

Alrededor del concepto de la divinidad y del hombre en el *Llibre de meravelles* de Llull al Humanismo

Tomando como punto de partida observar aspectos relativos a la idea de la divinidad y del hombre en el *Fèlix*, advertimos que esos mismos aspectos son propiamente *links* que van de Llull al primer Humanismo. O sea que la figura de Llull, que se reconocía en el Humanismo renacentista, había dejado antes una huella firme en el primerísimo momento de cambio entre Edad Media y Renacimiento en las letras catalanas. Para esta observación nos situaremos en el Humanismo catalán, buen receptor del impulso inicial florentino,<sup>1</sup> de donde deriva la pureza de su percepción.

Este enfoque filológico explica mi presencia en un congreso de Filosofía,<sup>2</sup> pues si sobre aspectos filosóficos de Llull no creo que pudiera decir nada nuevo, la observación que expondré responde a mi especialidad sobre los orígenes del movimiento humanista, especialmente en la literatura catalana, a los que he dedicado los dos últimos decenios.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Deberíamos comenzar por definir del Humanismo, pero dado que todavía estamos en un estadio de falta de consenso consideramos preferible recorrer a una idea muy general –que puede aglutinar los pareceres de los estudiosos, de Voigt a Garin o Kristeller, ya clásicos pero vigentes– refiriéndonos a la corriente que se inició en Italia anunciando un final para el Medioevo y que respondía al reclamo por revivir, renovadoramente, el pasado cultural –del clasicismo y de la tradición– de acuerdo con unos nuevos planteamientos. Para un panorama general desde la historia de la cultura y que nos sitúa ante la catalana en concreto véase *El Renaixement i la cultura catalana* (M. BATLLORI, *De l'Humanisme i del Renaixement* (Biblioteca d'Estudis i Investigacions 22), E. DURAN Y J. SOLERVICENS (Eds.), *Obra completa* V, Tres i Quatre, Valencia 1995, pp. 3-20). En la Corona de Aragón hay alusiones a Petrarca, en el decenio de 1380, y sobre todo destaca el diálogo humanista por antonomasia –*Lo somni* de Bernat Metge–, que toma a aquel autor como referente y data de 1399. Sobre este movimiento pueden verse los apéndices de J. BUTIÑÁ JIMÉNEZ, *Detrás de los orígenes del Humanismo: Ramón Llull*, UNED, Madrid 2006, pp. 197-238. (Recoge los trabajos lulianos citados en esta aportación y puede consultarse en <www.uned.es/453196>; último acceso: 12 julio 2009). También remitimos al artículo EAD., *El Humanismo catalán*, en «eHumanista» VII (2006), pp. 28-36 <www.ehumanista.ucsb.edu> (último acceso: 12 julio 2009) y *El Humanismo catalán en el contexto hispánico*, en «La Corónica» 37/1 (2008), *El Humanismo hispano*, a cargo de S. M. Prendes, pp. 27-71.

<sup>2</sup> Entre los lulistas presentes quiero destacar a los miembros del Grupo de Investigación de la UNED, interdisciplinar y que lleva precisamente el nombre de *Fèlix*: Fernando Domínguez Reboiras, Alexander Fidora, Josep-Enric Rubio, M<sup>a</sup> Asunción Sánchez Manzano, Simone Sari, Pere Villalba y la doctoranda del *Llibre de meravelles*, Francesca Chimento.

<sup>3</sup> Remitiré con frecuencia a mis estudios puesto que el movimiento no cuenta con bibliografía actual por haber sido cuestionado recientemente en la propia área científica; esta propuesta, de todos modos, subraya la tradición filológica catalana, que valora altamente este Humanismo. En cuanto a Llull, me verá obligada a citar asimismo mis trabajos a fin de mostrar la coherencia con los comentarios aquí presentados.

El hecho de centrarnos en el *Fèlix* o *Llibre de meravelles* para rastrear estos conceptos no supone una exclusión del resto de su producción y tampoco es una elección arbitraria, como se desprende a simple vista del interés de sus temas: el libro dedicado al hombre es cuatro veces mayor que el dedicado a Dios; además es una de las obras que recoge bien los índices que aquel prehumanismo presenta como variaciones<sup>4</sup> y que ofrecía ya en germen Llull.

Nos vamos a situar preferentemente en la etapa presistemática, anterior a 1295 y al *Arbre de sciència*, en la que no es objetivo prioritario sujetar las ciencias al Arte, partiendo de la distinción que adopta Saranyana,<sup>5</sup> que toma como piedra de toque su preocupación por someter todo al Arte; si bien añadiremos una obra, el *Desconhort*, que aun siendo tardía, de la etapa del Llull sistemático –que representaría típicamente la *Retòrica nova*–, puede alinearse con la producción presistemática por no forzarse en exclusividad a aquella reducción.<sup>6</sup> Por las letras catalanas, nos emplazaremos en el considerado príncipe de las mismas, Bernat Metge, quien no sabemos si conocía el *Fèlix*.

En primer lugar, daré unas mínimas notas literarias sobre el *Fèlix*, las cuales afectan a nuestro planteamiento. La vida como viaje es un tópico de los clásicos a nuestros días y hasta tal punto es frecuente en la narrativa que se ha considerado que el relato de viajes está en el origen mismo de la novela como género. Llull ha recurrido para el *Llibre de meravelles* a este tipo de escritura, empleando una forma novelada para un tratado doctrinal, aunque le faltan algunas marcas para considerarlo novela en plenitud.<sup>7</sup> Por otro lado, hay caracteres propios de la novelística que aparecen reiteradamente a lo largo del tiempo y que están presentes en el *Fèlix*, como ocurre con el hecho de reflejar una tipología de conductas y costumbres.<sup>8</sup> Así, el desarrollo de esta obra luliana encaja en el proceso de

<sup>4</sup> Al no haber acuerdo respecto a la denominación y periodización del movimiento desde una perspectiva general de las Humanidades, nos referimos a sus inicios con las distintas pero habituales expresiones o vocablos. A pesar de lo comentado en estas primeras notas hay que hacer constar que actualmente hay un cómodo consenso en cuanto a su entidad y sus principales rasgos, desde la complejidad, por parte de un F. RICO (*El sueño del Humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Destino, Barcelona 2002), a la amplitud y firmeza de su proyección, en recopilaciones como la de J. KRAYE (*Introducción al humanismo renacentista*, ed. española de C. Clavería, Cambridge University Press, Madrid 1998) o la de I. DIONIGI (*Di fronte ai classici*, Rizzoli, Milán 2002).

<sup>5</sup> J. I. SARANYANA, *Fe, razón y teología en el Ramon Llull presistemático. A propósito de Platón, Aristóteles y demás filósofos*, en la VII Settimana Residenziale di Studi Medievali (1987) organizada por la Officina di Studi Medievali; G. ROCCARO, *Platonismo e aristotelismo nel mezzogiorno d'Italia (secc. XIV-XVI)*, premissa di A. Musco, Officina di Studi Medievali, Palermo 1989, pp. 173-185.

<sup>6</sup> La división señalada nos resulta aquí más práctica que la predominante hoy, sobre los múltiples de los principios más significativos del Arte (cuaternaria, ternaria...), debida a Bonner, dado que no atendemos tanto a una época como a una manera de hacer luliana; aunque hay que recordar que, como priorización, la sujeción al Arte nunca deja de darse.

<sup>7</sup> Menéndez Pelayo la consideraba como primer esbozo europeo de novela filosófico-social (T. Y J. CARRERAS ARTAU, *Història de la Filosofia espanyola. Filosofia cristiana del segle XIII al XV, I-II*, ed. facsimil, est. introd. de P. L. Font-J. Mensa-J. de Puig-J. M. Ruiz Simon, Institut d'Estudis Catalans, Girona 2001, vol. I, p. 630). Las marcas que le faltarían son sobre todo un argumento alrededor del cual girase el desarrollo de los distintos capítulos y unos personajes caracterizados y libres, requisitos que incluso podrían hacer más próximo al gran género narrativo el poema del *Desconhort*, en que llegan al final feliz los dos interlocutores, en los cuales incluso se da un desdoblamiento del autor.

