher, 1988. p. 263; para la relación entre Fludd y Cusa: Meier-Oeser, 1989, pp. 160-165; y Schmidt-Biggemann, 1993, pp. 154-170.

⁶³ Página titular del primero y a manera de colofón del *elogium* XVI en el segundo.

⁶⁴ Athanasius Kircher, *Mvsurgia Vniversalis Sive Ars Magna Consoni Et Dissoni*, Romae, Francesco Corbelletti, 1650, p. 450. Aquí además se entrelaza con otra figura del cusano, la figura del universo con tres regiones en forma de círculo que a su vez cada una contiene una tríada de círculos.

epistemológica o figura conjetural, sino más allá la concibe en términos de un «jeroglífico».⁶⁵ Como síntesis la sabiduría divina y clave del conocimiento universal,⁶⁶ la concibe al interior de la magia natural y artificial del universo, cargándola de un trasfondo metafísico y ocultista,⁶⁷ que fue visto con gran reticencia por los científicos naturales de la época, como Johannes Kepler (1571-1630), quienes criticaban expresamente el uso científico de este tipo de arcanos simbólicos que no demostraban nada y sólo resultaban heurísticamente inútiles al combinar lo «similar con lo similar» y establecer semejanzas con lo ya conocido.⁶⁸ Hasta el momento, es de suponer que Sor Juana se confrontó con el legado de la combinatoria luliana y del pensamiento cusano a través de la interpretación de Kircher, a quien hay claras referencias nominales. Más allá de explorar el carácter lúdico de la combinatoria con el que la jerónima la toma, nos preguntamos ¿Cuál viene a ser la postura de Sor Juana ante estos desplazamientos de significaciones kircherianas en una cosmovisión barroca con respecto a la figura cusana que al aparecer la jerónima retoma en su *Primero Sueño*?⁶⁹ En este largo poema escrito por Sor Juana hacia 1690, el alma emprende un vuelo hacia las alturas con el deseo de conocer todo lo creado por Dios de un solo golpe con la mirada, es decir de abarcar toda la creación desde las alturas.⁷⁰ Se trata de un viaje de conocimiento (similar que no igual al *Iter exstaticum*) para el cual, con maestría, Sor Juana entrelaza dos eventos: uno astronómico (exterior) y otro fisiológico (interior) donde la saga tiene lugar y que conforman la estructura del poema. La forma de esta estructura se construye (se visibiliza) a medida de que avanza el poema y dejan surgir dos figuras piramidales (invertidas) que corren simultáneamente en su progresión visual: una se conforma mediante un evento astronómico-macrocósmico (lo que sucede afuera en el universo), mientras que la otra mediante un evento fisiológico-

⁶⁵ «Omne igitur sensibile ad rationem elevandum est, aut ad intelligentiam, sive ad absolutam unitatem [...] Vides etiam ex his unitatibus, quomodo sensus redit in rationem, ratio in intelligentiam, intelligentia in deum, ubi est initium et consummatio in perfecta circulatione, uti ex Hermeticis pulchre probat Cusanus, et Franciscus Patricius». Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, Romæ, Ex Typographia Vitalis Mascardi, 1654, vol. 2, pars II, c. 2, 13.

⁶⁶ Cf. Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, Romæ, Ex Typographia Vitalis Mascardi, 1654, vol. 2, pars II, c. 3, 21 y ss.

⁶⁷ En el frontispicio del *Ars magna lucis et umbrae*, en el que se presenta una versión alegórica de la metafísica neoplatónica de la luz, que está particularmente orientada hacia Plotino (204-269 d.C.), es decir, la variante religioso-mística del platonismo de la antigüedad tardía: «Sunt enim, quae radorum projectu, et repercussu a sole formantur, mira; quae ars super haec adinvenit, per magiam horographicam parastaticam, catoptricam, miracula». Kircher: *Ars magna lucis et umbrae*, dedicatoria a Ferdinando III. Sobre esto Gronemeyer, 1999, pp.108 y ss.

⁶⁸ Expuesto en Gronemeyer, 2004 y Hick, 1999.

⁶⁹ Un análisis de la cosmovisión barroca de la época articulada en emblemas astronómicos y aparatos catóptricos reflejada en la obra de Kircher y Sor Juana, en Báez Rubí, 2010, pp. 383-428; sobre la cultura hispánica R. de la Flor, 2002.

⁷⁰ Para la problemática de la vista y la visión en Sor Juana tratada en otras obras de la jerónima con los modelos óptico-fisiológicos de la época y la influencia cusana, cf. Báez Rubí, 2018, pp.121-133.

microcósmico (que tiene lugar en el cuerpo durante el sueño). Con esta estructura compleja (dos figuras piramidales entrelazadas que se despliegan al mismo tiempo), Sor Juana pone sobre la mesa el proceso de conocimiento del alma traducido a un proceso del ver «de no poder con un intuitivo/acto conocer todo lo criado».⁷¹ Veamos cómo sucede esto.

7. La *figura p* en el modelo de visión de Sor Juana de la Cruz

Primero Sueño abre con un fenómeno astronómico, a saber, un eclipse lunar, que ecfrásticamente apunta a la forma de una pirámide:⁷²

«Piramidal, funesta, de la tierra
nacida sombra,
al Cielo encaminaba
de vanos obeliscos punta altiva,
escalar pretendiendo las Estrellas;
si bien sus luces bellas
— exentas siempre, siempre rutilantes —
la tenebrosa guerra
que con negros vapores le intimaba
la pavorosa sombra fugitiva»⁷³

En este sentido, el momento en que la mente humana emprende el camino ascendente del conocimiento coincide además con dos fenómenos astronómicos: un eclipse lunar y la noche. Por un lado, Sor Juana retoma la tradición clásica y bíblica de los sueños como medios de conocimiento y que adquieren nueva valoración con la literatura astronómica de la época en la que se integraban los descubrimientos científicos. Cabe recordar aquí que la sombra del eclipse abría la oportunidad para hacer mediciones astronómicas de los cuerpos astrales y sus movimientos,⁷⁴ pues gracias a la sombra, era posible vislumbrar cosas y fenómenos que de otro modo no se podrían contemplar directamente al permitir al ojo humano observar los eventos cosmológicos sin ser cegado por la luz del sol. Y este es exactamente el caso aquí: la figura piramidal (nacida sombra, encaminaba), que está constituida por negros vapores ascendentes, se abre paso en el tiempo y por el espacio (escalar pretendiendo), permitiéndole al cuerpo durmien-

⁷¹ Sor Juana Inés de la Cruz, vol. 1, 1951, vv. 582-583.

⁷² Explorado por Pascual Buxó, 2002; y en su aspecto astronómico Larralde Rangel, 2011.

⁷³ Sor Juana Inés de la Cruz, vol. 1, 1951, vv. 1-18, p. 335.

⁷⁴ Da Costa, 1975, p. 263; y en varios emblemas o empresas, cf. *empresa XIII Defectus principum patent*, de Johannes Sadeler en el libro de Diego de Saavedra Fajardo, *Idea de un príncipe político christiano, representada en cien empresas*, Monaco, Nicolao Enrico, 1640.

te iniciar su sueño y a su alma emprender un itinerario del conocimiento. Con ello, la jerónima engarza aquí un fenómeno macrocósmico (lo que sucede en el mundo) con uno microcósmico (lo que sucede en el cuerpo). En otras palabras, a la par que acaece el fenómeno astronómico, se lleva a cabo el ascenso del alma que traza a medida que avanza en su viaje por el conocimiento con el fin de llegar al punto más elevado para abarcar todo el universo y contemplarlo de un solo golpe, y esta forma ascensional se traduce en una pirámide:

«las Pirámides fueron materiales
tipos solos, señales exteriores
de las que, dimensiones interiores,
especies son del alma intencionales:
que como sube en piramidal punta
al cielo la ambiciosa llama ardiente,
así la humana mente
su figura trasunta,
y a la causa primera siempre aspira
-céntrico punto donde recta tira
la línea, si ya no circunferencia,
que contiene, infinita, toda esencia-»⁷⁵

Es inevitable pensar en el legado figurativo de Cusa con este pasaje en que la *mens* humana su «figura trasunta» subiendo en «piramidal punta», «aspirando a la causa primera», y ésta caracterizada como el «céntrico punto» a partir del que se «tira la línea recta» que deja de ser circunferencia pero contiene toda su infinita esencia (proceso creacional en términos geométricos demostrativos), y que viene a rematar con otra figura atribuida al cardenal alemán (y de topos común), de tradición neoplatónico-dionisiaca: el círculo cuyo centro se haya en todas partes y su circunferencia en ninguna.⁷⁶ La mente humana aspira a llegar a ese céntrico punto desde cuyo ápice se despliega (*explicatio*) el proceso de creación. La siguiente pregunta es ¿cómo sucede y se articula el proceso de visión-cognición en este vuelo ascensional del alma? Y este pasaje Sor Juana lo subraya claramente al referirse al modelo visual y perceptivo de la figura geométrica piramidal que despliegan los rayos visuales del ojo humano en su curso:⁷⁷

⁷⁵ Sor Juana Inés de la Cruz, vol. 1, 1951, vv. 400-411, p. 345.

⁷⁶ Sobre esta figura y su tradición, cf. Mahnke, 1937.

⁷⁷ Sor Juana Inés de la Cruz, vol. IV, 1957, 49, p. 458): «Paseábame algunas veces en el testero de un dormitorio nuestro (que es una pieza muy capaz) y estaba observando que siendo las líneas de sus dos lados paralelas y su techo a nivel, la vista fingía que sus líneas se inclinaban una a otra y que su techo estaba más bajo en lo distante que en lo próximo: de donde infería que las líneas visuales corren rectas, pero no paralelas, sino que van a formar una figura piramidal.»

«la vista que intentó descomedida
en vano hacer alarde
contra objeto que excede en excelencia
las líneas visuales
-contra el sol, digo, cuerpo luminoso,
cuyos rayos castigo son fogoso,
que fuerzas desiguales
despreciando, castigan rayo a rayo»⁷⁸

Aquí Sor Juana expone la relación dispar entre visión humana («la vista que intentó descomedida») y visión divina articulada en la metáfora solar («objeto que excede en excelencia las líneas visuales»). Los rayos visuales humanos descritos por trazan una figura piramidal, es decir a partir del ojo se tiran líneas que conforman una figura angular. Esto lo constata Sor Juana en otros lados, al especificar que, en el modelo perceptual de visión óptica del ojo humano «las líneas visuales corren rectas, pero no paralelas, sino que van a formar una figura piramidal» (*Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*).⁷⁹ Al ser así la mirada angular, ésta no puede compararse («en vano hacer alarde») con la mirada divina que no es angular, sino circular, y por ser esférica, alcanza de un solo golpe a contemplar todo en su circularidad.⁸⁰ Es claro que aquí en este vuelo ascensional, se muestra el proceso de conocimiento traducido a un proceso del ver que en su alteridad (la alteridad humana, en palabras de Cusa) – contrapuesta a la mirada divina en su unidad– se manifiesta como limitada, y ésta resulta en el poema de la jerónima sancionada por el cuerpo luminoso solar («cuyos rayos castigo son fogoso») en su atrevimiento («fuerzas desiguales despreciando»), que evoca la luz piramidal –y entrelazada– que desciende («objeto que excede en excelencia») castigando «rayo a rayo» las mirada humana. Con ello, Sor Juana apunta a que el único modo de ver –y en ello comprender y entender– esa «aparatoso máquina del mundo» y todas las cosas creadas que lo conforman, es posible sólo mediante la manifestación divina en la naturaleza, una manifestación luminosa que es la única que puede ser aprehendida por ojos humanos, es decir, *lumen* como imagen de la *lux* invisible e infinita de Dios (*videmus tunc per speculum in aenigmatae*). Aquí es necesario recordar que el drama de la visión de los alcances de la mente humana (pirámide interior) sucede de manera paralela a medida de que la pirámide exterior (sombra) va decreciendo en su oscuridad (noche) y acrecentando su luminosidad (día).

⁷⁸ Sor Juana Inés de la Cruz, vol. 1, 1951, vv. 456-463, p. 346.

⁷⁹ Sor Juana Inés de la Cruz, vol. IV, 1957, 49, p. 458.

⁸⁰ Sor Juana Inés de la Cruz, vol. 1, 1951, vv. 591-592, p. 350.

«mientras nuestro hemisferio la dorada
 ilustraba del Sol madeja hermosa,
 que con luz juiciosa
 de orden distributivo, repartiendo
 a las cosas visibles sus colores
 iba, y restituyendo
 entera a los sentidos exteriores
 su operación»⁸¹

La sombra (noche) y la luz (día) en su engarce piramidal no permiten ser pensadas por separado en el poema, se encuentran entrelazadas –como en la figura paradigmática cusana–, una implica a la otra, sin una no puede darse la otra, ambas se condicionan en su surgimiento. Al mismo tiempo, no hay que olvidar, la pirámide exterior en su progresión decreciente de sombra y creciente de luz sucede a la par que la pirámide interior que da cuenta del proceso fisiológico en el que inicia el ascenso del alma. En la medida en la que la etapa del sueño va llegando a su fase final fisiológica, los vapores producidos van cesando en su producción y dejando de subir al cerebro,⁸² lo que permite que el cuerpo vaya despertando y con ello, recuperando la capacidad del ver fisiológico sensible (visión óptica) que se desenvuelve paralela difusión lumínica en el universo (*illuminatio*). Y esta parece tener un doble sentido que van implícitos en el poema, el fisiológico y el espiritual. En la primera, la fase del estado de vigilia se caracterizaba por el descenso del *pneuma* hacia los nervios corporales y haciendo que éste restaura gradualmente sus capacidades sensoriales y de percepción que habían permanecido parcialmente «suspendidas» durante el sueño («los sentidos exteriores su operación van restituyendo»).⁸³ Por ejemplo, en el entender de Cusa, el *spiritus visualis*, descrito como «brillante y claro», descendía del cerebro a través del tubo óptico, para dar lugar al acto de ver las cosas exteriores, sus formas y sus colores.⁸⁴ Pero este resti-

⁸¹ Sor Juana Inés de la Cruz, vol. 1, 1951, vv. 967-975, p. 359.

⁸² Cf. Sor Juana Inés de la Cruz, vol. 1, 1951, vv. 846-852: «los que de él ascendiendo/soporíferos, húmedos vapores /el trono racional embarazaban/ (desde donde a los miembros derramaban/ dulce entorpecimiento),/a los suaves ardores/del calor consumidos,/ las cadenas del sueño desataban».

⁸³ Sor Juana Inés de la Cruz, vol. 1, 1951, v. 172, p. 339.

⁸⁴ «Spiritus enim, qui per opticas venas in oculum a cerebro descendit». Cusa, *De quaerendo Deum*, cap. 2 (h IV, n. 33, 3-4); y en otra parte «visio nostra ex quodam spiritu lucido et claro de summitate cerebri in organum oculi descendente et obiecto colorato [...] generatur». Cusa, *De quaerendo Deum*, cap. 1 (h IV, n. 20, 1-4). En un pasaje del *De Coniecturis* de manera similar: «Sic etiam, si corpus spirituale aut spiritum corporalem inquirere cupis, advertis inter lucidum ipsum spiritum in tenebrosus corpus descendente atque regredientem corporalem grossitiem duo intercidere media conexione, unum quidem spirituale, aliud autem corporale. Illud vero, quod spiritui propinquius est, corporis non exit omnem latitudinem, unde corpus spirituale dici poterit; aliud vero depressius, grossitie corporali propinquius, non omnem spiritus latitudinem exiens, spiritus corporalis appelletur. Atque ita considerabis tres gradus spiritus descendente et tres ascendente corporis, ex quibus suo modo universum atque omnia, quae in ipso sunt, exis-

tuir su operación a los sentidos, en especial la facultad de la vista, necesita de la luz, la luz como *lumen* (imagen de la *lux*) que con «luz juiciosa de orden distributivo» va diferenciando las cosas del exterior y «repartiendo a las cosas visibles sus colores». No a otro razonamiento llega Cusa quien plantea:

«Ahora, por favor, vuelve tu mirada a la luz perceptible de los sentidos, sin la cual no es posible ver con los sentidos, y observa que en cada color y en cada objeto visible no hay otra sustancia básica que la luz que aparece de diferentes maneras en las diferentes formas de ser de los colores, y que ni el color ni el objeto pueden ser visibles, ni puede permanecer la vista, cuando falta la luz».⁸⁵

Y es el desenlace del poema aquel momento de una vivencia de tomar conciencia mediante una «experiencia iluminativa» al percibir las cosas visibles y sus verdaderos colores con mirada humana, y que tiene lugar gracias a la luz solar: «quedando a la luz más cierta/ el Mundo iluminado, y yo despierta».⁸⁶

Así es posible plantear aquí que la *figura paradigmatica* en el poema sorjuanista sirve para indicar una iluminación del mundo (fenómeno astronómico) y del ser humano (fenómeno fisiológico), en la medida en que el alma despierta y ve, reconoce a través de una vivencia sensible la incomensurabilidad de lo divino y la mensurabilidad de lo creado a la vez.⁸⁷ En este sentido se puede plantear el desenlace articulado en la «iluminación» dentro de una mística intelectual planteada ya por el cusano a lo largo de algunas de sus obras (*De visione Dei*, 1453 y *De beryllo*, 1458), y cuya base constituye la experiencia vivida a través de la coincidencia de los opuestos (*coincidentia oppositorum*) y otras figuras metafóricas relacionadas con imágenes paradójicas en la experiencia de lo divino.⁸⁸ En este sentido, regresamos a nuestro planteamiento inicial: ver, contemplar, admirar, medir y reflexionar por medio de figuras en su función de *manuductio* a través de la mente articulan la estructura que permite indagar el origen de todas las criaturas del universo (recordemos el *me fecit Deus*). Mediante la fuerza icónica demostrativa de las figura paradigmática, Sor Juana se aventura a restituir una de las ideas principales de Cusa mediante el ejem-

tunt.» Cusa, *De coniecturis* II, cap. 10 (h III, n. 128, 1-10). Sobre la importancia del color en Cusa, cf. Borsche, 2011, pp. 163-181

⁸⁵ «Cardinalis: [...] Respicias igitur ad lucem sensibilem, sine qua non potest esse sensibilis visio, et attende quomodo in omni colore et omni visibili nulla est alia hypostasis quam lux varie in variis essendi modis colorum apparens, ac quod luce subtracta nec color nec visibile nec visus manere potest.» Cusa, *De apice theoriae* (h XII, n. 8, 8-11).

⁸⁶ Sor Juana Inés de la Cruz, vol. 1, 1951, vv. 967-975, p. 359.

⁸⁷ Recordemos el despertar en el sentido de adquirir conciencia como se encuentra en la poesía castellana en el ejemplo de las *Coplas por la muerte de su padre* de Jorge Manrique: «Recuerde el alma dormida/, avive el seso y despierte / contemplando/ cómo se pasa la vida...». Sobre la presencia de la mística intelectual en la jerónima cf. Olivares Zorrilla, 2004, pp. 553-558; y Báez-Rubí, 2008, 247-260.

⁸⁸ Haas, 1989; Haug, 1995, p. 606-616; Beierwaltes, 2000, pp. 425-488; y Mandrella, 2016, pp. 43-62.

plo de la figura paradigmática en la controversia astronómica y científica de su tiempo, a saber, que los fenómenos cosmológicos que exhiben el poder de Dios, por ejemplo parafraseando al cusano, el orden de los cielos, la salida y puesta de los signos de los signos del zodiaco, o la elevación del polo, o similares, son datos que no pueden conocerse con precisión, sólo de manera conjetural.⁸⁹ Y éste es precisamente el mensaje central del *Primero Sueño*, un largo poema en el que el despertar del yo es una iluminación en todos los sentidos, vivida, experimentada y «llevada de la mano» pues *arte figurali facillime venatur*.

Imágenes



Fig. 1. Frontispicio en Athanasius Kircher, *Ars Magna Sciendi, in XII Libros Digesta, Que Nova & Universali Methodo Per Artificiosum Combinationum Contextum De Omnire Proposita Plurimis & Prope Infinitis Retionibus Disputari, Omniumque Summaris Quaedam Cognitio Comparari Potest*, Amstelodami, apud Jonnes Janssonium á Waesberge, 1669. Bamberg, Staatsbibliothek, bsb11398826, CC0 1.0

⁸⁹ «Haec quidem etsi ad infinita tibi deserviant, tamen si ad astronomiam transfers, apprehendis calculatorem artem praecisione carere, quoniam per solis motum omnium aliorum planetarum motum mensurari posse praesupponit. Caeli etiam dispositio, quoad qualemcumque locum sive quoad ortus et occasus signorum sive poli elevationem ac quae circa hoc sunt, praecise scibilis non est. Et cum nulla duo loca in tempore et situ praecise concordent, manifestum est iudicia astrorum longe in sua particularitate a praecisione esse». Cusa, *De docta ignorantia* II, cap. 1 (h I, n. 91, 1-8). Compárese el pasaje con Sor Juana Inés de la Cruz, vol. 1, 1951, vv. 470-494, p. 347.

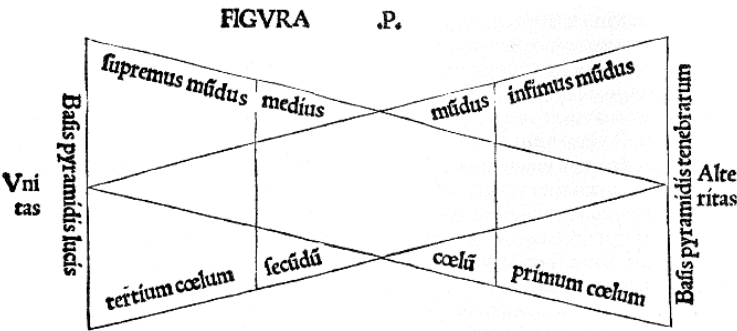


Fig. 2. Nicolas Cusanus, *Figura paradigmatica P*, en *Nicolai Cusae cardinalis opera*, ed. Lefèvre d’Etaples, Paris 1514, fol. 46v.

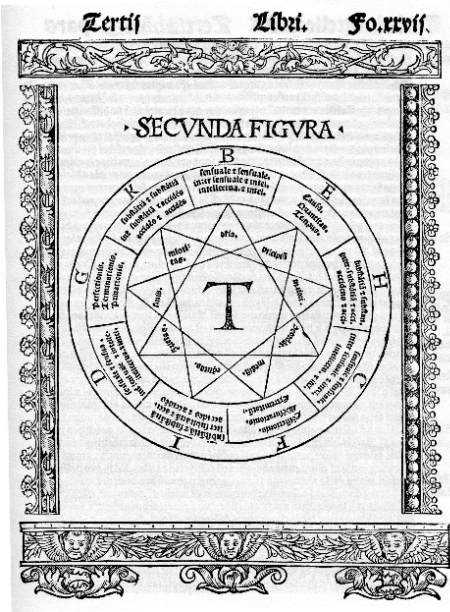


Fig. 3. Figura T, en Bernard Lavinjeta, *Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli*, Lyon, 1523.

Abreviaturas

h= *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, Hamburgi, Meiner, 1932-.

PL=Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis, integra, uniformis, commode oeconomica omnium ss. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad innocentii III tempora floruerunt...series [Latina]. Ed. J.-P. Migne 221 vols. Paris, 1844-1864.

Bibliografía

ALBERTI, Leon Battista, *De pictura*, facsímil de la edición de Basilea 1540, Portland, 1972.

ARIS, Marc-Aeilko, *Contemplatio: philosophische Studien zum Traktat Benjamin Maior des Richard von St. Victor*, Frankfurt/Main, 1996.

BÁEZ RUBÍ, Linda, «*Visio circulariter-visio angulariter*: modelos de reflexión y de visión en Nicolás de Cusa y sor Juana Inés de la Cruz», en *El Renacimiento italiano desde América Latina*, ed. L. Pertile, México, UNAM/Villa i Tatti, 2018, pp.121-133.

—, «Lullism in New Spain», en *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, eds. Mark Johnston y Amy Austin, Leiden, Boston/Brill, 2018, pp.515–532.

—, «*Quasi in speculo et in anigmatæ*: Das ikonische Potential der *figura paradigmatica* im Ersten Traum der Sor Juana Inés de la Cruz», *Coincidentia*, vol.1-2, 2010, pp. 383-428.

—, «Der Schauende Körper im mystischen Erkenntnisprozess des „Primero sueño“ (1690) von Sor Juana Inés de la Cruz», en *Topologien der Bilder*, München, Fink, 2008, pp. 247-260.

BAKOS, Gergely Tibor, «The Mirror, the Painter and Infinity. Images and concepts in the manuductive strategy of *De visione Dei*», *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus. Festgabe für Klaus Reinhardt zum 70. Geburtstag*, eds. Inigo Bocken, Harald Schwaetzer, Maastricht, Shaker, 2005, pp. 231-246.

BEIERWALTES, Werner, «Mystische Elemente im Denken des Cusanus», en Walter Haug y Wolfram Schneider-Lastin, *Detusche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue Konzepte*, Tübingen, 2000, pp. 425-488.

BOEHM, Gottfried, *Cómo generan sentido las imágenes*, trad. Linda Báez Rubí, México, UNAM, 2017.

—, «Iconic Turn. Ein Brief», en *Bilderfragen: die Bildwissenschaften im Aufbruch*, ed. Hans Belting, München/Paderborn, Fink, 2007, pp. 27-36.

BOGEN, Steffen y Felix THÜRLEMANN, «Jenseits der Opposition von Text und Bild. Überlegungen zu einer Theorie des Diagramms und des Diagrammatischen», en *Die*

- Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore: zur Medialität religiös-politischer Programme im Mittelalter*, ed. Alexander Patschovsky, Ostfildern, Thorbecke, 2003.
- BÖHLANDT, Marco, «„Figurae paradigmaticae“. Die Bildsprache der konjekturalen Logik an der Schnittstelle von Mathematik, Optik und Lichtmetaphysik», en *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus. Festgabe für Klaus Reinhardt zum 70. Geburtstag*, eds. Inigo Bocken, Harald Schwaetzer, Maastricht, Shaker, 2005, pp. 287-322.
- BONHOFF, Ulrike Maria, *Das Diagramm: kunsthistorische Betrachtung über seine vielfältige Anwendung von der Antike bis zur Neuzeit*, Münster, Aschendorff, 1993.
- BORMANN, Karl, «Übereinstimmung und Verschiedenheit der Menschen (De Coni. II, 15)», en *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus*, eds. Martin Bodewig, Josef Schmitz y Reinhold Weier, Mainz, Matthias-Gruenewald-Verlag, 1978, pp. 88-104.
- BORSCHÉ, Tilman «Das Bild von Licht und Farbe in den philosophischen Meditationen des Nikolaus von Kues», en "*videre et videri coincidunt*": *Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, eds. Wolfgang Christian Schneider, Harald Schwaetzer, Marc de Mey e Inigo Bocken, Münster, Aschendorff Verlag, 2011, pp. 163-181.
- CARMAN, Charles H., *Leon Battista Alberti and Nicholas Cusanus. Towards an Epistemology of Vision for Italian Renaissance Art and Culture*, Farnham-Surrey, 2014.
- CARRUTHERS, Marry, *The Experience of Beauty in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- COLOMER, Eusebio, *Nikolaus von Kues (+ 1464) und Ramon Llull (+ 1316)*, Trier, Paulinus-Verlag, 1995.
- COSTA KAUFMANN, Thomas da, «The Perspective of shadows: the History of the theory of Shadow projection», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 38, 1975, pp. 258-87.
- CROMBIE, Alistair C., *Robert Grosseteste and the origins of experimental science 1100-1700*, Oxford, Oxford University Press, 1971.
- CUOZZO, Gianluca, «Bild, „visio“ und Perspektive. Cusanus und Alberti», en *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus. Festgabe für Klaus Reinhardt zum 70. Geburtstag*, eds. Inigo Bocken, Harald Schwaetzer, Maastricht, Shaker, 2005, pp. 177-196.
- CUSA, Nicolás de, *De coniecturis*, eds. Josef Koch y Karl Bormann, Hamburgo, Meiner, 1972 (h III, n. 1-184).
- , *De deo abscondito, De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi*, ed. Paul Wilpert, Hamburgo, Meiner, 1959 (h IV, n. 16-50).
- , *De docta ignorantia*, eds. Ernesto Hoffmann y Raymond Klibansky, Leipzig, Meiner, 1932 (h I, n. 1-264).
- , *De theologicis complementis*, eds. Adelaida Dorothea Riemann y Karl Bormann, Hamburgo, 1994 (h X/2a, n. 1-epilogus).

- , *De venatione sapientiae, De apice theoriae*, eds. Raymond Klibansky y Johannes Gerhard Senger, Hamburgo, Meiner, 1982 (h XII, n.1-28).
- , *De visione Dei*, ed. Adelaida Dorothea Riemann, Hamburgo, Meiner, 2000 (h VI, n. 1-119).
- , *Idiota de mente*, ed. Ludwig Baur, Hamburgo, Meiner, 1983 (h V, n. 48-160).
- DAGENAIS, John, «A Lullist in the New World: Bernat Boïl», en Mark Johnston y Amy Austin, eds., *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, Leiden, Boston/Brill, 2018, pp. 497–514.
- , «A Lullist in the New World: Junípero Serra», en Mark Johnston y Amy Austin, eds., *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, Leiden, Boston/Brill, 2018, pp. 533–552.
- DÍAZ MARCILLA, Francisco José, «Tierras de penumbra: las vicisitudes del lulismo novohispánico (1519-1750)», *Revista de Hispanismo Filosófico*, No. 21, 2016, pp. 13-33.
- DUPRÉ, Louis, «Prolegomena to Nicholas of Cusa' Theory of religious symbols», en *Nicholas of Cusa and his age - intellect and spirituality*, eds. Thomas M. Izbicki y Christopher M. Bellitto, Leiden/Boston/Köln/Brill, 2002, pp. 19-28.
- DUPRÉ, Willhelm, «Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues», en *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus*, eds. Martin Bodewig, Josef Schmitz y Reinhold Weier, Mainz, Matthias-Gruenewald-Verlag, 1978, pp. 68-87.
- ESMEIJER, Anna C., *Divina quaternitas: a preliminary study in the method and application of visual exegesis*, Assen, Van Gorcum, 1978.
- EVANS, Michael, «The Geometry of the Mind: Scientific Diagrams and Medieval Thought», *Architectural Association Quarterly*, XII, 4, 1980, pp. 32-55.
- FINDLEN, Paula, «A Jesuit's Books in the New World», en *Athanasius Kircher: the last man who knew everything*, ed. Paula Findlen, New York, 2004, pp. 329-364.
- GALLWICK, Günther, «Zur Nachwirkung Cusanischer Ideen im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert», en *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus*, eds. Martin Bodewig, Josef Schmitz y Reinhold Weier, Mainz, Matthias-Gruenewald-Verlag, 1978, 225-240.
- GAYÀ, Jordi, «La concepción luliana de *punctum* en su contexto medieval», *Estudios Lulianos*, XIX, 1975, pp. 41-51.
- GRONEMEYER, Nicole, *Optische Magie: zur Geschichte der visuellen Medien in der Frühen Neuzeit*, Bielefeld, transcript, 2004.
- HAAS, Alois M., *Deum mistice videre... in caligine coincidencia. Zum Verhältnis von Nikolaus von Kues zur Mystik*, Basel/Frankfurt a. Main, 1989.
- HAMBURGER, Jeffrey F., David J. ROXBURGH y Linda SAFRAN, eds., *The diagram as paradigm: cross-cultural approaches*, Washington, DC, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2022.
- HAUBST, Rudolf, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier, Paulinus-Verl., 1952.

- HAUG, Walter, «Die Mauer des Paradieses. Zur mystica theologia des Nicolaus Cusanus in *De visione dei*», en *Brechungen auf dem Weg zur Individualität*, ed. Walter Haug, Tübingen, 1995, pp. 606-616.
- HEDWIG, Klaus, „Sphaera lucis“: *Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*, Münster, Aschendorff, 1980.
- HELLYER, Marcus, *Catholic physics: Jesuit natural philosophy in early modern Germany*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005.
- HICK, Ulrike, *Geschichte der optischen Medien*, München, Fink, 1999.
- HUGO DE SAN VÍCTOR, *Commentaria in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae*, ed. J.-P. Migne, Paris, 1854 (PL 175, 923a-1154c).
- IVÁNKA, Endre, *Plato Christianus: Übernahm und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, 1964.
- JOHNSTON, Mark y Amy AUSTIN, eds., *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, Leiden, Boston/Brill, 2018.
- JUANA INÉS DE LA CRUZ, Sor, *Obras completas*, ed. Alfonso Méndez Plancarte, México, Fondo de Cultura Económica, vols. I-IV, 1951-1957.
- KIRCHER, Athanasius, *Ars Magna Sciendi, in XII Libros Digesta, Que Nova & Universalis Methodo Per Artificiosum Combinationum Contextum De Omnire Proposita Plurimis & Prope Infinitis Retionibus Disputari, Omniumque Summaris Quaedam Cognitio Comparari Potest*, Amstelodami, apud Jonnes Janssonium à Waesberge, 1669.
- , *Iter Extaticum Coeleste*, Norimbergae, Endteri, 1660.
- , *Mvsyrgia Vniversalis Sive Ars Magna Consoni Et Dissoni*, Romae, Francesco Corbelli, 1650.
- , *Ars Magna Lvcis Et Vmbrae: in decem libros digesta. Quibus Admirandae Lucis Et Umbrae in mundo, atque ade universa natura, vires effectusq. uri nova, ita varia novorum reconditorumq. speciminum exhibitione, ad varios mortalium usus, panduntur*. Romae, Scheus, 1646 [Amsterdam, Janssonius à Waesberge, 1671].
- , *Oedipus Aegyptiacus, hoc est universalis hieroglyphicae veterum doctrinae temporum iniuria abolitae instauratio: opus ex omni Orientalium doctrina et sapientia conditum, nec non viginti diversarum linguarum autoritate stabilitum*, Romæ, Ex Typographia Vitalis Mascardi, 1654.
- KRÄMER, Sybille, «Trace, Writing, Diagram: Reflections on Spatiality, Intuition, Graphical Practices and Thinking», en *The Power of the Image. Emotion, Expression, Explanation*, András Benedek y Krsitóf Nyri, eds., Frankfurt am Main, Peter Lang, 2024, pp. 3-22.
- KUNTZ, Franz Josef, *Medizinisches bei Nikolaus Cusanus, Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 12, 1977, pp. 127-136.
- LARRALDE RANDEL, Américo, *El eclipse del Sueño de Sor Juana*, México, D.F., Fondo de cultura Económica, 2011.
- LEINKAUF, Thomas, *Mundus combinatus: Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602 - 1680)*, Berlin, Akademie-Verl., 1993.

- LINDBERG, David C., *Auge und Licht im Mittelalter: die Entwicklung der Optik von Alkindi bis Kepler*, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1987.
- LLULL, R., *Árbol De La Ciencia*, ed. Alonso de Zepeda y Adrada, Bruselas, Francisco Foppens, 1664.
- , *Liber de nova geometria*, ed. José María Millás Villacrosa, Barcelona, 1953.
- , *Liber de nova geometria*, ed. José María Millás Villacrosa, Barcelona, 1953.
- , *Opera Eaque Ad Adinventam Ab Ipso Artem Universalem Scientiarum Artivmqve Omnium Brevi Compendio Firmaque Memoria Apprehendendarum, Locupletissimaque Vel Oratione Ex Tempore Pertractandarum Pertinent*, Argentinae, Lazari Zetneri, 1598.
- MAHNKE, Dietrich, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle/ Saale, Niemeyer, 1937.
- MANDRELLA, Isabelle, «Die Intellektmystik des Nicolaus Cusanus, en Die Intellektmystik des Nicolaus Cusanus: Der Ineinsfall der Gegensätze und seine Deutung bei Karl Jaspers», en *Können - Spielen - Loben: Cusanus 2014*, eds. Tilman Borsche y Harald Schwaetzer, Münster, Aschendorff Verlag, 2016, pp. 43-62.
- MARTÍNEZ BEJARANO, Nicolás, «Las sombras errantes del Doctor Iluminado. Primer intento de estudio del pensamiento de Ramon Llull en la Nueva Granada», *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 38 (Núm. Especial), 2021, pp. 25-40.
- MARX, J., *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues*, Trier, 1905.
- MEIER, Christel, «Über den Zusammenhang zwischen Erkenntnistheorie und Bildstruktur», en *Text und Bild, Bild und Text*, ed. Wolfgang Harms, Stuttgart, Metzler, 1990.
- MEIER-OESER, Stephan, *Die Präsenz des Vergessenen: zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Münster, 1989.
- MÜLLER, Tom, «*Lumen ad revelationem Gentium*. Zur Oxforder Schule und ihrer Rezeption durch Nikoalus von Kues», en "videre et videri coincidunt": *Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, eds. Wolfgang Christian Schneider, Harald Schwaetzer, Marc de Mey e Inigo Bocken, Münster, Aschendorff Verlag, 2011, pp. 111-142.
- MÜLLER, Tom, *Perspektivität und Unendlichkeit: Mathematik und ihre Anwendung in der Frührenaissance am Beispiel von Alberti und Cusanus*, Regensburg: S. Roderer, 2010.
- Nicolai Cusae cardinalis opera*, ed. Lefèvre d'Étaples, Paris 1514.
- OLIVARES ZORRILLA, Rocío, «Tradición de la poesía visionaria y emblemática mística moral en el „Primero Sueño“ de Sor Juana Inés de la Cruz», en *Florilegio de Estudios de Emblemática : Actas del VI Congreso Internacional de Emblemática de The Society for Emblem Studies*, 2004, Ferrol, Sociedad de Cultura Valle Inclán, 2004, pp. 553-558.
- OSORIO ROMERO, Ignacio *La luz imaginaria: epistolario de Atanasio Kircher con los novohispanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

- PASCUAL BUXÓ, José, *El resplandor intelectual de las imágenes. Estudios de emblemática y literatura novohispana*, México D.F., UNAM, 2002.
- PECHAM, John, *John Pecham and the Science of Optics: Perspectiva Communis*, ed. David C. Lindberg, Madison 1970.
- , *Perspectivae Communis Libri Tres*, Coloniae Agrippinae, Birckmann, 1580.
- PÉREZ-AMADOR ADAM, Alberto, *La ascendente estrella. Bibliografía de los estudios dedicados a Sor Juana Inés de la Cruz en el siglo XX*, Madrid, Iberoamericana, 2007.
- , «Aportación bibliográfica. Los estudios dedicados a Primero Sueño de Sor Juana Inés de la Cruz en el siglo XX», *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 76, 2000, pp. 269-284.
- PRING-MILL, Robert, «The Trinitarian World Picture of Ramon Llull», *Romantisches Jahrbuch*, 7, 1955, pp. 239-256.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «La Inquisición de México y la calificación del Árbol de la ciencia de Ramon Llull (1665-1669)», *Estudios de Historia Novohispana*, 48, enero-junio, 2013, pp. 189-214.
- REMMERT, Volker, *Widmung, Welterklärung und Wissenschaftslegitimierung : Titelbilder und ihre Funktionen in der Wissenschaftlichen Revolution*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2005.
- STURLESE, Rita, «Lazar Zetzner, 'Bibliopola Argentinensis': Alchimie und Lullismus in Strassburg an den Anfängen der Moderne», *Sudhoffs Archiv*, 75, 1991, pp. 142-162.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando, *Barroco. Representación e ideología en el mundo hisánico (1580-1680)*, Madrid, Cátedra, 2002.
- ROBERTO GROSSATESTA, *Metafisica della luce: le arti liberali, la luce, le linee*, ed. Rossi, Pietro, Milano, 1986.
- RUDOLPH, Conrad, *The Mystik Ark. Hugh of Saint Victor, Art, and Thought in the Twelfth Century*, Cambridge University Press, 2014.
- SAAVEDRA FAJARDO, Diego de, *Idea de un príncipe político christiano, representada en cien empresas*, Monaco, Nicolao Enrico, 1640.
- SANTINELLO, Giovanni, *Nicolò Cusano e Leon Battista Alberti: pensieri sul bello e sull'arte*, Padova, Società Cooperativa Tipografica, 1962.
- SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm, Robert Fludds Theatrum memoriae, en *Ars memorativa: zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Gedächtniskunst 1400 – 1750*, eds. Jörg Jochen Berns, Wolfgang Neuber, Tübingen, Niemeyer, 1993, pp. 154-170.
- SCHNEIDER, Wolfgang Christian, «Logik und Sinnspiel. Spekulative anagogische Schemata des Mittelalters bis zum Ludus Globi und zur Figura Paradigmatica des Cusanus», en *Können - Spielen - Loben: Cusanus 2014*, eds. Tilman Borsche y Harald Schwaetzer, Münster, Aschendorff Verlag, 2016, pp. 271-299.
- SICARD, Patrice, *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle: le Libellus de formatione arche de Hugues de Saint-Victor*, Paris, Brepols, 1993.
- SIEBERT, Harald, *Die große kosmologische Kontroverse: Rekonstruktionsversuche anhand des „Itinerarium exstaticum“ von Athanasius Kircher SJ (1602 - 1680)*, Stuttgart, 2006.

- SIMON, Holger, «Bildtheoretische Grundlagen des neuzeitlichen Bildes», *Concilium medii aevi* 7, 2004, pp. 45- 76.
- THIEL, Detlef, «Invisibilia conspiciuntur invisibiliter», en *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus. Festgabe für Klaus Reinhardt zum 70. Geburtstag*, eds. Inigo Bocken, Harald Schwaetzer, Maastricht, Shaker, 2005, pp. 261-286.
- TRITZ, Sylvie, «*Ad imaginem et similitudinem*. Bildtheologie, Malereitheorie und Kunstpraxis zur Zeit des Nikolaus von Kues», en *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus. Festgabe für Klaus Reinhardt zum 70. Geburtstag*, eds. Inigo Bocken, Harald Schwaetzer, Maastricht, 2005.

LULLISM, SCOTISM, AND DISTINCTIONS IN THE 18TH - CENTURY: THE CASE OF HONORIUS CORDIER OFM.REC*

LULISMO, ESCOTISMO Y DISTINCIONES EN EL SIGLO XVIII: EL CASO DE HONORIUS CORDIER OFM.REC

CLAUS A. ANDERSEN

Université catholique de Louvain (UCLouvain)

Abstract

This article investigates an important moment in the history of Lullism in the decades after the publication of the famous Salzinger edition of Ramon Llull's *Opera omnia* (Mainz, 1721–1742). The article shows how the German Recollect Franciscan Honoré Cordier (1707–1778) started out as Scotist but then turned to Lullism, a turn that prompted him to revise his own former defense of the formal distinction. In his Lullist works, Cordier opts for a strong conception of the unity and identity of the divine essence, one that does not allow for any distinctions prior to the work of an intellect. With this position, Cordier's version of Lullism ends up being closer to Nominalism than to Scotism. I pay particular attention to his critical encounter with the Lullist Sebastian Krenzer, whose three-volume scholastic presentation of Lullism was placed on the *Index of Prohibited Books* in 1754. Cordier argued that genuine Lullism was not affected by this condemnation. He set out to defend Lullism vis-à-vis both contemporary scholasticism, including Scotism, and Krenzer's Pseudo-Lullism.

Keywords: Lullism, Scotism, formal distinction, identity, 18th century.

Resumen

Este artículo investiga un momento importante en la historia del lulismo en las décadas posteriores a la publicación de la famosa edición Salzinger de la *Opera omnia* de Ramon Llull (Maguncia, 1721-1742). El artículo muestra cómo el franciscano recoleto alemán Honoré Cordier (1707-1778) comenzó como escotista, pero luego se convirtió al lulismo, un giro que le llevó a revisar su anterior defensa de la distinción formal. En sus obras lulistas, Cordier opta por una concepción fuerte de la unidad e identidad de la esencia divina, que no admite ninguna distinción anterior al trabajo del intelecto. Con esta posición, la versión del lulismo de Cordier acaba estando más cerca

del nominalismo que del escotismo. Presto especial atención a su encuentro crítico con el lulista Sebastian Krenzer, cuya presentación escolástica del lulismo en tres volúmenes fue incluida en el *Índice de Libros Prohibidos* en 1754. Cordier argumentó que el lulismo genuino no se vio afectado por esta condena. Se propuso defender el lulismo frente a la escolástica contemporánea, incluido el escotismo, y el pseudolulismo de Krenzer.

Palabras clave: Lulismo, Escotismo, distinción formal, identidad, siglo XVIII.

Introduction

The Scoto-Lullist tradition has recently been in the focus of scholarship. The distinctive feature of that tradition is a combined interest in Ramon Llull's thought, in particular his *Ars*, and certain motifs from Scotism, especially the Scotist doctrine of a plurality of distinctions, a popular doctrine in the so-called «Formalist literature», called thusly owing to John Duns Scotus's «formal distinction», one but many of the distinctions discussed by the «Formalists». Most of the recent research into Scoto-Lullism has centered on Renaissance material. Key authors such as Fernando of Cordova, Pere Daguí, and Jaume Janer, a former student of Daguí, have been studied in some detail. While later developments have been adumbrated as well, especially by Rafael Ramis Barceló, the material produced in the 17th and 18th centuries still await close scrutiny.¹ In this present contribution, I shall zoom in on one particularly interesting author, the German Recollect Franciscan Honorius Cordier (1707–1778). He was born in Koblenz and died in Brühl near Cologne. He was a member, and indeed for three years the provincial, of the Franciscan province Colonia; he also held the office of general commissary for the German-Belgian nation of his order. He is known to have been in contact with Iberian Lullists.² Cordier belongs to the same generation as such well-known Enlightenment figures as David Hume (1711–1776) and Jean-Jacques Rousseau (1712–1778),

* Claus A. Andersen, Collaborateur scientifique, Université catholique de Louvain, Institut supérieur de philosophie, Collège Mercier, Place du Cardinal Mercier 14, bte L3.06.01, B–1348 Louvain-la-Neuve, Belgium; claus.andersen@uclouvain.be; ORCID ID: 0000-0002-7042-2001.

¹ For a summary of research into Scoto-Lullism and a sketch of this tradition's history, see Ramis Barceló, 2025; for the early beginnings of Scoto-Lullism, see Simon Burton's article in this present volume. For a recent overview of the Formalist tradition, see Andersen, 2024a; for its influence on other traditions, see Andersen 2025.

² For Cordier's life and works, see Rogent and Duràn, 1927, vol. 2, nn. 376, 380, 385, 386; Carreras y Artau, 1943, pp. 351–353; Trias Mercant, 2009, pp. 119–120. According to Clasen, 1957, p. 357, his secular name was Johann Ignatius, and his fathers's surname was Cortie.

but Cordier is not an Enlightenment philosopher and clearly did not have any interest in such philosophy. Instead, his interests concern Scotism and Lullism, in successive order: he started out as a Scotist and ended up as a Lullist. However, in his early Scotist work, a treatise on the use of the «formal distinction» in theology, he reacts to some contemporary Lullist criticism against Scotus's distinction and in that context expresses sympathy toward Lullism, and later, in his much more voluminous Lullist works, continues to seek debate with the Scotist tradition. On the following pages, I shall investigate how these two aspects of his scholarly interests relate to one another. I shall at the same time provide some context to Cordier's occupation with Lullism and Scotism.

1. *Distinctio subtilis scotistica* – Cordier's Probabilistic Defense of the Formal Distinction

Cordier's treatise *Distinctio subtilis scotistica* from 1752 is in many respects a remarkable work. The full title reads:

Distinctio / subtilis scotistica / ex / autoritate et ratione / probata / una cum positionibus theologicis / ad mentem / Joannis Duns-Scoti / doctoris mariano subtilis / conformatis / Ex Primo sententiarum Libro, / quas / praeside / F. Honorio Cordier / Ordinis Fratrum Minorum S. Francisci Re- / collectorum Ss. Theologiae Lect. Ordinario / Defendent / Religiosi Fratres ejusdem Ordinis / F. Prosper Brandenburger Diaconus / & / F. Raphael Knaben Diaconus / In Sacello Conventus Moguntini Fratrum Minorum Recollectorum hora 7tima / promeridiana die 31. Augusti 1752. / Moguntiae / Ex Typogr. Elect. Aul. Acad. priv. apud Haered. Haeffner, / per Eliam Petrum Bayer.

The work belongs to the *theses* literature that was extremely widespread in the 17th and 18th centuries. Typically, a professor published a scholarly piece together with a set of *theses* that had been defended in public by his graduate students, who by this would obtain their academic degrees. In this case, the defense took place in the chapel of the Franciscan convent in Mainz (which belonged to Cordier's Franciscan province). The work was printed in the workshop of the heirs of Johann Georg Häffner in Mainz, the same workshop that had previously taken care of Ivo Salzinger's edition of Ramon Llull's *Opera omnia* from 1721–1742.³ Cordier's work, however, is not Lullist, but rather Scotist. It is directed against two unnamed opponents. The first opponent is an anonymous «Anti-Scotist», who is called thus throughout the treatise and who had – as we learn in a passage in Cordier's text – the previous summer (July 21,

³ See Trias Mercant, 2009, pp. 389-390, with references to further literature.

1751) publicly argued against the formal distinction.⁴ I have as yet not been able to identify this person. The second opponent is a likewise unnamed «Lullist». This person is easily identifiable as the German Catholic theologian Sebastian Krenzer (1706–?), who in 1751 and 1752 published a three-volume *Cursus theologiae scholasticae* based on Lullist principles, but written in scholastic style and critically evaluating scholastic positions from a Lullist point of view.⁵ Krenzer's work was printed by the same printer in Mainz as was Cordier's treatise. Notably, as we shall see, Cordier's later Lullist works are to a large extent devoted to a critical response to Krenzer's *Cursus theologiae*. Clearly, we are here witnessing a local clash of ideas between professors active in the same region and moving in the same circles. Most likely, the unidentified «Anti-Scotist» too was active in or near Mainz and may have been involved in a genuine campaign against Scotism. Cordier alludes to a set of handwritten and printed papers («folia scripta et impressa») with arguments against the formal distinction. The Anti-Scotist is said to support himself on these papers, but the existence of such polemical literature, says Cordier, does not disprove the probability of the Scotist position.⁶ The papers likely circulated locally and may have been a part of an attempt to diminish the influence of the Franciscans in the area. That there is certainly something else than just scholarly exchange going on in the background of Cordier's text is evident too from his own argumentation.

Cordier begins by referencing the Irish Observant Franciscan Bonaventure Baro, himself a Scotist, for saying that those who cannot follow the eagle Scotus on his flight, instead just rant at him. Cordier also quotes the Jesuit Francisco Oviedo for saying that many reject the Scotist distinction without listening to the arguments brought forth by the Scotists; having done so, Oviedo himself dismisses the formal distinction as impossible and chimeric, and this both in regard to created and divine things («in creatis et in divinis»). Cordier says he is not interested in the application of the formal distinction in regard to created things but rather only in regard to divine things; he is thus engaging in an exclusively theological debate concerning the formal distinction. At this place, i.e., in the first paragraph of his work, Cordier too references the Jesuit Gabriel Vázquez and the more recent French theologian Honoré Tournély, who are

⁴ Cordier, *Distinctio subtilis scotistica*, Mainz, Haeffner, 1752, n. 10, p. 9.

⁵ See Trias Mercant, 2009, pp. 245–246. Ramis Barceló 2024, p. 254, mentions Krenzer's criticism of contemporary scholasticism and the condemnation of his *Cursus*. Krenzer, a former Jesuit, was born in Bad Neustadt an der Saale; this information has been added per hand in the front of the copy held in the Staatsbibliothek, Bamberg, sign. 22/Th.dp.o.103/1. See also Rogent and Duràn, 1927, vol. 2, n. 362, and Ramis Barceló, 2018, pp. 460–461.

⁶ Cordier, *Distinctio*, nn. 66 and 75, pp. 43 and 47.

«known haters of the Scotist distinction» («notorios distinctionis Scotisticae osores»). Yet, the Jesuit Antonio Possevino, we also learn, rather praised Scotus's genius.⁷ In Cordier's treatise, these references, with their strong claims (almost declamations), completely substitute the initial arguments *pro* and *con* in more traditional *quaestio* literature. Toward the end of the treatise, we learn the reason why Cordier refers to Vázquez and Tournély is that the Anti-Scotist appealed to exactly these two Jesuits, especially their claim that the Scotist formal distinction equates Gilbert of Porretanus's condemned view of a real distinction, a reading of the Scotist distinction that has been rejected by many other Catholic theologians, among them also Jesuits, as Cordier keenly emphasizes.

In the second paragraph, Cordier presents the conclusion he intends to prove in his work:

*Distinctio Scotistica a Regno Chymaerarum remotissima in Regno Sapientum et gloriosissima. Probatio haud erit difficilis; Vere enim & solide probabile a Regno Chymaerarum est remotissimum, ac in Regno sapientum est gloriosissimum, ceu anti-scotista qua Probabilista elementer & reverenter concedet; atqui distinctio scotistica est vere & solide probabilis: Ergo. Minor probatur auctoritate & ratione, ut sequitur.*⁸

Now, how does one prove that a certain kind of distinction is very far remote from the kingdom of the chimeras and most glorious in the kingdom of the wise? Cordier does this by recourse to *probabilism*, a methodological approach cultivated in contemporaneous moral theology according to which a moral stance is deemed acceptable, if it can be shown to be «solidly probable».⁹ Cordier aims to prove the *probability* of the Scotist distinction in exactly this sense, and to do so both by means of authority and by means of reason.

Cordier has four arguments based on authority. His arguments are replete with quotes that defy summary, but the gist of each argument can easily be stated. The first argument simply consists in quotes panegyrically praising Scotus. The idea is that with such praise, Scotus must be a weighty authority and his doctrine not quite improbable. Cordier cites, among other texts, the *Panegyricus aeternae memoriae et famae Ioannis Duns Scoti Doctoris Subtilis* by the Louvain Humanist Nicolaus Vernulaeus (1583–1649), a text that was

⁷ Cordier, *Distinctio*, n. 1, pp. 3–4. Note that throughout his treatise, Cordier – as a part of his argumentative strategy – quotes from a wealth of sources; for limitations of space, I refrain from tracing his references.

⁸ Cordier, *Distinctio*, n. 2, p. 4.

⁹ For the emergence and development of probabilism in the Early Modern period, see Ramis Barceló 2024, pp. 260–262, with references to further literature.

popular among Franciscans of the period. Cordier, though, is particularly keen to emphasize, here too, that a number of Jesuits are to be found in the choir of praisers (he refers to Robert Bellarmin, Leonardus Lessius, Antonio Possevino, and Frans Van der Veken).¹⁰ The second argument appeals to the «*Autoritas Scholae Scotisticae*»: not only did three popes – Sixtus IV, Sixtus V, and Alexander V – belong to the Scotist school, but one should also consider the sheer number of Scotists, their many volumes, and all the university chairs they hold. Cordier then asks, if such flowering of the Scotist school does not lend high probability to the Scotist distinction?¹¹ This argument surely sounds familiar to anyone interested in Early Modern Scotism. When Juan Caramuel y Lobkowitz in 1664 famously stated that «the Scotist school is more numerous than all the other schools taken together», this was not a neutral historical observation, but rather quite exactly a premise in a probabilistic argument – any position supported by such a school cannot be considered improbable.¹² Almost one century later, Cordier argues in the exact same way. His third argument is a bit more specific: the Scotist distinction is being supported by scholars not belonging to the Scotist school, but who are impartial friends of the truth. Cordier lists several authors and once again emphasizes that there is Jesuit support for the Scotist distinction (he in particular refers to the Jesuits Giovanni Battista Riccioli and Friedrich Staudenhecht as supporters of this doctrine and to Giulio Cesare Recupito for admitting the doctrine does have some plausibility).¹³ The fourth argument is that the Anti-Scotist has himself shown the probability of the Scotist distinction, when he in his public attack (mentioned above) on this doctrine suggested simply listening to all the «Fathers and Doctors» writing on this topic, who presumably all reject the Scotist distinction. However, this argument works in the opposite direction, says Cordier, since there are weighty authorities from the tradition, especially among the Franciscans and Jesuits, in favor of this distinction – and that suffices to lend the doctrine probability.¹⁴ All of this argumentation is, of course, rhetorical, but one important take-away is that the Jesuits here figure as impartial judges. Clearly, both Cordier and his Anti-Scotist opponent do their best to enroll the Jesuits among their supporters.

Cordier's fifth argument is from reason. It actually consists of six independent arguments, three pertaining to the Mystery of the Trinity and three

¹⁰ Cordier, *Distinctio*, nn. 3-5, pp. 4-6. For Vernulaeus's relation to Scotism, see Andersen, 2024b, pp. 26-27.

¹¹ Cordier, *Distinctio*, nn. 6-7, pp. 6-7.

¹² See Bæk, 1956, p. 159; reassessed in Andersen, 2023, p. 14.

¹³ Cordier, *Distinctio*, nn. 8-9, pp. 8-9.

¹⁴ Cordier, *Distinctio*, nn. 10-11, pp. 9-10.

to the Mystery of the Incarnation. At this point, it is necessary to state what the Scotist Distinction actually is. Cordier provides the following definition:

Ne vero fiat sermo de voce, sed de re ipsa, supponendum erit, per distinctionem Scotisticam intelligi illam, quae est actu & a parte rei ac seclusa omni mentis opera inter plura formaliter & actualiter distincta. Quaecunque alia distinctio sive nominalis, sive ratiocinata, sive realis inadaequata, sive virtualis, sive fundamentalis, sive eminentialis, sive aequivalentialis vel dicitur actu & a parte rei, ac seclusa omni mentis opera formalem & actualem pluralitatem in objecto, & est distinctio Scotistica: Si vero hanc ex parte objecti non importet, non est distinctio Scotistica.¹⁵

Cordier has a broad notion of the «Scotist distinction». It includes any distinction not brought about by an intellect. This explains why Cordier generally does not speak of a «formal distinction» but rather quite exactly of a «Scotist distinction». It does not matter to him, how this distinction is called, but only that it obtains actually and on the side of the object, rather than in the mind. He even goes as far as to include types of distinction popular in Thomism, namely such ones that are accomplished by an intellect but with a foundation in reality. This turns out to be of great importance, since the Anti-Scotist, as we learn, based his argument not only on Vázquez and Tournély, but also on the authority of Thomas Aquinas, who is assumed to have employed only a rational distinction in theology. However, all the genuine Thomists agree, as Cordier observes, that this rational distinction is none other than a «Suárezian» extrinsic or virtual minor distinction, not an intrinsic or major virtual distinction. Cordier quotes the Louvain Scotist Willem Herinx for holding there is no big difference between the Suárezian virtual distinction and the Scotist distinction. Cordier concludes that if Aquinas actually only had this Suárezian distinction in mind, then the Anti-Scotist's argument has no basis in Aquinas; if Aquinas had the other kind of virtual distinction in mind, then all the Thomists misunderstood him.¹⁶ Cordier's argument is interesting as a testimony of a development within Early Modern Thomism that in fact saw a wide acceptance of Francisco Suárez's interpretation of Aquinas's rational distinction.¹⁷ It is remarkable that Cordier is so focused on the divide between a full rational distinction and one that obtains on the side of the object that he does not pay attention to the range of *ex natura rei* distinctions. In this regard, he is quite remote from the Formalist idea of a hierarchy of such distinctions, a motif the Renaissance Scoto-Lullists had fondly adopted.

¹⁵ Cordier, *Distinctio*, n. 12, p. 13.

¹⁶ Cordier, *Distinctio*, n. 67, pp. 43-44.

¹⁷ See Agostini, 2025, pp. 291-294.

The question then is, whether a purely rational distinction or rather a distinction stemming, in whatever way, from the object is better suited for dealing with issues pertaining to the Trinity and the Incarnation. Cordier's first two arguments concerning the Trinity are intended to show that the heresies of Sabellius and Arius can best be encountered under assumption of a Scotist distinction. In his first argument, Cordier addresses the Sabellian heresy that denies a genuine Trinity of distinct divine persons. Cordier explains this view is based on the assumption that person and nature are one in God, wherefore there can be only one person in God, not three. With recourse only to an Anti-Scotist (purely rational) distinction, Sabellius could easily argue for actual and formal identity both between nature and person in God and between all three Trinitarian persons. A Scotist distinction between nature and person and among the persons, Cordier thinks, would solve the problem.¹⁸ It is similar with the extreme opposite doctrine of Arianism, which denies any identity between God and the Son, who was begotten by God and hence is different from God. Each of the Trinitarian persons has its own nature. Cordier explains in his second argument that Arius's doctrine presupposes there is only an anti-Scotist distinction between the divine persons and the divine nature. The Scotist distinction rather destroys or diminishes («destruit aut imminuit») the formal and actual identity between nature and persons.¹⁹ Cordier thus believes he has the key to resolve both of these heresies: under assumption of a Scotist distinction, the unity of nature does not entail a unity of persons (against Sabellius), and the plurality of persons does not entail a plurality of natures (against Arius). His third argument concerns the processions within the Trinity, i.e., the way the persons are understood to come about. The principles behind the processions, the divine intellect and the divine will, must be distinct since they have different effects, i.e., respectively the generation of the Son and the spiration of the Holy Ghost. The distinction between them cannot be of the Anti-Scotist sort, because if the will and the intellect are really the same, it would follow that the intellect wills, the will cognizes, and the procession of the Son and the Holy Ghost would be traceable to the wrong principles.²⁰ The Anti-Scotist now might respond that it is against faith to assume a real distinction between God's intellect and will, to which Cordier replies that these attributes are in fact only metaphysical forms or formalities («formae metaphysicae seu formalitates») that are not really but only formally distinct.²¹ After all, then, a differentiation between different kinds of *ex*

¹⁸ Cordier, *Distinctio*, nn. 13-24, pp. 11-19, here especially nn. 13-14, p. 11.

¹⁹ Cordier, *Distinctio*, nn. 25-31, pp. 19-23, here especially n. 25, p. 19.

²⁰ Cordier, *Distinctio*, nn. 32-39, pp. 23-27, here especially nn. 32-33, pp. 23-25; here, Cordier partially follows the Scotist Bartolomeo Mastri, whom he mentions by name.

²¹ Cordier, *Distinctio*, n. 38, pp. 26-27.

natura rei distinctions does turn out to be of importance for Cordier's argumentation.

Cordier's arguments concerning the Incarnation are similar to the ones concerning the Trinity. In the first of these arguments, Cordier addresses the heresies of Nestorius and Eutyches concerning Christ's nature and person. Whereas Nestorius defended there are two persons and two natures in Christ, Eutyches held the opposite: there is just one person and one nature. If one accepts a Scotist distinction between nature and person, argues Cordier, then Nestorius might understand that the duality of natures in Christ does not entail a duality of persons, and Eutyches might likewise understand that the unity of person in Christ does not entail a unity of nature. The Catholic position that there is one person and two natures (one divine and one human) in Christ is best defended under the assumption of the Scotist distinction.²² Cordier's second argument addresses the Hypostatic Union of these two natures in Christ, who – as one person – assumed servitude only due to his human nature, not due to the divine nature that is common to all three Trinitarian persons. Again, a Scotist distinction between person and nature is indispensable («omnino necessaria») for the Catholic doctrine to work properly.²³ Cordier's third argument confirms this: if there is only a purely rational distinction between person and nature in the Hypostatic Union, then in fact the Anti-Scotist would have to assume there are three incarnated persons, which of course is against Catholic faith.²⁴

Cordier's six arguments from reason are quite elaborate; I have only reported the gist of each argument. Cordier only occasionally refers to Scotists and only on two occasions in the whole treatise to Scotus (one of these references is a broad reference that does not target a specific passage and the other reference is a part of a quote from Bartolomeo Mastri).²⁵ Cordier's arguments thus are anything but Scotus exegesis. Rather, he deals directly with some of the most tenacious problems of Christian theology and, by this, demonstrates the importance of the so-called «Scotist distinction» for doing sound theological reasoning. It seems this strategy is due to the combative situation Cordier finds himself in. In face of what seems to have been a campaign against Scotism, Cordier pulls out some of the heaviest weaponry available in Catholic theology.

²² Cordier, *Distinctio*, nn. 40-48, pp. 27-32, here especially nn. 40-41, pp. 27-28.

²³ Cordier, *Distinctio*, nn. 49-58, pp. 32-38, here especially n. 49, p. 32.

²⁴ Cordier, *Distinctio*, nn. 59-64, pp. 38-42, here especially n. 59, p. 38.

²⁵ Cordier, *Distinctio*, n. 29, p. 22, refers broadly to Scotus's *Ordinatio* I, dist. 2, q. 7; Cordier, *Distinctio*, n. 44, p. 69, quotes Mastri's reference to a passage in *Ordinatio* I, dist. 8, q. 2.

2. Sebastian Krenzer's Lullist Rejection of the Formal Distinction and Cordier's Reply

Having defended the probability of the Scotist distinction against the «Anti-Scotist», Cordier turns to the arguments brought forth by the «Lullist» against the Scotist distinction. This move comes rather unexpected, as there is no mention in the preceding parts of the treatise of a section devoted to a debate with Lullism. With his response to Sebastian Krenzer's (the «Lullist» in Cordier's treatise) criticism of Scotism, Cordier intervenes again in local scholastic-intellectual life. This time, his response is much more friendly, repeatedly calling Krenzer «vir doctissimus», but nevertheless unequivocally critical. Cordier begins by praising Lullism for its method that is so useful for the Church, especially for the conversion of the infidels:

Modo *Lullistam* ex conscriptis praeclarissimis Tomulis Lullisticis aestimatissimum amice saluto, atque ex speciali (ut Nemini abscondo) in scientiam Lullianam vere raram & singularem, ac ob suam ingeniosissimam demonstrandi Methodum Ecclesiae Dei utilissimam, & ad convertendos infideles potentissimam scientiam cultu & affectu, viro Doctissimo calcaria addo, ut fontes Lullianos latius aperiat ad aquas vitae amplius hauriendas. Proinde solvo rationes, quae vir Doctissimus distinctionem scoticam impugnât.²⁶

Krenzer's *Cursus theologiae scholasticae* comprises three volumes, one containing a treatise on God and the Trinity, a second containing a treatise on the Incarnation and various related matters, and a third containing a treatise on divine grace and, again, some related matters. Throughout the whole work, Krenzer compares his own Lullist positions with positions held in other contemporary scholastic schools, first of all Thomism, Scotism, and Suárezianism.²⁷ The first treatise includes a discussion of the distinction between God's essence, the attributes, and the *personalitates*, and between the attributes from one another. Before presenting his own Lullist position, namely that the divine dignities are in no way distinct but rather utmost identical («summe idem») prior to the work of an intellect («ante intellectum»),²⁸ Krenzer presents and refutes the solutions available in Thomism and Scotism. The Scotist solution consists in the assumption of a «middle distinction» («distinctio media»)

²⁶ Cordier, *Distinctio*, n. 79, p. 49.

²⁷ The full title of the work highlights the motif of comparison: *Cursus / theologiae scholasticae / per / principia Lulliana / cum principiis aliarum scholarum comparata / pro / veritatis bravio / susceptus et consumatus / a / discipulo / Doctoris Illuminati et Martyris / B. Raymundi Lulli / et / amatore veritatis / Sebastiano Krenzer / Presbytero & Ss. Theol. ac Ss. Canonum Licentiatu / publicae disquisitioni et impartiali iudicio / methodo scholastica expositus.*

²⁸ Krenzer, *Cursus theologiae scholasticae*, vol. I, Mainz, Haeffner, 1751, tract, 1, q. 4, n. 26, pp. 74-75.

between the real and the rational distinctions, a distinction that allows real identity between the distinguished items and yet at the same time enables diversity among them prior to any work of an intellect. As conceivable and definable, the objects of our cognition, the divine attributes etc., must be distinct already before they are actually conceived and defined; the distinction in question cannot be a full real distinction, because it would be against faith to assume such a distinction in God; the «*distinctio media*» is the solution. This distinction ensures verification of contradictory *formaliter* distinct predicates of one and the same *realiter* simple object (thus allowing formal distinction where there is real identity).²⁹

For its brevity, this is a fair assessment of the use of the formal distinction in theology. But Krenzer strongly disagrees («*Dignitates Dei non distinguuntur ante intellectum distinctione media Scotistarum*»)³⁰ His first point of criticism is that under assumption of the middle distinction, the divine essence would not be omnipotent and hence would formally have this infinite defect. The divine essence also would not be paternity «*ante intellectum formaliter*» and thus lack the features pertaining to paternity, such as subsistence, generation, and spiration; it would not be able to act and would, moreover, formally remain idle – which is all impossible. In Krenzer's evaluation, the distinction of the Scotists does not add much to the virtual distinction of the Thomists, and even though it was invented to solve difficulties in theology, it instead results in new impossibilities concerning God.³¹ Krenzer's second point of criticism is that the middle distinction excludes that there can be the highest thinkable unity and simplicity between God's *dignitates*, which is contrary to the Lullist teaching that there is absolutely no distinction between them «*ante intellectum*». To deny the highest thinkable unity of God is just as unbecoming as denying the highest thinkable goodness, power etc. of God.³² Krenzer does not buy the objection that it would be impossible to think of a greater unity in God than the one that embraces the middle distinction, because otherwise (i.e., if the combination of real identity and formal distinction is rejected) one and the same thing would include contradictory predicates. Krenzer's reply is that, on the assumption of a formal distinction, there is no way one may avoid violating the principle of contradiction, the principle that states it is impossible 'to be something' and 'not to be something' at one and the same time («*idem non potest simul esse et non*

²⁹ Krenzer, *Cursus*, vol. I, tract. 1, q. 4, nn. 12-14, p. 71.

³⁰ Krenzer, *Cursus*, vol. I, tract. 1, q. 4, n. 18, p. 72.

³¹ Krenzer, *Cursus*, vol. I, tract. 1, q. 4, n. 19, p. 73.

³² Krenzer, *Cursus*, vol. I, tract. 1, q. 4, n. 20, p. 73.

esse»).³³ Accordingly, when the Scotists claim the sentence «mercy is not justice» is formally true, Krenzer replies that this claim not only negates formal, but also real identity; what matters to Krenzer is that the sentence «mercy is justice» is true «ante intellectum» without any differentiation between formal and real identity.³⁴ Clearly, Krenzer's criticism is rooted in an ontology with no room for degrees of extra-mental being with corresponding degrees of identity.

Cordier extensively quotes Krenzer's refutation of the formal distinction. He replies to all aspects of Krenzer's criticism. That the divine essence does not include omnipotency in its formal concept does not prove that the divine essence for this reason has an infinite defect. Also, the negation of something impossible is hardly blameworthy; thus, for his argument to work, Krenzer would have to prove that the concept of the essence does in fact include the concept of omnipotency (i.e., that such inclusion is not impossible), a proof he does not deliver.³⁵ Cordier affirms the Scotist position that all the features pertaining to paternity do not immediately, but only in a mediated way pertain to the divine essence. Cordier says that, if Krenzer desires to «transubstantiate» the Scotist into a Lullist («Scotistam in Lullistam transubstantiare»), then he would have to prove that the relative subsistence, and other features, of the Father is included in the concept of the divine essence. Also, Krenzer did not actually prove his claim that the formal distinction results in impossibilities and does not add much to the virtual distinction.³⁶ As for divine unity, Cordier admonishes Krenzer owes his readers a proof that the highest unity he talks about is possible at all.³⁷ Finally, Cordier affirms the sentence «justice is not wisdom» is wrong in the real sense, but true in the formal sense, because the Scotists only reject formal, not real identity.³⁸ It is unlikely that this explanation would convince Krenzer, since it rests on an ontology not shared by him.

3. Scotism and Distinctions in Cordier's Lullist Works

Cordier's treatise on the «Scotist distinction» ends with his response to Krenzer's criticism of the formal distinction. However, Cordier's critical

³³ Krenzer, *Cursus*, vol. I, tract. 1, q. 4, n. 21, p. 73, and n. 29, p. 75; Krenzer is explicit that this rejection targets both the Scotist formal distinction and the Thomist virtual distinction (clearly that version with a foundation in reality).

³⁴ Krenzer, *Cursus*, vol. I, tract. 1, q. 4, n. 22, pp. 73-74.

³⁵ Cordier, *Distinctio*, n. 79, p. 49.

³⁶ Cordier, *Distinctio*, n. 80, pp. 49-50.

³⁷ Cordier, *Distinctio*, n. 81, p. 50.

³⁸ Cordier, *Distinctio*, n. 82, pp. 50-51; Cordier further remarks that some (unnamed) Scotists hold that there is no formal distinction between *formalitates* belonging to one and the same faculty, an example being wisdom and omniscience that both pertain to the intellect.

encounter with Krenzer was not limited to his early treatise. Subsequently – in 1760, 1762, and 1769 –, Cordier published three big volumes primarily devoted to a comprehensive refutation of Krenzer's three volumes, the overall title of which reads: *Articuli catholicae fidei de Deo ad intra et ad extra consistente et operante ex B[eat]i Raymundi Lulli Doctoris illuminati principiis ostensi*.³⁹ As the title reveals, Cordier had completely changed perspective and now criticized Krenzer from a Lullist standpoint. An essential part of the explanation behind this development may be seen in the fact that Krenzer's volumes had been placed on the Roman *Index of Prohibited Books* in 1754.⁴⁰ Cordier is keen to emphasize the condemnation of Krenzer's work does not compromise Llull or Lullism, but only Pseudo-Lullism.⁴¹ It seems warranted to say that Cordier's aim in his three Anti-Krenzer volumes is to defend Llull's orthodoxy by showing that Krenzer is only a Pseudo-Lullist, who should not have styled himself a «disciple of Ramon Llull» on the front page of his work.⁴² Whereas Cordier previously took on the defense of the formal distinction against what seems to have been a concerted effort to discredit Scotism, he now takes on the defense of Llull in face of the condemnation of Krenzer's version of Lullism. Cordier's three volumes, though, have other qualities as well, especially since Cordier's criticism of Krenzer results in a new comparison between Lullism and the other scholastic schools. Regarding Scotism, Cordier states that the debate between the Scotists and the Lullists is useful because it aids theological truth to shine through («inter Scotistas & Lullistas concertatio utilissima apparet, ut veritas Theologica magis elucescat»).⁴³

Cordier's new perspective necessarily leads him to revise his own former approach to the formal distinction. Just how radically his mind has changed may be gleaned from the following passage from his discussion of the Lullist approach to the divine *virtutes* and *dignitates*:

Dicendum: divina essentia a divinis rationibus, & divinae rationes inter se invicem nulla ante intellectum dabili distinctione distinguuntur. Hanc conclusionem tenet Occamus Princeps *Nominalium* cum suis *Nominalibus*

³⁹ Additional to Cordier's criticism of Krenzer's three volumes, the two authors seem to have clashed also in 1754. In this year, both of them published treatises on divine «libertas ad extra» in Mainz; cf. Clasen, 1957, p. 357 (for Cordier) and Rogent and Duràn, 1927, vol. 2, n. 369 (for Krenzer). I have not investigated this material.

⁴⁰ *Index Librorum Prohibitorum*, 1938, p. 247, gives December 3, 1754, as the date of the condemnation of Krenzer's work.

⁴¹ Cordier, *Articuli catholicae fidei*, vol. I, Cologne, Horst, 1760, praef., p. 22.

⁴² See, among other places, Cordier, *Articuli*, vol. I, disp. 2, q. 4, n. 26, pp. 185-186, and concl., pp. 704 and 708.

⁴³ Cordier, *Articuli*, vol. I, concl., p. 705. Note that Cordier exclusively refers to Early Modern Scotists (see *ibid.*, pp. 283 and 613); the Late-Medieval tradition of Scotism is beyond his horizon.

admittens inter divinam essentiam & divinas rationes solam Nominum varietatem. Hanc tenent sancti Patres satis concorditer omnem in Deo distinctionem perhorrescentes praeter illam, quae est inter divinas Personas. Hanc tenent satis communiter recentiores uno ore asserentes, omnem in Deo & divinis distinctionem, praeter illam, quae est in divinis Personis, in nostris inadaequatis & imperfectis conceptibus solum habere fundamentum. Hanc certissime tenet B. Doctor in pluribus locis, uti videbimus. Hanc oppugnant Thomistae & Scotistae, dum hi actualement formalem, illi vero virtualement seu eminentialement intrinsecam in Deo & divinis distinctionem defendunt.⁴⁴

Lullism and Nominalism are seen as agreeing on the rejection of any distinction in divine matters beyond a purely nominal or conceptual level; surprisingly, Cordier does not seem to be aware that Ockham in fact did accept the formal distinction in the unique case of the divine essence and the Trinitarian persons.⁴⁵ The Church Fathers too are against any such distinction between the divine persons, as are all those recent writers who place the foundation of all distinctions among the divine persons exclusively in the inadequate and imperfect conceptions of the human mind. Needless to say, this observation is a 180-degrees reversal of Cordier's former probabilistic defense of the formal distinction. One important feature from Cordier's earlier argumentation that remains intact in the new setting is his view that Scotists and Thomists basically teach the same doctrine in regard to distinctions in divine matters. The fine details concerning the difference between the Scotist formal distinction and the Thomist virtual distinction are, again, regarded as unimportant; rather, what matters is that both of them operate on a level prior to any work of an intellect. In the terminology of Early Modern scholasticism, both of them, we learn, amount to an «objective precision» («praecisio obiectiva»).⁴⁶ The debate, which Cordier is interested in is not about different kinds of objective precisions, but only whether objective precisions should be accepted in theology, or not. Early Modern Nominalism has been associated quite exactly with the rejection of objective precisions.⁴⁷ We further recall that in his early treatise on the «Scotist distinction» Cordier informed his reader that on Suárez's interpretation of the Thomist distinction there is only little difference between the Scotist and Thomist positions. Similarly, Cordier now sees the Suárezians in the same camp as the Scotists and the Thomists.⁴⁸ The Lullists, with their strong conception of

⁴⁴ Cordier, *Articuli*, vol. I, disp. 2, q. 4, n. 6, p. 164.

⁴⁵ Ockham, 1970 (*Ordinatio*, dist. 2, q. 1), p. 19.

⁴⁶ Cordier, *Articuli*, vol. I, disp. 2, q. 4, n. 12, p. 171.

⁴⁷ See Caruso, 1979, pp. 81-88; see also Andersen, 2025, pp. 27-29, with references to further literature.