<sup>8</sup> Es así tanto en la literatura latina (en *El asno de oro* de Apuleyo predomina «una narración lineal con una presencia destacada de digresiones sobre *mirabilia*, prodigios y cosas extraordinarias, pero también sobre comidas, hospedajes [...]», A. LÓPEZ FONSECA, *El viaje en la novela latina: el Satiricón de Petronio y el Asno de oro de*

la narrativa y –al margen de que se tenga que calificar de prenovela,<sup>9</sup> originalísima por cierto–, a causa del afán por captar al lector, manifiesta una intencionalidad estética que ya se hacía obvia en un extrovador cuando versificaba, así como era conocida en los prólogos poéticos de algunas obras en prosa. Cabría recordar, por otro lado, que su producción filosófica se ha considerado que “entra en la prehistoria de l'estètica com a ciència”.<sup>10</sup>

O sea que si el *Fèlix* en cuanto a contenidos se ancla en el tratado, que pretende convencer, presenta unos ropajes literarios incipientes aunque relevantes como escritura de deleite; y aunque no profundizaremos en cuestiones de estilo –fáciles a contrastar enfrentándolo a los densos escritos teóricos–, baste mentar el artístico engranaje de los ejemplos, combinando realidad y ficción, o el prurito por sorprender, no lejano del aliciente de intriga actual. Es lógico que sea así si pretende ofrecer una lectura más lúdica, motivo que determina asimismo el uso de la lengua vulgar;<sup>11</sup> así pues, las obras de Llull en catalán tienen una clara direccionalidad hacia el hombre de su tierra y hacia el laico. Y gracias al talante adoptado ante la audiencia, el *Fèlix*, además de su interés filosófico, se valora como monumento literario. Doble tendencia –la progresiva carga estética y el carácter del público lector– que se irá incrementando en la literatura con el paso del tiempo y lo emplazan ya en una línea hacia la modernidad.

Otro rasgo a tener en cuenta en el *Fèlix* es que sus enseñanzas se orientan hacia la actividad; así lo sella desde el escueto prólogo que, de apenas media página, contrasta ya con la literatura doctrinal anterior. El protagonista, *Fèlix*, cumplirá el mandato de su padre de ir por el mundo maravillándose de todo («meravellava's de les meravelles qui són en lo món»),<sup>12</sup> comunicándose con las gentes («demana va ço que no entenia, e recontava ço que sabia»)<sup>13</sup> y lanzándose a aventuras en honor de Dios («en treballs e en perills se metia

Apuleyo, en «Revista de Filología Románica. Anejo IV. La aventura de viajar y sus escrituras» (2006), p. 84), como en el siglo XVIII, en que los típicos viajes del conocimiento «tienen como centro de la observación el comportamiento humano». Véase también M. V. CHICO, en *Ibid.*, pp. 129-133, «La vida como un viaje: viaje y peregrinación en la composición pictórica de las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X el Sabio» y, en relación con otras obras –entre ellas la *Divina Comedia*–, M. HERNÁNDEZ ESTEBAN, *El Decamerón como viaje de regeneración. Notas sobre su modernidad*, en «Revista de Filología Románica» 22 (2005), pp. 183-192.

<sup>9</sup> La línea del género y su progresiva adquisición de caracteres se observa bien precisamente en la literatura hispánica, desde las primera novelas –bajo lo que Riquer ha calificado de novela caballeresca: el *Curial e Güelfa* (asimismo bajo la égida del viaje vital) y el *Tirant lo Blanch* de Martorell– al *Quijote*, la gran obra de Cervantes, que deja fijada ya la novela moderna.

<sup>10</sup> M. BATLLORI, *Ramon Llull i el lul·lisme* (Biblioteca d'Estudis i Investigacions 19), E. DURAN-J. SOLERVICENS (Eds.), *Obra completa* II, pról. de A. G. Hauf, Tres i Quatre, Valencia 1993, p. 113.

<sup>11</sup> Cabe recordar a otro pionero de este gesto lingüístico y en vulgar: Dante en el *Convivio*. Y a Boccaccio, quien da el gran salto hacia el estilo llano y se defiende en el famoso prólogo a la IV Jornada del *Decamerón* de escribir «in istilo umilissimo e rimesso quanto il piú si possono». Y dada la comparación con la literatura italiana cabe preguntarse si en los cuidados prólogos y epílogos lulianos no se daba ya una primicia del enmarcado de los textos; obsérvese que, tanto en el *Fèlix* como en la gran obra de Boccaccio, se da un sinfín de anécdotas o cuentos que, agrupadas en diez grandes divisiones, se hilvanan, bajo un fuerte naturalismo y según una hábil guía conversacional, dentro de artísticos marcos. (Puede verse al respecto mi trabajo *El marc del Llibre de contemplació i Boccaccio*, en «Revista de Llenguas i Literatures Catalana, Gallega y Vasca» 14, en prensa).

<sup>12</sup> *Llibre de meravelles* (MOLC 36), ed. M. GUSTÀ, pról. de J. Molas, ed. 62, Barcelona 1980, p. 19.

<sup>13</sup> *Ibid.*

per tal que a Déu fos feta reverència e honor».<sup>14</sup> El encargo paterno es, pues, todo un programa de acción.

Tras este contexto de planteamiento de la obra –la mínima determinación literaria apuntada y el encargo tricéfalo del padre de Fèlix–, nos fijaremos en unos puntos amplios – en ningún modo análisis pormenorizados ni exhaustivos– acerca de los conceptos de Dios y el hombre, sin perder de vista el aspecto indicado inicialmente: su coincidencia o afinidad para con el movimiento humanista.<sup>15</sup>

En el capítulo 51 del libro VIII, sobre el hombre, observamos una interesante nota vital acorde con el oficio programado de ir por el mundo;<sup>16</sup> es decir, en resumidas cuentas, de ser apóstoles. Los ejemplos, que aparecen encadenados, ofrecen una idea de la vida como ocasión para acrecentar virtudes, rasgo ilustrado en esa ejemplificación luliana; lo cual no es casual cuando la posibilidad de multiplicar el amor es el primer versículo del *Llibre d'amic e Amat* y la idea de la multiplicación es una constante en el *Fèlix*. Se desarrolla especialmente desde los capítulos 46 y 47 (*De créixer e de minvar* y *De guanyar e de perdre*).<sup>17</sup> Y a su vez la idea de tomar las ocasiones de la vida como estímulo para ejercitarse en la virtud es constitutiva de la traducción del *Griselda* de Metge y se opone a la vida como resignación que caracterizaba a la traducción latina anterior, a la que la suya emulaba y remedaba. La nueva actitud supone un giro copernicano respecto a la típica medieval, que entendía la vida como prueba; aquella misma idea de verla como oportunidad informa otra obra catalana de ropajes humanísticos, el *Curial e Güelfa*, pocos decenios posterior a aquella traducción.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Respecto a los textos lulianos preferentemente emplearemos el comparatismo indirecto, más allá de pretender contactos exactos; si bien hemos concretado en nuestros trabajos anteriores algunas intertextualidades – resultado de la técnica humanística de la *imitatio*– advertidas en textos de Metge, el principal humanista de las letras catalanas. Cabe señalar también que no entraremos en definiciones; para este aspecto, véase el trabajo de A. FIDORA, *Les definicions de Ramon Llull: Entre lògica àrab i teories de la definició modernes*, en «Revista de Lengua y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca» 12 (2006), pp. 239-252.

<sup>16</sup> «Jesucrist, rei del cel e de la terra, soferí deshonra en la creu, on fo mort per honrar la divinitat, e amà haver deshonra en si mateix, per ço que a Déus pogués donar honrament. Con lo cavaller oí estes paraules se consolà de ço d'on s'entristava, e volc ésser deshonrat en lo món [...] e dix que més havia guanyat cor era vençut, que si vencés; car si ell vencés la batalla, no hagra tan gran ocasió d'haver paciència e humilitat», p. 278. La idea la había anticipado en I, 3 como suele ocurrir entre estos dos libros (*Infra*, n. 47): «tant amà Déus sa semblança en home, que ocasió ha donada a home con pusca multiplicar gran glòria per raon de mèrit que hom haja en fer bones obres», p. 28.

<sup>17</sup> «Estant que aquest home faia son dol, e del temps que perdut havia se desconsortava, ell considerà que lo temps podia recobrar en multiplicar granea de justícia, caritat [...] Conhortà's aquest sant hom del temps que perdut havia, pus que en multiplicació de virtuts lo podia recobrar», pp. 265-266. Hay que tener en cuenta que esta actitud sobre la política de practicidad y aprovechamiento y el signo de la multiplicación conlleva unas notas de negocio o inversión sobre los aspectos sobrenaturales que serían fácilmente perceptibles en un san Ignacio. (M. BATLLORI advirtió ya la influencia del método de contemplación en *De l'Humanisme*, cit., p. 180; ahora bien, quiero advertir que este apunte me carece de trasfondo teológico, pues en cuanto a la espiritualidad jesuítica mi conocimiento se limita a la tesis doctoral realizada en 1978 sobre un autor de la Renaixença, el P. Butiñá, S. I., cuya causa de beatificación está actualmente en curso).

<sup>18</sup> Sobre el *Griselda*, véase J. BUTIÑÁ JIMÉNEZ, *Del Griselda català al castellà* (Minor 7), Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, Barcelona 2002, pp. 17-21 y 60-66, <[www.uned.es/453196](http://www.uned.es/453196)> (último acceso: 12 julio 2009); puede verse también la reseña de A. BISANTI en «Quaderni Medievali» 58 (2004), pp. 333-337. (Cabe anotar que la versión latina anterior recientemente aludida era de Petrarca y que Metge cita como apoyo de su

Al cambio moral que darán en profundidad los humanistas preceden también otros rasgos de la moral luliana. Vemos en las semblanzas del *Fèlix*<sup>19</sup> cómo, incluso aun cuando ilustran dogmas, son casos más o menos sencillos y vulgares que tienen finalidades prácticas pero no normativas según el bien y el mal estereotipado: así, un caso de un mercader sirve para ilustrar la Trinidad (I, 4). Y recordemos que se dirigen a formar laicos para que aprendan a actuar y comportarse; algo parecido ocurre con las primeras dos grandes obras humanistas catalanas: *Lo somni* y el *Curial*. Pues si el diálogo filosófico de Metge desemboca en el pragmatismo moral, la novela toda ella es un ejemplo real a modo de agradable receta de carácter sentimental; y en ambas obras se prescinde ya de lo pecaminoso al estilo tradicional,<sup>20</sup> que ya empezaba a verse como obsoleto. La virtud, tímida pero rápidamente, empezaba a reconciliarse con el placer.

Para el desarrollo de las virtudes Llull se apoya en que distingue las razones naturales de virtud como un acto del entendimiento; idea que es idéntica a la de Metge: «los hòmens saben quant per divinal il·luminació usen de bé, e dessaben o ignoren quant per tenebres de crims e delictes són abçegats».<sup>21</sup> En *Lo somni*, la causa –siguiendo a Casiodoro– radica en que los bienes no sólo van a Dios sino que de Él proceden, lo cual tampoco dista de la constante luliana de ver las virtudes humanas como espejo de las divinas.<sup>22</sup>

También acerca de la moral hay que tener presente la tan chocante intencionalidad del *Llibre de les bèsties*, donde se salvan los fieles al rey –el León, a pesar de su aparatosa

argumento, mucho más humanizado y menos divino que el petrarquesco, la epístola II 6 de las *Pónticas* ovidianas). Sobre la novela y sobre la relación de ambas obras, puede verse J. BUTIÑÁ JIMÉNEZ, *Tras los orígenes del Humanismo: El "Curial e Güelfa"*, UNED, Madrid 2001, esp. pp. 106-108.

<sup>19</sup> Se diferencian bien de los *exempla* tradicionales, los cuales, a menudo extraordinarios, suelen conducir a normas o ilustrar principios de acuerdo con la idea del mal y del pecado, concebidos como pena y castigo: la distinción del planteamiento luliano respecto a la ética cristiana medieval se explica claramente en F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, *Raimundo Lulio y el ideal mendicante. Afinidades y divergencias*, en F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS-T. PINDL-P. WALTER (Eds.), *Aristotelica et lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, abadía de S. Pedro, La Haya 1995 (pp. 377-413), p. 404. Con el modo luliano de semblanzas («Acostumat se fo Fèlix a entendre un semblant per altre», *Llibre de meravelles*, p. 295), se hace fácil hasta un tema espinoso como la predestinación (VIII, 57), puesto que las complejas ruedas se aplican aquí con unas imágenes de andar por casa.

<sup>20</sup> Esta ausencia propicia ya la inocencia humana en un sentido moderno (sobre Metge puede verse J. BUTIÑÁ JIMÉNEZ, *El tema de la inocencia*, en *En los orígenes del Humanismo*, UNED, Madrid 2002, pp. 291-296; acerca de Llull, EAD., *Detrás de los orígenes del Humanismo*, cit., pp. 27-28 y nota 56). Para Llull, especialmente sobre este punto, véase F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, *Raimundo Lulio y el ideal mendicante*, cit., p. 401. Cabe avanzar aquí el carácter filosófico y humanístico de Metge, suscrito repetidamente por Batllori, como el primer pensador laico de la Península o el filósofo catalán por antonomasia de la Edad Media (M. BATLLORI, *Ramon Llull i el lul·lisme*, cit., p. 100); recientemente, en la ceremonia de investidura de Honoris Causa de Batllori por once Universidades catalanas (Barcelona 2002), Riquer destacó en su laudatio el carácter de gran e insigne humanista de Bernat Metge y, con posterioridad, ha comentado que el Humanismo es algo sustancial en él; *Evolución estilística de la prosa catalana medieval*, en «Actes de l'Associació Internacional d'Hispanistas», <<http://cvc.cervantes.es/obref/aih/indice.htm>> (último acceso en 2006).

<sup>21</sup> B. METGE, *Lo somni. El sueño*, ed. bilingüe, intr. trad. y notas de J. Butiñá Jiménez, Atenea, Madrid 2007, p. 110.