⁴⁸ Cordier, *Articuli*, vol. I, disp. 2, q. 4, n. 22, p. 181: «De differentia, seu distinctione aliter Thomistae, Scotistae & Suarezistae, aliter B. Lullus & Lullistae sapiunt.»

divine unity, which excludes any kind of distinction or composition, are in the opposite camp.⁴⁹ This conception of unity is exactly the one Cordier earlier said Krenzer did not prove. Cordier, now, invests much energy in doing just that, meditating in multiple ways on the supreme divine simplicity; his discussion is replete with corresponding quotes from the works of Llull.⁵⁰

Cordier's debate with both Thomism and Scotism has a significant prolongation in his *Vera artis Lullianae principia* from 1771, a work that proclaims to be based on the Salzinger edition of Llull's *Opera omnia*.⁵¹ It is the last known work of Cordier's, and it is interesting to see how he again takes up the topic of distinctions. This does not happen in the *Ars*'s section on the concept «differentia»,⁵² which had in the previous tradition, among Lullist authors with interest in Scotist Formalism, been one typical place to discuss distinctions.⁵³ Cordier instead re-addresses his old topic in a section on «being that is real and being that is fantastical» («De Ente, quod est reale, et de Ente, quod est phantasticum») toward the end of the work. This fascinating section presents the core of Cordier's ontological convictions.

Cordier begins with a discussion of «real being» and «fantastical being» (the latter being what in scholasticism normally goes by the name of «ens rationis»).⁵⁴ The interesting part is when Cordier asks whether there is any kind of being between the two; that would be the ontological space where a formal distinction might operate, since this distinction holds between items that are neither strictly real nor fantastical («non sit inter extrema stricte realia, [...] nec sit inter extrema phantastica»).⁵⁵ In the realm of creatures there would seem to be need of such a distinction, since it would explain how «animal» and «rational» are really identical in human beings, despite not being one and the same. Cordier grants that this, if solidly proven, would make a new argument for

⁴⁹ Cordier, *Articuli*, vol. I, disp. 2, q. 4, n. 10, p. 168; n. 22, p. 181; n. 24, p. 184.

⁵⁰ Cordier's extensive arguments defy summary and shall not be dealt with at this place.

⁵¹ Cf. the full title of the work: *Vera / artis / Lullianae / principia / ex / tomis B. Raymundi / Lulli Doctoris il- / luminati Mogun- / tiae impressis / fideliter extracta / et / clare ostensa / eo fine, / ut homo de Deo & Divinis Dignitatibus, / earumque actibus ad intra & ad extra perfe- / ctissimis nunquam indigne nec minus / digne, sed semper digne & dignissi- / me sentiat & doceat / authore / F. Honorio Cordier / Provinciae Coloniensis Ordinis Fratrum / Minorum Recollectorum lectore. / Coloniae & Francofurti / sumptibus Joannis Jacobi Horst / Bibliopolae / MDCCLXXI. / Cum Privilegio & Approbatione Superiorum*. The approbations partially date back to 1768 and 1769.

⁵² Cordier, *Vera artis*, Cologne and Frankfurt, Horst, 1771, pars IV, cap. 10, pp. 244-251; this chapter opens with a Lullist definition of «difference»: «Differentia est id, ratione cujus Bonitas & caetera principia sunt Rationes reales inconfusae sive clarae, & id per quod bonificans, bonificabile & bonificare (idem est de omni alio TIVO, BILI, ARE) sunt inconfusa & distincta unum a alio.»

⁵³ Andersen and Ramis Barceló, 2022, p. 188.

⁵⁴ Cordier, *Vera artis*, pars IX, cap. 2, sect. «De Ente, quod est reale, et de Ente, quod est phantasticum», nn. 1-2, pp. 492-493.

⁵⁵ Cordier, *Vera artis*, *ibid.*, n. 4, p. 495.

the middle kind of being («nova ratio pro ente isto sic pullulato»); such a proof, however, is not possible, and the Lullists accordingly, says Cordier, hold that all distinctions in creatures are «strictly real» («omnis in creatis distinctio est stricte realis».⁵⁶ In fact, everything there is in creatures is «strictly real», which leaves no room for any «aliquitates», «formalitates», or «virtualitates», if these are not founded in «physical and strictly real» essence.⁵⁷ Such «metaphysical constructs and middle beings» («pullulationes metaphysicae, & entia media») have formerly been tolerated in theology, i.e., as applied to things divine, but they are in fact not acceptable to anyone wishing to have an adequate conception of God, as seen already in the Fathers and Doctors of the Church – who did not teach such things.⁵⁸ Again, we witness a complete reversal of Cordier's own earlier probabilistic defense of the formal distinction. And again, his main concern is divine supremacy. Since everything in God is most perfect and infinitely real («realia realitate infinita»), any assumption of beings that are not strictly real is simply irrelevant in theology.⁵⁹ Cordier's God, then, is neither composed of metaphysical beings of any kind nor of physical ones for that matter. This does not mean that God is not physical – rather, Cordier explicitly proclaims to believe in, adore, and hope to one day see «a most simple and most perfect [...] physical God», a God void of any physical or metaphysical composition.⁶⁰ Cordier does not, at this place, elaborate on his idea of such a *Deus physicus*, but a fair guess is that the distinction between *natura naturans* and *natura naturata* is operative in the background, a motif frequently employed both in Lull's own works and in Lullism.⁶¹

At this point, Cordier has moved so far beyond his own Scotist beginnings that some retrospective self-criticism would seem overdue. In his treatise from 1752, he had quoted the Jesuit Valentin de Herice (1572-1636) for praising the formal distinction as a «divine invention» aimed at solving problems concerning the Trinity.⁶² Cordier now recalls that his «Anti-Scotist» opponent never reacted to his criticism – but he *could* have replied what Cordier will now reply based on Lull's doctrine, which Cordier says he did not know back then:

Respondo Septimo: Distinctio formalis media est *inventum Divinum ad superandes insuperabiles difficultates de Sanctissima Trinitate*, ut loquitur

⁵⁶ Cordier, *Vera artis*, *ibid.*, n. 4, p. 496.

⁵⁷ Cordier, *Vera artis*, *ibid.*, nn. 6-7, pp. 497-499.

⁵⁸ Cordier, *Vera artis*, *ibid.*, n. 9, pp. 501-502.

⁵⁹ Cordier, *Vera artis*, *ibid.*, n. 9, p. 503.

⁶⁰ Cordier, *Vera artis*, *ibid.*, n. 10, p. 504: «Ego Deum physicum sine ullis partibus physicis & metaphysicis simplicissimum & perfectissimum credo, adoro & aliquando videre spero.»

⁶¹ See Weijers, 1978, pp. 74-75, and Andersen, 2022, pp. 310-311.

⁶² Cordier, *Distinctio*, n. 8, p. 8.

HERICE citatus in Dissertatione Nostra typo Moguntino vulgata, in qua Distinctionem istam propugnaui contra quendam pro tunc nondum EXIMIUM, sed pro nunc EXIMIUM, quia illam ad Regnum Chymerarum ablegauerat. Quid fecit iste P. EXIMIUS? nihil respondebit, cum tamen respondere potuisset, & quidem cum fundamentis solidissimis, uti pro tunc non agnovi, sed pro nunc ex Doctrina B. LULLI agnosco.⁶³

This belated rebuke of his former opponent for not being a Lullist is the closest we come to a self-critical reflexion in Cordier's oeuvre. Unsurprisingly, Cordier no longer thinks the formal distinction is a divine invention. It is a merely human invention, one that is so unsuited for dealing with the Trinity that it even «destroys» the truth of its very object («destruit veritatem verae Sanctissimae Deitatis & Trinitatis») by corrupting its unity.⁶⁴ For an adequate grasp of the Trinity, Cordier instead recommends employing Llull's theory of correlatives and following his «rule of transcendent points» («regula de punctis transcendentibus»),⁶⁵ a method for transgressing the boundaries of creation in search of the creator. This approach, of course, is one that does not excogitate subtle distinctions in things divine, but rather stresses the supreme divine unity, up to the point where Llull may be said to hold that «the Trinity is even a radicalization of monotheism», in Annemarie C. Mayer's apt words.⁶⁶

Conclusion

Honoré Cordier and Sebastian Krenzer were active during a time – in the final stage of the «Second», «Early Modern», or «Baroque» Scholasticism – when lesser school traditions thrived and increasingly challenged the hegemony of the major schools of Thomism and Scotism.⁶⁷ Both of our authors see Thomism and Scotism as teaching more or less the same in regard to distinctions as applied in theology, and both of them are keen to defend Lullism as an alternative scholastic approach to Catholic theology. In Cordier's case, we witness something rather rare, namely an author shifting from one of the major schools, Scotism, to Lullism. We should note that his initial Scotism may not have been particularly deep in the first place, with his *probabilistic* defense of

⁶³ Cordier, *Vera artis*, *ibid.*, n. 11, p. 504. Cordier's Anti-Scotist opponent is said to later have become «eximius», which I take to mean he joined the followers of Francisco Suárez, the «doctor eximius»; Cordier still does not reveal the name of his opponent.

⁶⁴ Cordier, *Vera artis*, *ibid.*, n. 11, p. 506.

⁶⁵ Cordier, *Vera artis*, *ibid.*, n. 11, p. 508. Cordier presents the rule of the «transcendent points» in *Vera artis*, pars 8, cap. 15, pp. 404-416 (he does not discuss distinctions or Trinity-related matters there).

⁶⁶ Mayer, 2017, p. 175.

⁶⁷ See Ramis Barceló, 2024, pp. 231-314 (chapter on the «third period» of Second Scholasticism).

the «Scotist distinction» leaving the reader in doubt as to the profundity of his expertise on the Subtle Doctor. We may also note that Cordier does not seem to have ever paid particular attention to the phenomenon that has been labelled «Scoto-Lullism», the tradition of combined interest in motifs from both schools. Though Cordier, in his Lullist works, occasionally does reference authors who may be seen as subscribing to Scoto-Lullism, he does not seem to have consulted them regarding the relationship between Scotism and Lullism.⁶⁸ Cordier himself certainly does not play any direct part in that combined tradition. He rather understands Scotism and Lullism as two radically different approaches to theology. Whereas Scoto-Lullist authors typically adopted Scotist distinction theory into a Lullist framework, Cordier rather sees this specific topic as a ground for disagreement. The hierarchy of distinctions, originating in early Scotism, cultivated in Scotist Formalism, and adopted, typically, by the Scoto-Lullists, does not seem to have sparked his interest.⁶⁹ It is, on the other hand, interesting that Cordier mentions the doctrine of «objective precisions» and, indeed, enrolls the Lullists among those who deny such precisions. The debate over these «precisions» was a significant development in the Early Modern scholastic discourse on distinctions – whereas the Formalist doctrine of a hierarchically ordered plurality of distinctons peaked in influence in the decades around 1500. We may conclude that different scholastic settings produced different versions of Lullism as well as different visions of this school's interaction with other schools.

Bibliography

- AGOSTINI, Igor, «The Controversy over the Mutual Inclusion and the Genesis of the Doctrine of the *distinctio virtualis minor* between the Divine Attributes», in Claus A. Andersen and Jacob Schmutz (eds.), *Distinction and Identity in Late-Scholastic Thought and Beyond*, Basel, Schwabe, 2025, pp. 265-296.
- ANDERSEN, Claus A. «Introduction», «Appendix», in Pere Tomàs, *Tractatus brevis de modis distinctionum* (ed. Celia López Alcalde and Josep Batalla), Santa Coloma de Queralt, Obrador Edèndum, 2011, pp. 12-270 and 383-387.

⁶⁸ We should note that Cordier must have had some knowledge of Scoto-Lullism. According to Trias Mercant, 2009, p. 120, Cordier is known to have received three works by Francesc Marçal, a seventeenth-century Scoto-Lullist (and the first to use the term «ScotiLullizans»). In his *Articuli*, Cordier occasionally refers to Marçal. In the same work, I have so far only found one reference to Jaume Janer, another prominent Scoto-Lullist.

⁶⁹ As shown in Andersen, 2011, pp. 259-267 and 386-387, Austrian Franciscans, such as Crescentius Krisper and Alipius Locherer, discussed this doctrine as late as the 1730s; it is unlikely Cordier did not have access to their works.

- . «The Doctrine of Beings of Reason in Renaissance Lullism. Its Late-Medieval Background and Early-Modern Repercussions», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 33, 2022, pp. 289-323.
 - . «Short Introduction to a Long Tradition – And to this Volume», in Daniel Heider and Claus A. Andersen (eds.), *Cognitive Issues in the Long Scotist Tradition*, Schwabe, Basel, 2023, pp. 9-30.
 - . «*Scientia formalitatum* – The Emergence of a New Discipline in the Renaissance», *Noctua* 11/2, 2024, pp. 200-257. (2024a)
 - . «Some Belgian Scotists and Scotism in Louvain», in Claus A. Andersen and Jacob Schmutz (eds.), *Scotism Made in Louvain – The Scholastic Culture of the Franciscans in Belgium, Exhibition at KU Leuven, Maurits Sabbe Library, June 3-September 30, 2024, Catalogue*, Louvain-la-Neuve, 2024, pp. 19-27. (2024b)
 - . «Subtle Scholastic Distinctions and Where to Find Them», in Claus A. Andersen and Jacob Schmutz (eds.), *Distinction and Identity in Late-Scholastic Thought and Beyond*, Basel, Schwabe, 2025, pp. 9-46.
- ANDERSEN, Claus A. and Rafael RAMIS BARCELÓ, «Jaume Janer OCist († after 1506) and the Tradition of Scoto-Lullist Metaphysics», *Bulletin de philosophie médiévale*, 64, 2022, pp. 167-207.
- BAK, Felix, «*Scoti schola numerosior est omnibus aliis simul sumptis*», *Franciscan Studies* 16, 1956, pp. 144-165.
- CARRERAS Y ARTAU, Tomás and Joaquín CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols., Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1939-1943.
- CARUSO, Ester, *Pedro Hurtado de Mendoza e la rinascita del nominalismo nella Scolastica del Seicento*, Firenze, La nuova Italia, 1979.
- CLASEN OFM, Sophronius, «Cordier, Honorius», in *Neue Deutsche Biographie*, vol. 3, 1957, p. 357. URL: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd104332581.html#ndbcontent>.
- CORDIER, Honorius, *Distinctio subtilis scotistica*, Mainz, Haerdes Haeffner / Elias Peter Bayer, 1752.
- . *Articuli catholicae fidei de Deo ad intra et ad extra consistente et operante ex b. Raymundi Lulli Doctoris illuminati principiis ostensi*, 3 vols., Cologne [2 last volumes both in Cologne and Frankfurt], Johannes Jakob Horst, 1760, 1762, 1769.
 - . *Vera artis Lullianae principia ex tomis b. Raymundi Lulli Doctoris illuminati moguntiae impressis fideliter extracta et clare ostensa*, Cologne and Frankfurt, Johannes Jakob Horst, 1771.
- Index Librorum Prohibitorum*, Civitas Vaticanae, Typis Polyglotis Vaticanis, 1938.
- KRENZER, Sebastian, *Cursus theologiae scholasticae per principia lulliana cum principiis aliarum scholarum comparata pro veritatis bravio susceptus et consumatus a discipulo Doctoris Illuminati et Martyris B. Raymundi Lulli et amatore veritatis*, 3 vols., Mainz, Apud haerdes Haeffner per Eliam Petrum Bayer, 1751-1752.

- MAYER, Annemarie C., «‘Since for a Long Time We Have Had Dealings with Unbelievers...’ – Ramon Llull and the Dialogue with Judaism and Islam», in Lola Badia, Alexander Fidora, and Ripoll Perelló, Maria Isabel (eds.), *Actes del Congrés d’Obertura de l’Any Llull: En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció*, Palma, Universitat de les Illes Balears, 2017, pp. 165-184.
- OCKHAM, William of, *Scriptum in primum librum Sententiarum, Ordinatio*, distinctiones II-III (eds. Stephen Brown and Gedeon Gál), New York, Franciscan Institute, 1970.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Academic Lullism from the Fourteenth to the Eighteenth Century», in Mark D. Johnston and Amy M. Austin (eds.), *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, Leiden, Brill, 2018, pp. 437-470.
- . *La Segunda Escolástica. Una propuesta de síntesis histórica*, Madrid, Dykinson, 2024.
- . «Scoto-Lullism. Concept, Development, and Authors», in Claus A. Andersen and Jacob Schmutz (eds.), *Distinction and Identity in Late-Scholastic Thought and Beyond*, Basel, Schwabe, 2025, pp. 237-261.
- ROGENT, Elies and Estanislau DURÀN, *Bibliografia de les impressions lul·lianes*, 3 vols, Barcelona, Institut d’Estudis Catalans, 1927. Reprint, Palma de Mallorca, Miquel Font, 1989-1991.
- TRIAS MERCANT, Sebastià, *Diccionari d’escriptors lul·listes*, Palma, Universitat de les Illes Balears, 2009.
- WEIJERS, Olga, «Contribution à l’histoire des termes ‘natura naturans’ et ‘natura naturata’ jusqu’à Spinoza», *Vivarium*, 16/1, 1978, pp. 70-80.

LA FESTIVITAT DE RAMON LLULL A LA UNIVERSITAT LITERÀRIA I LUL·LIANA DE MALLORCA (1693-1808)*

THE FEAST OF RAMON LLULL AT THE LITERARY AND LULLIAN UNIVERSITY OF MAJORCA (1693-1808)

MIGUEL GABRIEL GARÍ PALLICER

Universitat de les Illes Balears-IEHM

Resum

Aquest text analitza la festivitat que la Universitat Literària i Lul·liana de Mallorca va celebrar cada 25 de gener en honor a Ramon Llull entre 1693 i 1808. A través de documentació arxivística, especialment registres econòmics, actes de juntes claustrals i descripcions cerimonials, es reconstrueix l'organització i el significat d'aquesta celebració acadèmica, principal manifestació institucional del lul·lisme universitari mallorquí durant l'Època Moderna. El treball documenta també les transformacions que va experimentar la festivitat durant la segona meitat del segle XVIII com a conseqüència de les polítiques antilul·listes borbòniques, fins a la seva desaparició de la documentació universitària el 1808.

Paraules clau: Ramon Llull, Universitat Lul·liana, festa universitària, Lul·lisme, cultura barroca, Mallorca.

Abstract

This text examines the feast that the Literary and Lullian University of Majorca celebrated every January 25th in honour of Ramon Llull between 1693 and 1808. Through archival documentation, especially economic records, claustral meeting minutes, and ceremonial descriptions, the organization and meaning of this academic celebration are reconstructed, representing the main institutional manifestation of Majorcan university Lullism during the Early Modern period. The work also documents the transformations

* Edificio G. M. de Jovellanos. Universitat de les Illes Balears. Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad. Carretera de Valldemossa, km. 7.5, 07122 Palma de Mallorca (España). E-mail: m.gari@uib.es. <https://orcid.org/0000-0002-9781-1103>. Aquest treball form part del projecte: «Respuestas jurídicas hábiles a conflictos sociales complejos (siglos XII-XX)», PID2023-152772NB-I00, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y la Agencia Estatal de Investigación.

experienced by the feast during the second half of the eighteenth century as a consequence of anti-Lullian Bourbon policies, until its disappearance from university documentation in 1808.

Keywords: Ramon Llull, Lullian University, university festivities, lullism, Baroque culture, Majorca.

Resumen

Este texto analiza la festividad que la Universidad Literaria y Luliana de Mallorca celebró cada 25 de enero en honor a Ramón Llull entre 1693 y 1808. A través de documentación archivística, especialmente registros económicos, actas de juntas claustrales y descripciones ceremoniales, se reconstruye la organización y el significado de esta celebración académica, principal manifestación institucional del lulismo universitario mallorquín durante la Época Moderna. El trabajo documenta también las transformaciones que experimentó la festividad durante la segunda mitad del siglo XVIII como consecuencia de las políticas antilulistas borbónicas, hasta su desaparición de la documentación universitaria en 1808.

Palabras clave: Ramon Llull, Universidad Luliana, fiesta universitaria, Lulismo, cultura barroca, Mallorca.

Introducció

La Universitat de Mallorca nascuda després de molts d'aldarulls i negociacions a finals del segle XVII va ser un espai educatiu i cultural destacat per la seva dedicació al lul·lisme. Aquest aspecte es va voler destacar ja en la seva fundació, incloent-hi l'advocació del Beat Il·luminat a la seva denominació, a més de fer de la divulgació del pensament i l'obra lul·liana una part nuclear de la identitat i l'ensenyament del nou centre universitari.

El present text té com a objectiu analitzar una de les formes en què la universitat mallorquina va expressar la seva devoció a Ramon Llull: l'organització d'una festa dedicada al filòsof palmèsà cada 25 de gener. Aquesta festa s'unia a la que se celebrava el dia 30 de juny, data que commemorava el seu martiri. La festa organitzada per les institucions polítiques tenia un caràcter cívic i hi solien assistir el poble, els virreis o capitans generals, a més de les autoritats eclesiàstiques¹. La Seu va ser una altra promotora de festes lul·lianes, ja que molts canon-

¹ García Pérez, 2016, pp. 250-251.

ges i bisbes varen tenir un marcat tarannà lul·lià². A la Part Forana era costum celebrar festes anuals dedicades a Llull, encara que en altres dates.

Aquesta festa formava part de les expressions barroques de la ciutat i s'unia a altres celebracions semblants de tipus religiós, per exemple, processons i rogatives, i civils, com les que envoltaven la figura dels reis o les institucions locals³. La festa de Ramon Llull organitzada per la Universitat compartia amb la resta de festes barroques molts d'aspectes com els jocs de llum i so, la monumentalitat, l'ocupació de l'espai públic, un fort vessant religiós o la participació de les autoritats religioses i civils. Encara que la celebració s'enquadra perfectament dins aquest context cultural, es poden observar dues particularitats que la diferenciaven de la resta de festes: el protagonisme del claustre i l'estudiantat universitari i el caràcter de manifestació pública del lul·lisme acadèmic. Aquest vincle amb el beat suposà la principal especificitat de la universitat mallorquina envers la resta d'universitats hispàniques dels segles XVII i XVIII, la seva celebració no sembla tampoc tenir paral·lels forans. Així, la major part de les festivitats promociionades per les institucions educatives es relacionarien amb la concessió de graus o amb la família reial⁴.

El significat del 25 de gener

Tots els 25 de gener la Universitat Lul·liana i Literària de Mallorca tenia costum de celebrar a l'església del convent de Sant Francesc de Palma la seva festa on es realitzava una cerimònia dedicada al patronat lul·lià⁵. A aquesta data del 25 de gener se li han atribuït dos sentits com a data especial a la vida del doctor il·luminat⁶. Per un costat, la majoria dels biògrafs i la tradició religiosa considera que va ser el dia en el qual va tenir lloc la conversió i la il·luminació de Ramon Llull amb 30 anys, mentre que, per altra banda, hi ha autors que donen aquest dia com el deu seu natalici. Alguns autors, fins i tot, han apuntat que el 25 de gener fos la data de la seva defunció⁷.

Hi ha molts dels biògrafs lul·lians que sostenen aquesta opció. Un dels primers textos on trobam aquesta informació és a la «Historia General de Mallor-

² Escobar Sánchez, 2016, pp. 79-112.

³ Sobre les festes barroques a Mallorca: Perelló Ferrer, 1986, Rodríguez Moya, 2015, Escobar Sánchez, 2021, Mínguez *et alii*, 2022, pp. 121-146 i Soler Martínez, 2025.

⁴ Per exemple, seria el cas de Salamanca o Oviedo. Montaner López, 2006 i Quijada Espina, 2016, respectivament.

⁵ L'església de Sant Francesc va ser sempre un dels centres principals del lul·lisme mallorquí. Un exemple a Sacarès Taberner, 2012.

⁶ Villalba Varneda, 2015, pp. 53 i 69.

⁷ De Mallorca, 1938, p. 243. Nota a peu número 1.

ca» de Dameto i Mut⁸. També és recollit a la biografia que va fer Bonaventura Armengol el 1645 seguint, encara que sense citar, la biografia del p. Seguí⁹. Un altre exemple és el d'un dels seus més importants biògrafs, Antoni Pascual, qui visqué al segle XVIII¹⁰. Una prova de l'acceptació d'aquesta tradició seria el miracle que va recollir la Causa Pia Lul·liana l'any 1605 de com cada any el dia 25 de gener es sentia un perfum especial a la cambra on la tradició deia que va tenir lloc la conversió de Llull¹¹. A més, al segle XVIII hi ha molts de documents oficials que descriuen el dia 25 com el de la conversió de Llull¹².

Per altra banda, altres autors a partir del segle XVII establien aquest dia com el natalici de Llull. Aquesta informació apareix, per exemple, al memorial redactat el 1673 pel p. Francesc Marçal, qui cita com a fonts al p. Bonaventura Armengol i al p. Jean Vernon, encara que el primer autor a la seva obra estableix la data del 25 de gener com el dia de la conversió de Llull¹³. Seguint a Marçal, la data apareix a la biografia escrita pel Dr. Pere Bennàsser, canonge de la Seu de Mallorca, a una obra del 1688¹⁴. Durant els segles XVIII i XIX, a partir de la lectura d'Armengol i de Bennàsser es va estendre aquesta versió del significat de la festa lul·liana. Per exemple, fou el cas del paborde Terrassa, qui segons transcripció d'Álvaro Campaner, suposava aquest 25 de gener com el dia del naixement de Llull¹⁵. Un altre autor decimonònic que donava per bona aquesta dada va ser el polític i editor de les obres de Ramon Llull, Jeroni Rosselló¹⁶. Fora de Mallorca l'autor que va a donar aquesta versió del 25 de gener fou Marcelino Menéndez Pelayo a la coneguda obra «Historia de los heterodoxos españoles»¹⁷. A partir d'ell, altres biògrafs i autors que s'han apropiat a la figura de Llull han donat per bona aquesta dada.

Pel que sembla, els religiosos i governants d'Època Moderna, moment en el qual les autoritats es van comprometre més amb el culte lul·lià, aquesta confusió no semblava afectar els sermons que li dedicaven. Encara que als títols dels ser-

⁸ Dameto, 1841, p. 42.

⁹ Armengol, 1645 p. 9. En aquest fragment, l'autor esmenta el miracle de l'olor de violetes, roses i altres aromes que es produïa cada 25 de gener a la casa de Palma on Llull havia rebut la visita de Crist.

¹⁰ Ramon Pascual, *Vida del beato Raymundo Lulio*, 1890, p. 55.

¹¹ Pérez Martínez, 2004, p. 56.

¹² Arxiu Municipal de Palma [AMP], Actes Municipals 2100/2, f. 7. Transcrit a García Pérez, 2016a, p. 393.

¹³ Marçal OFM, 1673, pp. 26 y 32.

¹⁴ Bennàsser, 1688, p. 4.

¹⁵ Campaner Fuertes, *Cronicón Maioricense*, 1881, p. 8.

¹⁶ Rosselló, 1859, p. 31. Aquesta obra va influir en altres biografies de Llull que continuaren defensant el 25 de gener com a data del natalici. Per exemple, és citat com a font a De los Ríos, 1863, p. 104.

¹⁷ Menéndez Pelayo, 1978, p. 446

mons que s'imprimiren només se sol mencionar el 25 de gener com a festa del Beat Llull i de la conversió de Sant Pau, a l'inici dels sermons es fa esment a què la data corresponia a la il·luminació lul·liana¹⁸.

L'evolució de la festa lul·liana

No coneixem l'origen d'aquesta festivitat, però les festes lul·lianes anteriors al segle XVII de les que tenim constància es varen celebrar a altres dates, com el cas dels jocs florals de 1502 dedicats a Llull que tingueren lloc el 15 de maig¹⁹. Jaume Custurer a les «Disertaciones históricas» dedica algunes pàgines a les festes històriques dedicades a Llull²⁰. Entre d'altres menciona celebracions com les solemnitats del 1448 quan es col·locà el seu cos al sepulcre de Sant Francesc i unes misses perpètuas el 30 de juny a la Seu per commemorar el dia en el qual el Beat va ser martiritzat al Nord d'Àfrica autoritzades pel papa Lleó X. Quan Custurer escrivia la seva obra, les festes que romanien encara eren organitzades pel Gran i General Consell els 30 de juny i la de la Universitat el 25 de gener, en ambdós casos vinculades, a més, amb Sant Pau, però no indica res sobre quan es va començar a celebrar.

Sembla que fou el bisbe Simó Bauçà qui va validar les dues festes i les cerimònies a Sant Francesc l'any 1609²¹. Les primeres notícies dels homenatges celebrats el 25 de gener i el 30 de juny procedeixen de l'Estudi General Lul·lià, institució educativa precursora de la Universitat Lul·liana. Amb la conversió de l'Estudi General en Universitat l'any 1691 es va continuar amb aquesta tradició²². Concretament, després de la decisió aprovada per la junta claustral del 21 d'octubre del 1692, quan el claustre resolgué que la Universitat havia de continuar amb la tradició de retre homenatge a Llull pel gener, més encara un cop s'havia aconseguit que el nom de la Universitat fes esment en el patrocini lul·lià²³. Aquest punt va ser recollit també a les constitucions universitàries aprovades en primera instància pel Gran i General Consell, després pel Consell d'Aragó i, finalment, mitjançant un ofici promulgat pel monarca Carles II el 16 d'octubre de 1697²⁴. Aquest document, que donava carta de natura al centre universitari, recollia el 25 de gener com a dia no lectiu, encara que obligava a tot

¹⁸ Per exemple: Ferrando, SI, 1695, p. 1. Risson O.Carm., 1711, p.1. Bartomeu Fullana, SI, 1712, p. 5.

¹⁹ Rosselló Lliteras, 2002, pp. 857-880.

²⁰ Custurer, 1700, pp. 115-125.

²¹ Ramon Pascual, 1890, p. 55.

²² Lladó Ferragut, 1973 i Ramis Barceló, 2010.

²³ Arxiu Històric de la Universitat de les Illes Balears [AHUIB], AR 01, f. 139r.

²⁴ Juan Vidal, 2020, p. 191.

el cos universitari, que incloïa mestres, agregats doctors i estudiants, a assistir a la celebració i combregar. A més, comminava als mateixos a assistir l'endemà als oficis dels aniversaris que s'oferien per les ànimes de doctors, catedràtics i estudiants difunts²⁵. Es tractava, doncs, de la principal celebració entre les 33 festes especials que tenia la Universitat segons el seu calendari.

Durant bona part dels segles XVII i XVIII aquesta celebració es convertí la manifestació més rellevant de l'homenatge intel·lectual, social i religiós que el beat rebia a la capital de Mallorca²⁶. Durant aquest període la Universitat dedicava festivitats on tenien lloc, a més de les cerimònies religioses, altres actuacions, com sermons, balls, focs artificials. Així, el 1725, per exemple, es va demanar que no es fessin balls durant les festes dedicades a Llull²⁷.

La festivitat universitària continuaria al llarg del segle XVIII, encara que després de l'escomesa borbònica contra els cultes locals es veuria molt deslluïda²⁸. Els problemes van començar cap al 1770 quan el claustre va haver de revisar els dies que s'havien de declarar festius i va decidir mantenir el 25 de gener en el llistat²⁹. Aquest període coincideix, també, amb una manca d'informació de la gestió econòmica de la festa. Malgrat que el 1772 va eliminar-se la denominació lul·liana de la universitat, la festa es continuava celebrant³⁰. Amb l'arribada del bisbe Diaz de la Guerra, el panorama va continuar canviant³¹. El 1774, l'Ajuntament de Palma, amb l'assessorament del vicari episcopal Gabriel Carrió, sol·licità a la, ja en aquell moment Universitat Literària, que eliminés de l'Almanac la festivitat³². El mes de desembre, va arribar una ordre al regent que manava mantenir en els calendaris les festes dedicades a Llull i que havia de fer servir tots els mitjans possibles per evitar controvèrsies futures sobre aquest assumpte³³.

L'any següent es va tornar a produir un conflicte similar. El 1775, quan la Universitat volia imprimir el seu calendari pel curs següent que s'iniciava el 1776, el vicari general va demanar que s'eliminés l'epítet de Beat que acompanyava al nom de Ramon Llull en les festivitats dels dies 25 de gener i 30 de juny³⁴. El mateix 25 de gener de 1775 el bisbe va ordenar retirar el Santíssim

²⁵ *Constituciones, estatutos i privilegios de la Universidad Luliana del reyno de Mallorca*, Palma: Imprenta, Guasp, 1698, pp. 157, 169 i 170. Lladó Ferragut, 1973, p. 145.

²⁶ García Pérez, 2018, pp. 32.

²⁷ Biblioteca Bartolomé March [BBM], Franciscans, 19/4.

²⁸ García Pérez, 2018.

²⁹ Lladó Ferragut, 1973, p. 143.

³⁰ Sobre l'eliminació de l'apel·latiu lul·lià de la Universitat: Ramis Barceló, 2011, pp. 103-120.

³¹ García Pérez, 2017.

³² Campaner Fuertes, 1881, p. 571.

³³ BBM, Franciscans 19/4.

³⁴ AHUIB, DD 21, f. 3.

Sagrament de l'església de Sant Francesc durant la celebració de la festa³⁵. Malgrat la victòria de l'antilul·lisme impulsat des de la cort de Carles III, molts de 25 de gener es continuaren dedicant cerimònies i sermons a Ramon Llull a la basílica de Sant Francesc, encara que ja molt deslluïdes i deslligades tant del marc universitari com de les institucions³⁶.

Durant el segle XIX el dia 25 de gener encara s'utilitzava per recordar Llull. A tall d'exemple, es pot mencionar com el 25 de gener de 1827 el pare Ferrer, ministre del convent de Sant Esperit dels trinitaris predicà en honor a Llull en Sant Francesc³⁷. Sembla, però que aquesta celebració ja s'hauria deslligat de la Universitat. A la documentació de la institució les mencions a la festa del Beat desapareixen el 1808, així com els nomenaments de protectors de la festa i les referències a les despeses econòmiques. Encara no podem explicar el motiu d'aquesta desaparició, encara que el context de guerra, les reformes legals o problemes econòmics podrien haver contribuït al canvi. Després de la supressió de la Universitat el 1829 durant el regnat de Ferran VII, la Universitat Lul·liana va convertir-se en la Universitat Literària de Mallorca. Al llibre del tresorer Joan Despuig, que detalla la comptabilitat del període 1840-1844, tampoc apareix cap menció a la festa de Ramon Llull³⁸.

Malgrat aquest buit, anys després encara es conservava la memòria del 25 de gener com a festa lul·liana. Un dels principals actes en honor a Llull va tenir lloc el 1877. L'Arxiduc Lluís Salvador d'Àustria organitzà a Miramar un certamen literari dedicat a Llull amb la participació de figures com Joan Alcover i Josep M. Quadrado³⁹. El mateix dia, però del 1891, el poeta i mossèn Miquel Costa Llobera predicà un sermó a Sant Francesc dedicat a Llull⁴⁰. En aquesta mateixa època, la festa de la conversió de Llull encara era present a calendaris i era objecte de record a publicacions periòdiques com el setmanari «Mallorca Dominical»⁴¹. Durant alguns anys de la primera meitat del segle XX, la Causa Pia Lul·liana, el Seminari Conciliar i l'Institut Nacional de Segona Ensenyança continuaren dedicant una festa a Llull a l'església de Sant Francesc el 25 de gener⁴². Institucions lul·lianes com l'Studia Lul·liana o la Societat Arqueològica Lul·liana, també han tingut especial esment per aquest dia al llarg dels segles XX i XXI. Per la seva part, la Universitat de les Illes Balears ha celebrat la festa

³⁵ García Pérez, 2017, p. 379.

³⁶ García Pérez, 2017, pp. 337-338.

³⁷ Renom Ferrer, 1999, p. 277.

³⁸ AHUIB, CT-CLQ02.

³⁹ Perelló Femenia, 2018, p. 112.

⁴⁰ Torres Gost, 1977, p. 293.

⁴¹ Vidal Reynés, 2002, p. 398.

⁴² Per exemple, el 1943 i el 1944. Anònim, «Sección Oficial», *BSAL*, 29, 1944-1946, pp. 65 i 367.

del seu patró Ramon Llull el dia 27 de novembre, constituït des de l'any 2001 com a dia de les celebracions oficials del beat⁴³.

Organització i desenvolupament de la festa

L'organització de la festivitat revestia problemes econòmics i logístics. Per això, es nomenaven diversos membres del claustre, un per cada facultat, com a organitzadors o «Protectores de la fiesta», encara que també apareix a la documentació com a comissionats o diputats per tenir cura de la festa del Beat. Els primers electes foren l'arxidiaca Gabriel Mesquida, catedràtic de teologia, Mateu Garcia, catedràtic de lleis, Miquel Fe, catedràtic de medicina, i Joan Escanellas, catedràtic d'arts⁴⁴. Aquest càrrec es va mantenir al llarg del temps i va demostrar la devoció i implicació del claustre envers el patró universitari. L'Ajuntament de Palma durant alguns anys també va nomenar protectors de la festa del «ínclito mártir de Cristo, el beato Raymundo Lullio» que el consistori organitzava al convent de Sant Francesc el mes de juny⁴⁵. Encara que es nomenessin protectors de cada un dels estudis, sembla que era un d'ells qui duia a terme la major part de les gestions i l'organització de la festivitat. El nomenament de nous protectors o diputats per la festa de Ramon Llull s'elegien juntament amb els altres càrrecs universitaris cada cert temps⁴⁶. A més de la seva funció relacionada amb la celebració del beat, l'any 1808, es va acordar que també exercirien com a diputats per complimentar autoritats i personatges il·lustres com varen fer amb Gaspar Melchor de Jovellanos⁴⁷. El nomenament de 1808 sembla el darrer dels realitzats⁴⁸. En aquesta ocasió, varen ser triats els doctors Antoni Llaneras, Sebastià Sala, Joaquim Oliver i fra Nicolau Perelló. Per a l'organització d'aquesta activitat, la Universitat destinava una part rellevant dels fons gestionats pels seus clavis, assignació que va anar creixent al llarg del temps (Taula 1).

Sobre el desenvolupament de la festa només tenim algunes descripcions fragmentàries. Una de les més completes es troba a l'obra del frare franciscà nascut a Sineu, Pere Antoni Frontera (1630-1714) anomenada «Meditacions del

⁴³ Rodríguez Reboiras, 2010, p. 379.

⁴⁴ AHUIB, AR 01, f. 139v.

⁴⁵ Per exemple, el 1763 varen ser elegits Nicolás Santandreu i Baltasar Serra Dameto. AMP, AH 2093, f. 39r.

⁴⁶ El 21 d'abril de 1808 es nomenaren diferents càrrecs juntament amb el de protectors: vicerector, prefecte d'estudis, consiliaris, claviari, síndic, substitut del síndic i diputats per a complementació. AHUIB, AR30, f. 6r.

⁴⁷ AHUIB, AR30, f. 6r.

⁴⁸ No hem trobat nomenaments a altres reunions de juntes conservats a l'AHUIB. A més, el 1808 correspon també amb el darrer any on apareixen els comptes de la festa.

Via Crucis i Corona dels set goigs de Maria Santíssima» impresa el 1695⁴⁹. La descripció fa esment de les dues celebracions dedicades a Llull a la Ciutat de Mallorca, la celebrada per les autoritats polítiques locals el dia del seu martiri i l'organitzada per la Universitat⁵⁰. La descripció que ens proporciona és molt elogiosa de les dues festes destacant la seva solemnitat i grandesa on un predicador especialment elegit entre els més eloqüents i doctes predica les virtuts del «sant». Es feia una missa cantada per un dels canonges de la catedral amb música, xeremies i harmonies per recreació de l'auditori. Aquest auditori estava conformat per les autoritats polítiques i eclesiàstiques, a més de tota la noblesa i molta gent del poble. L'església de Sant Francesc s'engalanava amb teles precioses de gran valor i sufragades pels patrons. En el cas de la festa celebrada per la Universitat, assistien els catedràtics vestits amb les seves insígnies corresponents a cada estudi. A més, s'exposava una part de les relíquies del beat a una mesa d'altar per la seva veneració. En aquells moments, el noble Francesc Sureda de Sant Martí sufragava una altra festa el diumenge posterior.

Una altra descripció de primera mà és la recollida al diari que Joaquim Fiol i Estada, jurista, professor de la Facultat de Dret de la Universitat Lul·liana i devot de Sant Francesc i del culte lul·lià, va anar redactant entre el 1782 i el 1788⁵¹. Cada 25 de gener, Fiol va deixar constància al seu diari de la seva assistència anual a la festa del beat Ramon, a vegades, com el 1783 assistint com a cap de col·legi. En les entrades d'aquest dia relaciona l'assistència del capítol de la Seu i dels representants de l'Ajuntament, a més d'apuntar el nom del mossèn que oficiava la cerimònia, del ministre i del predicador⁵². A la tarda, assistia a l'entrega de graus a on al *quamquam* també es feia un discurs d'elogi a Ramon Lull⁵³. Juntament amb aquestes dades, Fiol ens detalla altres qüestions com la seva valoració dels sermons o la durada que marca en uns 30 minuts⁵⁴. Una informació que sol incloure és l'horari de finalització de la funció, que solia acabar entre les 12:00h i les 13:00h. L'endemà, 26 de gener, anava a Sant Francesc on se celebrava una missa d'aniversari.

Una altra font per conèixer com era la realitat de la festa la trobam a través de la comptabilitat universitària.

⁴⁹ Alegret Llorens, 1997, pp. 135-136.

⁵⁰ Frontera TOR, 1695, pp. 71-73.

⁵¹ Simó Roca, 2014.

⁵² Ídem, pp. 8, 74, 136, 195, 262, 336, 365 y 405.

⁵³ En aquests casos, Fiol sol apuntar quin era el seu paper, si el convidaven a un refresc i si hi assistien els frares dominics.

⁵⁴ Una valoració interessant és la que va donar a l'elogi que va fer el franciscà Caimari, pare lector, qui el 1783 va alabar la ciència lul·liana i va afirmar que amb dues ordres reals que permetien l'ensenyament de la seva doctrina el lul·lisme no s'extingiria. Ídem, p. 75.

**Taula 1. Despeses del clavari universitari per les festes de Ramon Llull.
1693-1707.**

Any	Despesa	% de les despeses anuals registrades
1693	10 lliures	3%
1697	34 lliures	85%
1698	23 lliures, 4 sous	24%
1699	24 lliures	21%
1700	30 lliures	31%
1701 ⁵⁵	94 lliures	49%
1702	14 lliures	41%
1703	30 lliures	86%
1704	47 lliures, 10 sous	100% ⁵⁶
1707	15 lliures	28%

Fonts: AHUIB, CLV01, ff.6r, 8v, 11r, 12v, 16r, 20r, 22r, 23v, 25v i AHUIB, CLV02, f. 20⁵⁷.

Durant el final del segle XVIII i inicis del segle XIX, la celebració va adoptar la seva versió més austera, encara que la despesa global va créixer a causa de l'augment dels costos derivats de la inflació i del context de la Guerra del Francès. Així, com recull la documentació econòmica, uns fusters aixecaven un túmul custodiat per entre 70 i 80 ciris, una dotzena d'atxes i candeles. A l'església de Sant Francesc, encortinada per l'ocasió, es realitzava una cerimònia religiosa conduïda pels canonges de la Seu acompanyats pels seus escolans, capellans i criats. Hi havia música i un orador predicava un sermó dedicat a Llull. Als assistents se'ls repartien cerilles i teies. També es feien unes esqueles informatives i un tamborer i el fesser informaven la ciutat sobre la celebració, fent esment de qui seria el predicador.

2. Despeses de la festa del beat. Any 1805 (En lliures, sous i diners).

Despesa	L	S	D	%
Música	23	2	8	23
Teia, estellar-la i repartir-la	16	13		17
12 atxes, 70 ciris per la comunió i túmul i candeles ha cremat.	15	4	9	15

⁵⁵ Una part de les despeses es pagaren el 1702.

⁵⁶ Falta una part del document.

⁵⁷ Aquestes despeses corresponen a les partides on el clavari universitari indica que els diners es destinaven a: «Ajuda de la fiesta del Iluminado Dr., nuestro patrón». No es pot descartar que una part d'altres despeses i partides com pagaments al bidell, al succentor o als músics de la Seu corresponguessin a la festa del beat. Les dades no són completes i falta tot el trienni 1694-1696, a més dels anys 1705 i 1706. A partir del 1701 es conserven pòlisses dels clavaris amb indicacions de que els pagaments es feien per la celebració lul·liana.

Al germà Ramon per la cera	15			15
Cerilla	14	12		15
Per el principi de la comunitat franciscana	10			10
Tamborers, fosser i M. Moll	5	4		5
Sermó	4	12		5
Per posar el túmul	3			3
Escolans, capellans i criats de canonges	2	16		3
Per l'encortinada	2	5	4	2
Llantoner	1	2	8	1
Esqueles		12		1

Font: AHUIB, CLV33.

Durant la primera meitat del segle XVIII, la comptabilitat ens dona una altra versió molt semblant, però amb algunes diferències. Així, no s'indica que fossin els canonges de la catedral qui s'encarreguessin de la cerimònia religiosa, sinó que serien els frares franciscans qui se n'encarregarien. En general, hi havia més despeses sumptuàries. Per exemple, s'indiquen pagaments de refrescs al personal que muntava els túmuls i els músics, entre els quals, alguns repartiments de xocolata als sermonadors, i que, a més dels músics habituals, es contractaven xeremiers. També, s'indica que les teles de l'encortinat eren de domàs, que es perfumava l'església amb aigües d'olor i murta i que es feia dur un quadre de Ramon Llull (encara que no s'indica quin és). Alguns anys, a més, es feren dues grans despeses: tirar pólvora⁵⁸ i imprimir els sermons, alguns dels quals, anaven acompanyats per gravats. Tant al segle XVIII com a l'inici del segle XIX, la música va ser la principal despesa.

3. Despeses de l'any 1725 (En lliures, sous i diners).

Despesa	L	S	D	%
Música	18			30
Cera i ensatar les atxes	12	12	4	21
Principi per Sant Francesc	10			17
Pólvora	4	14	8	8
Sermó	4	10	8	8
Xeremies	2	15		5
Refresc per repicar	1	10	8	3
Llantoner	1			2
Trompeta i tambor		8		1

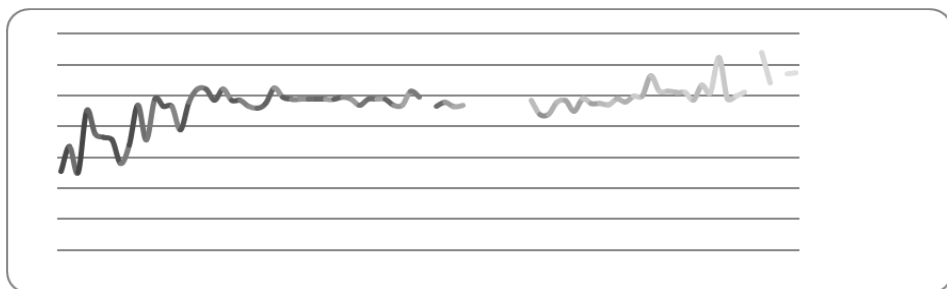
⁵⁸ El 1624 la pólvora disparada durant la cerimònia va estar a punt d'ocasionar un incendi a la ciutat. Lladó Ferragut, 1973, p. 301.

Aigua de bona olor		5		1
Fosser major per publicar el sermó		8		1
Escolans		10		1

Font: AHUIB, CRM02.

Tot i que a partir de 1701 es començaren a organitzar els fons dedicats a la festa copiant i arxivant algunes de les pòlisses de despesa de la celebració, el primer registre en el qual apareix un llistat de les despeses completes és el de 1722, pràctica que continuarà, almenys, fins a 1798, amb buits durant la conflictiva dècada dels anys '70⁵⁹. A partir d'aquesta data i durant els inicis del segle XIX, no hi ha registres econòmics específics de la celebració, sinó que les despeses s'entremesclen amb la documentació econòmica general generada pels clavaris. Això fa, que hi hagi anys a on no apareixen mencions a la festivitat⁶⁰. En aquest context, les quantitats es varen mantenir elevades seguint la tendència iniciada el 1786, situant-se per sobre de les 100 lliures anuals.

4. Evolució de les despeses de la festa del Beat Ramon Llull. 1701-1808 (en lliures)



Malgrat l'activitat antilul·lista de molts sectors illencs, la festa de la il·luminació lul·liana es va continuar celebrant durant tota la fi del segle XVIII sempre amb un nivell de despesa semblant. La quantitat utilitzada es va mantenir a partir del 1735 entre les 90 i un poc més de 100 lliures, essent la despesa mà-

⁵⁹ AHUIB, CRM01-CRM06. Una part fragmentària de la informació econòmica de la festa entre 1770 i 1788 es troba al fons de Monti-Sion custodiat a l'Arxiu Històric de la UIB amb la referència: AHUIB FJMS, LIG 053.

⁶⁰ Per exemple, en la comptabilitat del clavari Miquel Noguera del 1803 i 1804 no es menciona la festa de Ramon Llull. En canvi, sí que apareix la celebració del nomenament d'Antoni Despuig com a cardenal el 1803. AHUIB, CLV32, ff. 95-96. A més del cost de l'any 1804, tampoc, hem pogut trobar les dades del 1801.

xima durant el segle XVIII les 125 lliures de l'any 1797, només superades al segle XIX per les 128 lliures, 13 sous i 4 diners del 1802. La darrera dada que es va registrar als llibres del clavari universitari pertany a l'any 1808. A la resta de documents, encara que del 1803 al 1833 el càrrec de clavari va ser ocupat sempre pel doctor Miquel Noguera de Superna, catedràtic de medicina i fundador de la Reial Acadèmia de Medicina i Cirurgia de Palma, no es fa esment de la celebració⁶¹.

La festivitat era un acte rellevant per la cohesió interna i l'exposició exterior de la Universitat i el seu tarannà lul·lià. Tot això feia que l'acte estigues revestit d'un conjunt important d'elements ideològics i es pugui considerar com un acte de política cultural. L'element que servia per canalitzar i verbalitzar aquesta intenció eren els sermons que s'hi predicaven anualment a l'església de Sant Francesc com a punt culminant de la festa⁶². En aquests casos, el predicador cobrava una minuta de 4 lliures i 2 sous, quantitat gairebé fixa durant tot el període. El predicador solia ser una persona de gran solidesa intel·lectual, contant-se entre aquests canonges, provincials d'ordres i professors universitaris. Per exemple, sabem que un d'aquests personatges il·lustres qui predicà en aquesta ocasió va ser Sant Juníper Serra essent, possiblement, un dels seus darrers actes públics a l'illa abans de dedicar-se a la seva tasca missional devers el 1748. Encara que sembla que va tenir grans elogis i el seu sermó, que va ser considerat digne de «que se imprima con letras de oro», no va arribar a la impremta⁶³.

Al contrari que en aquest cas, altres sermons sí que varen ser impresos amb la intenció de ser conservats i divulgats mitjançant fons d'institucions locals com a part de la defensa i promoció del culte lul·lià⁶⁴. La idea que els sermons no havien de quedar com un acte oral i fugaç es reforça amb l'abast de la difusió dels impresos. Qualcuns d'aquests, com els de Serralta i Font, varen arribar a formar part de biblioteques americanes, trobant-se còpies a ciutats de països com Colòmbia o Xile⁶⁵. La voluntat que aquests sermons es difonguessin el trobam en el fet que molts d'ells contenien xilografies amb imatges del beat durant la seva il·luminació o alguna imatge distintiva de la ciutat de Palma i del Regne de Mallorca com escuts o figures de palmes⁶⁶.

També entre aquests sermons podem trobar descripcions de la festa. La més completa és la «Breve relación de la fiesta, que celebró el día 9 de febrero de

⁶¹ Vegeu, per exemple, els comptes de 1826 a 1833. AHUIB, CTD 21.

⁶² Sobre els sermons Vegeu: Garí Pallicer, 2025, pp. 213-237.

⁶³ Vibot, 2013, p. 26.

⁶⁴ Pérez Martínez, 1985, p. 343.

⁶⁵ Martínez Bejarano, 2021, p. 30.

⁶⁶ Forteza Oliver, 2016.

este año de 1693, la Pontificia, Imperial y Regia Universidad Luliana de Mallorca en honra del invictísimo martyr y iluminado Doctor el Beato Raymundo Lulio, su venerabilísimo patrón» d'autor anònim i que acompanya l'imprès del sermó predicat pel canonge Miquel Serralta⁶⁷. Encara que celebrada el dia 9 de febrer, la festa es va organitzar per ser celebrada el dia 25 de gener, dia de les ja esmentades conversions i il·luminacions de Sant Pau i Ramon Llull seguint el costum de l'Estudi General. Ja el dia 9 es varen reunir a les 10 del matí a la Universitat, catedràtics i doctors dels quatre col·legis, a més d'agregats, abillats amb borles i capirots de ras del color de cada estudi o, en el cas d'alguns doctors en més d'una matèria, borles i capirots amb més d'un color. La processó, encapçalada pel vedell, que portava la maça, i el rector de la universitat amb un nin que li sostenia la cua de la túnica, es va dirigir al palau episcopal. Allà, el bisbe es va unir a la comitiva⁶⁸. A la processó hi havia tambors i ministrils tocant, seguits per la bandera universitària, que es conserva actualment i serveix com estendard de la UIB⁶⁹. Aquesta bandera tenia, a una cara, un dibuix de la Concepció amb en Ramon Llull agenollat i, a l'altra cara, els escuts del rei, del papa Climent X i de la ciutat de Palma⁷⁰. Aquestes mateixes imatges, respectant fins i tot l'ordre dels escuts, es varen reproduir a la xilografia que il·lustrava la portada de les «Constituciones, estatutos y privilegios de la Universidad Luliana del Reyno de Mallorca» editat el 1698. A la bandera, l'acompanyaven els estudiants universitaris⁷¹. A l'església de Sant Francesc estava el virrei Castellví ocupant el primer lloc. Amb ell hi eren el bisbe, els jurats amb gramalles, que arribaren acompanyats de tambors i trompetes, el veguer, el procurador reial i els canonges de la Seu. A més de la comunitat universitària, assistí darrere una gelosia, l'inquisidor de Mallorca, José de Hualte. També hi assistí tota la noblesa de la ciutat que varen presenciar el sermó del canonge Serralta, qui vestia hàbits canònics amb un bonet amb borla blanca de doctor en Teologia. Acabat el sermó, una part dels professors universitaris va acompanyar el virrei al seu carruatge, mentre l'altre part acompanyaren el bisbe al seu. Finalment, tota la comunitat universitària tornà a la Universitat passant per Cort, on els jurats havien fer engalanar la façana. Al dia següent, a la mateixa església de Sant Francesc es va fer acte general de Teologia.

⁶⁷ Serralta, 1693, pp. 30-36.

⁶⁸ La presència dels bisbes a la festa va ser utilitzada pels lul·listes per defensar el seu culte. García Pérez, 2016, p. 251.

⁶⁹ Seguí Pons, 2019.

⁷⁰ La imatge de Ramon Llull es va vincular durant els segles XVII i XVIII amb la defensa de la Immaculada Concepció. Sacarès Taberner, 2019, pp. 95-112.

⁷¹ Ídem, p. 102.

Conclusió

L'estudi de la festivitat de Ramon Llull celebrada cada 25 de gener per la Universitat Literària i Lul·liana de Mallorca ha permès analitzar una de les manifestacions més rellevants del culte institucional dedicat al Beat Il·luminat durant l'Època Moderna. L'objectiu plantejat al treball consistia a conèixer de quina manera la universitat mallorquina reflectí la seva dedicació lul·liana mitjançant l'organització d'aquesta celebració anual, aspecte que quedà fixat ja en les constitucions universitàries aprovades el 1697.

La investigació ha posat de manifest, en primer lloc, la complexitat històrica que envolta el significat del 25 de gener en la tradició biogràfica lul·liana. L'examen de les fonts ha evidenciat l'existència de dues interpretacions principals sobre aquesta data, que diferents autors atribuïren tant a la conversió i il·luminació de Llull com al seu natalici, controvèrsia que es prolongà des del segle XVII fins al XIX. Malgrat aquesta indefinició, els religiosos i governants d'Època Moderna solien interpretar aquesta data com la de la il·luminació, coincidint amb la conversió de Sant Pau, tal com reflecteixen els sermons impresos del període.

Respecte a la institucionalització de la celebració, s'ha pogut documentar la seva continuïtat des de l'Estudi General Lul·lià fins a la Universitat creada el 1691, amb una validació episcopal el 1609 i una consolidació definitiva mitjançant les constitucions de 1697. La festa del 25 de gener, juntament amb la del 30 de juny, configurarà un calendari festiu lul·lià que situà Ramon Llull com a element central de la identitat mallorquina. L'anàlisi de la documentació econòmica ha revelat que aquesta celebració absorbí una part important del pressupost universitari, amb despeses destinades a música, cera, sermons, ornamentació de l'església de Sant Francesc, pólvora i altres elements cerimonials.

Les descripcions de la festa proporcionades per Pere Antoni Frontera i Joaquim Fiol i Estada, juntament amb la relació de 1693, han permès reconstruir els elements essencials d'aquesta celebració. L'estudi ha evidenciat, també, les transformacions que experimentà la festivitat durant la segona meitat del segle XVIII, quan les polítiques antilul·lianes impulsades des de la cort borbònica i secundades pel bisbe Díaz de la Guerra provocaren un progressiu deslluïment de la celebració. Les tensions documentades entre el 1770 i el 1775 reflecteixen el conflicte entre la tradició lul·liana local i les directives regalistes. Malgrat això, la festa continuà celebrant-se fins a inicis del segle XIX, encara que amb menor solemnitat fins que en 1808 desapareixen les fonts documentals universitàries referents a despeses o al nomenament de protectors de la festa.

La festivitat del 25 de gener constituí, en definitiva, un espai privilegiat on la Universitat de Mallorca projectà públicament la seva identitat lul·liana mitjançant un complex dispositiu cerimonial, econòmic i discursiu. L'estudi d'aquesta celebració il·lumina aspectes fonamentals de la cultura universitària i religiosa de la Mallorca moderna, posant de manifest el paper central que Ramon Llull ocupà com a element vertebrador de les institucions educatives i devocionals illenques durant els segles XVII i XVIII.

Bibliografia

- ALEGRET LLORENS, Joan, «La prosa religiosa en català a la Mallorca del segle XVII», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana (BSAL)*, 53, 1997, pp. 129-138.
- ARMENGOL, Bonaventura, *Archielogium vitæ doctrinæ et martyrii Raymundi Lulli, Doctoris Illuminati*, Palma, Imprenta Guasp, 1645.
- BENNÀSSER, Pere, *Breve ac compendiosum rescriptum, nativitatem, vitam... R. Lullii*, Palma, Imprenta de la viuda Guasp, 1688.
- CAMPANER FUERTES, Álvaro, *Cronicón Maioricense*, Palma, Imprenta Colomar, 1881.
- CUSTURER, Jaume, *Disertaciones históricas del culto inmemorial del B. Raymundo Lullio*, Palma, Imprenta Miguel Capó, 1700.
- DAMETO, Juan Bautista, *Historia general del Reino de Mallorca*, Palma, Imprenta Guasp, 1841.
- DE LOS RÍOS, José Amador, *Historia crítica de la literatura española*, IV, Madrid, Editor J. F. Cancela, 1863.
- DE MALLORCA, Andreu, «Hacia las pruebas documentales del martirio del Beato Ramón Llull», *BSAL*, 27, 1938, pp. 241-284.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando, «La recepción del pensamiento luliano en la península ibérica hasta el siglo XIX. Un intento de síntesis», *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca*, 15, 2010, pp. 361-385.
- ESCOBAR SÁNCHEZ, Aina Maria, «La Seu i les festes a Ramon Llull del segle XVIII», en *Ramon Llull i la Seu de Mallorca*, P. Fullana Puigserver i M. Gambús Saiz (coords.), Palma, Catedral de Mallorca, 2016, pp. 79-112.
- , «El setè jurat», *BSAL*, 77, 2021, pp. 45-59.
- FERRANDO, Joan Antoni, *Sermón panegírico del iluminado doctor y mártir insigne el B. Raymundo Lulio*, Palma, Imprenta Miquel Capó, 1695.
- FORTEZA OLIVER, Miquela, «Los muestrarios lulianos de la Imprenta Guasp», en P. Fullana Puigserver y M. Gambús Sainz, (eds.), *Ramon Llull i la Seu de Mallorca*, Palma, Catedral de Mallorca, 2016, pp. 141-166.
- FRONTERA, Pere Antoni, *Meditacions del via Crucis i Corona dels set goigs de Maria Santíssima*, Palma, Imprenta Miquel Capó, 1695.
- FULLANA, Bartomeu, *La sabiduría universal del B. Raymundo Lulio*, Palma, Imprenta Miquel Capó, 1712.

- GARCÍA PÉREZ, Francisco J., «Ramón Llull y los franciscanos de Palma: la protección del culto público durante el siglo XVIII», *Archivo Íbero-americano*, 76, 2016, pp. 247-270.
- , *Devoción y violencia en Mallorca durante el siglo XVIII: la represión antiluliana durante el pontificado del obispo Juan Díaz de la Guerra*, Tesis Doctoral, Universidad de Granada, 2016a.
- , *La cruzada antilulista: el obispo Juan Díaz de la Guerra y la persecución del culto a Ramón Llull en la Mallorca del siglo XVIII*, Palma, Catedral de Mallorca, 2017.
- , *El culto a Ramón Llull en la Mallorca del siglo XVIII. Fervor, persecución y condena*. Madrid/Oporto, Síndesis, 2018.
- GARÍ PALLICER, Miguel Gabriel, «Fuentes y temas en los sermones lulianos predicados en la fiesta de la Universidad Luliana de Mallorca (1695-1712)», *Carthaginensia*, 79, 2025, pp. 213-237.
- JUAN VIDAL, Josep, «De l'Estudi General Lul·lià a la Universitat de les Illes Balears», *Scripta. Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna*, 15, 2020, pp. 187-200.
- LLADÓ FERRAGUT, Jaime, *Historia del Estudio General Luliano y de la Real y Pontificia Universidad Literaria de Mallorca*, Palma, Cort, 1973.
- MARÇAL, Francesc, *Breve Memorial, escuela del divino amor*, Palma, Imprenta Frau, 1673.
- MARTÍNEZ BEJARANO, Nicolás, «Las sombras errantes del Doctor Iluminado. Primer intento de estudio del pensamiento de Ramón Llull en la Nueva Granada», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 38, 2021, pp. 25-40.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, La Editorial Católica, 1978.
- MÍNGUEZ, Víctor, GONZÁLEZ TORNEL, Pablo, RODRÍGUEZ MOYA, Inmaculada, CHIVA BELTRÁN, Juan Y GOZALBO, Antoni, *La fiesta barroca: los reinos de la Corona de Aragón*, Castellón, Universitat Jaume I, 2022.
- MONTANER LÓPEZ, Emilia, «Las fiestas universitarias en el Antiguo Régimen», en *Historia de la Universidad de Salamanca*, II, L. Rodríguez-San Pedro (coord.), Salamanca, Universidad de Salamanca, 2006, pp. 933-951.
- PERELLÓ FEMENIA, Maria Antònia, «Joan Alcover i Ramon Llull», en A. Bordoy Fernández i R. Ramis Barceló (coords.), *El llegat de Ramon Llull*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2018, pp. 107-123.
- PERELLÓ FERRER, Antònia Maria, «La festa barroca a la Mallorca del segle XVII», *Pedralbes: Revista de Història Moderna*, 6, 1986, pp. 71-82.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Llorenç, «Un nuevo texto acerca de un atentado contra el culto de Ramón Llull (1699)», *BSAL*, 1985, 41, pp. 333-359.
- , *Els fons manuscrits lul·lians de Mallorca*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2004.
- QUIJADA ESPINA, Ana, *Tradiciones, ritos y ceremonial histórico en la Universidad de Oviedo*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2016.

- RAMON PASCUAL, Antoni, *Vida del beato Raymundo Lulio*, Palma, Societat Arqueològica Lul·liana, Palma, 1890.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Sobre la denominación histórica de la Universidad de Mallorca: cuestiones institucionales e ideológicas en torno al lulismo», *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija*, 13, 2010, pp. 237-263.
- , «En torno a la supresión del connotativo Luliana de la denominación histórica de la Universidad de Mallorca», *MRAMEGH*, 21, 2011, pp. 103-120.
- RENOM FERRER, Maria Teresa, *Miquel Ferrer i Bauçà, protagonista en la sociedad de Mallorca*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999.
- RISSEN, Mariano, *Sermón del glorioso mártir y doctor iluminado B. Raymundo Lulio*, Palma, Imprenta Miquel Capó, 1711.
- RODRÍGUEZ MOYA, Inmaculada, «Un archipiélago para los Borbones: fiestas regias en Mallorca en el siglo XVIII», *Espacio, Tiempo y Forma. Historia del Arte*, 3, 2015, pp. 311-342.
- ROSSELLÓ, Jeroni, *Obres rimadas de Ramon Llull escrites en idioma catalán-provençal*, Palma, Imprenta Gelabert, 1859.
- ROSSELLÓ LLITERAS, Joan, «Memòria dels jocs florals celebrats en honor del Beat Ramon Llull el 15 de maig de 1502», en C. Ferrando Ballester (coord.), *Homenatge a Guillem Rosselló Bordoy*, Palma, Govern de les Illes Balears, 2002, pp. 857-880.
- SACARÈS TABERNER, Miquela, «Dispositor sum sanitatis. El sepulcre de Ramon Llull», *Locus amoenus*, 11, 2012, pp. 55-77.
- , «“Qui pensa en tu hi ha màcula, pensa que en el sol hi ha tenebres”. La defensa de la Immaculada Concepció en les iconografies lul·lianes», *Comprendre*, 21, 2019, pp. 95-112.
- SEGUÍ PONS, Joana Maria (Coord.), *40 anys de fons artístic de la Universitat de les Illes Balears*, Palma, Edicions UIB, 2019.
- SERRALTA, Miquel, *Sermón panegírico del iluminado doctor y gloriosísimo mártir, el B. Raymundo Lullio*, Palma, Imprenta Melchor Guasp, 1693.
- SIMÓ ROCA, Carme (Ed.), *Diari de Joaquim Fiol i Estada (Mallorca. 1782-1788)*, Palma, Lleonard Muntaner, 2014.
- SOLER MARTÍNEZ, Juan José, «La decoració efímera al carrer durant les processons (segles XVII-XVIII). Identificació i pervivència de la festa barroca a Ciutat de Mallorca», *Locus Amoenus*, 23, 2025, pp. 95-115.
- TORRES GOST, Bartomeu, «Costa i Llobera i Ramon Llull», *BSAL*, 35, 1976-1977, pp. 269-332.
- VIBOT, Tomàs, *El viatge de Juníper Serra (Mallorca-Califòrnia)*, Palma, El Gall, 2013.
- VIDAL REYNÉS, Jordi, «El setmanari Mallorca Dominical (1897-1901)», *BSAL*, 58, 2002, pp. 197-226.
- VILLALBA VARNEDA, Pere, *Ramon Llull: escriptor i filòsof de la diferència*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2015.

**LA *INFORMATIO*, EDITADA L'ANY 1810 PER LA
CONGREGACIÓ DE RITUS, RECONeix L'ORTODÒXIA
DE LA DOCTRINA DEL BEAT RAMON LLULL, AL
TEMPS QUE EL DESIGNA COM A *SANCTUS MARTYR***

***THE INFORMATIO, EDITED IN 1810 BY THE CONGREGATION
OF RITES, RECOGNIZES THE ORTHODOXY OF THE DOCTRINE
OF BLESSED RAMON LLULL, WHILE AT THE SAME TIME
DESIGNATING HIM AS SANCTUS MARTYR***

JOSEP AMENGUAL BATLE, M.SS.CC.

Monestir de la Real

Resum

Llull va ser un teòleg per a la missió. Aquesta opció ja el constituïa en reformador. Com a teòleg, se va situar a la llinda del pensament cristià. Per haver optat per a aquest caràcter liminar, després de la seva mort, va ser acusat d'heterodox en la bul·la de Gregori XI, *Conservationi puritatis catholicae fidei*, (25-01-1376); però mai no fou formalment condemnat, com ens ho mostren la comissió Armengol (1386) i la *Sententia definitiva*, en nom del cardenal llegat de Martí V (1419), Alamanno Adimari, recobrada pel *Summarium* i la *Informatio*, del procés de canonització, reprès pel bisbe Llorenç Despuig, iniciat dia 31 de juliol de 1751, elaborats per la Congregació de Ritus, en col·laboració amb la de l'Índex, i editats a Roma l'any 1810.

Atès que Llull va ser un apassionat del seu món, esdevingué un gran reformador.

Llull va proposar els seus plantejaments des de la seva inqüestionable pertinença a l'Església. Mai no va envestir contra les persones dels bisbes ni dels papes, encara que sempre el deceberen, ni tampoc no els va discutir el seu poder, però va criticar, amb criteris evangèlics, la manera d'exercir-lo.

Paraules clau: Eimeric, Gregori XI, Armengol, Adimari, Sant Ofici, Felip I(II), Vileta, Benet XIV, *Sanctus martyr*.

Resumen

Llull fue un teólogo para la misión. Esta elección ya lo constituía como reformador. Como teólogo, se situó en el umbral del pensamiento cristiano. Por haber optado por este carácter liminar, después de su muerte fue acusado de heterodoxo en la bula de Gregorio XI, *Conservationi puritatis catholicae fidei* (25-01-1376); pero nunca fue formalmente condenado, como nos lo muestran la comisión Armengol (1386) y la *Sententia definitiva*, en nombre del cardenal legado de Martín V (1419), Alamanno Adimari, recuperada por el *Summarium* y la *Informatio*, retomado por el obispo Llorenç Despuig, iniciado día 31 de julio de 1751, elaborados por la Congregación de Ritos, en colaboración con la del Índice, y editados en Roma en el año 1810.

Dado que Llull fue un apasionado de su mundo, se convirtió en un gran reformador. Llull propuso sus planteamientos desde su incuestionable pertenencia a la Iglesia. Nunca arremetió contra las personas de los obispos ni de los papas —aunque siempre lo decepcionaron—, ni tampoco cuestionó su poder, pero sí criticó, con criterios evangélicos, la manera de ejercerlo.

Palabras clave: Eimeric, Gregorio XI, Armengol, Adimari, Santo Oficio, Felipe I(II), Vileta, Benedicto XIV, *Sanctus martyr*.

Abstract

Llull was a theologian devoted to mission. This choice already established him as a reformer. As a theologian, he positioned himself at the threshold of Christian thought. For having embraced this liminal character, he was later accused of heterodoxy in the bull of Gregory XI, *Conservationi puritatis catholicae fidei* (25-01-1376); however, he was never formally condemned, as shown by the Armengol commission (1386) and the *Sententia definitiva*, issued in the name of the legate cardinal of Martin V (1419), Alamanno Adimari, and recovered in the *Summarium* and *Informatio*, resumed by Bishop Llorenç Despuig, initiated on July 31, 1751, prepared by the Congregation of Rites in collaboration with the Index, and published in Rome in 1810.

Given that Llull was deeply passionate about his world, he became a great reformer. Llull put forward his proposals from an unquestionable commitment to the Church. He never attacked the persons of bishops or popes — even though they always disappointed him — nor did he question their authority, but he did criticize, based on evangelical principles, the way in which they exercised it.

Keywords: Eimeric, Gregory XI, Armengol, Adimari, Holy Office, Philip I(II), Vileta, Benedict XIV, *Sanctus martyr*.

El nostre objectiu: mostrar la trajectòria doctrinal de Ramon Llull, des de la perspectiva de la ortodòxia, que culmina en la *Informatio*, de 1810, del procés de canonització de 1751.¹

La nostra aportació s'encasta en el conjunt de treballs, ja de temps realitzats pels lul·listes, sobre l'ortodòxia i l'heterodòxia en els dies i en l'ambient de Ramon Llull que, ateses les circumstàncies de l'època, eren molt condicionades per les successives propostes de reforma, que sorgien per tot l'Occident. Per tant, a l'hora de procedir metodològicament hem de precisar a quina ortodòxia ens referim, i què o qui hom pretenia reformar. Llull volia reordenar l'Església Catòlica, llatina, l'ortodòxia de la qual mai va qüestionar.

Malgrat aquesta fidelitat, l'ortodòxia ha estat la pedra d'ensopec al llarg dels segles del procés de canonització, que s'encetà a la primeria del segle XVII, nosaltres consideram que la fidelitat a la fe catòlica del Beat Ramón és més important encara per a donar qualitat al seu objectiu principal, que va ser el de donar la vida per la missió de l'Amat.

Aquí tractarem aquest punt en dues de les tres seccions que formen el tractament complet de la qüestió, d'extensió desigual.

En la primera farem un apunt sobre l'essencial importància que Ramon Llull atribuïa a l'ortodòxia, tant pel que li garantia viure segons la primera intenció, que és lloar Déu, i glorificar-lo amb la missió i reforma de l'Església, i d'acord amb la segona intenció, assolir la salvació eterna.

En una segona part veurem quins han estat els esdeveniments principals, contraris i favorables a la ortodòxia de Ramon Llull, fins que aquesta trajectòria va culminar en la redacció del *Summarium* i de la *Informatio*, editades a Roma l'any 1810, com a conclusió del Procés de canonització iniciat l'any 1751. Aquests documents han canviat enormement el nostre coneixement sobre com la Santa Seu, ja a mitjan segle XVIII, amb una investigació directa va reconèixer l'ortodòxia del Beat Ramon Llull, i el papa hostil, Benet XIV, el va qualificar de *Sanc-tus martyr*.²

La tercera secció, que no presentam aquí, conté unes mostres dels errors, atribuïts al Mestre pels inquisidors Eimeric i Caselles, amb la corresponent explicació dels teòlegs. És tracta d'una barroera manipulació de textos de Ramon Llull, feta per l'inquisidor Nicolau Eimeric que, al cap de més d'un segle, l'altre membre del Sant Ofici, Guillem Caselles, els va incloure en l'edició del *Directorium*

¹ Ramis Miquel, 2008-2009, pp. 254-255.

² Amengual i Batle, 2014. De la Cruz Palma, 2010, p. 193, on al·ludeix al canvi que aporten aquests documents romans.

Inquisitorum d'Eimeric. Josep Perarnau ha mostrat gràficament la falsificació dels textos lul·lians feta per aquests dos suposats defensors de la fe, lloats fins i tot pels papes.³

I. Ortodòxia i heterodòxia

Quan ens atansam a aquesta qüestió, no podem estar de dir que l'ortodòxia de l'església catòlica romana va ser el gran referent de Ramon Llull, en virtut del qual es sentia obligat a exposar el seu pensament segons el Credo i els Articles de la fe.⁴ Així acaba el *Libre de contemplació en Déu*:

la mia entenció qui no és estada en esta obra a dan de negú, enans ho és a donar laor a la sancta Església romana.⁵

Aquesta intenció, més enllà de que corresponia a la realitat de l'escrit de Ramon, té un abast més general, i del qual breument n'hem d'indicar els orígens.

I, retornam a l'objectiu central que es va proposar Ramon, observarem que no tenia sentit plantejar que hom arribàs a formar una sola església catòlica romana, i ensems decantar-se per doctrines que esqueixaven aquesta comunitat.

Per tant, Ramon Llull no solament es va mantenir ortodox, per motius eclesials, sinó que aquesta perseverança era el mateix origen de la seva conversió, i el gran propòsit seu, de reflectir la unitat de la Trinitat, en la història, mitjançant la missió, que no li deixaven desviar-se vers postures heterodoxes.

El *Summarium*, editat l'any 1810, com a criteri del sentit eclesial del Beat Ramon Llull va recollir 33 expressions de mostra de fe segons l'Església catòlica, amb que tancava els seus escrits.⁶ Aquesta constant disponibilitat pertany al conjunt d'expressions que hem de tenir presents a l'hora de situar-lo en relació a la doctrina catòlica, car les acusacions i sospites, totes posteriors a la seva mort, s'han multiplicat i propagat quasi tant com la seva anomenada.

³ Perarnau i Espelt, 1997, pp. 7-129. Vegeu altres referències a la bibliografia.

⁴ Ramon Llull, *Doctrina pueril*. Dels XIII articles, *Doctrina pueril*, Gret Schib, (ed.), Barcelona: Barcino 1972, 40-64.

⁵ Ramon Llull, *Libre de contemplació*. «Introducció», Antoni Sancho-Miquel Arbona, *Obres essencials*, II, Barcelona: Selecta 1960, V, 366, 1258/1.

⁶ *Majoricen. Beatificationis, & Canonizationis Ven. Servi Dei Raymundi Lulli Martyris Tertii Ordinis Sancti Francisci Beati nuncupati. Summarium super dubio An, & quae Servi Dei Scripta sint revidenda. Majoricen. Beatificationis, & Canonizationis Ven. Servi Dei Raymundi Lulli Martyris Tertii Ordinis Sancti Francisci Beati nuncupat.* [Sic]. Revisa Aloysius Gardellini Sub-Promotor Fidei. [Roma 1810], pp. 70-73.

1. En vida, Llull mai no va ser condemnat

Des del punt de vista negatiu, hem de deixar constància, un cop més, de que, en vida del qui, a Mallorca, és el Beat (1232 [?]-1316), en nom de la correcció doctrinal catòlica mai no hi hagué cap acusació contra ell.

2. La Inquisició no va perseguir Ramon Llull. Van ser els falsificadors de l'heterodòxia, els inquisidors Nicolau Eimeric i Guillem Caselles, que el perseguiren.

Si en vida Ramon Llull mai no va ser acusat d'heterodòxia, tampoc no coneixem que institucionalment l'encausàs el Tribunal de la Inquisició.

Aquesta comprovació escarrufa, doncs dos falsaris – l'epítet l'escribí equivalentment el Sots-promotor de la fe la Causa de canonització de 1810 –, ambdós inquisidors, han escampat una de les calúmnies més hostils al projecte missioner de Ramon Llull, i han enverinat l'església al llarg de segles, ultra obstaculitzar el procés de canonització, des de mitjan segle XVIII.

Ara, encara sorprèn més el fet que dos homes, per son compte, hagin merescut tan crèdit, al llarg de segles, essent així que per molt doctors que fossin, no tenien cam tipus d'autoritat d'esenyament dins l'Església. Quan Eimeric escriví el *Directorium inquisitorum* no tenia cap encàrrec eclesial, com tampoc el rebé Caselles quan l'edità. Metodològicament donant-los crèdit, hom ha procedit esguerradament, doncs un teòleg no té autoritat canònica, com històricament ha estat reconegada a aquests dos inquisidors per altes autoritats eclesiàstiques, quan s'han indagat les obres inculpades del Beat Ramon.