<sup>22</sup> En Llull la idea comporta la semblanza divina: «E per aquesta manera són los hòmens justs o pecadors: justs són con llurs obres han semblances de les semblances de Déu: pecadors són con llurs obres e llurs semblances creades són dessemlants», p. 252. (Para esta influencia del *De anima* sobre Metge véase la edición metgiana de M. DE RIQUER, *Obras de Bernat Metge*, Universidad de Barcelona, Barcelona 1959, pp. 216-217; hay que añadir que el texto casiodoriano está plagado de san Agustín).

indecencia y falta de ética. Argumentalmente hay una alteración del premio y castigo tradicionales, lo cual se explica bien sin embargo si la fidelidad era el rasgo prioritario a enseñar, a toda costa. Con lo cual deja de aparecer como inclusión forzada, como ha sido visto hasta ahora por la crítica, y se convierte en algo natural e incluso nuclear; pues no sería más que la aplicación del cristianismo a la organización religiosa y social. Perspectiva según la cual he planteado que este libro VII esté dirigido a los rebeldes apostólicos, cuyo oficio tiene tanto relieve en el *Fèlix*.<sup>23</sup>

Ahora bien, que la inmoralidad se torne moral es algo que ocurre a menudo en las obras humanistas, hasta el punto que se darán personalidades como Maquiavelo o se ha propuesto a un Vives como autor de la gran obra de la picaresca, el *Lazarillo*,<sup>24</sup> o bien en nuestras dos obras catalanas humanísticas se burla la predicación al estilo antiguo, cuando –en paralelo– Llull rompía los moldes de la predicación en su tiempo.<sup>25</sup>

Próxima a esta nota, cabe señalar que, siempre, en Llull es fundamental la rectitud de intención, de modo que asienta esta condición incluso antes de creer ni entender (*Fèlix*, I, 4),<sup>26</sup> y este mismo requisito se establece para alcanzar la verdad en *Lo somni*.<sup>27</sup> Asimismo, hay que recordar que es representativa de esta actitud previa –o primera intención– la figura del gentil del *Llibre del gentil e los tres savis*, cuando precisamente esta obra es una de las grandes fuentes del diálogo humanista, cuyo autor se identifica con las palabras y actitud del gentil.<sup>28</sup>

Otro aspecto luliano a contrastar es la exigencia de coherencia entre moral y filosofía en los cristianos, hecho que constituye el desconuelo del *Desconhort*, que se funda en el drama de esa disyunción. Igualmente, todo *Lo somni* incide en la necesidad de congruencia

<sup>23</sup> Cabe recordar que *lo temps dels apòstols* es emulado desde el prefacio de la obra y que el último capítulo del libro I, sobre Dios, trata de los apóstoles. Puede verse J. BUTIÑÁ JIMÉNEZ, *Sobre el escandaloso "Llibre de les bèsties" de Ramon Llull y su audiencia*, en «Espacio, Tiempo y Forma» 17. (2005), pp. 77-94. (Véase también *Infra*, n. 32).

<sup>24</sup> F. CALERO, *Juan Luis Vives, autor del Lazarillo de Tormes*, (Minor 17) Ayuntamiento de Valencia, Valencia 2006.

<sup>25</sup> F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, *El proyecto luliano de predicación cristiana*, en F. DOMÍNGUEZ-J. SALAS (Eds.), *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano, Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*, (Sonderdruck aus Beiheft zur Iberoromania 12) Tübinga 1996, pp. 117-132. Hay que tener presente también que Metge recomienda ser de naturaleza de anguila en la burla de un sermón, pues la réplica a la ideología tradicional la aplica utilizando paródicamente los viejos géneros: así, en el debate del *Llibre de Fortuna e Prudència* ataca a Boecio y ridiculiza la isla del *Anticlaudianus* de Alain de Lille –como ya vio Riquer– y, al final, las Artes Liberales, envejecidas por los años, engañan al autor (J. BUTIÑÁ JIMÉNEZ, *En los orígenes del Humanismo*, cit., pp. 122-123, p. 126 y nota 213). Sobre la ilación Boecio-Alain de Lille, véase A. MUSCO, *Contrarietas. Saggi sui saperi medievali*, (Machina Philosophorum 5) Officina di Studi Medievali, Palermo 2002, pp. 161-174. En la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona hay una edición en prensa, a cargo de M. MARCO, cuya tesis doctoral (UNED 2004: *Libre de Fortuna e Prudència. Estudio de las fuentes literarias y edición crítica*) versó sobre aquel debate metgiano. Por contraponer también aquí a Llull, cabe decir que éste asume normalmente la filosofía boeciana tradicional, como se aprecia en el último ejemplo de VIII, 64, sobre el falso valor de los bienes terrenales.

<sup>26</sup> «Quella di Lullo è decisamente un'etica della prima intenzione», F. CHIMENTO, *Alcune riflessioni sul Libre de meravelles di Raimondo Lullo*, en A. MUSCO, *Contrarietas*, cit., p. 27.

<sup>27</sup> Si bien Metge, en *Lo somni*, parece tener en mente el voluntarismo agustiniano: «No és cosa en lo món, per fàcil que sia, que no torn difícil o quaix impossible al no volent fer aquella», p. 68. (Puede verse también J. BUTIÑÁ JIMÉNEZ, *En los orígenes del Humanismo*, cit., pp. 198-199).

<sup>28</sup> Sobre la influencia del *Llibre del gentil* en *Lo somni*, puede verse J. BUTIÑÁ JIMÉNEZ, *En los orígenes*, cit., pp. 204-212 ss.

entre la filosofía y la moral cristiana, denunciando por ello el rancio misoginismo, incluso por parte del tan admirado mentor, Petrarca. Y hay que señalar que, habiendo asentado a finales del primer libro la felicidad filosófica, a inicios del último –en el que Metge pasa a afrontar el tema moral tras oír los extremos del *Corbaccio*–, aparece por única vez el vocablo “desconort”, con el que a mi entender hace referencia a ese mismo desfase; de modo que su disgusto e indignación tendría origen luliano.<sup>29</sup>

La respuesta de Metge está en otro escalón, muy próxima a la cívica de los humanistas italianos, como bien ostenta su tratamiento de la lengua y del hecho literario; o como pregona su misma biografía, tan divergente de la luliana como próxima a la de aquellos. Pero ello no obsta –como hemos ido viendo– para percibir una fuerte similitud en la primacía de la actitud moral sobre la religiosa.<sup>30</sup>

Volvemos ahora al *Llibre de les bèsties* a causa del escándalo tan repetido en el *Fèlix*: pues si es mayúsculo que las criaturas que tienen razón no sigan la ordenación de la Creación,<sup>31</sup> en mucha mayor medida lo es cuando los eclesiásticos se corrompen; y más aún lo será en los apostólicos, que figuran a los apóstoles. Por ello, los hombres han de aprender de los irracionales, que devienen un ejemplo didáctico bajo la égida de la fidelidad jerárquica. Pero el espectáculo de una Iglesia corrompida, que Llull denuncia sin cesar por no actuar en clave cristiana, no le llevó a separarse un mínimo, de acuerdo con su planteamiento moral; aunque tampoco le llevó a dejar de actuar críticamente,<sup>32</sup> mezcla que dibuja el signo del tan particular reformismo de Llull.<sup>33</sup> Y es también un rasgo en el que coinciden los primeros

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 390-391. Observo además que en ambos autores, aunque predomina el desconuelo, éste va adherido a una fuerte indignación. En el *Fèlix*, la idea de incoherencia en los cristianos es muy general, así como aparece repetidamente en toda la obra luliana por el espectáculo de no ser ellos los señores de Tierra Santa. Por señalar unos casos puntuales indicamos además que aquella idea revela la falsa denominación de los apostólicos (*Llibre de meravelles*, pp. 113-114 y 173; también el capítulo *Dels apòstols*, 59-63, sobre la correspondencia que exige su oficio). Un ejemplo que ilustra bien la congruencia entre ideología y comportamiento es el del burgués que quería amar a Dios, el cual reproduce precisamente la misma vida de Llull (pp. 51-52). Sobre esta coherencia en Llull véase F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, *Raimundo Lullo y el ideal mendicante*, cit., p. 399.

<sup>30</sup> Mirando hacia el futuro se permite ver una anticipación de las posturas de la bioética actual. En Llull incluso podría remitirnos a la kantiana: «Kant sostenía que había una, y sólo una forma de valor que era independiente de los propósitos humanos, a saber: el valor moral de la buena voluntad. Toda otra especie de bondad, argüía, no pasa de ser bondad con vistas a algún otro propósito postulado, pero lo bueno de la moralidad no depende de ningún propósito postulado, y de esta suerte la bondad moral, como él dice, es un fin en sí misma», R. G. COLLINGWOOD, *Idea de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México 1972, p. 308.

<sup>31</sup> De acuerdo con el encargo paterno del prólogo («Ve per lo món, e meravella't dels hòmens per què cessen d'amar e conèixer Déu», p. 19), lo que más sorprende es la capacidad de desordenar la Creación.

<sup>32</sup> Ello da la explicación de la incrustación del *Llibre de les bèsties*, que como el *Llibre d'amic e Amat* en el *Blaquerna* sería el meollo de la obra. Si el apólogo se dirige a los apostólicos –que incomprensiblemente aparecían en su prólogo– se explica bien no sólo este libro VII sino que gana en luminosidad todo el *Fèlix*: que entre las normas de actuación se halle en primer lugar la fidelidad, aun siendo el rey de los animales un desalmado, es una lección exacta para quienes no obedecían a Roma. Al igual que estaría exhortando a la secta propensa al quietismo con una trepidante obra de acción, en la que los animales utilizan todos sus recursos de acuerdo con la naturaleza, dentro de una obra que atiende a la vida activa.

<sup>33</sup> Coherentemente con lo que hemos comentado acerca del *Llibre del gentil*, que está en la base de toda su obra, no le preocupa tanto dar nuevos argumentos o hacer hombres doctos y sabios, como hacerlos buenos. Para ello, se ve obligado a ser fuertemente crítico, ya que parte del supuesto que el defecto de los hombres es de signo moral; de este modo actúa además el autor cuando se persona en sus mismas obras.

humanistas, correctores impenitentes pero que fueron rupturistas sin romper con lo mejor de la tradición. Como Metge, antieclesiástico pero favorable al tema de la Inmaculada, o bien que amonesta incluso a su muy querido Boccaccio o al admiradísimo Petrarca, aplicándoles una dura censura moral.<sup>34</sup>

Antes de pasar al concepto de la divinidad vamos a dar unos trazos sobre la distinción de lo laico y lo religioso en Llull. De acuerdo con la división que hace Llull de la temática de las dos prenovelas *-Fèlix y Blaquerna-*, lo relacionado con lo contemplativo se adscribe a esta última, y lo referente a la vida activa, lo relativo al mundo, a la primera; da razones claras de la división estamental en el capítulo 19 del libro VIII, así como lo ejemplifica claramente en el monje que no quería ser abad para no cambiar de vida. Pero, a diferencia de lo que sucede normalmente, aquí caben también las personas de religión que están en el mundo (obispos, apóstólicos...); a ellos, pues, como a los seglares, les convienen las recomendaciones para ir por el mundo. Y esto es tan moderno que incluso ante el contraste actual entre hombre laico / hombre religioso, su agrupación resulta novedosa;<sup>35</sup> sin embargo, es la ordenación adecuada para Llull teniendo en cuenta que, tratándose del oficio de ir por el mundo,<sup>36</sup> no separa ambos ámbitos *-mundano y religioso-*. Separación que, según explicita el *Blaquerna*,<sup>37</sup> se tiene que acentuar sin embargo en el retiro de la vida de contemplación.

Cabe anotar que en este punto precedía asimismo el criterio de los clásicos: he aquí la epístola 8 a Lucilio en cuanto a los perjuicios de escindir el servicio a Dios y a los hombres, pues para Séneca ya era algo reprochable. Y hay que añadir que el hecho de reprobar dicha escisión y esta misma epístola son claves en *Lo somni*.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> J. BUTIÑÁ JIMÉNEZ, *En los orígenes del Humanismo*, cit., pp. 343-355.

<sup>35</sup> Según las enciclopedias consultadas, por laico se entiende el bautizado, distinguiéndolo del religioso y del clero. Una observación que hacemos aquí *-si bien afecta a toda nuestra comunicación-* es que no entramos en los factores que afectan a la modernidad luliana, pues nos hemos limitado a salpicar los aspectos que nos han parecido principales para con el Humanismo catalán. Ahora bien, su figura interesa desde esta panorámica dado que el Humanismo abre la vía de la modernidad; sobre Llull valga sólo recordar su franciscanismo, que a su vez también puede reconocerse en los poros de las raíces del Humanismo, o su concepto de las ciencias, que rompe lo compartimentado del de la escolástica, o bien su valoración de la belleza y su aspiración a la concordia (J. M. RUIZ SIMON, *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, Quaderns Crema, Barcelona 1999, pp. 87-92, y pp. 21, 28).

<sup>36</sup> Ente las opiniones afines a una visión global, localizo en F. CHIMENTO, *Alcune riflessioni*, cit., p. 26: «L'apologetica luliana va unita ad un'ascetica morale [...] si assimila all'etica in una finalit  pr tica e normativa e si completa nel conoscere Dio, per orientare la condotta umana al servizio della divinit ». Lo recogemos también de la *Ret rica nova*: «l'objectiu d'un home virtuos ha d' s er de servir tant com pugui el seu Déu i d'unir-s'hi amb abraçades amoroses» (R. LLULL, *Ret rica Nova*, J. BATALLA, L. CABR -M. ORT N (Eds.), *Traducció de l'obra llatina de Ramon Llull* 1, Brepols, Turnhout 2006, p. 12), debido a ser una de las m s claras y bellas formulaciones de las dos facetas lulianas; si las *abraçades* las atiende en el *Blaquerna*, en el *Fèlix* se ci e precisamente al servicio, donde lo despliega sobre todo en el libro VIII desde múltiples facetas.

<sup>37</sup> Sobre la persistente búsqueda de un lugar bello y retirado puede verse J. BUTIÑÁ JIMÉNEZ, *Sobre Blaquerna/Blanquerna/ Blaquerena, el protagonista de l'obra de Llull*, en «Randa» 58 (2007) (Miscel nia Carbonell 4), pp. 23-37. Vengo a proponer aquí que la ermita de Santa María de Blaquerna, en Corf  *-en paraje marítimo y de gran belleza-*, de culto anterior al conocido de Constantinopla ya que alcanzó hasta el siglo VII, fuera el origen del nombre; y ello, más aún, puede hacer sugerir que fuera el lugar de redacción del *Llibre d'amic e Amat*.

<sup>38</sup> Para Metge el *África* de Petrarca se halla en una cima, mientras que Petrarca rechaza dedicarse a escribirla al final del *Secretum* porque dividia drásticamente entre servicio humano y divino, cosa que Metge condena (véase *Lo somni*, p. 93, nota 102, y p. 281, nota 482). Sobre este punto puede verse mi trabajo *Metge, buen traductor de Séneca*, en R. RECIO

Por otro lado, la actitud humana de preguntar, que remite a los primeros síntomas del pensamiento griego, se aviene bien con el *F lix*, viaje vital fundado en el asombro; si bien la actitud luliana, que conlleva la extrañeza ante el fenómeno del mal, nos pone delante además el libro de Job (libro que propuse como fuente importante del *Llibre del gentil* y que no dejaría de estar presente en el *Llibre de meravelles*). Mientras que para Metge, como también para posteriores humanistas, el cuestionarse las cosas *-de raíz, críticamente y con autenticidad-* constituye su hoja de ruta, a la vez que este libro bíblico suele ser fuente de relieve.<sup>39</sup>

El maravillarse de manera cuestionadora y crítica, propia del personaje F lix pero que también empleaba el gentil en su enfrentamiento a los tres sabios, consiste en pasear los ojos por el mundo u observar las cosas. Hay que advertir que las concomitancias entre ambos personajes, especialmente en obras en que no aparece el de *Ramon lo foll*, nos alertan para ver detrás de ellos el *alter ego* del autor.