D'aquesta manera, la història de l'antil·lisme teològic és sobre tot una crònica d'uns molts pocs suposats errors, trets de la llista que va establir, en el segle XIV, l'inquisidor Nicolau Eimeric,⁷ bona part dels quals els va enumerar en la segona bul·la de Gregori XI, *Conservationi puritatis catholicae fidei*, de dia 25 de gener de 1376.⁸ Així hom emparava la falsedat amb la cobertura del magisteri

⁷ Madre, 1973, pp. 78-79: *Die Geschichte des theologischen Antillismus ist überwiegend eine Geschichte einiger weniger errores aus der Irrtumsliste des Eymericus*. Vegeu, a la p. 80, com també, seguint Eimeric, Bernard de Luxemburg condemnava Llull de Mallorca, com a català que escrivia en català.

⁸ Antoni Ramon Pasqual Fleixes, *Vindiciae lullianae, sive, Demonstratio critica immunitatis doctrinae illuminatis b. Raymundi Lulli Martyris, ab erroribus eidem à Nicolao Eymerico impactis, à Censuris ab Albitio Cardinali relatis; reliquisque aliorum lituris. Fundata in collatione Textuum Lulli, ex quâ proprius ostenditur catholicus sensus, & in consensu Doctrinae, imò, & modi loquendi eiusdem cum Patribus, & Doctoribus Sacris: cui subnectitur Explicatio aliorum quorundam Textuum, quibus aliqui fortè possent offendi. In quatuor tomos divisae*. I, Avenione: Apud J. Garrigan 1778, pp. 403-410.

papal. I el propagandista de l'heterodòxia va ser fra Guillem Guillem Caselles, interpolador i primer editor del *Directorium Inquisitorum*, del susdit Nicolau Eimeric, per l'Any 1503. Eimeric havia fet un llistat de textos erronis, però qui els inclogué en aquell llibre, passat més d'un segle, va ser fra Guillem Caselles, quan ordí la seva edició. Eimeric era furios enemic dels lul·listes, molts laics, que no sabien llatí. A més, del clericalisme s'havia indignat per la defensa que feia el laic Ramon Llull de la Immaculada concepció de Maria.⁹

Aquell llistat establert per Eimeric va romandre més d'un segle en els arxius, fins que l'altre inquisidor, aquesta vegada mallorquí, que es movia per Barcelona, va dur a la impremta l'obra de l'esmentat Eimeric, amb uns afegits del mateix autor, quan ja havia transcorregut més de mig segle de l'existència de la impremta. En rigor, el *Directorium* no és un incunable, fet que possiblement hem de relacionar amb el posterior desencís de fra Guillem Caselles, inquisidor i editor del volum, perquè l'any 1487 els reis Catòlics designaren capellà reial el lul·lista Pere Dagú, (Montblanc, ca. 1435-† Sevilla 1500), primer catedràtic de la càtedra de Filosofia Lul·liana, de la Ciutat de Mallorca (1481), i autor de la *Ianua artis magistri Raymundi Lullii*, que l'any 1515 havia assolit vuit edicions. Fou el major dels «Puig randistes», doncs amb els seus deixebles es refugià al novell santuari de la Mare de Déu de Cura. A més, Dagú era un fervent defensor de la Immaculada concepció de Maria, després que havien escrit aquests versos:

*Non abhorres peccatores,
Sine quibus nunquam fores,
Tanto digna Filio.*¹⁰

Podríem traduir-los, molt literalment, d'aquesta faísó:

No avorreixes els pecadors,
Sense els quals mai no hauries estat
Digna d'un Fill tan gran.

Davant la indignació dels lul·listes, Caselles volia acudir a Roma per acusar-los. En definitiva, sembla que una de les causes de l'aversió a Ramon Llull era la seva fe en la immaculada concepció de Maria.

⁹ Amengual i Batle, 2014, pp. 66-72.

¹⁰ J. Costurer, *Disertaciones historicas del culto inmemorial del B. Raymundo Lullio Dotor iluminado y mártir. Con un apendiz de su vida*, (En la empremta de Miguel Capó), Mallorca 1700, 298-299. Terrassa, *Anales de Mallorca*. II, 214; Mut, dins Dameto Mut-Alemaný, *Historia general del Reino de Mallorca*, III, 363.

Resseguint els suposats errors del Beat Ramon, comprovam com han estat escampats per obres específiques, sobre tot el *Directorium*. I els seus reeditors, que prometeren llevar la interpolació que hi va introduir fra Caselles, no ho compliren mai.

Però, els antilul·listes, com ho escriví fra Antoni Ramon Pasqual, i ho han repetit Aloys Madre i Manuel Bauzà, segueixen Eimeric, com a guarda d'ouvelles, *pecudum more*,¹¹ sense haver llegit Ramon Llull. Ho vam comprovar en teòlegs del Barroc, dels més reconeguts. També foren resumits, sense gens de context, en les llistes d'autors contraris a moltes tesis proposades per la filosofia i la teologia neoescolàstiques, en ús, en els seminaris i facultats de teologia de l'Església catòlica llatina, fins entrada la segona meitat del segle xx. Continuem la nostra tasca resseguint observant les fites principals d'aquest antilul·lisme, tot començant per una gran intervenció d'Eimeric.

II. Moments principals de la història doctrinal de Ramon Llull.

1. La bul·la de Gregori XI, (25-01-1376), *Conservationi puritatis catholicae fidei*

Pel gener de 1376, per instigació de l'inquisidor d'Aragó, Catalunya i València, però no de Mallorca,¹² el dominic gironí Nicolau Eimeric, el papa Gregori XI, va publicar, o al menys així apareix, la bul·la *Conservationi puritatis catholicae fidei*, en la qual hom atribueix doctrines errònies a Ramon Llull, i en prohibeix vint de les seves obres.¹³

Secularment aquest document ha estat al centre de les controvèrsies lul·lianes, no sempre models de debat civilitzat. De fet, l'obra lul·liana fou posada sota sospita, i molts escrits han estat o marginats o, al menys, allunyats del gran públic.¹⁴ Ara bé, la comissió del bisbe Bartolomei, sota el mandat del cardenal Adimari, va escriure que aquesta bul·la era falsament fabricada per l'inqui-

¹¹ Antoni Ramon Pasqual Fleixes, *Vindiciae lullianae, sive, Demonstratio critica immunitatis doctrinae illuminati b. Raymundi Lulli*, II, (Apud J. Garrigan), Avenione 1778, 791, i també, 828. Madre, 1973, 142, amb text de Pasqual Fleixes. Bauzà Ochogavía, 1968, 27. Pasqual Fleixes, *Vindiciae lullianae*, II, p. 828. Amengual i Batle, 2014, p. 109

¹² Tot i que a la bul·la apareix Nicolau Eimeric com a inquisidor de Mallorca, Pasqual Fleixes, *Vindiciae lullianae*, I, 403: *Nicolaus Eymerici [...] inque Regnis Aragoniae, Valentiae, & Majoricarum, contra haereticam pravitatem Inquisitor Generalis [...]*. Ara bé, Vidal, 1913, XXIX, du un llistat dels inquisidors de Mallorca, al llarg del segle xiv, fet que ens fa sospitar que es tracta d'una confusió, o d'una manipulació més de fra Eimeric. Tampoc no hem sabut trobar Eimeric com a inquisidor de Mallorca a Vincke, 1941, especialment a pp. 17, 24, 30.

¹³ Vegeu, unes observacions molt sumàries, a Werner, 2007, p. 627, nota 241. Encertadament nota que la bul·la de Gregori XI no mana que se cremin les obres de Llull.

¹⁴ Hernando i Delgado, 2006, pp. 268-345.

sidor Eimeric: «Fabricant ell mateix mentides, va intentar imprudentment denigrar i causar un dany no petit a la reputació del mateix Doctor i del seu art».¹⁵

Més endavant veurem com aquesta bul·la ha estat molt qüestionada, i, fins i tot el mateix Sant Ofici la va qualificar de subreptícia i fraudulenta, desqualificació que no ha transcendit, doncs el *Summarium* i la *Informatio* sobre la Causa de canonització de Ramon Llull no han tingut una difusió entre els lul·listes, doncs aquests dos documents previs a la canonització, editats l'any 1810, no han merescut l'atenció deguda. D'aquí que nosaltres hi retornem, per remarcar com el que es va editar fa més de dos segles, a Roma, suposà un reconeixement, diguem-ne oficial, de la doctrina del Beat Ramon, a l'hora que aquella bul·la de 1376, font de l'avversió romana a aquest missioner, era desautoritzada, mentre, com ho vam posar per títol a un treball nostre, Ramon Llull era designat pel papa Benet XIV com a *Sanctus martyr*.¹⁶

2. El veredict de l'inquisidor Bernat Armengol (19-05-1386)

A Barcelona reaccionaren amb la constitució d'una comissió de teòlegs, de diverses escoles, en la qual hi havia dominics, franciscans i seculars, presidida per l'inquisidor successor d'Eimeric, el també dominic Bernat Armengol, la qual dia 19 de maig de 1386, declarava que Eimeric havia introduït en la bul·la de 1376 elements fraudulents, que no eren de Llull,¹⁷ mentre que els escrits autèntics eren catòlics i tot els induïa a pensar que la bul·la era falsa.¹⁸ Tanmateix la bul·la, manejada per l'Inquisidor Nicolau Eimeric, conté la font de les acusacions d'heterodòxia contra Ramon Llull, difoses des de l'any 1503 per les edicions del seu *Directorium inquisitorum*.¹⁹

3. Des de 1395 els escorcolls dels arxius papals foren infructuosos, per trobar la bul·la

Per altra banda, aquesta bul·la de 1376 mai no l'han trobada en els registres de l'arxiu pontifici, sigui a Avinyó, sigui al Vaticà, doncs Gregori XI va ser el papa que va retornar a Roma. Una semblant manca en els arxius papals encara

¹⁵ *Summarium*, p. 42: *per ipsum falsi fabricata, temere attentavit in fama ipsius Doctoris, et artis ejusdem denigrationem, et non modicam lesionem*.

¹⁶ Amengual i Batle, 2014.

¹⁷ Perarnau i Spelt, 1997, pp. 72-73, amb referències bibliogràfiques sobre Armengol. També Gazulla, 1908-1909, 264-270, 273-278, 289-291, 305-307, 371-373. Vegeu la bibliografia.

¹⁸ de Puig i Oliver, 2000, pp. 297-388, comença, precisament adduint els resultats d'aquesta comissió, canònicament constituïda.

¹⁹ Amengual i Batle, 2022, pp. 183-206.

la feia més sospitosa, presumpció que ha conduït a procedir a diversos escorcolls per part dels arxivers. El primer és el de 1395, seguit del que es feu en temps de Benet XIV, i pel de finals del segle XIX. Tots han acabat amb resultats negatius, fet que va conduir als experts de les Congregacions de del Sant Ofici i de Ritus, del darrer quart del segle XVIII, a sospitar fortament de l'autenticitat de la bul·la.²⁰ Amb rigor més refinat, l'arxiver del Vaticà, el dominic H. Denifle, no va ser tan apodíctic, car un imponderable podria fer canviar la conclusió totalment negativa sobre la no existència del document.²¹ Benet XIV defensava més l'autoritat de la Santa Seu, car, pensava que si corrien el títol i el text d'una bul·la, el fet i la bul·la mereixien crèdit. Ara bé, ja l'any 1419 la bul·la havia estat rebutjada explícitament pels cardenals i comissionats per a examinar-la.²²

4. La *Sententia definitiva*, feta amb autoritat apostòlica, de 1419, declara ortodox Llull

La bul·la, envoltada de sospites, no permetia tancar un contenciós que s'allargava, i enfrontava els ordes mendicants, i posava en tensió vana la monarquia amb la inquisició, darrera la qual, encara que lluny, hi havia els papes. D'aquí que, amb ocasió de retornar a la pau entre els catòlics, una vegada que acabà el Cisma d'Occident, el cardenal Alamanno Adimari, llegat a la Corona d'Aragó, va conformar una comissió, presidida pel bisbe de Città di Castello, i antic frare servita, Bernardo Bartolomei (09-08-1409-00-11-1423),²³ el qual, a Barcelona, l'any 1419, amb autoritat apostòlica, va dictar la *Sentència Definitiva*,²⁴ en la qual proclamava solemnement l'ortodòxia de Ramon Llull.²⁵ La bibliografia lul·lística coneix, al menys, 10 edicions d'aquesta sentència car, a les ja conegudes, hi hem d'afegir la que conté el *Summarium*²⁶ i la més recent, que citam, de Jaume de Puig.

²⁰ *Summarium*, pp. 42-43, 45: «Els registradors de les dites lletres apostòliques, en els registres que els havien estat confiats corresponents al sisè any del pontificat del senyor papa Gregori XI, de feliç memòria, feren una recerca acurada. I, després d'haver-la duta a terme amb diligència, [...], declararen que en aquells mateixos registres no hi trobaren registrades les lletres contingudes en la papereta de papir esmentada més amunt.»

²¹ Denifle, 1888, pp. 352-356.

²² *Summarium*, pp. 45-48.

²³ *Summarium*, p. 42.

²⁴ *Summarium*, p. 37. Vegeu el text a pp. 62-69.

²⁵ de Puig i Oliver, 2000. *Summarium*, 37. Trias Mercant, 1991, 149, on indica com Alfonso de Proaza la va imprimir l'any 1510, i a Mallorca es tornà estampar l'any 1604, edició de la qual en reproduceix la portada, i el 1650; es reimprimí a Valladolid el 1611, a Tarassona, 1613, a Brussel·les, 1634, a Magúncia, 1721, a Madrid, 1749, i nosaltres afegim que fou editada a Roma, l'any 1810, càrrec de la Causa Pia Lul·liana de Mallorca.

²⁶ *Summarium*, pp. 62-69.

És molt ardu, i causa perplexitat doctrinal explicar com aquesta sentència no apareix reconeguda per la mateixa Santa Seu, que la va reproduir en l'esmentat *Summarium* i a la successiva *Informatio*, publicats l'any 1810. Al llarg dels segles, un catòlic, màrtir de les missions, ha estat vexat per teòlegs, comissions pontificies, i fins i tot el mateix Benet XIV el declarà doctrinalment sospitos.

5. L'etapa favorable al lul·lisme, dels ss. XIV-XV, desemboca, en l'inici de la persecució, en part per la vinculació del lul·lisme i les doctrines immaculistes

Al llarg dels segles XIV i XV, els lul·listes, començant per València, havien pogut ensenyar amb èxit les doctrines lul·lianes. En la segona meitat del segle xv a Mallorca el lul·lisme acadèmic era una realitat, que caminava paral·lela i en vinculacions clares amb l'escola de Barcelona. Pere III i Martí I consideraven Llull com a «mestre de la nació».

En aquest ambient, el *Directorium* d'Eimeric quedava en part neutralitzat. A més, el seu text no conté acusacions directes contra Ramon Llull. Els desficiis vingueren per un altre cau, que no hem de marginar. En efecte, a Mallorca les tensions dels lul·listes amb la inquisició esclataren, especialment en torn de mestre Pere Daguí, lul·lista català, ben actiu a Mallorca, i després a Andalusia. La causa de la Immaculada concepció de Maria de Natzalet, defensada pels lul·listes i ben clarament per Daguí, va ser, al nostre mode de veure, la darrera esca que va estendre el foc.

La causa immaculista, tan lul·liana, l'havia acostada a la de Llull el mateix Gregori XI, amb una altra bul·la, promulgada el mateix any que la antilul·lista.

6. La publicació del *Directorium Inquisitorum* d'Eimeric, Barcelona 1503²⁷

L'època a més penosa, per ser calumniosa, per l'obra de Ramon Llull començava amb l'estampació del *Directorium* d'Eimeric, en la qual l'editor, malgrat no consti en la fitxa bibliogràfica, fou fra Guillem Caselles el qual va introduir-hi Ramon Llull i les seves obres, que no constaven en el manuscrit d'Eimeric. Era més la difamació moral, que la sanció canònica, car el *Directorium* romanía com a una obra d'un autor privat.

Els hereus del Beat, i els seus seguidors valencians, catalans i mallorquins, no pogueren aturar que la bul·la de 1376 fos inclosa en la primera edició del *Direc-*

²⁷ Amengual i Batle, 2022, pp. 183-206.

torium Inquisitorum, que sortí a Barcelona, l'any 1503.²⁸ El Beat Ramon, conegut amb aquest títol, com ho diu l'error 12 dels lul·listes, segons Eimeric, entrava dins la galeria d'autors acusats per una obra dels inquisidors i no d'una autoritat magisterial de l'Església catòlica.

7. Lull, inclòs en els Índex de llibres prohibits, com a autor condemnat abans de 1515

El segle XVI s'havia obert amb una prohibició del papa Alexandre VI, de 1501, que afectava tota la política editorial occidental. Ningú no podia estampar un llibre sense el permís del bisbe respectiu.²⁹ La conseqüència immediata que tragueren els poderosos va ser la de controlar les impremtes en el futur, i la difusió dels llibres, amb efectes retroactius. Lleó X, en la desena sessió del V concili del Laterà (04-05-1515), va reiterar la prohibició de 1501, amb el consentiment dels conciliaris.³⁰ Sembla que l'il·luminat creador dels índexs de llibres prohibits va ser el rei Enric VIII d'Anglaterra, abans de que fos el creador de l'església anglicana. Anteriorment a 1520, ja sovintejaren les prohibicions en el mateix sentit, i encara més les que bandejaven les obres de Martin Luter i dels altres reformadors, com les del sínode provincial de 1523, celebrat a Gniezno.³¹ A partir dels anys 1540, les universitats i les inquisicions de diversos països, des de Bèlgica a Portugal, començaren a publicar els catàlegs de llibres prohibits.³²

8. Eimeric és aixecat, de fet, com a autoritat doctrinal: els índex de la Inquisició de 1559 i el de Trento, de 1564.

La manca de criteri teològic en els inquisidors, és palesa, en el fet que atorgaren una autoritat canònica al *Directorium inquisitorum*, d'Eimeric, que no tenia. Ho han remarcat Llorenç Pérez i Josep Perarnau, quan han pres nota de com l'inquisidor de Mallorca, Juan Gutiérrez Flores, dia 13 de juny de 1606, aixecava fins als seus superiors de la Suprema, la seva queixa, de que a Mallorca n'hi havia que volien imprimir a Barcelona l'obra d'Antoni Bellver (Ciutat de Ma-

²⁸ Nicolau Eimeric, *Directorium inquisitorum. Sequuntur decretales tituli de summa trinitate et fide catholica*, al foli [221v] hi llegim: *Explicit totum directorium inquisitorum heretice prauitatis compilatum Auinione per fratrem Nicholaum Eymerici ordinis fratrum predicatorum sacre theologie magistrum ac inquisitorem Aragonie heretice prauitatis. Impressum barchinone per iohannem Luchner Alemannum. Sub factis et expensis Reuerendissimi Domini Didaci de deça Episcopi Palentini Comitis pernie Anno Domini M. D. iii. Die. xxvii. Mensis Septembris*. [Barcelona 1503].

²⁹ Hefele, 1887, p. 391.

³⁰ Hefele, 1887, p. 651.

³¹ Vegeu el sínode provincial de Gniezno (*Lanciciensis*), (Polònia), Hefele, 1890, p. 320.

³² Martínez de Bujanda, 2001, p. 216.

llorca [...] 1585), *Apologia lullianae doctrinae adversus Nicholai Eymerici calumnias*, que ell havia prohibit a l'impressor Gabriel Guasp i Miquel. Gutiérrez Flores s'exclamava oposant-se a un

*delicto tan grave [...] hacer imprimir fuera deste districto libros contra la auctoridad del Santo Oficio y de un religioso que tanto le onrró como fray Nicolás Eymerico [...].*³³

Direm que eren els inquisidors els qui estenien indegudament el territori de la seva competència.

Els temps del concili de Trento (1545-1563) no foren els millors, per a la causa lul·liana.³⁴ Els índexs de llibres prohibits publicats a Venècia i a Milà, l'any 1554,³⁵ i els de la Inquisició Espanyola, de 1551, 1554 i 1559,³⁶ inclogueren la condemna de Ramon Llull.

També l'inclogué, com ho indicam, en l'índex, sota la lletra «R», «L'Índex d'autors i de llibres que l'Ofici de la Santa Romana i Universal Inquisició mana que siguin evitats per tots i cadascun dels fidels en tota la República Cristiana, sota les censures expressades en la butlla que es llegeix el Dijous Sant contra aquells que llegeixen o tenen llibres prohibits, i sota altres penes contingudes en el decret d'aquest mateix Sant Ofici. Roma, a l'Oficina Sàlvia. 15 de febrer de 1559.

Així ho llegim en una obra de la Inquisició romana.³⁷ Ben prest seria el Papa qui publicaria el nou índex, establert per manament del concili de Trento, amb poques diferències de l'esmentat, que portava com a títol, *Index librorum prohibitorum*, conegut com a tridentí, publicat l'any 1564, en temps de Pau IV, antic inquisidor general.³⁸

L'Índex, començava amb deu regles, sobre la prohibició i edició de llibres, amb la primera de les quals, per primer cop el Papa feia caure sobre Ramon Llull una condemna genèrica, car l'afectava la fama d'haver estat condemnat per un

³³ Pérez Martínez, 1989, pp. 727-751, en concret, p. 749, citat per Perarnau i Spelt, 1997, pp. 10, a la nota 6.

³⁴ Carreras Artau, 1945, pp. 501-520.

³⁵ M[artínez] de Bujanda, 1987, p. 99, i, a les pp. 100-104, hi són reproduïdes cinc pàgines senceres del *Directorium inquisitorum*, 1503. A les p. 349-351 i 374-375, segons la prohibició de Venècia i Milà, respectivament, a més d'esmentar la condemna de Ramon Llull, hi enumeren les vint obres condemnades. Seguim, aquí i a la nota següent, Perarnau i Spelt, 1997, p. 9, nota 3.

³⁶ M[artínez] de Bujanda, 1984, p. 32. La llista de les vint obres bandejades és a la p. 113.

³⁷ Vegeu el text: *l'Index avctorvm et librorvm, qvi ab officio S. Rom. & vniuersalis inquisitionis caucri ab omnibus & singulis in vniuersa Christiana Republica mandantur, sub censuris contra legentes, vel tenentes libros prohibitos in bulla, quae lecta est in caena Domini, expressis & sub alijs pænis in decreto eiusdem sacri officij contentis. Romae. ex Officina Saluiana. XV. Mens. Feb. 1559.*

³⁸ Amengual i Batle, 2014, p. 47.

papa, abans de l'any 1515.³⁹ Veurem com Perarnau demostra que mai no fou condemnat. La inclusió d'aquestes deu regles, i el sentit més pastoral que hom donava a l'índex tridentí, serien les diferències entre ambdues edicions.⁴⁰ Aquesta inclusió de Llull, entre els autors condemnats, en els segles XIV i XV, és la màxima agressió que ha sofert de part dels papes, car és la font de les sospites que han entelat la seva fama de santedat. En efecte, com ho va remarcar Perarnau, Llull fou citat per partida doble, en l'índex. La primera en la qüestió IX, sobre els cent articles erronis, inventats per Eimeric, i en la qüestió XXVI, en la bul·la *Conservationi puritatis catholicae fidei*, de Gregori XI (1376).⁴¹

A més, ens consta pel *Summarium*, que Lluís Joan Vileta, teòleg de Barcelona, va escriure als parents de Ramon Llull de Barcelona, que havia fet gestions per defensar el Beat davant els Pares del concili de Trento. En concret es tractava dels problemes que hi veieren en el llibre *Ars brevis*.⁴²

9. Per la petició de Lluís Joan Vileta, teòleg de Barcelona i per la intervenció de Felip I (II), Llull es tret de l'Índex dels llibres prohibits.

El teòleg de Barcelona, Joan Lluís Vileta, format a Salamanca, va aconseguir que en concili de Trento un grup de cardenals, de bisbes, un abat, i quatre doctors especialment comissionats, dia 1 de setembre de 1563 decretassin que Ramon Llull i les seves obres fossin, en concret l'*Ars brevis*,⁴³ tretes de l'índex del papa Pau IV, que hi havia estat inclòs a causa de la bul·la de Gregori XI, i que la seva doctrina estampada fos aprovada. En aquesta defensa de l'ortodòxia del

³⁹ *Index Auctorum et Librorum, qui ab Officio S. Rom. & Vniversalis Inquisitionis caueri ab omnibus & singulis in uniuerſa Christiana Republica mandantur, sub censuris contra legentes, vel tenentes libros prohibitos in bulla, quæ lecta est in cæna Domini, expressis & sub alijs pænis in decreto eiusdem sacri officij contentis.* Romae. Ex officina Saluiana. XV. Mens. Feb. 1559. A la lletra «R», compta Ramon Llull com a un autor clarament condemnat: *Certorum auct. lib. prohibiti. Raimundi Lulli opera per Gregor[ium] XI. damnata.* Vegeu el text, en una edició molt posterior, però que aquest punt no afecta per res el contingut: *Index Librorum prohibitorum Ssmi. D. N. Benedicti XIV. Pontificis maximi jussu Recognitus, atque editus.* (Ex Typographia Rev. Camerae Apostolicae), Romae M. DCC. LVIII, p. II, *Regulae Indicis Sacrosanctae Synodi Tridentinae jussu editae. Regula I. Libri omnes, quos ante annum M.D.XV. aut summi Pontifices, aut Concilia eocumenica damnarunt, & in hoc indice non sunt, eodem modo damnati esse censeantur, sicut olim damnati fuerunt.*

⁴⁰ Martínez de Bujanda, 2001, p. 218.

⁴¹ Perarnau i Espelt, 1997, p. 9. Se refereix, respectivament, a les p. 272, col. II, i 332, col. I, de l'edició de Roma, 1587. Vegeu el text de la bul·la a Antoni Ramon Pasqual Fleixes, *Vindiciae lullianae, sive, Demonstratio critica immunitatis doctrinae illuminati b. Raymundi Lulli*, I, Avenione, J. Garrigan 1778, p. 403-410.

⁴² *Summarium*, p. 69. Sobre Vileta, Madurell, 1965, pp. 19-94; Ramis Barceló, 2015, pp. 385-407.

⁴³ *Summarium*, p. 70. Segons declaració del doctor en teologia, antic alumne de Vileta, Pere Gil, prevere.

Beat Ramon hi coincidí el preposít general de la Companyia de Jesús Diego Laínez.⁴⁴ Vileta acompanyava el bisbe de Barcelona, Guillem Cassador.⁴⁵

Ja s'havia entrat en una nova etapa històrica dels segles XVI i XVII, durant la qual es va produir una internacionalització de l'interès per Ramon Llull. A Castella havia sorgit anys enrere l'entusiasme pel Beat. Arribaren els temps en què Felip I (II) (1555-1598), havia esdevingut un entusiasta defensor de la causa lul·liana, com a herència de la monarquia, conservada fins a Carles IV (III), (1759-1788).

Per manament del rei, l'Inquisidor General d'Espanya aconseguí que a Roma traguessin de l'*Index librorum prohibitorum* el nom de Llull, com ho podem comprovar a l'edició d'aquest elenc de 1591.⁴⁶ Benet XIV, en el segle XVIII, i altres al·legaren que aquesta exclusió era per temor al monarca. Ara bé, el que mai no hem pogut saber és si el papa Lambertini va sospitar que el seu antecessor, Urbà VII, quan va excloure Llull del llistat dels condemnats per heretgia, era sospitós de fomentar-la, amb les seves mesures favorables a Mestre Ramon.

Cal prendre en compte que també en una discussió certes afirmacions poden ser compromeses, com ho són les que el cardenal Prospero Lambertini va escriure quan explicava per què les obres de Ramon Llull no foren posades a l'Índex de llibres prohibits, tot referint-se a la congregació de l'Índex, dia 19 de febrer de 1583. Va ser per acontentar el rei d'Espanya Felip I (II).⁴⁷

El que calia deixar clar era si realment Ramon Llull va ser o no ortodox, doncs la fidelitat a la fe no és negociable amb els monarques, ni amb cap poder. El procés de canonització reprès pel bisbe Llorenç Despuig, iniciat dia 31 de juliol de 1751, va culminar en el *Summarium* i la *Informatio*, publicats l'any 1810, els quals declaren plenament ortodox Ramon Llull, i subreptícia i obreptícia la bul·la de Gregori XI, de 1376.

⁴⁴ *Summarium*, p. 69. Vegeu Rodríguez-San Pedro Bezares-Polo Rodríguez, 2007, p. 204. *També Sententias del saui Concell de Cent de la ciutat de Barcelona y de la Real Audiencia del present Principat de Cathalunya, proferidas contra lo doctor Ioan Luis Vileta als 3 del mes de Iuliol del any 1623 y a 3 de Octubre del any 1628*, Barcelona: en la estampa de Llorens Déu 1628. Joan Lluís Vileta, († 1583). *Appendix defensionis D. Raymundi Lullij et eius doctrinae ac operum addita ad ea quae in hoc institutu[m]...* Barcinone: apud Petrum Malo..., die 20 Ianuarij 1582. Aquestes tres darreres obres són preses de Wiquipedia, 20-11-2025.

⁴⁵ *Summarium*, p. 70. Segons declaració del doctor en teologia, antic alumne de Vileta, Pere Gil, prevere.

⁴⁶ Joan Avinyó, *Història del lulisme*, Barcelona: Llibreria i tipografia Catòlica 1925, pp. 453-454.

⁴⁷ Tarré, 1935, p. 156-157. Vegeu Amengual i Batle, 2014, p. 53: *ma il rescritto non ebbe effetto per l'impegno degli Spagnuoli a pro delle opere predette. Si riassunse l'esame delle stesse opere nel Pontificato di Clemente VIII.; ma continuando sempre l'impegno degli Spagnuoli, non furono poste nell'Indice de' libri proibiti le opere di Lullo; e si prese il partito, per compiacere il Re di Spagna.*

L'any 1751, el papa Benet XIV en una carta privada, *Avendo noi* adreçada al Promotor de la Fe, Ludovico Valenti (1695-1763), pretenia interpretar el que havia escrit sobre el culte al Beat Ramon, en la qual es va deixar guiar per autors privats coneguts inquisidors, pel cardenal Francesco Albizzi (1593-1684),⁴⁸ el qual era addicte d'Eimeric i d'altres antilul·listes,⁴⁹ i altres autors que no havien llegit l'obra de Llull.⁵⁰ També el cardenal Prospero Lambertini el considerava *vir gravis et egregie de Religione Catholica meritis*.⁵¹ Abans, en la seva magna obra sobre la canonització dels sants ja havia expressat les seves reticències, tot i que arribava a distingir dos personatges acusats, l'antic jueu, Ramon de Tàrrega, convertit i esdevingut dominicà, que posteriorment abjurà del cristianisme,⁵² i Ramon Llull, el qual no condemnava. És clar que el Papa arribava a la conclusió que no es podia aprovar un culte públic, al beat Llull. I per no disgustar Espanya, no es poden censurar les seves obres, de manera que per sortir d'aquesta situació, proposava crear una comissió de cardenals i consultors, como ho havia fet amb la causa de la Serventa de Déu Sor Maria d'Agreda.⁵³

Al cap d'un més el bisbe Llorenç Despuig tornava a obrir el procés de 1751. Seguidament veurem que Benet XIV va canviar la seva valoració de Ramon Llull, malgrat la seva obra escrita no sembla que fos revisada, doncs el papa Climent XIII encara insistia en aquesta manca, tot i els canvis en el pensament del papa Benet.

⁴⁸ Franciscus Albitius, *De inconstantia in ivre admittenda, vel non: opvs in varios tractatvs divisvm: primvs nunc typis editvm inscribitvr De inconstantia hominvm circa virtutes fidei, spei, et charitatis, earvmque actvs; secvndvs, De inconstantia in iudicijs, qvamprimvm praelo committendvs; tertivs, De inconstantia in contractibvs; qvartvs, De inconstantia in vltimis voluntatibvs; qvintvs, De inconstantia in clericis, monachis, reglaribvs, atqve monialibvs. Qvi tres vltima tractatvs stydio, ac diligentia R. P. D. Raynaldi de Albitiis avctoris nepotis, ac Francisci Antonii Bvcciarelli patritii narniensis a stydijs, et bibliothecarii eivsdem avctoris brevi fortasse lvcem aspicient*, Romae: Sumptibus Francisci Antonij Galleri 1698. Cap. 40, n., 150.

⁴⁹ Antoni Ramon Pasqual Fleixes, *Vindiciae lullianae, sive, Demonstratio critica immunitatis doctrinae Illuminati b. Raymundi Lulli, III*, Avenione: J. Garrigan 1778, *Synopsis capitjs*, p. 7: *ipsum vindicaverim ab aliquibus a Cardinali Albitio relatis, quae generaliter ipsam Doctrinam afficiunt [...] & solum adverte, quod in Censura quae ab ipso refertur a clare memoriae de Rubeis fidei promotore lata, nimium deferri videtur Eymerico, Bzovio, eorumque sequacibus*. Abraham Bzowski, O. P., (1567-1637), segons el parer de Madre, 1973, p. 29, era de vegades superficial i partidista.

⁵⁰ Vegeu on expressa aquest pensament Lorenzo Pérez Martínez, «Intervenciones de Benedicto XIV en la Causa luliana», *Anthologica Annua*, 14 (1966), pp. 185-186. Sobre l'abat Pasqual, vegeu, pp. 218-219. Amengual i Batle, 2014, p. 73.

⁵¹ *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Liber Primus Authore Prospero de Lambertinis, S.R.E. Cardinali. Tit. S. Crucis in Hierusalem*. Bononiae MDCCXXXIV. Formis Lomghi Excusoris Archiepiscopalis. Superiorum Facultate, p. 340.

⁵² *De servorum Dei*, p. 336. «Causa luliana», *Anthologica Annua*, 14 (1966) 185-186. Sobre l'abat Pasqual, vegeu, pp. 218-219. Amengual i Batle, 2014, p. 73.

⁵² *De servorum Dei*, cap. L, p. 336, 339-341.

⁵³ Carta datada a Castel Gandolfo, 18-06-1751.

10. El canvi d'opinió del papa Benet XIV: Ramon Llull, de sospitós doctrinalment passa a esser esmentat com a *Sanctus martyr* segons el *Summarium* i a *Informatio* de la Causa de Canonització (1810).

El segle XVIII va començar amb un canvi de dinastia, quan al final de la guerra de Successió, Felip IV (V) de la família dels Borbó va entrar a Mallorca l'any 1715, i pel dret de victòria, va degradar el regne de Mallorca a la categoria de província, amb el decret de Nova Planta. Voldríem dir que aquest estil impositiu de regir encara avui no ha estat normalitzat. Qualque recent manifestació sembla tendir a crear igualtat de tractament en la llengua i en drets polítics.

La nostra pretensió és simplement pedagògica: volem explicar, de qualque manera, que la causa del Beat Ramon va ser eficaçment perseguida per Carles IV (III), i els seus ministres. Volien purificar les devocions del barroquisme, i és ben cert que certes expressions d'entusiasme pel Beat eren ben poc cristianes, com poden ser les violències i pressions. Però una cosa és purificar i ben altra prohibir amb càstigs. Els ministres volien uniformar, segons el model francès la monarquia, la qual cosa era una greu i a vegades sagnant dominació d'uns pobles, tractats com a derrotats militarment. Els drets dels pobles també existien. Una mostra és la independència dels Estats Units d'Amèrica del Nord, que va rebre el suport de França i d'Espanya, mentre a la Corona d'Aragó li retallaven els drets històrics, i la llengua catalana era punida en el seu territori natural, i que tenia pretensions expansionistes.⁵⁴

Contemporàniament, bisbes com Juan Díaz de la Guerra, home amb sensibilitats pels pobres, i altres virtuts, arribà a Mallorca més com a funcionari reial que com a bisbe catòlic, dedicat a presidir una església i no a governar una província.⁵⁵ Va castigar les catequesis en català fetes a la Seu, quan el poble no era escolaritzat, i mai no havia sentit castellà. En debades els canonges li recordaven que els sínodes de Mallorca eren ben seguidors del concili de Trento i obedients als sínodes, que manaven predicar en la llengua del poble. Va multar, entre altres, el que seria cardenal Antoni Despuig, perquè va batejar amb el nom de Ramon, nom del santoral catòlic, perquè recordava el Beat Ramon Llull, i va fer enviar a les galeres reials un ermità lul·lista de Son Seguí.⁵⁶

Creiem que hem de refer certs capítols del lul·lisme i de l'antilu·lisme, regits per la manera que la causa de canonització del Beat Ramon s'havia dut. Les seves obres, com ho repetim, havien estat aprovades per Roma, almenys dues vegades. I, com ho mostrarem seguidament, una correspondència de Bonaventura

⁵⁴ Amengual i Batle, 1992, p. 141-147.

⁵⁵ García Pérez, 2017.

⁵⁶ Amengual i Batle, 2014, 88.

Serra⁵⁷ amb el bisbe Díaz de la Guerra ens fa sospitar que a l'Ajuntament de Palma, per aquelles saons, sabien que el papa Benet XIV ja havia escrit que Llull era un *sanctus martyr*, i afegirem que un home com Díaz, que vingué de Roma ens fa la impressió que devia conèixer aquest canvi, patent en el bul·lari papal. Però, com que era regalista, besllumam que preferia obeir el monarca i la seva cort, més que no al Papa, i respectar la identitat dels catòlics mallorquins.

Que Díaz de la Guerra podia haver besllumat qualque canvi en l'actitud del papa Benet XIV, és una suposició nostra, fonamentada en una frase del qui va predicar l'oració fúnebre en el seu òbit.⁵⁸ Com ho vam mostrar fa uns anys, Benet XIV, dia 28 de setembre de 1753 escriví una carta en la qual ja parlava de la fama de martiri del Beat Ramon Llull, i posteriorment, en l'índex del volum IV del *Bullarium* el va esmentar com a *Sanctus martyr*.⁵⁹ Així, l'hostilitat del papa Benet XIV, encara mostrada pel juny de 1751, passats dos anys es va mudar en una expressió altament elogiosa, referint-s'hi com a *Sanctus martyr*.

Una persona com Ramon Llull, missioner per a la salvació dels gentils i hereges, ben decididament era catòlic que volia salvar-se.

Com a missioner de frontera, la ortodòxia li era totalment imprescindible, per aconseguir el seu *propositum*, doncs tant per seguretat personal, com perquè necessitava l'autorització dels walis musulmans per entrar en els seus territoris, que solament li era assequible si comptava amb el suport i recomanació del Papa, i dels monarques.

Aleshores, no coneixem per quines raons, en temps del bull de les envestides entre lul·listes i antilul·listes, conegudes pel papa Benet XIV, aquest va canviar de parer. Aquesta és una crucial qüestió que ha de ser objecte d'estudi, sobre els documents que puguin existir a Roma. En tot cas, si no coneixia els canvis del

⁵⁷ Bonaventura Serra Ferragut, *Historia de Mallorca, [...] Memorias sobre el B. Raymundo Lulio*, f. 155-156.

⁵⁸ Felipe Sáinz de Prado, *Oración fúnebre, que en las solemnnes exequias celebradas por la Santa Iglesia de Sigüenza, a la buena memoria del Illmo. Señor D. Juan Díaz de la Guerra, obispo y Señor de dicha Ciudad el día 14 de Enero de 1801*, Madrid: Imprenta de D. Plácido Barco López [1801], p. 17, nota (a): *puso las preces que se dirigieron a Su Santidad para que se dignase declarar la especie de culto que deba permitirse a Raimundo Lulio de Mallorca durante su causa*. Amengual i Batle, 2014, p. 79.

⁵⁹ *Benedicti Papae XIV, Bullarium: In Quo Continentur Constitutiones, Epistolae &c ..., Volumen 4: In Quo Continentur Constitutiones, Epistolae &c. Editae Ab Initio Anni XIII. Pontificatus Vsque Ad Totum Ejusdem Pontificatus Annum XVII. Cum Appendice*. Romae: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, MDCCLVII, pp. 138-142. El bocí que interessa és a la p. 142, i a l'Índex, p. LXXXV: sota la lletra R. A l'ed. de Roma, MCCCLXII, p. 62, i a l'índex, p. 311. La carta sencera és a les p. 60-62. També hom la pot llegir al *Bullarium pontificium Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, III, Romae: Typis Collegii Urbani 1849, pp. 321-327. El nostre text és a la p. 326. Cf. Amengual i Batle, 2014, p. 57.

parer papal, com a bisbe catòlic, almenys havia d'obeir Benet XIV, que havia manat evitar innovacions. I Díaz innovava perseguint un culte immemorial, plenament acceptat pel Papa. Tot això és el que van reconèixer els autors del *Summarium* i de la *Informatio*, al final del procés de la causa de Ramon Llull, encetat l'any 1751, com ho mostrarem seguidament.

Una segona qüestió, que és de més utilitat per a la causa de canonització del Beat Ramon Llull, és esbrinar el què esdevingué a Roma l'any 1810, quan, amb les 500£ que va girar la Causa Pia Lul·liana, es van publicar tant la sentència sobre l'ortodòxia de 1419 i els esmentats *Summarium* i la *Informatio*. Quin camí van seguir aquests documents, no ho sabem.

Els oficials de les Congregacions romanes de Ritus i del Sant Ofici, Gardellini i Calvestrani, en aquests dos documents suara esmentats convidaven els cardenals, bisbes i teòlegs a votar positivament a favor del *sanctus* màrtir en el Congrés, o reunió prèvia a la beatificació. El que ignoram és si realment aquest Congrés es va reunir i, en el cas positiu, quin vot van emetre els convocats.

Aquesta qüestió és imprescindible, doncs l'esperada beatificació canònica no ha estat proclamada pel Papa; però podem dir amb tota seguretat que les barreres que a la causa de canonització del Beat Ramon va aixecar el papa Benet XIV, no han de caure, sinó que ja les va tomar ell mateix quan va escriure que era *Sanc-tus martyr*,

I, a dia d'avui, els escrits del Beat Ramon sembla que han estat declarats ortodoxos per tercera vegada, en el procés canònic de canonització, just abans que el papa Francesc semblava que signaria la bul·la de canonització i de la declaració de doctor de l'Església, confirmació que no es va realitzar, per motius que ens són desconeguts.

11. El procés de canonització reprès pel bisbe Llorenç Despuig, iniciat dia 31 de juliol de 1751, va culminar en el *Summarium* i la *Informatio*, publicats l'any 1810, els quals declaren plenament ortodox Ramon Llull, i subreptícia i obreptícia la bul·la de Gregori XI, de 1376.

Tot i que ja Eimeric lamentava que Ramon Llull començava a ser venerat, no va ser fins a començaments del segle XVII, que es va introduir el procés canònic de canonització, tot seguint la reorganització del sistema de canonització ordenat pel papa Urbà VIII, amb el decret *Caelestis Hierusalem* (1634).⁶⁰ En aquest ordenament eren reconeguts els cultes que, al menys, fossin centenaris, per la

⁶⁰ ADM, Ms. 17.1.

qual cosa va continuar vigent el del Beat Ramon, i no el de Sor Catalina Tomàs i Alonso Rodríguez. Els bisbes de Mallorca així ho reconegueren, com també amb aprovació sinodal, culte que la Santa Seu no va sancionar, però el va acceptar, com ho mostrarem al seu moment.⁶¹

La Congregació de Ritus, a la qual corresponia dictaminar sobre les causes de canonització, al tombant del segle XVIII, va elaborar els documents conclusius de la causa de canonització de Ramon Llull, que havia començat amb el segle XVII. L'any 1747 el va promoure, tot responent a mostres d'entusiasme popular, de manera que és en aquest moment quan podem parlar d'un procés de canonització pròpiament dit. I l'havia reprès el bisbe Llorenç Despuig, el qual tingué la primera sessió dia 31 de juliol de 1751. El bisbe Despuig va rebre una resposta decebedora de Roma, segons la qual res no podia ser innovat.

Tanmateix, com ho veurem seguidament, va ser l'antic enemic de la causa, el cardenal Prospero Lambertini esdevingut papa, amb el nom de Benet XIV, el qual, segons ho feren constar els autors del *Summarium* i de la *Informatio*, havia al·ludit al Beat Ramon amb l'apel·latiu de *Sanctus martyr*. En efecte, aquests dos documents pertanyen a la conclusió del Procés de canonització de 1751, tot i que, per causes desconegudes, no s'imprimiren fins a 1810. No sabem si el bisbe Pedro Rubio ho impedí,⁶² com també ignoram si el bisbe inicialment l'lista i posteriorment regalista, Bernat Nadal,⁶³ era favorable al rei o al Beat Ramon.

El Summarium

Es tracta del *Summarium* i la *Informatio*, que foren redactats amb col·laboració de la Congregació de Ritus amb el Sant Ofici, atesa la importància de la ortodòxia dels escrits del Beat Ramon. Ambdós documents oficials foren publicats a Roma l'any 1810, amb diners de la Causa Pia Lul·liana de Mallorca.

El *Summarium*,⁶⁴ consisteix en una síntesi documentada del punts principals de la causa. En aquest cas, s'hi estudien les referències biogràfiques elementals, i s'hi dóna per provat el martiri, estudia les proves sobre la fama de santedat, els miracles, la doctrina, els ambients del sepulcre de Llull. Hi ha una síntesis dels processos, començant pel de 1751, tot recordant que Benet XIV, dia 21 de novembre de 1750, havia establert la condició per anar endavant que abans s'havien d'haver revisat els escrits.⁶⁵ A més, la revisió havia de ser realitzada per una

⁶¹ Amengual i Batle, En curs de publicació.

⁶² Amengual i Batle, 2014, 112.

⁶³ Fullana Puigserver—Valenciano i López, 2020.

⁶⁴ Trobareu l'índex d'aquest document a Amengual i Batle, 2014, p. 91-94.

⁶⁵ *Summarium*, p. 1.

Congregació particular de cardenals i de consultors del Sant Ofici, i llavors pels de la Congregació de Ritus,⁶⁶ mentre res no s'havia d'innovar en el culte del Servent de Déu.⁶⁷ Per tant, Roma el reconeixia en el seu estat, i no el prohibia de cap manera, com a vegades s'ha escrit. És cert que precisa que aquestes mesures no implicaven cap aprovació ni tàcita ni expressa, per tal que hom no interpretàs que aquell acte implicava una beatificació equipol·lent.⁶⁸ Ara bé, el *Summarium*, constantment tracta Ramon Llull amb el qualificatiu de *Beatus*, i escrit amb inicial majúscula.

Nosaltres diríem que d'aquests documents sobre la revisió dels escrits el bisbe de Mallorca en degué rebre una comunicació. El bisbe per aquelles saons, és a dir, entre dia 18 de juliol de 1763 al 30 de març de 1772, ho era Francisco Garrido de la Vega (San Martín de Berducido, Galícia, 1713 - Còrdova, 1776).

Dia 26 de gener de 1768, el prefecte de l'esmentada Congregació de Ritus va designar els membres de la susdita Congregació particular per determinar si s'havien d'examinar els escrits de Ramon Llull, indicant quins, i procedir a revisió.⁶⁹

El *Summarium* segueix sense cap indicació, resumint declaracions processals de 1612 i 1748, de preveres i religiosos mallorquins, en la major part, els quals s'havien manifestat entusiastes de la fama de santedat del Beat Ramon Llull.⁷⁰

Segueix una descripció judicial sobre les imatges del Beat Ramon, algunes de les quals daten de més de tres i quatre segles d'anterioritat, i de la benedicció d'un sagrari, de la consagració de l'altar, pel bisbe de Mallorca, el benedictí fra Benet de Panyelles,⁷¹ dia 29 de setembre de 1739.

Una altra part del document l'ocupen les informacions dels testimonis que declararen l'any 1748 sobre el culte retut al Beat Ramon Llull,⁷² i a la biblioteca dels Frares Predicadors, Dominicans, s'hi conservaven antífones, versets i oracions dedicades al Beat.⁷³

⁶⁶ *Summarium*, p. 1.

⁶⁷ *Summarium*, p. 1.

⁶⁸ *Summarium*, p. 1-2. Determinació del Prefecte de la Congregació de Ritus, el cardenal Giuseppe Maria Feroni, dia 18 de juny de 1763.

⁶⁹ *Summarium*, p. 2. Determinació del Prefecte de la Congregació de Ritus, el cardenal Flavio Chigi. Vegeu Amengual i Batle, 2014, p. 64-85.

⁷⁰ *Summarium*, p. 2-8.

⁷¹ El *Summarium*, 10-18. Les dues darreres p. contenen l'acta d'aquesta consagració.

⁷² *Summarium*, 19-24.

⁷³ *Summarium*, 23.

Un apartat sencer conté una descripció judicial de la capella on hi ha el sepulcre del Beat Ramon Llull.⁷⁴

Seguidament diversos testimonis declaren sobre la festa del Beat Ramon.⁷⁵

Els reiterats exàmens dels escrits del Beat Ramon Llull, des de 1419

Avançam que una curta nota marginal es refereix a la bul·la de Gregori XI, extreta de la Biblioteca Vaticana i de l'Arxiu del bisbe de Mallorca, contra la doctrina del Beat Ramon Llull, que és totalment falsa: *esse omnino falsam*.⁷⁶

Ara bé, el que més ens interessa és comprovar com també consta la declaració de la Comissió editora de les obres en llatí del Beat Ramon, de Magúncia, amb data de 26 de maig de 1763.⁷⁷ Continua el document amb fer constar diverses aprovacions de la doctrina de Ramon Llull, com la de Francesco da Napoli, canceller de Paris, de 1311.⁷⁸

El que encara desconcerta més és veure com Benet XIV exigí l'examen de l'obra de Llull, quan amb autoritat apostòlica ja era aprovada, al temps que proclamava que els antics eren tan competents que els d'aquelles saons,⁷⁹ del segle XVIII.

Les aprovacions reials per ensenyar la doctrina de Ramon Llull

Començam per recollir com es recorda l'aprovació del rei d'Aragó, Alfons II, de dia 2 d'agost de 1310,⁸⁰ així com la provació del rei Pere II de dia 10 d'octubre de 1369, com la del seu fill el rei Martí, de 5 de novembre de 1399, i del rei Pere III, de dia 6 de gener de 1415.⁸¹

El rei Alfons IV, va autoritzar crear una Escola Lul·liana, a Joan Llobet, per a totes les ciutats dels seu dominis, dia 26 de gener de 1449.⁸² És important la

⁷⁴ *Summarium*, 24-27.

⁷⁵ *Summarium*, 31-34.

⁷⁶ *Summarium*, 41.

⁷⁷ *Summarium*, 34-35.

⁷⁸ *Summarium*, 36 i 37.

⁷⁹ Carta *Avendo noi*, dins Tarré, «Un document del Papa Benet XIV sobre el lul·lisme (1751)», p. 160: *La quinta [riflessione], che dovendosi pure esaminare le opere, dovransi ai nuovi Esaminatori comunicare le censure fatte dagli antichi qualificatori, tanto più che gli antichi per lo meno erano nel sapere eguali a quanti da Noi, o da altri oggi si eleggesero*. Amengual i Batle, 2014, p. 115.

⁸⁰ *Summarium*, 36-37.

⁸¹ *Summarium*, 37.

⁸² *Summarium*, 38.

concessió que va fer Ferran II, datada el dia 31 d'agost de 1483 de crear l'*Estudi General de totes les Arts i Ciències*, a la Ciutat de Mallorca, en el qual s'ensenyà la doctrina del Beat Ramon.⁸³ En aquest centre Joan Cabaspre, natural de Barcelona, hi ensenyaria la doctrina del Doctor i Mestre Ramon Llull, com el mateix rei Ferran II ho concedí dia 21 de febrer de 1503.⁸⁴ Confirmà aquestes concessions l'emperador Carles V, dia 11 de maig de 1526.⁸⁵ I és ben coneguda la simpatia pel Beat Ramon Llull del rei Felip I (II), el qual dia 4 d'octubre des de l'Escorial aprovava la doctrina del Mestre.⁸⁶

Hi ha la documentació essencial de la comissió Ermengol i de la comissió constituïda amb autoritat apostòlica, pel cardenal Alemanno Adimari, l'any 1419, que va dictar la *Sententia Definitiva*, favorable a Ramon Llull,⁸⁷ que hem estudiat abans. Exposa també els errors de Ramon Llull adduïts per Eimeric, abans de dictar l'esmentada sentència.

El *Summarium* i la *Informatio* exclouen tot error en les obres del Beat Ramon Llull, i declaren, sota la responsabilitat d'Ignazio Calvestrani, i del Sots-promotor de la Fe, Luigi Gardellini, que:

Tot el que hom trobi, de qualsevol manera hom la trobi, i de qualsevulla hagi estat emanat, manat, comminat, executat, fet amb ocasió, amb autoritat, i per raó de la susdita subreptícia i obreptícia bul·la [de Gregori XI, 1376], de la falsedat de la qual hi ha sobrades sospites, ha de ser tingut per tothom com a va, sense valor, írrit, i nul, i per sense fer, o sigui, es considera per tothom com no fet.⁸⁸

Aquest veredict de la *Informatio*, segueix minuciosament el *Summarium*, i és redactat en vistes a proposar el vot decisiu dels bisbes i cardenals, que havia de ser presentat al papa, aleshores Pius VII, per tal que declaràs, en qüestió de setmanes, la beatificació de Ramon Llull.

⁸³ *Summarium*, 38.

⁸⁴ *Summarium*, 39.

⁸⁵ *Summarium*, 40-41.

⁸⁶ *Summarium*, 41.

⁸⁷ *Summarium*, 37. Vegeu el text a p. 62-69.

⁸⁸ *Informatio super dubio An, & quae Servi Dei Scripta sint revidenda &*, pp. 6-7: *Quidquid inveniat quomodocumque, qualitercumque emanatum, mandatum, comminatum, processum, factum occasione, auctoritate, seu ratione dictae subreptitiae, et obreptitiae Bullae, et de falsitate evidenti nimis suspecta, teneatur pro vano, casso, irritato, et nullo, et pro infecto, seu non facto ab omnibus reputatur*. Des de *pro vano*, fins al final de la citació, el text va en majúscules. Vegeu *Summarium*, 42, pag. 62. num. 23. §. 67. Les majúscules són del text.

***La Informatio* (de ca. 1768-1770?), editada a Roma l'any 1810**

El procés de canonització, iniciat l'any 1751, va ser revisat a Roma, possiblement després de 1768; però no sabem perquè no es va editar fins a l'any 1810. Una hipòtesi sense que la puguem documentar, seria que els bisbes de Mallorca, Juan Díaz de la Guerra (1772-1777) i Pedro Rubio Benedicto y Herroero (1778-1794), hostils a Ramon Llull, obstruïssin la publicació d'aquesta conclusió romana plenament favorable al Beat Ramon. Quant al bisbe Bernat Nadal i Crespi (1794-1818), sabem que va ser col·legial de la Sapiència, sota marcat influx de Ramon Llull; però no sabem si el seu regalisme posterior el va apropar a la ideologia uniformista del santoral hispànic, on Llull no hi cabia. De fet, quan feia setze anys que era bisbe de Mallorca, el *Summarium* i la *Informatio* es van publicar a Roma, subvencionats per la Causa Pia Lul·liana.

D'aquesta manera no ser va editada fins molts anys després de la seva elaboració a Roma, és a dir, l'any 1810, que va posar en mans dels cardenals, bisbes i teòlegs el darrer vot sobre l'ortodòxia del que el *Summarium* i la *Informatio* anomenaven Beat Ramon Llull, per tal que el Papa signàs la bul·la de la seva beatificació canònica.

Com ho vam mostrar anys enrere,⁸⁹ la *Informatio* conté un plantejament global de la causa, englobant la fama de santedat, de martiri, els miracles, el culte més que centenari. Pren en compte la legislació del papa Urbà VIII, que particularment demanava que s'havien d'examinar els escrits del Servent de Déu, precisió reiterada per Benet XIV, dia 21 de novembre de 1750, en el cas del Beat Ramon Llull.⁹⁰

Seguidament es recullen dels processos de 1612 i 1648 declaracions de diversos testimonis sobre:

La fama de santedat que, a més de les declaracions dels testimonis mallorquins, va ser reconeguda pels autors de la *Bibliotheca Sanctorum*, de la comissió coneguda com els Bol·landistes, que es refereixen a Ramon Llull amb els títols de Beat i de Sant.⁹¹ Més encara, emfàticament la *Informatio* es pregunta:

¿Si el nostre Beat és ornat amb semblant denominació, és a dir, Sant, no diré per un autor mitjà, sinó per un que és el major i prestigiós com ho va ser el papa Benet XIV, d'immortal memòria, que en l'índex del seu Bul·lari, a la lletra RR., no va dubtar en anomenar el Beat Ramon Sant Màrtir amb aquelles paraules "de Ramon Llull n'hi va haver dos: Un Sant màrtir?" Cal dir sens dubte que aquesta mena de denominació i títol de la seva santedat són deguts amb raó i merescuda-

⁸⁹ Amengual i Batle, 2014, 94-104.

⁹⁰ *Summarium*, 1.

⁹¹ *Informatio*, p. 4.

ment; de la mateixa manera que aquell culte públic i eclesiàstic és degut al mateix Beat, la possessió del qual ja hem mostrat i demostrat anteriorment que és legítima i deguda a la seva santedat.⁹²

Tancam aquesta part dedicada a seguir la trajectòria de la doctrina de Ramon Llull amb unes notes sobre la *Informatio* del procés de canonització del Beat Ramon Llull. Tot començà amb la falsa bul·la de Gregori XI, de 1386. El qualificatiu de falsa no és nostre sinó dels oficials del Sant Ofici i de la Congregació de Ritus, que la denigren amb més epítets, alguns dels quals els recollirem. Aquesta molt duríssima ha pesat sobre el Beat Ramon i sobre Mallorca i l'Ordre dels Frares Menors franciscans des del segle XIV al XIX. Posteriorment, fins els nostres dies, la claror encara no ha allunyat totes les tenebres, per més que els escrits del Beat Ramon Llull han estat reexaminats, com no deu haver esdevingut amb cap altre servent de Déu.

Els escrits del Beat Ramon Llull

Ara bé, la *Informatio*, a partir de la santedat del Beat Ramon, ben reconeguda, com ho acabam de recollir, a la qual hem de sumar-hi la fama de martiri, de culte immemorial, etc., pretén acomplir el decret de Climent XIII, de dia 18 de juny de 1763, de no innovar res en quant a la causa del Beat, sinó que els seus escrits han de ser revisats, per una Congregació de cardenals i teòlegs, la qual emetria la seva sentència. La qüestió literalment deia així, segons el Promotor de la Fe:

Si i quins escrits del susdit Venerable Servent de Déu s'han de presentar a la revisió, i, per tant s'han de revisar aquells que trobi que s'han de subjectar a l'examen. Dia 26 de gener de 1768. Flavio Cardenal Chigi, Prefecte.⁹³

A més, aquesta qüestió la tracta en tres parts,⁹⁴ com ho resumirem.

1.- La primera reconeix la bondat i la indemnitat de tot error de la doctrina del Beat Ramon Llull. En efecte, no conté cap error, ni cap doctrina contra l'Església. Ho empara amb l'autoritat dels teòlegs de París. Després de tants exàmens, ningú no trobarà cap error en l'obra de Ramon Llull. A més, recorda les

⁹² *Informatio*, p. 5: *Dicendum procul dubio erit denominationem hujusmodi, ac Titulum illius Sanctitati esse jure, meritoque debitum; eo ferme pacto quo eidem Beato debetur publicus ille. & Ecclesiasticus cultus, cujus possessionem legitimam esse, ete ejus Sanctitati debitam superius jam ostendimus ac demonstravimus.*

⁹³ *Summarium*, 2. An, & quae: *Ven[nerabilis] Servi Dei praedicti scripta revisioni subiici debeant, & deinde revidenda ea, quae examini subiicienda esse censuerit. Die 26. Januarii 1768. Flavius Card. Chisius Praefectus.*

⁹⁴ *Informatio*, p. 5.

aprovacions reials, que addueix el *Summarium*.⁹⁵ Recorda com la bul·la de 1386 de Gregori XI és plena de falsedat, subreptícia, i ja fou rebutjada per la comissió d'Ermengol. A més, manifesta que la bul·la és nul·la, ultra que mai no l'han trobada en els registres pontificis.⁹⁶

Recalca la importància de la sentència emesa amb autoritat apostòlica dia 24 de març de 1419, declarant-la vana, írrita, com si no hagués estat feta, com consta en el *Summarium*, n.º. 67 al marge, p. 62. I comparativament, mostra com el papa Honori III, va excusar d'heretgia fra Gioacchino da Fiore, mentre que el Beat Ramon no va escriure cap error teològic.⁹⁷ A més, el Beat Ramon sempre es va subjectar a l'Església catòlica.

Afegeix que Ramon Llull va patir el martiri per la fe catòlica, fet que, segons Benet XIV, mostra una heroïcitat que supera qualsevol obra seva anterior i posterior. I torna procedir per comparació, recordant com un frare dominicà màrtir rebé culte, malgrat havia abraçat l'islam.⁹⁸

2.- A la segona part mostra que el Beat Ramon no va proferir cap error en la fe, com ho va mostrar el concili de Trento, com ho mostra la *Notitia Aprobationis Operum Beati Raymundi*, que encapçala l'edició de l'*Ars brevis* que, com ho hem recollit abans, va ser objecte d'acusació d'error, i fou defensada pel teòleg de Barcelona, Lluís Joan Vileta,⁹⁹ que era el teòleg del bisbe Guillem Cassador, en el concili de Trento, el qual escriví que per unanimitat, el primer dia de setembre de 1563, havien acordat eliminar qualsevol judici negatiu contra Ramon Llull.¹⁰⁰

⁹⁵ *Informatio*, p. 6. Vegeu, més amunt, p. 851.

⁹⁶ *Informatio*, p. 6. Vegeu, més amunt, 844, i remet al *Summarium*, n.º. 23, p. 48. Vegeu, Denifle, p. 839.

⁹⁷ *Informatio*, p. 6-7, on reproduceix el text del *Summarium*: pag. 62. num. 23. §. 67. Les majúscules són del text, p. 852.

⁹⁸ *Informatio*, p. 7.

⁹⁹ Vegeu un esment de Vileta i les seves aportacions a la comunió dels laics, i una al·lusió al seu lul·lisme, indicant que tres anys més tard va editar l'*Ars brevis*, Jedin, ²1988, p. 254.

¹⁰⁰ *Informatio*, pp. 7-8, ns. 25-26. Vegeu, p. 8, n.º. 25: *Ars Brevis B. Raymundi* = typis edita Barcinonae: anno 1565. Inibi porro legitur = *Sed jam tandem in Sacro Oecumenico Concilio Tridentino omnis contentio composita est ex supra citatis, et aliis quamplurimis in approbationem, defensionem, & commendationem Divi Raymundi Lulli, & ejus omnium operum tanquam catholicorum per integrum fere biennium a Ludovico Joanne Villeta Barcinonensi Theologo adductis, & diligenter examinatis per sacrum Collegium DD: a tuto Concilio ad bos. & similes actus specialiter deputatorum, ubi iinterfuerunt Patriarcha Venetus, et quatuor Archiepiscopi, quatuor item Episcopi, simul cum uno Abbate, duobus Generalibus Ordinum, & quatuor Doctoribus ex omni fere Christianitate Selecti, doctissimi, & Religiosissimi, qui concordi sententia prima die Septembris 1563. decreverunt, expugendum Divi Raymundi Lulli quamcumque Operum improbationem ab Iudicibus, praessertim Pauli PP. IV. Librorum prohibitorum = ut in Summ. pag. 69. nm. 26. per. tot.* El document remet a diverses històries del concili de Trento.

De fet, per gestió de Vileta, els llibres inclosos a l'Índex havien de ser trets, tant si es tractava de l'Índex romà com el de la Inquisició d'Espanya.¹⁰¹

3.- El tercer argument serví per explicar la dificultat de tornar a examinar els escrits del Beat Ramon Llull, atès que molts són escrits en català, com ja ho va indicar Eimeric en el *Directorium*,¹⁰² i no mancà qui anotava que havia escrit en quatre llengües: àrab, llatí, català i francès.¹⁰³

Un obstacle més era el de l'enorme quantitat d'obres produïdes pel Beat Ramon. N'hi havia que parlaven de 3 i de 5 mil. El prevere valencià Joan Malbec, conegut com a Joan Bonllavi († 1526),¹⁰⁴ escriví que el Beat Ramon era autor de més de cinc-cents llibres,¹⁰⁵ com ho llegim en la presentació de la seva edició del *Blaquerna*. En efecte, l'any 1519, Mn. Gregori Genovard, i el catedràtic de l'Estudi General de Mallorca, Joan Cabaspre, ambdós lul·listes, atorgaren un poder a Joan Bonllavi per cobrar 33 lliures.

D'altres es desconeix l'autenticitat,¹⁰⁶ i per arribar a un llistat fiable, recordà la *Informatio*, que el Postulador va fer avinent que l'edició de Magúncia en va establir un.¹⁰⁷

De fet, precisa la *Informatio*, aquests escrits ja han estat revisats, poc després del concili de Trento, a partir d'una comissió constituïda l'any 1565, pel bisbe de Barcelona, Guillem Cassador, que havia participat, com ho hem vist, en l'esmenat concili. Cassador, en conseqüència, havia permès ensenyar la doctrina del Beat Ramon, doncs no podia contradir aquell concili, que l'havia absolt d'error.¹⁰⁸

Encara el redactors de la *Informatio* es van escarrassar per tal de donar acompliment al manament de revisar els escrits del Ramon Llull, però, de fet els resultava impossible, tant per desconèixer el català, problema ben senzill de resoldre, si ho encomanaven a un teòleg dels Països Catalans, com per manca una

¹⁰¹ *Informatio*, p. 9-11.

¹⁰² *Informatio*, p. 11. També altres autors ho van observar, i coneixem les dues sèries editades de les obres en català.

¹⁰³ *Informatio*, p. 11, 12.

¹⁰⁴ Ramon Llull, *Blanquerna: qui tracta de sinch estaments de persones, de matrimoni, de religio, de prelatura, de apostolical senyoria y del estat de vida hermitana contemplatiua. hordenat p[er]... Ramon Lull; traduït y corregit ara nouament dels primers originals y estampat en llengua valenciana p[er] Joa[n] Bo[n]labijab lo Libre de oracions y contemplacio[n]s del enteniment en deu fet per lo matex doctor*, En Valencia: a casa de mestre Johan Joffre, 12 juliol 1521. Vegeu Soler, 1995, 125-150.

¹⁰⁵ *Informatio*, p. 11.

¹⁰⁶ *Informatio*, p. 11.

¹⁰⁷ *Informatio*, p. 12.

¹⁰⁸ *Informatio*, p. 9.

llista definitiva de les obres autèntiques, que també es podia resoldre atenent a la feta a Magúncia.

Ara bé, la solució vingué d'un altre costat, del dret canònic, doncs, el gran teòric sobre els processos de la canonització dels sants era el tan esmentat Benet XIV, el qual, en el seu voluminós tractat sobre la canonització dels sants, llibre 2, cap. 34, n.º. 4, escriví que s'havien d'examinar les obres autèntiques del servent o serventa de Déu. Quant a les que no constava que ho fossin es deixassin de banda i es procedís endavant. Per tant, davant aquesta impossibilitat manifesta, la *Informatio* va reconèixer la feina feta pels revisors anteriors, per les comissions i pels experts del concili de Trento. De fet, com ho hem fet constar, aquelles obres que havien estat objecte de sospita sobre la seva ortodòxia foren aprovades. Per tant, aquesta qüestió imprescindible i prèvia a tota beatificació canònica era resolta no per una revisió, sinó, almenys per tres.

I així es va concloure amb un resultat positiu, amb el qual convidaven els cardenals, bisbes i teòlegs a votar que els escrits del Beat Ramon no s'havien d'examinar, sinó que la causa havia de seguir el seu curs, doncs «no sols consta la fama de santedat, de martiri i de miracles, i el culte públic i eclesiàstic tributat al beat Ramon des de temps immemorial, sinó que també ha quedat plenament demostrat que en els escrits d'aquest Beat no hi pot haver cap error contrari a la fe catòlica».¹⁰⁹

Amb aquesta manifestació tan positiva a favor del Beat Ramon Llull acaba el veredict de dels dos oficials del Sant Ofici i de la Congregació de Ritus, amb la qual la beatificació canònica quedava oberta.

De fet, com ho hem repetit, no sabem perquè el papa Pius VII l'any 1810 no va procedir a beatificar-lo. Esperam que amb una recerca en els arxius del Vaticà hi puguin trobar la documentació que ens desclogui aquest secret. Poden ser circumstàncies internes al procés, que ho aturassin, o que en aquells anys, en què Mallorca era aclaparada pels fugitius de la invasió de Napoleó que arribaven en

¹⁰⁹ *Informatio*, p. 13-14: *Ex hactenus ergo dictis non modo constat de FAMA SANCTITATIS, MARTYRII, & MIRACULORUM, deque publico, Ecclesiasticoque CULTU, ET MIRACULORUM Beato Raymundo ab immemorabili usque tempore prestito; sed etiam manifestissime probatum est, nullum in dicti Beati scriptis adesse posse errorem vel Catholicae Fidei contrarium, vel Ecclesiae, ac SS. Patrum opinioni non consonum, vel bonis moribus oppositum; parique modo demonstravimus, praefata Beati nostri scripta a Tridentini Concilii Patribus fuisse revisa, et Apostolica auctoritate adprobata; tandemque exposuimus impossibilem esse dd. Scriptorum revisionem, que tam ex Beati Raymundi genuini characteris incertitudine, quam ex securi idiomatis dubietate, ac etiam ex ambigua librorum quantitate promanat. Quamobrem nulla Nobis superest dubitandi ratio, quin Eminentiissimi Patres, doctissimique Sufragantes responsuri proposito Dubio sint = Revidenda non esse Beati Raymundi Lulli scripta, sed procedendum in caussa ad ulteriora = prout iteratis praecibus exoramus, votique compotes fieri certo confidimus. Quare &c. Ignatius Calvestrani. REVISA Aloysius Gardellini Sub-Promotor Fidei.*

gran nombre, arraconassin l'interès per aquesta causa lul·liana, que mai ha arribat tan prop d'acabar amb la beatificació, després d'haver resolt la nuclear qüestió de l'ortodòxia del Beat Ramon Llull que, en realitat ja ho havia estat, i amb autoritat pontificia, l'any 1419.

Conclusió

De la lectura del *Summarium* i de la *Informatio* producte del procés de canonització del Beat Ramon Llull, iniciat l'any 1751, escatim diverses apreciacions, que abans de conèixer aquests documents no ens havien arribat. La primera és que la persona i l'obra del Beat Ramón Llull va ser posada sota l'ull dels papes des de que el frare inquisidor Nicolau Eimeric el va calumniar, a partir de falsificacions de les seves obres, fet que es va difondre per una bul·la de Gregori XI, declarada falsa de des de temps immemorials, i finalment pel *Summarium* i la *Informatio*, editats l'any 1810.

Tot seguit es va formar una comissió presidida pel dominicà Bernat Ermen-gol, que va examinar els escrits referents a unes proposicions de Ramon Llull.¹¹⁰ Som a la primera revisió, almenys parcial, de l'obra lul·liana, per teòlegs catalans. Per tant, ben propers al pensament de Llull, i coneixedors de l'idioma que, en el segle XVIII era difícil, per als italians, encara que no pels teòlegs dels Països Catalans.

D'aquesta hostilitat contagiada a la Santa Seu per Eimeric, vingué la comissió creada pel cardenal llegat per acabar amb el Cisma d'Occident, Alemanno Adimari, presidida pel bisbe Bernardo Bartolomei, el qual l'any 1419, amb la *Sententia definitiva*¹¹¹ va declarar falsificada l'esmentada bul·la, declaració que tingué caràcter apostòlic, i no trobà heterodòxia en els escrits de Llull.

I, d'aquí brolla una quarta conclusió, que consisteix en què aquesta intervenció definitiva va ser ignorada per la Santa Seu fins el *Summarium* i la *Informatio*, par la qual cosa una i altra vegada la mateixa Santa Seu tornà demanar els escrits del Beat Ramon, que foren enviats des de Mallorca.¹¹² El que ens fa deduir que qualche cosa sospitosa es movia a Roma, que feia que la Congregació de Ritus donava més importància al declarat fgalsari, Nicolau Eimeric, que no a la *Sententia definitiva*, dictada per manament del cardenal llegat.

Aquesta ignorància de la *Sententia definitiva* es manifesta en les exigències dels papes Benet XIV i Climent XIII, d'examinar els llibres de Llull, que ja seria

¹¹⁰ de Puig i Oliver, 2010, 19-25.

¹¹¹ Ramis Miquel, 2000, 311.

¹¹² Ramis Miquel, 2000, p. 313-314.

almenys el segon o tercer examen, si els revisaren, almenys en part, durant el concili de Trento, i foren trets de l'Índex dels llibres prohibits, per la intervenció del teòleg català Lluís Joan Vileta,¹¹³ i per les intervencions del rei Felip I (II).

Posats a revisar els escrits per la Comissió particular de cardenals, establerta a l'efecte, trobaren el doble obstacle, que no tingueren els medievals catalans, que era la dificultat idiomàtica, i la gran dispersió dels manuscrits lul·lians. En definitiva, la *Informatio* es va emparar en la realització dels exàmens anteriors. És a dir, van funcionar els arxius romans, que conservaven diverses informacions, i un segon auxili el va aportar el que feia almenys un quart de segle havia escrit el gran paralitzador de la causa, Benet XIV. Davant les obres de Ramon Llull de les quals no constava l'autenticitat, els tècnics del Sant Ofici i de la Congregació de Ritus van aplicar la doctrina de Benet XIV, segons la qual no s'han d'examinar les obres de les quals no consti amb seguretat la seva autenticitat.

Però, a més, la *Informatio*, finalment, va tenir l'empara de les successives revisions anteriors, realitzades amb autoritat pontificia.

Mentre tant a Mallorca hi havia una situació molt enrairada. Seguien el que havia canviat a favor del Beat a Roma, i els lul·listes esperaven i treballaven per la beatificació papal del Beat Ramon Llull, situació molt anòmla. Rebia culte; però havia de ser aprovat. Què? Però pel costat regalista, els bisbes Juan Díaz de la Guerra i Pedro Benedicto Rubio obeïen els imperatius dels darrers reis de l'Antic Règim, que prohibiren endebades la veneració del Beat Ramon Llull. Era una mostra, amb qualche tret per purificar les expressions de devoció; però, al nostre veure i per les persecucions de la llengua catalana, ben executades pel bisbe Díaz de la Guerra, creiem que la persecució del culte del Beat Ramon tenia objectius polítics, centralitzadors ben definits.

Amb tot, com a darrera conclusió, la *Informatio* va poder mostrar que Ramon Llull no solament mereixia el títol secular de Beat, ans també el papa antigament hostil al títol, com constava en el bul·lari imprès a Roma, el místic missioner mallorquí era designat per Benet XIV *Sanctus martyr*, fet que pels autors de la *Informatio*, Ignatius Calvestrani, i Aloysius Gardellini, Sots-Promotor de la Fe, culminava totes les causes perquè el Congrés de Cardenals, bisbes i teòlegs votassin positivament a favor de la culminació de la causa de canonització, sortint així de l'estat inert en el qual Benet XIV i Climent XIII la tenien paralitzada. Era la darrera barrera que el gran investigador de manuscrits del Beat Ramón, el doctor Mn. Josep Perarnau, esperava que caigués. Posteriorment hem sabut que ja en el segle XVIII a Roma l'obstacle, el papa Benet XIV s'havia corregit i en

¹¹³ Ramis Miquel, 2000, p. 312-313.

lletra impresa, i podem assegurar que a Mallorca Bonaventura Serra i els regidors de Palma ho sabien i, sospitam, també que el bisbe en podia estar assabentat.

El *Summarium* i la *Informatio* canvien radicalment el nostre accés a la història secular sobre la ortodòxia dels nombrosos escrits del Beat Ramon Llull, amb els quals volia promoure la missió entre heretges, jueus i musulmans, mitjançant el diàleg, el que el fa un missioner amb un estil que s'acosta al decret *Dignitatis humanae*, de dia 7 de desembre de 1965, vetla de la cloenda del concili Vaticà II.

Bibliografia

Abreviatures i sigles.

ATCA	= <i>Arxiu de Textos Catalans Antics</i> , Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya-Institut d'Estudis Catalans 1982, ss.
BSAL,	= <i>Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana</i> , Palma: 1885 i ss.
DTC	= <i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i> , París: 1930-1950.
NEORL	= <i>Nova Edició de les Obres de Ramon Llull</i> , Publicacions de l'Abadia de Montserrat: 1990, en endavant.
OE =	<i>Ramon Llull, Obres essencials</i> , I-II, (Biblioteca Perenne, 16 i 17), Barcelona: Selecta 1957 i 1960

Fonts.

AGOSTINO DI ANCONA, Agostino Trionfo, *Tractatus contra divinatores et sompniatores*, editus a fratre Augustino de Ancona Ordinis Fratrum Heremitarum Sancti Augustini, Introduzione e edizione del testo Giglioni, Pierangela, (Institutum Historicum Ord. S. Augustini. Romae) *Analecta Augustiniana*, 48 (1985) 7-111.

ALBITIUS, Franciscus, *De inconstantia in ivre admittenda, vel non: opvs in varios tractatvs divisvm: primvs nunc typis editvm inscribitvr De inconstantia hominvm circa virtutes fidei, spei, et charitatis, earvmque actvs; secvndvs, De inconstantia in iudiciis, qvamprimvm praelo committendvs; tertivs, De inconstantia in contractibvs; qvartvs, De inconstantia in vltimis volvntatibvs; qvintvs, De inconstantia in clericis, monachis, regvlaribvs, atqve monialibvs. Qvi tres vltima tractatvs stvdio, ac diligentia R. P. D. Raynaldi de Albitiis avctoris nepotis, ac Francisci Antonii Bvcciarelli patritii narniensis a stvdiis, et bibliothecarii eivsdem avctoris brevi fortasse lvcem aspicient*, Romae: Sumptibus Francisci Antonij Galleri 1698.