Volviendo a la idea de maravillarse, leemos en el epílogo: «D'aquestes meravelles *-dix F lix-*, s nyer abat, he jo moltes vistes [...] ell era obligat a anar per lo m n recotant aquelles meravelles que hau vistes e o des, e a son pare ho havia prom s»;<sup>40</sup> pues las cosas no son nuevas, lo que es renovador *-lo que las hace maravillosas-* deriva del sujeto que las mira. Es decir, la luz no viene de los objetos ni del entendimiento sino de los ojos, pues son los que iluminan las cosas.<sup>41</sup> Esto nos emplaza ante el potente yo de los dos autores; pero es más significativo aún que este procedimiento cognitivo es más próximo a la inducción que a la deducción. Punto que también nos remite al Humanismo, dado que el proceso del avance del método inductivo acompaña la introducción de este movimiento, como evidencia en *Lo somni* la frecuencia del verbo inducir.<sup>42</sup>

(Ed.), *Traducción y Humanismo: panorama de un desarrollo cultural*, Universidad de Valladolid, Valladolid 2007, pp. 56-57 y nota 33. Cabe añadir que la coincidencia con Llull no siempre tiene que suponer un juego de influencias, que, como en este caso, parece mera afinidad. Mucho menos he pretendido señalar contactos entre Llull y los clásicos, interesante aspecto cuyo reconocimiento corresponde a altos especialistas, y que ha apuntado últimamente el latinista Pere Villalba; este influjo podría explicar rasgos tan definitorios lulianos como el equilibrio y conjugación de las distintas cualidades humanas (F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, *Raimundo Lulio y el ideal mendicante*, cit., pp. 377-413, p. 405. Por otra parte, para las fuentes de *Lo somni*, véase la ed. cit., p. 17 y nota 2).

<sup>39</sup> Sobre Llull puede verse: J. BUTIÑÁ JIMÉNEZ, *Jo comen  all  on deig, car Job no fou jueu ans fou ben gentil*, (Miscel nia Germ  Col n IV) Publicaciones de la Abadía de Montserrat, Barcelona 1995, pp. 37-54, y EAD., *El cor del Llibre de meravelles lul.li *, en «Revista de Filologia Rom nica» 13 (1996), pp. 89-103; hay que considerar además la mezcla de naturaleza y religión propia del libro bíblico, no lejana del «maridatge, tan t picament lul.li , de ciència i de saviesa, de cosmologia i de teologia» (M. BATLLORI, *Ramon Llull i el lul.lisme*, cit., p. 163). En *Lo somni*, se considera a Job *-con fuente agustiniana-* el primero entre los gentiles (J. BUTIÑÁ JIMÉNEZ, *En los orígenes del Humanismo*, cit., pp. 246-252; véase también *Infra*, n. 55).

<sup>40</sup> *Llibre de meravelles*, p. 352. En la *Doctrina pueril*, por los ojos podr  llegar a contemplar (M. BATLLORI, *Ramon Llull i el lul.lisme*, cit., p. 126). Cabe añadir que la sensibilidad frente a la Naturaleza no disiente de los inicios de la pintura renacentista en que se irá introduciendo como elemento primordial; es decir, este texto podría verse ilustrado con cuadros como *El paso de la laguna* de Joachim Patinir.

<sup>41</sup> Que en el libro bíblico se trata de la manera de ver las cosas lo expresa bien que Job manifestara ya una insatisfacción respecto a las razones de sus amigos y no sólo a raíz de las palabras divinas. En cuanto al *F lix*, acerca de no desmesurar el valor del entendimiento, vemos en los ejemplos de I, 7 que el querer entender a toda costa a un rey sarraceno le llevó a morir en el error. (Nos referiremos más adelante al tema de razón y fe, pero de todos modos cabe señalar ya que parece requerir más atención el tema de las distinciones entre mirar, ver, creer, entender, etc. en Llull).

<sup>42</sup> Véase *Lo somni*, pp. 84 y 94. La manera de ver las cosas podr  tomarse simplemente como subjetivismo *-*

Pasamos al concepto de la divinidad, que ya desde el símil paterno-filial determinante del prólogo acentúa frente a épocas anteriores una línea de relación natural, en el sentido que iba a desarrollar la *devotio* moderna. Este arranque de la novela no puede ser exacto ni concreto, sino que dado su carácter literario está abierto a diversas interpretaciones: o sea que no está dirigido a su hijo ni tiene por qué referirse exclusiva o forzosamente a París – como se viene repitiendo –, sino que simplemente está reproduciendo el sentido de la vida, como misión o trabajo encomendados; lo cual encierra un trasfondo religioso.

Y vamos a poner este hecho en paralelo de nuevo con *Lo somni*, en cuyo libro II –que es el que trata los temas tocantes a la religión–, el diálogo entre el rey y el autor se torna mimesis de la oración –hasta el punto que Metge adopta expresiones litúrgicas–, y donde a todas luces se traduce una nueva relación humana llana, auténtica e intimista.<sup>43</sup> El incremento de esta línea se advierte también en un famoso poema cuatrocentista, el *Cant espiritual* de Ausiàs March, que aun siendo de mentalidad muy escolástica, testimonia una franqueza con la divinidad que, como relación de nuevo cuño, lo acerca a los nuevos tiempos.

Nos estamos refiriendo al trato con la divinidad, que refleja un cambio en la manera de verla, pues en lo esencial el concepto no difiere respecto de toda la Edad Media: se trata de un Ser creador<sup>44</sup> (en Metge según la tradición clasicista y bíblica) y de un Ser necesariamente justo (idea ya platónica y muy específicamente luliana –presente en el *Fèlix* desde el capítulo I–, como bien advierte Metge).<sup>45</sup> Ahora bien, en *Lo somni*, en éste como en otros puntos, antes o a la vez que por Llull, hay que pasar por san Agustín, ya que desde las primeras páginas el diálogo queda marcado por la sinceridad de la introspección de las

tendencia también de avance imparable-, acorde en Llull con su fuerza del yo; hecho que en buena correlación es un pilar para Metge, pues el yo señorea en todas sus obras. Si bien en relación con nuestra obra luliana en concreto convendría referirse más bien a la carga autobiográfica y de experiencia personal (en Llull, trata de este punto L. BADIA, *La ficción luliana en los orígenes de las letras catalanas*, en F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS Y J. SALAS (Eds.), *El proyecto luliano*, cit., pp. 59-76).

<sup>43</sup> Véase *Lo somni*, pp. 20 y 153). La tendencia hacia la naturalidad alcanza a la conversación con el monarca, que deviene una charla (*Ibid.*, p. 58 y nota 17). Esta reflexión sobre el II de *Lo somni* es inédita; hay que advertir sin embargo que la complicación retórica y la exquisitez literaria de esta obra es tal que el medio de acceder a la clave religiosa se da aquí a través de las fuentes, piezas literarias valiosas –por lo general ocultas– que permiten la lectura humanista en profundidad. Así, una misma palabra tiene dos significados según se lea o no a través de ellas: con la prisión puede referirse a la que había amenazado recientemente al autor y sus amigos, o bien al cuerpo, como revela la fuente repetida petrarquesca (*Ibid.*, p. 67).

<sup>44</sup> En Llull es una constante, ya en el primer verso del *Cant de Ramon*: «Som creat e ésser m'és dat».