Benedicti Papae XIV, Bullarium: In Qvo Continentvr Constitutiones, Epistolae &c ..., Volumen 4: In Qvo Continentvr Constitutiones, Epistolae &c. Editae Ab Initio Anni

- XIII. *Pontificatus Vsque Ad Totvm Eiusdem Pontificatus Annum XVII. Cum Appendice*. Romae: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, MDCCLVII.
- Bullarium pontificium Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, III, Romae: Typis Collegii Urbani 1849.
- EIMERIC, Nicolau, *Directorium inquisitorum. Sequuntur decretales tituli de summa trinitate et fide catholica*, al foli [221v] hi llegim: *Explicit totum directorium inquisitorum heretice prauitatis compilatum Auinione per fratrem Nicholaum Eymerici ordinis fratrum predicatorum sacre theologie magistrum ac inquisitorem Aragonie heretice prauitatis. Impressum barchinone per iohannem Luchner Alemannum. Sub factis et expensis Reuerendissimi Domini Didaci de deça Episcopi Palentini Comitis pernie Anno Domini M. D. iii. Die. xxvii. Mensis Septembris*. [Barcelona 1503].
- Index Auctorum et Librorum, qui ab Officio S. Rom. & Vniuersalis Inquisitionis cauere ab omnibus & singulis in uniuersa Christiana Republica mandantur, fub censuris contra legentes, vel tenentes libros prohibitos in bulla, quæ lecta est in cæna Domini, expressis & sub alijs pænis in decreto eiusdem sacri officij contentis*. Romae. Ex officina Saluiana. XV. Mens. Feb. 1559.
- Index Librorum prohibitorum Ssmi. D. N. Benedicti XIV. Pontificis maximi jussu Recognitus, atque editus*. (Ex Typographia Rev. Camerae Apostolicae), Romae M. DCC. LVIII.
- Informatio = Majoricen. Beatificationis, & Canonizationis Ven. Servi Dei Raymundi Lulli Martyris Tertii Ordinis Sancti Francisci Beati nuncupati. Informatio super dubio An, & quæ Servi Dei Scripta sint revidenda & Signada per Ignatius Calvestrani. Revisa Aloysius Gardellini Sub-Promotor Fidei*. [Sense lloc ni data d'impressió, Roma 1810], 14 p.
- LAMBERTINI, Prospero, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Liber Primus Authore Prospero de Lambertinis, S.R.E. Cardinali. Tit. S. Crucis in Hierusalem*. Bononiae MDCCXXXIV. Formis Lomghi Excusoris Archiepiscopalis. Superiorum Facultate.
- PASQUAL FLEIXES, Antoni Ramon, *Vindiciae lullianae, sive, Demonstratio critica immunitatis doctrinae illuminatis b. Raymundi Lulli*, I, Avenione: J. Garrigan 1778.
- PERARNAU I ESPELT, Josep, *De Ramon Llull a Nicolau Eimeric. Els fragments de l'Art amativa de Llull en còpia autògrafa de l'inquisidor Eimeric integrats en les cent tesis antilul·lianes del seu Directorium Inquisitorum. Conferència pronunciada en l'acte acadèmic de la festa del beat Ramon Llull a la Ciutat de Mallorca el 27 de novembre de 1997*, Barcelona– Ciutat de Mallorca: Facultat de Teologia de Catalunya. Centre d'Estudis Teològics de Mallorca 1997. = «De Ramon Llull a Nicolau Eimeric. Els fragments de l'Ars amativa de Llull, en còpia autògrafa de l'inquisidor Eimeric integrats en les cent tesis antilul·lianes del seu *Directorium Inquisitorum*», *ATCA*, 16 (1997) 7-129.
- PUIG I OLIVER, Jaume de, «El “*Dialogus contra lullistas*” de Nicolau Eimeric», Edició i estudi, dins *ATCA*, 19 (2000) 7-296; el text a 141-234.

- PUIG I OLIVER, Jaume de, «Acta de la Reunió de la Comissió que sota la presidència de Bernat Ermengol, Inquisidor, dictamina sobre l'ortodòxia de tres proposicions lul·lianes de l'*AFA* impugnades com a errònies per Nicolau Eimeric», Muzzi, *Da Raimondo Lullo a Nicola Eimeric*, 2010, 19-25.
- RAMON LLULL, *Libre de contemplació*. «Introducció», Sancho, Antoni- Arbona, Miquel, *Obres essencials*, II, Barcelona: Selecta 1960. 85-96, 97-1258.
- RAMON LLULL, *Doctrina pueril Doctrina pueril*, Gret Schib, (ed.) Barcelona: Barcino 1972.
- RAMON LLULL, *Liber de XIV articulis sacrosanctae romanae catholicae fidei ecclesiae*, c. 1275, *Raymundo Lulli Opera Omnia*, Salzinger, I., (ed.), II, Int. VI, Maguntiae: 1722
- RAMON LLULL, «El *Llibre contra Anticrist* de Ramon Llull. Edició i estudi del text», Josep Perarnau i Espelt, (ed.), dins *ATCA*, 9 (1990), 7-182, (el text és a les 55-158).
- RAMON LLULL, *Llibre contra Anticrist*, Schib Torra, Gret, (ed.), *NEORL*, III, Palma: Patronat Ramon Llull 1996.
- Sententia diffinitiva in favorem Lullianae Doctrinae Iuris Ordine & Apostolica Auctoritate lata & in veritatis triumphum inq; gloriosae vindicationis memoria[m] denuo impressa et principalibus rescriptis munita*. Palmae Balearium: Typis Gabrielis Guasp, M. DC. IIII. [4], 23 fol.; 4º.
- Summarium: Majoricen. Beatificationis, & Canonizationis Ven. Servi Dei Raymundi Lulli Martyris Tertii Ordinis Sancti Francisci Beati nuncupati. Summarium super dubio An, & quae Servi Dei Scripta sint revidenda. Majoricen. Beatificationis, & Canonizationis Ven. Servi Dei Raymundi Lulli Martyris Tertii Ordinis Sancti Francisci Beati nuncupat.* [Sic]. *Revisa Aloysius Gardellini Sub-Promotor Fidei*. [Sense lloc ni data d'impressió, Roma 1810].
- TARRÉ, J., «Un document del Papa Benet XIV sobre el lul·lisme (1751)», *Estudis Universitaris Catalans*, 20 (1935) 142-161.
- TORRE Y DEL CERRO, Antonio de la, *Documentos para la historia de la Universidad de Barcelona*, I, *Preliminares (1289-1451)*. Rubió Balaguer, Jorge, (ed.), (Universidad de Barcelona. Facultad de Filosofía y Letras). Barcelona 1971.
- VIDAL, J.-M., *Bullaire de l'inquisition française au xiv^e siècle et jusqu'à la fin du Grande Schisme*, Paris 1913.

Bibliografia

- AMENGUAL I BATLE, Josep, *Ramon Llull, Sanctus Martyr mallorquí. La reivindicació de Benet XIV*, (El quadern gris. C.B.), Palma: Llibres Ramon Llull 2014.
- , «Ramon Llull y los reformadores de su entorno: beguinas y begardos, la orden de los apóstoles, Felipe de Mallorca y Sancha de Nápoles», *Archivo Ibero-Americano*, 76, nº 282 (2016 [2018]) 83-140.

- , «El *Directorium Inquisitorum* i el seu editor Guillem Caselles», Rafael Ramis Barceló, (ed.), *Ramon Llull y los lulistas (siglos xiv-xx)*, (Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad. IEHM 22), Madrid: Sínderesis 2022, 183-206.
- AVINYÓ, Joan, *Història del lulisme*, Barcelona: Llibreria i tipografia Catòlica 1925, Carreras Artau, Joaquín, «La cuestión de la ortodoxia luliana ante el concilio de Trento», dins *BSAL*, 29 (1945) 501-520.
- BAUZÀ OCHOAVÍA, Manuel, «Ramon Llull en el *Enchiridion symbolorum* de Heinrich Denzinger», *Estudios Lulianos*, 12 (1968) 21-32 (1-12).
- DENIFLE, Heinrich, «Zur Verdammung der Schriften des Raimund Lull», dins *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, (*ArchLitKgMA*), 4 (1888) 352-356.
- CARRERAS i ARTAU, Tomás y Joaquín, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos xiii al xv*, I, (Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales), Madrid 1943. (Edició facsimil). Barcelona-Girona: Institut d'Estudis Catalans. Diputació de Girona 2001.
- CRUZ PALMA, Óscar de la, recensió de Ramis Miquel, «Los procesos de beatificación de Ramon Llull», *Studia Lulliana*, 55 (2010) 192-194.
- EIJO GARAY, Leopoldo, «Las “razones necesarias” del beato Ramon Llull, en el marco de su época», dins *EL*, 09 (1965) 23-38.
- ENSENYAT PUJOL, Gabriel, *Treballs sobre Ramon Llull*, Palma: Institut d'Estudis Balearics 2007.
- FULLANA PUIGSERVER, Pere-VALENCIANO I LÓPEZ, Valentí, *Bernat Nadal i Crespi. Un bisbe d'inspiració lul·liana*, (Protagonistes, 6), [Palma]: Illa 2020.
- GARCÍA PÉREZ, Francisco José, *La cruzada antilulista. El obispo Juan Díaz de la Guerra y la persecución del culto a Ramón Llull en la Mallorca del siglo XVIII*, (Col·lecció Seu de Mallorca 15), Mallorca: Publicacions Catedral de Mallorca 2017.
- GARCÍAS PALOU, S., «San Amselmo de Canterbury y el Beato Ramón Llull», dins *EL*, 1 (1957) 63-89.
- , «Las “rationes necessariae” del Beato Ramón Llull, en los documentos presentados, por él mismo a la Sede Romana», dins *EL*, 6 (1962) 311-325.
- , «V. Miguel de Taxaquet, canonista de Trento y la empresa de la extracción de R. Llull del Índice de Paulo IV», Id., «Llucmajor en la Historia del lulismo», *Estudios Lulianos* 18 (1974) 88-114 (109-113).
- GAYÀ ESTELRICH, Jordi, *Raimondo Lullo. Una teologia per la missione*, (Eredità medievale, 02/20), Milano: Jaca Book 2002.
- GAZULLA, Faustino D., «Historia de la falsa bula á nombre del papa Gregorio XI inventada por el dominico fray Nicolás Aymerich contra las doctrinas lulianas», *BSAL*, 12 (1908-1909) 264-270, 273 -278, 289-291, 305-307, 371-373. Hi ha una edició en un fulletó=
- , *Historia de la falsa Bula a nombre del Papa Gregorio XI inventada por el dominico Fray Nicolás Aymerich contra las doctrinas lulianas*, Palma: Felipe Guasp, 1909, 8º, 122 p.

- HEFELE, Carl Joseph, *Conciliengeschichte. Nach den Quellen bearbeitet*, VIII, (Herder'sche Verlagshandlung), Freiburg im Breisgau 1887.
- , *Conciliengeschichte. Nach den Quellen bearbeitet*, IX, Hergenröther, J., (cont.), (Herder'sche Verlagshandlung), Freiburg im Breisgau 1890.
- HERNANDO I DELGADO, Josep, «Obres de Ramon Llull en biblioteques privades de la Barcelona del segle xv», dins *ATCA*, 25 (2006) 268-345.
- HILLGARTH, Jocelyn Nigel, «La vida i la significació de Ramon Llull», dins *Randa*, 2: *Cultura i història a Mallorca, Menorca i Eivissa*, Barcelona 1976, 5-44.
- , *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*. Albert Soler, (trad.), Alberni, Anna, Santanach, Joan, (Curial Edicions Catalanes), Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1998.
- JEDIN, Hubert, *Storia del Concilio di Trento 4/1: La Francia e il nuovo inizio a Trento fino alla morte dei legati Gonzaga e Seripando*, Alberigo, Giuseppe, (ed.), Brescia: Morcelliana ²1988.
- LOMPART MORAGUES, Gabriel, «L'infant Jaume y la rabia de los pobladores de Mallorca (Ca. 1268)», dins *Memòries de l'Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 15 (1999) 7-25.
- LONGPRÉ, E., «Llulle, Raymond (Le Bienhereux)», dins *DTC*, 9/1 (París 1926), 1122-1126
- MADRE, Alois, *Die Theologische Polemik gegen Raimundus Lullus. Eine Untersuchung zu den Elenchi auctorum de Raimundo male sentientium*, Münster: Aschendorf 1973.
- MADURELL MARIMON, Josep Maria, «Luis Juan Vileta», *Analecta Sacra Tarraconensis* 37 1965, pp. 19-94.
- M[artínez] de Bujanda, J[esús], *Index des livres interdits V: Index de l'Inquisition espagnole 1583, 1584*, Sherbrooke-Ginebra: Librairie Droz 1984.
- MARTÍNEZ DE BUJANDA, Jesús, «Die verschiedenen Epochen des Index (1550-1515)», dins Hubert Wolf, *Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit*, dins Wolf, Hubert, *Römische Inquisition und Indexkongregation*, 1. Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöning 2001.
- MUZZI, Sara, *Da Raimondo Lullo a Nicola Eimeric. Storia di una falsificazione testuale e dottrinale*, Roma : Antonianum 2010.
- PASQUAL FLEIXES, Antoni Ramon, *Vindiciae lullianae, sive, Demonstratio critica immunitatis doctrinae illuminatis b. Raymundi Lulli Martyris, ab erroribus eidem à Nicolao Eymerico impactis, à Censuris ab Albitio Cardinali relatis; reliquisque aliorum lituris. Fundata in collatione Textuum Lulli, ex quâ proprius ostenditur catholicus sensus, & in consensu Doctrinae, imò, & modi loquendi eiusdem cum Patribus, & Doctoribus Sacris: cui subnectitur Explicatio aliorum quorundam Textuum, quibus aliqui fortè possent offendi. In quatuor tomos divisae*. I, Avenione: Apud J. Garrigan 1778.

- PERARNAU I ESPELT, Josep, *Discurs del Professor Josep Perarnau i Espelt*, dins *Solemne investidura com a doctor honoris causa del Professor Josep Perarnau i Espelt*, Barcelona 2009.
- , «Síntesi di un'Inchiesta. In occasione della solenne investidura come *doctor honoris causa* del professor Josep Perarnau i Espelt, Universitat de Barcelona, aprile 2009», a Muzzi, *Da Raimondo Lullo a Nicola Eimeric*, 206-215.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Llorenç, «La causa luliana en Roma durante el reinado de Felipe II», *Anthologica Annua*, 13 (1962) 193-249.
- , «Intervenciones de Benedicto XIV en la Causa luliana», *Anthologica Annua*, 14 (1966) 177-241.
- , «Lulismo e Inquisición a principios del siglo XVII», dins *Perfiles jurídicos de la Inquisición Española*, Escudero, José Antonio (ed.), Madrid: Universidad Complutense 1989, p. 727-751.
- PUIG I OLIVER, Jaume de, «La Sentència definitiva de 1419 sobre l'ortodòxia lul·liana. Contextos, protagonistes, problemes», *ATCA*, 19 (2000) 297-388.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Aristotelismo, lulismo y ramismo en Barcelona durante el siglo XVI: Joan-Lluís Vileta y sus discípulos», *Cauriensia* 10, 2015, pp. 385-407.
- RAMIS MIQUEL, Gabriel, «Historia de la causa de canonización del Siervo de Dios Ramón Llull llamado Beato (1232c.-1315)», *Analecta TOR*, 31 (2000) 307-325.
- , «Los procesos de beatificación de Ramón Llull», *Anthologica annua*, ISSN 0074-0160, ISSN-e 2974-7309, Nº. 55-56, 2008-2009, pág. 245-263.
- RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E. – POLO RODRÍGUEZ, J. L. (Ed.), *Universidades hispánicas: modelos territoriales en la Edad Moderna: Miscelánea Alfonso IX*, 2 Vol. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca 2007.
- SÁINZ DE PRADO, Felipe, *Oración fúnebre, que en las solemnes exequias celebradas por la Santa Iglesia de Sigüenza, a la buena memoria del Illmo. Señor D. Juan Díaz de la Guerra, obispo y Señor de dicha Ciudad el día 14 de Enero de 1801*, Madrid: Plácido Barco López [1801].
- SOLER LLOPART, Albert, recensió de Muzzi, Sara, *Da Raimondo Lullo a Nicola Eimeric. Storia di una falsificazione testuale e dottrinale*, Roma: Antonianum 2010, dins *Arxiu de textos catalans antics*, Nº. 29 (2010) 1022-1024.
- , «Ramon Llull: escriptura, lectura i reordenació del món», Badia, Lola, Fidora, Alexander, Ripoll Perelló, Maria Isabel, *Actes del Congrés d'Obertura de l'Any Llull: "En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció": Palma, 24-27 de novembre de 2015*. Palma (Illes Balears): Universitat de les Illes Balears 2017, 317-337.
- SUGRANYES DE FRANCH, Ramon, *Ramon Llull, Docteur des missions. Avec un choix de textes traduits et annotés*, (Documenta, V), (Nouvelle Revue de Science Missionnaire). Schöneck–Beckenried: 1954.
- TRIAS MERCANT, Sebastià [ST], «Sententia Definitiva in favorem lullianae doctrinae», *GEM* 16 (1991) 149.

VINCKE, Johannes, *Zur Vorgeschichte der spanischen Inquisition. Die Inquisition in Aragon, Katalonien, Mallorca und Valencia während des 13. und 14. Jahrhunderts*, (Beiträge zur Kirchen-und Rechtsgeschichte. Herausgegeben von Johannes Vincke, 2), Bonn: Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung 1941.

WERNER, Thomas, *Den Irrtum liquidieren: Bücherverbrennungen im Mittelalter*. Veröffentlichungen des Max-Planck- Instituts für Geschichte von Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007.

EL MOVIMIENTO ANTILULISTA DURANTE EL SIGLO XVIII: DE LA MARGINALIDAD A LA LEGITIMACIÓN

THE ANTI-LULLIST MOVEMENT DURING THE EIGHTEENTH CENTURY: FROM MARGINALITY TO LEGITIMATION

FRANCISCO JOSE GARCIA PEREZ
Universitat de les Illes Balears-IEHM

Resumen

Este capítulo se propone analizar la evolución del movimiento antilulista, es decir, de la corriente contraria a la figura de Ramón Llull en Mallorca. A lo largo de estas páginas se examinarán sus principales rasgos, los líderes que lo articularon en sus distintas etapas y, finalmente, el proceso por el cual pasó de ser un movimiento perseguido a convertirse en una fuerza sólidamente integrada en las instituciones de poder y también legitimada. El objetivo central es comprender el papel decisivo que desempeñó este fenómeno tanto en la propia trayectoria del lulismo mallorquín como en el proceso que condujo a la progresiva decadencia de la devoción luliana en la isla, actuando como uno de los factores más determinantes —aunque no el único— de ese desenlace.

Palabras clave: antilulismo, lulismo, Mallorca, siglo XVIII.

Abstract

This chapter analyses the evolution of the anti-Lullist movement, i.e. the opposition to Ramon Llull in Mallorca. The following pages will examine its main features, the leaders who shaped it during its various phases and, finally, how it evolved from a persecuted movement into a firmly established and fully legitimised force within the institutions of power. The central aim is to understand the decisive role that this phenomenon played in both the trajectory of Mallorcan Lullism and the process that led to the decline of the Lullian religious tradition on the island. This was one of the most significant factors in that outcome, though not the only one.

Keywords: anti-Lullism, Lullism, Mallorca, 18th century.

1. Transformaciones y evolución del antilulismo mallorquín: del aislamiento a la reorganización

Tras la muerte de Ramón Llull en 1315/1316, su legado fue preservado y promovido por las élites mallorquinas. Desde la llegada de los restos mortales de quien pronto empezaría a ser conocido como el Beato, se fue configurando una doble forma de veneración en torno a su figura. Por un lado, los Jurados de la Ciutat i Regne de Mallorca velaron por la conservación y difusión de su pensamiento en el Estudio General, que acabaría convirtiéndose en Universidad a partir de 1697¹. El lulismo compartía espacio con otras doctrinas más consolidadas, como el tomismo o el escotismo, y llegó a contar con un claustro luliano sólidamente establecido, que ejercía un notable control sobre la vida académica y el alumnado². Por otro lado, se fue construyendo un culto religioso en torno a la persona de Llull, dotado de una iconografía propia —retratos, tallas y esculturas—, espacios de devoción vinculados a su persona, como Cura y Randa, y festividades específicas dentro del calendario litúrgico mallorquín³. Los días 25 de enero y 30 de junio conmemoraban los principales hitos de su vida: la *Conversió* y el *Martiri* respectivamente⁴. Con todo ello, puede afirmarse que el denominado Culto Público luliano gozaba ya de una notable fuerza desde el siglo XV, una vitalidad que se mantuvo, e incluso se reforzó, con la llegada de la Edad Moderna.

Paralelamente, empezó a configurarse un movimiento inicialmente minoritario y casi apócrifo que perseguía la eliminación de los elementos fundamentales sobre los que se había cimentado el lulismo mallorquín. Sobre este fenómeno, debe resaltarse que sigue pendiente una revisión en profundidad, puesto que la historiografía tradicional, y gran parte de la actual, se ha decantado consciente o inconscientemente hacia la vertiente defensora del Mártir y su causa⁵. Este antilulismo tuvo su primer impulso en la figura del inquisidor medieval Nicolás Eimeric, decidido a desacreditar el legado del Doctor Iluminado y a condenarlo ante monarcas, universidades y el alto clero⁶. A su lado se situó la Orden de Frailes Predicadores, que nunca llegó a contemporizar con el pensamiento de Llull ni con su progresiva incorporación a los saberes universitarios. En el ámbito insular, los dominicos de Mallorca prolongaron la obra de Eimeric y se convirtieron en sus adversarios más firmes⁷. Aprovecharon incluso su presencia en

¹ Ramis Barceló, 2010a, p. 249.

² Véase Ramis Barceló, 2016, pp. 177-196.

³ García Pérez, 2014, p. 400.

⁴ Arxiu Municipal de Palma [en adelante AMP], Actas Municipales, AH 2098/1, f. 26v.

⁵ Véase Ramis Barceló, 2021, pp. 77-100.

⁶ Amengual i Batle, 2018, p. 81.

⁷ García Pérez, 2018, p. 74.

la Universidad Luliana, donde enseñaban tomismo, para boicotear —siempre en la medida que les permitían las autoridades civiles y religiosas de la isla, así como los rectores universitarios— la memoria del Beato. De hecho, su actuación fue bastante limitada, por lo menos hasta el siglo XVIII. Los Jurados y el Cabildo de la catedral en especial buscaron mil maneras de limitar la posible amenaza dominica, llegando a perseguir cualquier iniciativa que pudiese poner en peligro la enseñanza de sus doctrinas o la devoción que ya dominaba todo el mapa insular⁸.

Todo esto empezó a cambiar de manera progresiva durante el siglo XVIII. La llegada de una nueva dinastía tras la muerte sin herederos de Carlos II implicó también un cambio sustancial en la percepción que se tenía en Madrid de la devoción luliana. Felipe V no comprendía la naturaleza del culto a Llull en los mismos términos que sus antecesores. De hecho, a ojos de los Borbones, esta devoción encarnaba un particularismo que ellos mismos habían tratado de erradicar en el ámbito político insular⁹. Como consecuencia, las instituciones tradicionalmente encargadas de defender el legado de Llull —como el Cabildo catedralicio o el nuevo Ayuntamiento de Palma— quedaron relativamente más aisladas en esta labor. El fortalecimiento del absolutismo monárquico supuso, además, una intensificación de los mecanismos de control, orientados a eliminar cualquier espacio susceptible de escapar a la autoridad regia, incluidas las devociones populares. Y el lulismo, junto a su dimensión intelectual, poseía también un marcado componente popular, caracterizado por recurrentes enfrentamientos sociales entre una mayoría devota del Mártir y una minoría antilulista numéricamente reducida, pero especialmente beligerante¹⁰.

En este contexto, puede afirmarse que la llegada de los Borbones al trono conllevó un cambio de estatus para el movimiento antilulista. A partir de entonces, la condena del legado lulista fue adquiriendo de manera gradual un carácter institucional. El antilulismo continuó atacando tanto las doctrinas como las manifestaciones devocionales, pero ahora amparado por las propias instancias de poder. De hecho, una vez concluida la Guerra de Sucesión, empezaron a percibirse los primeros indicios de este giro. En 1722 llegó a Mallorca Juan Fernández Zapata, el primer obispo directamente promovido por Felipe V tras la con-

⁸ Un ejemplo casi paradigmático fue la respuesta institucional, y también popular, que tuvo el atentado antilulista de 1699. El ataque a un platillo de limosnas en la Universidad Luliana, motivado por la influencia que los dominicos tenían sobre parte del alumnado, llevó a las instituciones de poder prolulistas, en especial los Jurados, el Cabildo y el obispo Pedro de Alagón, a condenar vivamente el episodio, reforzando todavía más la defensa que hacían del Culto Público de Ramón Llull. Véase Cassanyes Roig y Ramis Barceló, 2012, pp. 141-166.

⁹ Santamaría, 1983, p. 142.

¹⁰ Ferrer Flórez, 2006, p. 159.

tienda. Desde su arribo a la diócesis, el nuevo prelado empezó a observar con recelo algunas prácticas devocionales que habían sido toleradas por sus predecesores¹¹. La víspera del 25 de enero, fiesta de la *Conversió*, los vecinos de la iglesia de San Francisco —donde reposaban los restos mortales del Beato— solían organizar hogueras y pasar la noche bailando y cantando. A ojos del obispo, estas reuniones propiciaban abusos intolerables, por lo que dispuso que «de los muchos pecados que se cometían en la fiesta del Beato Raimundo Llull, dio licencia para el día, con que no pasase el festejo del anochecer, a cuya hora los obreros cerrasen la puerta del nicho»¹². Cuando los franciscanos intentaron cumplir las órdenes episcopales, los vecinos iniciaron una queja colectiva que contó con el respaldo de los canónigos más beligerantes y de los regidores de Palma.

Las protestas formales enviadas a Madrid terminaron consiguiendo que Zapata reculase en su actitud, pero aquello tuvo los visos de convertirse en el principio del camino hacia una condena oficial del lulismo. Puede considerarse que este obispo no tenía una inquina personal contra la devoción, sino que se trataba más bien del recelo motivado por un prelado ajeno totalmente a las características propias del lulismo, que lo veía como un foco de disputa sumergida y sin solución. De hecho, iba a producirse un episodio relacionado con la devoción que tendría consecuencias trascendentales en lo que quedaba del siglo XVIII, y que ayudaría a la reconfiguración de las filas del antilulismo. Este tuvo lugar a principios de 1750. La isla había padecido largos meses de sequía que hacían temer una terrible hambruna. Esto llevó a que la jerarquía eclesiástica decidiera organizar una serie de rogativas para la intercesión de diversos santos —entre los que se incluía a Ramón Llull—. Finalmente, durante el mes de enero empezaron a caer las primeras lluvias, lo que tuvo como respuesta la organización de un *Te Deum* al que iban a asistir todas las órdenes religiosas¹³.

El día de la celebración, se hizo evidente la ausencia de los dominicos, lo que llevó a que las élites prolianas, temerosas de que aquello pudiera motivar una violenta respuesta popular, iniciasen un proceso para castigar y aislar públicamente a los dominicos de Palma. En primer lugar, el Cabildo catedralicio prohibió que predicadores dominicos pudieran participar en las ceremonias que se iban a celebrar aquella Semana Santa: «per los motius que so Capítol ha tingut presents en lo present Acte Capítular, lo exonera de la incumbencia [que] le tenia donada de predicar sa dita Quaresma»¹⁴. Al mismo tiempo, los dominicos fueron expulsados de la Universidad Luliana, perdiendo así la posibilidad de

¹¹ Furió, *Episcopologio de la Santa Iglesia de Mallorca* [Imp. Juan Guasp, Palma, 1852], p.475.

¹² Archivo Histórico Nacional [en adelante AHN], Consejos, Libro 1900, f. 305v.

¹³ Ferrer Flórez, 2001, p. 105.

¹⁴ Arxiu Capítular de Mallorca [en adelante ACM], Actas Capitulares, 1653, f. 50v.

continuar monopolizando las cátedras tomistas: «que no puedan ser admitidos a concurso [de cátedras] alguno en ella, que es contra toda buena razón sean miembros de una Universidad Luliana, perciban sus honores, magisterios, colegiaturas, rentas y propinas»¹⁵.

Esta situación, que hacía presagiar el final del antilulismo como movimiento reaccionario al Culto Público, vivió un giro evidente a partir de 1761, con la llegada de un nuevo capitán general. La subida al trono de Carlos III conllevó un proceso todavía más exagerado de uniformización y centralización de la Iglesia de Mallorca y todos los elementos relacionados con esta. Una nueva generación de obispos regalistas se estaba convirtiendo en la fuerza motora de reformas que buscaban reimplantar la estela postridentina, instaurando una religiosidad más alejada de exaltaciones populares, como lo era también la devoción luliana. Lo importante es que los años sesenta del siglo XVIII configuraron un panorama verdaderamente floreciente para el antilulismo mallorquín, lo que se tradujo en la aparición de distintos personajes que iban a asumir su liderazgo temporal y se infiltrarían en las instituciones de poder, preparando el camino para la llegada del obispo Juan Díaz de la Guerra en 1772.

En este sentido, cabe destacar a varias figuras importantes. En primer lugar, llegó a Mallorca un nuevo capitán general, Francisco de Paula Bucareli y Ursúa, que vio desde el principio los supuestos «perjuicios» que producía aquella devoción inmemorial, en especial para los dominicos. Por ello, entre sus primeras medidas, escribió al rey para que pusiera fin al ostracismo al que estaban sometidos desde hacía ya una década. Finalmente, Carlos III ordenó que estos fuesen reintegrados en la Universidad Luliana, así como en la vida pública mallorquina¹⁶.

La llegada de Bucareli fue recibida como un verdadero impulso del antilulismo, que pasó de ser un movimiento perseguido a otro que empezaba a recibir el apoyo de las instituciones de poder. Alrededor de Bucareli empezaron a actuar algunos juristas formados en tomismo que no solo apoyaban a los dominicos, sino que estaban decididos a desacreditar los distintos componentes del lulismo¹⁷. Todos ellos consiguieron infiltrarse en las instituciones de poder, utilizándolas como plataforma desde la que desestabilizar la devoción. El primero fue el abogado Juan Bautista Roca i Mora, que había defendido a los dominicos en la expulsión de sus cátedras universitarias¹⁸. Este letrado dedicó notables esfuerzos a difundir pasquines difamatorios contra la figura de Llull por toda Palma, lo que

¹⁵ Biblioteca Municipal de Palma [en adelante BPM], ms. 1148, f. 5.

¹⁶ García Pérez y Rafael Ramis, 2015, p. 327.

¹⁷ García Pérez, 2017, p. 139.

¹⁸ Planas Rosselló, 2002, p. 82.

le valió la animadversión de los sectores prolulistas: «dicho culto ha padecido siempre contradicciones, no solo entre los mallorquines, [...] mas también entre los extranjeros»¹⁹. Lo importante, sin embargo, es que, tras años ascendiendo los peldaños de la Real Audiencia y atrayéndose la confianza del capitán general, Roca i Mora logró convertirse en oidor²⁰.

A su lado se situaba otro jurista formado en tomismo, Pedro Cayetano Doménech, que llevaba también tiempo desacreditando la memoria del Mártir y sus enseñanzas. Después de un prologado esfuerzo por abrirse paso en las instituciones de poder, consiguió integrarse en el Ayuntamiento de Palma como síndico personero y diputado del común desde 1769²¹. Aunque el Consistorio había sido tradicionalmente uno de los bastiones de las élites prolulianas, la entrada de Doménech marcó el inicio de una etapa de repliegue. Desde su nueva posición intentó obstaculizar las iniciativas de protección del lulismo. Finalmente, el tercero de estos protagonistas fue Antonio Bisquerra, catedrático de Instituta en la Universidad Luliana y declarado antilulista²². Cuando concurrió a una oposición para la canonjía doctoral de la Catedral, quedó en último lugar debido a los votos contrarios del Cabildo, que se inclinó por un candidato prolulista. Sin embargo, la Real Audiencia y el obispo recurrieron la decisión al rey, quien dispuso que la elección se ajustara a «los méritos literarios y prendas de todos aquellos que hayan sido conceptuados, con más o menos votos. Que esta regla evitará parcialidades»²³. De ese modo, Bisquerra terminó convirtiéndose en abogado de la Catedral.

Las filas antilulistas habían logrado infiltrarse en los principales espacios de poder político y religioso de la isla. En un lapso relativamente breve, el movimiento experimentó una transformación profunda: los dominicos habían regresado con fuerza a la Universidad Luliana y los juristas tomistas que los habían respaldado desde 1750 ocupaban ya posiciones clave en la Real Audiencia, el Ayuntamiento de Palma y la Catedral. A la luz de estos cambios, puede afirmarse que la devoción luliana se encontraba ya debilitada años antes de que llegase a Mallorca un obispo abiertamente contrario a la devoción en 1772²⁴. Resulta, por tanto, fundamental comprender que la represión religiosa que se desencade-

¹⁹ BPM, ms. 1094, f. 11.

²⁰ Planas Rosselló, 2002, p. 86.

²¹ Ramis Barceló, 2010b, p. 91.

²² García Pérez, 2018, p. 132.

²³ AHN, Consejos, leg. 19.925. Expedientes generales de la Corona de Aragón. 1589-1815.

²⁴ Si bien es cierto que la historiografía mallorquina ha señalado al obispo jerezano Juan Díaz de la Guerra como el principal artífice de la represión devocional del Culto Público luliano que tuvo lugar entre 1772 y 1777, es esencial tener presente el papel que desempeñaron los líderes antilulistas antes de su llegada a Palma, así como las políticas diseñadas por el capitán general Bucareli para desacreditar el lulismo a ojos de la Corte de Madrid. García Pérez, 2017.

naría poco después fue posible, en buena medida, porque el prelado encontró un entramado institucional favorable. Los actores mencionados no tardarían en convertirse en el brazo ejecutor de sus políticas. Con todo, la consolidación del antilulismo en puestos estratégicos aún no había concluido. Como se verá a continuación, todavía quedaban ámbitos decisivos que terminarían siendo ocupados por adversarios declarados del Culto Público luliano.

2. La institucionalización del antilulismo mallorquín y la condena del Culto Público

El obispo Juan Díaz de la Guerra diseñó durante su pontificado una auténtica campaña de persecución sistemática del lulismo en todas sus dimensiones. Las medidas adoptadas, que afectaron tanto al ámbito devocional como académico del legado de Llull, no habrían sido viables sin la decidida colaboración de los cada vez más numerosos defensores del antilulismo mallorquín, ya sólidamente asentados en distintos estratos sociales y en las principales instituciones de poder.

Desde los primeros momentos de su llegada, el prelado comenzó a reunirse con quienes habían protagonizado o respaldado los episodios más significativos de oposición al lulismo, como Roca i Mora, Doménech y Bisquerra. Asimismo, los dominicos de Palma estaban encantados de contar con un obispo formado en el tomismo, cuya presencia abría la puerta a una intensificación de la condena pública del lulismo universitario. En este sentido, resulta fundamental advertir que Díaz de la Guerra no actuó de manera improvisada. Desde el inicio de su gobierno episcopal, articuló una red de colaboradores que habría de servir como infraestructura para la ofensiva posterior. La persecución no fue, por tanto, un impulso aislado, sino el resultado de una estrategia cuidadosamente diseñada. Veamos, pues, cuáles fueron los pasos y mecanismos que empleó el prelado para llevarla a cabo.

Hasta ese momento, el antilulismo no había logrado monopolizar ninguna de las principales instituciones de poder, aunque su infiltración se había intensificado progresivamente a lo largo de la década de 1760. Sin embargo, la llegada de Juan Díaz de la Guerra a la isla alteró de forma decisiva ese equilibrio. El obispo fue el primero en modificar las pautas establecidas, y empezó por su propio palacio. Hasta entonces, la sede episcopal se había mantenido en una posición neutral, cuando no claramente favorable al lulismo, como evidencian los episcopados de Francisco Garrido de la Vega y Lorenzo Despuig. El nuevo prelado, sin embargo, no mostró intención alguna de conservar en su entorno a colaboradores proclives al Culto Público. El Palacio diocesano pasó así a convertirse en el

principal bastión institucional del antilulismo, más allá del papel que ya representaba históricamente el convento de los dominicos²⁵. Díaz de la Guerra nombró vicario general a Antonio Evinent, fiel ejecutor de sus directrices, y designó abogado de la mitra a Pedro Cayetano Doménech, aliado de Roca, antiguo síndico personero del Ayuntamiento y conocido por su postura antilulista. De ese modo, el prelado no solo reconfiguró el núcleo de su gobierno diocesano, sino que lo puso al servicio de su gran proyecto. Este respaldo episcopal otorgó al movimiento antilulista una legitimidad inédita. Además, conforme se sucedían los planes de persecución y condena contra la devoción luliana, crecía el número de adversarios declarados. La hostilidad hasta entonces dispersa y parcialmente contenida, comenzaba a consolidarse y a extenderse por toda la isla.

Los primeros ecos de la persecución fueron cautelosos, pero pronto dieron paso a nuevas medidas de mayor alcance. El cierre del colegio de la Sapiencia en 1773, tradicional enclave vinculado a la memoria de Ramón Llull, y dedicado a conceder becas a jóvenes que se formaban en el *Ars Magna*, constituyó el primer golpe significativo²⁶. Fue Antonio Bisquerra quien se presentó en el colegio para comunicar la orden de clausura y encargarse del traslado de los alumnos al Seminario. A continuación, Doménech y Roca, desde el Palacio Episcopal y la Real Audiencia respectivamente, se ocuparon de contener la previsible avalancha de recursos y protestas que iban a promover las instituciones prolulianas²⁷. Conscientes de que el Ayuntamiento de Palma y el Cabildo catedralicio interpretarían la medida como un ataque directo contra la figura de Ramón Llull, los líderes antilulistas se prepararon a conciencia, amparándose en la autoridad de sus cargos para blindar las decisiones tomadas por Díaz de la Guerra.

La situación se complicaba, además, por la postura del capitán general, el marqués de Alós, que observaba con creciente inquietud la campaña impulsada desde el Palacio Episcopal. Un recelo que no se explica tanto porque se considerase defensor de la devoción, sino porque advertía el riesgo de desestabilización social que aquella ofensiva podía generar en la isla. En un primer momento escribió al obispo intentando persuadirlo de «cuan preciso era para la tranquilidad del Rey el manifestarse indiferente en los asuntos del beato Ramon Llull»²⁸. Ante la falta de respuesta satisfactoria, optó por dirigirse directamente a Carlos III, pues en el seno de la Real Audiencia se encontraba cada vez más aislado frente a Roca y al regente, José de Cregezan, ambos alineados con las políticas de Díaz de la Guerra.

²⁵ Rosselló Lliteras, 1988, p. 58.

²⁶ Ramis Barceló, 2014, p. 260.

²⁷ Ramis Barceló, 2010b, p. 92.

²⁸ AHN, Consejos, Libro 1944, f. 593.

Resulta significativo que el debate antilulista hubiese alcanzado ya a las altas esferas del poder. Hasta 1772, las disputas en torno a la devoción habían tenido un marcado componente popular, en la medida en que las instituciones mallorquinas mantenían todavía un marcado carácter defensor del lulismo en sus distintas manifestaciones. Sin embargo, la progresiva entrada de líderes antilulistas en los principales órganos de gobierno marcó el inicio de un cambio sustancial en la percepción institucional del Culto Público. Durante la década de 1770, la fractura entre prolulistas y antilulistas sacudió la vida política y religiosa de la isla. La llegada de Díaz de la Guerra no hizo sino consolidar y profundizar esta polarización. Cabildo, Ayuntamiento, Palacio Episcopal y Real Audiencia se convirtieron en escenarios de intensos debates en los que la antigua hegemonía proluliana ya no estaba asegurada. Fue este nuevo equilibrio inestable el que permitió que, en ese momento y no antes, la represión antiluliana alcanzase un verdadero éxito. Con todo, Díaz de la Guerra no se limitó a impulsar medidas de persecución religiosa desde su sede episcopal. Mientras promulgaba disposiciones destinadas a dismantlar los principales elementos del lulismo en la diócesis, reconfiguraba también el mapa parroquial colocando a clérigos antilulistas, con el fin de proyectar su sombra hacia la Part Forana.

En primer lugar, destinó a su hasta entonces vicario general, Antonio Eviñent, como cura párroco de Lluçmajor, localidad relevante y no muy alejada de los santuarios de Cura y Randa. Asimismo, en 1776 concedió al doctor Antonio Vives i Burguny, su confesor y uno de los principales ejecutores de la represión en Palma, el curato de la parroquia de Manacor. Dado que en la Part Forana ya existían desde hacía tiempo sacerdotes críticos con el lulismo —como el de Santa Maria del Camí y Valldemossa²⁹—, la presencia de miembros del círculo personal del obispo en esas parroquias respondía a un doble fin: reforzar la persecución en el ámbito rural y dotarla de una legitimidad más amplia. De hecho, la colaboración parroquial resultó decisiva para aplicar las órdenes episcopales, que abarcaban desde la retirada de imágenes lulianas expuestas en las iglesias y el cierre de oratorios, hasta la prohibición de imponer el nombre de Ramón Llull en los bautismos.

A finales de 1776, todo parecía indicar que la destrucción del culto religioso se hallaba consolidada, incluso cuando, desde Madrid, se hubiese decidido trasladar al prelado a la diócesis de Sigüenza. Díaz de la Guerra y los líderes antilulistas continuaban colaborando, pese al intento de las élites prolulianas de someterlos al ostracismo. Sin embargo, el estallido de disturbios populares introdujo un elemento imposible de ignorar. En la ciudad de Palma comenzaron a organi-

²⁹ Capó, 1968, p. 57.

zarse cadenas humanas para proteger los edificios religiosos donde aún se conservaban imágenes lulianas; se produjeron enfrentamientos callejeros entre vecinos y llegó a temerse que «algunos tenían intentos de incendiar 7 u 8 casas por ser parciales del R. Obispo y los dominicos»³⁰. La escalada de tensión obligó a Carlos III a instar con mayor firmeza al capitán general que sofocara los desórdenes de inmediato. Esto incluía también que el obispo se trasladase a Madrid para responder ante el Consejo de Castilla acerca de la naturaleza de la represión emprendida³¹. No obstante, la marcha de Díaz de la Guerra a la Corte, pese a la esperanza que despertó entre las filas prolulistas, no implicó una restauración automática del equilibrio previo a 1772. Los principales dirigentes antilulistas permanecían en sus puestos y no mostraban intención alguna de abandonar la línea emprendida.

Declarada la sede vacante, el Cabildo catedralicio intentó elegir un vicario general gobernador entre las filas de los canónigos prolulistas. Desde la Real Audiencia, Juan Bautista Roca y José de Cregezán maniobraron para intentar impedirlo³². El propio Díaz de la Guerra, consciente de lo que podría suceder tras su partida, procuró que su círculo episcopal continuase trabajando en las medidas adoptadas. Como escribió el deán de la Catedral, «reina un espíritu maligno fruto del que ha dejado Juan Díaz de la Guerra, [...] pues cada día va tomando mayor fomento por sostenerlo los señores de la Audiencia, el inquisidor Salazar y nuestro doctoral [Bisquerra]»³³. Estos mismos personajes se encargaron de remitir a la Corte testimonios y argumentos destinados a reforzar la posición de Díaz de la Guerra frente a los fiscales del Consejo de Castilla. De tal modo que, entre la capacidad retórica del prelado y el respaldo institucional que recibía desde Mallorca, los fiscales comenzaron a inclinarse hacia la idea de que el culto luliano presentaba demasiados elementos problemáticos: «hallan que sus quejas [las de Díaz de la Guerra] son fundadas, y que las determinaciones sucesivas de la Real Audiencia favorecen el culto excesivo e indefinido de Lulio»³⁴. Asimismo, censuraron el trato dispensado al obispo por parte del Cabildo, el Ayuntamiento y, de manera especial, por el capitán general, señalando que «debe la Real Audiencia impartirle el auxilio para un cumplimiento por ser pura cuestión de hecho»³⁵.

³⁰ AHN, Consejos, Libro 1948, f. 156.

³¹ Arxiu del Regne de Mallorca [en adelante ARM], Audiencia, AA, 757/4.

³² García Pérez, 2018, p. 151.

³³ Biblioteca Bartomeu March [en adelante BBM], Epistolario de Miguel Cayetano Soler con el canónigo Raimundo Togores, carta 8.

³⁴ AHN, Consejos, Libro 1948, f. 216.

³⁵ AHN, Consejos, Libro 1948, f. 218.

Tras meses de deliberaciones y de intensas gestiones por ambas partes para influir en el dictamen final, los fiscales acordaron que «se le comunique [a Díaz de la Guerra] aviso de quedar satisfecho de su celo y buena conducta, para que con esa satisfacción pase a Sigüenza a residir aquel obispado»³⁶. La resolución supuso un triunfo indiscutible para el prelado, que salía indemne de todos los ataques recibidos. Pero, más allá de su vindicación personal, el dictamen representaba la legitimación definitiva del antilulismo desde Madrid.

En Mallorca, los intentos de restaurar el Culto Público, ahora dirigidos por el vicario general sede vacante, quedaron súbitamente truncados cuando se conoció la decisión tomada por los fiscales del Consejo. La resolución de Madrid desactivaba, de un solo golpe, las expectativas de las élites prolulianas, cuya última esperanza residía en la llegada del nuevo obispo. Pedro Rubio Benedicto y Herrero fue presentado como la figura idónea para pacificar la isla tras años de persecución antilulista. Sin embargo, aquella designación no implicaba necesariamente la restauración del lulismo en las principales instituciones de poder. Desde su llegada, Rubio Benedicto diseñó una política eclesiástica ajustada a las directrices emanadas de Madrid³⁷. Aunque el Cabildo catedralicio intentó atraerlo desde el principio a su órbita, el nuevo prelado se mostró distante, cuando no abiertamente receloso, ante los «consejos» de los canónigos. Esta actitud alimentó pronto la sospecha de que la reversión de las políticas implantadas por Díaz de la Guerra no sería tan sencilla como se había esperado. Para comprender la orientación adoptada por Rubio Benedicto conviene tener presente que, desde su arribo, comenzó a recibir quejas constantes por parte de los sectores antilulistas, que denunciaban los supuestos atropellos que sufrían. Por ejemplo, el rector de Manacor y también antiguo confesor de Díaz de la Guerra, fray Antonio Vives y Burguny, le escribió lamentándose de que en su parroquia continuasen celebrándose cánticos y ceremonias a Llull, pese a que «semejantes excesos son contra todo derecho; y que este particular de culto público a Lulio es contra los Reales decretos y determinaciones pontificias»³⁸.

Durante los primeros meses del nuevo pontificado, empezó a hacerse evidente que el antilulismo no solo no había desaparecido, sino que seguía gozando de una sólida implantación y presencia en las instituciones de poder. El propio Rubio Benedicto dejó entrever esta realidad al diseñar el organigrama de su equipo de gobierno diocesano. De hecho, procuró repartir los principales cargos entre eclesiásticos prolulistas y antilulistas, en un intento de dejar clara su voluntad conciliadora. Eso se vio reforzado por la llegada a Mallorca del dictamen de los

³⁶ AHN, Consejos, Libro 1948, f. 234.

³⁷ Mateu Mairata, 1985, p. 459.

³⁸ Arxiu Diocesà de Mallorca [en adelante ADM], Ramón Llull, III/127/19.

fiscales del Consejo de Castilla durante el mes de diciembre. Desde Madrid, la Corona censuraba el trato dispensado al obispo Díaz de la Guerra por parte de las élites insulares, lo que, en la práctica, suponía una desautorización de las políticas prolulistas vigentes antes de su pontificado:

Se les manifieste [al Cabildo, Ayuntamiento de Palma y representantes de la nobleza] el sumo desagrado que han causado a S.M. y al Consejo las muchas expresiones injuriosas y notorias calumnias que han vertido en todas sus representaciones contra el citado Rdo. Obispo y otras personas autorizadas, con pretexto al culto de Lulio; y que en su consecuencia se prevenga a V.S.S y a todos los demás que en lo sucesivo se abstengan de usar con motivo alguno en sus representaciones de tan impropio e indecente estilo, sobreseyendo en todo lo respectivo a este asunto; pues S.M.³⁹

Junto a este dictamen de los fiscales, llegó también una Real Orden de Carlos III que ponía punto final a la causa de canonización a Ramón Llull en Roma. A partir de ese momento debían interrumpirse todos los procedimientos, tanto dentro como fuera de Mallorca, encaminados a impulsar el proceso que pretendía convertir al Doctor Iluminado en santo. Esta decisión constituyó el golpe definitivo que el antilulismo necesitaba para afianzar su posición, imponerse sobre las filas prolulistas y culminar un proceso de institucionalización que se venía gestando, al menos, desde dos décadas atrás. La legitimación proveniente de Madrid cerraba el círculo iniciado con la infiltración progresiva en las instituciones insulares y consolidado durante el pontificado de Díaz de la Guerra. Ello no implicaba que el culto a Ramón Llull desapareciera de inmediato. Existen testimonios de rogativas celebradas en años posteriores y de festividades que continuaron organizándose en la Part Forana, aunque ya sin el respaldo de las principales instituciones de poder⁴⁰. De modo que, privados de apoyo institucional y sometidos a una vigilancia constante, los espacios de devoción fueron reduciéndose progresivamente.

Conclusiones

La existencia y evolución del antilulismo han sido tan fragmentarias como los estudios que se le han dedicado. Aún hoy resultan necesarias nuevas investigaciones que analicen con mayor profundidad esta corriente que funcionó en para-

³⁹ ACM, Actas Capitulares, 1662, ff. 137v.-138.

⁴⁰ Campaner y Fuertes, *Cronicón Mayoricense. Noticias y relaciones históricas de Mallorca desde 1229 á 1800 extraídas de las apuntes, diarios, misceláneas y obras manuscritas de D. Guillermo Terrassa* [Palma, imp. Juan Colomar y Salas, 1881], p. 579.

lelo al prolulismo en Mallorca durante siglos. No obstante, a partir de lo expuesto en este capítulo pueden extraerse algunas conclusiones relevantes.

En primer lugar, prolulismo y antilulismo constituyeron, en esencia, dos caras de una misma realidad histórica. La oposición al legado de Ramón Llull emergió poco después de su muerte y acompañó, desde entonces, el desarrollo del lulismo mallorquín. La historia de este último no puede entenderse sin tener en cuenta los ataques constantes que debió afrontar. De ello se desprende una segunda conclusión: los inicios del antilulismo fueron complejos y limitados, pues se trataba de un movimiento minoritario y, en buena medida, marginal. Las élites políticas y religiosas de la isla se esforzaron por neutralizar cualquier tentativa de desacreditar la memoria del Doctor Iluminado, consolidando la presencia del lulismo en las instituciones de poder, en la Universidad y en las capas populares. De este esfuerzo surgió el denominado Culto Público, con festividades propias, una causa de canonización activa en Roma y una iconografía ampliamente difundida en iglesias, conventos y espacios urbanos.

Durante siglos, los grupos antilulistas encontraron serias dificultades para erosionar ese entramado institucional y devocional. Los dominicos de Palma, sus detractores más persistentes, actuaron con firmeza y trataron de hacer valer su influencia doctrinal; sin embargo, el respaldo que el culto recibía de obispos, Cabildo y Jurados resultó suficiente para contener sus aspiraciones.

El punto de inflexión se produjo a mediados del siglo XVIII. La irrupción de una nueva generación de juristas formados en el tomismo —y, por tanto, próximos al ámbito intelectual dominico— alteró el equilibrio existente. Estos comenzaron a manifestar abiertamente su oposición al lulismo, al que consideraban un obstáculo para el progreso social y una expresión de fanatismo religioso. Figuras como Juan Bautista Roca, Pedro Cayetano Doménech y Antonio Bisquerra resultan fundamentales para comprender la reorganización del antilulismo, cuyo liderazgo dejó de concentrarse exclusivamente en el convento de Santo Domingo para proyectarse hacia otros espacios estratégicos. Con ellos se inició un proceso de institucionalización que transformó de manera irreversible el panorama político y religioso mallorquín.

Los años sesenta del siglo XVIII fueron el principio de la consolidación del movimiento antilulista, en el sentido de que los tradicionales líderes pasaron de ser personajes a los que se intentaba marginar a miembros de las principales instituciones de poder. Roca entró en la Audiencia, Doménech se convirtió en sindico personero en el Ayuntamiento de Palma y Bisquerra ganó el concurso a la canonjía doctoral. A esto se sumó, obviamente, el gobierno del capitán general Bucareli, que desde el principio apoyó a los dominicos para devolverles sus cá-

tedras en la Universidad y se apartó del apoyo velado que los comandantes habían ofrecido a la devoción, por lo menos para asegurarse el bienestar social de la isla. Todo este panorama fue el verdadero principio de la institucionalización antilulista, que terminó de consolidarse en 1772, con la llegada del obispo Juan Díaz de la Guerra.

La persecución que se desencadenó durante sus cinco años de pontificado solo puede entenderse teniendo en cuenta que las filas antilulistas ya habían puesto las bases para que esto pudiese llegar a producirse. Sin la ayuda de Roca, Doménech o Bisquerra, el obispo lo habría tenido mucho más difícil para implantar su objetivo de condenar todo rastro del Culto Público en la isla. Ellos fueron el verdadero soporte de Díaz de la Guerra y utilizaron su posición en los grandes centros de poder para consolidar las órdenes represoras en toda la isla. Pero no fueron los únicos. Durante aquel lustro de persecución religiosa, el prelado se ocupó de cimentar todavía más las filas antilulistas de forma estratégica. El envío de algunos aliados a parroquias de la Part Forana tuvo una intencionalidad clara para consolidar su programa. El hecho de que colocase a su vicario general, Antonio Evinent, en Lluçmajor y a su confesor en Manacor pretendía consolidar la sombra del antilulismo en aquellos lugares en los que la devoción se hallaba más firmemente afianzada. Y lo cierto es que, pese a las enormes dificultades, fue un verdadero éxito.

A pesar de que Díaz de la Guerra se vio obligado a trasladarse a Madrid para responder por sus políticas, la condena oficial del lulismo que fijó la Corona fue el último golpe que necesitaba la devoción para terminar de hundirse. Y, mientras tanto, los líderes antilulistas, aunque todavía señalados, consolidaron su posición social y se proclamaron victoriosos. A esto ayudó la llegada del obispo Pedro Rubio Benedicto en 1778, que implantó una política de pacificación, lo que incluía abandonar toda defensa de la devoción luliana. De ese modo, podemos considerar que el movimiento antilulista, pese a las dificultades, ataques recibidos y momentos de verdadera agonía, conseguía consolidarse como un movimiento legitimado por la Corona y en constante avance. De hecho, cada vez hubo más defensores de este movimiento que elogiaban las políticas acometidas en aquella difícil década de 1770: «Que viva Carlos tercero/ viva Roca presidente/ viva el que se encuentra ausente [Díaz de la Guerra]»⁴¹.

⁴¹ BBM, Fondo del Convento de San Francisco, Leg. 6.

Bibliografia

- AMENGUAL I BATLE, Josep, «Els començaments de la historiografia general mallorquina i la causa de Ramon Llull: El pont entre els segles XVI i XVII», *Boletín de Historia de la Tercera Orden Franciscana*, 7, 2018, pp. 79–101.
- CAMPANER Y FUERTES, Álvaro, *Cronicón Mayoricense*, Palma, 1881.
- CAPÓ JUAN, Josep, «Tomistes i lul·listes al segle XVIII a Santa Maria del Camí», *Studia Lulliana*, 12, 1968, pp. 1–11.
- CASSANYES ROIG, Albert y RAMIS BARCELÓ, Rafael, «El atentado antiluliano de 1699 en el marco ideológico de la Universidad de Mallorca», *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 22, 2012, pp. 141–166.
- FERRER FLÓREZ, Miquel, «Culte a Ramon Llull: discòrdies i controvèrsies», *Studia Lulliana*, 41, 2001, pp. 65–89.
- , «La convulsió de 1750 referent al culte de Ramon Llull», *Studia Lulliana*, 43, 2003, pp. 103–126.
- , «Controversias y luchas entre lulistas y antilulistas en el siglo XVIII», *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 16, 2006, pp. 157–166.
- FURIÓ, Antonio, *Episcopologio de la Santa Iglesia de Mallorca*, Palma, Imp. Juan Guasp, 1852.
- GARCÍA PÉREZ, Francisco José, «La persecución del lulismo en la catedral de Mallorca durante el episcopado de Juan Díaz de la Guerra (1772–1777)», *Hispania Sacra*, 66/2, 2014, pp. 397–419.
- , «La represión antiluliana del obispo Díaz de la Guerra en Andratx», *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 24, 2014, pp. 89–105.
- , «Represión académica en la Mallorca del siglo XVIII. El obispo Juan Díaz de la Guerra y la clausura del colegio de la Sapiencia en 1773», *Chronica Nova*, 41, 2015, pp. 195–209.
- , *La cruzada antilulista. El obispo Juan Díaz de la Guerra y la persecución del culto a Ramón Llull en la Mallorca del siglo XVIII*, Palma, Edicions Seu de Mallorca, 2017.
- , *El culto a Ramón Llull en la Mallorca del siglo XVIII. Fervor, persecución y condena*, Madrid–Porto, Sínderesis, 2018.
- y RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Un conflicto universitario y los orígenes de la represión antiluliana del obispo Juan Díaz de la Guerra en el seminario de Mallorca», *Studia Historica. Historia Moderna*, 37, 2015, pp. 323–350.
- MATEU MAIRATA, Gabriel, *Obispos de Mallorca*, Palma, Cort, 1985.
- PLANAS ROSSELLÓ, Antonio, «Los juristas mallorquines del siglo XVIII», *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 12, 2002, pp. 37–97.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Pasquines lulistas y antilulistas en 1750», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 65, 2009, pp. 285–300.

- , «Sobre la denominación histórica de la Universidad de Mallorca: problemas institucionales e ideológicos en torno al lulismo», *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad*, 13/2, 2010a, pp. 237–263.
 - , «El lul·lisme i l'antilul·lisme dels juristes mallorquins als segles XVII i XVIII», *Studia Lulliana*, 50, 2010b, pp. 73–95.
 - , «En torno a la supresión del connotativo “Luliana” de la denominación histórica de la Universidad de Mallorca», *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 21, 2011, pp. 103–119.
 - , «La imposición del nombre de Ramon Llull en el bautismo: dos casos jurídicamente controvertidos en Mallorca durante el año 1763», *Hispania Sacra*, 64, 2012, pp. 259–278.
 - , «Las cátedras tomistas de la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca (1692–1824)», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 83, 2013, pp. 345–368.
 - , «Los colegiales del Pontificio Colegio de la Sapiencia de Mallorca durante el siglo XVIII», *Obradoiro de Historia Moderna*, 23, 2014, pp. 238–257.
 - , «La filosofía luliana en la universidad durante los siglos XV y XVI», *Anuario Filosófico*, 49/1, 2016, pp. 177–196.
 - , «Ensayo bibliográfico sobre la historia del lulismo (2008–2016)», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 38, 2021, pp. 77–100.
- ROSSELLÓ LLITERAS, Juan, «Don Juan Díaz de la Guerra», *Estudios Lulianos*, 28, 1988, pp. 51–70.
- SANTAMARÍA, Álvaro, *La promoción universitaria en Mallorca. Época de Fernando el Católico*, Palma, Annals–Universitat de Palma de Mallorca, 1983.

EL LUL·LISME DE FERNANDO WEYLER Y LAVIÑA

THE LULLISM OF FERNANDO WEYLER Y LAVIÑA

PERE ROSSELLÓ BOVER

Universitat de les Illes Balears

Resum

El llibre de Fernando Weyler y Laviña *Raimundo Lulio juzgado por sí mismo* (1866) ha estat considerat un al·legat antilul·lista. En el nostre estudi ens proposam contextualitzar aquest text, bescantat i poc estudiat fins ara. A partir d'una lectura atenta del llibre, arribam a la conclusió que Weyler, des d'uns pressupòsits clarament positivistes, arriba a la conclusió que l'Art lul·liana era inservible per als estudis científics. Tanmateix, el seu llibre és un intent de sintetitzar i d'explicar el pensament lul·lià en un moment en què els treballs sobre Llull eren essencialment hagiogràfics i literaris.

Mots clau: Fernando Weyler y Laviña, Ramon Llull, lul·lisme, filosofia, ciències cosmològiques, medicina.

Resumen

El libro *Raimundo Lulio juzgado por sí mismo* (1866), de Fernando Weyler y Laviña, ha sido considerado un alegato antilulista. En nuestro estudio nos proponemos contextualizar este texto, denostado y poco estudiado hasta ahora. A partir de una lectura atenta del libro, llegamos a la conclusión de que Weyler, desde unos presupuestos claramente positivistas, considera que el Arte de Llull era un método inútil para los estudios científicos. No obstante, su libro constituye un intento de síntesis y explicación del pensamiento luliano en un momento en que los trabajos sobre Llull eran esencialmente hagiográficos y literarios.

Palabras clave: Fernando Weyler y Laviña, Ramon Llull, lulismo, filosofía, ciencias cosmológicas, medicina.

Abstract

The book *Raimundo Lulio juzgado por sí mismo* (1866) by Fernando Weyler y Laviña has been interpreted as an anti-Llullist pamphlet. In our study, we aim to contextualize this much-criticized and scarcely examined text. Based on a close reading of the book, we conclude that Weyler, from clearly positivist assumptions, arrives at the view that Llull's *Art* was useless for scientific studies. Nevertheless, his book represents an attempt to synthesize and explain Llullian thought at a time when works on Llull were essentially hagiographic and literary.

Keywords: Fernando Weyler y Laviña, Ramon Llull, lulism, philosophy, cosmological sciences, medicine.

L'any 1866 la impremta palmesana de Pere Josep Gelabert publicava un volum de 656 pàgines sobre Ramon Llull, titulat *Raimundo Lulio juzgado por sí mismo* i subtitulat *Consideraciones critico-científico-comparativas sobre varias de las doctrinas que profesaba este iluminado doctor, según se leen en sus numerosos libros*. L'autor, Fernando Weyler y Laviña (Madrid, 1808 – Palma, 1879), era un metge militar, aleshores cap d'aquest sector a les Balears. El seu primer llinatge, Weyler, era de procedència alemanya¹ i, amb el temps, esdevindria prou conegut a Mallorca, i a tot l'estat espanyol, gràcies al seu fill el general Valerià Weyler i Nicolau.²

¹ La família Weyler era d'origen alemany, procedent del poble de Kruft (Mayen-Koblenz, Renània-Palatinat), a la vora del Rin. L'avi de Fernando Weyler y Laviña havia arribat a Espanya enrolat en les files de les Reials Guàrdies Valones, un cos d'infanteria creat el 1704 que estava format per soldats reclutats als Països Baixos. Ferit de bala, va passar al Cos d'Invàlids amb la graduació de tinent. El seu fill, José Weyler y Wirtz, pare de Fernando, ja havia nascut a Espanya i també formà part de les Reials Guàrdies Valones. José va combatre a les campanyes del Rosselló, a la colònia de Surinam, en la Guerra del Francès i en altres conteses i arribà al grau de coronell (Weyler y López de Puga, 1946, p. 12). La mare de Fernando era Maria Laviña i León, natural de Reus (Belaústegui, 2011, p. 240).

² Fernando Weyler y Laviña s'hauria establert a Palma el 1837. Es casà amb Maria Francesca Nicolau i Bordoy, amb qui va tenir cinc fills: Valerià, Matilde, Celestina, Lluís i Ferran. Valerià va néixer el 1838. La història del casal conegut avui com a Can Weyler ens aporta algunes informacions sobre el nostre personatge i la seva relació amb Mallorca (Llompарт Roca, 1990). Aquest casal havia estat la residència de la família Despuig, fins que aquesta família noble es traslladà al casal del carrer de Montenegro. Des del segle XVII l'edifici passà a diversos propietaris i entre 1769 i 1817 fou un col·legi propietat primer dels jesuïtes i després dels teatins. Després l'edifici fou dividit en tres propietats. El que sabem és que el 1866 Valerià Weyler i Nicolau n'adquirí una part i les altres dues les comprà el 1886 i el 1891. Ara bé, sembla que els seus pares ja hi vivien i, segons la tradició, Valerià havia nascut en aquesta casa. Per tant, és molt probable que Fernando Weyler i Maria Francesca Nicolau ocupassin part de l'edifici des del seu matrimoni. Tanmateix, després d'establir-se a Palma, Fernando Weyler passà algun període a la península. Així, el 1850

El llibre va encapçalat per una citació d'un dels *Proverbis* de Salomó, en què es lloa la saviesa. Weyler parteix de la idea que el coneixement és el bé més preuat i ell mateix es presenta com un diletant que, desinteressadament, només desitja trobar la veritat. De fet, Fernando Weyler va publicar un bon nombre d'assajos de temàtiques diverses, alguns dels quals són de temàtica militar³ i d'altres de tema científicofilosòfic.⁴ Havia estudiat a Montpeller i, després, feu la carrera de Medicina i Cirurgia a Barcelona, que va continuar a l'École de Médecine de París. Es llicencià el 1829 i es doctorà el 1832. Com a militar espanyol, va estar destinat a les Filipines entre 1835 i 1836, on emmalaltí i tornà a la Península. Fou professor de la Plana Major de l'Exèrcit a Catalunya. Durant la primera guerra carlina (1833-1840) va intervenir en el setge de Solsona (1837) i en la presa de Morella (1838), fet que li va valer una important condecoració. També va prendre part a la batalla de Wad-Ras durant la primera guerra amb el Marroc (1859-60). Va arribar al grau de general. Una part de la seva labor com a alt càrrec en la sanitat militar l'exercí a Catalunya, on fou nomenat soci de número de la Reial Acadèmia de Ciències i Arts de Barcelona, i a Madrid, on tam-

fou destinat a Granada, on es traslladà amb la família, per un breu període, com escriu el seu besnet: «Hacia los doce años, por primera vez [Valerià Weyler i Nicolau] emprende la travesía a la Península, viaje que tantas veces ha de realizar. Su padre [Fernando Weyler y Laviña], militar, es destinado a Granada, por lo que embarca en Palma con su familia en un velero. Breve estancia en la ciudad andaluza; continuación de los estudios, distracciones y equitación con la jaquita que le regaló su progenitor» (Weyler y López de Puga, 1946, p. 11).

³ *Apuntes topográficos sobre la parte del imperio marroquí que ha sido teatro de la última guerra con España* (1860); i *Historia orgánica de las fuerzas militares que han defendido y ocupado Mallorca, desde su conquista en 1229 hasta nuestros días, y particularmente desde aquella fecha hasta el advenimiento al trono de la casa de Borbón* (1862).

⁴ *Elementos de Botánica. Descripción anatómica y fisiológica de todas las partes de las plantas, de sus diferentes funciones y principales métodos de clasificación* (1843); *Memoria sobre la oftalmía purulenta que padecen nuestras tropas* (1851); *Topografía físico-médica de las Islas Baleares y en particular de la de Mallorca* (1854); *Catálogo de las plantas naturales observadas por Fernando Weyler y Laviña, jefe de Sanidad Militar del Primer Cuerpo del ejército de África en las excursiones y expediciones que verificó en la parte del norte del imperio marroquí, durante la última guerra con dicho imperio en las regiones que ésta tuvo lugar desde el 19 de noviembre de 1859 hasta el 3 de mayo del siguiente año* (1860); *Apuntes topográficos sobre la parte del imperio marroquí que ha sido teatro de la última guerra con España* (1860); *Raimundo Julio juzgado por sí mismo, consideraciones crítico-científico-comparativas sobre varias de las doctrinas que profesaba este iluminado doctor, según se leen en sus numerosos libros* (1866); *Alralis-Abuhali-Alhasen-Ebenhali-Ebensina (Avicena)* (1877). Lluís Ripoll (1968) també li atribueix *De la perfección física del Hombre o defensa de la vacuna contra los principales cargos que le hace en Francia el Dr. Verde Delisle* (1856); *Discurso inaugural leído por el Dr. Fernando Weyler en la sesión pública celebrada por la Academia Quirúrgica Mallorquina en 8 de setiembre de 1858* (1959); *El ciprés. Consideraciones sobre este árbol* (1863); i *Discurso inaugural de la Academia de Medicina y Cirugía de Palma de Mallorca, en el curso de 1879, que tractava sobre medicina aràbiga i que demostra que Weyler va escriure fins al darrer any de la seva vida. Bover (1868) també esmenta *Historia de una castración del testículo izquierdo, motivada por un hidro-sarcocoele de causa venérea, practicada en el hospital de Palma, por D. Fernando Weyler, vice consultor médi-co* (1851).*

bé fou soci de número de la Real Academia de Medicina de Madrid. El 1878 fou elegit president de l'Acadèmia de Medicina i Cirurgia de Palma.

El seu besnet escriu que era un «escritor incansable durante todo el tiempo que el servicio militar se lo permitiese».⁵ Belaústegui Fernández considera que, més que en el camp de la milícia, Fernando Weyler destacà sobretot en el terreny dels estudis científics i acadèmics:

Weyler tuvo una carrera militar brillante, pero quizá su mayor éxito estuvo en sus trabajos y escritos científicos, que le abrieron las puertas de los principales foros culturales y académicos del país. Lamentablemente es otro de los grandes olvidados, siendo prácticamente un desconocido para el ciudadano actual, a pesar de ser uno de los hombres que pertenecen a la elite de los científicos castrenses españoles, menos mal que nos quedan sus escritos que dan fe de su valía.⁶

Weyler pensa que en els estudis històrics s'ha dedicat molta d'atenció als fets bèl·lics, però que el que realment produeix l'avanç de la humanitat és la ciència, ja que persegueix la millora de la condició humana. Les idees de Weyler responen, en general, al mètode filosòfic positivista i traspuen la confiança en la ciència, característica de bona part del XIX. Atès que molts dels llibres de Ramon Llull tracten aspectes relacionats amb la ciència, Weyler vol centrar-se en l'estudi del Doctor Il·luminat, perquè «Lulio era la figura que mas se destacaba en el cuadro de las celebridades que á ella habían contribuido» (p. II).⁷

La convocatòria el 1862 per part de la Reial Acadèmia Provincial de Ciències i Lletres de Balears d'un premi destinat a guardonar una obra que tractàs sobre les ciències exactes i naturals en Ramon Llull el va acabar portant fins a l'estudi de l'obra lul·liana. En el pròleg de *Raimundo Lulio juzgado por sí mismo* Weyler relata que, tot i desistir de presentar-se al certamen, volgué aprofundir en el coneixement de l'obra científica de Llull, encara que només fos pel simple plaer intel·lectual. El metge i militar sentia la necessitat de saber més sobre Ramon Llull i volia esbrinar per què la societat mallorquina havia estat dividida durant segles entre els partidaris de Llull i els seus detractors, els lul·listes i els anti-lul·listes, que varen donar lloc a polèmiques vulgars i trivials, en opinió de Weyler. Davant aquestes valoracions contraposades, basades totes elles en criteris que no comparteix, es proposa l'objectiu de descobrir quina és la veritat de l'obra lul·liana. Pensa que les passions han presidit la coneixença i la transmissió del pensament de Llull, la qual cosa n'ha impedit un judici just i exacte. En la seva opinió, s'ha parlat molt de Ramon Llull sense conèixer-ne realment l'obra,

⁵ Weyler y López de Puga, 1946, p. 14.

⁶ Belaústegui, 2011, pp. 244-245.

⁷ Quan les citacions procedeixen de *Raimundo Lulio juzgado por sí mismo* només indicam dins el text, entre parèntesis, la pàgina on apareixen. No regularitzam l'ortografia a les citacions.

sense haver-lo llegit i, per aquest motiu, Weyler s'hi acosta amb l'objectiu de saber de primera mà què diuen els seus llibres. Considera que Llull va ser «un infatigable operario» (p. 23) i que la magnitud de la seva producció, juntament amb la dificultat d'accedir a molts dels seus llibres, ha estat una de les causes d'aquest desconeixement. Des d'uns pressupòsits alineats amb les tendències científiques del segle XIX i amb el positivisme, vol enfrontar-se amb l'obra lul·liana des de la més absoluta objectivitat i neutralitat, lliure de dogmatismes i sense tenir en compte les idees religioses o polítiques:

Creo que me asiste el derecho de analizar y censurar los escritos de Lulio, así como él censuró y combatió sus antecesores y contemporáneos. La verdad no debe ocultarse cuando se trata de materias científicas en particular, estas son primero que las personalidades, y el respeto por los muertos no ha de ser tan exagerado, que nos obligue á callar sus errores. Y es deber del hombre imparcial, proclamar la verdad antes que todo, y la verdad desnuda y desapasionada, con entereza, para que sirva de ejemplo á los vivos, sin contemplación á la persona, y sin cuidado por las instituciones. [...] La ciencia es un bien común, es una propiedad, que la humanidad entera puede explotar á su saber, desde el instante en que la dejaron sus operarios. [...] Es preciso recordar, que hay una ley constante de mejoras y variaciones, que al regir á las ciencias, las impulsa de continuo, para llegar al apogeo de su perfección (p. 19).

Fernando Weyler s'introdueix en l'estudi de Ramon Llull des d'una posició d'independència absoluta, sense formar part de cap grup determinat i allunyant-se d'aquells que idolatren les grans figures, sense importar-los què hi ha de veritat o de mentida rere la seva fama. Però opina que el renom de Llull a la nostra illa es deu al fet que Mallorca «siempre ha demostrado un escesimo amor á todo lo suyo» (p. 16). Tanmateix, opinam que els seus prejudicis respecte de la cultura catalana li impediran assolir una objectivitat major. La pretensió d'objectivitat li permet presentar-se amb valentia davant les possibles crítiques que sap que rebrà, com les que ja havia suscitat un estudi seu sobre Hipòcrates. Els autors sobre els quals basa la seva intenció d'objectivitat són característics del pensament francès dels segles XVII i XVIII, com Bousset o Montaigne. Weyler defensa la llibertat de pensament, el lliure examen, i nega el criteri basat en les «autoritats», en el *magisteri dixit*. Considera superat el moment de la humanitat en què a les universitats regnava el dogmatisme i la intolerància i en què les idees podien dur els autors a presó o a la foguera.

Els savis de l'Edat Mitjana que considera que feren avançar el saber són, segons ell, Sant Tomàs d'Aquino, Sant Albert el Magne, Roger Bacon, Vicent de Beauvois, John Duns Scott i Guillem d'Ockham, als quals compara reiteradament Ramon Llull. Algunes vegades també el compara amb Alfonso X el Sabio. Tanmateix, tots aquests autors li serveixen quasi sempre per presentar negativa-

ment l'aportació de Llull, que sempre troba inferior a la dels savis estrangers. Les crítiques a Llull es reforcen amb els arguments del P. Benito J. Feijoo, del P. Juan de Mariana i de Christian Konrad Sprengel. En canvi, explica els elogis de Gottfried Wilhelm Leibniz cap a Llull amb un argument completament insubstancial: diu que en parlà bé «por no saber qué decir» (p. 67). Fernando Weyler opina que Llull ha estat objecte de nombrosos elogis, que contrasten amb el desconeixement de la seva obra, cosa en la qual no deixa de tenir raó. Un desconeixement del qual Llull mateix es queixava quan deia que els seus contemporanis no el llegien i que el tractaven de foll.

Un dels motius de crítica de Weyler envers Llull és que afirmàs que Déu li havia inspirat l'Art:

No diré –escriu Fernando Weyler– como otros, que el demonio le dictase sus escritos, porque este no se mete en filosofías; pero sí creo, que si la divinidad le hubiese inspirado, no le dictaría un Arte tan obscuro, tan metafísico, tan destendido, que necesitó diversos libros consecutivos para aclararlo, y en los que dominan las antiguas doctrinas filosóficas, lo mismo que en muchos otros escritos (pp. 8-9).

Weyler pensa que Llull tendria més mèrit sense comptar amb cap intervenció divina per elaborar la seva obra. Com a científic, combat la idea de la il·luminació, sense considerar la possibilitat que aquesta pogués ésser un recurs per subratllar la validesa del mètode i que, en realitat, Llull volgués parlar més d'una *inspiració* guiada per Déu que no d'una literal *il·luminació*. Pensa que el saber que Llull va adquirir fou precisament gràcies al seu esforç, als estudis, als viatges i als contactes amb altres savis, tant cristians com àrabs i jueus:

[...] para merecer Lulio la admiración de los hombres pensadores, debe quedar despojado de la inspiración divina y reducirse a la condición de simple mortal. Considerado de esta suerte, es un hombre eminente, casi universal, enciclopédico, innovador, y que alcanzó la sabiduría después de su conversión, con el estudio, viajes y trato de los hombres distinguidos de su siglo, con quienes por este medio platicó, así árabes, como cristianos y judíos (p. 10).

Des d'un esperit essencialment racionalista, Weyler creu que les aparicions de Jesucrist crucificat que Ramon Llull relata no foren autèntiques, sinó fruit del seu exacerbat fervor religiós: ...«no engañaba; él si acaso era el engañado, porque arrobado en mística contemplación, creyó ver y oír á quien invocaba con tanto fervor» (p. 15). No admet tampoc la idea que Ramon Llull fos un il·letrat, com s'autodefinia, sinó que opina que va arribar a adquirir una part important del saber del seu temps gràcies al seu esforç. Ara bé, aquesta idea, que hauria de reforçar el valor del beat, s'acaba convertint en un tret negatiu, perquè Weyler subratlla tot allò en què creu que el beat és inferior als savis més grans de l'Edat Mitjana.

Fernando Weyler té una concepció de l'evolució del saber i de la ciència molt pròpia del món contemporani: els grans avanços de la humanitat s'han produït gràcies a l'adquisició progressiva de coneixements, que es van sumant als que ens han llegat les generacions anteriors, per un procés també de correcció, en què es van descartant els coneixements erronis. Això el porta a menysvalorar la idea d'un mètode universal, com és l'Art lul·liana, que pot ser aplicat a qualsevol saber. Tanmateix, en la crítica de Weyler hi ha una contradicció: si l'Art és un mètode nou i únic, Weyler s'esforça a trobar-hi relacions amb la filosofia antiga i amb altres pensadors medievals per no reconèixer-li el mèrit de l'originalitat. Les següents paraules del pròleg ja ens avancen que la conclusió de Weyler sobre Llull serà negativa i que es pot resumir en dues paraules: les aportacions del beat no eren prou profitoses i sempre eren inferiors a les d'altres filòsofs i científics del seu temps:

Con respeto á Lulio, pues, seria preciso analizar todas las materias que trató para decidir, si eran ó no conocidas antes de su época, y en consecuencia calificarle de original ó innovador, ó de simple compilador. Como original, exige igualmente que se indague si sus innovaciones ó inventos son provechosos y elogiabiles, porque hay inventos que lejos de favorecer, perjudican al autor; pues solo patentizan una vulgar inteligencia ó una trastornada imaginación. Como compilador por último, debe señalarse si obró con acierto, claridad, é inteligencia, como consecuencia de haber comprendido completamente lo que trató de transmitir (p. 30).

Weyler fa una lectura atenta de les obres lul·lianes, que resumeix o extracta, tot traduint al castellà els fragments més interessants, sovint d'una manera literal i poc clara. Cal dir que en la majoria de les vegades Weyler llegeix Llull en les edicions en llatí, segurament de l'edició maguntina i també d'edicions i manuscrits que va poder consultar en biblioteques privades de Mallorca.

L'obra literària

Weyler deixa molt de costat l'estudi de l'obra literària de Llull, que simplement considera inferior a la de Dante Alighieri. De fet, només valora positivament el *Blaquerna*, perquè s'allunya de la mecànica de quasi totes les obres lul·lianes basades en l'aplicació de l'Art. No diu ni un mot del *Llibre d'Amic e Amat*, ni d'altres textos eminentment literaris, com el *Llibre de les bèsties*, inclòs al *Fèlix o Llibre de meravelles*. I tampoc no parla del *Llibre del gentil i dels tres savis*. Es limita a emetre un judici negatiu envers el llenguatge de Ramon Llull, que implica el refús en bloc de tota l'obra literària del beat. Atès que, pel fet de no ser catalanoparlant, li podien retreure que no podia valorar el català de Ramon Llull, Weyler afirma que ja des de la infància coneixia el català –la seva

mare era de Reus i ell havia estudiat i havia estat destinat a Catalunya— i el valencià (!), així com també el francès, cosa que l'habilita per llegir el català medieval. Diu que en els poemes de Llull no troba la sonoritat, ni la fluïdesa, ni la musicalitat que els caldria i titlla el beat de «mediano versificador» (p. 33). De fet, jutja la poesia lul·liana amb uns criteris molt propis del seu temps i, efectivament, Llull està molt enfora de la poesia del segle XIX, com és lògic. Per a ell, els poemes lul·lians contenen «un martilleo insuportable de consonantes que se repiten en la misma estrofa» (p. 34) i en cita com a exemple l'estrofa del cant XI de *Lo Concili* que diu «*Senyor Déus, pluja / perquè el mal fuja, / car pecat puja!*».⁸ Així sentència que «Lulio pues, como poeta trovador de aquella época, no pasa en mi concepto de una notable medianía» (p. 35).

L'Art lul·liana

Ara bé, no és l'obra literària el que li interessa, sinó sobretot l'obra científica. Però abans ha de parlar de les doctrines filosòfiques de Ramon Llull, en què es basen també els llibres científics. Aquí Fernando Weyler, abans d'extractar les obres i les aportacions de Ramon Llull, esbossa un panorama de l'estat del pensament filosòfic a l'Edat Mitjana, la qual cosa li ha de permetre formular una valoració justa de l'aportació del Doctor Il·luminat. Aquest procediment s'anirà repetint en cada un dels camps o ciències que l'autor analitza. Weyler defensa que mitjançant la raó es pot trobar la veritat, com també ho defensava Ramon Llull quan parlava de «raons necessàries». Però, si bé admet el racionalisme de Roger Bacon, en canvi pensa que Llull es basa en axiomes previs, en idees preconcebudes, la qual cosa el porta a errors. Weyler no té en compte que Llull volia demostrar per la raó els articles de fe per poder convertir els infidels. I, tot i l'originalitat de l'Art lul·liana, pensa que les idees filosòfiques de Llull en el fons no eren més que les del seu temps, sense reconèixer la novetat del seu sistema.

Así es que yo admiro á Lulio con veneracion, pero desecharé y condenaré al olvido sus numerosos libros dirigidos á un fin, pero cuyos esfuerzos salieron fallidos, porque caminando fuera de rumbo, nunca llegó al cabo de la jornada. A pesar de sus grandes esfuerzos y desvelos, naufragó en una escollera inabordable. La mas potente pila, no galvanizaria aquel descompuesto cadáver (p. 53).

Weyler constata el fracàs de l'Art, que ja en el seu temps els seus contemporanis no comprenien. No nega que Llull tengués una intel·ligència superior i que la seva feina no fos immensa. Weyler diu que ha estat dos anys estudiant l'Art

⁸ Llull, 1928, pp. 131-134.

lul·liana i que encara no el comprèn del tot. Però parteix de la idea que la metafísica no forma part de les ciències pròpiament dites, atès que no es basa en l'observació i en l'experimentació, com fan les ciències actuals. Creu que en la metafísica, i en l'Art, hi manquen els processos de verificació propis de les ciències. Per aquest motiu no pot admetre que Llull apliqui a les ciències de la naturalesa un mètode filosòficometafísic, com és propi d'una persona formada en el positivisme i que refusa qualsevol vestigi del que Auguste Comte denominava els *estats teològic* i *metafísic*, en què es cercaven les causes i els principis de les coses a partir de mites o de principis absoluts. Això, d'alguna manera, ja desautoritza no sols el pensament lul·lià, sinó tot el de la seva època. Tanmateix Weyler, sentència que ara, superades les explicacions teològiques i metafísiques, el mètode lul·lià resulta totalment inaplicable i que ja no té cap sentit: «Cuando dominaban las abstracciones, y se desconocían las realidades científicas, podía tener un mérito y originalidad que ahora parecen incomprensibles» (pp. 61-62).

Tanmateix, les crítiques de Fernando Weyler a l'Art no estan gaire lluny de les que havien emès alguns filòsofs i historiadors de la filosofia europeus dels segles XVIII i XIX, que criticaven obertament el mètode de Ramon Llull. Es tractava de filòsofs que pertanyien ja al racionalisme, com Johann Jacob Brucker, André-François Boreau-Deslandes, Dieterich Tiedemann, Johann Gottlieb Buhle, Wilhelm Tennemann, Heinrich Ritter, Victor Cousin, Joseph M. Degérando (o De Gérando), etc., que consideraven l'Art com un mètode inservible.⁹ Tanmateix, de tots ells, Weyler únicament esmenta De Gérando, potser perquè devia ser l'únic que coneixia.

Fernando Weyler també acusa Llull d'imitar Plató i de desfigurar la metafísica d'Aristòtil, de tenir una «erudición vulgar y escaso criterio», de manca de rigor i de caure constantment en puerilitats, d'emprar un llenguatge confús, etc. Les desqualificacions es repeteixen un cop i un altre. Menysté la combinatòria i l'ús d'arbres. Curiosament, creu que l'Art és un mètode de raonament mecànic, semblant al d'una màquina («su método de discurrir se asemeja á una máquina pensadora», p. 60), un tret precisament en què avui es reconeix un dels avenços de Llull i que ha fet que el considerin un precedent de la informàtica. Weyler explica la combinatòria de Llull a partir d'idees que extreu de Joseph M. de Gérando (1772-1842) –Weyler escriu Degerando–, que a *Histoire comparée des systèmes de philosophie, considérés relativement aux principes des connaissances humaines* (1804) havia analitzat la història dels sistemes filosòfics.¹⁰ D'aquí

⁹ Vegeu Rubio, 2018.

¹⁰ Segons Josep-Enric Rubio, «C'est dans le tome IV de l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie* qu'il considère Lull, plus précisément dans le chapitre 27. D'abord, il dessine un portrait bigarré de Lulle: sage pour les uns, fou pour les autres, hérétique ou saint, soldat, courti-

dedueix que la combinatòria lul·liana no és més que el resultat d'un procediment mecànic d'ordenació dels conceptes, que se suposa que es corresponen a un ordre existent en la realitat. D'aquesta manera la classificació de les idees representarà l'ordre del món real. Weyler ho explica amb aquestes paraules, rere les quals hom pot veure que considera que l'Art lul·liana és una construcció purament mecànica i artificial:

Los *Artes* de Lulio, para hallar la verdad no son pura lógica, y sí sus métodos científicos destinados á indagarla y adquirir conocimientos, porque segun Degerando, suponía que las combinaciones lógicas de las ideas representan el imperio de las realidades; que los seres se forman como nuestros conceptos, por una derivación progresiva de las nociones mas generales, distribuyendo la nomenclatura de las ideas abstractas, segun el papel que ellas desempeñan en las combinaciones; y de este modo se puede representar anticipadamente el cuadro de todos los elementos posibles, y componer así á priori un arsenal científico. Después se señala a cada una de estas divisiones los signos convencionales, tales como las letras del alfabeto, se trazan cuadros figurativos propios, para examinar todas las evoluciones que puedan experimentar todos estos términos asociados entre sí, y se obtiene por un artificio enteramente mecánico, un número infinito de fórmulas que componen una especie de algoritmo mecánico (p. 71).

Per tant, tot i que Llull coincideixi amb un autor del segle XIX mateix, Weyler es nega a reconèixer-li el valor de la novetat i no s'està de criticar-lo durament. La seva valoració de l'Art és que és un sistema inútil i inaplicable a la ciència, cosa que el porta a comparar-lo a les piràmides d'Egipte, grandioses però inútils.

Per acabar de completar el coneixement del pensament filosòfic de Ramon Llull, Weyler elabora una mena de vocabulari, en què va explicant quaranta termes emprats pel beat: *filosofia, causa, intel·ligència, potència, apetit, hàbit, acte, mixtió, natura, gènere, espècie, concret, abstracte*, etc. Es refereix a la teoria dels correlatius sense esmentar-los per aquest nom. I passa a explicar els *principis universals* i el *Liber de lumine*. Segons Weyler, Llull intenta explicar el físic pel metafísic, la realitat material per l'immaterial, cosa que el porta a l'error. La seva explicació de l'Art és incompleta, parcial i demostra que no l'ha acabada d'entendre, com ell mateix admet. Per exemple, no ens explica les diferents figures de l'Art i els principis universals a què es refereix es corresponen a dignitats extretes tant de la figura A (*bondat, grandesa, saviesa, voluntat, virtut*,

san, marié, moine, érudit, mystique... Lulle a été un peu de tout cela. Il en résulte une figure pleine de contradictions, celle d'un véritable outsider difficile à définir. La philosophie qui émane d'un esprit si bouillonnant, l'*Ars*, n'est finalement qu'une sorte de mnémotechnique utile pour improviser, former des énoncés, une rhétorique qui peut certes s'approcher d'une sorte de langue universelle, mais qui est vide de contenu. 'Un moyen de parler et d'écrire sur toute sorte de sujets, sans se donner la peine de penser'». Rubio, 2018, p. 212.

veritat, glòria) com de la T (*diferència, concordança, contrarietat, principi, mitjà, fi, majoritat, igualtat i minoritat*).¹¹ Però no té en compte les altres figures. I, de fet, sols explica els conceptes de l'Art, però no el seu funcionament.

Dedica un apartat, «Trivialidades de Lulio», a posar exemples dels errors i dels disbarats que troba a l'*Arbre de Ciència*, uns errors que ell mateix diu que o bé són generals de l'època, o bé es deuen al coneixement superficial de les ciències que Llull tenia, o bé a l'afany de generalitzar els coneixements en un mètode únic.

Quant al llibre *Liber de ascensu et descensu intellectus*, Weyler pensa que l'objectiu del llibre és gran, «pero de ejecucion mezquina, sujeto á errores considerables, de esencia físico-metafísica como todos los suyos, é inaplicable á los conocimientos actuales, como basado en suposiciones gratuitas y arreglados á su arte general» (p. 111). A partir de l'escala del coneixement, Weyler opina sobre l'*affatus*, o sentit del llenguatge, de què Llull parla: «La admision de este sentido tan complejo, pone de manifiesto, el escaso conocimiento que tenia el autor de las facultades cerebrales» (p. 130). En general, tot el que toca o entra en el terreny de la psicologia també és refusat pel metge-militar. Així, pensa que el *Novell llibre d'ànima racional* és ple de trivialitats i d'errors; però, això no obstant, opina que és un dels més interessants atès que Llull no hi aplica l'Art com a base. Weyler creu que els teòlegs s'han apoderat de l'estudi de l'ànima, quan aquesta hauria de ser estudiada per la fisiologia. El pensament de Weyler és el d'un científic del XIX, que s'inclina cap a la psicologia moderna i que és incapaç de valorar Llull en el seu context, com s'havia proposat.

Les ciències cosmològiques

En general, Fernando Weyler considera que les obres de Llull dedicades a l'estudi de la naturalesa tenen poc interès i són de poca extensió. A més, dubta de l'autoria d'algunes d'elles. Tot i això, els dedica una part extensa del llibre, potser perquè el científic és el terreny que domina millor. Pensa que aquestes obres de Llull pateixen de quatre defectes: l'excés de verbositat, caure en nimietats i puerilitats, la repetició de les idees filosòfiques i no esmentar les fonts de

¹¹ De la figura A exclou: perfecció, justícia, llarguesa, simplicitat, noblesa, misericòrdia i senyoria; i de la figura T: Déu, creatura, operació, afirmació, dubte i negació. Vegeu Bonner, 2012, pp. 102-103. Fernando Weyler esmenta el llibre *Arte compendiado demostrativo &c.*, títol que no apareix a la Base de Dades Ramon Llull. No sabem a quin text de Llull es refereix Weyler i per la coincidència de mots pensam que es podria tractar de l'*Ars compendiosa principiorum philosophiae secundum Artem demonstrativam in duas partes divisa*. Però també podria ser que *Arte compendiado demostrativo &c.* fossin diferents obres, com l'*Art compendiosa...*, l'*Art demostrativa...* i altres.

què parteix. Com en els capítols anteriors, Weyler, abans de comentar les obres de Llull, traça un panorama de cada ciència durant l'Edat Mitjana. D'aquesta visió de la ciència en el seu temps, arriba a la conclusió que Llull és inferior als altres grans savis del seu temps (Sant Albert, Sant Tomàs, Vincent de Beauvais, Roger Bacon...). Sobretot constata algunes deficiències de les obres científiques de Llull: la desconexió d'algunes ciències, com la botànica o la zoologia; les inexactituds; i, sobretot, el fet de voler aplicar l'Art a les diverses branques del saber científic, atès que aquestes es basen sobretot en l'observació i en l'experiència. El torna a acusar de barrejar el físic amb el metafísic, cosa que el porta a definicions trivials. Algunes de les idees científiques de Llull que Weyler esmenta són extretes dels *Proverbis*. Com havia fet en parlar de la filosofia, elabora un vocabulari dels principals termes que Llull emprava en parlar de ciència, com són *accident*, *acció*, *acte*, *alteració*, *apetit*, *qualitat*, *extensió*, *figura*, *generació*, *instint*, *semblança*, *temps*...

Quant a la cosmologia, es refereix al *Llibre del Caos* i opina que no és original, que diu evidències i puerilitats, i que es limita a repetir el que altres ja havien escrit abans: «En ciertos puntos metafísicos como en los cinco universales, conviene con Duns-Scott, así como se asemeja á Sto. Tomás y otros varios escritores» (p. 251).

Quant a l'astronomia, pensa que Llull participa de les creences de la falsa astronomia judiciària. En aquest cas, si bé afirma que ha llegit l'*Astronomia* de 1298 –realment, de 1297–, dubta de si potser no va llegir alguna obra apòcrifa. Ens parla de l'Arbre Celestial i es refereix al *Llibre d'Astronomia*, que ha llegit en un manuscrit del segle XVII propietat de Jaume Prohens.¹² Weyler resumeix el llibre tot copiant-ne (i traduint-ne) fragments sencers i, en adonar-se que el seu resum és confús, en dona la culpa a Llull. En general, l'opinió és que el beat estava molt lluny de l'autèntica astronomia, fins i tot dels coneixements que se'n tenien en el seu temps.

Los que elogian á Lulio, como astrónomo y matemático, ó no han leído sus escritos ó desconocen la historia y la ciencia de que se trata. En esta materia, no queda el consuelo de repetir lo que otras veces se ha dicho, que su sabiduría es relativa al siglo en que vivía; por que en él le superaban los que cultivaron este ramo de las ciencias exactas (p. 299).

Pel que fa a la botànica, Weyler es basa en el que Llull en diu al *Fèlix o Llibre de meravelles*, un llibre, segons ell, «bastante curioso é interesante» (p. 304). Tanmateix, tot i que no es tracta d'una obra de botànica, li retreu l'endarreriment

¹² Es podria tractar de Jaume Antoni de Prohens i Bennàsser (Felanitx, 1799 – post. 1858).

dels coneixements. Igualment, ens diu que no va escriure sobre geologia ni mineralogia i que les úniques idees que en troba són al *Fèlix* i als *Proverbis*. Més tard, també es refereix a la manca d'obres de zoologia en Llull, ja que al *Fèlix* converteix el *Llibre de les bèsties* en una faula política.

Pel que fa a la física, reconeix que en temps de Llull era una ciència molt retardada, en què encara se seguien les idees d'Aristòtil. Tanmateix, critica que el beat no operàs com els científics, que, a partir dels fenòmens observats, formulen una hipòtesi i després intenten demostrar-la. Segons Weyler, Llull actuava com els antics i, en lloc de centrar-se en un terreny concret, volia abastar una gran quantitat de camps:

Siguió la marcha de los que abrazan muchos conocimientos á la vez, y se acostumbran á juzgar de una ciencia por los principios y dogmas de la que mas le place. Así Platon apelaba á las abstracciones y á la Teología; Aristóteles á la Dialéctica; Proclo á los principios matemáticos; y Lulio á sus combinaciones filosófico-metafísicas (p. 312).

En el terreny de la física, Weyler es refereix a una sèrie de termes (*accident, aigua, atracció, color, moviment, so, fred, calor...*) extrets de les obres de Ramon Llull i li critica altre cop l'aplicació de principis metafísics en l'estudi dels fets físics i naturals:

Al apartarse Lulio de sus contemporáneos, cayó en una visible y pueril exageración, por el empeño con que recurría á lo místico y metafísico de sus doctrinas, cuando trató de introducir sus explicaciones vulgares é incompletas, y no admitidas por los demás filósofos, por que si accidental y casi forzosamente, entraron en alguna escuela, se adormecieron y pronto fueron rechazadas por el buen sentido de la inmensa mayoría de los sabios, sin merecer tan siquiera, que el nombre del autor se haya inscrito en el catálogo histórico-bibliográfico de las ciencias naturales y exactas (p. 330).

Fernando Weyler es refereix també a l'atribució a Ramon Llull d'un tractat de nàutica i refuta que hagués inventat l'agulla de navegar, com li atribuï el P. Antoni Pasqual. Igualment, rebutja les teories que afirmaven que Llull ja havia previst l'existència del continent americà. En realitat, Weyler creu que aquells que han volgut engrandir els mèrits del beat, tot atribuint-li descobriments i obres que no són seves, li han fet un mal favor.

Quant a la geometria, Weyler resumeix el que Llull explica en el seu tractat (*Liber de geometria nova et compendiosa*) i es detura a comentar les qüestions de la quadratura del cercle i de la triangulatura del quadrangle. Considera que és una qüestió mancada d'interès i que resulta confusa a causa del llatí deficient de Llull.

També dedica un breu capítol a la Milícia, un terreny no científic però que Weyler coneixia bé. Aquí afirma que Ramon Llull hauria pogut dir moltes coses sobre la guerra i els exèrcits, però que només en parlà superficialment. Tot i això creu que Llull mai no es va considerar un estratega militar i que, si altres així ho han fet, és perquè li volen atribuir mèrits que no té. Es refereix a la milícia a partir del *Liber de fine*, en què es parla dels plans de croada a Terra Santa. També extreu algunes idees dels *Proverbis*, de l'*Arbre imperial* i d'altres obres; però, en canvi, no esmenta el *Llibre de l'ordre de cavalleria*. Weyler censura el projecte lul·lià de croada, atès que el veu impossible per la quantitat d'homes que hauria implicat i pels costos econòmics i humans de l'empresa, que haurien provocat «una guerra inmensa, interminable, asoladora, en la que desastre sobre desastre, hubiesen apagado el ardor europeo, acabando con sus hombres y tesoros» (pp. 359-360). Per aquest motiu pensa que els reis feren bé en desoir els plans de Ramon Llull, atès que haurien arruïnat la cristiandat.

L'estudi de la química i de l'alquímia en el beat centra una part important del treball de Fernando Weyler. En primer lloc, planteja si realment Ramon Llull va ser alquimista i demostra que no ho fou i que els llibres d'alquímia que li atribueixen són apòcrifs. L'opinió de Ramon Llull sobre els alquimistes també li serveix per descartar qualsevol dedicació del beat a aquestes activitats. Tanmateix, Weyler, tot i excloure radicalment l'obra alquímica de Llull, dedica 63 pàgines a parlar de l'alquímia i a explicar alguns dels llibres que se li han atribuït, com el *Testamentum* (datat el 1332, ja després de la mort de Ramon Llull), el *Codicillum* o el llibre de *Quinta essència* (datat el 1319). D'aquest últim llibre Fernando Weyler diu:

Cuando se examina este libro con detención y se compara á los escritos lulianos, si al pronto ofrece una semejanza notable, con todo, luego se advierte que en unos casos sus doctrinas son puras interpolaciones o copias de ciertos escritos de aquel autor, y en otros simples imitaciones mezcladas con los principios generales de la Alquimia, dando lugar á que en su conjunto falte el carácter peculiar de las obras de Lulio (p. 418).

Realment no té cap sentit que el metge castrense dediqui tanta atenció a parlar de l'alquímia, atès que des del principi ha deixat clar que aquests llibres són apòcrifs. Weyler demostra el caràcter apòcrif de les obres alquímiques per raons sobretot de cronologia, però també pel llenguatge i per l'estil. Considera que l'atribució del conreu de l'alquímia al beat contradiu el «Lulio, siempre firme y leal, en quien estaba encarnada la sinceridad y la buena fé» (p. 370). També refusa que Llull fos considerat l'inventor de l'aiguardent i de l'àcid nítric.

La medicina

Finalment, dedicarem una mica més d'atenció al que Fernando Weyler opina sobre els textos en què Ramon Llull parla de Medicina, atès que aquesta era l'especialitat del comentarista. Els llibres en què Weyler es basa són *Art compendiosa de la medicina*, *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis*, *De levitate et ponderositate elementorum* i *Ars de principiis et gradibus medicinae*. La raó principal per la qual Weyler refusa la medicina lul·liana és la mateixa que li ha fet rebutjar les altres ciències sobre les quals el beat va escriure: és a dir, haver volgut explicar la Medicina segons els principis de l'Art, per tal d'agrupar tots els sabers sota una mateixa metodologia:

Consecuente Lulio con su atrevido proyecto de encadenar todas las ciencias, eslabonandolas por sus principios filosóficos, comprendió entre sus estudios, el de la Medicina, considerandola, según su costumbre, bajo un punto de vista abstracto y contrario á la razón y á la experiencia, en él que amalgamaba lo sagrado con lo astrológico, lo cabalístico, con lo metafísico, y apartandose por consiguiente, de las doctrinas clásicas que imperaban en su tiempo (pp. 481-482).

Weyler pensa que aquesta metodologia redueix la Medicina a uns pocs principis, que no serveixen per cobrir les necessitats dels metges. Aquí el comentarista també elabora una espècie de guia, en què explica els principals conceptes que Llull aplica a la Medicina: *afirmació*, *dubte*, *capacitat*, *comprensió*, *memòria*, *opinió*, *veritat*, *imaginació*, *sentits*, *dormir*, *somniar*, etc. S'estén sobretot en les explicacions que fan referència als sentits corporals. També es refereix a les crítiques que Llull fa als metges en el *Llibre de contemplació*. I insisteix en la pobresa dels arguments mèdics de Llull, que considera inferior als antics Galè i Cels i, encara més, a Sant Albert el Magne, Sant Tomàs d'Aquino i a Vincent de Beauvais. Segons Weyler, Llull tenia un gran desconeixement de la vida real; en aquest cas, de les malalties i de les curacions. «La vida en general y sus fenómenos —escriu—, objeto de profundos pensamientos y prolongadas meditaciones para otros escritores, le pasa desapercibida y prescinde de ella por completo» (p. 509). La medicina de Llull es basa sobretot en la doctrina dels quatre elements i en les idees de Galè, les quals es compliquen més per tal d'explicar-les mitjançant l'Art.

A les darreres pàgines del capítol dedicat a la Medicina lul·liana Weyler torna a fer una valoració negativa de les idees de Llull en aquest terreny. I, a més, contradiu aquells autors que han valorat aquest aspecte de la doctrina de Llull, com Antonio Hernández Morejón o Jaume Salvà. Ramon Llull, segons Fernando Weyler, no coneixia molts dels principis mèdics que circulaven en el seu temps i que procedien de la medicina àrab. Pensa que el beat no tenia un coneixement pràctic, ni cap experiència real en l'exercici de l'art de la curació, la qual cosa

era bàsica per a Weyler, ja que la Medicina és una ciència que es basa en l'observació i que, per inducció, arriba a uns principis generals que, després, són provats per l'experiència. En cap moment Weyler no parla de la *medicina experimental* que el metge i fisiòleg francès Claude Bernard havia donat a conèixer amb el seu llibre *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* el 1865, un any abans de la publicació de *Raimundo Lulio juzgado por sí mismo*.

Ara bé, tot i el refús de l'obra mèdica de Ramon Llull, Weyler li acaba reconeixent un cert mèrit:

Con todo, á Lulio, le queda el extraordinario merito de haber sujetado á sus doctrinas filosóficas, ciertos dogmas y principios, que no tan facilmente se plegan á especulaciones metafísicas. Esfuerzo que solo era asequible á la imaginación de aquel hombre extraordinario (p. 544).

El doctor José M. Rodríguez Tejerina destaca que el llibre de Weyler va ser el primer llibre que parlà de la Medicina en Ramon Llull, per la qual cosa creu que no és una obra tan negativa com ha semblat a primera vista:

Este libro, en nuestros días tan consagrados al estudio de Ramón Llull, nos parece plegado de falsos conceptos ideológicos. Pero me permitiría decir, con todo respeto, que, no hay libro malo. Y que en éste se encuentran también hechos, noticias, de sumo interés. Bástenos tan sólo aducir en su defensa que es el primer tratado que se ocupa de Ramón Llull como médico [...] hasta el folleto de José M^a Serra de Martínez, médico, historiador y musicólogo barcelonés, publicado en *Estudis franciscans*, Barcelona, 1924, y titulado *La Medicina Luliana (Apunts i comentaris)*, no se vuelve a ocupar nadie, ni antes ni después, de Llull como filósofo de la medicina. Proclamemos, por tanto, porque es de justicia, el gran mérito de Weyler al abordar el estudio de esa fascinante vertiente del saber luliano por primera vez. Y olvidemos piadosamente, los fallos que, al tratar sobre otras actividades filosóficas del Beato Llull comete don Fernando, llevado de su impetuosidad y falta de sólidos conocimientos bibliográficos.¹³

Un balanç final

A l'epíleg de *Raimundo Lulio juzgado por sí mismo* Fernando Weyler intenta matisar el seu judici sobre Llull que, pel que ha anat dient a cada capítol, es pot considerar més que negatiu, catastròfic. En primer lloc, fa una espècie de *captatio benevolentiae* en què repeteix que el seu únic objectiu ha estat la recerca de la veritat. Pensa que el seu treball era gegantí i que només l'ha pogut realitzar en part, tot admetent que té mancances i que és conscient que hi ha moltes obres de

¹³ Rodríguez Tejerina, 1972, pp. 19-20. La mateixa opinió apareix a Rodríguez Tejerina, 1997, p. 113.

Llull que encara no coneix. Tanmateix, nega que hagi volgut ofendre el Mestre i remarca que mai no ha atacat la santedat del beat, però que sí que ha posat en dubte l'excelsitud de la seva saviesa. Pensa que la fama intel·lectual de Llull es deu a l'extensió de la seva obra i a la seva obscuritat i que molts dels que l'han lloat realment no el coneixen prou. Però conclou que el seu pensament és inferior al d'altres autors del seu temps. Tanmateix, admet que Ramon Llull es va trobar amb grans dificultats i que és admirable just per l'afany i la quantitat de feina que va fer. Li reconeix, tot contradient-se, el mèrit d'haver sabut encadenar en un sol mètode els diferents sabers del seu temps, així com les qualitats d'una potent imaginació i de l'originalitat. Però també creu que el gran error de Ramon Llull és haver volgut supeditar la ciència a la filosofia, cosa que el va dur a deixar de costat l'experiència. Weyler subratlla que el seu propòsit no ha estat en cap moment combatre Llull, sinó exclusivament avaluar les seves idees i doctrines i que no l'ha mogut cap motivació política ni religiosa, sinó només un interès científic. Afirmar que els seguidors de Llull, en atribuir-li descobriments i obres que no va fer, l'han perjudicat. Weyler acaba el llibre fent una apologia del mètode científic basat en l'anàlisi de les dades, l'observació de la realitat i la formulació d'hipòtesis i la seva comprovació. Un mètode, aquest, que és el que, al capdavant, el metge militar ha intentat aplicar a l'obra lul·liana amb *Raimundo Lulio juzgado por sí mismo*.

Conclusions

A causa de *Raimundo Lulio juzgado por sí mismo*, Fernando Weyler y Laviña ha estat considerat un antilul·lista. Un antilul·lista d'una època en què les pugnes entre els partidaris dels beat i els seus detractors ja eren aigua passada. Tanmateix, el punt de partida de Weyler no és el mateix que els dels detractors d'èpoques anteriors. El metge comentarista només vol avaluar-lo d'acord amb les premisses científiques del món contemporani. El positivisme de Weyler no encaixa en absolut amb la concepció teològica del món que Llull tenia. Tanmateix, el comentarista utilitza les contextualitzacions, que li haurien d'haver permès comprendre millor el pensament i els coneixements de Ramon Llull, per subratllar només allò a què el beat no va arribar i en què pensa que és inferior a d'altres. Poques vegades hi destaca algun aspecte positiu.

Weyler sobretot no admet l'Art de Ramon Llull perquè és un mètode general, que no pot ser aplicable a tots els sabers, molt diferent del mètode científic del segle XIX, especialitzat i diferent per a cada camp. Així, l'Art és incompatible amb una concepció de la ciència basada en l'observació i en la posterior deducció de conclusions i de lleis generals. En aquest sentit, les crítiques a la inopera-

tivitat del sistema lul·lià que fa Fernando Weyler coincideixen amb les que des del segle XVIII venien fent alguns historiadors de la filosofia europeus.

Weyler va escriure un llarg assaig d'una utilitat més que dubtosa, perquè l'enfocà com una crítica a l'obra del beat. A més, sense adonar-se'n, el comentarista participava d'una visió de la cultura de Mallorca pròpia d'un foraster que se'n sentia superior. Weyler veia Ramon Llull amb el sentiment de superioritat que li donaven els cinc segles i mig que el separaven d'ell. I, així, arguments que li podrien haver servit per entendre i explicar millor Ramon Llull els emprava sempre en contra seva.

Però, vist des d'una altra perspectiva, els resums de les obres i de les idees de Ramon Llull i els capítols de contextualització de cada branca del saber que trobam a *Raimundo Lulio juzgado por sí mismo* ens palesen que Weyler fa un gran esforç per llegir, entendre i explicar Llull. Tot i que no se'n va sortir bé, almenys ho va intentar, cosa que en el seu temps a casa nostra pocs feien. Feu un esforç que ell mateix va malmetre amb la seva constant actitud de subratllar-ne els aspectes negatius. Tot i les mancances inevitables i lògiques que conté – perquè és evident que Weyler no tenia accés a una gran part de l'obra del Mestre i que li mancaven edicions i estudis –, l'assaig hauria pogut ser útil si l'hagués plantejat com una introducció o un comentari a l'obra de Ramon Llull. En un moment en què el lul·lisme a casa nostra era sobretot religiós i biogràfic, Weyler té el mèrit d'haver-se endinsat en l'obra filosòfica i científica del beat. Així, va explicar, encara que fos d'una manera incompleta i mínima, els principis de l'Art i ens va acostar sobretot al pensament de Llull en cada una de les ciències de què va parlar. Sense tantes repeticions, amb una major síntesi, amb més claredat expositiva i amb menys crítiques agres, *Raimundo Lulio juzgado por sí mismo* hauria pogut esser un assaig descriptiu de l'obra del beat. Però, de la manera com Weyler es va aproximar a l'obra de Llull, el llibre només podia generar rebuig. És evident que el 1866 l'obra del beat ja havia perdut les funcions que havia tengut segles abans. El món havia entrat en una altra era i Llull només es podia estudiar com una peça clau del nostre passat, que havia tengut una gran influència en la nostra cultura i en altres pensadors europeus. Weyler havia prescindit del sentiment historicista propi del romanticisme i, tot i la modernitat del seu positivisme, era absurd retreure-li ingenuïtats i flaqueses pròpies d'un temps que ja havia quedat molt enrere.

Bibliografia

- BELAÚSTEGUI FERNÁNDEZ, A., «Protagonistas destacados en la historia de la Sanidad Militar española: Fernando Weyler y Laviña», *Sanidad Militar*, 67, suplement 1, 2011, pp. 239-251.
- BONNER, Anthony, *L'Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d'ús*, Barcelona, Universitat de Barcelona i Universitat de les Illes Balears, 2012.
- BOVER, Joaquín María, *Biblioteca de escritores baleares*, vol. II, Palma, Imprenta de Pedro J. Gelabert, 1968. (Edició facsímil: Barcelona-Sueca, Curial, 1976).
- LOMPART ROCA, Miquel, *Can Weyler*, Palma, ARCA, «Quaderns Arca», 6, 1990.
- LLULL, Ramon, *Poesies*, Text, introducció, notes i glossari de Ramon d'Alòs-Moner, Barcelona, Els Nostres Clàssics, 1928, 2^a edició, pp. 131-134.
- RIPOLL, Lluís, «El autor y el libro», en *Historia militar de Mallorca (Siglos XIII al XVIII)*, de Fernando Weyler y Laviña, Palma, Ediciones de Ayer, 1968, pp. v-VIII. (Reedició del llibre publicat el 1862).
- R[ODRÍGUEZ] TEJERINA, José María, «Don Fernando Weyler y Laviña, médico y escritor del siglo XIX», *Medicina e Historia. Revista de estudios histórico-informativos de la Medicina*, 17, octubre 1972, pp. 8-26.
- , «Don Fernando Weyler y Laviña, general médico», *Medicina Balear*, vol. 12, núm. 2, maig-agost 1997, pp. 109-116.
- RUBIO, Josep E., «La réception de Raymond Lulle aux XVIII^e et XIX^e siècles». *Lectio. Studies in the transmission of texts & ideas*, 5, Turnhout, Brepols, 2018, pp. 197-232.
- WEYLER Y LAVIÑA, Fernando, *Raimundo Lulio juzgado por sí mismo. Consideraciones critico-científico-comparativas sobre varias de las doctrinas que profesaba este iluminado doctor, según se leen en sus numerosos libros*, Palma, Imprenta de Pedro J. Gelabert, 1866. (Edició facsímil, València, Librerías París-Valencia, 2001).
- WEYLER Y LÓPEZ DE PUGA, Valeriano, *En el archivo de mi abuelo. Biografía del capitán general Weyler*. Madrid: Industrias Gráficas, 1946.

ALGUNES CONSIDERACIONS SOBRE EL REALISME MÍSTIC LUL·LIÀ EN L'AVANTGUARDA CATALANA

SOME CONSIDERATIONS ON LULLIAN MYSTICAL REALISM IN THE CATALAN AVANT-GARDE

SERGI CASTELLÀ MARTÍNEZ

Universitat Pompeu Fabra

Resum

Aquest article explora la recepció de Ramon Llull en l'avantguarda catalana i se centra en obres primerenques de Salvador Dalí. Es proposa que el «realisme místic» posterior es desenvolupa a partir d'idees ja presents en els anys de formació de les dècades dels anys 1920 i 1930. En l'entorn intel·lectual de figures com Francesc Pujols i J.V. Foix, la mística lul·liana es reinterpreta com a pràctica creativa i epistèmica capaç d'eixamplar els límits del realisme. L'article proposa que aquest context ajuda a explicar la concepció daliniana de la pràctica artística com a mètode d'accés a una realitat més profunda, una «irracionalitat concreta», posició pròpia en front a marcs religiosos i estètics del seu temps.

Paraules clau: Mística, realisme, surrealisme, avantguarda, Llull, Dalí.

Resumen

Este artículo examina la recepción de Ramon Llull en la vanguardia catalana y se centra en la obra temprana de Salvador Dalí. Sostiene que su posterior «realismo místico» se desarrolló a partir de ideas ya presentes en sus años formativos de las décadas de 1920 y 1930. En el entorno intelectual de figuras como Francesc Pujols y J.V. Foix, la mística luliana fue reinterpretada como una práctica creativa y epistémica capaz de ampliar los límites del realismo. El artículo propone que este contexto ayuda a explicar la concepción daliniana de la práctica artística como un método para acceder a una realidad más profunda, una «irracionalidad concreta», posición propia ante los marcos religiosos y estéticos de su tiempo.

Palabras clave: Mística, realismo, surrealismo, vanguardia, Llull, Dalí.

Abstract

This article examines the reception of Ramon Llull in the Catalan avant-garde, focusing on the early work of Salvador Dalí. It argues that Dalí's later «mystical realism» developed from ideas already present in his formative years in the 1920s and 1930s. Within the intellectual milieu of figures such as Francesc Pujols and J.V. Foix, Lullian mysticism was reinterpreted as a creative and epistemic practice capable of expanding the limits of realism. The article proposes that this context helps explain Dalí's conception of artistic practice as a method for accessing a deeper, «irrational concrete», a position of his own in front of contemporary religious and aesthetic frameworks.

Keywords: Mysticism, Realism, Surrealism, Avant-Garde, Llull, Dalí.

1. Introducció

Durant les primeres dècades del segle XX, escriptors i artistes de corrents estètiques i intel·lectuals molt diverses van forjar una imatge renovada de l'escriptor místic. Específicament en el si dels moviments d'avantguarda, aquesta imatge es va associar a la innovació radical del llenguatge, del pensament i de l'experiència, així com a la recerca de nous models moderns de creació artística i poètica¹. L'interès d'autors com Vassili Kandinski, Hugo Ball, André Breton o Leonora Carrington per la mística és conegut; també el de Salvador Dalí. En la majoria d'estudis sobre la qüestió, l'especificitat de l'interès per l'escriptura mística és absent o bé subsidiari de la mirada crítica i renovada dels artistes sobre el fenomen religiós, l'espiritualitat o l'esoterisme. Tot i els grans estudis panoràmics² i les detallades investigacions sobre casos concrets³, la qüestió és encara a dia d'avui confusa. Amb l'objectiu de contribuir a conèixer millor les condicions i els termes de la relació entre la mística i l'avantguarda, esbossaré alguns trets d'una xarxa intel·lectual i artística que, a l'entorn de la figura i l'obra de Salvador Dalí, participa de forma crucial en aquesta tendència epocal de relectura de la posició i valor de l'escriptor místic en general i de Ramon Llull en particular.

¹ Alois M. Haas, 1996, es planteja l'escriptura mística cristiana com a '*Aussage*', 'enunciat' o 'testimoni', i d'aquesta manera n'estudia el fenomen tant des del punt de vista de les novetats doctrinals i teològiques, com des d'una perspectiva estètica: la mística és productora de formes singulars de l'experiència, el pensament, i la parla. Cf. Vega, Weibel, Zielinski, 2018, per a una decisiva contribució crítica i especulativa en aquest sentit, centrada en l'obra i el pensament de Ramon Llull.

² Vega, 2022; Largier, 2024; Poirel, 2024.

³ Hollywood, 2001; Talar, 2009; Cirlot 2019.

Em centraré en els anys més formatius de l'estil i la personalitat artística de Dalí, que van aproximadament entre la seva primera exposició individual a Barcelona, el 1925, i l'arribada a Nova York el 1936, a l'inici de la Guerra Civil espanyola. Tant els experts en la trajectòria daliniana⁴ com els autors que s'han referit explícitament a la relació entre Dalí i la mística (com Amador Vega, qui en ocasió del 7è centenari lul·lià va ocupar-se de la noció d'èxtasi en relació amb la transfiguració pictòrica⁵), s'han centrat en les dècades posteriors, les primeres de la segona meitat del segle, en què el pintor utilitza tots els ressorts de la seva popularitat per fer una crida al retorn dels temes i l'estil dels grans mestres de la pintura occidental.

L'argument que em proposo de resseguir és el següent: les idees i tècniques atribuïdes a Dalí després de la seva suposada «conversió mística», convencionalment datada el 1951, són centrals en la seva trajectòria ja des dels anys 1920 i 1930. Reflecteixen una imatge renovada de la mística, concretament de la tradició lul·liana, com una pràctica de relació amb la realitat més enllà dels marcs religiosos i filosòfics ortodoxos. Per abordar-lo, selecciono un nombre reduït d'obres que, ordenades de més recent a més antiga, permeten fer un esbós preliminar de la qüestió.

2. Una creu lul·liana

Comencem amb una pintura mural que Dalí pinta per encàrrec de l'Ajuntament de Barcelona al Palauet Albèniz, palau reial a la muntanya de Montjuïc, vora l'any 1969, encara viu el dictador Franco. La intervenció de Dalí se centra en la cúpula d'un vestíbul: al sostre hi instal·la un llenç circular conegut com *L'Heure royale*⁶, una apoteosi *sui generis* a una corona flotant —la Corona d'Espanya restaurada en Joan Carles I, recentment escollit per Franco com a successor— que forma una rotllana amb tres personatges nus que dansen al voltant d'un ull del cel per on s'enfila una filera d'ocells en espiral. A les petxines de la cúpula, Dalí hi representa quatre figures il·lustres de la història de Catalunya i Espanya: Cristòfol Colom, Miguel de Cervantes, Joan Maragall, i Ramon Llull. Damunt de sengles pedestals, Dalí hi afigura uns busts en negatiu, i pinta a les parets del palau quatre orificis amb la forma de les siluetes dels qua-

⁴ Per exemple, en biografies (Descharnes, 1990; Adès, 2022) i catàlegs d'exposició (DDAA, 2010).

⁵ Estudi publicat el 2016 com a «Rapte místic i èxtasi artístic: Llull i Dalí» a les *Actes del Congrés d'Obertura de l'Any Llull*, pp. 339-363, i reimprès en traducció castellana a Vega, 2022, pp. 363-401.

⁶ Número del catàleg P 823: <https://catalogues.salvador-dali.org/catalogues/ca/heritageobject/246-fcec/>.

tre homes, que permeten albirar-ne en cada cas, per damunt i dessota la persistent línia de l'horitzó daliniana, elements que els identifiquen. En el cas de la representació lul·liana, el pintor il·lustra dues figures geomètriques: una creu feta de cubs que sura damunt del nom del filòsof, a l'alçada del cor, i un cercle inscrit amb les lletres de l'abecedari. Tots dos dibuixos són referència als suports visuals que Llull incorpora a la seva *Art d'atrotbar veritat*. La figura circular és la Figura X, feta de conceptes oposats que Llull considera tots relacionats entre sí, uns per concordança, altres per contrarietat, uns per mitjà d'altres, d'altres immediatament. La figura, de tonalitat groguenca, apareix com un sol al cap abuidat del filòsof, en una imatge que no podem evitar de relacionar amb la figura de l'acèfal que Georges Bataille fa imatge de l'èxtasi de Nietzsche al llac de Silvaplana: es tracta, segons el filòsof Mark C. Taylor, d'una imatge de l'ambició total i totalitària de la filosofia, l'acció de mirar el sol directament i quedar encegat, o, més ben dit, perdre el cap⁷.

Al cor del bust, i surant per damunt de l'altaret que l'ancora arquitectònicament, hi veiem una figura en forma de creu que prové de l'edició maguntina de la *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem* (Mallorca, ca. 1274-76)⁸. Aquesta figura sintetitza la resta de suports visuals de l'*Art d'atrotbar veritat*, i és la il·lustració de l'*explicit* de l'obra: *quia nulla forma artificialis est tam similis formae naturalis, sicut beatissima Crux*. En el seu context original, aquesta frase recorda la subordinació de la pràctica filosòfica de Llull a la contemplació, és a dir, a la unió amb el diví a través de proposicions i semblances de la natura trinitària cognoscible de la creació. Per a Dalí, aquesta figura era la realització plàstica de la possibilitat de transcendir totes les convencions artístiques i religioses. Cinc cubs, corresponents a les figures A, T, S, V, X, formen els dos fusts de la creu. Un rectangle format per la fusió dels cubs corresponents a les figures Y i Z en són estilobat, i tot plegat se sustenta en un rectangle més ample encara, de dimensions equivalents a quatre cubs, amb el lema «ELEMENTALS», corresponent als quatre elements. El figurativisme arquitectònic dalinià permet que la figura faci un salt, del paper i la bidimensionalitat a l'oli i la il·lusió de tridimensionalitat, com un element més de l'escenari real hipnagògic de l'obra pictòrica. Per altra banda, la resta de l'orifici fet a imatge de la silueta de Llull presenta un horitzó nu de qualsevol altra imatge: *dins* del filòsof hi ha només el cercle i la creu feta de cubs.

Com és ben conegut, el cub obsessiona Dalí com a mínim d'ençà de trenta anys enrere. L'exemple més cèlebre és l'experimentació plàstica feta a partir

⁷ Taylor, 1987, pp. 114-148.

⁸ Ramon Llull, *Lectura super artem inveniendi veritatem* (*Beati Raymundi Lulli Opera*, v. I/ii, ed. Ivo Salzinger), Magúncia, Häffner (reimpr. Frankfurt, 1965, ed. Friedrich Stegmüller), 1721, p. 44.

d'un altre palau reial espanyol, el Reial Monestir de San Lorenzo de l'Escorial, encàrrec de Felip II d'Habsburg que l'arquitecte Juan de Herrera encara tot seguint principis lul·lians. Herrera creia haver sintetitzat la geometria euclidiana i l'art universal de Lull en la construcció del palau-monestir: la revolució quasi fractal del cub, desplegat en la planta i l'alçat de l'edifici, havia de permetre el descobriment artificial de totes les veritats i relacions geomètriques i teològiques⁹. La imbricació del cub i la creu és ben present a l'homenatge pictòric *A propòsit del «Discurso sobre la figura cúbica» de Juan de Herrera* (ca. 1960)¹⁰ i al conegut *Corpus Hipercubus* (*Basat en el tractat sobre la forma cúbica de Juan de Herrera, constructor de El Escorial*) (ca. 1954)¹¹, en què, més o menys explícitament, el volum arquitectònic fa referència al cos sofrent de Crist.

Dalí va abraçar el llenguatge esplendorós de la tradició clàssica, suplementat amb referències i motius personals, d'origen oníric, assajats centenars de vegades. La seva Crucifixió inspirada en un esbós del místic castellà Sant Joan de la Creu és una representació, com la del carmelita, vista des de dalt, però en el cas del pintor, *El Crist* (1951)¹² és vist en una forçada perspectiva zenital, des de dalt de tot¹³. Alhora, els avenços en la recerca científica seguien tenint un fort impacte en l'obra de Dalí, i molt especialment, en aquestes dècades, la física nuclear. El pintor lligava la fragmentació figurativa inspirada en models corpusculars a la llarga genealogia de la tradició de l'atomisme. N'és exemple, com ha assenyalat Vega, l'*Assumpta Corpuscularia Lapislazulina* (1952)¹⁴, que presenta el mateix Crist vist des de dalt, ara però suspès en perspectiva impossible sobre un altar inscrit en el fragmentari cos i vestimentes de Gala, que es fon amb una cúpula celestial. Dalí cercava, a través d'una hiperestilització minuciosa dels objectes pictòrics, descobrir allò que anomenava «l'irracional concret». Però la sobresaturació d'imatgeria religiosa convencional i l'exaltació del classicisme emmascaren la genealogia estètica i el pensament del pintor. El pintor no va experimentar cap «conversió», ni hi ha correlats existencials o expressius en la seva obra que apuntin en aquesta direcció. La seva *Vida secreta* apunta en canvi a un projecte, un propòsit, afaïçonat per ell mateix:

La meua metamorfosi és tradició, car la tradició és justament això —canvi de pell, reinvençió d'una nova pell original que és tanmateix conseqüència inevita-

⁹ Cf. Blanco Mourelle, 2017, pp. 149-182.

¹⁰ Núm. catàleg P 765: <https://catalogues.salvador-dali.org/catalogues/es/heritageobject/39-8d14/>.

¹¹ Núm. catàleg P 681: <https://catalogues.salvador-dali.org/catalogues/ca/heritageobject/89-58f5/>.

¹² Núm. catàleg P 667: <https://catalogues.salvador-dali.org/catalogues/ca/heritageobject/706/>.

¹³ Cf. Vega, 2018, p. 181, per al dibuix pertanyent al *Manifeste mystique*, esmentat a continuació, en què el Crist dibuixat segles enrere per Sant Joan de la Creu convergeix amb el dalinià *Corpus hipercubus*.

¹⁴ Núm. catàleg P 670: <https://catalogues.salvador-dali.org/catalogues/ca/heritageobject/181/>. Cf. Vega, 2018, p. 179.

ble de l'humor biològic que la precedia. No és cirurgia ni mutilació, ni és tampoc revolució —és renaixement. No renuncio a res; continuo. I continuo començant, car havia començat acabant perquè el meu final pugui tornar a ésser un començament, un renaixement.¹⁵

Les seves constants estètiques i morals s'originen en el seu període formatiu, en contacte amb artistes i pensadors que, inspirats per Ramon Llull, cultivaven una comprensió de la folia mística com un mode privilegiat d'accedir a la veritable realitat.

3. Més enllà del *Manifest místic*

Seguim l'itinerari invers i arribem a l'any 1951. Dalí torna dels Estats Units i publica, en llatí i francès, el *Manifeste mystique*, on proclama el retorn a la tradició dels grans mestres:

The atheism of his youth would find a curious form of continuity in the great mystics of the Iberian Catholic tradition, such as St. John of the Cross and St. Teresa of Avila, who represent the complex conjunction of the excesses and raptures of the soul on the one hand, and spiritual discipline and restraint on the other.¹⁶

Entre els dibuixos que acompanyen el manifest, hi ha una delirant explosió extàtica on apareixen els temes que centren l'assumpte del text: el binomi de mística i realisme, i l'expressió «mysticisme d'après nature». També hi declara genealogies predilectes en filosofia i pintura. Cal destacar el nom d'Heràclit, de qui Dalí pren indefectiblement, i des dels seus primers articles periodístics, la famosa citació: «La natura estima d'amagar-se». Al costat dels grans mestres de la pintura, com Raffaello, Velázquez i Vermeer, apareixen també els noms de Ramon Llull, Ramon Sibiuda, i l'arquitecte Antoni Gaudí. Les genealogies dalinianes són un gest clau habitual en el context de l'avantguarda surrealista, que manté sempre oberta la tensió entre passat i futur, tradició i revolució, tot i que aquí el pintor es distancia de forma evident de la jerarquia parisenca que l'havia jutjat i excomunicat abans de l'exili nordamericà.

Són les obres d'aquest període que ens permeten constatar que el llenguatge religiós és anterior a la conversió rubricada pel *Manifeste mystique*. *La cistella del pa*¹⁷, de l'any 1945 i exposada per primer cop a la Bignou Gallery de Nova York a l'exposició *Recent Paintings by Salvador Dalí*, és un bon exemple d'un

¹⁵ Dalí, 1993 (1942), p. 419.

¹⁶ Vegeu-ne la introducció de Vega, 2018, pp. 179-182.

¹⁷ Núm. catàleg P 607: <https://catalogues.salvador-dali.org/catalogues/ca/heritageobject/47/>.

altre dels elements obsessius de la seva obra: cos de Crist, símbol de la revolució comunista, senyal de la misèria d'Europa en el moment més fosc, és la figuració sensible per antonomàsia de la promesa de salut i salvació, i l'objecte quotidià per excel·lència. La substancialitat i solidesa del primer pla, la cistella i el pa anòmalament il·luminats amb llum pròpia, al llindar d'una taula sobre un fons de foscor impenetrable, doten a l'espai pictòric de gravetat arquitectònica. Per al pintor, el pa és un objecte ambigu, de solidesa geològica i alhora tou, orgànic, perible. Perfectament representat, amb precisió acadèmica i absència total de cap índex simbòlic explícit, Dalí imposa la seva pràctica pictòrica a qualsevol tematització. No es tracta d'un tros de pa, sinó de la completa substitució de l'objecte real per l'objecte pictòric, que recorda, per causa de la descontextualització hiper-detallista de l'objecte representat, la infinita distància amb la realitat. Dalí es vol a sí mateix per damunt i a certa distància, distància genuïna, de tota doctrina col·lectiva¹⁸.

Les formes toves i orgàniques perseguien un ideal extravagant: el de l'art comestible, formes extremes portades al paroxisme de la transformació per mediació onírica, plenament conscient de la degradació de l'art burgès¹⁹. El llenguatge de la tradició, laica o religiosa, havia servit a Dalí durant anys com a mitjà per proposar una revolta —la seva revolta— contra la burgesia i la religió. En consonància amb aquests objectes tous i hiperestilitzats hi ha també l'omnipresència d'un paisatge completament real: el de l'Empordà i el Cap de Creus, amb grans formacions geològiques de caràcter arquitectònic, orgàniques però duradores, subjectes a una forma de canvi lent que presenta un moviment impossible d'aturar, però que opera a una altra escala²⁰. A l'*Automòbil fòssil del Cap de Creus* (1936)²¹, les parets dels espadats marins deliren figures pseudo-humanes, algunes laborioses, d'altres reflexives, i afiguren també, ben visible, l'automòbil, màquina moderna transformada en relíquia, ruïna o, més aviat, i ben precisament indicat al títol, fòssil: vestigi d'un passat remot que tanmateix fa de senyal en l'esdevenidor gràcies a la mediació de la creació artística. L'Empordà és, com és sabut, el gran inventari pictòric i simbòlic de Dalí. Reculem així fins

¹⁸ Alicia Kent ha fet investigacions recents, de pròxima publicació, sobre la persistència del compromís antiburgès en obres dalinianes d'aquest període, com el *Taxi pluvieux* per a l'Exposició Internacional del Surrealisme del a la Galerie des Beaux-Arts de París el 1938.

¹⁹ Cf. *Téléphon en safata amb tres sardines fregides* (1939), núm. catàleg P 476: <https://catalogues.salvador-dali.org/catalogues/ca/heritageobject/97/>.

²⁰ Cf. *Arquitectura surrealista* (1932), núm. catàleg P 258: <https://catalogues.salvador-dali.org/catalogues/ca/heritageobject/159/>, per a un cas de personal elaboració plàstica pròxima a l'abstracció, o bé *Lluna i cargol de mar sobre roca* (ca. 1928), núm. catàleg P 231: <https://catalogues.salvador-dali.org/catalogues/ca/heritageobject/27/>, per a la mateixa intensitat volumètrica i detallista, però amb un ancoratge en la representativitat figurativa molt marcat.

²¹ Núm. catàleg P 409: <https://catalogues.salvador-dali.org/catalogues/en/heritageobject/621-a73c/>

al període cubista, anterior a l'ingrés al grup surrealista de París. *Penya-segats* (1926), és una obra despüllada de quasi tota referència simbòlica o religiosa, exposada per primer cop a les Galeries Dalmau en l'exposició monogràfica celebrada entre la revetlla de Cap d'Any del 1926 i el 14 de gener de l'any entrant. Dellà d'una enigmàtica banyista en un racó de la composició, es tracta d'una pintura de paisatge que, tanmateix, concentra ja el significat espiritual de la mirada daliniana. El pintor declarava, el 1927: «Saber mirar un objecte, un animal, d'una manera espiritual, és veure'l en la seva màxima realitat objectiva»²².

4. Més enllà de *L'Amic de les Arts*

Entre el 1927 i el 1929, quan s'establí a París, Dalí va col·laborar intensament amb el cercle d'intel·lectuals organitzat al voltant de la revista *L'Amic de les Arts*, de Sitges. Fundada per Josep Carbonell, comptava també amb la col·laboració habitual de J.V. Foix, Sebastià Gasch, Lluís Montanyà i Magí Albert Cassanyes. Des del segle XIX, com a focus dels modernistes, Sitges havia acollit durant dècades les noves tendències artístiques que sovint tornaven de París, i *L'Amic de les Arts* va servir per articular i posar a prova moltes de les idees i polèmiques a l'entorn de l'art d'avantguarda, que no disposava a Catalunya d'una gran acollida, si bé Dalmau havia organitzat, tan enre com el 1912, la primera Exposició d'Art Cubista a les seves galeries²³. Allò que unia al grup de Sitges era l'avversió al realisme burgès, mentre que l'antídote era encara objecte de debat.

El crític d'art Sebastià Gasch, co-signatari, amb Dalí i Montanyà, del cèlebre *Manifest Groc* del 1928, un esclat avantguardista contra l'academicisme, la religió i la burgesia, hi escrivia dos anys abans una mena de síntesi crítica del pensament i la pràctica de Cézanne²⁴. Gasch hi argumentava que Cézanne havia fracassat en el seu intent de superar el realisme mitjançant la combinació del classicisme i el contacte directe amb la natura a l'estil dels impressionistes. Raonava així el crític els innombrables intents i repeticions de l'artista, i l'obsessió pel retoc. Es tracta d'un fracàs, segons la seva argumentació, inevitable: pretendre correspondre amb la pintura a la natura mutable i inestable, que resisteix la reducció formal, és oblidar la necessitat d'imposar lleis completament humanes en la pintura per tal de superar les convencions hipòcrites de l'òptica realista. L'obsessió de Dalí per la màxima realitat objectiva el porta, en els seus experiments cubistes i surrealistes, a la recerca d'un llenguatge que no substitueixi la

²² Dalí, 2003 (1927), p. 51.

²³ Vidal, 1996.

²⁴ Gasch, Sebastià, 1926, p. 4.

realitat per una còpia freda i immòbil. Això no és només un problema de representació, sinó també concerneix la dimensió heurística de l'art, potencialment apte per eixamplar —idealment, fins al màxim— els límits interns de la realitat.

La posició del pintor, reconeguda com a forma *sui generis* de realisme místic al *Manifeste* del 1951, però ja present i assajada en assaig i pintura d'ençà dels anys 20, cal posar-la en context. A banda dels artistes ja esmentats, i tants altres com Hilma af Klint o Max Jacob, que reconfiguren en el seu treball creatiu els significats lligats a l'escriptura i la pràctica místiques, l'efervescència teòrica contemporània sobre la qüestió és tant o més destacable. La vella hipòtesi que veu la mística com a forma excepcional de relació amb la realitat i solució a l'atzucac realista²⁵ es troba esbossada, amb fórmules diverses, en autors com William James i Henri Bergson, i també en intel·lectuals per als qui recerca teòrica i experiència pràctica i personal van de la mà, com Evelyn Underhill, Henri Bremond o Pierre Teilhard de Chardin. Com a exemple tangencial, potser anecdòtic, però protagonitzat per una figura tanmateix central en aquesta història de l'art i la literatura encara prou entortolligada, hi ha el cas d'André Breton.

El 1922, Breton i Louis Aragon coescribiren una carta per al famós dissenyador Jacques Doucet, que els havia encarregat la curadoria i ampliació de la seva biblioteca filosòfica i literària²⁶. La tria dels poetes passa primer per Kant, Leibniz, Hegel i Fichte, entre els alemanys, i Sade i Condillac, entre els francesos, i després per Pascal, Proudhon, Barrès i molts altres, sempre posats en relació amb autors com Lautréamont, Baudelaire, o Apollinaire, que són al capdavant el fil conductor de les qüestions introduïdes a la carta: l'objectivitat de les dades internes de la raó i l'esperit de revolta moral capaç de capgirar els costums, fonamentalment. Enmig d'aquestes consideracions, i costat per costat amb Emanuel Swedenborg, els dos autors recomanen també el *Grand Art* de Lull. Coincideixen que Doucet no pot negligir la presència d'escriptors místics en la seva biblioteca perquè entenen que la mística és «après tout, la solution poétique des problèmes fondamentaux». De fet, segons revela la carta, els autors tenien pensat de dedicar a la qüestió de la «mística moderna» una porció considerable del Congrès de París que s'havia de celebrar pocs mesos després, el mateix any 1922, i que havia de coordinar les posicions avantguardistes sobre les tendències modernes. Els desacords entre surrealistes i dadaistes van fer naufragar el con-

²⁵ Cf. De Kesel, 2020; Vega, 2025.

²⁶ Breton, Aragon, 1988 (1922). Manuscrit de la Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet (Sorbonne) BLJD7210-17. Disponible també a <https://www.andrebretton.fr/fr/work/56600101001009> (Darrer accés: Març 2026).

grés i ens van privar potser no d'una síntesi avantguardista sobre la mística, però sí, segur, d'expressions més explícites²⁷.

La selectiva tria de Breton i Aragon ens recorda que el primer va conèixer Llull, si bé sembla que de forma imprecisa, per la mediació de diverses fonts i tradicions: la versió francesa de l'*Ars brevis* que cita a *Le surréalisme et la peinture* (1928) i al *Dictionnaire abrégé du surréalisme* (1938) forma part de l'atmosfera pansofista i enciclopedista del segle XVII²⁸, en què les reivindicacions de l'ortodoxa santedat de Llull i les heterodoxes invocacions i lloances alquímiques transcorren en paral·lel i tot sovint en mútua influència, i formen la «llegenda del sant alquimista»²⁹ que estén els tentacles fins el segle XX. La imatge que se'n fan els avantguardistes parisencs és clara: un convers que va passar mitja vida recorrent el món i predicant la invenció d'un mètode de coneixement i contemplació universal, que a la pràctica es descobreix com un corpus inabastable d'obres plenes d'imatges, semblances i proposicions sobre l'ordre diví de la creació, per a qui la unitat es descobreix en la pluralitat del món. Mitjançant aquestes pràctiques, Llull creava artificialment l'oportunitat de la contemplació més subtil, i així revelava l'essència infinita de Déu.

Una de les veus més decisives en aquesta direcció interpretativa molt més especulativa que erudita va ser Francesc Pujols. Manuel Jorba ha tractat la rellevància social de Pujols des de la perspectiva d'un cert anacronisme, segons el qual el filòsof s'integrava en els cercles intel·lectuals i estètics de les generacions que el precedien. Per inconformisme i antidogmatisme —i també gràcies a una «còmoda situació social»³⁰—, això no obstant, Pujols va poder circular còmodament pel modernisme maragallià i el noucentisme orsià, emblema de l'eclèctica i tot sovint indefinida estètica barcelonina dels primers Nou-Cents, abans de ser reconvertit en extravagant oracle d'un avantguardisme *sui generis*, tal vegada més a prop de les tradicions «*off-modern*»³¹. El seu *Concepte General de la Ciència Catalana* (1918) era un intent llarg, obscur i provocativament agosarat de redibuixar les genealogies intel·lectuals del seu temps. Més a prop d'un assaig crític-creatiu modernista —com *Le Surréalisme et la peinture* (1928) de Breton— que d'un projecte acadèmic rigorós, reflectia una audàcia conceptual i una escriptura experimental caracteritzada per la recursivitat i la no-linealitat, amb frases que s'estenen pàgines i pàgines sense puntuació convencional.

²⁷ Cf. Polizzotti, 1995, pp. 146-171.

²⁸ Raymond Lulle, *Le fondement de l'Artifice universel de l'Illuminé Docteur Raymond Lulle* (traducció de Robert le Foul, senyor de Vassy), París, Antoine Champenois, 1632. Cf. Hillgarth, 1971.

²⁹ Pereira, 2013. Cf. Planas, 2017; Castella-Martínez, Saiz-Raimundo, 2024.

³⁰ Manuel Jorba, 1994, p. 98.

³¹ Svetlana Boyrn, 2017.

L'anomenada «ciència catalana» s'articulava entorn de l'accés al «concret universal», missió primordial de la filosofia. Aquest objectiu, segons Pujols, havia entrat en la història de la filosofia de forma esplendorosa per mitjà de les associacions insòlites i expansives d'objectes i principis en l'*Art* de Llull. Com Henri Bergson o Gaston Bachelard, Pujols aspirava a resoldre les apories de la ciència moderna amb una alternativa a la metafísica occidental arrelada en la imaginació creativa. Així, la descoberta real de l'universal en el món, que per a Llull és un carrer transitable en les dues direccions, serveix a Pujols de fonament per a la seva genealogia. Des d'aquest punt de vista, l'arquitecte Antoni Gaudí, a qui Pujols dedica un cèlebre assaig³², emergia com un profeta prefilosòfic i intuïtiu, i Salvador Dalí esdevenia l'herald, tot sovint ungit per si mateix, d'un canvi universal plenament realitzat. És per Pujols que Dalí coneix la figura lul·liana universal de la creu, impresa a tota pàgina al *Concepte General de la Ciència Catalana*³³.

5. Anacronisme i modernisme

La qüestió de Gaudí i el 'Modern Style', o modernisme, són clau en aquest assumpte. La genealogia pujolsiana era assumida per Dalí al *Manifeste Mystique*, en què Gaudí ocupa el pinacle del pensament i la pràctica que comença amb Llull i Ramon Sibiuda i culmina en el propi Dalí. Una *Tela dedicada a la fe*, pintada per Josep Maria Jujol, deixeble de Gaudí, en ocasió dels Jocs Florals del 1907, mostra una via d'accés a la lectura que en fa el pintor surrealista. De gran format i amb un cordatge trenat al costat superior, la tela fa conjunt amb dues altres dedicades a la Pàtria i a l'Amor, segons la convenció del certamen literari. Aquest estendard en homenatge a la Fe està protagonitzat per dues grans creus roges d'on regalimen expressivament dolls de sang, voltats per una llegenda que fa referència a Crist. Aquest és només un exemple de la renovació lingüística que opera, en objectes de matèria explícitament religiosa, dins del modernisme: hi veiem una alteració arbitrària de les formes, matèria que es deforma i regali-ma, un desplaçament que, en llenguatge dalinià, hauriem de considerar testimoni de folia delirant. El llenguatge de la tradició, reprès, dona pas al deliri, a la transformació, a l'excés i a la substancialitat de la superfície —tan pictòrica com arquitectònica. Segons les interpretacions de Pujols i Dalí, la branca del moder-

³² *La visió artística i religiosa d'En Gaudí*, imprès per la Llibreria Catalònia de Barcelona el 1927.

³³ Pujols, 1918, p. 46. I creiem que és en aquest volum, o per mediació directa de Pujols, que Dalí troba la figura de la creu que estampa a la petxina de la cúpula del palau reial de Montjuïc, perquè mentre que al volum primer de les *Beati Raymundi Lulli Opera*, on Salzinger l'estampa, al rectangle de la base de la creu hi diu «ELEMENTALIS», a la còpia de Pujols hi llegim «ELEMEN-TALS».

nisme que Gaudí proposa i encapçala ni imita ni persegueix la natura, sinó que en descobreix l'essència inassolible a través de la producció de les imatges més artificials: el temple que és grec i gòtic alhora. Aquest és el sentit del recurs a la figura universal de la creu lul·liana: hi ha una imatge, la creu, que concentra màxima artificialitat i màxima naturalitat, i per als pensadors i creadors que defensen l'interès o originalitat de l'estètica del modernisme aquest pensament es pot fer extensiu i de fet s'ha de fer extensiu a la realitat sencera.

Dalí ho va defensar el 1933 a la revista *Minotaure* amb l'article «*De la beauté terrifiante et comestible de l'architecture Modern Style*»:

Crec que vaig ser el primer, el 1929, i al començament de *La dona visible*, a considerar, sense cap rastre d'humor, l'arquitectura delirant del *Modern Style* com el fenomen més original i més extraordinari de la història de l'art³⁴.

El ressorgiment del *Modern Style* a finals dels 20 i principis dels 30, com a fenomen de masses de gust kitsch, va permetre al pintor defensar un estil, el seu, tot sovint mesurat desfavorablement a altres avantguardistes per causa del detallisme i figuració formals. Per a Dalí es tractava de defensar l'anacrònic i l'ahistòric, allò que depassa temps i moda, i els grans mestres de la història de l'art —no perquè el seu estil resolgués la il·lusió òptica de la pintura occidental, sinó perquè l'excés de precisió, la seva mestria total en la pintura, així com la distorsió arbitrària de les estacions de metro parisenques i dels edificis de Gaudí, eren representants d'una forma de follia que ampliava les possibilitats de descobrir realitats que la natura estimava d'amagar:

Amb el *Modern Style*, els elements arquitectònics del passat, a part que seran sotmesos a la freqüent, a la total trituració convulsiva-formal que donarà naixença a una nova estilització, seran cridats a reviure, a subsistir simultàniament sota el seu veritable aspecte original, de manera que, combinant-se els uns amb els altres (a despit dels seus antagonismes intel·lectualment més irreconciliables, més irreductibles), assoliran el més alt grau de depreciació estètica, i aconseguiran de manifestar en es seves relacions aquesta horrible impuresa que només té equivalent en la puresa immaculada dels entrellaçaments onírics³⁵.

Que el mètode universal de Llull fos una referència fructífera no depenia del fet que les proposicions produïdes per l'*Art d'atropar veritat* fossin lògicament congruents o els seus mecanismes matemàticament verificables, sinó perquè la pràctica de generar aquestes imatges acostava el contemplador al descobriment de la interrelació inexpressable de tots els ordres de la creació.

³⁴ Dalí, 2003 (1933), p. 305.

³⁵ Dalí, 2003 (1933), p. 306-307.

El poeta J.V. Foix va formar part del grup d'*Els Amics de les Arts* i seguia de prop però amb independència de criteri les trajectòries de Pujols, Dalí, i els altres. També editava la pàgina cultural del diari barceloní *La Publicitat*, periòdic vinculat a la plataforma política Acció Catalana d'ençà del 1922. Com s'ha destacat a bastament, Foix aprofitava tota ocasió per destacar Lluïa com a autor realista, antiburgès i, en resum, «*foll de passió d'unitat*»³⁶. A més, va desplegar en la seva obra poètica una idea de què han de ser el poeta i la poesia fetes en bona mesura a imatge del compromís filosòfic i místic de Lluïa³⁷. L'any 1935, en un article titulat «La irracionalitat concreta», Foix va ressenyar, a base de llargs extractes traduïts al català, el text «La conquête de l'irrationnel» (Éditions Surréalistes, 1935), «que és o intenta ésser una rèplica als partidaris del realisme socialista»³⁸:

Tota la meua ambició en el pla pictural consisteix a materialitzar amb la més imperialista ràbia de precisió les imatges de la irracionalitat concreta. Que el món imaginatiu i de la irracionalitat concreta sigui de la mateixa evidència objectiva, de la mateixa consistència, de la mateixa duresa, de la mateixa espessor persuasiva, cognoscitiva i comunicable que la del món exterior de la realitat fenomènica³⁹.

Foix es mostra molt interessat per la crítica de Dalí a la insuficiència expressiva de les imatges obtingudes per la primera fase del surrealisme, sotmeses al discurs psicoanalític i de «caràcter essencialment virtual i quimèric» que no satisfà ja la vocació realista que s'enuncia i que es posa en relació amb el *Discours sur le Peu de Réalité* de Breton (1927):

D'aleshores ençà les imatges delirants del superrealisme tendeixen desesperadament vers llur possibilitat tangible, vers llur existència objectiva i física en la realitat. Són únicament els qui ignoren això que poden encara nedar en l'equívoc groller de l'«evasió poètica» i continuar creient que són uns místics del fantàstic i els fanàtics del meravellós⁴⁰.

En conclusió, la pràctica creativa de Dalí i la seva obsessió per una tècnica capaç d'ampliar la relació artística amb la realitat i transcendir el realisme sorgeixen en bona mesura d'una digestió col·lectiva, diversa i internacional de lliçons místiques lul·lianes. Aquesta qüestió mereix una investigació molt més detallada: a començaments del segle XX, a Barcelona i París, intel·lectuals i artistes començaren a treballar sobre unes idees que Dalí va veure, a més a més,

³⁶ Foix, 2020 (1934), p. 35.

³⁷ Castella-Martínez, 2025.

³⁸ Foix, 1990 (1935), p. 508.

³⁹ Foix, 1990 (1935), p. 509.

⁴⁰ Foix, 1990 (1935), p. 510.

realitzades, al llarg de tota la seva trajectòria, en el paisatge natural i artificial més proper a casa.

Bibliografia

- ADÈS, Dawn, *Dalí*, Thames & Hudson, 2022³.
- BLANCO MOURELLE, Noel, *Every Knowable Thing: The Art of Ramon Llull and the Construction of Knowledge*, PhD dissertation, Columbia University, 2017.
- BOYM, Svetlana, *The Off-Modern*, Bloomsbury, 2017.
- BRETON, André i ARAGON, Louis, «[Nous ne pouvons, Monsieur...]» (1922), André Breton, *[Inédits II], Œuvres complètes I*, Gallimard, París, 1988, pp. 631-636.
- CASTELLA-MARTINEZ, Sergi, *The Poetry Research of J.V. Foix (1918-1985): Knowledge Through Likenesses in the Avant-Garde*, Venècia, Ca'Foscari – Venice University Press, 2025.
- CASTELLA-MARTINEZ, Sergi, SAIZ-RAIMUNDO, Maria, «Ramon Llull and the Communicating Vessels Between Catholicism and Occultism in Early Twentieth-Century France», *Romance Quarterly* 71,4, 2024, pp. 277-291.
- CIRLOT, Victoria, *Visión en rojo*, Madrid, Siruela, 2019.
- DALÍ, Salvador, *Vida secreta de Salvador Dalí* (trad. Bartomeu Bardagí), Barcelona, Empúries, 1993 (1942).
- DALÍ, Salvador, «Els meus quadros del *Saló de Tardor*» (1927), *Assaigs I. Articles 1919-1986* (ed. Juan José Lahuerta), Barcelona, Destino / Fundació Gala-Salvador Dalí, 2003.
- DALÍ, Salvador, «De la bellesa terrorífica i comestible de l'arquitectura “Modern Style”» (1933), *Assaigs I. Articles 1919-1986* (ed. Juan José Lahuerta), Barcelona, Destino / Fundació Gala-Salvador Dalí, 2003.
- DE KESEL, Marc, «Holy Crisis. On the Problem That Espouses Modern Art to Modern Spirituality», *Perichoresis* 18,3, 2020, pp. 47-61.
- DESCHARNES, Robert y NERET, Gilles, *Dalí*, Colònia, Taschen, 1990.
- DDAA, *Salvador Dalí: The Late Work*, Atlanta, High Museum of Art, 2010.
- FOIX, J.V., «Una commemoració durable» (1934), *Noms propis. Escriptors i artistes*, Barcelona, Edicions 62, 2020, pp. 34-36.
- FOIX, J.V., «La “irracionalitat concreta”» (1935), *Obres Completes IV: Sobre literatura i art* (ed. Manuel Carbonell), Barcelona, Edicions 62, pp. 508-510.
- GASCH, Sebastià, «La tragèdia cézanniana», *L'Amic de les Arts*, 6, 1926, p. 4.
- HAAS, Alois M., *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk-, und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996.
- HILLGARTH, J. N., *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford, Oxford at the Clarendon Press, 1971.
- HOLLYWOOD, Amy, *Sensible Ecstasy: Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History*, The University of Chicago Press, 2001.

- JORBA, Manuel, «Francesc Pujols, esperit (creatiu) de contradicció», *Els Marges* 50, pp. 96-101.
- LARGIER, Niklaus, *Figures of Possibility: Aesthetic Experience, Mysticism, and the Play of the Senses*, Stanford University Press, 2022.
- LLULL, Ramon, *Lectura super artem inveniendi veritatem (Beati Raymundi Lulli Opera, v. I/ii*, ed. Ivo Salzinger), Magúncia, Häffner (reimpr. Frankfurt, 1965, ed. Friedrich Stegmüller), 1721.
- LULLE, Raymond, *Le fondement de l'Artifice universel de l'Illuminé Docteur Raymond Lulle* (traducció de Robert le Foul, senyor de Vassy), París, Antoine Champenois, 1632.
- PEREIRA, Michela, «Il santo alchimista. Intrecci legendari attorno a Raimondo Lullo», *Micrologus* 21, 2013, pp. 471-515.
- PLANAS, Rosa, *Del doctor il·luminat al doctor fosc. De Ramon Llull al Doctor Faust*, Palma, J.J. de Olañeta, 2017.
- POIREL, Dominique, *Mystique : Aventures et mésaventures d'un mot des origines à nos jours*, CERF, 2024.
- POLIZZOTTI, Mark, *Revolution of the Mind: The Life of André Breton*, New York, Farrar, Strauss, and Giroux, 1995.
- TALAR, C.J.T. (editor), *Modernists & Mystics*, The Catholic University of America Press, 2009.
- TAYLOR, Mark C. *Altarity*, The University of Chicago Press, 1987.
- VEGA, Amador, «Introduction to Salvador Dalí's *Mystical Manifesto*: Dalí and Iberian Mysticism», pp. 179-182, *DIA-LOGOS: Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice* (eds. Amador Vega, Peter Weibel, Siegfried Zielinski), University of Minnesota Press, 2018.
- VEGA, Amador, *Tentativas sobre el vacío. Ensayos de estética y religión*, Barcelona, Fragmenta, 2022.
- VEGA, Amador, «Philosophy at a Crossroads», *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 30, 2025, pp. 43-55.
- VEGA, Amador, WEIBEL, Peter, ZIELINSKI, Siegfried (editors), *DIA-LOGOS. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, The University of Minnesota Press, 2018.
- VIDAL, Mercè, 1912. *L'Exposició d'Art Cubista de les Galeries Dalmau*, Universitat de Barcelona, 1996.

ELS ESTUDIS LUL·LIANS I EL LLEGAT D'ANTHONY BONNER

LULLIAN STUDIES AND THE LEGACY OF ANTHONY BONNER

LOLA BADIA

Universitat de Barcelona-CDRL

MARIBEL RIPOLL

Universitat de Illes Balears-CDRL

Resum

Repàs del desenvolupament dels estudis sobre Ramon Llull en la perspectiva de la investigació i la docència universitària d'ençà que Anthony Bonner va començar a publicar sobre el tema als anys setanta del segle passat.