<sup>45</sup> «La ànima racional és creada a fi que tostemp entena, am e record Déu; e si era mortal no faria sempiternalment ço per què seria creada. Donchs, segueix-se que és immortal», *Lo somni*, p. 82. La fuente clandestina del *De anima rationale* fue propuesta por Nicolau d'Òlwer y suscrito por Riquer (*Obras de Bernat Metge*, p. 193 y nota 21). De todos modos hay que considerar que la idea se repite en diversas obras y que en el mismo *Llibre de meravelles* leemos un texto muy similar: «si esdevenia que hom no resuscitàs, seguir s'hia que l'eternitat de Déu no hagués donada sa semblança a hom en duració, e bonea e granea de Déu influïren més llur semblança en hom que eternitat, e seguir s'hia que hom, per defalliment d'eternitat, no pogués amar e conèixer perdurablement Déu, la qual cosa és impossible; per la qual impossibilitat resurrecció és demostrable», p. 330. Y en *Lo somni*: «Si la ànima d'aytals moria ab lo cors, Déu seria fort injust, car no retribuïria a cascú ço que mereix; com sia, donchs, necessari que la justícia de Déu se exercesca, cové que la ànima racional visque après la mort corporal, e que qualque temps hage premi o punició de ço que meregut haurà. Si, doncs, vivent lo cors no la ha, necessari és que après mort d'aquell la hage; o hauries a-torgar que Déus és injust, la qual cosa és impossibla», pp. 82-84.

*Confesiones*.<sup>46</sup>

Podríamos dar un rodeo para mostrar cómo el santo hace a menudo de nexo entre los dos autores –Llull y Metge–, por lo que convendría también resaltar las similitudes para con él. Así, respecto al hecho de la semejanza humana con Dios, tan importante que en el *Fèlix* aparece repetidamente: en el libro *De Déu*, vemos que cuando el hombre no usa sabiamente de esta semejanza, actúa contra la semejanza de su Creador, así como en el *De l'home* vemos cómo Dios ama su semejanza en el hombre.<sup>47</sup> Y en *Lo somni* vemos aquella semejanza como causa importante de la inmortalidad del alma, en relación con la creación,<sup>48</sup> con la misma razón que establecía el *De quantitate animae*<sup>49</sup> de san Agustín.

Nos asomaremos a dos temas siempre en tensión y que interesan a este congreso: el del platonismo-aristotelismo y el de la razón-fe. Respecto al primero vemos que manifiestan asimismo concordancia, pues Llull prefiere Platón a Aristóteles, como también hará Metge,<sup>50</sup> y al fin y al cabo como san Agustín, quien ya marcaba fuertemente a Llull.<sup>51</sup> La línea de afinidades, pues, incide en la congruencia y la hace manifiesta.

Punto de partida que por sabido hemos dejado de lado es la postura racionalista, común a ambos; así como son puntos compartidos –en cuanto a razón-fe– el ofrecer un conjunto filosófico-teológico o el referirse a las razones necesarias.<sup>52</sup> Sin embargo, Metge y Llull difieren en el papel que otorgan a la teología, pues éste hace una “descalificación de la

<sup>46</sup> Es inconfundible la insistencia de las preguntas del rey a Metge en su diálogo, actitud que no se ha reconocido con entidad en otros autores (*Lo somni*, p. 65).

<sup>47</sup> La razón la da el mismo Llull: «natural cosa és que tota creatura ama sa semblança», pp. 65-66 (frase repetida: pp. 67-68, p. 158). Advierte F. CHIMENTO, *Alcune riflessioni*, cit., pp. 28-29, cómo la semejanza sirve para explicar la naturaleza divina, en el libro VIII, así como Dios deviene más accesible gracias al parecido con hechos humanos, en el libro I.

<sup>48</sup> Metge, tras beber en el *Gènesis*, toma la idea de un pasaje de Casiodoro que está siguiendo (*De anima*, IV, 4): «Si, donchs, a ymage e semblança sua lo fèu, qui gosarà dir que-l faés mortal? No podem dir que ho digués del cors, lo qual veem que mor; covenia, donchs, que ho digués de la ànima tant solament. En altra manera la divinal paraula fóra luy de veritat, car en alguna forma no poguera ésser ymage o semblança sua si no fos immortal, axí com Ell, qui eternalment viu», *Lo somni*, p. 98.

<sup>49</sup> «Id ipsum est, quod abs te explicari vellem, quemadmodum sit anima deo similis, cum deum a nullo factum esse credamus, animam vero ab ipso deo factam supra dixeris», AGOSTINO DI IPPONA, *La grandezza dell'anima*, ed. R. Ferri, Palermo 2004, p. 44. Y he aquí la nota correspondiente: «Sulla somiglianza con Dio è fondata la condizione di immortalità dell'anima [...] Dio immortale ha dunque creato qualcosa di simile a sé e perciò immortale: l'anima», p. 167, nota 4.

<sup>50</sup> «Aristòtil, que après de Plató se acostà més a la veritat que ls dessús nomenats», *Lo somni*, p. 73. Para Llull, véase A. GHISALBERTI, «Via antiqua e via moderna» dal tardo medioevo al rinascimento, en G. ROCCARO, *Platonismo e aristotelismo*, cit., p. 32.

<sup>51</sup> «Llull puede considerarse como un representante extremo del agustinismo medieval, quien habría dejado de lado a Aristóteles, como también lo hicieron tantos otros autores de su época, porque el siglo XIII fue básicamente un siglo agustiniano», J. I. SARANYANA, *Fe, razón*, cit., p. 178.

<sup>52</sup> El punto de racionalismo luliano se halla muy bien expresado a finales del libro I del *Llibre de meravelles*, donde Llull lo considera una exigencia progresiva respecto a la religión: «Ara som esdevenguts en temps que les gents amen raons necessàries, car són fundades en grans ciències de fisolofia e de teologia; e per açò les gents que ab fisolofia són caiguts en error contra la santa fe romana, cové conquerir ab raons necessàries, e destruir a ells llurs falses opinions ab raons necessàries, les quals raons sien per fisolofia e per teologia», ed. cit., p. 64. Por otro lado, la manera de referirse Metge a les *raons necessàries* puede denotar expresivamente su talante respecto a Llull, entre lo afectuoso y lo forzosamente distante (*Lo somni*, p. 78 y nota 67).

filosofía pura”,<sup>53</sup> considerándola ancilar<sup>54</sup> y califica a los filósofos gentiles-clásicos como paganos; mientras que Metge hace patente la coincidencia de la tradición revelada con la clasicista, lo cual le lleva a algo tan extremo e insólito como llamar a Ovidio profeta, y sobre todo a fundamentar en dicha fusión su optimismo, lo cual era característico de estos humanistas.<sup>55</sup>

Se podría hacer al respecto una inversión de las palabras que Saranyana aplica a Llull: “la filosofía se convertía en camino de la fe, pero a condición de que partiese de la fe”,<sup>56</sup> pues para el humanista la teología se convierte en camino de la razón, a condición de que parta de la razón. Por ello se burla del irracionalismo del paraíso de Mahoma,<sup>57</sup> mientras que Llull asume a los sarracenos como creyentes. Esto es, para Metge en realidad cuentan sólo las tradiciones clasicista y judocristiana, pues desprecia a los mahometanos, a pesar de que su disposición aperturista se funde en el *Llibre del gentil*; es interesante al respecto que el recuerdo luliano se transparente en el pasaje mencionado despectivo hacia el paraíso de los sarracenos, pues Metge deja ahí una clara huella de Llull.<sup>58</sup>

Que el tema de los clásicos afecta al pulso entre razón y fe se ve con claridad en las estrofas 36-38 del *Desconhort* o bien en la *Doctrina pueril*.<sup>59</sup> Y también consta en el *Fèlix*, donde los filósofos cristianos son superiores debido a la superioridad de la luz del entendimiento; o sea gracias a la fe, que es luz del mismo, “puja l’enteniment entendre pus

<sup>53</sup> A. GHISALBERTI, «*Via antiqua*», cit., p. 182.

<sup>54</sup> Vemos congruentemente en el *Llibre de meravelles* que un filósofo componía los libros de filosofía «per tal que en pogués mills entendre los llibres de teologia», p. 75.