Paraules clau: Ramon Llull, edició, interpretació, divulgació.

Resumen

Repaso del desarrollo de los estudios sobre Ramon Llull en la perspectiva de la investigación y la docencia universitaria a partir del comienzo de las publicaciones de Anthony Bonner sobre el tema en los años setenta del siglo pasado.

Palabras clave: Ramon Llull, edición, interpretación divulgación.

Abstract

Overview of the progress of studies on Ramon Llull in the fields of research and university teaching since Anthony Bonner started his publications on that topic at the seventies of the last century.

Key words: Ramon Llull, edition, interpretation, dissemination.

Als apartats I i II d'aquest treball Lola Badia, que ha estat directora del Centre de Documentació Ramon Llull de la Universitat de Barcelona entre 2006 i 2021, descriu el desenvolupament dels estudis lul·lians a partir de la seva experiència personal, atès que, amb Anthony Bonner com a mentor, ha estat directament implicada en la posada al dia i l'expansió dels coneixements sobre l'obra de Llull i la seva recepció i influència tant en àmbit hispànic com internacional. L'apartat III incorpora, per completar l'abast del mestratge d'aquest estudiós, el relat de Maribel Ripoll, actual directora la Càtedra Ramon Llull de la Universitat de les Illes Balears.¹

I. Entre Barcelona, Freiburg i Puigpunyent

Durant la llicenciatura cursada a la Universitat Autònoma de Barcelona entre 1970 i 1973 vaig estudiar Llull als cursos de literatura catalana medieval que impartia Martí de Riquer. El que hi vaig aprendre es pot recuperar a les pàgines 197-351 del volum I de la seva *Història de la Literatura Catalana. Part antiga*, de 1964.² És una presentació curosament documentada de Llull des de la seva dimensió de primer gran escriptor en català. Es descriuen el *Blaquerna*, el *Fèlix* i les obres rimades amb contingut poètic, s'estudien el lèxic lul·lià —amb una taula dels neologismes de l'Art—, la complexitat de la sintaxi, les reflexions de l'autor sobre la imperfecció del llenguatge, la retòrica, la defensa de l'obscuritat, l'ús de l'exemple. El meu primer treball lul·lià, de 1970, va ser un exercici de literatura comparada: s'hi analitzaven el *Desconhort de la Verge* de Ramon Llull i el *Pianto della Madonna* de Jacopone da Todi.

A la Universitat Autònoma de Barcelona Josep Romeu, l'editor de les *Poesies* de Llull,³ tutoritzava treballs temàtics sobre el *Blaquerna* per ensenyar les beceroles de la filologia als estudiants. Accedir al text de la novel·la lul·liana tenia les seves dificultats. D'edicions n'hi havia, però els dos toms barcelonins en paper bíblia de les *OE* eren difícils de trobar i cars de comprar i els 51 volums mallorquins de les *ORL* reposaven en biblioteques inabastables. L'edició aleshores de referència circulava en 4 volumets complicats d'aconseguir.⁴ La versió divulgativa a l'abast no era gens acurada, la normalitzada, finalment homologable, no arriba fins al 2016, hereva de la crítica de la NEORL.⁵

¹ Vegeu els portals del CDRL i de la CRL.

² Volums reeditats per l'Editorial Planeta el 1980, Llull al vol. I, pp. 206-352.

³ Llull 1958, reed. 1988,

⁴ Llull 1935-1954, reed. 1982.

⁵ Llull 1982; Llull 2009, Llull 2016. Per a la llista completa de les traduccions, vegeu Llull DB <https://www.ub.edu/llulldb/obres/II.A.19> [Consulta 15-1-26].

Entre 1975 i 2024 he ensenyat Filologia Catalana a tres Universitats catalanes i han estat comptats els cursos en què no he tractat poc o molt de Ramon Llull. Els meus estudis lul·lians arrenquen de la transformació en programa didàctic del que havia après durant els anys de formació —dificultats bibliogràfiques incloses.

Els primers cursos de literatura catalana medieval que vaig impartir eren anuals i el meu programa dedicava a Llull un dels deu temes de l'assignatura. Ben aviat vaig completar els materials del manual de Riquer amb un apartat sobre «Llull filòsof» i vaig introduir una secció d'anàlisi de textos, sobretot del *Blaquerna* i del *Llibre d'amic i amat*, en què integrava bibliografia de crítica cultural i literària. Jordi Rubió i Balaguer havia trobat la fórmula que definia els escrits catalans de Llull: «L'expressió literària en l'obra lul·liana» (*OE* I, 85-110). Em va ajudar molt traduir el llibre d'Alberto Vàrvaro, *Literatura románica de la Edad Media*,⁶ concretament les pp. 113-122, «El delirio racional: Ramon Llull». En qualsevol cas, la bibliografia de base era la que reporta Riquer a la p. 206 de la seva *Història de la Literatura*, I: l'edició maguntina (MOG) del segle XVIII per l'obra llatina, les ORL mallorquines per la catalana, la presentació de l'*Histoire Litteraire de la France* (HLF), les aportacions generals de Rubió i Lluch i de Menéndez Pelayo, les de Longpré per la mística, les de d'Alòs-Moner per la poesia, les de Batllori i Allison Peers per a la projecció internacional.⁷ La joia de la corona eren els dos volums dels germans Carreras Artau, un sobre Llull i l'altre sobre el lul·lisme, que oferien una exposició del pensament i un catàleg raonat de tota la producció del beat, llatina i vulgar.⁸ Les *OE*, de l'Editorial Selecta, facilitaven l'accés als textos de l'obra catalana, començant per la *Vida coetània*. El 1972 vam poder llegir la *Doctrina pueril* editada per Gret Schib. Els dos volums del pare Platzeck sobre la vida i l'obra de Llull ensenyaven com abordar l'Art, tot i que l'alemany no fos la via més planera.⁹ També teníem el llibre de conjunt d'Armand Llinarès i va resultar utilíssim el de Miguel Cruz Hernández de 1977, que posava al dia els Carreras Artau.¹⁰

El curs 1979-1980 la Universitat Autònoma de Barcelona em va confiar l'assignatura anual optativa de segon cicle: «L'obra literària de Ramon Llull», que era la primera vegada que s'oferia a estudiants de filologia hispànica en una universitat del país. Els cinc punts del programa que vaig confegir eren: Bibliografia general, Esquema del Lul·lisme, Noció del pensament de Ramon Llull,

⁶ Vàrvaro 1983, l'original italià és de 1968.

⁷ Vegeu l'apartat bibliogràfic de la Llull DB, <https://www.ub.edu/llulldb/bibliografia>, per a cada un d'aquests lul·listes [Consulta 15-1-26].

⁸ Carreras 1939-1943, vegeu els estudis que acompanyen la reedició de 2001.

⁹ Llull 1972, Platzeck 1962-1964.

¹⁰ Llinarès 1968, Cruz Hernández 1977.

Biografia, Llull, home de lletres. La lectura introductòria era la *Doctrina pueril* i calia saber donar raó de totes i cada una de les obres de Llull publicades a les OE. Els estudiants, que eren deu i molt motivats, van presentar a classe les principals obres de Llull seguint la pauta que se'ls proporcionava. Amb els materials de què disposàvem no es podia demanar més.

El 1980, acabades les classes, em vaig presentar al Raimundus Lullus Institut de la Facultat de teologia de Freiburg de Brisgòvia, fundat per Friedrich Stegmüller el 1957.¹¹ Aquest estudiós de la Bíblia i de la tradició teològica, va voler rescatar Llull dels llimbs de la marginalitat per inserir-lo honorablement en la història del pensament occidental. El primer pas era l'edició de la seva obra llatina, els Raimundi Lulli Opera Latina, ROL, que des dels 1967 l'editorial belga Brepols publica dins del Corpus Christianorum.¹² Fernando Domínguez, que el 1980 ja feia temps que gestionava els materials de base per als ROL custodiats al RLI, ho sabia tot de primera mà sobre manuscrits, edicions, context i contingut de l'obra de Llull: durant anys va exercir generosament de guia, mestre i mentor, meu i dels meus col·laboradors. El director del RLI, Charles Lohr, un jesuïta nord-americà estudiós de la tradició aristotèlica medieval i de la lògica de Llull, em va passar l'adreça d'Anthony Bonner. Aquest compatriota seu, músic de formació, vivia a Mallorca i estava treballant precisament en la represa de l'edició de les obres originals de Ramon Llull, ORL, que s'havia estroncat el 1950 amb el volum 21. El RLI també va ser l'indret on vaig anar establint contactes *sine qua non*, començant per Jordi Gayà, que s'hi havia doctorat amb una tesi sobre els principis correlatius de l'Art¹³ i que col·laborava amb Domínguez en l'edició dels ROL, o Michela Pereira, que des de Siena es dedicava a l'alquímia pseudo-lul·liana i que va tenir cura de l'edició llatina del *Tractat d'astronomia*, o Francesco Santi i Amador Vega que, als primers anys vuitanta, estaven en període de formació.¹⁴

La segona etapa d'aquell estiu em va dur a Puigpunyent, municipi mallorquí on Anthony Bonner residia en aquell moment. Bonner estava endreçant les fitxes dels seus *Selected Works* en construcció, un treball d'alta divulgació que presentava l'obra de Llull articulada sobre un nou catàleg cronològic quadripartit de la

¹¹ Vegeu-ne la trajectòria a <https://www.theol.uni-freiburg.de/disciplinae/dqtm/fachprofil/geschichtl> [Consulta 15-1-26].

¹² Vegeu-ne el catàleg a <https://www.brepols.net/series/CCCM> [Consulta 15-1-26]. El primers cinc toms de la sèrie que ara en té quaranta, es van publicar a Palma.

¹³ Gayà 1979.

¹⁴ Vegeu l'apartat bibliogràfic de la Llull DB, <https://www.ub.edu/llulldb/bibliografia>, per a cada un d'aquests lul·listes [Consulta 15-1-26].

seva producció, que avui és d'ús general a través de la Llull DB.¹⁵ Quan hi vaig entrar per primer cop, al seu estudi Bonner tenia a la vista, gràcies a enginyosos sistemes de projecció, tots els manuscrits romànics del *Llibre del gentil*, un text que havia traduït a l'anglès a partir d'una nova edició catalana que després va veure la llum a les NEORL.¹⁶ L'entrada d'Anthony Bonner als estudis lul·lians el 1977 significa l'inici de diverses empreses pensades per durar més enllà de la vida mortal del seu ideador.¹⁷ Bonner (1928-2025), en efecte, és el pare de la Llull DB i un dels impulsors de la NEORL, vegeu el següent apartat.

A més de convidar-me a compartir els seus materials, Bonner em va facilitar l'adquisició de la col·lecció dels *Estudios Lulianos* i de moltes altres publicacions lul·lianes estratègiques d'escassa circulació fora de Mallorca. En visites successives Bonner em va introduir a l'editorial Moll, a la Biblioteca March, a la Societat Arqueològica Lul·liana i a la Maioricensis Schola Lullistica, de la qual vaig acabar esdevenint magister,¹⁸ i també em va presentar l'historiador britànic Jocelyn N. Hillgarth, que passava l'estiu a la seva propietat de Son Torrella, i que em va descobrir el seu *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth Century France*.¹⁹

Mesos abans, aquell mateix 1980, Julio Samsó, que exercia de professor de filologia àrab a la UAB, m'havia reclutat per sol·licitar finançament per a la recerca al Ministeri d'Educació i Ciència espanyol. El projecte es deia «La Astronomía Española en el siglo XIII y ciencias conexas con ella»; l'investigador principal era el seu mestre, Joan Vernet, catedràtic del Departament de Semítiques de la UB i hereu de la línia de recerca de Josep M^a Millàs Vallicrosa, que havia fundat els estudis d'història de la ciència àrab medieval a Catalunya. La meua funció era editar el text català del *Tractat d'astronomia* de Ramon Llull. Jordi Gayà, que havia assumit el repte de Frances Yates de publicar el *Tractat d'astronomia* de Llull en versió catalana, es va avenir a col·laborar a través meu amb els arabistes de Barcelona i així va ser com vam publicar una primera edició l'astronomia lul·liana en vulgar del manuscrit únic de la British Library.²⁰ Un parell d'anys més tard la connexió anglesa em va ajudar a obtenir un Frances

¹⁵ Vegeu el catàleg quadripartit al final dels *SW* i de les *OS*. La Llull DB actualitza el catàleg Bonner a <https://www.ub.edu/llulldb/obres/cioarl> i dona informació sobre tots catàlegs de l'obra de Llull elaborats des del segle XIV, <https://www.ub.edu/llulldb/catalogs> [Consulta 15-1-26].

¹⁶ Llull 1993 [2015].

¹⁷ Vegeu el recull de treballs Bonner 2021, amb el pròleg de Lola Badia, i la pàgina temàtica de la Llull DB <https://www.ub.edu/llulldb/paginestematiques/fitxa/32> [Consulta 15-1-26].

¹⁸ Vegeu <http://www.msl.cat/revista/revista%20portada.htm> per a la MSL [Consulta 15-1-26].

¹⁹ Hillgarth 1971, traduït i posat al dia en català el 1998.

²⁰ Es tracta d'una còpia que presenta una grafia maldestra tal com s'especifica a l'edició de 2002, NEORL V, que ofereix una versió gràficament normalitzada del text. Vegeu Llull 1981.

Yates Fellowship al Warburg Institute de Londres, on vaig tenir accés a una bibliografia internacional aleshores inabastable des de les universitats catalanes.

El que havia après sobre Llull i el lul·lisme fins a mitjan anys vuitanta em va permetre de fer una alta divulgació que m'ha valgut un títol que m'honora: introductora de Ramon Llull. Me l'atorga Josep Enric Rubio, un col·lega de la Universitat de València, setze anys més jove que jo, que va treure profit de tres obres molt importants que vaig prologar.²¹ Josep Massot, que editava les obres completes de Jordi Rubió i Balaguer des de les Publicacions de l'Abadia de Montserrat, em va encarregar que presentés les quatre-centes pàgines del seu *Ramon Llull i el Lul·lisme*. Aquell mateix any, per iniciativa pròpia, vaig prologar la traducció dels *Assaigs lul·lians* de Frances Yates, que jo mateixa havia recomanat de traduir. Josep Massot també va emparar el 1991 l'edició dels *Es-crits lul·lians* de Robert Pring Mill, amb el *Microcosmos lul·lià* inclòs.²²

II. L'obra nova sobre Ramon Llull i les iniciatives d'Anthony Bonner

Des del primer moment alguns alumnes van contribuir de forma decisiva en el meus estudis sobre Llull. Josep Maria Ruiz Simon, que cursava la carrera de filosofia a la Universitat Autònoma de Barcelona quan jo hi exercia, va saber aprofitar el pont que el meus cursos establien amb els treballs de Bonner per escriure una tesi i un parell d'articles sobre la naturalesa i l'evolució de l'Art que han estat bàsics al costat de la gran aportació del mateix Bonner, l'*User Guide / Manual d'ús* de l'Art, que marca un abans i un després en la comprensió de l'artefacte intel·lectual que va idear el beat.²³ Albert Soler, que va obtenir una beca de doctorat tutoritzada per mi quan em vaig traslladar a la Universitat de Barcelona, es va prendre seriosament la crítica textual que tots havíem après amb el manual d'Alberto Blecua, professor de l'Autònoma als meus anys d'estudiant,²⁴ i es va decantar per fer edicions rigoroses de l'obra catalana de Llull: del *Llibre de l'orde de cavalleria* al *Llibre d'amic i amat*, objecte de la seva tesi, totes dues acollides per Amadeu Soberanas aleshores director de la col·lecció Els Nostres Clàssics.²⁵

Josep Maria Ruiz Simon i Albert Soler des de Barcelona i també Josep Enric Rubio, que treballava amb Albert Hauf a la Universitat de València, Maribel Ripoll, que havia estudiat a la Universitat de les Illes Balears i estava en contacte

²¹ Rubio 2021.

²² Rubió 1985, Pring-Mill 1991, Yates 1985.

²³ El manual d'ús a Bonner 2007. Vegeu Ruiz Simon 1986, 1993, 1999, 2005.

²⁴ Blecua 1990.

²⁵ Llull 1988 i Llull 1995.

amb Bonner, i estudiants catalans de promocions successives, com Joan Santanach, Eugènia Gisbert, Francesc Tous, Arnau Vives o Anna Fernández-Clot,²⁶ avançàvem en els estudis lul·lians en contacte amb Anthony Bonner i l'implicàvem fins on era possible en els projectes finançats de recerca universitaris dirigits per mi, en què Llull figurava inserit en un rerefons cultural literari, científic i/o documental. Des d'aquest entorn he participat en tres empreses d'obra nova lul·liana: la Llull DB, la NEORL, diverses publicacions acadèmiques específicament lul·lianes.²⁷

La Base de Dades Ramon Llull, Llull DB, en línia des de 2002, avui consta de set bases de dades interconnectades (Obres, Manuscrits, Bibliografia, Catàlegs, Lul·listes, Documents, Pàgines Temàtiques) i es gestiona des del Centre de Documentació Ramon Llull de la Universitat de Barcelona, una entitat que existeix des de 2006. La idea d'interconnectar en format electrònic tota la informació sobre obres, manuscrits, bibliografia i catàlegs lul·lians la va tenir Anthony Bonner un cop va haver aplegat tot el material que li calia per redactar els seus *Selected Works of Ramon Llull / Obres Selectes de Ramon Llull*. Els primers ordinadors van arribar al meu abast el 1986, que és quan Bonner va posar en marxa un projecte digital lul·lià, que no es va consolidar fins que no es va poder programar en accés obert en l'entorn d'internet cap al canvi de mil·lenni. Va ser un tècnic informàtic de la Biblioteca de la Universitat de Barcelona, Miquel Hernández, qui va traduir a un llenguatge sostenible la interconnexió de bases de dades separades pensades per Bonner.²⁸ El meu paper va ser creure en aquest projecte pioner, que Albert Soler ja havia fet seu, i gestionar des de la Universitat subvencions de recerca per adquirir hardware i software i reclutar, ensinistrar i retribuir mà d'obra especialitzada entre estudiants, llicenciats i graduats.

El Centre de Documentació Ramon Llull, CDRL, és una creació d'Albert Soler que vaig dirigir fins a la jubilació. Es va fundar gràcies al Llegat Bonner, és a dir la cessió dels seus materials de treball a la Universitat de Barcelona per a la producció de la Llull DB.²⁹ La secció de manuscrits de la Llull DB ofereix descripcions codicològiques de primera mà, que recullen obra nova de confecció pròpia i també recopilada o cedida, com ara la de Josep Perarnau, el fundador de l'*Arxiu de Textos Catalans Antics*, o de Gabriella Pomaro, investigadora vincu-

²⁶ Vegeu l'apartat bibliogràfic de la Llull DB, <https://www.ub.edu/llulldb/bibliografia>, per a cada un d'aquests lul·listes [Consulta 15-1-26].

²⁷ Vegeu <https://www.slim.cat/ca/suport-institucional> [Consulta 15-1-26], «Projectes 'investigació d'àrea medieval implicats en l'antic SLIMM».

²⁸ Bonner, Soler & Badia 2014.

²⁹ Vegeu-ne la història a <https://centrellull.ub.edu/>, «El llegat Bonner» [Consulta 15-1-26].

lada a la SISMEl.³⁰ Les reproduccions digitals de materials romànics inicialment es gestionaven des del CDRL, mentre que pels llatins es proporcionen enllaços amb la gran col·lecció de reproduccions de l'obra llatina del RLI, digitalitzada sota la direcció de Viola Tenge-Wolf.³¹ Gràcies a la col·laboració d'Albert Soler amb Elena Pistolesi, actualment professora a la Universitat per Stranieri de Perugia, la Llull BD assenyala la llengua original de totes les prop de tres-centes obres de Llull i indica quins són els manuscrits de primera generació que les contenen, és a dir els còdexs que Llull va poder gestionar personalment.³² Els materials de treball de Fernando Domínguez i Michela Pereira han alimentat els repertoris d'obres pseudo-lul·lianes, de temàtica general o específicament alquímica, que complementen les originals de Llull. Maria Toldrà ha treballat en la introducció de la informació sobre lul·listes i ha organitzat la informatització de la documentació sobre Llull i el Lul·lisme. Avui la Llull DB desborda el nucli inicial pensat per Bonner i ha esdevingut un patrimoni de base per a la recerca.

La Nova Edició de les Obres de Ramon Llull, NEORL, que avui compta amb vint-i-dos volums, ofereix edicions crítiques, homologades filològicament, de les obres catalanes de Ramon Llull que encara resten inèdites o que han estat publicades amb mitjans tècnics insuficients.³³ La col·lecció es va gestar a Mallorca per iniciativa de Jordi Gayà i Anthony Bonner, que van negociar un Patronat Ramon Llull de protecció autonòmica oficial, avui obsolet. El primer volum és de 1991: el *Llibre de virtuts e pecats*, editat per Fernando Domínguez, que havia tingut cura de la versió llatina de l'obra per a al ROL.³⁴ Avui la NEORL es gestiona des del CDRL i de les Publicacions de l'Abadia de Montserrat. Albert Soler va succeir Anthony Bonner en la direcció d'una sèrie en què han anat col·laborant, entre d'altres editors, tots els lul·listes de perfil filològic formats en l'entorn universitari que he evocat més amunt; recentment Joan Santanach i Anna Fernández Clot han pres el relleu de Soler. La meua contribució ha estat l'edició dels *Principis de medicina* i de l'*Astronomia*, a banda de la revisió d'alguns volums, des del primer als més recents, a càrrec de Simone Sari, investigador Marie Curie i membre del CDRL, i Letizia Staccioli, autora d'una tesi codirigida per mi i Stefano Asperti, de la Universitat de Roma La Sapienza, so-

³⁰ Vegeu l'apartat bibliogràfic de la Llull DB, <https://www.ub.edu/llulldb/bibliografia>, per a aquests dos lul·listes [Consulta 15-1-26].

³¹ Vegeu a <https://lullus.ub.uni-freiburg.de/> les reproduccions dels manuscrits llatins de l'obra de Llull, els Handschriften der lateinischen Werke des Raimundus Lullus [Consulta 15-1-26].

³² Pistolesi 2009, Soler 2010.

³³ <https://centrellull.ub.edu/nova-edicio-de-les-obres-de-ramon-llull> [Consulta 15-1-26].

³⁴ Llull 1990.

bre la *Lògica en rimes*, publicada a la NEORL XXII. Maribel Ripoll, el 2013, va tenir cura del volum NEORL XII, *Llibre d'intenció*.

Pel que fa a la gestió i promoció de publicacions acadèmiques de tema lul·lià, he coordinat números monogràfics, per exemple de la revista *Randa*, dirigida per Josep Massot des de les Publicacions de l'Abadia de Montserrat,³⁵ i he col·laborat a l'edició de la Col·lecció Blaquerna, coeditada per les Universitats de Barcelona i de les Illes Balears.³⁶ L'anyari d'estudis sobre Ramon Llull i el Lul·lisme *SL*, que des del 1991 porta el nom de *Studia Lulliana*, va néixer el 1957 com *Estudios Lulianos* a l'empara de la MSL i de l'Editorial Moll de Palma. A partir de 2014 els col·laboradors d'Anthony Bonner, que n'era el director, des del CDRL i de CRL, es van fer càrrec de la gestió de *SL* en format digital, vegeu l'apartat següent. La bibliografia i les ressenyes, nucli viu de l'anyari *SL*, des del 2002 s'han estat elaborant a partir de la Llull DB per iniciativa de Bonner.

Les meves tasques docents sobre Llull, un cop homologades amb la recerca acadèmica internacional, s'han hagut d'anar adaptant a les reformes dels plans d'ensenyament; de la semestralització a la reconversió de la llicenciatura en grau i en màster/postgrau. Els cursos monogràfics que se m'han anat confiant fins l'any de la jubilació han estimulat la producció successiva de tres llibres d'alta divulgació. El primer, en col·laboració amb Anthony Bonner, *Ramon Llull. Vida, pensament, obra literària*, va sortir en català i en castellà.³⁷ L'obra nova sobre Llull de les últimes dècades ha fet envellir aquesta publicació, que en el seu moment apostava per no dissociar la literatura lul·liana de l'Art de Ramon. El primer volum de la *Història de la literatura catalana medieval*, que vaig dirigir per a Enciclopèdia Catalana el 2013,³⁸ conté un centenar de pàgines, escrites en col·laboració amb Albert Soler i Joan Santanach, que posen al dia llibre de 1988. El mateix equip firma la presentació de l'obra vernacla de Llull per a un públic internacional, publicada el 2016, *Communicating a New King of Knowledge. Ramon Llull as a Vernacular Writer*.³⁹ El responsable de la versió anglesa, Robert Hughes, també traductor del *Blaquerna*, és un dels lul·listes vinculats al CDRL que ens han estat acompanyant en la construcció d'obra nova.⁴⁰

³⁵ Badia 1990.

³⁶ Concretament els dos volums d'Actes dels Congressos d'Obertura i de Clausura de l'any Llull (2015-2016), Badia, Fidora & Ripoll 2017, Badia, Santanach & Soler 2018, o els *Estudis lul·lians (1978-2019)* d'Anthony Bonner, del 2022

³⁷ Bonner & Badia 1988 i 1993.

³⁸ Badia, Santanach & Soler 2013.

³⁹ Badia, Santanach & Soler 2016.

⁴⁰ Vegeu l'apartat bibliogràfic de la Llull DB, <https://www.ub.edu/llulldb/bibliografia>, per a aquest lul·lista [Consulta 15-1-26].

III. La Càtedra Ramon Llull i el mestratge d'Anthony Bonner

Durant la dècada dels norantes del segle passat, Anthony Bonner era conferenciant habitual a la Universitat de les Illes Balears. Els professors del Departament de Filologia Catalana i Lingüística General el convidaven a fer sessions de presentació sobre Ramon Llull o l'Art lul·liana: qui signa aquesta part del treball encara recorda com si fos ara una conferència d'aquell músic americà, afeccionat a la botànica, acompanyada d'unes transparències de les làmines de Karlsruhe a la sala de graus de la Facultat de filosofia i lletres l'any 1997. Ras i curt, sempre que acabava una intervenció, encoratjava els alumnes a iniciar-se a l'estudi de Ramon Llull i els manifestava la preocupació que sentia per la manca del que ara coneixem com a «relleu generacional». Després del XI Congrés de AILLC, celebrat a Palma aquell mateix any, Bonner va comentar la curolla que tenia d'elaborar un diccionari de definicions lul·lianes als professors del Departament de Filologia Catalana i Lingüística General, per a la qual cosa requeria que algú l'ajudàs en la tasca de recerca i de transcripció d'aquestes definicions. La col·laboració es va materialitzar l'any 1999, gràcies a les gestions de Pere Rosselló Bover i de Joan Mas i Vives, i va ser així com vaig entrar en contacte amb Anthony Bonner i l'univers (que no microcosmos) lul·lià.⁴¹

El que havia de ser una col·laboració puntual va suposar l'inici d'un treball intens i de llarga durada, que el 2003 es va consolidar amb la recuperació de la Càtedra Ramon Llull, vinculada estrictament a l'estudi i promoció de l'obra de Ramon Llull. Per iniciativa del conseller Damià Pons i del rector Llorenç Huguet, el govern de les Illes Balears i la Universitat homònima signaven un conveni de col·laboració per a la «investigació en temes lul·lians en el marc de la Càtedra Ramon Llull». Aquest document suposava la creació d'una estructura universitària, que hauria d'esdevenir l'instrument per a la formació de joves lul·listes i per a la difusió del llegat lul·lià, especialment en l'òrbita acadèmica.⁴² Des de l'abril de 2003, i sota l'empara del Departament de Filologia Catalana i Lingüística General de la UIB, l'organització de cursos, seminaris, conferències, congressos, jornades i tota casta d'activitats de dinamització de l'obra lul·liana, ha comptat amb el suport incondicional de tres nuclis d'irradiació: el laboratori domèstic de Bonner, la Casa de l'Església de Mallorca (seu de la MSL) i el despatx del tercer pis de l'edifici Josep Carner de la Universitat de Barcelona, on s'ubica el CDRL de la Universitat de Barcelona. Durant aquestes dues dècades de trajectòria, aquell univers lul·lià a què ens hem referit ha estat indispensable

⁴¹ Bonner & Ripoll 2002. El *Diccionari de definicions lul·lianes* ha estat incorporat al NGGL en línia.

⁴² Vegeu el portal de la Càtedra Ramon Llull de la Universitat de les Illes Balears, <http://catedraramonllull.uib.cat/> [Consulta 15-1-26].

per assolir els objectius fundacionals: erigir una càtedra, estructurar-la i dotar-la de recursos bibliogràfics i humans no es fa d'un dia per l'altre i requereix l'assumpció de models de referència. Bonner hi ha participat d'una manera activa i completament altruista fins a l'últim moment, com també ho han fet els col·laboradors indispensables en totes les empreses organitzades, que han participat activament en les activitats de transferència del coneixement, han agomolat moments importants de crisi i han dispensat coneixements i saviesa a balquerna. Al voltant de la Càtedra, els lul·listes de referència internacional han presentat i discutit les descobertes i els treballs propis i han col·laborat en les activitats de difusió general, cosa que ha desembocat en la formació d'un grup, més o menys homogeni, de col·legues d'arreu, amb moltes ganes de continuar la feina dels gegants precedents. No debades, quan es va declarar la commemoració de l'Any Llull fa una dècada, tant les institucions oficials com les entitats que projectaren organitzar algun acte en el marc de la commemoració del setè centenari del traspàs lul·lià, contactaren amb la Càtedra Ramon Llull per assessorar-se amb seny i coneixement en matèria lul·lística. L'Any Llull (2015-2016), instituït simultàniament i coordinadament pels governs català i balear, juntament amb la proclamació de l'Any jubilar de la diòcesi mallorquina, va ser el gran espai de col·laboració per desplegar actuacions institucionals i acadèmiques que propulsaren l'empenta en la investigació i en la revisió contemporània del llegat lul·lià. Els congressos d'obertura i de cloenda, celebrats a Palma (2015) i a Barcelona (2016) respectivament i la conseqüent publicació de les actes,⁴³ així com el congrés organitzat per la Universitat de les Illes Balears (dels quals foren promotors Antoni Bordoy i Rafael Ramis),⁴⁴ constituïren el motor de l'engranatge al voltant del qual va girar la roda de les interpretacions teatrals i musicals, de les conferències més diverses i de les iniciatives culturals de primera magnitud que la commemoració va suposar.⁴⁵

No farem aquí la llista de les activitats empreses des dels inicis per la CRL, que sumen més d'un centenar d'actuacions i que es poden consultar a la web oficial,⁴⁶ però sí que ens referirem a la col·laboració amb les dues publicacions que han estat indispensables com a mitjà de comunicació entre la comunitat lul·lística acadèmica: es tracta de la revista *Studia Lulliana*, i de la Col·lecció Blaquerna. Quant a *SL*, advertirem tan sols que la implicació de la Càtedra i del Departament de Filologia Catalana i Lingüística General de la UIB va ser necessària, tant amb recursos humans com també pecuniaris, per al pas a l'era digital.

⁴³ Badia, Fidora & Ripoll 2017, Badia, Santanach & Soler 2018.

⁴⁴ Bordoy & Ramis 2018.

⁴⁵ Hom pot consultar-ne la memòria a <<https://govern.cat/govern/docs/2016/02/19/13/49/3412f949-c209-4729-9492-d1bcdff59185.pdf>> [Consulta 15-1-26]

⁴⁶ <https://catedramonllull.uib.cat> [Consulta 15-1-26]

Així, el 2011 i amb el vistiplau, entusiàstic i encomiàstic, de la rectora Montserrat Cases, el conveni entre la UIB i la MSL feia possible que se'n digitalitzàs tota la col·lecció i que els volums nous, ja en format digital en pdf, fossin inclosos a la Biblioteca Digital de la UIB. La gestió diligent d'Eduard del Valle, amb l'equip de digitalització de la UIB, va fer possible la inclusió de la col·lecció sencera a la plataforma RACÓ.⁴⁷

Altrament, la Col·lecció Blaquerna fa part del Programa Blaquerna d'Estudis Lul·lians impulsat per les Universitat de Barcelona i la de les Illes Balears. La col·lecció, «[...] dedicada a la publicació d'estudis sobre Ramon Llull i el lul·lisme i sobre els contextos culturals en què es produeixen ambdós fenòmens» ha acollit des de l'any 2000 fins ara 15 volums, amb la publicació de treballs de Hillgarth, Bonner, Bonner i Ripoll, Cifuentes, Pérez Martínez, Trias Mercant, Miriam Cabré, Friedlein, i Hames, a més d'aixoplugar diferents reculls d'actes i de jornades.⁴⁸

En definitiva, la revisió del passat més immediat ens permet de preveure la continuació dels estudis lul·listics des d'una perspectiva acadèmica. La necessitat de preservar i continuar la labor precedent fa indispensable la certesa de continuïtat de les estructures institucionals que ho permetin. Per damunt de tot, l'impuls dels lul·listes tant en l'estudi i en la difusió de l'obra de Llull fa indispensable, també, la formació d'investigadors nous, «ardits i fervents» (en terminologia lul·liana) i la preservació de les institucions internacionals que ens han permès d'assolir fites cabdals en la recuperació del llegat lul·lià i en la configuració de la comunitat lul·liana internacional.

IV. Ramon Llull als límits d'allò convencional

El primer contacte de Lola Badia amb els estudis sobre Ramon Llull és de 1962: la ressenya del *Microcosmos lul·lià* de Robert Pring-Mill que Alfred Badia va redactar per a la revista *Serra d'Or*.⁴⁹ Va aprendre que cridava l'atenció que un producte cultural de tanta qualitat es difongués en la varietat insular de la normativa catalana i en una època en què la proscripció de l'idioma del país tot just començava a afluir. Al *Microcosmos lul·lià* li pertocava ser publicat en anglès a Oxford: com és que un professor del St. Catherine's College escrivia per a l'editorial Moll un opuscle tan savi i erudit? Més rar encara: a Oxford, els

⁴⁷ Vegeu els enllaços <https://ibdigital.uib.es/greenstone/library/collection/studiaLulliana/browse/CL4> i <https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=7631> [Consulta 15-1-26].

⁴⁸ Se'n poden consultar tots els títols a <https://web.ub.edu/web/actualitat/w/dues-d%C3%A8scades-divulgant-l-obra-de-ramon-llull> [Consulta 15-1-26].

⁴⁹ A. Badia 1962; <https://www.ub.edu/llulldb/bibliografia/266> [Consulta 15-1-26].

Dolphin Books de Joan Gili el 1962 també van publicar la versió catalana del llibre. Les traduccions a l'alemany, el francès i l'italià del *Microcosmos lul·lià* són posteriors al canvi de mil·lenni i no consta que hagi aparegut ni en anglès ni en castellà.⁵⁰

Se'n desprèn una doble lliçó que la trajectòria de quaranta anys de dedicació al lul·lisme no ha fet més que confirmar: (1) Ramon Llull és un catalitzador de coses insòlites d'ordres molt diferents, coses que transcorren fora dels corrents generals. (2) Ramon Llull és inseparable dels lul·listes: individus que s'impliquen *motu proprio*, amb tenacitat, dedicació personal i gestió de recursos materials i institucionals, a entendre i a fer entendre l'obra d'algú que, per principi, desborda els límits del que és convencional.

És impossible preveure quines empreses que transcorren fora dels corrents generals acabaran fent fruitar els lul·listes en les pròximes dècades. A les autores d'aquest treball ens sembla estratègic preservar les institucions d'arreu que ostenten el nom de Llull al títol amb voluntat operativa, si pot ser a través d'un agermanament global col·laboratiu i concretament pensen en el CDRL, la CRL, la MSL, el RLI, que són les institucions en què s'han format i on han treballat. La Llull DB és una peça patrimonial que vol mantenir al dia els cinc nuclis inicials pensats per Bonner, però també vol desenvolupar nous continguts, per exemple les Pàgines Temàtiques, pensades per descarregar-hi informació d'àrees concomitants, que poden donar vida a eventuais projectes finançats, com és la presència de Llull en la cultura, la literatura i l'art de diverses tradicions del món contemporani. El suport econòmic de la Llull DB es gestiona des del CDRL que des de fa uns anys acull, a més de la lul·liana, altres línies de recerca de temàtica medieval d'àmbit català molt emprenedores.⁵¹ La publicació de la NEORL depèn de la gestió editorial de les Publicacions de l'Abadia de Montserrat i del monitoratge dels lul·listes que figuren com a responsables de la sèrie.⁵²

Mentre existeixi la Llull DB serà possible elaborar periòdicament una bibliografia i un cos de ressenyes de les principals publicacions sobre Ramon Llull i el Lul·lisme, que es pot difondre telemàticament per diversos mitjans.

Les ocasions seran canviants i els estímuls variables, però, la prospectiva que defensa el present escrit no admet canvis ni esmenes: estudiar, llegir i escriure

⁵⁰ Vegeu Pring-Mill 1991 i L. Badia 2009.

⁵¹ Es tracta de «La ciència en la cultura catalana a l'Edat Mitjana i el Renaixement», <https://sciencia.cat/>, «Ioculator seu Mimus. Performing Music and Poetry in Medieval Iberia», <https://mimus.ub.edu/> i «Les Metamorfosis d'Ovidi en vernacle transformades per la impremta», <https://web.ub.edu/web/projecte-recerca-medovid> [Consulta 15-1-26].

⁵² Les subvencions es recapten volum per volum, al ritme de les convocatòries de les institucions públiques.

sobre Llull amb el propòsit d'entendre, explicar i difondre la seva obra en llengua vernacle —i no tan sols la literària— des de la comprensió intel·lectual completa d'un personatge que, renascut després d'una experiència transcendent, va ser escriptor, contemplatiu, creador de l'Art, procurador dels infidels, teòleg, matemàtic intuïtiu, explorador de tots els sabers i activista indefallent de la conservació de la pròpia obra.

Bibliografia

Abreviatures

- AILLC = Associació Internacional de Llengua i Literatura Catalanes <https://aillc.iec.cat/> [Consulta 15-1-26].
- ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* <https://revistes.iec.cat/index.php/ATCA> [Consulta 15-1-26].
- CDRL = Centre de Documentació Ramon Llull de la Universitat de Barcelona <https://centrellull.ub.edu> [Consulta 15-1-26].
- CRL = Càtedra Ramon Llull de la Universitat de les Illes Balears <https://catedraramonllull.uib.cat/> [Consulta 15-1-26].
- ENC = Els Nostres Clàssics, Barcelona, Editorial Barcino, 1924 –
- HLF = B. Hauréau & M.-P.-É. Littré, «Raimond Lulle, ermite», *Histoire littéraire de la France* XXIX, París, 1885, pp. 1-386, 567-568, 618.
- Llull DB = Base de Dades Ramon Llull <<https://www.ub.edu/llulldb/>> [Consulta 15-12-25].
- MOG = Beati Raymundi Opera, 8 vols., Mainz, Häffner, 1721-1740, reed. Frankfurt, Minerva Verlag, 1965.
- MSL = Majoricensis Schola Lullistica
- NEORL = Nova Edició de les Obres de Ramon Llull, Palma – Barcelona, Patronat Ramon Llull - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 21 vols. 1990 –
- NGGL = Nou Glossari General Lul·lià <https://nggl.ub.edu/> [Consulta 15-1-26].
- OE = *Obres essencials de Ramon Llull*, 2 vols., Barcelona, Editorial Selecta, 1957-1960.
- OS = *Obres selectes de Ramon Llull*, ed. Anthony Bonner, 2 vols., Palma, Editorial Moll, 1989.
- ORL = Obres Originals de Ramon Llull, Palma, 21 vols., 1906-1950.
- RLI = Raimundus Lullus Institut, Dogmatik mit Quellenkunde der Theologie des Mittelalters, Universität Freiburg im Breisgau.
- ROL = Raimundi Lulli Opera Latina, Tournhout, Brepols, 40 vols., 1957 –
- SISMEL = Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino <https://www.sismelfirenze.it/> [Consulta 15-1-26].
- SL = *Studia lulliana* (olim *Estudios Lulianos*) 1957 – <http://www.msl.cat/revista/revista%20portada.htm>, <https://ibdigital.uib.es/greenstone/library/collection/studiaLulliana/browse/CL4> [Consulta 15-1-26].

SW = Selected Works of Ramon Llull, ed. Anthony Bonner, 2 vols., Princeton University Press, 1985.

Obres citades

- BADIA, Alfred, ressenya d'*El microcosmos lul·lià* de R. D. F. Pring-Mill, Palma, Editori-
al Moll, 1961, *Serra d'Or*, maig de 1962, pp. 39-40.
- BADIA, Lola, ed., *Del frau a l'erudició. Aportacions a la història del lul·lisme dels segles
XIV al XVIII*. Randa 27, Barcelona, Curial, 1990.
- , «Literature as an Ancilla Artis: The Transformation of Science into Literature Ac-
cording to Robert Pring-Mill and Ramon Llull», *Hispanic Research Journal* 10, 1,
2009, pp. 18-28.
- , Joan Santanach & Albert Soler, «Ramon Llull», *Història de la Literatura Catalana,
Literatura medieval (I), Dels orígens al segle XIV*, dir. L. Badia, Barcelona, Enciclo-
pèdia Catalana - Editorial Barcino - Ajuntament de Barcelona, 2013, pp. 377-476.
- , Joan Santanach & Albert Soler, *Llull as a Vernacular Writer. Communicating a
new Kind of Knowledge*, London, Tamesis, 2016.
- , Alexander Fidora & Maria Isabel Ripoll, eds., *Actes del Congrés d'Obertura de
l'Any Llull: «En el setè centenari de Ramon Llull. El projecte missional i la pervi-
vència de la devoció»*, Palma 2015, Barcelona - Palma, Universitat de Barcelona -
Universitat de les Illes Balears, 2017 (Col·lecció Blaquerna 12).
- , Joan Santanach & Albert Soler, eds., *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull.
«Ramon Llull, pensador i escriptor»*. Barcelona 2016, Barcelona - Palma, Universi-
tat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2018 (Col·lecció Blaquerna 13).
- BLECUA, Alberto, *Manual de crítica textual*, Madrid, Castalia, 1990.
- BONNER, Anthony, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, Leiden, Brill,
2007. Trad. catalana: *L'Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d'ús*, trad. Helena
Lamuela, Barcelona - Palma, Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Bale-
ars, 2012 (Col·lecció Blaquerna 9).
- , *Estudis lul·lians (1978-2019)*, ed. L. Badia & E. Gisbert, pròleg Lola Badia, Barce-
lona - Palma, Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2020.
- , Lola Badia, *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària*, Barcelona, Empúries,
1988. Trad. castellana, Barcelona, Quaderns Crema 1993.
- , Maria Isabel Ripoll Perelló, *Diccionari de definicions lul·lianes / Dictionary of Lu-
llian Definitions*, Barcelona - Palma, Universitat de Barcelona - Universitat de les
Illes Balears, 2002.
- , Albert Soler & Lola Badia, «A brief History of the Llull DB and Its Derivatives»
Digital Philology. A Journal of Medieval Cultures 3,1, 2014, pp. 59-74.
- BORDOY, Antoni, RAMIS, Rafael, *El llegat de Ramon Llull*, «Filologia UB». Barcelona:
Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018.
- CARRERAS ARTAU, Tomàs & Joaquim, *Història de la filosofia espanyola. Filosofia cris-
tiana del segle XIII al XV*, 2. vols., Madrid, 1939-1943. Edició facsímil, eds. J. Men-

- sa, J. de Puig, J. M. Ruiz Simon i P. Lluís Font, 2 vols. Barcelona - Girona: Institut d'Estudis Catalans - Diputació de Girona, 2001.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *El pensamiento de Ramon Llull*, Madrid, Fundación Juan March - Editorial Castalia, 1977.
- GAYÀ, Jordi, *La teoría luliana de los correlativos. Historia de su formación conceptual*, Palma, 1979.
- HILLGARTH, Jocelyn N., *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth Century France*, Oxford - Clarendon Press, 1971. Versió catalana *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*, ed. Albert Soler, Anna Alberni & Joan Santanach, Barcelona - Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998.
- LLINARÈS, Armand, *Ramon Llull*, trad. Miquel Adrover, pròleg Joaquín Carreras Artau, Barcelona, Edicions 62, 1968.
- LLULL, Ramon, *Libre de Evast e Blanquerna*, ed. Andreu Caimari, Rosalia Guilleumas i Salvador Galmés, Barcelona, Barcino, 1935-1954; reed. 1981 (Els Nostres Clàssics 50-51, 58-59, 74, 75).
- , *Doctrina pueril*, ed. Gret Schib, Barcelona, Barcino, 1972 (Els Nostres Clàssics A 104).
- , «Tractat d'astronomia», *Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII*, ed. Lola Badia & Jordi Gayà, Barcelona, Universitat Autònoma, 1981, pp. 205-323.
- , *Llibre d'Evast e Blanquerna*, ed. M.J. Gallofré; pr. Lola Badia, Barcelona, Edicions 62 - La Caixa, 1982, Les Millors Obres de la Literatura Catalana, 82.
- , *Poesies*, ed. Josep Romeu i Figueras, Barcelona, Selecta, 1958, reed. Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1988.
- , *Llibre d'Evast e Blanquerna*, ed. M. J. Gallofré; pròleg Lola Badia, Barcelona, Edicions 62 - La Caixa, 1982 (Les Millors Obres de la Literatura Catalana 8)
- , *Llibre de l'orde de cavalleria*, ed. Albert Soler i Llopart, Barcelona, Barcino, 1988 (Els Nostres Clàssics A 127).
- , *Llibre de virtuts e de pecats*, ed. Fernando Domínguez, Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull, 1990 [1991]; 2a edició revisada, 2008, NEOLR I.
- , *Llibre d'amic e amat*, ed. Albert Soler i Llopart, Barcelona, Barcino, 1995; 2a edició, 2012 (Els Nostres Clàssics B 13).
- , *Llibre del gentil e dels tres savis*, ed. Anthony Bonner, Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull, 1993; 2^a edició revisada, 2001; 3^a edició revisada, 2015.
- , *Romanç d'Evast e Blaquerna*, ed. Albert Soler i Joan Santanach, Palma, Patronat Ramon Llull, 2009 (NEORL VIII).
- , *Romanç d'Evast e Blaquerna*, ed. Albert Soler, Joan Santanach i Maria Toldrà, Barcelona, Editorial Barcino, 2016 (Biblioteca Barcino 10).
- PISTOLESI, Elena, «Tradizione e traduzione nel corpus lullian», *Studia Lulliana* 49, 2009, pp. 3-50.
- PLATZECK, Erhard-Wolfram, *Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, Roma-Düsseldorf, 1962-1964.

- PRING-MILL, Robert D.F., *Estudis sobre Ramon Llull*, ed. A. Soler & L. Badia, Barcelona, Curial - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991.
- RIQUER, Martí de, *Història de la Literatura Catalana. Part Antiga, 3 vols.*, Barcelona, Editorial Ariel, 1964.
- RUBIÓ I BALAGUER, Jordi, *Ramon Llull i el lul·lisme*, pròleg de Lola Badia, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985 (Obres de Jordi Rubió i Balaguer II),
- RUBIO, Josep Enric, «Lola Badia, introductora de Ramon Llull», «*Qui fruit ne sap collir*»: *homenatge a Lola Badia*, ed. A. Alberni, L. Cifuentes, J. Santanach & A. Soler, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona - Editorial Barcino, 2021, pp. 219-224.
- RUIZ SIMON, Josep M^a, «De la naturalesa com a mescla a l'art de mesclar (sobre la fonamentació cosmològica de les arts lul·lianes)», *Randa* 19, 1986, pp. 69-99.
- , «“Quomodo est haec ars inventiva?” (l'Art de Llull i la dialèctica escolàstica)», *Studia Lulliana* 33, 1993 [1995], pp. 77-98.
- , *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, Barcelona, Quaderns Crema, 1999.
- , «La transformació del pensament de Ramon Llull durant les obres de transició cap a l'etapa ternària», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma 2004*, ed. M. I. Ripoll Perelló, Palma - Barcelona - Universitat de les Illes Balears - Universitat de Barcelona, 2005 (Col·lecció Blaquerna 5), pp. 167-196.
- SOLER, Albert, «Els manuscrits lul·lians de primera generació», *Estudis Romànics* 32 2010, pp. 179-214.
- VÀRVARO, Alberto, *Literatura románica de la Edad Media*, trad. Lola Badia & Carlos Alvar, Barcelona, Ariel, 1983.
- YATES, Frances, *Assaigs sobre Ramon Llull*, pròleg Lola Badia, Barcelona, Empúries, 1985.

**JOSEP PERARNAU I ESPELT, EDITOR D'OBRES DE RAMON
LLULL**

***JOSEP PERARNAU I ESPELT, EDITOR OF WORKS BY RAMON
LLULL***

JAUME MENSA I VALLS
Universitat Autònoma de Barcelona
Institut d'Estudis Catalans

Resum

En aquest capítol es presenten les edicions crítiques d'obres de Ramon Llull que Josep Perarnau i Espelt va publicar: *Petició de Ramon Llull al papa Celestí V per a la conversió dels infidels*, *Lo sisè seny, lo qual apel·lam affatus*, la traducció castellana medieval del *Llibre de meravelles*, *Disputació de cinc savis* i *Llibre contra Anticrist*. Aquestes edicions, rigoroses i modèliques, s'inscriuen en una recerca de llarg abast sobre la vida i l'obra de Llull i, en particular, en l'estudi de la tradició manuscrita lul·liana, amb especial atenció al fons de la Bayerische Staatsbibliothek de Múnic.

Mots clau: Ramon Llull, Josep Perarnau, edicions crítiques, manuscrits medievals, Bayerische Staatsbibliothek.

Abstract

This chapter presents the critical editions of Ramon Llull's works published by Josep Perarnau i Espelt: *Petició de Ramon Llull al papa Celestí V per a la conversió dels infidels*, *Lo sisè seny, lo qual apel·lam affatus*, the medieval Castilian translation of *Llibre de meravelles*, *Disputació de cinc savis*, and *Llibre contra Anticrist*. These rigorous and exemplary editions belong to a long-term research project on Llull's life and work and, in particular, on the study of the Lullian manuscript tradition, with special attention to the holdings of the Bayerische Staatsbibliothek in Munich.

Keywords: Ramon Llull, Josep Perarnau, critical editions, medieval manuscripts, Bayerische Staatsbibliothek.

1. Presentació

1.1. Perfil biogràfic

Josep Perarnau i Espelt va néixer a Horta d'Avinyó (comarca del Bages) l'any 1928 i es va mantenir intel·lectualment actiu fins al curs 2017-2018, és a dir, fins a l'edat, pràcticament, de noranta anys. Des de llavors la seva salut s'ha anat deteriorant progressivament. En una vida tan llarga i plena, mossèn Josep Perarnau s'ha pogut —i de vegades s'ha hagut de— dedicar a labors molt diverses. Com ho demostren les seves publicacions, la seva veritable passió ha estat la recerca sobre textos catalans antics.¹

Gràcies a la seva formació en teologia —al Seminari de Solsona, a la Universidad Pontificia de Salamanca, a la Pontificia Università Gregoriana de Roma i a la Ludwig-Maximilians-Universität de Múnic— i en filosofia i en història —a la Universitat de Barcelona—, així com a la seva intensa activitat de recerca, Josep Perarnau ha adquirit un coneixement molt ampli del pensament filosòfic i teològic i, en general, de la cultura catalana medieval. Un domini excepcional del llatí i una vista realment aguda li han permès de llegir tota mena de lletra manuscrita i d'escodrinjar els problemes que s'hi amagaven al darrere.

El professor Josep Perarnau i Espelt ha desenvolupat la seva activitat docent i de recerca com a professor ordinari de la Facultat de Teologia de Catalunya (ara integrada a l'Ateneu Universitari Sant Pacià) i com a membre numerari (actualment emèrit) de l'Institut d'Estudis Catalans (Secció de Filosofia i Ciències Socials). Durant uns anys ha estat professor de la Scuola di Studi Medievali e Francescani del Pontificio Ateneo Antonianum (actualment Pontificia Università Antonianum).

1.2. Medievalista

Ja fa força temps —l'any 2009—, en l'acte d'investidura del professor Josep Perarnau com a doctor *honoris causa* per la Universitat de Barcelona (Facultat de Filologia), la professora Lola Badia, padrina, en el seu discurs de presentació

¹ L'any 2013 la *Revista Catalana de Teologia*, 38/2a-b, publicà un volum doble d'homenatge a Josep Perarnau i Espelt: «E l'Amic digué a l'Amat». Un article d'aquest volum (Planellas, 2013, pp. 379-388) ofereix una aproximació a la biografia de Mn. Josep Perarnau i un altre (Cifuentes, 2013, pp. 389-411), el recull de la seva bibliografia. Anteriorment, Lluís Cifuentes i Comamala, ja havia publicat una primera versió de la bibliografia de Mn. Perarnau (Cifuentes, 2010). Sobre els aspectes més destacats de la vida de Josep Perarnau, explicats en primera persona, és molt il·lustrativa l'entrevista que li feu la professora Elisabeth Reinhardt per a la revista *Anuario de Historia de la Iglesia* (Reinhardt, 2008). Per als mèrits acadèmics del professor Perarnau, vegeu Badia, 2009.

o *laudatio* del candidat, va afirmar: «Josep Perarnau i Espelt és el medievalista més prolífic i destacat dels que treballen en el terreny de la documentació i de l'estudi de la producció intel·lectual a l'antiga Corona d'Aragó». I després de recordar els múltiples temes que han estat objecte dels seus estudis, afegia: «Hi ha quatre autors medievals que han cridat la seva atenció: Francesc Eiximenis, sant Vicent Ferrer, Ramon Llull i Arnau de Vilanova, en ordre creixent d'interès».²

Efectivament, Josep Perarnau ha tingut en Ramon Llull un tema preferent d'estudi. Lluís Cifuentes en la bibliografia de Josep Perarnau —concretament en l'apartat *Ramon Llull i el lul·lisme*— elenca quaranta-una publicacions sobre aquest nostre escriptor i pensador.³ Encara n'hi podríem afegir alguna de posterior, així com altres que comparteixen apartat amb altres autors. Alguns d'aquests estudis són monografies, però la majoria són articles de revista, sovint molt extensos.

1.3. Lul·lista

L'interès de Josep Perarnau per Ramon Llull s'ha manifestat de diverses maneres al llarg de la carrera acadèmica. En destacaré les que considero principals:

a) *En l'àmbit de la recerca*. En la Facultat de Teologia de Catalunya (concretament en el Seminari de Teologia als Països Catalans), d'una banda, i en l'Institut d'Estudis Catalans, de l'altra, Josep Perarnau va portar a terme una intensa activitat de recerca. Ramon Llull fou objecte d'estudi de diverses monografies, de múltiples articles, però també de nombrosíssimes notícies bibliogràfiques i recensions,⁴ publicats principalment en l'*Arxiu de Textos Catalans Antics*, anuari que ell mateix va fundar i que va dirigir durant el llarg període que va de l'any 1982 fins a 2013. Recordem que la secció bibliogràfica de cada número

² Badia, 2009, p. 13; i p. 14, respectivament. Els camps d'interès acadèmic de Josep Perarnau són amplíssims, tal com hom pot veure en Cifuentes, 2013, p. 390. Efectivament, els estudis de Josep Perarnau són classificats de la manera següent: «I. Textos antics en català, II. Altres textos catalans antics, III. Ramon Llull i el lul·lisme, IV. Arnau de Vilanova, V. Francesc Eiximenis, VI. Vicent Ferrer, VII. Franciscanisme, VIII. Heterodoxos, IX. Nicolau Eimeric i inquisició, X. Cisma d'Occident, XI. Universitats i ensenyament, XII. Llibres i biblioteques, XIII. Bíblia, XIV. Fons documentals, XV. Història general, XVI. Història de l'Església, XVII. Història de la llengua, XVIII. Tasques editorials, XIX. Crítica, XX. Concili Vaticà II, XXI. Altres publicacions».

³ Cifuentes, 2013, pp. 391-395.

⁴ El to d'algunes recensions de Josep Perarnau pot resultar sever. Aquesta duresa respon, però, a un afany radical de veritat i a una concepció molt exigent —potser massa exigent—, també amb ell mateix, del deure d'investigador, ben resumida en la màxima *Amicus Plato, sed magis amica veritas*, sovint repetida per Mn. Perarnau.

reservava un apartat específic, molt extens, per informar sobre les novetats lul·lianes.⁵

Les recerques lul·lianes de mossèn Josep Perarnau es varen beneficiar de les llargues i sovintejades estades realitzades a Itàlia, especialment a Roma, i a Alemanya (Múnic). Des de l'any 1978, Josep Perarnau solia passar les vacances d'estiu a Múnic; i un mes a la tardor i un altre a la primavera, a Roma. Quan va començar a impartir classes al Pontificio Ateneo Antonianum (1994), vivia a Roma un quadrimestre sencer.

b) *En l'àmbit de la docència*. Entre els cursos que Josep Perarnau professava a la Facultat de Teologia de Catalunya (des de la seva creació l'any 1968 fins que va deixar de donar classes, més enllà de l'edat de jubilació) i, a partir de 1994, al Pontificio Ateneo Antonianum de Roma, concretament a la Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani, sempre n'hi solia haver que tractaven de Ramon Llull o de temes relacionats amb el lul·lisme.

c) *En centres d'estudis*. El professor Josep Perarnau fou impulsor o col·laborador de diversos centres d'estudis lul·lians, com el Centro Italiano di Lullismo, a Roma (Pontificia Università Antonianum), o l'Aula Lul·liana a Barcelona (Facultat de Filologia de la Universitat de Barcelona, Facultat de Filosofia i Lletres de la Universitat Autònoma de Barcelona, Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull i Facultat de Teologia de Catalunya, de l'Ateneu Universitari Sant Pacià). Tant el Centro Italiano di Lullismo com l'Aula Lulliana, entre altres activitats, organitzaven jornades periòdiques d'estudis o congressos.

d) *Com a censor de l'obra de Ramon Llull*. Arran de la reobertura de la causa de canonització de Ramon Llull, la Congregació per a la Causa dels Sants sol·licità al Dr. Josep Perarnau, l'any 2010, que fos censor encarregat d'examinar l'obra de Ramon Llull. L'altre censor fou el Dr. Jordi Gayà.

1.4. Publicacions lul·lianes

Les publicacions lul·lianes del doctor Josep Perarnau tracten de temes molt diversos, com per exemple:

⁵ L'*Arxiu de Textos Catalans Antics* va deixar de publicar la secció de notícies bibliogràfiques en el volum 30, 2011-2014. En els primers 30 volums foren publicades 23.411 fitxes bibliogràfiques. A l'orella posterior, s'indicaven les pàgines que contenien les fitxes sobre Ramon Llull i el lul·lisme. Així, per exemple, en el volum 1 eren les 350-364; en el 2, les 493-501; en el 3, les 378-384; en el 4, les 572-583; en el 5, les 474-479, etc.

a) Corrents i autors lul·listes, com mestre Antoni Sedacer; el lul·lisme castellà medieval, el galaico-portugués, el mallorquí, el valencià, l'italià o l'alemany.⁶

b) Documentació de o referida a Ramon Llull i al seu llegat: l'Escola de Miramar, l'Escola de Puig de Randa i Joan de Tagamanent, una possible escola de llengües a París, o la Comissió Ermengol.⁷

c) Transcripcions i/o estudis d'obres lul·lianes o sobre temes monogràfics concrets: transcripció del *Liber de locutione angelorum*,⁸ del *Liber qui continet confessionem* i del *Liber de virtute veniali atque vitali, de veniali peccato et mortali*,⁹ de la *Disputatio fidelis et infidelis*,¹⁰ i estudis de l'*Ars no(ta)toria*,¹¹ *El llibre de les definicions*,¹² la *Quaestio de congruo* (de Llull?),¹³ el *Llibre del gentil e dels tres savis*,¹⁴ o el diàleg interreligiós, la missió i la croada en el pensament de Llull,¹⁵ o la Immaculada Concepció de Maria.¹⁶ En aquest apartat destaca, per la seva rellevància, la monografia —llicó inaugural de la Facultat de Teologia de Catalunya de l'any 1997— *De Ramon Llull a Nicolau Eimeric*,¹⁷ que posa en evidència la falsificació comesa per l'inquisidor Eimeric en llegir i desqualificar l'*Ars amativa* de Ramon Llull. Amb aquest estudi Josep Perarnau neutralitza la força de les cent tesis antilul·lianes, el principal argument contra l'ortodòxia de Ramon Llull.

d) Manuscrits lul·lians: nombrosos estudis de Perarnau s'ocupen de còdexs concrets, ja sigui per fer-los conèixer, per extreure'n notícies fins llavors desconegudes, o per descriure'ls detalladament.¹⁸

⁶ Sense ànim de ser exhaustius, assenyalem les següents: Perarnau, 1979, 1980a, 1981-1982, 1985b, 2007.

⁷ Cf. Perarnau, 1996; 1997b, 2002a (tal com indica el títol de l'article, hom hi trobarà l'edició de tres lletres de Llull adreçades respectivament al rei de França, pp. 133-138; a un prelat també de França, pp. 138-141; i a l'estudi de París, pp. 141-148), 2009a.

⁸ Perarnau, 1983b, pp. 104-122 (cf. *infra*, apartat «2.3. Traducció castellana medieval del *Llibre de meravelles*»).

⁹ Ambdues obres foren transcrits en l'apèndix de l'estudi de Perarnau, 1983b, pp. 152-158 i pp. 159-172, respectivament. El còdex pres com a base fou el Múnic, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 10495, ff. 179-182 i 185-19.

¹⁰ Perarnau, 2002a, pp. 213-218. La transcripció és feta a partir del manuscrit de Clarmont d'Alvèrnia (en francès, Clermond-Ferrand), Bibliothèque Municipale et Interuniversitaire, 96.

¹¹ Perarnau, 1980b.

¹² Perarnau, 1988.

¹³ Perarnau, 2002b.

¹⁴ Perarnau, 2002b.

¹⁵ Perarnau, 1978, 2003, 2006.

¹⁶ Perarnau, 1984, 2005.

¹⁷ Perarnau, 1997c.

¹⁸ Perarnau, 1989, 1990b, 1991, 1997a, 2009b.

e) Fons de manuscrits lul·lians: Josep Perarnau va redactar estudis monogràfics (en algun cas veritablement exhaustius, sempre molt penetrants) sobre la descripció dels fons de manuscrits lul·lians de la Biblioteca Angelica de Roma, la Biblioteca Casanatense també de Roma, la Bayerische Staatsbibliothek de Múnic, i la Biblioteca Ambrosiana de Milà. En efecte, l'any 1974, Josep Perarnau va publicar l'article *Los manuscritos lulianos de las Bibliotecas Casanatense y Angélica (Roma)*. Llorenç Pérez Martínez havia publicat, l'any 1960, un estudi sobre els manuscrits lul·lians conservats a les biblioteques de Roma.¹⁹ En el seu article, Josep Perarnau ofereix informació codicològica detallada de deu nous manuscrits lul·lians de la Biblioteca Casanatense i d'un de la Biblioteca Angelica.²⁰

La gran aportació del professor Josep Perarnau en aquest àmbit, però, és la descripció del fons de manuscrits medievals de Ramon Llull de Múnic: *Els manuscrits lul·lians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek» de Munic*.²¹ Segons Jaume de Puig, aquesta aportació «representa, a parer nostre, l'inici de l'entrada en un altre nivell qualitatiu dels estudis lullians».²² A Múnic hi varen anar a parar bona part dels manuscrits de l'antiga escola lul·liana de Barcelona. Josep Perarnau descriu, amb una metodologia codicològica exemplar, cent cinc manuscrits que contenen cent dinou obres en català i cent seixanta-set en llatí. Josep Perarnau n'extreu informació útil no sols per a l'obra lul·liana, sinó també per a la història del lul·lisme. Observa Jaume de Puig:²³

«L'estudi exhaustiu de tots els elements catalogràfics, és a dir, d'aquelles característiques individuals que confereixen a cada manuscrit la seva fesomia pròpia, era fet en vista d'una preocupació que depassava l'interès exclusivament descriptiu i abastava de ple la història interna del desenvolupament i difusió del lul·lisme, amb noms i cognoms i relacions de copistes, editors, posseïdors i lectors de l'obra lulliana».

L'any 2016, Josep Perarnau va publicar un article sobre *Els manuscrits lul·lians medievals de la Biblioteca Ambrosiana de Milà*.²⁴ Hi descriu i hi estudia diacrònicament divuit còdexs lul·lians de la Biblioteca Ambrosiana. No cal dir que l'anàlisi d'aquests manuscrits també proporciona nombroses informacions sobre el lul·lisme.

¹⁹ Pérez Martínez, 1960.

²⁰ Perarnau, 1974.

²¹ Perarnau, 1982a i 1986a. Cf. també Perarnau, 1983a.

²² De Puig, 1986, p. 331.

²³ De Puig, 1986, pp. 331-332.

²⁴ Perarnau, 2014-2016.

f) Edicions crítiques. En aquests fons acabats d'esmentar, especialment en el de Múnic, Bayerische Staatsbibliothek, Josep Perarnau va descobrir obres de Ramon Llull que no es coneixien (o si més no, no eren conegudes en el seu original català): la *Petició de Ramon Llull al papa Celestí V per a la conversió dels infidels*, *Lo sisè seny, lo qual apel·lam affatus*, la *Disputació de cinc savis*, el *Llibre qui és contra Anticrist*. O la traducció castellana medieval del *Llibre de meravelles* (en aquest cas el manuscrit pres com a base d'edició no és el còdex de Múnic, Bayerische Staatsbibliothek, sinó el d'El Escorial, XIII.3). Les pàgines següents tenen com a objectiu glossar aquestes edicions.

2. Edicions crítiques

2.1. La *Petició de Ramon Llull al papa Celestí V per a la conversió dels infidels*²⁵

Com a conseqüència de la descripció i anàlisi dels còdexs lul·lians de la Bayerische Staatsbibliothek, Josep Perarnau identificà per primera vegada, en el manuscrit Cod. Hisp. 60, folis 77d-79a, l'original català de la *Petició de Ramon Llull al papa Celestí V per a la conversió dels infidels*. Les primeres pàgines del primer número de l'*Arxiu de Textos Catalans Antics* són dedicades, precisament, a l'edició i l'estudi d'aquesta obra lul·liana. L'article consta d'una introducció (pp. 9-29) i de l'edició pròpiament dita del text lul·lià (pp. 29-46). La *Petició* fou presentada a Celestí V entre el 6 de novembre i el 12 de desembre de 1294 (p. 13). A diferència de les peticions adreçades a Nicolau IV, segons Josep Perarnau, Ramon Llull «veié en fra Piero da Murrone la possibilitat que el papa (o, si hom vol, que aquell papa) fés, almenys en relació als infidels, allò que ell mateix no feia gaires anys havia somniat per al seu papa Blanquerna» (p. 17).

La tesi de partida de l'obra és la següent: Déu ha creat l'home per tal que es centri en Ell, però la humanitat s'ha anat allunyant d'aquest propòsit. Per cada cristià que existeix, afirma Ramon Llull, hi ha cent no cristians o més. Les autoritats de l'Església, doncs, «han d'encaminar totes les seves possibilitats a la realització del pla de Déu» (p. 11), mitjançant mesures espirituals i materials. Les mesures espirituals, bàsicament, consisteixen a preparar una mena de força de xoc —en paraules de Josep Perarnau— formada per homes dotats d'una sòlida espiritualitat i instruïts en la dialèctica lul·liana i en l'estudi de les llengües dels gentils, en institucions semblants al col·legi de Miramar, amb l'objectiu de proposar l'Evangeli als no cristians. Les mesures materials es concreten a destinar una dècima part dels rèdits dels beneficis eclesiàstics a la con-

²⁵ Perarnau, 1982b.

questa de Terra Santa. «Segueixen —afirma Josep Perarnau— unes indicacions relatives a mesures complementàries; la primera és el recobriment dels cismàtics orientals; la segona, la conquesta espiritual dels tàrtars; la tercera, la utilització particular dels intel·lectuals, tant sarraïns com cismàtics» (pp. 11-12).

L'edició del text de Llull inclou tres aparats crítics: l'aparat textual, el de fonts i el de comentaris; i d'una taula de mots (pp. 44-46).

2.2. *Lo sisè seny, lo qual apel·lam affatus*²⁶

En el número successiu del mateix anuari, Josep Perarnau publica dues obres inèdites més de Ramon Llull, una críticament i l'altra en simple transcripció. L'obra editada críticament és la que cau dins l'àmbit d'aquest capítol: *Lo sisè seny, lo qual apel·lam affatus*. S'han conservat dos testimonis manuscrits en català —el ja esmentat muniquès de la Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Hisp. 60, ff. 93a-101b; i el de Roma, del convent de franciscans irlandesos de Sant Isidre i Sant Patrici, ms. 1/71, ff. 53-56— d'aquesta obra, i cinc més de la versió llatina. Josep Perarnau fonamenta la seva edició en l'única còpia catalana completa i més propera a l'original, és a dir, la muniquesa, però anota també les variants del text dels altres manuscrits, catalans o llatins. L'estudi introductor (pp. 23-58) es divideix en tres parts. La primera, *Les còpies del tractat* (pp. 25-35), analitza els còdexs esmentats. Josep Perarnau arriba a la conclusió següent (p. 31): «La meua impressió, no sols a base de la còpia del *Sisè seny*, ans encara de l'anàlisi dels altres llibres lul·lians conservats en aquest volum [és a dir, el muniquès], és que, d'alguna manera, tals textos es remunten als originals més indiscutibles». En la segona part, Josep Perarnau examina el *Contingut doctrinal* (pp. 35-55) de l'obra. És la part més substantiva: en primer lloc, com sol ésser habitual, Josep Perarnau sintetitza les aportacions de la bibliografia que ha pres en consideració l'obra (pp. 35-41), tot seguit en presenta el contingut (pp. 41-46), emmarca el tractat en el context filosòfic del seu temps (pp. 46-51) i en el conjunt de l'obra lul·liana (pp. 51-52), i per acabar es pregunta: *Què és «Lo sisè seny»?*

L'obra, efectivament, fou escrita en el mes d'abril de 1294, després que Llull arribés a la conclusió que els sentits no són cinc sinó sis. Una primera secció de *Lo sisè seny* és reservada al sentit comú. Ve a continuació una segona secció que tracta de cada sentit particular; el darrer dels quals és, precisament, l'*affatus* o parla. El planteig d'aquest llibre lul·lià és difícilment homologable amb el d'altres obres d'autors contemporanis sobre la sensibilitat. L'objectiu de *Lo sisè*

²⁶ Perarnau, 1983b.

seny no consisteix a exposar, sempre segons Perarnau, una teoria general dels sentits (doctrina que, en canvi, hom la podria trobar per exemple en l'*Arbre de ciència*), sinó es proposa argumentar la tesi de l'existència del sisè sentit, l'*affatus*. A més dels sentits externs, que capten propietats del món exterior, la persona humana està dotada del sentit de la parla o *affatus*, mitjançant el qual expressa vivències interiors. La tercera secció (pp. 56-58) de l'estudi introductori explica la *ratio editionis*.

El text de Ramon Llull ocupa les pàgines 59-96 (i 490 línies); i va acompanyat de l'aparat textual (Josep Perarnau dona raó també de les variants dels manuscrits llatins); de l'aparat de fonts i del de comentaris.

Arrodoneix l'edició, la taula de mots (pp. 97-103) i la transcripció (pp. 104-121) del *Liber de locutione angelorum*, del còdex de Múnic, Codex latinus Monacensis 10.495, ff. 223b-230d. Segons Josep Perarnau, aquest és el sentit de la transcripció d'aquesta darrera obra (p. 58):

«Copio en apèndix el *Liber de locutione angelorum* (Montpeller, maig de 1312), a fi que el lector pugui fer-se ell mateix una idea més completa de la doctrina lul·liana, veient les diferències entre l'*'affatus'*, mitjà de comunicació en el pla dels éssers sensibles, i la '*locutio*', a través de la qual, segons Llull, s'intercomuniqueu els esperits purs».

2.3. Traducció castellana medieval del *Llibre de meravelles* ²⁷

En l'estudi introductori (pp. 7-23), Josep Perarnau sintetitza les aportacions anteriors sobre el lul·lisme a Castella (pp. 7-13); tot seguit estableix una cronologia dels fets més importants relatius a aquell lul·lisme des de l'època del comte Juan Manuel fins a finals del segle XV (pp. 13-15). Josep Perarnau planteja també diverses hipòtesis sobre com es produí aquesta penetració del lul·lisme a Castella (pp. 15-17); i descriu el volum que serveix de base a l'edició, el còdex d'El Escorial, X.III.3 (pp. 18-19). Sembla que el text del manuscrit català sobre el qual es realitzà la traducció era molt proper a l'original (pp. 19-20). Aquesta traducció fou coneguda i utilitzada per Baltasar Gracián (pp. 21-23). A les pàgines 23-49, podem llegir la transcripció del text (proemi i set capítols), juntament amb l'aparat crític textual que dona raó dels accidents del manuscrit i de les variants de l'edició de Galmés (Els Nostres Clàssics) i dels còdexs de Múnic, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Hisp. 51; Roma, Biblioteca Corsiniana, ms. 1362 (44.A.3); i Vaticà, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 9443. A les pàgines 50-60, trobem la taula dels mots.

²⁷ Perarnau, 1985b.

2.4. La *Disputació de cinc savis*²⁸

La *Disputació de cinc savis* forma una unitat de composició amb la *Petició de Ramon Llull al papa Celestí V per a la conversió dels infidels*: «tot el contingut doctrinal de la *Disputació* és en funció de les peticions i suggeriments o projectes polítics de la *Petició*», afirma Josep Perarnau (p. 8). La data de redacció, doncs, d'aquestes dues obres són les mateixes. Quan va saber que Piero Murrone havia estat escollit papa, Ramon Llull —afirma Josep Perarnau— «aparca els temes filosòfics que en aquells moments d'estada a Nàpols l'ocupaven i es llença a elaborar una sèrie de textos destinats a obtenir del nou papa allò que ja feia vint anys era el sentit de la seva vida» (p. 11): la conversió dels infidels, escriure el millor llibre del món i fomentar escoles de llengües per a la formació de missioners. Una de les demandes complementàries de la *Petició* era la invitació de savis sarraïns i cismàtics a confrontar la seva fe amb savis de l'església de Roma. Doncs bé, segons Josep Perarnau (p. 9):

«La *Disputació de cinc savis* és, doncs, una mostra d'allò que, segons la manera de pensar de Ramon Llull, hom podria obtenir amb la confrontació d'idees o disputació, tant en relació a les diverses famílies orientals allunyades de Roma (grecs, nestorians i monofisites o jacobins) —parts primera, segona i tercera de l'obra— com en relació als sarraïns —part quarta—».

El text català de la *Disputació* s'ha conservat en còpia única d'entorn de 1330 (Múnic, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Hisp. 60, ff. 35a-77d). La *Disputació* fou traduïda immediatament al llatí; de la versió llatina n'han pervingut diversos testimonis i edicions. Josep Perarnau edita críticament el text català, però ofereix com a complement les variants de les còpies més antigues de la versió llatina. Quan la versió llatina s'aparta del text català, els publica —text català i text llatí— a doble columna. L'obra pròpiament dita té una extensió de 4,865 línies i ocupa 165 pàgines. Com és habitual, tres aparats complementen el text editat: el de variants textuals, el de fonts i el de comentaris. La taula de tots els mots va de la pàgina 188 a la 229.

2.5. El *Llibre contra Anticrist*²⁹

El *Llibre qui és contra Anticrist*, inèdit fins a l'edició de Josep Perarnau, ens ha pervingut en dues còpies manuscrites: Roma, Biblioteca Corsiniana 44.A.3; i Múnic, Bayerische Staatsbibliothek, Codex latinus Monacensis (Clm) 10593. En el segle XVI també n'existia un altre exemplar a València: en dona testimoni un

²⁸ Perarnau, 1986c.

²⁹ Perarnau, 1990a.

resum en llatí, amb algunes paraules en català, realitzat per Alonso de Proaza, conservat en el còdex de Milà, Biblioteca Ambrosiana, N. 250. Sup., ff. 47-48. Ambdós manuscrits (el romà i el muniquès) «són distants de l'original» (p. 13) —que no s'ha conservat—, però el romà, més correcte, «ha d'ésser el text pres per base de l'edició», sempre segons mossèn Perarnau (p. 13).

El *Llibre qui és contra Anticrist* és presentat per Josep Perarnau com un «manual d'aprenentatge i d'exercitació per a la lluita contra l'Anticrist» (p. 32). Efectivament, el *Llibre* agrupa tres qüestions o distincions: la primera és de caràcter doctrinal, assenta els fonaments teòrics per tal de lluitar contra els errors que escamparà l'Anticrist entorn de la unitat de Déu, la trinitat, l'encarnació o les virtuts creades. La segona distinció és més de caràcter pràctic, els principis teològics de la primera distinció, segons Josep Perarnau, «es converteixen en criteris de discerniment pel fet d'ésser aplicats, a tall de pedra de toc, a les cinc activitats de l'Anticrist» (p. 26): es tracta de desemascarar les seves raons, miracles, donacions, promeses i capteniment davant del turment. La tercera distinció és un projecte polític, jurídic i pastoral per lluitar contra l'Anticrist.

A diferència de molts tractats medievals sobre l'Anticrist, o fins i tot del capítol *D'Anticrist* de la *Doctrinal pueril* del mateix Ramon Llull, el *Llibre qui és contra Antichrist* no es proposa informar sobre qüestions relatives al naixement, la vida i la mort de l'Anticrist, sinó exposar, tal com ja consta explícitament en el títol, un pla de lluita contra l'Anticrist i encara, més concretament, el pla de lluita d'un grup concret de persones (ermitans) especialment preparades per a aquesta tasca. Tenint en compte que el Concili II de Lió, de 1274, prohibí la creació de nous ordes religiosos, aquest element podria ésser rellevant per a determinar-ne la data.

Efectivament, el *Llibre qui és contra Anticrist*, anterior a la *Taula General* (1293-1294), no està datat. Josep Perarnau, després de considerar diversos elements (entre els quals, el que acabem d'assenyalar), es pregunta: «Serà, doncs, el *Llibre qui és contra Antichrist* anterior o almenys contemporani del Segon Concili de Lió i, per tant, almenys no posterior al 18 de maig de 1274?» (p. 49).

Com és habitual, l'edició del text de Ramon Llull (que ocupa 1,563 línies, i 104 pàgines, de la 55 a la 158) inclou tres extensos aparats crítics (de variants, fonts i comentaris), de la taula alfabètica de tots els mots (pp. 159-182) i d'un extens i aprofundit estudi previ (pp. 7-54), en el qual Josep Perarnau, a més d'analitzar el contingut del tractat lul·lià sincrònicament (mitjançant un detallat esquema, pp. 15-19) i diacrònicament (és a dir, seguint la «dinàmica de les idees», pp. 20-29), es pregunta pel sentit de l'obra de Llull i el seu lloc en el

conjunt de la seva producció literària i del seu pensament i la seva evolució. També descriu el còdex de Roma, Corsiniano 44.A.3.

3. Balanç conclusiu

Les edicions crítiques d'obres de Ramon Llull del professor Josep Perarnau són en bona mesura resultat d'una recerca més extensa i bàsica sobre els fons manuscrits lul·lians. Sebastià Trias Mercant tenia tota la raó del món en qualificar el lul·lisme de mossèn Perarnau com a «lul·lisme d'arxiu», si entenem aquesta expressió en un sentit ampli, que inclogui la recerca sobre documents i còdexs.³⁰ No és casual que, des del punt de vista temporal, les edicions que hem glossat en aquestes pàgines van ésser publicades en el mateix període de temps en què Josep Perarnau estava enllestit els dos volums que va consagrar al fons lul·lià de Múnic o en els anys immediatament posteriors (1982-1990).

Josep Perarnau ha publicat cinc edicions crítiques d'obres de Ramon Llull.³¹ Quatre d'aquestes edicions posen a disposició de l'estudiós o en general del lector el text català original de Ramon Llull. En un cas, publica una versió castellana. El *Llibre qui és contra Anticrist* i la *Disputació de cinc savis* són textos relativament extensos; en canvi, els altres són més breus. Tots, sense excepció, són molt significatius per diverses raons, especialment per als plans reformadors de Ramon Llull i les seves propostes de diàleg interreligiós.³²

Les edicions de les obres lul·lianes són modèliques: un text pulcrament establert, amb un riquíssim aparat textual, amb un aparat de fonts que restreja la tradició per descobrir-hi influències i relacions més o menys amagades i un aparat de comentaris que situa les idees en el conjunt de l'obra lul·liana i del seu moment històric. Els estudis introductoris, documentadíssims bibliogràficament, van fins al moll dels problemes i donen raó de l'obra estudiada: del seu contingut, de la seva tradició textual, de les seves circumstàncies històriques, de les relacions amb altres obres lul·lianes i d'altres autors. Les taules que arrodoneixen les edicions, especialment la taula de mots, eren realment útils en una època preinformàtica o en les edicions en paper. Em sembla que no es pot descartar que la llarga i intensa experiència de Josep Perarnau com a editor d'obres sobre tot catalanes de Ramon Llull condicionés la seva manera d'entendre, en general,

³⁰ Trias, 2009, p. 323.

³¹ No hi comptem les transcripcions assenyalades *supra*, «1.4. Publicacions lul·lianes», apartats *b* i *c*, algunes de les quals ho eren d'obres, en aquell moment, inèdites.

³² Josep Perarnau també va editar durant aquests anys obres (i documents) que, sense ésser de Ramon Llull, havien nascut en el context del lul·lisme. Queden, però, fora del nostre àmbit d'estudi.

l'edició del corpus lul·lià. Els criteris de màxima fidelitat a la transmissió manuscrita que Josep Perarnau aplicava, fecunds en l'edició de textos en llengües romàniques, no sempre són necessaris o convenients en l'edició d'obres llatines. Alguna de les seves valoracions crítiques d'edicions llatines no tenen en compte aquesta diferència.

Tal vegada hom podria pensar que Josep Perarnau s'interessa en Ramon Llull com un autor més de la història del pensament, com un pensador de la nostra tradició, amb una motivació diguem-ne simplement historiogràfica. Puc donar fe que no és així. Mossèn Perarnau està convençut que el pensament de Llull, especialment les seves propostes de diàleg interreligiós, convenientment llegides i actualitzades, poden il·luminar alguns problemes de la nostra època. No he vist mai l'informe que Josep Perarnau va redactar com a censor de l'obra lul·liana — informe, per cert, redactat en llatí, segons que em va comentar el mateix Josep Perarnau— per a la Congregació per a la causa dels sants, però estic segur que arribava a la conclusió ferma que l'obra de Llull és plenament ortodoxa i que Llull pot ésser un mestre per als temps actuals.

Els estudis lul·lians de mossèn Josep Perarnau són veritablement interdisciplinaris: pressuposen grans coneixements de paleografia, codicologia, crítica textual, història, filosofia i teologia; i manifesten una perspicàcia i sagacitat excepcionals. No és estrany que per la seva recerca (lul·liana i no lul·liana) Josep Perarnau hagi estat mereixedor de distincions de renom: *Magister* de la Maioricensis Schola Lullistica, 1976; Medalla Narcís Monturiol de la Generalitat de Catalunya, 1998; *Doctor honoris causa* per la Universitat de Barcelona, 2009; i de premis prestigiosos: Premi Serra d'Or de Crítica, 1993; Premi Nacional de Patrimoni Cultural, 1996; Premi de la Crítica als Estudis Filològics, de l'Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 1999.

Les contribucions lul·lianes, i concretament les edicions crítiques, de Josep Perarnau continuen essent un punt de referència ineludible per a qualsevol estudi rigorós del corpus lul·lià. Aquestes paraules volen ser una mostra d'agraïment pel mestratge de mossèn Josep Perarnau i per les inoblidables experiències compartides.

Bibliografia

- BADIA, Lola, «Discurs de presentació», dins *Solemne investidura com a doctor honoris causa del professor Josep Perarnau*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2009, pp. 11-18.
- CIFUENTES I COMAMALA, Lluís, «Bibliografia de Josep Perarnau i Espelt», *Llengua & Literatura*, 21, 2010, pp. 325-352.

- , «Bibliografia de Josep Perarnau i Espelt», *Revista Catalana de Teologia*, 38/2, 2013, pp. 389-411.
- «E l'Amic digué a l'Amat. Miscel·lània d'homenatge al Prof. Dr. Josep Perarnau», *Revista Catalana de Teologia*, 38/2a-b, 2013, pp. 367-1236.
- PERARNAU I ESPELT, Josep, «Un manuscrit lul·lià no identificat: Vic, Museu Episcopal 35», *Analecta Sacra Tarraconensia*, 46, 1973, pp. 71-82.
- , «Los manuscritos lulianos en las bibliotecas Casanatense y Angélica», *Anthologica Annua*, 21, 1974, pp. 185-248.
- , «El diàleg entre religions en el lul·lisme castellà medieval», *Estudios Lulianos*, 22, 1978, pp. 341-359; reeditat també dins *Actas del II Congreso internacional de lulismo (Miramar, 19-24 octubre 1976)*, vol. 1, Palma, Gráficas Miramar, 1979, pp. 241-259.
- , «Sobre mestre Antoni Sedacer i l'ambient de l'Escola lul·liana de Barcelona», *Estudios Históricos y Documentos de los Archivos y Protocolos*, 7 [= *Homenaje en honor de Josep M. Madurell i Marimon*], 1979, pp. 133-153.
- , «Un altre testimoni del lul·lisme castellà medieval: Vat. Ross. 990», *Randa*, 10 [= *Homenatge a Francesc de B. Moll*, vol. 2], 1980 [a], pp. 71-79.
- , «Entorn de l'*Ars No(ta)toria* de Ramon Llull? Una qüestió de mètode», *Revista Catalana de Teologia*, 5, 1980 [b], pp. 223-227.
- , «Cuatro manuscritos medievales del lulismo galaico-portugués», *Anthologica Annua*, 28-29 1981-1982, pp. 531-552.
- , *Els manuscrits lul·lians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek» de Munic* (Studia, Textus, Subsidia, 3), Barcelona, Facultat de Teologia, 1982 [a].
- , «Un text català de Ramon Llull desconegut: la *Peticció de Ramon Llull al papa Celestí V per a la conversió dels infidels*. Edició i estudi», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 1, 1982 [b], pp. 9-46.
- , «Consideracions diacròniques entorn dels manuscrits lul·lians medievals de la *Bayerische Staatsbibliothek* de Munic», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 2, 1983 [a], pp. 123-169.
- , «*Lo sisè seny, lo qual apel·lam affatus* de Ramon Llull. Edició i estudi. En apèndix, edició del també lul·lià *Liber de locutione angelorum*, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 2, 1983 [b], pp. 24-121.
- , «Política, lul·lisme i Cisma d'Occident: la campanya barcelonina a favor de la festa universal de la Puríssima els anys 1415-1432», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 3, 1984, pp. 59-191.
- , «El lul·lisme, de Mallorca a Castella a través de València. Edició de l'*Art abreuçada de confessió*», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 4, 1985 [b], pp. 61-172.
- , «La traducció castellana medieval del *Llibre de meravelles* de Ramon Llull», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 4, 1985 [b], pp. 7-60.
- , *Els manuscrits lul·lians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek» de Munic* (Studia, Textus, Subsidia, 4), Barcelona, Facultat de Teologia, 1986 [a].
- , «Indicacions esparses sobre lul·lisme a Itàlia abans de 1450», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 5, 1986 [b], pp. 296-302.

- , *La Disputació de cinc savis* de Ramon Llull. Estudi i edició del text català», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 5, 1986 [c], pp. 5-229.
- , «Entorn d'un paràgraf del *Llibre de definicions* lul·lianes», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 2, 1988, pp. 197-199.
- , «El Ms. lul·lià de Trento, Biblioteca Comunale, 116/27/W», dins *Studia lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou*, Palma, Maioricensis Schola Lullistica, 1989, pp. 55-56.
- , «El *Llibre contra Anticrist* de Ramon Llull. Edició i estudi del text», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 9, 1990 [a], pp. 7-182.
- , «El manuscrit lul·lià “princeps”: el del *Llibre de contemplació en Déu* de Milà», dins *Studia lullistica et philologica. Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom*, Palma, Maioricensis Schola Lullistica, 1990 [b], pp. 53-60.
- , «Entorn d'una afirmació d'A. Bonner relativa al ms. de Milà, Ambrosiana, O 87 Sup.», *Studia Lulliana*, 31, 1991, pp. 67-72
- , «Les butlles de Sixt IV desviant d'una projectada escola lul·liana del Puig de Randa l'herència d'en Joan de Tagamanent (ca. 1480)», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 15, 1996, pp. 415-426.
- , «El volum manuscrit lul·lià de la Biblioteca Apostòlica Vaticana, Ottob. lat. 396», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 16, 1997 [a], pp. 393-398
- , «Quatre nous documents papals sobre l'herència de Joan de Tagamanent desviada de l'escola lul·liana del Puig de Randa», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 16, 1997 [b], pp. 399-404.
- , *De Ramon Llull a Nicolau Eimeric: els fragments de l'«Ars amativa» de Llull en còpia autògrafa de l'inquisidor Eimeric integrats en les cent tesis antilul·lianes del seu «Directorium inquisitorium»*. Lliçó inaugural del curs acadèmic 1997-1998, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, Facultat Eclesiàstica de Filosofia de Catalunya, 1997 [c]; publicat també dins *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 16, 1997, pp. 7-129; i dins S. Muzzi (ed.), *Da Raimondo Lullo a Nicola Eimeric: Storia di una falsificazione testuale e dottrinale* (Medioevo, 4), Roma, Antonianum, 2010, pp. 41-174.
- , «La còpia manuscrita medieval de les tres lletres de Ramon Llull demanant al rei, a un prelat de França i a l'Estudi de París l'establiment d'escoles de llengües (Clarmont-Ferrand, BMI, ms. 96)», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 21, 2002 [a], pp. 123-218.
- , «La *Quaestio de congruo*, és de Ramon Llull?», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 21, 2002 [b], pp. 651-658.
- , «Consideracions sobre el tema de “missió i croada” en Ramon Llull: a propòsit de publicacions recents», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 22, 2003, pp. 561-578.
- , *Ramon Llull i la seva teologia de la Immaculada Concepció*. Presentació de Jordi Gayà Estelrich (Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca, 39), Palma, Centre d'Estudis Teològics de Mallorca, 2005. Publicat també amb el títol «Ramon Llull i la seva teologia de la Immaculada Concepció (versió definitiva)», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 25, 2006, pp. 193-228.

- , «Certeses, hipòtesis i preguntes entorn el tema “conversió i croada” en Ramon Llull: “croada militar” o “croada gramatical”?», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 25, 2006, pp. 479-506.
- , «Noves notícies sobre Ramon Llull i lul·lisme a Alemanya (segles XIII-XV)», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 26, 2007, pp. 637-649.
- , «Ramon Llull i el *Llibre del gentil i dels tres savis*», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 27, 2008, pp. 435-440.
- , «El rei Joan I dóna força legal a les còpies del dictamen de la Comissió Ermengol sobre el llibre de Ramon Llull, [*Arbre*] de filosofia d'amor (Barcelona, Arxiu Reial [ACA], Canc. R. 1892, f. 217v)», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 28, 2009 [a], pp. 629-633; publicat també dins S. Muzzi (ed.), *Da Raimondo Lullo a Nicola Eimeric: Storia di una falsificazione testuale e dottrinale* (Medioevo, 4), Roma, Antonianum, 2010, pp. 27-32.
- , «Troballa d'un full amb text llatí d'un capítol del *Llibre de contemplació*, de Llull, per a la Maguntina?», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 28, 2009 [b], pp. 615-622.
- , «Els manuscrits lul·lians medievals de la Biblioteca Ambrosiana de Milà», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 31, 2014-2016, pp. 533-599.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Llorenç, «Los fondos lulianos existentes en las Bibliotecas de Roma», *Anthologica Annua*, 8, 1960, pp. 333-480.
- PLANELLAS I BARNOSELL, Joan, «El Dr. Josep Perarnau i Espelt: L'home i l'obra», *Revista Catalana de Teologia*, 38/2, 2013, pp. 379-388.
- JAUME DE PUIG, recenció del llibre de Perarnau, 1982 i 1986a, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 5, 1986, pp. 330-335.
- REINHARDT, Elisabeth, «Conversación en Barcelona con Josep Perarnau i Espelt», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 17, 2008, pp. 353-370.
- TRIAS MERCANT, Sebastià, *Diccionari d'escriptors lul·listes* (Col·lecció Blaquerna, 6), Palma, Universitat de les Illes Balears; Barcelona, Universitat de Barcelona, 2009, pp. 323-326.

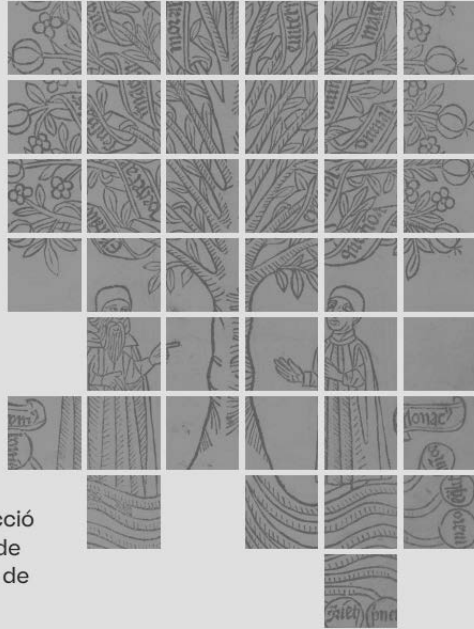
ANNEX

ACTIVITATS CULTURALS EN HOMENATGE A RAMON LLULL ORGANITZADES PER LA DIRECCIÓ GENERAL DE CULTURA



Congrés
Internacional
Ramon Llull
2025

Activitats culturals en homenatge a
Ramon Llull organitzades per la Direcció
General de Cultura de la Conselleria de
Turisme Cultura i Esports del Govern de
les Illes Balears.



L'Art del pensament

CONGRÉS INTERNACIONAL I PROGRAMA D'ACTIVITATS CULTURALS ORGANITZADES EN HOMENATGE A RAMON LLULL

En el marc del Congrés Internacional dedicat a la figura de Ramon Llull, la Direcció General de Cultura del Govern de les Illes Balears va impulsar un programa ampli d'actes culturals amb la finalitat d'acompanyar i enriquir el debat acadèmic mitjançant una proposta oberta i accessible al conjunt de la ciutadania.

Aquest programa va respondre a un doble objectiu. D'una banda, posar en valor la vigència i la capacitat de projecció del pensament lul·lià, que continua generant interès en múltiples àmbits del coneixement. De l'altra, reforçar la dimensió social i cultural d'aquest llegat, facilitant-ne la divulgació a través de formats diversos i adreçats a públics heterogenis.

La celebració del Congrés va convertir les Illes Balears en un espai de trobada internacional per a la reflexió i l'intercanvi acadèmic. En aquest context, el programa cultural desplegat va actuar com a element complementari, establint ponts entre l'àmbit universitari i la ciutadania, i generant espais de diàleg i participació.

Així mateix, aquesta iniciativa va contribuir a projectar les Illes com un territori compromès amb la cultura, la recerca i la difusió del seu patrimoni intel·lectual. La figura de Ramon Llull es va reafirmar com un referent central d'aquest llegat i com un element de connexió amb l'àmbit internacional.

El programa es va desenvolupar entre els mesos de setembre i desembre de 2025, i va incloure exposicions, conferències, concerts, activitats divulgatives i visites guiades, distribuïdes territorialment entre Mallorca, Menorca, Eivissa i Formentera.

Com a síntesi final, aquest conjunt d'iniciatives ha contribuït a enfortir la projecció cultural i intel·lectual de les Illes Balears, tot reafirmant la vigència del llegat de Ramon Llull.

LLORENÇ PERELLÓ ROSSELLÓ
Director general de Cultura
Govern de les Illes Balears

PROGRAMA D'ACTIVITATS CULTURALS ORGANITZADES EN HOMENATGE A RAMON LLULL

L'ART DEL PENSAMENT

- 17 de setembre

Inauguració de l'exposició «Quatre cadires lul·lianes», d'Horacio Sapere. Fins al 29-11-2025. Al pati de Ca n'Oleo.

- 16 d'octubre

Inauguració de l'exposició «Miramar», de Tomeu Estelrich. Fins al 30-11-2025. A la planta baixa del Museu de Mallorca.

- 20 d'octubre

Conferència «El món dins una cadira. De Ramon Llull a Horacio Sapere, l'escala de la saviesa», a càrrec d'Aránzazu Miró. A la sala d'actes de Ca n'Oleo.

Tot parteix d'unes cadires. Es veu el procés amb què Horacio Sapere arriba a la cadira poètica, com aquesta s'abstreu en ella mateixa, tot a partir de Llull, com els respatlars es multipliquen i fan que la mirada es dirigeixi cap a dins.

- 3 de novembre

Obertura de l'exposició «Incunabula Lulliana: els impresos lul·lians del període incunable». Fins al 5-12-2025. A l'entrada de la Biblioteca Pública de Palma.

La Biblioteca Pública de Palma custodia una de les principals col·leccions de temàtica lul·liana del món, procedent majoritàriament de les biblioteques dels antics convents de Sant Francesc i de Sant Domingo de Palma. En aquesta mostra es poden veure els exemplars d'incunables de temàtica lul·liana.

- 5 de novembre

Conferència «Ramon Llull i les llengües», a càrrec de Gabriel Ensenyat i Pujol. A la sala d'actes de la Biblioteca Pública de Palma.

Ramon Llull va dedicar atenció a les llengües: al llatí, com a llengua universal de comunicació, però també a les llengües romàniques, amb l'objectiu que el missatge arribés a la major part de la població.

- 6 de novembre

Conferència «Els lul·listes menorquins del segle XVII», a càrrec d'Antoni Joan Pons Pons, de l'Institut Menorquí d'Estudis a l'Arxiu del Regne de Mallorca.

En referència en primer lloc a les escasses dades relacionades amb Ramon Llull a la Menorca del segle XVII, com la participació de Joanot Menorca en el certamen de 1502 en honor de Ramon Llull i la presència d'obres lul·lianes a les biblioteques conventuals de Ciutadella, Alaior i Maó al llarg dels segles XVI i XVII. S'assajarà un primer inventari de la iconografia lul·liana present a Menorca, existent i perduda, i especialment es parlarà del notable relleu de l'església de la Mare de Déu del Toro, de finals del segle XVII. Finalment es destacaran dos lul·listes menorquins del segle XVII, Francesc Marçal (Maó, 1606 - Palma, 1688) i Josep Hernández (Maó, 1639 - Palma, 1714). I també es farà esment de dos lul·listes mallorquins estretament lligats amb Menorca, Bonaventura Armengual (Llucmajor, finals del XVI? - Palma, 1645) i Sebastià Riera (Manacor, 1624 - Ciutadella 1696).

- 7 de novembre

Conferència i audició «La banda sonora de Ramon Llull», a càrrec de Laura de Castellet. A la comitèca de la Biblioteca Pública de Palma.

Llull és el primer autor a qui devem una vasta obra escrita i un lèxic complet i precís en llengua catalana, com ara el lèxic corresponent a la música i els sons. La majoria de les seves mencions a instruments musicals i fets sonors són les primeres en català i a més, per trobar-se en una cronologia de canvi tecnològic i cultural, sovint són les úniques, perquè alguns instruments desapareixerien poc temps després o es transformarien en nous instruments i els seus noms, derivats de l'àrab. En aquesta conferència se seguirà quins instruments esmenta Llull i en quin context, i sobretot es podran veure físicament i sentir com sonen alguns, com el llaüt, la samfoina, la caramella (i la cornamusa), l'orgue o la campana.

Conferència «Ramon Llull, un illenc universal», a càrrec de Pere Garau. A la sala d'actes del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera (MAEF).

La conferència examina els principals mecanismes que Ramon Llull emprà per difondre el seu pensament: des de les estratègies pràctiques —viatges, relacions i contactes— fins a les estrictament intel·lectuals, com ara la innovació metodològica, l'ús de la literatura i de diferents llengües (català, llatí i àrab), o la formulació d'un sistema propi de raonament, l'Art.

- 8 de novembre

Taller «Scriptorium: l'escriptura medieval lul·liana», a càrrec de Laura de Castellet. A la sala juvenil de la Biblioteca Pública de Palma. Públic juvenil.

En aquest taller s'explica què era un escriptori medieval, qui, com i per què escrivia els llibres, com eren aquests llibres i qui els llegia. A més, es reproduïx un escriptori medieval i els participants poden fer un llibre amb els materials de l'època: escriptori, pergamí, plomes, tinta...

- 11 de novembre

Presentació del catàleg de l'exposició «Miramar», de Tomeu Estelrich. A la planta baixa del Museu de Mallorca.

- 12 de novembre

Espectacle de titelles Mestre Ramon i la màquina de pensar, a càrrec de la companyia Peus Grossos. A la sala infantil de la Biblioteca Pública de Palma. Públic infantil a partir de 3 anys.

Espectacle de petit format, ideal per apropar a tota la família el personatge de mestre Ramon, un personatge cabdal de la nostra cultura que acostuma a quedar especialment allunyat dels infants, però que pot ser un bon recurs per encetar una reflexió sobre la nostra història, la nostra llengua, la nostra cultura... El fil argumental gira entorn d'un copista medieval encarregat de copiar obres de Ramon Llull (inspirat en la figura històrica de Guillem Pagès, copista de Llull), que desenvolupa diferents aspectes de la figura de Llull: figures literàries com l'Art i les faules, o els viatges i aventures en terres de musulmans (diàleg interreligiós), entre d'altres. No es tracta d'una història sobre la seva vida i la seva obra, sinó més aviat d'una recreació poètica del seu geni creatiu i la seva font d'inspiració, amb una bona dosi de sentit de l'humor i de poesia.

- 13 de novembre

Espectacle de titelles Mestre Ramon i la màquina de pensar, a càrrec de la companyia Peus Grossos. A la Biblioteca Pública de Maó. Públic infantil a partir de 3 anys.

Vegeu la informació del 12 de novembre.

Conferència «Ramon Llull, un illenc universal», a càrrec de Pere Garau. A la sala d'actes de Can Saura. Museu de Ciutadella.

Vegeu la informació del 7 de novembre.

- 14 de novembre

Conferència «Els lul·listes menorquins del segle XVII», a càrrec d'Antoni Joan Pons Pons, de l'Institut Menorquí d'Estudis. A la Biblioteca Pública de Maó.

Vegeu la informació del 6 de novembre.

- 15 de novembre

L'Art de la Música. Dialogant amb el llibre de les meravelles. Fèlix o el llibre de les meravelles. Concert de la Coral Universitat de les Illes Balears. Direcció: Núria Cunillera Salas. Cicle de Música Medieval en Homenatge a Ramon Llull. A la basílica de Sant Francesc.

- 18 de novembre

Visita guiada «Ramon Llull: vida, obra i llegenda», a càrrec de Tomàs Vivot. Punt de trobada a la plaça Major de Palma. Per a tots els públics.

La figura de l'escriptor, filòsof, místic, teòleg, professor i missioner del segle XII Ramon Llull és una de les cèlebres i transcendents de la història de Mallorca. La seva obra escrita —redactada en català, occità, llatí i àrab— és la més extensa produïda per un sol autor medieval. Vida, obra i llegat han tingut un gran ressò, no sols a la seva illa natal, sinó arreu d'Occident. És a Mallorca, i concretament a la ciutat de Palma, on trobam la concentració més nombrosa de retaules, quadres, talles, plaques, etc., que ens recorden la devoció que tingueren els mallorquins envers aquest personatge. A més a més d'aquests elements, aquí també es localitzen indrets tan cabdals per a la seva memòria com el seu sepulcre, la ubicació de la casa natal o el convent de Santa Margalida —indret on escoltà un sermó dedicat a sant Francesc d'Assís que el feu mudar de vida. També hi resten institucions que ens remetent directament al llegat lul·lià, com ara l'Estudi General Lul·lià o la Societat Arqueològica Lul·liana. És per tot això que trajectòria vital, llegat, devoció i llegenda es barregen a la ciutat de Palma d'una manera singular i intensa.

Conferència «Ramon meravellat. Llull des de l'art contemporani», a càrrec de Jaume Reus. A la sala d'actes de Ca n'Oleo.

La construcció del sistema simbòlic, Art, de Llull ha generat una fascinació en alguns artistes contemporanis, entre d'altres: Tàpies, Oteiza, Rebecca Horn, Perejaume, Ralf Baecker, Horacio Sapere o Erick Beltrán, que han realitzat interpretacions d'algunes de les moltes dimensions del seu pensament. Fèlix i la seva capacitat per meravellar-se és un bon punt de partida i una fructífera manera d'estar al món per part dels creadors contemporanis.

- 19 de novembre

Visita guiada «Ramon Llull: vida, obra i llegenda», a càrrec de Tomàs Vi-bot. Punt de trobada a la plaça Major de Palma. Per a tots els públics.

Vegeu la informació del 18 de novembre.

Contacontes «El llibre de les bestioles», a càrrec de la companyia Contes de Ca Nostra a Ca Vostra. A la sala infantil de la Biblioteca Pública de Palma. Públic infantil a partir de 3 anys.

Adaptació per als més petits d'El llibre de les bèsties, de Ramon Llull, en la qual s'explica la vida de l'autor i l'origen de la falla amb l'ajuda d'elements decoratius, com també d'ombres xineses que tenen la forma, cada una, d'un dels animals del llibre. Es tracta d'una falla i, com en totes les falles, els protagonistes són els animals, i, atenció!, el que els passa, als animals, ens pot servir als humans per aprendre coses de la vida.

- 20 de novembre

Taller Misteris de la màgia i l'il·lusionisme relacionats amb Ramon Llull, a càrrec de Miquel Duran i Fernando Blasco. A la comitèca de la Biblioteca Pública de Palma. Públic juvenil.

Aquest taller explora alguns conceptes de lògica i de combinatòria relacionats amb Ramon Llull que permeten dur a terme efectes sorprenents i espectaculars. Es mostra com la ciència i la màgia (il·lusionisme) es connecten, i fins i tot en donarem algun secret: des de les il·lusions del color fins a altres il·lusions sensorials no visuals, passant per la combinació d'indicadors àcid-base per fer màgia química o per a les combinacions d'elements i molècules en química. També s'explica la curiosa relació entre el calendari, la taula periòdica dels elements i les cartes de pòquer.

Conferència «Llegir Llull en lletra impresa: 1480-1500», a càrrec de Lola Badia. A la sala d'actes de la Biblioteca Pública de Palma.

Es tracta l'obra de Ramon Llull, dels pseudo Llulls i exegetes com Pere Daguí en el període incunable. S'ofereix una visió de conjunt amb algunes reflexions sobre la recepció de l'Art.

- Dissabte 22 de novembre

L'Art de la Música. Pelegrinatge de l'ànima. Concert de la Jove Capella Reial de Catalunya. Direcció: Mestre Jordi Savall. Cicle de Música Medieval en Homenatge a Ramon Llull. A la basílica de Sant Francesc.

- 27 de novembre

Projecció de la pel·lícula d'animació Ramon Llull. A la sala d'actes de la Biblioteca Pública de Palma.

Llargmetratge d'animació sobre Ramon Llull, ambientat en el teatre Principal de Palma, en què Ramon Llull, a manera de monologuista, presenta al públic assistent la seva vida i obra, amb l'objectiu que la seva figura no quedi en l'oblit.

L'Art de la Música. Concert de tres peces d'orgue a càrrec d'Agustí Aguiló com a cloenda de l'eucaristia en honor del beat Ramon Llull, presidida per Mons. Sebastià Taltavull, bisbe de Mallorca. Cicle de Música Medieval en Homenatge a Ramon Llull. A la basílica de Sant Francesc.

- 28 de novembre

Conferència «Ramon Llull, un illenc universal», a càrrec de Pere Garau. A la sala de plens del Consell de Formentera.

Vegeu la informació del 7 de novembre.

- 29 de novembre

L'Art de la Música. Mediterraneum. L'últim pelegrinatge de Ramon Llull. Concert de la Capella de Ministrers de València. Direcció: Carles Magraner. Cicle de Música Medieval en Homenatge a Ramon Llull. A la basílica de Sant Francesc.

EXPOSICIÓ *QUATRE CADIRES LUL·LIANES* D' HORACIO SAPERE



1. Foto exposició cadires lul·lianes a Ca n'Oleo



2. Foto exposició cadires lul·lianes a Ca n'Oleo

**EL MÓN DINS UNA CADIRA.
DE RAMON LLULL A HORACIO SAPERE,
L'ESCALA DE LA SAVIESA**

ARÁNZAZU MIRÓ

Tot parteix del concepte del món dins una cadira en què Horacio Sapere ha representat Ramon Llull. La seva exposició *Quatre cadires lul·lianes* m'ha fet veure'ls plegats, Llull i Sapere. Sapere llegeix Llull, se l'engoleix, i ens l'ofereix en forma de representació.

El treball d'Amador Vega amb l'exposició la *Màquina de pensar* (2016a) em serveix de suport; ell va situar *l'Ars Combinatoria* de Ramon Llull en relació amb les arts plàstiques. També va escriure un text per a la intervenció d'Horacio Sapere a la capella del sepulcre de Ramon Llull. La màquina de pensar de Llull com un dispositiu cognitiu per a establir un sistema relacional.

Tot comença amb el *Poet's Room* d'Horacio Sapere, perquè el pensament i per tant la plàstica de Sapere és un fil continu amb diferents estacions. Sempre ha estat la paraula, a la seva obra. L'activisme poètic probablement va ser primer. El 1984 mostrà un canvi substancial en què s'endinsà en allò pictòric com a matèria. Temps després va reprendre la paraula. Perquè la paraula remou, ens dirà ell. Si vaig tan enrere és perquè el text de presentació d'aquella exposició en què mostrà el canvi, és de Blai Bonet, qui més endavant serà el primer poeta homenatjat amb una cadira. «L'experiència de la poesia és el que més i de manera més misteriosa fertilitza la vida i ens hi multiplica» (Frontera a Sapere, 2010, p. 23), ens ha dit Guillem Frontera. Fou la seva paraula anticipadora i tal volta profètica: «L'experiència poètica és immarcescible» (p. 24) i d'allà «sortireu transformats per l'experiència: mai tornareu a ser els mateixos» (Frontera a Sapere, 2010, p. 25).

Blai Bonet, abans de ser cadira, escrivia com l'ordit en Horacio Sapere «és la meditació sobre l'art de la imaginació» (Bonet a Sapere, 1984). «La Memòria crea una imatge que és la pintura... [...] la Pintura que ocupa tot l'espai...» (Bonet a Sapere, 1984). Perquè, també escriu, «la Musa i la Memòria són la mateixa

cosa». *Passió* serà, temps després, la primera cadira d'Horacio Sapere, a Blai Bonet.

La cadira lul·liana neix al Quebec; el seu principi no és la imatge, és la formulació de la teoria de l'univers. Tot a partir de quatre paraules, que de bon començament foren els punts cardinals. A l'exposició *Poet's Room Teorema* de què tenguè cura Pilar Baos ens mostrà en video com les quatre paraules (*Substance – Poésie – Utopie – Universum*) vengueren a substituir aquelles primeres. Amb *Teorema* és quan Horacio Sapere explora i fa seu Ramon Llull; el fa plàstic.

La cadira lul·liana, més que no una escultura, és una indagació. En mostrar-la a la capella del sepulcre de Ramon Llull de la basílica de sant Francesc de Palma va deixar entreveure el procés de treball amb Ramon Llull per arribar a aquestes cadires. En aquella instal·lació la cadira es va fer vidre bufat que embolcalla fil de ferro i de coure, on l'efecte del foc aconseguí endinsar-hi la paraula, en una lluita guanyada pels mestres vidriers de Gordiola. Escultures com a hipòtesis.



-il·l. 1. Hipòtesi II. Ramon Llull, 2023 i Cadira Lul·liana, 2025 / Horacio Sapere.
Fotografia de Javier García-Delgado

La vida de Llull no comença, en realitat, fins a la *Il·luminació* soferta a la muntanya de Randa, aquí a Mallorca. Primer és la creu, el crucificat que se li apareix, després és la paraula de Déu. És quan Llull comença a cercar i escriure la Veritat. Trobar la Veritat és trobar a Déu, fent una inversió. Primer era Déu, ara la Veritat.

Sapere també patí una crisi. Els seus processos de canvi sempre han transitat moments de crisi creativa. Venia del treball amb la mitja cara i després d'un col·lapse, va generar la cadira lul·liana, amb les quatre paraules. El concepte de poesia, corresponent al color verd, conté també la muntanya com un dels seus elements. La muntanya en Sapere també té un procés d'il·luminació.

El concepte de muntanya és el Galatzó. L'aproximació al paisatge d'Horacio el du a fer nit allà, a la llum de la lluna plena, per trobar aqueix moviment que es produeix en la muntanya; és una necessitat de retrobament, a manera de performance, on sintetitzar la seva energia. És la necessitat de fer una invocació lunar. Sona lul·lià, això? També el respecte a la paraula. Sapere prové d'un activisme poètic que fou primer; després arribà a la plàstica. Ara coexisteixen. Les cadires lul·lianes tenen la paraula com a concepte. De la paraula al símbol ens hi du Maria Zambrano quan ens diu:

«La Filosofía ha dado paso a la revelación de la vida y con ella a la historia; la historia llama a la poesía, y así, este nuevo saber será poético, filosófico e histórico... Será un saber regulador que le dé al hombre conciencia de su pasado» (Zambrano, 2010, p. 14).

És l'ordre poètic. Horacio Sapere ens ha dit que «la poesia posa ordre» (Sapere, 2025, p. 18) com ho fa anar més enllà Maria Zambrano: «El poeta que siente la filosofía como última perspectiva de su poesía; el filósofo que no se conforma con usar de la razón, que no se resigna a renunciar a la belleza...» (Zambrano, 2010, p. 16). Sembla que es referís a la sintonia Llull-Sapere.

Amador Vega ens recorda com la formació cortesana de Llull no incloïa el llatí però sí *l'art de trobar*, és a dir, el saber poètic; l'art de cercar i trobar paraules. Per a Sapere, en diàleg amb Pilar Baos, «Ramon Llull tiene que ver con lo sacro, la sabiduría, la religión, el misterio... Si te adentras en la lectura de Llull te das cuenta de que lo que te proporciona es muy parecido, por no decir igual, a lo que te da el arte» (Sapere, 2009, p. 51 i 57). Hi ha diàleg entre els dos trobadors, Llull i Sapere. La paraula, el símbol, la plàstica més pictòrica, de bell nou la paraula, mitjançant la poesia i l'escultura o l'objecte; d'allà a la instal·lació i, a la vegada, de tornada a la poesia visual; això és Horacio Sapere. I Ramon Llull és un místic desbordat. Diu Amador Vega: «El místic és un ésser excessiu. Que es surt per tot arreu. Que n'està atapeït de Déu (o de la seva cerca) i per tant es

desborda» (Vega, 2016b). L'objectiu de Llull és la recerca de Déu, és a dir, de la Veritat, i ho fa amb esperit relacional i inclusiu.

Interrelacionarem el llenguatge d'un i d'altre a partir del llibre de 1274 que es diu *Ars compendiosa inveniendi veritatem* o *l'Art de trobar la veritat*. És la primera versió de l'*Ars* de Llull on l'art no és una experiència estètica sinó un fet, que es troba més a prop de la poiesis, de la facultat creativa, que d'altra cosa. Per això necessita instruments que produeixen mecànicament. Perquè, ja ho deixà clar Aristòtil, a més del pensament teòric i del pràctic, hi ha un pensament que és creatiu. Llull parteix dels noms de Déu, cada un designat amb una lletra i un concepte, que es converteixen els uns en els altres. Aquí es veu clarament el sentit de la lògica combinatòria de Llull. Segons Vega, «el fonament de la ciència lul·liana és místic-contemplatiu, i té aquesta estructura gramatical en trama, a la manera d'una xarxa moderna –network– en què tots i cada un dels noms de Déu es troben connectats amb la resta. Això és Déu, per a Llull. Una estructura relacional» (Vega, 2016b). I on diu Déu recordem la Veritat com aspiració màxima, ja del filòsof, ja de l'artista. La diferència és el fonament de tota relació. Perquè Llull –diu Vega– es refereix a la concordança: «Sense diferència no hi ha concordança» (Vega, 2016b), segons Llull.

Horacio Sapere treballa amb quatre conceptes del pensament lul·lià. Quatre paraules. I quatre colors. Hi són als respalers, però també se'n surten. Són paraules –diu Vega– que ens volen fer voltar l'obra, fent-nos creure que som a un laberint sense sortida (Vega a Sapere, 2022, p. 9). És «el món enfrontat a allò sagrat» (p. 8). Les paraules enfonades en el vidre reflecteixen aquesta dificultat de comprensió, en una cadira on ningú no pot seure, on el centre és l'absència, a manera d'ull performatiu, diu Vega. Que no és possible, l'entesa entre els savis?

L'ull central, el cercle místic, ens condueix a les contraposicions d'on sorgeix Sapere, ens diu Baos (2009): unitat/pluralitat, finit/infinít, raó/veritat, identitat/diferència, tot/res. Vega (2016b) ja ens ha dit que sense diferència, per a Llull, no hi ha concordança. I si refem allò de la identitat versus diferència per concordança vs. diferència? L'esfera a l'*Ars Magna* de Llull pot ser també representació artística, i ens condueix cap a l'harmonia. Diu Sapere en conversa amb Pilar Baos: «L'alteritat es resol quan s'entrellacen en un cercle tancat, on retrobar l'ordre i l'harmonia reconciliats» (Sapere, 2009, p. 54).

El matemàtic del segle XVII Blaise Pascal refà la definició de Déu de la mística filosòfica del segle XII: «L'univers és una esfera infinita el centre de la qual està a tot arreu i la circumferència en cap». Déu – Veritat – Univers – Esfera. Repassant el pensament escrit de Llull, els seus llibres són plens de figures diagramàtiques: la figura A significa Déu (o Veritat, deim), i el sistema relacional

genera una trama que genera també un triangle... de la mateixa manera que les formes i els colors (què fou primer?) en Sapere arriben, alhora, a la figura plena. És la quadratura i la triangulació del cercle. Hi arriben Llull i Sapere. El diàleg de religions. Convèncer no per la fe sinó amb arguments racionals. Des d'un punt de vista aclerical, diríem que no es pot renunciar a l'enteniment ni tan sols per a comprendre la Veritat.



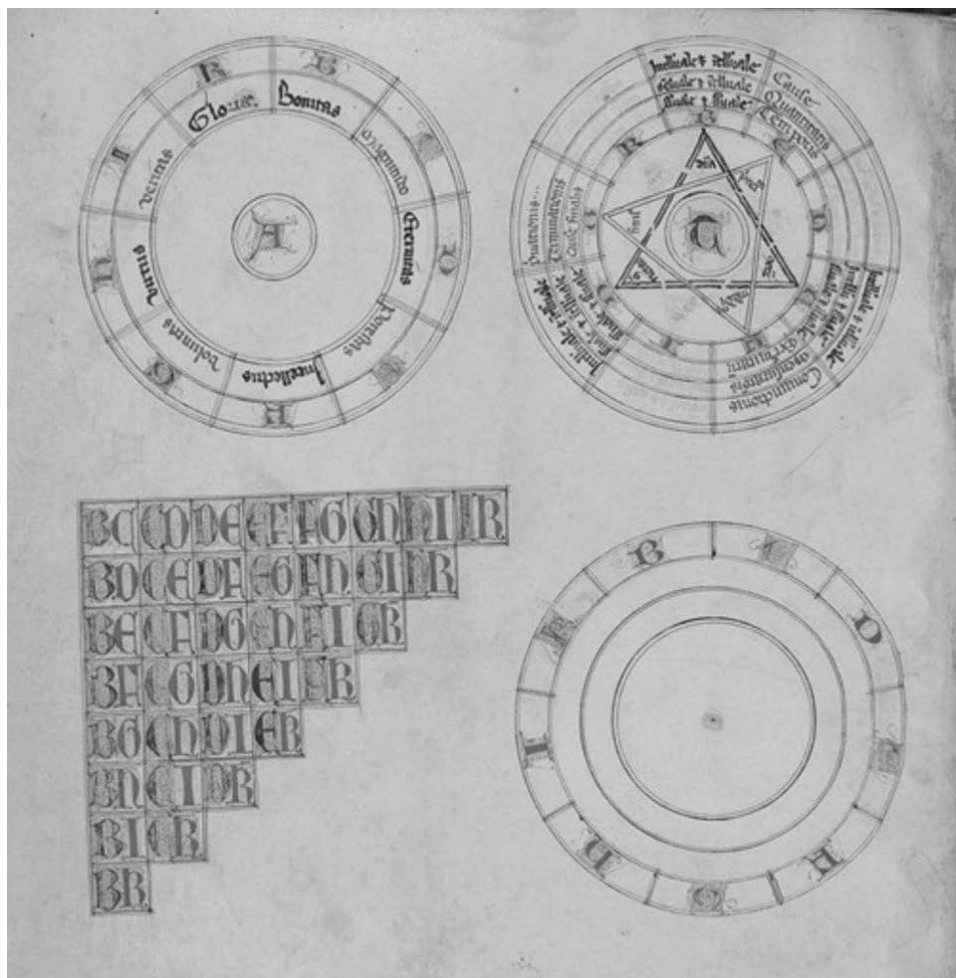
-il·l. 2. La Deessa Blanca. Llull visita a Graves, 2025. Detall figura plena / Horacio Sapere. Fotografia de Mar Font

La figura plena l'ha capficada Horacio Sapere a la darrera cadira. Abans els elements geomètrics l'acompanyaven, enrevoltaven la peça. Finalment s'hi ha instal·lat a dintre. Com l'escala. Amb l'escala Llull i Sapere ens permeten completar l'ascensió a la saviesa. Horacio Sapere la va incloure en el gran mural que cobria una de les parets del sepulcre. Ara l'ha integrada a la cadira *La Deessa Blanca, Llull visita a Graves*.



-il·l. 3. La Deessa Blanca. Llull visita a Graves, 2025. Detall escala /
Horacio Sapere. Fotografia de Mar Font

Ramon Llull ho fa en una progressió més lenta, potser amb molta preparació. El seu sistema relacional incorpora unes taules combinatòries que, també, poden ser una escala invertida. Amb més dificultat a l'ascensió, finalment l'escala de les criatures de Llull, amb els conceptes místics, és l'escala del coneixement, aquella a què també ha arribat Sapere. L'escala és la realitat dinàmica i relacional on els atributs de la Veritat són els principis universals. El *Breviculum* és el còdex en què Thomas Le Myésier narra la vida i obra de Llull. El concepte relacional que puja els graons que representen totes les criatures però també les virtuts i els vicis. Mentre, en l'escala de l'enteniment, Sapere conjuga la paraula, el color i la forma.

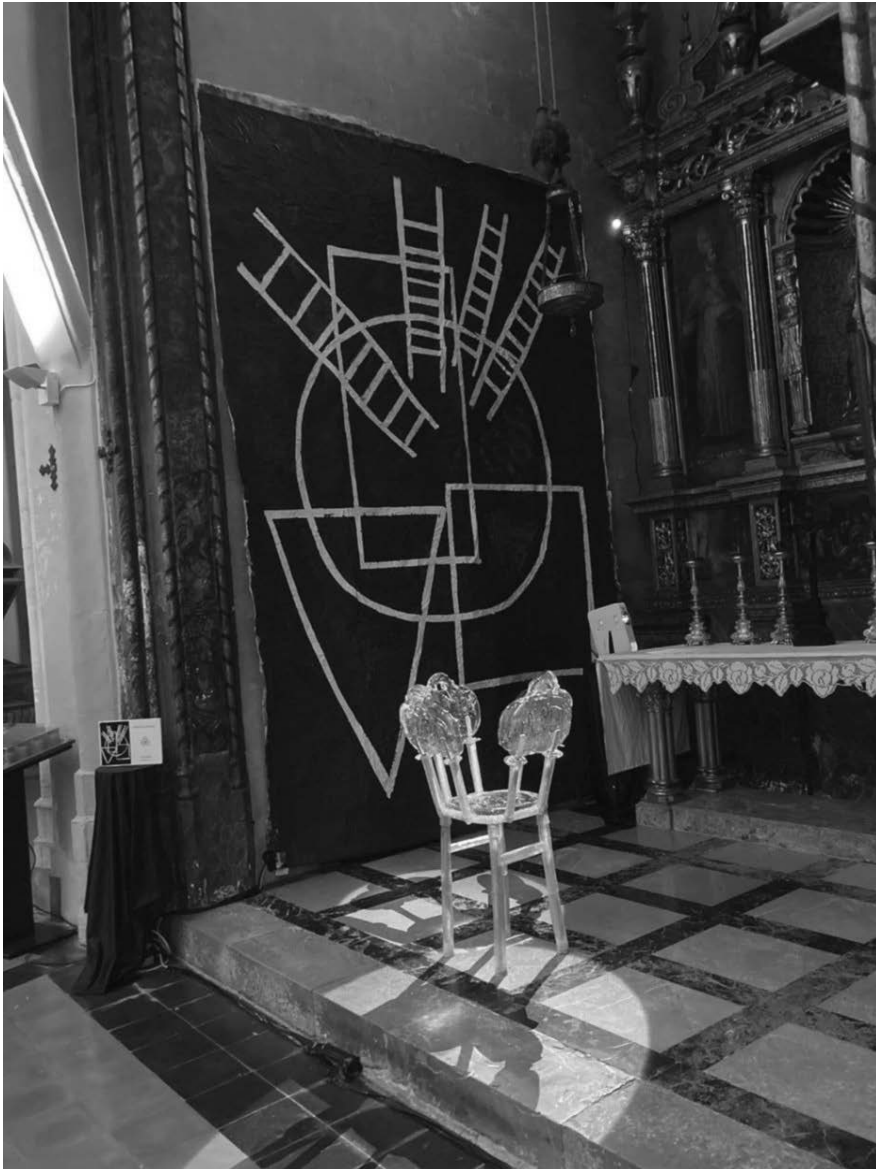


-il·l. 4. Ars Magna / Ramon Llull. Sistema relacional de Llull amb l'escala invertida

Aquest recorregut per *l'Art de trobar la Veritat* ho vull cloure amb la frase d'Amador Vega en què resumeix el concepte del lul·lisme: Déu –la Veritat– com a un gran buit, fent una petita reconversió per a fer-la propera també a Sapere: «El místic pateix l'absència de la Veritat. L'absència és el principi de la Veritat».

I, quant a Horacio Sapere, el dubte, com el buit, sempre. Fora certeses. És el lúcid Guillem Frontera qui parla de com la poesia en Sapere genera els espais i se'n nodreix. Perquè, ens avisa, «traspasat el llindar, sabrem al punt que res del

que ens succeeixi no serà reversible». Si és que podem «suportar la veritat» (Frontera, a Sapere, 2010, p. 24 i 25).



-il·l. 5. Poètiques de la geometria. Llull-Sapere, 2022. Intervenció a la capella del sepulcre, basílica de Sant Francesc / Horacio Sapere. Fotografia de Leo Sapere

Bibliografia

- SAPERE, H. (1984). Text de Blai Bonet. *Horacio Sapere* [catàleg d'exposició]. Palma: Joan Oliver «Maneu» Galeria d'art.
- SAPERE, H. (2009). Pilar Baos, comissària. *Poet's Room Teorema: CCE Montevideo, CCE Miami; La Capella, Centre Cultural la Misericòrdia, Palma, Mallorca* [catàleg d'exposició]. Palma: Govern de les Illes Balears; Conselleria de Cultura i Patrimoni del Consell de Mallorca; Grup Serra.
- SAPERE, H. (2010). Michel Hubert Lépicouché, com.; text de Guillem Frontera. *Poet's Room: Horacio Sapere: Molino de San Antonio, Córdoba: Cosmopoètica 2010* [catàleg d'exposició]. Palma; Córdoba: Sa Sollart; Ayuntamiento de Córdoba.
- SAPERE, H. (2022). Jaume Reus, com. *Poétiques de la Geometria, Llull-Sapere: Una intervenció d'Horacio Sapere a la capella del sepulcre de Ramon Llull* [catàleg d'exposició]. Palma: Spiritual Mallorca.
- SAPERE, H. (2025). Text d'Aránzazu Miró. *Quatre cadires lul·lianes: Ca N'Oleo* [catàleg d'exposició]. Palma: Direcció General de Cultura.
- VEGA, A. (dir.) (2016a). *La màquina de pensar: Ramon Llull i l'Ars combinatoria* [catàleg d'exposició]. Barcelona: Centre de Cultura Contemporània de Barcelona.
- VEGA, A. (2016b). “Llull y la cultura europea” [conferència]. Madrid: Fundación Juan March, 15 de desembre.
- ZAMBRANO, M. (2010). *Pensamiento y poesía en la vida española*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

RAMON MERAVELLAT. LLULL DES DE L'ART CONTEMPORANI

JAUME REUS

El Nou Glossari General Lul·lià recull el concepte: meravella, de la següent manera:

“MERAVELLA f. Cosa que causa gran admiració. Estant aquest sant hom en esta meravella, Déus li tramès a dir, en visió, que..., II.B.15 - Felix III, 95. E per ço que (Déus) sia conegut, amat e servit, fa aquest Libre de Meravelles, II.B.15 - Felix I, 25. E meravellave's de les meravelles qui són en lo món, II.B.15 - Felix I, 26. V. maravella.

ETIM.: llatí mirabilia (neutre plural de mirabile).”

A més a més d'altres cinc veus del glossari relacionades: maravela, maraveylla, araveylla, meraveilla, meraveylla.

Ramon Llull, per boca de Fèlix, té una disposició natural per meravellar-se davant les meravelles del món, admira la creació de Déu, i aquesta admiració el connecta amb la curiositat dels científics i dels artistes per tots els ésser vius i tot allò que ens envolta al planeta. On Llull diu Déu, els artistes i científics laics diuen Vida, Atzar...

L'article és un breu recorregut per algunes iniciatives d'artistes que han volgut realitzar un diàleg amb Llull.

Rebeca Horn presentà a Sa Llotja de Palma la instal·lació: *Glowing Core* (*Cor en brases*) l'any 2015, amb música de Hayden Chisholm. *Cor en brases* és un poema de Llull que diu:

‘En el blau rotatori de l’embut / l’ull espiral obert / carrega la rabosa el seu ardor per dins. / Flames alades s’enduen la negror de la mort’

Estava composta per 16 escultures i 1 peça central com meditació i homenatge a Mallorca on va viure l'artista més de 20 anys. Miralls, acer, figueres de moro i circuits electrònics evocaven la tranquil·litat, la inspiració i la llum. La gran peça central, mitjançant un embut, construïa un infern de nou nivells i permetia a l'espectador acaronar el cel blau celest amb que havia il·luminat

l'interior de l'edifici gòtic. Aquesta obra era una metàfora visual de la fragilitat i la transcendència de l'ésser humà, combinant llum, miralls i elements electrònics que interactuaven amb l'espai de Sa Llotja i oferien una experiència immersiva i profundament introspectiva.

Miquel Barceló començà la seva converça amb Llull, de manera evident, en una escultura de 1998 titulada: *Autoretrat ½ Llull, ½ cabrit*. Sembla que al·ludeix al *Llibre de les Meravelles*, que combina un relat fictici amb una exposició enciclopèdica de contingut teològic i filosòfic, on les unitats narratives sovint són breus. També conté *El Llibre de les Bèsties*, una paràbola en què els animals es personifiquen i discuteixen sobre el poder, com adquirir-lo i com mantenir-lo. Posteriorment, realitzà l'escultura *Tres Llulls* (2012-13) una mena de pop barbaflorit. Tanmateix, el diàleg més profund fou l'obra efímera realitzada l'any 2016 a les vidrieries de la Biblioteca Nacional de França amb el títol: *Le grand Vidre de meravelles verre de terre*, està inspirat en el *Llibre de Meravelles* i en una obra de Duchamp: *La núvia despullada pels seus solters*, o *El gran vidre* (1915-1923). La intervenció a la vidriera de 190 x 6 metres va permetre representar a Barceló un exuberant repertori d'animals, d'empremtes i de personatges de fang que bategaven molt a prop de la seva dimensió més parietal ¹.

L'exposició: *La màquina de pensar. Ramon Llull i l'Ars Combinatoria*, a cura d'Amador Vega es va plantejar com una extensa investigació de la relació de les arts i el mètode lul·lià ². Una de les obres més significatives fou la de **Perejaume**: *La rel de l'arbre és una roda (Els arbres ballen la paraula de Llull)*. El títol de la instal·lació provenia de "La raïl de l'arbre és una roda", paraules de Ramon Llull que apareixen en el llibre: *Començament de medicina*. Una alzina que brolla i que balla al so d'uns cants a quatre veus de fragments de quatre llibres de Llull (*Llibre de Gentil*, *Començament de medicina*, *Arbre exemplificat* i *Arbre de la ciència*) seleccionats pel mateix Perejaume i musicats per Jaume Ayats a partir de polifonies tradicionals. La trajectòria de l'artista ha estat molt vinculada amb la natura i amb les *manifestacions arbòries*, com diu ell, des d'una gran diversitat de llenguatges i dispositius. Aquestes paraules copsen de manera profunda algunes de les seves precises observacions: "*La sintaxi de tota l'obra de Llull és veritablement forestal, tant per la figura repetida d'arbre amb que imatja i branca els diversos coneixements, com per la manera i la ufana amb que s'hi arboren tota mena de connexions i demostracions analògiques*. si

¹ Vegeu: Brice Castanon-Akrami, <https://journals.openedition.org/catalonia/6131>. Consulta 11-4-2026.

² Va tenir lloc al CCCB de Barcelona del 14 de juliol a l'11 de desembre de 2016. Posteriorment, i amb el títol: *DIA-LOGOS. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, es va realitzar una altra exposició ampliada a cura d'Amador Vega, Peter Weibel i Siegfried Zielinski al ZKM Karlsruhe.

hi ha dos elements constitutius en el sistema d'argumentació de l'Art, aquests són sens dubte: les derivacions, en branca i les combinacions en roda -figures giratòries, emmirallaments, cercles relacionals-“³.

L'any 2022 **Horacio Sapere** realitzà una instal·lació a la capella del sepulcre de Llull a la Basílica de Sant Francesc de Palma: *Poètiques de la Geometria. Llull-Sapere*⁴. Es tractava de tres intervencions: una cadira, unes figures geomètriques lumíniques i una pintura damunt paper de grans dimensions. La cadira era de vidre, amb quatre respatl·lers que contenien quatre paraules o conceptes essencials: *universum, substance, poésie, utopie*. Cadascuna es podia combinar amb quatre formes geomètriques bàsiques: cercle, quadrat, rectangle i triangle, així com amb quatre colors associats: groc, vermell, verd i blau. El dispositiu combinatori final era el següent:

Substància	Cercle	Vermell
Poesia	Quadrat	Verd
Utopia	Triangle	Blau
Univers	Rectangle	Groc

En aquest diàleg, Sapere reutilitza la forma de la cadira de quatre respatl·lers i l'esquelet de ferro, que havia emprat en la sèrie *Poet's room. Teorema Sapere*⁵, però hi introdueix un material nou: el vidre, una opció escultòrica agosarada que ens remet a la llum i la transparència, a la puresa i la fragilitat —connotacions que podem resseguir en l'obra de Llull, doctor il·luminat (*doctor illuminatus*). La gran pintura sobre paper té el fons monocrom negre que allotja, traçades en blanc, les figures geomètriques entrelaçades que formen una intersecció d'un quadrat, un rectangle, un cercle i un triangle. A partir d'aquí esclaten quatre escales cap a l'espai exterior. L'escala és un dels símbols escollits per Llull per explicar l'enteniment, un dels símbols més universals associat a la connexió entre el terrenal i l'espiritual. Com a complement a la seva intervenció a la capella, Sapere va disposar un conjunt d'onze sèries de quatre dibuixos, cadascuna a mode de variacions musicals sobre el mateix tema, que exploren les múltiples variants de la geometria, els colors i les composicions. Aquestes sèries són fruit d'un mateix impuls creatiu, ràpid i intuïtiu.

³ <https://arxiu.perejaume.cat/arxiu/la-rel-de-larbre-es-una-roda>. Consulta 12-4-2026.
<https://www.bonart.cat/ca/n/10681/la-rel-de-larbre-es-una-roda-de-perejaume-a-la-fundacio-palau>. Consulta 12-4-2026.

⁴ Fou una iniciativa d'spiritualmallorca amb el suport de vidres Gordiola, a cura de Jaume Reus. S'edità un catàleg amb textos d'Amador Vega, Pilar Esteve i Jaume Reus.

⁵ *Poet's room. Teorema. Sapere*, exposició a cura de Pilar Baos. Centro Cultural de España, Montevideo i Miami; La Capella, Centre Cultural La Misericòrdia, Palma: 2009-2010.

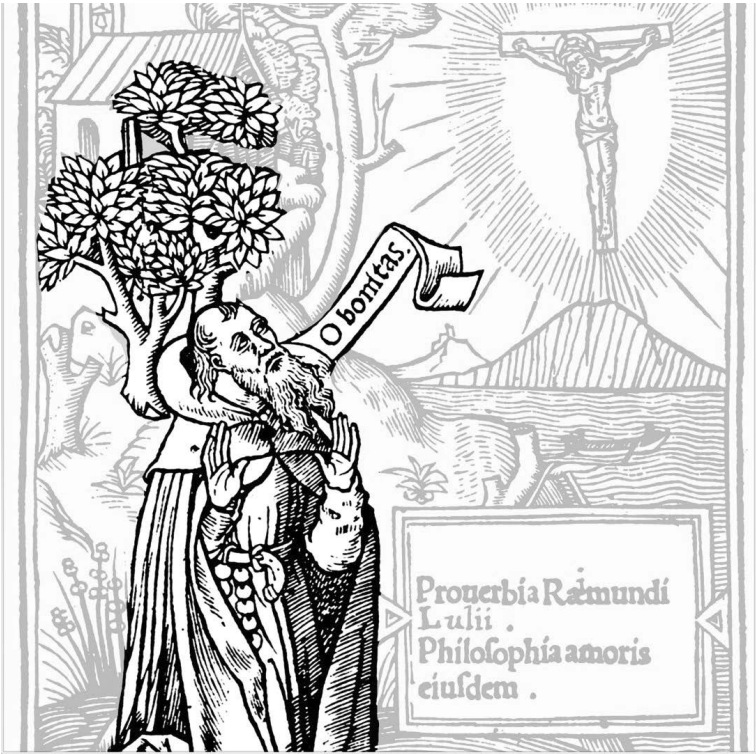
Un aspecte significatiu de l'obra de Llull és el plàstic i visual, que dota el seu pensament d'una potència comunicativa única. En el seu temps, Llull ja fou considerat heterodox, no només a causa de l'autoaprenentatge i la manca d'estudis acadèmics, sinó especialment per mor d'un pensament i una actitud filosòfiques farcides d'influències poètiques i visuals, hàptiques i empíriques, que li confereixen una enorme riquesa de matisos.

Uns crítics de l'historiador de l'art Aby Warburg ens alerten d'un moment delirant i confús en la seva vida: *UMBURRI! UMBURRI! UMBURRI!*. Què va voler expressar el pare de la Iconologia amb unes paraules que no tenen idioma conegut?. Aquest va ser el títol de l'exposició d'**Erick Beltrán** a La misericòrdia de Palma l'any 2025 ⁶. Un dels dos diagrames estava realitzat a partir d'imatges en format quadrat que mostraven per una cara el tema de la il·luminació i per l'altra cara el de l'home salvatge. La il·luminació al llarg de la història de les imatges s'ha plantejat com un fenomen energètic o psíquic. La llum a l'obscuritat, els raigs, la potència o el maligne són algunes de les modulacions formals amb múltiples registres relacionats amb una font energètica. Per altra banda, la il·luminació com fenomen psíquic es plasma com un símbol de la veu divina, corporificar i substanciar allò diví o el secret ontològic. Beltrán ho contraposa a una selecció del tema del bon salvatge, aquell que resulta una metàfora visual de l'home com animal, el foll, el contacte amb l'origen, la despulla o l'escorxat. Una de les imatges corresponia a un gravat amb la visió de Crist de Ramon Llull en el qual apareix una mata (llentiscle) al seu costat ⁷. La llegenda de la mata escrita de Llull diu que a les fulles de la que es va trobar al seu retir espiritual a la muntanya de Randa hi havia unes petites taques de despigmentació de la fulla que el varen inspirar a escriure la seva obra i aquesta, per això, té inspiració divina.

Les revelacions místiques envoltades de llum divina de J. Böhme, la dimensió teosòfica o els diàlegs d'A. Besant amb els elements químics i els seus camps d'acció de les micropartícules, o el pensament màgic analitzat per A. Warburg conformen elements conceptuals significatius que conflueixen en la manera de treballar de l'artista, una argamassa de referències aparentment sense contactes però que Beltrán ens les serveix per disparar la nostra imaginació i interpretació. Tots marcats per viatges intel·lectuals de gran apertura cap a noves dimensions dels sentits i de l'esperit. Beltrán també realitzà dos monotips dedicats a Llull i a Warburg a partir de la reinterpretació de la llegenda de la mata escrita, com dues fonts de paraules inconnexes, folles, i de pensaments i llenguatges "il·luminats".

⁶ Exposició a l'espai de la Galeria Maior amb motiu de la Nit de l'Art. A cura de Mónica Galván i Jaume Reus.

⁷ (*Goigs del Dr. Il·luminat. Y MR B. Ramon Llull*. Sense data).







CONFERÈNCIES ENTORN A LA FIGURA I OBRA DE RAMON LLULL

RAMON LLULL: UN ILLENC UNIVERSAL

PERE GARAU

Universitat de les Illes Balears

Ramon Llull, nascut a Palma devers l'any 1232, representa una de les figures més fascinants i transcendents de la cultura europea medieval. Llull va ser part de la primera generació de cristians nascuts a l'illa de Mallorca després de la conquesta de Jaume I el 1229. De família catalana amb un patrimoni sòlid, Llull va créixer en un entorn de privilegis i va ser educat per assumir responsabilitats militars i cortesanes a la cort del futur rei Jaume II. Durant la seva joventut i fins als trenta anys, va dur una vida plenament integrada en els valors mundans del segle; es va casar amb Blanca Picany el 1257, amb qui va tenir dos fills, Domingo i Magdalena, i va exercir el càrrec de senescal a la cort reial. En aquest període, la seva activitat literària es limitava a la poesia trobadoresca d'«amor vil i fatu», escrita en occità per a dames que no eren la seva esposa, seguint els codis literaris de l'època. Malauradament, no conservam cap testimoni d'aquests texts.

La seva trajectòria va fer un gir radical cap al 1263 amb la seva conversió a la penitència, un procés desencadenat per una sèrie de cinc visions successives de Crist crucificat mentre intentava compondre una cançó amorosa. Aquesta experiència mística el va conduir a una profunda crisi de consciència i a l'abandonament total de la seva vida anterior per dedicar-se al servei de Déu. A partir d'aquell moment, Llull es va autoimposar una triple missió vital: la conversió dels infidels mitjançant la raó, l'escriptura del «millor llibre del món» contra els errors dels no creients i la fundació de monestirs per a l'ensenyança de llengües orientals que permetessin als missioners predicar amb eficàcia. Per complir aquests objectius, va iniciar un període de nou anys de formació intensa a Mallorca, on va aprendre llatí i àrab —amb l'ajuda d'un esclau sarraí—, tot renunciant a anar a la Sorbona de París per consell de Ramon de Penyafort.

L'any 1274, en el conegut retir al puig de Randa, Llull va experimentar una il·luminació divina que li permeté formular l'Art, un mètode lògic i combinatori

dissenyat per demostrar la veritat de la fe catòlica mitjançant raons necessàries i arguments demostratius, evitant les ineficaces referències a l'autoritat que havien fracassat en els models anteriors de predicació. Aquest sistema, que recorria a l'ús de figures geomètriques i notació simbòlica, es va convertir en el nucli de tota la seva producció intel·lectual. Poc després, el 1276, va veure acomplert un dels seus grans desitjos amb la fundació del monestir de Miramar, finançat per Jaume II, on tretze frares franciscans van començar a estudiar àrab i la seva Art per a la missió.

La producció literària de Llull és prodigiosa, sumant un total de 265 obres que abasten gèneres tan diversos com la narrativa didàctica, la poesia mística, els tractats científics i la teologia. Va ser un pioner absolut en l'ús del català com a llengua literària i de ciència. D'entre les seves obres destaca el *Llibre de Contemplació en Déu*, una obra monumental de gran format que actua com a base de tot el seu pensament. Llull adaptava la llengua de les seves obres segons el receptor: escrivia en àrab per interpellar els musulmans, en llatí per a l'àmbit acadèmic europeu i en català per comunicar-se amb la seva comunitat i els laics. Entre els seus títols més cèlebres figuren el *Blaquerna*, que inclou el bellíssim *Llibre d'Amic e Amat*, el *Llibre de meravelles* o l'*Arbre de ciència*.

Al llarg de la seva vida, Llull va actuar com un ambaixador de la seva pròpia causa, amb nombrosos viatges estratègics per les corts papals i reials, a París, Roma, Montpeller i Barcelona. Paral·lelament, va dur a terme perilloses missions d'evangelització al nord d'Àfrica, com els seus viatges a Tunis i Bugia, on va arribar a ser empresonat i colpejat per defensar les seves idees. Cap al final de la seva vida, va participar en el Concili de Viena del Delfinat (1311), on va dictar la seva autobiografia, la *Vida de mestre Ramon*, una de les fonts que tenim de la seva vida.

Ramon Llull va morir entre finals de 1315 i principis de 1316, probablement durant el viatge de retorn de la seva darrera missió a Tunis cap a Mallorca, a l'edat de vuitanta-quatre anys. Encara que la tradició llegendària va mantenir durant segles que havia mort lapidat per les multituds musulmanes, els estudis forenses realitzats el 1985 sobre les seves restes a la basílica de Sant Francesc de Palma varen indicar que les lesions òssies trobades no eren la causa directa de la mort. Llull va morir com un home que ho havia deixat tot per Déu, però deixant darrere seu un llegat intel·lectual universal que va intentar harmonitzar la raó i la fe per assolir el bé públic i l'exaltació de la cristiandat.

ELS LUL·LISTES MENORQUINS DEL SEGLE XVII

ANTONI JOAN PONS PONS

Institut Menorquí d'Estudis

Amb anterioritat al segle XVII, el rastre de Ramon Llull a Menorca és gairebé inexistent, ja que fora de la presència d'algunes edicions lul·lianes i de la participació de Joanot Menorca en el certamen poètic de 1502 dedicat al Doctor Il·luminat no ens n'ha pervingut res més.

El coneixement de Llull i la seva obra a Menorca es relaciona amb la presència franciscana a les tres poblacions principals de l'illa: a Ciutadella des de la conquesta de Menorca el 1287, amb la creació del convent de Sant Francesc i poc després el de Santa Clara, el convent de Jesús, fundat l'any 1459 a Maó i el convent de Sant Diego a Alaior iniciat el 1629. Coneixem l'existència d'iconografia lul·liana en els tres espais, amb la capella dedicada al beat a Sant Francesc de Ciutadella a principis del XVII, a la clau de volta de la qual apareix l'efígie de Ramon Llull agenollat davant del Crucificat, i amb el lema *O bonitas* que li surt de la boca, i una imatge notable present actualment al trasaltar de l'església de la qual en desconeixem l'origen. Al convent de Jesús de Maó la imatge de Llull era present a la part superior del retaule de la capella dedicada a la Immaculada, destruït l'any 1936. Finalment a Alaior es pot descobrir la seva imatge en una de les grisalles del claustre descobertes recentment.

Però la representació més interessant de Ramon Llull i més ben documentada la trobem a l'església del Toro, on hi havia hagut una comunitat de frares agustins. Es tracta d'un retaule de pedra que mesura 2'48 per 1'85 metres i que havia estat a la sagristia de l'església i que després de la guerra civil va ser restaurat i traslladat a la segona capella a l'esquerra de la nau. Al plafó central hi trobem Sant Agustí, amb Ramon Llull a l'esquerra i Caterina Thomas a la dreta. Aquest notable retaule va ser encarregat per Sebastià Riera, mallorquí, paborde i vicari general a Ciutadella les últimes dècades del segle XVII. Nascut a Manacor segurament cap al 1624, fou col·legial del Pontifici Col·legi de la Sapiència a Palma, des de 1642 fins a 1650, on va rebre una acurada formació, que incloïa la devoció envers el Beat. Va ser catedràtic per oposició de Prima de Teologia Lul·liana a l'Estudi General des de 1656. El 1661 va ser denunciat a la Inquisició per unes conclusions que van ser considerades herètiques. El procés es va anar enredant i va portar Riera a Madrid per tal de defensar-se. Tot i que no es coneix el final del procés, el resultat va ser el nomenament com a paborde de Menorca per part

de la monarquia, segurament amb l'objectiu d'allunyar-lo de Mallorca i protegir-lo. Riera va ser l'introduïdor a Menorca del culte al beat, que va deixar establert en el seu testament de 1695, tot establint que el 25 de gener, dia de la conversió de Sant Pau, se celebràs ofici solemne acompanyat de música d'orgue en memòria i devoció de la conversió del beat, amb un sermó dedicat a Ramon Llull,

Francesc Marçal és un dels lul·listes més importants del segle XVII, i és el centre del nostre estudi. Tot i que s'ha considerat que havia nascut l'any 1591, si fem cas del que ell mateix afirma en una de les seves obres, Marçal havia nascut a Maó el 1606. No tenim informacions sobre la joventut de Marçal a Maó, tot i que segurament va estudiar primeres lletres al convent de Jesús, on devia entrar com a novici. En data imprecisa va passar a Palma, al convent de Sant Francesc, on va completar la seva formació. La primera notícia que en tenim a Mallorca és un manuscrit procedent de la biblioteca de Sant Francesc de Palma, que conté, incompleta, una *Explicatio Artis generalis Beati Raymundi Lullii.*, composta l'any 1631. Coneixem la seva tasca com a professor a partir de 1642, gràcies al manuscrit 111 de la Biblioteca Pública de Palma, procedent també de Sant Francesc, que recull un seguit de textos relacionats amb la docència per part de Marçal entre 1642 i 1644. L'any 1645 es publica la seva primera obra, l'edició de *l'Ars Generalis Ultima*, una bona carta de presentació en el moment del seu nomenament com a síndic a Roma de la causa lul·liana el 6 de novembre de 1645. La seva estada a Roma va ser breu, ja que l'any següent els jurats van nomenar un altre síndic. Durant la seva estada a Roma devia residir al convent de Santa Maria d'Araceli, on consta que va exercir docència.

La següent notícia sobre la seva activitat ens porta fins al 1650, quan apareix la seva segona obra impresa, el *Tractat especial qual sia el just preu del blat en la isla de Menorca*, un encàrrec dels jurats de Menorca per tal de prevenir abusos sobre el comerç blader i la fixació del preu del blat..

L'any 1657 va ser elegit en el capítol corresponent com a pare provincial dels franciscans, i com a tal va visitar els convents menorquins diverses vegades. .

Entre 1666 i 1673 publica quatre obres més de temàtica lul·liana: l'edició de *l'Art Breu*, amb comentaris, dos tractats sobre la doctrina lul·liana i una relació epistolar amb François Maleval (Marsella, 1626-1719), un teòric del misticisme, algunes obres del qual van ser incloses a l'índex sota l'acusació de quietisme.

La relació amb Menorca es va mantenir al llarg del temps, amb un últim testimoni quan va intervenir en un plet de les universitats de Maó i Alaior contra la Universitat General, l'any 1678, del qual ignorem la causa.

L'última obra impresa de Marçal porta data de 1683, i és el *Tractat anomenat Exercici de la Santa Creu*, una modernització lingüística de l'obra composta per Nicolau Caldés, també franciscà, escrita l'any 1446 a Randa. Marçal moria l'any 1688 al convent de Sant Francesc de Palma, a l'edat de 82 anys (i no de 97, com s'afirma sovint)..

La primera obra lul·liana publicada per Francesc Marçal és l'edició de *l'Ars Generalis Ultima*, a la impremta Guasp de Palma l'any 1645. Allà exposa la necessitat de poder comptar amb edicions fiables de l'obra de Ramon Llull, editada moltes vegades amb poca cura i transmesa plena d'errors.. Afirmar que havia comparat, amb l'ajuda d'altres membres de l'ordre, quatre impressions diferents amb algunes còpies manuscrites antigues, i això li va permetre preparar un text corregit i millorat, amb divisió de capítols i amb notes marginals, a més d'un extens índex temàtic. Aquests índexs completíssims apareixeran habitualment a les obres de Marçal, excepte a l'epistolari.

Marçal va encapçalar l'obra amb un text, datat l'any 1643, del seu company Bonaventura Armengual: *Vitae, martyrii & doctrinae eiusdem Doctoris illuminati Archiologium*. Bonaventura Armengual, nascut a Lluçmajor, va prendre hàbits al convent de Jesús extramurs de Palma, on va ser lector d'humanitats. Va ser el primer guardià del convent d'Alaior i també del de Ciutadella i Alcúdia. Durant la seva estada a Menorca va escriure una obra, perduda, dedicada al bisbe Sever de Menorca. És possible que Marçal i ell s'haguessin conegut en aquella estada d'Armengual a Menorca.

La segona obra impresa de Marçal dedicada a Ramon Llull és *De arte inveniendi medium singulare certamen*, a la impremta de Rafel Moià (1666). En una presentació adreçada als lectors diu que l'objectiu és ajudar els estudiants a dominar l'art lul·liana per tal d'obtenir la clau que els permetrà dominar totes les ciències. Per tal de fer-ho Marçal vol demostrar la compatibilitat de l'obra lògica de l'espanyol d'origen luxemburguès Joan Caramuel Lobkowitz (1606 - 1682), matemàtic, filòsof i eclesiàstic, amb l'art de Llull. A la primera part es donen els arguments de Caramuel i també del pare jesuïta Sebastian Izquierdo (1601-1681), matemàtic i lògic que va desenvolupar la seva obra a Roma; a la segona part Marçal incorpora els arguments de Llull; i a la tercera assaja d'oferir una síntesi d'un sistema lògic compatible entre l'art lul·liana i la lògica de Caramuel i Izquierdo. L'obra es clou amb la resolució i judici del certamen, on exposa la confluència doctrinal.

Aquesta publicació va provocar que el 10 de gener de 1667 el Gran i General Consell debatés sobre la conveniència de subvencionar la feina impresa per Marçal. La proposta és que es debati «si se li ajudava ab alguna quantitat per la

impressió feta y faedora». La proposta passà a votació i, *nemine discrepante*, es decideix «que se li fasse almoyna al dit pare fray Francesch Marsal de sinquanta lliuras, que seran las mateixes que est Gran y General Consell ha acostumat donar per fer la festa, que are no se fa, per la impressió feta, animant-lo a imprimir altre tom, puy per ella lucirà la dita doctrina del beato Ramon Llull, que stà baix la protectió de est regne».

El primer resultat d'aquest ajut serà l'edició de la seva correspondència amb François Maleval, *Epistolae familiares pro arte generali*, que fa imprimir per encàrrec dels jurats. Són un conjunt inicial de quatre cartes, dues de Maleval i dues de Marçal, publicades el 1668 per Guasp.. L'any següent va aparèixer una segona edició (publicada per Moià) que incorporava una carta més de cadascun dels corresponents. L'epistolari l'inicia François Maleval des de Marsella, el 7 d'octubre de 1666. Es presenta com a seguidor de Llull i planteja alguns dubtes sobre la seva obra, com defensar-la i com transmetre-la. Marçal, en les seves respostes, aclarirà els dubtes plantejats. És interessant que Marçal es mostri disposat a cedir les seves obres si el marsellès trobés un impressor que hi pugui estar interessat, ja que a Mallorca la situació no és fàcil i les impressions són molt cares..

Aquell mateix any 1669 apareix, a la impremta de Rafael Moià, la segona edició d'un text lul·lià, *l'Ars Brevis*. Marçal expressa novament la necessitat de presentar una obra revisada i sense les corrupcions presents a les edicions anteriors. L'edició de l'art es presenta paràgraf a paràgraf, en cursiva, i a continuació els escolis i les correspondències pertinents. El volum es completa amb *Nova et connaturalis discurrendi methodus, ex principiis artis lullianae deducta, et metamorphosis lógica reformata, iure appellata*. Es tracta d'un text original de Marçal, escrit més de vint anys abans, on es proposa oferir un mètode fàcil d'aplicació de la lògica lul·liana que sigui útil per als estudiants que vulguin aprofundir en l'art..

L'últim imprès dedicat a l'obra de Llull és *Resolutiones quaestionum egregii praeceptoris beati Raymundi Lulli [...] super quatuor libros magistri Sententiarum sive Summa lulliana*, publicada per Pere Frau l'any 1673.

Abans de l'obra principal apareix una altra obra de Marçal, el *Breve memorial, escuela de el divino amor o relación compendiosa de el fervoroso desseo y affecto grande que el bienaventurado mártir Raymundo Lulio, de la tercera orden de san Francisco, tuvo al martyrio*. L'obra consta de cinc apartats. En el primer exposa la propensió al martiri del beat, un tema important per a la causa de beatificació; el segon el dedica a la reprovació de l'alquímia, una qüestió que sempre acabava apareixent com un obstacle per a la causa i l'aprovació de l'obra

de Llull; en el tercer argumenta a favor de la relació entre Ramon Llull i Duns Escot a París, relació doctrinal que defensarà Marçal; el quart és dedicat a exposar la doctrina continguda al *Llibre de la Concepció*, una obra que avui sabem apòcrifa; l'últim apartat tracta sobre la veneració i culte que es practica en honor de Llull. Marçal tanca aquesta aportació amb la traducció al castellà del títol dels 366 capítols del *Llibre de contemplació en Déu*, obra de la qual reclama una edició, ja que allà es troba continguda tota la doctrina de Llull..

Les *Resolutiones* són un comentari a la *Disputatio eremitaie et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Marçal afirma que les edicions existents d'aquesta obra són plenes d'errades, i sabem que n'havia preparat una edició, que no va publicar mai.

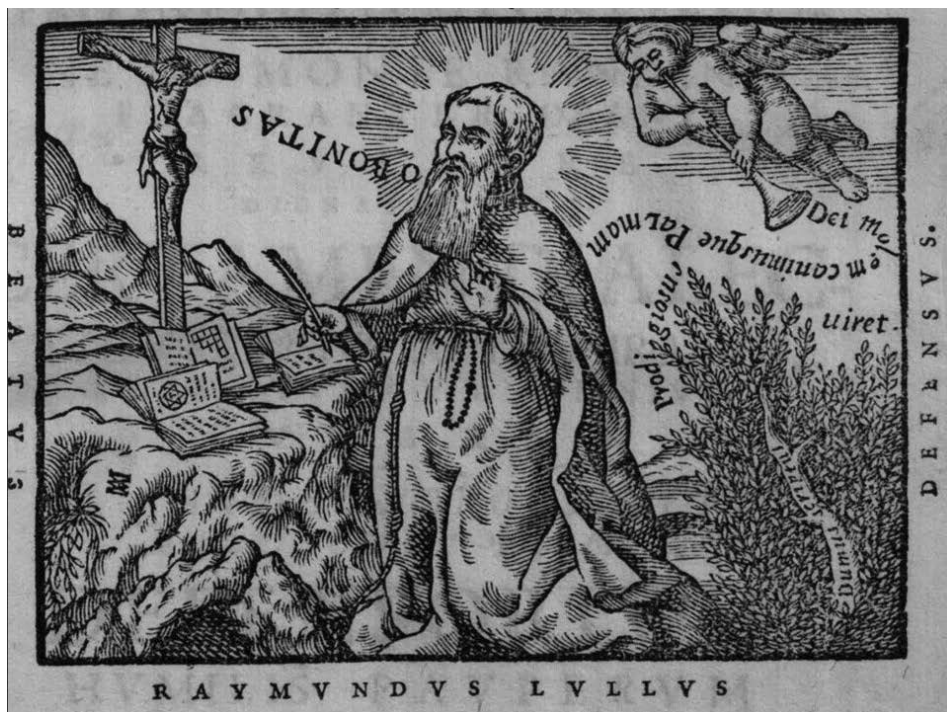
A propòsit de les edicions d'obres de Marçal, hem posat en valor el gravat que va encapçalar tres de les edicions (les de 1666, 1669 i 1673), pel que representa d'innovador en la història de la iconografia lul·liana, amb el pas de la imatge del Llull contemplatiu al Llull actiu, amb la invenció de l'art.

Per tancar ja aquest recorregut per les connexions lul·lianes amb Menorca al llarg del segle XVII, ens referirem a Josep Hernández. Va néixer a Maó el 1638, i morí a Palma el 1714. No tenim notícia de la seva infantesa i joventut. Va ingressar a l'orde franciscà, en el qual fou lector jubilat, definidor, custodi i guardià del convent de Sant Francesc de Palma i consultor i definidor del Sant Ofici. Sabem que va ser teòleg especialitzat en Duns Escot, doctrina que defensà en el Capítol general de l'orde franciscà celebrat a Toledo el 1682. Va fer també una síntesi de l'escotisme i el lul·lisme, tal i com havia fet Francesc Marçal, amb qui va coincidir i segurament col·laborar al convent de Palma. El Gran i General Consell del Regne de Mallorca el designà postulator de la causa de beatificació de Llull l'agost del 1688, després de més de quaranta anys sense postulator de la causa, càrrec que havia exercit Marçal més de quaranta anys abans.. Quan va ser nomenat, Hernández era a Roma en representació de la seva província al capítol general de l'ordre franciscana a Roma. Va residir a Roma durant tres anys, revisant tota la documentació lul·liana que existia en el Col·legi de Sant Isidor, catalogant les obres i consultant experts lul·listes i hagiògrafs com el franciscà Claudi Frassen, amb qui mantingué correspondència. Malgrat els seus esforços, gestions, memorials i contactes, l'antipatia de les Congregacions romanes per la causa de Llull i les interferències que, des de Mallorca mateix, per part dels dominics, seguien alimentant la sospita d'heretgia, no va aconseguir els resultats desitjats.

No es va imprimir cap obra seva, tot i que es conserven nombrosos textos manuscrits, tant de la seva estada a Roma com dels seus treballs a Mallorca.

Sense poder-ho afirmar amb seguretat, fa la sensació que va col·laborar amb Marçal. És un altre personatge d'aquest lul·lisme sis-centista que mereix un estudi sobre la seva obra.

Hem repassat el rastre de Ramon Llull a Menorca fins al segle XVII, tot destacant la dedicació a la causa lul·liana de dos menorquins que, establerts a Mallorca, hi van consagrar la seva vida intel·lectual. L'anàlisi de la vida i obra de Marçal ens ha permès aclarir algunes qüestions relacionades amb la seva biografia i el seu treball com a editor d'obres de Llull i com a estudiós i divulgador de la seva doctrina, que va procurar harmonitzar amb la doctrina de Duns Escot, tal i com va fer el seu company i possiblement deixeble Josep Hernández, alhora que posava en evidència la utilitat de l'art lul·liana amb relació a la lògica moderna. Hem assenyalat també la relació amb Menorca de dos altres lul·listes franciscans mallorquins, Bonaventura Armengual i Sebastià Riera. En aquest breu repàs no hem aprofundit en l'estudi del lul·lisme marçalà que acosta críticament la lògica lul·liana a la lògica moderna de Caramuel i Izquierdo i, per altra banda, cerca la concordança de Llull amb Duns Scot, fins a formular una síntesi doctrinal que ell mateix va qualificar com a «scotolul·lisme», analitzat per Sebastià Trias Mercant a l'últim terç del segle XX i que aquests últims anys ha cridat l'atenció de nous estudiosos.



Imatge 1. Gravat de Francesc Rosselló que il·lustra la portada de tres de les obres de Francesc Marçal, on hi trobem representada la il·luminació de Randa.



Imatge 2. Retaule a l'església de la Mare de Déu del Toro, amb Ramon Llull, Sant Agustí i Catalina Tomàs

ÍNDIX ONOMÀSTIC*

* Per l'estructura de les cites, només es té en compte el cos principal, ja que la bibliografia citada a peu de pàgina apareix en la bibliografia de cada capítol. Acostumen a citar-se els autors pels noms propis quan van seguits d'un locatiu, d'una població o d'un nom de religió (Pere Hispà, Tomàs d'Aquino...). De les diferents variants d'un nom (per exemple, Sibiuda/Sabunde), es pren la més usual i repetida.

ABATE, E.: 614.
 ABULAFIA, A.: 635-639, 648.
 ABULAFIA, D.: 220, 225, 313.
 ACONCIO, P.: 754.
 ADÈS, D.: 916.
 ADIMARI, A.: 831-866.
 AERTSEN, J.: 321, 331, 575, 744.
 AFONSO I: 607.
 AGOSTINI, I.: 810.
 AGOSTINO TRIONFO: 860.
 ÀGREDA, M. DE: 845.
 AGRICOLA, R.: 563.
 AGRIPPA, H. C.: 613, 648, 667, 673, 674, 698, 707, 721, 730, 738.
 AGUILÓ, C.: 226.
 AGUILÓ, T.: 713, 724.
 AGUSTÍ, SANT: 259, 262, 268, 338, 340, 348, 385, 406, 464, 474, 557, 565, 579-596, 654, 756.
 AÏSSANI, D.: 49.
 AKOPYAN, O.: 625.
 ALAIN DE LILLE: 84.
 ALBERT EL GRAN: 169, 173, 178-186, 448, 457, 614-615, 625, 729, 887, 894, 897.
 ALBERTI, L.B.: 776, 786.
 ALBERTSON, D.: 707.
 ALBIZZI, F.: 845, 860.
 ALCOVER, J.: 819.
 ALDABERON DE LAON: 354.
 ALEGRET LLORENS, J.: 828.
 ALEXANDRE D'HALES: 178, 180, 547.
 ALEXANDRE VI: 841.
 ALEXANDRE-BIDON, D.: 72.
 ALFONS EL LIBERAL: 504.
 ALFONS X: 887.
 ALGATZELL: 254, 303, 446, 658.
 ALLEN, M.: 659.
 ALÒS-MONER, R: 133, 135, 921.
 ALSTED, J.H.: 563, 727-746, 756-757, 761-762, 763.
 AMBRÒS, SANT: 565.
 AMENGUAL I BATLE, J.: 216, 225, 245, 831-866, 881.
 AMES, C.C.: 368.
 ANAYA Y MALDONADO, D.: 598.
 ANDERSEN, C.A.: 563, 575, 744, 793-812.
 ANDREATTA, M.: 642.
 ANDRÉS, P.: 724.
 ANDREU ALCINA, J.: 419-444.
 ANDREU D'ALBALAT: 511-512.
 ANDREU DE PALMA: 198, 208.
 ANGELINI, A.: 666, 674.
 ANGOTTI, C.: 642.
 ANSELM, SANT: 304-305, 552, 557.
 ANTÓN, E.: 288.
 APOLLINAIRE, G.: 911.
 APPEL, K.-O.: 191.
 ARAGON, L.: 911-912.
 ARAGÜES, J.: 400.
 ARECES, J.R.: 593.
 ARGHUN: 90.
 ARIS, M.: 786.
 ARISTÒTIL: 82, 159-176, 364, 464, 505, 615, 618, 621, 623, 647, 652, 653, 658, 692, 705-707, 758, 891, 895.
 ARMENGOL, B.: 816, 828.
 ARNAU D'ERILL: 221.
 ARNAU DE VILANOVA: 99, 161, 503-504, 514, 517-518, 530, 535, 602, 615-616, 619, 719, 724.
 ARNAUD DE ROQUEFEUIL: 90.
 ARNOLDUS, C.: 714.
 ARQUÍMEDES: 316-317.
 ARRI: 800.
 ARROW, K. J.: 492.
 ARTUS W. W.: 268.
 ASPERTI, S.: 926.
 ASSELT, W. J. VAN: 732, 744.
 ATANASI D'ALEXANDRIA: 82.
 AUSONI: 666.
 AUSTIN, A.: 789.
 AUSTIN, J.L.: 700.
 AVERROIS: 170, 173.

- AVICENNA: 173, 474, 507, 511, 615-616.
 AVINYÓ, J.: 863.
 AZRIEL DE GIRONA: 313.
 BACCHELLI, F.: 642.
 BACHELARD, G.: 913.
 BACHRACH, D.S.: 369.
 BADE, J.: 662-663, 670, 671.
 BADIA, A.: 930, 933, 949.
 BADIA, L.: 102, 135-136, 168, 175, 313, 400, 522, 707, 919-935, 938.
 BAENA, J.A.: 599.
 BÁEZ RUBÍ, L.: 608, 674.
 BÁEZ RUBÍ, L.: 765-792.
 BAINES, M.C.: 727-746.
 BAĞ, F.: 811.
 BAKOS, G.T.: 786.
 BALDACCHINI, L.: 724.
 BALL, H.: 904.
 BANKS, P.: 220, 225.
 BARBERÀ, S.: 485, 492.
 BARBIERI, E.: 724.
 BARCELÓ CRESPI, M.: 245.
 BARCELÓ PERELLÓ, M.: 245.
 BARENSTEIN, J.: 477-494.
 BARO, B.: 796.
 BARRÈS: 911.
 BARROW, J.: 368.
 BARTOLOMEI, B.: 837, 839, 858.
 BARTOMEU ANGÈLIC: 168.
 BASSI, S.: 707.
 BATALLA, J.: 102.
 BATLLORI, M.: 581, 716, 724, 921.
 BAUÇA DE MIRABÓ, C.: 208.
 BAUDELAIRE, C.: 911.
 BAUMGÄRTNER, I.: 75, 86.
 BAUZÀ OCHOGAVÍA, M.: 837, 863.
 BEAT RENANUS: 664.
 BEATRIU DE SAVIOA: 508.
 BEATTIE, P.: 153.
 BECK, A. J.: 741, 744.
 BEDA: 179.
 BEIERWALTES, W.: 786.
 BELAÚSTEGUI FERNÁNDEZ, A.: 901.
 BELLANTI, L.: 623-624.
 BELLARMINO, R.: 739, 798.
 BELLVER, A.: 841-842.
 BELLVER, J.: 162, 175, 268.
 BENET D'ANIANE: 355-357.
 BENET XIV: 831-866.
 BENHAMAMOUCHE, F.: 49.
 BENÍTEZ, J.M.: 593.
 BENNÄSSER, P.: 200, 816, 828.
 BENSCH, S.P.: 220, 225.
 BENVENIST BEN BENVENIST: 506.
 BERENGUER BURGUET: 237.
 BERGSON, H.: 911, 193.
 BERNARD, C.: 898.
 BERNAT DE BERRIAC: 514.
 BERNAT DE CLARESVALLS: 406.
 BERNAT DE GORDON: 516.
 BERNAT DELICIÓS: 100.
 BERNS, J.J.: 763.
 BEROALDO, F.: 674.
 BERTOLO, F.M.: 724.
 BERTOMEU, J.R.: 541.
 BESSARIÓ: 716.
 BESTARD, M.: 195.
 BIANCHI, M.L.: 707.
 BICE PORTINARI: 183.
 BISQUERRA, A.: 872-874, 879-880.
 BISTERFELD, J.H.: 757.
 BLANCA D'ANJOU: 508.
 BLANCO MOURELLE, N.: 608, 645-660, 916.
 BLAU, J.: 269.
 BLECUA, A.: 924.
 BLOOMER, W.M.: 675.
 BLUM, E.: 707.
 BLUM, P.R.: 695-710.
 BOCCACCIO, G.: 580-581, 587.
 BOECI: 183, 187, 276, 278, 368, 464, 474, 617-618, 624.
 BOEHM, G.: 786.
 BOGEN, S.: 786.

- BOHIER, T.: 669.
 BÖHLANDT, M.: 787.
 BOLOGNARI, M.: 725.
 BOLONS, J.: 574.
 BOLZONI, L.: 675.
 BONAVENTURA, SANT: 49, 397, 424-442, 452, 459-476, 530, 545, 547, 551-553, 562, 742, 750.
 BONET, M.: 540.
 BONHOFF, U.M.: 787.
 BONIFACI VIII: 94-100, 110, 183.
 BÖNKER-VALLON, A.: 707.
 BONLLAVI, J.: 856.
 BONNER, A.: 69, 96, 102, 136, 140, 147, 149, 153-154, 155, 245, 269, 275, 288, 313, 331, 368, 457, 475, 492, 540, 575, 659, 667, 675, 693, 744, 901, 919-935.
 BORDA, J.C.: 483-484.
 BORDOY, A.: 175, 271-288, 929, 933.
 BOREAU-DESLANDES, A.F.: 891.
 BORGINHOS DE TRETS: 92.
 BORMANN, K.: 787.
 BORSCHÉ, T.: 787.
 BÖS, G.: 558.
 BOSC, J.L.: 522.
 BOSSUET: 887.
 BOULNOIS, O.: 744.
 BOUREAU, A.: 226, 368.
 BOUVELLES, C. DE: 39, 202.
 BOVELLES, C.: 600, 603-604, 608, 613, 670, 680, 684, 698, 750-751.
 BOVER, J.M.: 901.
 BOYM, S.: 916.
 BRACCESCHI, G.: 632-633.
 BRACKE, W.: 625.
 BRANCALEONE, D.: 148, 155.
 BREMOND, H.: 911.
 BRENT VENABLE, K.: 485, 493.
 BRESC, H.: 642.
 BRETON, A.: 904, 911-912, 915.
 BRU DE LONGOBUCCO: 515.
 BRUNELESCHI: 776.
 BRUNO, G.: 613, 657, 679-694, 695-710, 721-722, 730.
 BUCHANAN, J.M.B.: 492.
 BUDÉ, G.: 671.
 BUHLE, J.G.: 891.
 BUONOCORE, E.: 679-694.
 BUOSI MONCUNILL, S.: 527-542.
 BURGUNDI DE PISA: 349.
 BURR, D.: 102.
 BURTON, S. J. G.: 561-578, 693, 736, 744.
 BUSQUETS MULET, J.: 245.
 BUTINYÀ, J.: 72, 102, 373, 579-596.
 BUZZETTA, F.: 627-644, 659.
 CABASPRE, J.: 852.
 CABRÉ DURAN, M.: 744.
 CABRÉ, M.: 522, 930.
 CALDENTÉY, B.: 206.
 CALDÉS, P.: 235.
 CALLEBAUT, A.: 191.
 CALPE, X.: 562, 575, 728, 729, 744.
 CALVESTRANI, I.: 852, 859.
 CAMBI, M.: 693, 708.
 CAMILLO, G.: 675.
 CAMPANELLA, T.: 739-740.
 CAMPANER FUERTES, Á.: 828, 881.
 CAMPANINI, S.: 629, 642-643.
 CANET, G.: 222.
 CANONE, E.: 708.
 CANTARELLAS, C.: 208.
 CAPÓ JUAN, J.: 881.
 CAPÓ, P.A.: 203.
 CARACOSA, S.: 539.
 CARAMUEL, J.: 728, 729-730, 744, 762, 798.
 CARBONELL BUADES, M.: 659.
 CARBONELL, J.: 910.
 CARDINI, F.: 102.
 CARDONER I PLANAS, A.: 522.
 CARLES II D'ANJOU: 95, 97, 99.
 CARLES II: 817.
 CARLES III: 819, 846, 871-874.

- CARLES MARTELL: 94.
 CARMAN, C.H.: 787.
 CARRÉ, A.: 522.
 CARRERAS ARTAU, J.: 208, 288, 331, 608, 654, 659, 675, 693, 729, 744, 811, 863, 921.
 CARRERAS I ARTAU, T.: 288, 331, 416, 601, 608, 654, 659, 675, 693, 729, 744, 811, 863, 921.
 CARRINGTON, L.: 904.
 CARRIÓ, G.: 818.
 CARRUTHERS, M.: 787.
 CARUSO, E.: 811.
 CASANOVA, G.: 723-725.
 CASELLES, G.: 833-836, 840.
 CASES, M.: 930.
 CASSADOR, G.: 844, 855, 856.
 CASSANYES ROIG, A.: 229-248, 881.
 CASSANYES, M.A.: 910.
 CASTELLÀ MARTÍNEZ, S.: 903-917.
 CASTELLES, A.: 663, 675.
 CATERINA THOMÀS: 205-208.
 CATEURA BENNÀSSER, P.: 226.
 CATÓN: 670.
 CATUL: 718.
 CAVAGNA, A. G.: 675.
 CAVE, T.: 675.
 CÉARD, J.: 675.
 CELESTÍ V: 94-100, 110, 946.
 CELS: 897.
 CERDÀ MICÓ, C.: 522 .
 CERGHEDEAN, G.: 172, 175.
 CERRITO, A.: 102.
 CERTEAU, M. DE: 75, 82, 86, 388, 400, 416.
 CERVANTES, M.: 905.
 CÉZANNE, P.: 910.
 CHAMPIER, S.: 620-621, 624.
 CHERUBINI, P.: 724.
 CHIARAMONTI, S.: 728
 CHIVA BELTRÁN, J.: 829.
 CHRODEGANGUS METENSIS: 368.
 CIANCIOLO, U.: 522.
 CICERI, M.: 155.
 CICERÓ: 183, 583.
 CIFUENTES I COMAMALA, L.: 497-526, 541, 930, 939, 949.
 CINGOLANI, S.M.: 524.
 CIRLOT, V.: 916.
 CISNEROS, F.X.: 599-600.
 CLANTIER, B.: 549, 553.
 CLARENO, A.: 92-98, 102.
 CLARK, J. G.: 368.
 CLASEN OFM, S.: 811.
 CLICHTOVE, J.: 603, 604, 664.
 CLIMENT V: 203.
 CLIMENT X: 826.
 CLIMENT XIII: 845, 854, 858.
 CLUCAS, S.: 708.
 CODONYER SÒRIA, P.: 625.
 COESFELD, H.: 571.
 COLL FONT, M. C.: 226.
 COLLELL I BANCELLS, J.: 524.
 COLLINS, R.: 492.
 COLOM, C.: 905.
 COLOMBA, C.: 175, 403-418.
 COLOMER, E.: 563, 574, 575, 659, 713, 725, 749, 763, 787.
 COLOMER, J. M.: 484, 485, 492-493.
 COLÓN. H.: 601.
 COMBES, A.: 558.
 COMENIUS, J.A.: 653, 738.
 COMPAGNO, C.: 146, 153.
 CONCA, M.: 524.
 CONDE, M.: 596.
 CONDE, R.: 220, 226.
 CONDILLAC: 911.
 CONDORCET: 478, 484-486, 492.
 CONESA SORIANO, J.: 245.
 CONRAD D'HIRSAU: 349.
 CONTI, A.: 575.
 CONTRERAS MAS, A.: 524.
 COPENHAVER, B.P.: 369, 647, 648, 659.
 COPÈRNIC: 777.
 CORDIER, H.: 793-812.

- CÓRDOBA, P.: 609.
 CORRAN, E.: 349.
 CORRETER, G.: 512-514, 517.
 CORTIJO, A.: 596.
 COSTA I LLOBERA, M.: 819.
 COSTA KAUFMANN, T.: 787.
 COSTA, A.: 575.
 COURCELLES, D. DE: 177-192, 400.
 COURTENAY, W.J.: 288.
 COUSIN, V.: 891.
 CRAPULLI, G.: 751.
 CREGEZAN, J. DE: 874-876.
 CRELLIUS, F.: 732.
 CRESTA, G.: 443.
 CRISTIÀ SPINOLA: 219.
 CROMBIE, A.C.: 787.
 CRUZ HERNÁNDEZ, M.: 921, 934.
 CUADRADA MAJÓ, C.: 245.
 CUÉLLAR, P.: 609.
 CULIANU, I.P.: 313.
 CULLEN, C.M.: 475.
 CUNNINGHAM, A.: 745.
 CUOZZO, G.: 787.
 CURRY, W.C.: 175.
 CUSTURER, J.: 202, 208, 719, 828.
 D'ABANO, P.: 719.
 DA COSTA, R.: 443.
 DAGENAIS, J.: 788.
 DAGUÍ, P.: 206, 563, 613, 729, 836.
 DALÍ, S.: 903-917.
 DAMETO, J.B.: 816, 828.
 DANDOLO, F.: 574.
 DANTE ALIGHIERI: 177-192, 580-581, 586, 889.
 DASCA, M.: 74, 86.
 DASTE, Q.: 643.
 DAUDE DE PRADAS: 511.
 DE KESEL, M.: 916.
 DE LA CRUZ, O.: 149, 269, 863.
 DE LOS RÍOS, J.A.: 828.
 DE MALLORCA, A.: 828.
 DE MICHELIS, C.: 721, 725.
 DE MURALT, A.: 577.
 DEE, J.: 657.
 DENIFLE, H.: 863.
 DESCARTES, R.: 531, 689.
 DESCHARNES, R.: 916.
 DESPUIG, C.: 82.
 DESPUIG, L.: 831-866, 873.
 DEUTSCHER, T.B.: 675.
 DEZTANY, L.: 524.
 DÍAZ DE LA GUERRA, J.: 197, 827, 846, 848, 853, 859, 867-880.
 DÍAZ MARCILLA, F.J.: 155, 597-610, 788.
 DIMAS DE MIGUEL: 646, 649-654, 655, 660.
 DINZELBACHER, P.: 416.
 DIONÍS AREOPAGITA: 179, 181-182, 474, 622, 654, 730, 748.
 DIONÍS EL CARTOIXÀ: 563.
 DOMÈNEC GUNDISALVUS: 276.
 DOMÈNECH, P.C.: 872, 879-880.
 DOMINGO LLULL: 223, 236, 420.
 DOMÍNGUEZ, F.: 49, 112, 118, 120, 269, 331, 416-417, 609, 659, 828, 922, 926.
 DONAT: 385, 612.
 DOREZ, L.: 643.
 DOUCET, J.: 911.
 DUARTE I: 603.
 DUBA, W.: 575.
 DUFOURCQ, C.E.: 49.
 DUMONT, S. D.: 744.
 DÜNNE, J.: 74, 75, 86.
 DUNS ESCOT: 452, 569-574, 578, 647, 727-746, 887.
 DUPRÉ, L.: 575, 788.
 DUPRÉ, W.: 788.
 DURAN, E.: 208, 677, 694, 812.
 DUVERT, É.: 625.
 ECKHART: 177-192, 406.
 ECO, U.: 388, 625, 638, 643, 648, 649, 659.
 EDUARD I: 93.
 EGUÍA, H. DE: 205-206.

- EIJO GARAY, L.: 863.
 EIMERIC DE CAMPO: 563, 574, 649, 750.
 EIMERIC, N.: 39, 130, 136, 224, 536, 659, 831-866.
 EMERSON, P.: 49.
 EMERY, K.: 575.
 ENRIC DE GANT: 50.
 ENRIC DE MONDEVILLE: 515.
 ENRIC DE SUSÀ: 362-363.
 ENRIC EL BRETÓ: 279.
 ENRIC II D'ANGLATERRA: 506.
 ENRIC VII: 183, 190.
 ENRIC VIII: 841.
 ENSENYAT PUJOL, G.: 211-228, 245, 863.
 ERASME: 592, 661-678.
 ERMENGOL, B.: 838, 941.
 ERMOLAO BARBARO: 665.
 ESCANELLAS, J.: 820.
 ESCOBAR SÁNCHEZ, A.M.: 828.
 ESCOBAR, Á.: 159-176.
 ESCUDERO MENDO, M.A.: 524.
 ESMEIJER, A.C.: 788.
 ESPINA, A. DE: 616-617, 624.
 ESTAL, J. M.: 102.
 ESTELRICH, L.M.: 205.
 ESTEVE DE BESANÇON: 98.
 EUCLIDES: 655, 718.
 EUTIQUE: 801.
 EVANGELISTI, P.: 49, 102, 226.
 EVANS, M.: 788.
 EVINENT, A.: 874-875.
 FALISZEWSKI, P.: 484, 492.
 FARAUDO DE SAINT-GERMAIN, L.: 524.
 FE, M.: 820.
 FEDERICO DE SICILIA: 40.
 FEIJÓO, B.J.: 888.
 FELIP EL BELL: 99, 179, 199, 411.
 FELIP II: 601-602, 650-652, 907.
 FELIP V: 869.
 FERKIC, M.: 728.
 FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉZ, G.: 763.
 FERNÁNDEZ SANTAELLA, R.: 600.
 FERNÁNDEZ ZAPATA, J.: 869-870.
 FERNÁNDEZ-CLOT, A.: 121-138, 925.
 FERNÁNDEZ-LÓPEZ, J.: 675.
 FERNANDO DE CÒRDONA: 563.
 FERRÀ, B.: 208.
 FERRAGUD, C.: 522, 541.
 FERRAN VII: 819.
 FERRANDO, J.A.: 828.
 FERRÀ-PONÇ, D.: 245.
 FERRER FLÓREZ, M.: 881.
 FERRER MASSANET, R.: 247.
 FERRER, V.: 65, 72, 939.
 FERRUOLO, S.: 475.
 FICINO, M.: 615-616, 619, 620, 629-630, 647.
 FIDORA, A.: 163, 176, 443, 445-458, 492.
 FILARET: 518.
 FINDLEN, P.: 788.
 FIOL I ESTADA, J.: 821.
 FLAMAND, J.M.: 675.
 FOACH, Y.: 640.
 FOIX, J.V.: 904-917, 910.
 FORCANO, M.: 313.
 FORMENTÍN IBÁÑEZ, J.: 269.
 FORTEZA OLIVER, M.: 828.
 FOSSIER, R.: 369.
 FOUCAULT, M.: 72, 608.
 FRANCESC DE MAYRONIS: 569, 572, 577.
 FRANCESC, SANT: 420-441.
 FRANCHI, A.: 103.
 FRANCO, F.: 905.
 FRATI, L.: 643.
 FRENCH, R.: 745.
 FRIEDLANDER, A.: 103.
 FRIEDLEIN, R.: 74-86; 930.
 FRIEDMAN, R.L.: 475.
 FRONTERA, P.A.: 820, 828.
 FUDGE, T.: 575.

- FULLANA PUIGSERVER, P.: 863.
 FULLANA, B.: 828.
 FURIÓ, A.: 881.
 GABRIEL LLULL: 224.
 GAENS, T.: 571, 575.
 GAETANO, M.T.: 745.
 GAGLIARDI, I.: 400.
 GAIFIER, B. DE: 191.
 GALE: 342, 511, 518-519, 897.
 GALILEU: 777.
 GALLENT MARCO, M.: 524.
 GALLWICK, G.: 788.
 GALMÉS DE FUENTES, A.: 269.
 GALMÉS, S.: 208.
 GARCÍA BALLESTER, L.: 524, 525.
 GARCÍA FERNÁNDEZ, E.: 609.
 GARCÍA ORO, J.: 609.
 GARCÍA PÉREZ, F.J.: 828-829, 863, 867-882.
 GARCIA, M.: 820.
 GARCÍAS PALOU, S.: 103, 208, 269, 863.
 GARDELLINI, L.: 852, 859.
 GARÍ, B.: 689.
 GARÍ, M.G.: 813-830.
 GARIN, E.: 649.
 GARRIDO DE LA VEGA, F.: 850, 873.
 GARRIDO VALLS, J.D.: 525.
 GARZA, S.: 724.
 GASCH, S.: 910, 916.
 GATTO, L.: 103.
 GAUDÍ, A.: 908, 913.
 GAYÀ, J.: 32-51, 144, 155, 208, 269, 304, 313, 417, 443, 457, 625, 659, 763, 788, 863, 922, 923, 926, 934, 940.
 GAZULLA, F.D.: 863.
 GEBER: 724.
 GELABERT, M.: 199.
 GENDRA MOLINA, J.: 313.
 GÉRANDO, J.M. DE: 891.
 GERARD DE CREMONA: 262.
 GERARD DE FLORENNES: 355-357.
 GERARD SEGARELLI: 69.
 GERARDO BIANCHI: 95.
 GERARDO DI CREMONA: 165.
 GEREMEK, B.: 72.
 GERHLEIN, W. V.: 492.
 GERSH, S.: 288.
 GERSON, J.: 543-560, 564, 614, 619, 625.
 GERSONIDE: 643.
 GHALI, A.: 50.
 GIANI LACINIO: 720, 722.
 GIL DE ZAMORA: 165.
 GILBERT, N.W.: 751, 754, 763.
 GILI FERRER, A.: 235, 245.
 GILI, J.: 931.
 GILSON, E.: 475.
 GIOVANNI DA MORROVALE: 98.
 GIOVANNI DA VERCELLI: 89, 98.
 GIRALT SOLER, S.: 541.
 GIRE, P.: 191.
 GIROLAMO MASCI: 90.
 GISBERT, E.: 386, 400, 925.
 GLORIEUX, P.: 546, 558.
 GOLUBOVICH, G.: 50.
 GÓMEZ LLAUGER, N.: 105-120.
 GONZÁLEZ TORNEL, P.: 829.
 GONZÁLEZ, J.I.: 400.
 GÒRGIES: 669.
 GOTTRON, A.: 136.
 GOUDRIAAN, A.: 742, 745.
 GRACIA, J.: 288.
 GRACIÁN, B.: 945.
 GRAJEWSKI, M.J.: 745.
 GRAPÍ ROVIRA, O.: 349.
 GRAU TORRAS, S.: 226.
 GREENBERG, J.: 269.
 GRÉGOIRE, P. DE: 721, 730, 764.
 GREGORI DE NISSA: 393.
 GREGORI EL GRAN: 173, 397, 450-458.
 GREGORI IX: 190.
 GREGORI XI: 650-651, 835, 838, 843, 844.

- GRÉVIN, B.: 643.
 GROFMAN, B.: 493.
 GRONEMEYER, N.: 788.
 GROS, S.: 596.
 GROSSE, S.: 558-559.
 GUAL DE TORRELLA, J.: 245.
 GUASP, B.: 208.
 GUERRA COPPIOLI, L.: 643.
 GUEVARA, P. DE: 650.
 GUIA, J.: 524.
 GUILLEM D'OCKHAM: 179-180, 887.
 GUILLEM DE CONCHES: 343, 349.
 GUILLEM DE SALICETO: 515.
 GUILLEM DE VILANOVA: 33.
 GUILLEM DE VILAPLANA: 529.
 GUNDISALVUS, D.: 165.
 GÜNZEL, S.: 74, 75, 86.
 GURASHI, D.: 708.
 GUZMÁN GARCÍA, H.: 596.
 HAAS, A.M.: 313, 400, 788, 916.
 HABSBURG-LORENA, L.S.: 208, 819.
 HÄFFNER, J.G.: 795.
 HÄGELE, G.: 484, 492.
 HALLET, W.: 75, 86.
 HAMBURGER, J.F.: 788.
 HAMES, H.J.: 50, 305, 313, 475, 930.
 HASKINS, C.H.: 369.
 HATEM, J.: 400.
 HAUBST, R.: 563, 571, 576, 749, 763, 788.
 HAUF, A.: 924.
 HAUG, W.: 788.
 HAUREAU, B.: 133, 136.
 HEDWIG, K.: 788.
 HEFELE, C.J.: 864.
 HELLYER, M.: 788.
 HEMASPAANDRA, E.: 484, 485, 492.
 HEMASPAANDRA, L. A.: 484, 485, 492.
 HENINGER, S.K.: 675.
 HERICE, V. DE: 808.
 HERINCX, W.: 799.
 HERMÀGORES: 475, 464.
 HERNÁNDEZ MOREJÓN, A.: 897.
 HERNÁNDEZ, M.: 925.
 HERNANDO I DELGADO, J.: 864.
 HERÒDOT: 718.
 HEROLD, V.: 576.
 HERRERA, J. DE: 650, 654-659.
 HICK, U.: 788.
 HIERÓ DE SIRACUSA: 316.
 HIGUERA, J.: 335-350, 708.
 HILLGARTH, J.N.: 160-161, 175, 208, 226, 246, 269, 475, 631, 643, 864, 916, 923, 930, 934.
 HIPÒCRATES: 518-519, 887.
 HISSETTE, R.: 175.
 HOBBS, D.: 559.
 HOCHSCHILD, J.P.: 369.
 HOENEN, M.: 576, 745.
 HOLLYWOOD, A.: 916.
 HOLTZ, L.: 400.
 HONORI D'AUTUN: 357, 370.
 HONORI III: 182, 855.
 HONORI IV: 88-90, 98-99.
 HOPING, H.: 475.
 HOPKINS, J.: 576.
 HORACI: 587, 666.
 HOTSON, H.: 745.
 HUALTE, J. DE: 826.
 HUDSON, N.: 575.
 HUG DE SANT VÍCTOR: 276, 343, 788.
 HUGHES, R.D.: 72, 351-370, 457.
 HUME, D.: 794.
 HUOT DE LONGCHAMP, M.: 191.
 HUS, J.: 564, 576.
 IDEL, M.: 313, 643.
 IGLESIAS-FONSECA, J.A.: 725.
 IGNASI DE LOIOLA: 592.
 IMBACH, R.: 175, 191, 417, 559.
 INFELISE, M.: 725.
 INGLESE, G.: 724.
 INOCENCI IV: 180.
 IRIBARREN, I.: 559.

- ISIDOR DE SEVILLA: 173, 179.
 ISRAEL BEN JUCEF CASLARI: 518.
 IU DE PARÍS: 200, 756.
 IVÁNKA, E.: 788.
 IZQUIERDO, S.: 756-757.
 JACOB, M.: 911.
 JACOPONE DA TODI: 920.
 JAFUDÀ BONSENYOR: 507, 516.
 JAMES, W.: 911.
 JANKÉLÉVITCH, V.: 178.
 JARCZYK, G.: 191.
 JARDINE, L.: 675.
 JAUME I: 252, 420.
 JAUME II D'ARAGÓ: 42, 44, 100-101, 498, 502, 506-508, 512-513.
 JAUME II DE MALLORCA: 88, 90, 97, 100, 101, 219, 222, 514.
 JAUME LUSTRAC: 536, 537.
 JEDIN, H.: 864.
 JERONI DE PRAGA: 561-578.
 JOAN CARLES I: 905.
 JOAN DE GALES: 168.
 JOAN DE LA CREU: 908.
 JOAN DE PARÍS: 342, 350.
 JOAN DE ROCATALLADA: 321, 334, 533, 537.
 JOAN DE SALISBURY: 339.
 JOAN ESCOT ERIÜGENA: 182, 261, 697, 748.
 JOAN I: 534, 590.
 JOAN II: 232.
 JOAN XXI: 89.
 JOAN XXII: 536.
 JOANNICI: 518-519.
 JOAQUIM DE FIORE: 293, 855.
 JOB: 371-382.
 JOHNSTON, M.D.: 562, 570, 576, 675-676, 734, 763, 789.
 JORBA, M.: 912, 917.
 JORDAN, M.: 576.
 JOVELLANOS, G.M.: 820.
 JOVER AVELLÀ, G.: 246.
 JUAN DAMASCENO: 35.
 JUAN VIDAL, J.: 829.
 JUAN Y GOZALBO, A.: 829.
 JUANA INÉS DE LA CRUZ: 765-792.
 JULI II: 605.
 KALUZA, Z.: 576.
 KAMEN, H.: 660.
 KANDINSKI, V.: 904.
 KANT, I.: 372-373, 911.
 KAPPLER, C.: 400.
 KASTEN, L.A.: 525.
 KECKERMANN, B.: 732, 735, 738-739, 743.
 KELPLER, J.: 778.
 KEMPIS: 612.
 KIKUCHI, C.: 725.
 KILCHER, A.B.: 660.
 KIRCHER, A.: 756, 762-763, 765-792.
 KIRCHNER GRANELL, H.: 246.
 KLEBS, A.: 715.
 KLEBS, A.C.: 725.
 KLINE, M.: 288.
 KLINT, H. AF: 911.
 KLUMBIES, P.G.: 75, 86.
 KRÄMER, S.: 789.
 KRENZER, S.: 796, 792-811.
 KRETZMANN, N.: 369.
 KRUGER, S.F.: 175.
 KUNTZ, F.J.: 789.
 KURDZIEL, E.: 369.
 LABAL, P.: 369.
 LABARRIÈRE, P.-J.: 191.
 LAÍNEZ, D.: 844.
 LAMBERTINI, P.: 821.
 LANFRANC DE MILÀ: 515.
 LANGENSTEIN, H.: 571.
 LARGIER, N.: 917.
 LARRALDE RANDEL, A.: 789.
 LAS CASAS, B.: 605.
 LAUTRÉAMONT: 911.
 LAVANHA, J.B.: 656.
 LAVINHETA, B.: 298, 563, 666, 668, 676, 679-694, 735, 739, 756, 762.
 LAWRENCE, C.H.: 369.

- LE GOFF, J.: 50, 224, 226, 353-355, 369.
 LE MYÉSIER, T.: 118, 153, 164, 286, 291, 329-330, 333, 411, 461, 630-632, 762, 764.
 LEBLANC, M.: 50.
 LECLERCQ, J.: 400.
 LEESE, M.: 369.
 LEFÈVRE D'ÉTAPLES, J.: 563, 580, 604, 608, 620-622, 624, 625, 657, 664, 680, 698, 751.
 LEIBNIZ, G. W.: 531, 563, 648, 689, 758, 762, 888, 911.
 LEINKAUF, T.: 747-764, 789.
 LEMAY, R.: 288.
 LEÓN X.: 605.
 LEOPARDI, G.: 254, 269.
 LEPELLEY, D.: 492.
 LEPRI, V.: 708.
 LESSIUS, L.: 798.
 LEWIS, C.S.: 400.
 LIBERA, A. DE: 191.
 LINDBERG, D.C.: 790.
 LIPÍŃSKI, E.: 269.
 LITTRÉ, M.: 133, 136.
 LLABRÉS QUINTANA, G.: 246.
 LLADÓ FERRAGUT, J.: 829.
 LLANERAS, A.: 820.
 LLEÓ X.: 841.
 LLINARÈS, A.: 50, 194, 208, 269, 676, 921, 934.
 LLOBET, J.: 572.
 LLOMPART MORAGUES, G.: 864.
 LLOMPART ROCA, M.: 901.
 LLULL, B.: 195.
 LOHR, C.: 157, 162-163, 175, 288, 369, 565, 574, 576, 693, 708, 764, 922.
 LOMBANA SÁNCHEZ, A.: 609.
 LONDON, J.: 484, 493.
 LONGPRÉ, E.: 864.
 LOPE DE VEGA, F.: 656.
 LÓPEZ ALCALDE, C.: 116, 120, 167.
 LÓPEZ DE AYALA, D.: 600.
 LÓPEZ PÉREZ, M.D.: 245.
 LÓPEZ-BARALT, L.: 313.
 LORENZO DE MEDICI: 630, 643.
 LORREY, H.: 493.
 LOTMAN, Y.: 75, 84.
 LOURIE, E.: 226.
 LOWER, M.: 50.
 LUANCO, J.R.: 541.
 LUCRECI.: 761.
 LUIS IX DE FRANCIA: 37-38.
 LUTER, M.: 841.
 LUTZ-BACHMANN, M.: 458.
 MADRE, A.: 837, 864.
 MADURELL MARIMON, J.M.: 864.
 MAGDALENA LLULL: 223, 236, 420.
 MAHLER, A.: 75, 86.
 MAHNKE, D.: 790.
 MAINARDI, P.: 305.
 MAIORCA, A.: 50.
 MALEVAL, F.: 730.
 MALPIGHI, M.: 723.
 MANAU I GRAUPERA, F.: 246.
 MANCINI, D.: 417.
 MANDAGOT, G.: 493.
 MANDOSIO, J.-M.: 676.
 MANDRELLA, I.: 790.
 MANGIN, E.: 191.
 MANSELLI, R.: 103.
 MANSFELD, M.: 350.
 MANTELLI, L.: 103.
 MANUZIO, A.: 664, 720, 721.
 MANZANO, I. G.: 443-444.
 MARAGALL, J.: 905.
 MARAVIGLIA, M.C.: 151, 157.
 MARÇAL, F.: 729-730, 745, 816, 829.
 MARCO POLO: 719.
 MARGHERITE PORETE: 188-190.
 MARIA DE LUNA: 537.
 MARIANA, J. DE: 888.
 MARSCHLER, T.: 475.
 MARSILI DE PÀDUA: 180.
 MARTÍ DE COBALCO: 58-59.

- MARTÍ I: 534, 537, 840.
 MARTÍ IV: 89, 95.
 MARTIJN BAC, J.: 744.
 MARTIM LOURENÇO: 602.
 MARTINES, V.: 596.
 MARTÍNEZ BEJARANO, N.: 790, 829.
 MARTÍNEZ DE BUJANDA, J.: 864.
 MARTÍNEZ DE LO PI: 58-59.
 MARTÍNEZ FERRANDO, J.E.: 525.
 MARTÍNEZ ROMERO, T.: 525.
 MARX, J.: 577, 790.
 MAS FORNERS, A.: 226, 246.
 MAS VIVES, J.: 928.
 MAS, J.: 527-542.
 MASCARÓ PASSARIUS, J.: 245, 246.
 MASSÓ I TORRENTS, J.: 133, 137.
 MASSOT, J.: 924.
 MASTRI, B.: 801.
 MATEU MAIRATA, G.: 881.
 MATTEO D'ACQUASPARTA: 98.
 MATTEOLI, M.: 694.
 MATUSEVICH, Y.: 559.
 MAYER, A.M.: 50, 459-476, 809, 812.
 MAZEL, F.: 102.
 MAZZINGHI, M.: 637.
 MCGUIRE, B.: 559.
 MCKITTERICK, D.: 725.
 MCLEAN, I.: 484, 493.
 MCLOUGHLIN, N.: 559.
 MCVAUGH, M. R.: 525.
 MEDINA, J.: 145, 150-151, 153, 401.
 MEIER, C.: 790.
 MEIER-OESER, S.: 562, 563, 577, 790.
 MELANCHTHON, P.: 673, 676.
 MELE, E.: 133, 137.
 MENÉNDEZ PELAYO, M.: 816, 829, 921.
 MENSA VALLS, J.: 50, 937-952.
 MÉRIAUX, C.: 369.
 MERINO, J.A.: 444.
 MERRILL, S.: 493.
 MERTENS, M.: 709.
 MESQUIDA, G.: 820.
 MESTRE, G.: 161.
 METGE, B.: 579-596.
 MEUTHEN, E.: 577.
 MICALI, L.: 543-560.
 MIGLIO, L.: 724.
 MILÀ I FONTANALS, M.: 137.
 MILLÁS VALLICROSA, J.M.: 643, 923.
 MINERVINI, V.: 525.
 MÍNGUEZ, V.: 829.
 MIRALLES, J.: 226, 247.
 MIRET I SANS: 160, 246.
 MÖHLE, H.: 577.
 MOJSISCH, B.: 191.
 MOLINA, A.: 605, 609.
 MOLINÉ I BRASÉS, E.: 525.
 MOMBAER, J.: 619-620.
 MONFASANI, J.: 562, 577.
 MONTAGUT BARBARÀ, M.M.: 246.
 MONTAIGNE, M.: 887.
 MONTANER LÓPEZ, E.: 829.
 MONTANYA, L.: 910.
 MONTESQUIEU, C.: 734.
 MORAN, J.: 220, 225.
 MORANTE, G.: 598.
 MOREL-FATIO, A.: 137.
 MORESTEL, P. DE: 730.
 MORRIS, C.: 370.
 MOST, G. W.: 458.
 MOTOLINÍA, T.: 605, 609.
 MULCAHY, R.: 660.
 MULLER, R.A.: 731, 745.
 MÜLLER, T.: 790.
 MULSOW, M.: 709.
 MUNTANER, J.: 222, 226.
 MURANO, G.: 643.
 MURRAY, A.: 458.
 MUT CALAFELL, A.: 226.
 MUT, V.: 728, 745.
 MUZZI, S.: 864.
 NADAL CRESPI, B.: 849, 853.
 NARBONA VIZCAÍNO, R.: 58-59, 72.

- NERET, G.: 916.
 NEUBER, W.: 763.
 NEUMANN, B.: 86.
 NEWTON, I.: 531.
 NICOLAU DE CUSA: 118, 478, 484, 561-578, 592, 603, 608, 649, 696, 738, 749-752, 765-792.
 NICOLAU IV: 69, 90-94, 98, 943.
 NIETZSCHE, F.: 906.
 NIFO, A.: 753.
 NOGUERA DE SUPERNA, M.: 825.
 NONTOL, L.M.: 371-382.
 NUNÓ SANÇ: 229-237.
 NURMI, H.: 493.
 OAKLEY, F.: 559.
 OBERMAN, H.: 560.
 OCKHAM, G.: 729, 812.
 OIKONOMOPOULOS, I.: 596.
 OLEZA Y DE ESPAÑA, J.: 247.
 OLIVARES ZORRILLA, R.: 790.
 OLIVER, J.: 820.
 OLIVI, P.J.: 90, 92.
 OLSCHKI, L.S.: 715, 725..
 OLSZOWY-SCHLANGER, J.: 641.
 OLTRA, M.: 401.
 ORTEGA VILLOSLADA, A.: 50, 226.
 OSORIO ROMERO, I.: 790.
 OVIDI: 586, 591.
 OZMENT, S.E.: 745.
 PACCES, F.: 525.
 PACE DE BERIGA, G.: 673-674, 676, 727-746.
 PACÍFIC DE PLOVINS: 197, 199.
 PAGÈS, G.: 124, 125, 147, 160.
 PANIAGUA, J.A.: 525.
 PAPPUS D'ALEXANDRIA: 316, 333.
 PARACELS: 697.
 PARAVICINI BAGLIANI, A.: 103.
 PAREJA FERNÁNDEZ, E.M.: 610.
 PARSONS, T.: 369.
 PASCAL, B.: 911.
 PASCUAL BUXÓ, J.: 791.
 PASQUAL, A.R.: 91, 103, 128, 816, 837, 861, 864, 895.
 PASTOR I BATXELLÍ, D.: 526.
 PASTOR JULIÁN, V.: 625.
 PATAI, R.: 660.
 PAU IV: 843.
 PAVLÍČEK, O.: 563, 577.
 PÉANO, P.: 102.
 PECHAM, J.: 775, 791.
 PÉDEFLOUS, O.: 676.
 PEDRO DE ALCALÁ: 609.
 PEDRO DE CÓRDOBA: 606.
 PEERS, A.: 921.
 PENNINGTON, K.: 370.
 PEÑA, F.: 650-651.
 PERARNAU I ESPELT, J.: 95, 102, 120, 137, 834, 841, 859, 861, 865, 925, 937-952.
 PERCEVAL SPÍNOLA: 219.
 PERDIGÓ, M.: 131.
 PERE ABELARD: 365.
 PERE ARNAU BURGUET: 238.
 PERE EL CERIMONIÓS: 221, 534.
 PERE HISPÀ: 370, 502, 682.
 PERE III EL GRAN: 504.
 PERE III: 840.
 PERE LLOMBARD: 452, 464.
 PEREIRA, M.: 417, 541-542, 626, 660, 676, 694, 712, 725, 917, 922, 926.
 PERELLÓ FEMENIA, M.A.: 829.
 PERELLÓ FERRER, A.M.: 829.
 PERELLÓ, N.: 820.
 PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE, I.: 72.
 PÉREZ MARTÍNEZ, L.: 247, 660, 829, 841, 865, 930, 942, 952.
 PÉREZ PASTOR, P.: 247.
 PÉREZ, I.: 305, 313.
 PÉREZ-AMADOR ADAM, A.: 791.
 PESENTI, T.: 526.
 PESSOA CASTRO, I.: 610.
 PETRARCA, F.: 580-582, 587-588, 592, 596.

- PFEIFFER, F.: 191.
 PFISTER, G.: 192.
 PICANY, B.: 222-223, 235, 420.
 PICANY, J.: 222.
 PICHÉ, D.: 288.
 PICO DELLA MIRANDOLA, G.: 305, 563, 603, 613, 614, 620, 623, 624, 628, 630, 638, 641, 643, 645-660.
 PICO ESTRADA, P.: 573, 577.
 PIERLEONE DA SPOLETO: 627-644.
 PIERRE DE LIMOGES: 149, 164, 411.
 PIETRO, G. DI: 714-716.
 PIFFERER, P.: 542.
 PINA, M.: 610.
 PINDL-BÜCHEL, T.: 574, 578.
 PINEL, E.: 191.
 PINTO CRESPO, V.: 660.
 PISTOLESI, E.: 139-158, 926, 934.
 PITÀGORES: 621.
 PIUS VII: 852, 857.
 PLANAS FERRER, R.: 226, 289-314, 542, 917.
 PLANAS MULET, P.J.: 660.
 PLANAS ROSSELLÓ, A.: 881.
 PLANELLAS I BARNOSELL, J.: 952.
 PLATÓ: 165, 647, 652, 653, 758, 891.
 PLATZECK, E.-W.: 269, 292-293, 313, 374, 493, 694, 709, 749, 764, 911, 934.
 PLEBANI, T.: 725.
 PLINI: 666.
 PLOTÍ: 619.
 PLUTARC: 333, 666.
 POIREL, D.: 917.
 POLIZIANO, A.: 630, 662, 665-668, 676.
 POLIZZOTTI, M.: 917.
 POLO RODRÍGUEZ, J. L.: 865.
 POMARO, G.: 124-126, 137, 157, 175, 925.
 POMPILIO, P.: 618-619.
 POMPLUN, T.R.: 645.
 PONS PONS, J.: 246.
 PORTUONDO, M.P.: 658, 660.
 POSSEVINO, A.: 797-798.
 POSTHUMUS MEYJES, G.: 560.
 POTESTÀ, G.L.: 314.
 POWER, A.: 50.
 PRIANI SAISÓ, E.: 50.
 PRINCIPE, L.M.: 542.
 PRING-MILL, R.: 259, 262, 269, 298, 314, 401, 709, 764, 791, 924, 930, 935.
 PROAZA, A. DE: 657, 738.
 PROHENS, J.: 894.
 PROHENS, J.A.: 131.
 PROU, M.: 102.
 PROUDHON, P.J.: 911.
 PROVERBIO, V.: 641.
 PTOLOMEU: 718.
 PUIG I OLIVER, J.: 225, 227, 578, 654, 660, 861-862, 865, 952.
 PUJOL, J.: 522.
 PUJOLS, F.: 903-917.
 PUKELSHEIM, F.: 484, 492.
 PUTALLAZ, F.-X.: 227.
 QUADRADO, J.M.: 542, 819.
 QUIJADA ESPINA, A.: 829.
 QUINTILÀ: 666, 669, 671-672, 677.
 QUIROGA, G.: 650.
 RABBAN SAUMA: 90.
 RABELAIS, F.: 620.
 RADETTI, G.: 644.
 RAFEL SANZIO: 205, 908.
 RAMELLO, L.: 526.
 RAMÍREZ VIDAL, G.: 677.
 RAMIRO DE ALBA, P.: 605.
 RAMIS BARCELÓ, R.: 15-24, 542, 562, 563, 572, 576, 578, 596, 611-626, 660, 694, 699, 709, 713, 721, 726, 729-730, 744-746, 791, 811-812, 830, 865, 881-882, 929, 933.
 RAMIS MIQUEL, G.: 865.
 RAMON AMAT (LLULL): 231-232.
 RAMON DE PENYAFORT: 38, 88, 162, 180, 359, 460.

- RAMON DE TÀRREGA: 539, 651, 845.
 RAMON GAUFREDI: 92-99.
 RAMON PASCUAL, A.: 829.
 RAMPLING, J.M.: 542.
 RAMUS, P.: 757, 761.
 RANDO, D.: 370.
 RECUPITO, G.C.: 798.
 REDONDO, J.: 401.
 REICHERT, B.M.: 103.
 REINHARDT, E.: 952.
 REMIGIUS RUFUS: 662-663.
 REMMERT, V.: 791.
 RENAN, E.: 288.
 RENAUDET, A.: 677.
 RENAUDOT, T.: 673.
 RENAUDOT, T.: 677.
 RENOM FERRER, M.T.: 830.
 RENOARD, P.: 677.
 RESINES, L.: 610.
 RICARD DE SANT VICTOR: 179, 458.
 RICCHIERI, L.: 677.
 RICCIOLI, G.B.: 798.
 RICHARD, J.: 50.
 RICHES, A.: 444.
 RICHIR, L.: 192.
 RIEDLINGER, H.: 476.
 RIERA MELIS, A.: 215, 227, 237, 247.
 RIGOBON, P.: 711-726.
 RINOLDI, P.: 526.
 RIPOLL PERELLÓ, M.: 104, 146, 208, 919-935.
 RIPOLL, L.: 901.
 Riquer, M. DE: 135, 137, 227, 581, 596, 920-921, 935.
 RISSE, W.: 677.
 RISSON, M.: 830.
 RITTER, H.: 891.
 RIX, H. D.: 677.
 ROACH, A. P.: 227.
 ROBERT GROSSATESTA: 775, 791.
 ROBLES CARCEDO, L.: 476.
 ROCA I MORA, J.B.: 873-876, 879-880.
 RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: 791.
 RODRÍGUEZ GUERRERO, J.: 542.
 RODRÍGUEZ MOYA, I.: 830.
 RODRÍGUEZ TEJERINA, J.M.: 898, 901.
 RODRÍGUEZ, A.: 849.
 RODRÍGUEZ, L.: 444.
 RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E.: 865.
 ROGENT, E.: 208, 677, 694, 812.
 ROGER BACON: 535, 618, 724, 775, 887, 890, 894.
 ROGER D'ERILL: 221.
 ROGER FRUGARDO: 510.
 ROMANO, M.M.: 251-270, 417, 626, 712, 726.
 ROMEU I FIGUERAS: 134.
 ROMEU, J.: 920.
 ROSCELLINO: 365.
 ROSSELL, P.: 654.
 ROSSELLÓ BORDOY, G.: 227, 246.
 ROSSELLÓ BOVER, P.: 137, 883-901, 928.
 ROSSELLÓ LLITERAS, J.: 830, 882.
 ROSSELLÓ VAQUER, R.: 247.
 ROSSELLÓ, J.: 123, 131-132, 134, 816.
 ROSSI, F.: 485, 493.
 ROSSI, P.: 660, 694, 709, 751, 754, 764.
 ROTH, U.: 153.
 ROTHE, J.: 485, 492.
 ROTZOLL, M.: 644.
 ROUSSEAU, J.J.: 794.
 ROUSSEL, R.: 662-674.
 ROXBURGH, D.J.: 788.
 RUBIO ALBARRACÍN, J.E.: 52-72, 147, 153, 157, 175, 194, 209, 270, 288, 314, 370, 417, 458, 492, 578, 709, 901, 924, 935.
 RUBIO BENEDICTO, P.: 853, 859, 877, 880.

- RUBIÓ I BALAGUER: 157, 163, 387, 401, 677, 726, 921, 935.
 RUBIÓ I LLUCH, A.: 133, 526, 581, 921.
 RUBIO VELA, A.: 524.
 RUDOLPH, C.: 791.
 RUH, K.: 418.
 RUIZ SIMON, J.M.: 288, 333, 385, 401, 476, 924, 935.
 RUNCIMAN, S.: 370.
 RUPERT DE DEUTZ: 357, 370.
 RUYSSCHAERT, J.: 644.
 RYAN, M.L.: 86.
 SAARI, D.: 493.
 SAAVEDRA FAJARDO, D.: 791.
 SABELI: 800.
 SACARÈS TABERNER, M.: 193-210, 830.
 SADE, D.A.F: 911.
 SAFRAN, L.: 788.
 SAHAGÚN, B.: 605, 610.
 SÁINZ DE PRADO, F.: 865.
 SAIZ-RAIMUNDO, M.: 383-402.
 SALA, S.: 820.
 SALA-MOLINS, L.: 413, 418.
 SALUSTI: 666.
 SALVÀ, J.: 897.
 SALVÀ, M.A.: 205.
 SALZINGER, I.: 290, 320, 795.
 SAMSÓ, J.: 923.
 SAN ANTONIO, J.: 130, 137.
 SANÇ DE MALLORCA: 33, 40.
 SÁNCHEZ CIRUELO, P.: 600.
 SANDER, C: 176.
 SANTAMARÍA, Á.: 215, 222, 882.
 SANTANACH, J.: 132, 135-137, 148, 157, 156, 401, 522, 925, 927.
 SANTI, F.: 418, 922.
 SANTINELLO, G.: 791.
 SANTOS SOPENA, Ò.: 596.
 SARI, S.: 87-104; 135, 137-138, 926.
 SARRIERA, B.: 498-499, 507-508, 518.
 SASTRE DE SA TORRETA, A.: 234, 247.
 SASTRE MOLL, J.: 51.
 SCANDALIATO, A.: 644.
 SCAPPARONE, E.: 707.
 SCHIB, G.: 921.
 SCHMIDT-BIGGEMANN, W.: 677, 764, 791.
 SCHMITT, J.C.: 64, 72, 209.
 SCHNEIDER, W.C.: 791.
 SCHÖKEL, L.A.: 372-373.
 SCHOLEM, G.: 314, 644.
 SCHUMACHER, U.: 475.
 SEDACER, A.: 941.
 SEGIMON DE VENÈNCIA: 712.
 SEGUÍ PONS, J.M.: 830.
 SEGUÍ, J.: 728, 746.
 SÈNECA: 666, 671.
 SENTMENAT, P.: 160.
 SERE, B.: 560.
 SERMONETA, G.: 644.
 SERRA, B.: 508, 847, 860.
 SERRALTA, M.: 830.
 SEVILLANO COLOM, F.: 247.
 SEXT EMPÍRIC: 752.
 SEYFERT, W.: 350.
 SHACKELFORD, J.: 709.
 SIBIUDA, R.: 563, 613, 619, 738, 908.
 SICARD, P.: 791.
 SICK, F.: 75, 86.
 SICRE, J.L: 372-373.
 SIEBERT, H.: 791.
 SIERRA, C.: 492.
 SIGER DE BRABANT: 179.
 SIMÓ DE PUIGCERDÀ: 161.
 SIMÓ ROCA, C.: 830.
 SIMON, H.: 792.
 SITJES I VILARÓ, E.: 247.
 SIXT IV: 798.
 SIXT V: 798.
 SOBERANAS, A.: 924.
 SOLÀ-SOLÉ, J.M: 526.
 SOLER MARTÍNEZ, J.J.: 830.

- SOLER, A.: 52, 72, 102, 124, 135-136, 138, 148, 157, 269, 476, 522, 540, 865, 924-927, 935.
 SOLER, J.M.: 601.
 SOLLIER, J.B.: 203.
 SORDINI, G.: 644.
 SOTO COMPANY, R.: 221, 227, 248.
 SPAGGIARI, B.: 542.
 SPANG, M.: 709.
 SPRENGEL, C.K.: 888.
 STACCIOLI, L.: 135, 163, 926.
 STANISLAUS OF ZNOJMO: 578.
 STAUDENHECHT, F.: 798.
 STEGMÜLLER, F.: 922.
 STEIN KOKIN, D.: 644.
 STEPHAN VON PALEC: 564.
 STONES, A.: 644.
 STURLESE, R.: 677, 791.
 SUÁREZ, F.: 799.
 SUGRANYES DE FRANCH, R.: 865.
 SUREDA MORERA, E.: 542.
 SWEDENBORG: 911.
 SZPIRO, G.: 484, 493.
 TAGAMANENT, J.: 941.
 TAGLIALATELA, S.: 694.
 TALAR, C.J.T.: 917.
 TALAVERA, H. DE: 604.
 TANNER, N.: 370.
 TARRÉ, J.: 694, 862.
 TAYLOR, A. D.: 484, 493.
 TAYLOR, B.: 397, 401.
 TAYLOR, M.C.: 906, 917.
 TAYLOR, R.: 660.
 TELEANU, C.: 315-334.
 TEMPIER, É.: 170, 461, 547.
 TENGE-WOLF, V.: 314, 458, 926.
 TENNEMANN, W.: 891.
 TEODORIC BORBOGNONI: 511, 514.
 TEODOSIO DE BRAGANÇA: 603.
 TEÓFIL: 518.
 TERESA DE JESÚS: 908.
 THEILDARD DE CHARDIN, P.: 911.
 THEVET, A.: 764.
 THIEL, D.: 792.
 THIOLIER-MÉJEAN, S.: 400.
 THOMÀS, C.: 849.
 THORNDIKE, L.: 342, 350.
 THÜRLEMANN, F.: 786.
 TIBUL: 718.
 TIEDEMAN, D.: 891.
 TISCHLER, M.: 476.
 TOLDRÀ, M.: 926.
 TOMÀS D'AQUINO: 178, 180, 186, 270, 339, 386, 445-448, 459-476, 530, 547, 551, 553, 583, 612, 617, 623-624, 647, 742, 799, 887, 894, 897.
 TONELLI OLIVIERI, G.: 578.
 TORRE Y DEL CERRO, A.: 862.
 TORRELLA, J.: 620, 624.
 TORRES GOST, B.: 830.
 TORRES, J.B.: 610.
 TOSCANELLI, P.: 574.
 TOTTING OF OYTA, H.: 571.
 TOURNÉLY, H.: 796-799.
 TOUS PRIETO, F.: 135, 402, 526, 925.
 TOUSSAINT, S.: 644.
 TRANINGER, A.: 661-678.
 TRIAS MERCANT, S.: 206, 209, 218, 227, 270, 660, 746, 812, 865, 930, 948, 952.
 TRITSCH, W.: 560.
 TRITZ, S.: 792.
 TULLOK, G.: 492.
 TURULL I RUBINAT, M.: 73.
 TZEVI, P.: 640.
 UNDERHILL, E.: 911.
 URBÀ II: 356.
 URBÀ VIII: 848.
 URKEN, A. B.: 493.
 URVOY, D.: 51, 219, 227, 418, 764.
 USCATESCU, J.: 144, 152, 161.
 VALADÉS, D.: 605.
 VALCKE, L.: 660.
 VALENCIANO I LÓPEZ, V.: 863.
 VALENTÍ, F.: 587.
 VALENTI, L.: 845.

- VALERI MÀXIM: 588.
 VALÉRIAN, D.: 51.
 VALERIIS, V. DE: 721-723, 730.
 VALLE, E. DEL: 930.
 VALLISNERI, G.: 723.
 VAN RUUSBROEC, J.: 545, 548-549, 558.
 VAN STEENBERGHEN, F.: 288.
 VANNIER, A.-M.: 192.
 VANSTEENBERGHE, E.: 626.
 VAQUER BENNÀSSAR, O.: 247.
 VARACALDO, F.: 600.
 VÀRVARO, A.: 921, 935.
 VASOLI, C.: 626.
 VAUCHEZ, A.: 227, 370.
 VÁZQUEZ, G.: 796-799.
 VEGA, A.: 402, 418, 444, 905, 917, 922.
 VELASCO BAYÓN, B.: 610.
 VELÁZQUEZ, D.: 908.
 VELDE, D. TE: 744.
 VENNEBUSCH, J.: 694.
 VER ECKE, P.L.: 316, 334.
 VERDEYEN, P.: 560.
 VERGER, J.: 370.
 VERMEER: 908.
 VERNET, J.: 923.
 VERNON, J.: 197, 816.
 VERNULAEUS, N.: 797.
 VESSEY, M.: 677.
 VIAL, M.: 560.
 VIBOT, T.: 830.
 VICH, J.: 222, 226.
 VICTOR, J.M.: 562, 578, 664, 677, 694.
 VIDAL BENVENIST SAPORTA: 506.
 VIDAL REYNÉS, J.: 830.
 VIDAL, J.-M.: 862.
 VIDAL, M.: 917.
 VILARROIG, J.: 710.
 VILETA, L.J.: 650, 855, 843, 859.
 VILLAESCUSA, Á: 598.
 VILLALBA I VARNEDA, P.: 51, 95, 104, 120, 228, 248, 830.
 VINCENT DE BEAUVOIS: 168, 887, 894, 897.
 VINCKE, J.: 866.
 VIOLANT DE BAR: 537.
 VIRGILI: 580, 586.
 VITRUVI: 666.
 VIVES BURGUNY, A.: 875-877.
 VIVES, A.: 925.
 VIZZA, F.: 720, 722, 726.
 VOETIUS, G.: 727-746.
 VOLTAIRE: 734.
 VON BALTHASAR, H.: 444.
 VONES-LIEBENSTEIN, U.: 370.
 VOS, A.: 732.
 VOSE, R.: 216, 228.
 WACKE, A.: 677.
 WACKS, D.A.: 51.
 WADDING, L.: 91, 104.
 WAHLEN, B.E.: 51.
 WALSH, T.: 493.
 WARNAR, G.: 560.
 WATRIGANT, H.: 626.
 WEIBEL, P.: 917.
 WEIJERS, O.: 370, 812.
 WERMINGHOFF, A.: 370.
 WERNER, T.: 866.
 WEYLER I NICOLAU, V.: 884.
 WEYLER Y LAVIÑA, F.: 883-901.
 WEYLER Y LÓPEZ DE PUGA, V.: 901.
 WHEATLEY, G.: 617.
 WHITE, P.: 678.
 WILLIAM OF SHERWOOD: 364, 370.
 WIPPEL, J.F.: 476.
 WIRIATH, R.: 678.
 WISEMAN, J.: 560.
 WOLFSON, E.R.: 644.
 WOLTER, A.: 578.
 WOZNIAK, R.: 444.
 WYCLIF, J.: 563-567, 678.

WYLLIE, G.: 163, 176.

XENOFONT: 666.

YATES, F.: 164, 648, 694, 697, 710,
923-924, 935.

ZABARELLA, G.: 732, 754.

ZAMBELLI, P.: 626.

ZAMUNER, I.: 526.

ZARAGÜETA, J.: 209.

ZENO, P.: 719.

ZEPEDA, A. DE: 766.

ZETZNER, L.: 531, 662, 667, 681, 689,
723, 736, 766.

ZIELINSKI, S.: 917.

ZUMÁRRAGA, J.: 605, 610.

COLECCIÓN INSTITUTO DE ESTUDIOS HISPÁNICOS EN LA MODERNIDAD
LIBROS PUBLICADOS

1. Juan de Santo Tomás, *La naturaleza y las causas*, introducción y traducción de Juan Cruz Cruz, Madrid/Porto, Sindéresis, 2017, 300 pp.
2. Francisco José García Pérez, *El culto a Ramón Llull en la Mallorca del siglo XVIII. Fervor, persecución y condena*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2018, 294 pp.
3. Gabriel Amengual Coll, *Afines por elección. En torno a los inicios de la Modernidad en España*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2018, 184 pp.
4. Fernando Domínguez Reboiras, *Soy de libros trovador. Catálogo y guía a las obras de Raimundo Lulio*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2018, 390 pp.
5. Josep Amengual i Batle, *Visitas ad Limina de los obispados de Baleares: Mallorca, Menorca e Ibiza (1590-1939)*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2019, 1120 pp.
6. Francisco Carpintero Benítez, *La crisis del Derecho en la Escolástica española del siglo XVI*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2018, 188 pp.
7. Jaume Garau (ed.), *Religión, política y moralidad en el Barroco. La predicación en la España del siglo XVII*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2018, 250 pp.
8. José Luis Fuertes Herreros, Manuel Lázaro Pulido, Ángel Poncela González, M.^a Idoia Zorroza (eds.), *Entre el Renacimiento y la Modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2019, 306 pp.
9. Francisco José García Pérez, *Juan Rodríguez Coronel: un predicador jesuita en la corte de Carlos II*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2019, 244 pp.
10. Lucio M. Nontol y Rafael Ramis Barceló (eds.), *Ramon Llull y el lulismo: contemplación y acción*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2019, 212 pp.
11. Domingo Báñez, *La sagrada doctrina: comentario a «Summa Theologiae» I Pars, q.1*, trad. Alfonso C. Chacón, introd. y notas José Ángel García Cuadrado, Madrid/Porto, Sindéresis, 2020, 284 pp.
12. José Félix Álvarez Alonso, *25 homilías sobre el salmo 50 (Miserere) de Alfonso de Castro*, estudio y edición bilingüe, Madrid/Porto, Sindéresis, 2020, 494 pp.
13. Rafael Massanet Rodríguez, Miguel G. Garí Pallicer y Francisco José García Pérez (eds.), *De la reina al carpintero: biografías de Época Moderna, entre la historia y la literatura*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2020, 281 pp.
14. Manuela Águeda García Garrido, Susana Truchuelo García, Jaume Garau Amengual, Alejandra Testino Zafiroopoulos (eds.), *Espada de Dios y aliento de la nobleza. El ministerio de la palabra en la España moderna (siglos XVI-XVIII)*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2020, 252 pp.
15. Lucio M. Nontol y Rafael Ramis Barceló (eds.), *Ramon Llull y el lulismo: fe y entendimiento*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2020, 248 pp.
16. Domingo Báñez, *Comentario a Summa Theologiae II-II Pars, q. 40*, introducción, traducción y notas de José Ángel García Cuadrado, Madrid/Porto, Sindéresis, 2020, 310 pp.
17. Simon Kroll - Claudio Castro Filho (eds.), *Escenificaciones del mito en el contexto hispánico: de los Siglos de Oro a las vanguardias teatrales*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2020, 118 pp.
18. Simona Langella - Rafael Ramis Barceló (eds.), *¿Qué es la Escuela de Salamanca?*, Madrid/Porto, Sindéresis, 2021, 400 pp.

19. Josep Amengual i Batle, *Visitas ad Limina de los obispos de Baleares: Mallorca, Menorca e Ibiza II (1939-1957)*, Madrid/Porto, Síndéresis, 2021, 498 pp.
20. Rafael Massanet Rodríguez - Miguel G. Garí Pallicer (eds.), *Un pie en el camino: recorridos, trayectos y paradas en la Edad Moderna*, Madrid/Porto, Síndéresis, 2022, 300 pp.
21. David Torrijos-Castrillejo, Jorge Luis Gutiérrez (coord.), *La Escuela de Salamanca: la primera versión de la modernidad*, Madrid/Porto, Síndéresis, 2022, 302 pp.
22. Rafael Ramis Barceló (ed.), *Ramon Llull y los lulistas (Siglos XIV-XX)*, Madrid/Porto, Síndéresis, ed. 2022, 1218 pp.
23. Simona Langella - Rafael Ramis Barceló (eds.), *¿Qué es la segunda escolástica?* Madrid/Porto, Síndéresis, ed. 2023, 536 pp.
24. Lucio M. Nontol y Rafael Ramis Barceló (eds.), *Ramon Llull Contemplación y Mística*. Madrid/Porto, Síndéresis, ed. 2023, 276 pp.
25. Luis Merino Jerez, Manuel Lázaro Pulido y Javier Grande Quejigo (eds.), *Entre la Edad Media y la Modernidad: la ruptura del espacio en Europa y en el Nuevo Mundo*. Madrid/Porto, Síndéresis, ed. 2023, 386 pp.
26. José Manuel Correoso Rodenas, *Edición y estudio de La fe del cristiano y La religión pura (1699), de Cotton Mather*, Madrid/Porto, Síndéresis, ed. 2023, 136 pp.
27. Rafael Ramis Barceló (ed.), *El llindar de la modernitat: Mallorca a la tardor medieval i al renaixement (1412-1598)*, Madrid/Porto, Síndéresis, ed. 2024, 987 pp.
28. Lucio M. Nontol y Rafael Ramis Barceló (eds.), *Ramón Llull y el lulismo: belleza, estética y contemplación*, Madrid/Porto, Síndéresis, ed. 2024, 198 pp.
29. Mauro Mantovani y Rafael Ramis Barceló (eds.), *Escolástica y humanismo renacentista*, Madrid/Porto, Síndéresis, ed. 2025, 288 pp.
30. Miriam Gómez Vegas (ed.), *Afecto y emoción en las literaturas hispánicas. De la edad moderna a nuestros días*, Madrid/Porto, Síndéresis, ed. 2025, 354 pp.
31. Dulce María González Doreste y Rafael Ramis Barceló (eds.), *Isla e identidad: construcción de identidades insulares desde la edad media hasta el siglo XVII*, Madrid/Porto, Síndéresis, ed. 2025, 282 pp.
32. Rafael Ramis Barceló (ed.), *Ramón Llull y los saberes universitarios*, Madrid/Porto, Síndéresis, ed. 2025, 318 pp.
33. Magdalena Cerdà Garriga, *La imatgeria medieval mallorquina (1229-1520)*, Madrid/Porto, Síndéresis, ed. 2025, 462 pp.
34. Estela Castillo Hernández, *Edición crítica y estudio de Memorias de los padres y hermanos de la Compañía de Jesús de la provincia de Nueva España, difuntos después del arresto (1767-1787), de Félix de Sebastián*, Madrid/Porto, Síndéresis, ed. 2025, 470 pp.
35. Miguel Gabriel Garí Pallicer, *El gremio de horneros en la Ciudad de Palma: evolución institucional y normativa (Siglos XV-XVII)*, Madrid/Porto, Síndéresis, ed. 2026, 502 pp.
36. Maria Saiz-Raimundo, *Mística i llenguatge al Llibre d'amic e amat*, Madrid/Porto, Síndéresis, ed. 2026, 194 pp.
37. José Servera Baño, *Presencia de los clásicos áureos en la literatura española contemporánea*, Madrid/Porto, Síndéresis, ed. 2026, 172 pp.
38. Rafael Ramis Barceló (ed.), *Els espais de Ramon Llull: context, pensament i projeccio*, Madrid/Porto, Síndéresis, ed. 2026, 1009 pp.

Aquest volum recull les actes del Congrés Internacional «Els espais de Ramon Llull: context, pensament i projecció», celebrat a l'Escola d'Hoteleria de la Universitat de les Illes Balears els dies 20-22 de novembre de 2025. L'esdeveniment, finançat pel Govern de les Illes Balears amb fons de l'Impost de Turisme Sostenible (ITS), fou organitzat per l'Institut d'Estudis Hispànics en la Modernitat (IEHM) de la Universitat de les Illes Balears i reuní especialistes de diverses disciplines per reflexionar sobre la petjada de Ramon Llull i el lul·lisme.



Rafael Ramis Barceló és Llicenciat en Dret, Filosofia, Literatura comparada, Ciències Polítiques i Sociologia, Graduat en Ciències Religioses i Doctor en Dret. És catedràtic d'Història del Dret i de les Institucions de la Universitat de les Illes Balears i Director del Institut de Estudis Hispànics en la Modernitat (IEHM)



Instituto de Estudios
Hispánicos
en la Modernidad



ISBN: 979-13-87929-64-0