<sup>55</sup> Para Metge los autores clásicos eran elementos de la dinámica histórica —en relación con gentiles y profetas, y a través de la figura de Job, se da un momento cumbre con cita oculta del *De Civitate Dei* (J. BUTIÑÁ JIMÉNEZ, *En los orígenes del Humanismo*, cit., p. 246 ss.), hecho que deja de lado el conflicto luliano debido a ser desconocedores de la Revelación. Metge, cuenta ya con la lectura de la Historia agustiniana: aquellos autores habían dado soluciones de filosofía coincidentes con el cristianismo (libro I); y sobre todo lo habían hecho en cuanto a filosofía moral (libros III y IV), luego tenían que ejercer como guías, porque su doctrina coherente ofrecía una validez superior a la tradicional —incluyendo la renovada, la que sostenía la oficialidad petrarquesca. Es decir, la supremacía de la Revelación no excluye otros logros humanos que conjugan con ella, como representaba en el punto recién citado san Agustín con la figura de Job, que no era judío sino gentil. De hecho, Metge se dedicaba a corregir a los cristianos, que eran ya la gran preocupación luliana, como se hace explícito en el *Desconhort* (estrofa 31). Luego, también aquí lo prolonga; pero, haciendo intervenir a los clásicos, lo rectifica.

<sup>56</sup> J. I. SARANYANA, *Fe, razón*, cit., p. 184.

<sup>57</sup> *Lo somni*, pp. 107-109.

<sup>58</sup> Ambos coinciden en la disposición interior de diálogo y concordia, que Metge recuerda remediando las palabras de aquel *Llibre* (*Ibid.*, pp. 78-79), pero disienten en la consideración de la ideología de los sarracenos (*Ibid.*, p. 109, notas 140-141). J. BUTIÑÁ JIMÉNEZ ha ampliado este aspecto recientemente: *Ramon Llull en el primer humanisme*, en J. BUTIÑÁ JIMÉNEZ-A. CORTIJO, *El humanismo catalán*, en «Humanista» XIII, en prensa, <www.ehumanista.ucsb.edu> (último acceso: 12 julio 2009).

<sup>59</sup> *Lo Desconhort*, vv. 433 - 444: «Consolar se volc Ramon, emperò felló fo/ quan ausí que l’ermità havia opinió/ que li filòsof antic, en los quals fe no fo./ sien estats començament de tot ço qui és bo/ [...] E doncs, ¿per qual rasó/ li filòsof antic hagren mais de visió/ en lur enteniment que aquells que après só/ qui han lig e creença e esperen resurrecció?», *Poesies*, J. ROMEU I FIGUERAS (Ed.), Enciclopèdia Catalana, Barcelona 1988, p. 119. *Doctrina pueril*: «Aristòtil e Plató e los altres filosofos qui volien haver conexença de Déu sens fe, no pogren, fill, puyar tan alt lur enteniment que poguessen haver declaradament conexença de Déu ne de ses obres ne d’açò per què hom va a Déu» (Els Nostres Clàssics A 104), G. SCHIB (Ed.), Barcino, Barcelona 1972, p. 174 (Pasaje destacado en *Fe, razón*, cit. 184).

altament que los filòsofs gentils no pogren entendre”.<sup>60</sup> Pasaje que enfrentamos a *Lo somni*, cuando Metge, antes de subrayar positivamente los argumentos lulianos y a continuación de la *imitatio* del *De anima rationale*, advierte que algunos argumentos de los filósofos tradicionales que acababan de oír, “sens fe no conclouen tant necessàriament que hom no y pogués rahonablement contradir”.<sup>61</sup> La divergencia se muestra aquí sobre su misma afinidad: ambos reconocen que la fe va más allá;<sup>62</sup> pero para Llull lo que aporta la fe es explicación que satisface y complementa a la razón, mientras que, para Metge, la fe acalla la razón, pues sin ella se podrían contradecir los dogmas por medio de la razón.

Quizás sea éste el punto donde las diferencias entre ambos autores son más flagrantes, si bien se explican mediante un dato previo: Llull pretende mostrar racionalmente los grandes dogmas y Metge es profundamente antidogmático (como revela el gran protagonismo que da a la sátira II, 5 de Horacio, que condena todo dogmatismo).<sup>63</sup>

Pero —y retomando el hilo del discurso en cuanto al clasicismo— hay que tener en cuenta que para distinciones entre medievales y humanistas no hay que fiarse del peso de los clásicos, como tampoco sirve cuantitativamente el componente de la tradición, pues la variación es cualitativa.<sup>64</sup> Sin embargo, sí que se aprecia un escalonamiento respecto al papel del clasicismo: hay grados entre la función de decidida guía moral que ejercen en Metge; entre la conflictiva superioridad que tienen en el *Desconhort*, y entre los casos de autores más medievalizantes, en los que aquéllos iban directamente al infierno.

Punto este de la influencia de los clásicos en Llull que —ya lo hemos comentado— presenta gran interés, pues no es casual que aparezcan claramente en la *Retórica nova*, obra dirigida a una audiencia cultivada y donde, en el momento cumbre de dar la definición de la divinidad como un ser justo o de explicar la redención, se acude a Séneca o al ejemplo de Trajano.<sup>65</sup> Y aparte de que fueran citas difundidas por vías tradicionales, hay que percatarse de que estos avales no proceden de santos,<sup>66</sup> que son los que predominan en la oratoria y

<sup>60</sup> *Llibre de meravelles*, p. 36.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>62</sup> Idea próxima a la de que para entender es preciso creer, de procedencia bíblica pero que pasa por san Agustín, y que se repite en el *Llibre de meravelles*: «que creats en Déu, cor en altra manera no poretz entendre», p. 22.

<sup>63</sup> J. BUTIÑÁ JIMÉNEZ, *En los orígenes del Humanismo*, cit., pp. 356-360.

<sup>64</sup> Uno y otro cómputo o punto de observación no llevan a una distinción clara; buena prueba de ello es el resultado del extenso estudio de E. R. CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media Latina*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1989, que muestra que a lo largo de toda la Edad Media el clasicismo estuvo altamente considerado, hecho que puede ponerse en paralelo a que de muchos estudios sobre los orígenes del Humanismo se puede desprender que en el momento de cambio no dejan de estar presente la tradición ni los autores más solventes de la misma. A mi entender, la línea de actuación de los humanistas hay que ponerla en relación con el comentario de Collingwood con que, cerrando su estudio sobre *Teoría de la Historia*, distingue cambio respecto a progreso. (Para una clarificación de ideas respecto a la transición en el ámbito hispánico remito a T. GONZÁLEZ ROLÁN-P. SAQUERO-A. LÓPEZ FONSECA, *La tradición clásica en España: siglos XIII-XV. Bases conceptuales y bibliográficas*, ed. Clásicas, Madrid 2002, pp. 60-64. Asimismo interesa el número 9 de la *Revista de Lengua y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca, Del Humanismo*, que recoge las 1 *Converses Filològiques*, en las que participaron profesores de las Universidades de Madrid estudiosos de este tema, especialmente T. González Rolán-M. Á. Pérez Priego. Respecto a la literatura catalana se trata de este punto en el epílogo de J. BUTIÑÁ JIMÉNEZ, *Detrás de los orígenes del Humanismo*, cit.).

<sup>65</sup> *Retórica nova*, respectivamente pp. 105 y 171.

<sup>66</sup> En Metge este giro es aparatoso en las cartas que enmarcan el *Griselda*: en las catalanas sólo se cita a

ejemplaria tradicional. En consonancia, he aquí un dato similar y tremendamente crítico del último libro de *Lo somni*: frente a un montón de ejemplos clasicistas –lógicos en un buen humanista– no hay más ejemplos cristianos que el de Griselda, un personaje literario de ascendencia decameroniana y popular.<sup>67</sup>

En resumen, el conjunto de notas lulianas apuntadas eran ya conocidas, pero hemos destacado su recepción en Metge<sup>68</sup> –sea como prolongación o coincidencia– a pesar de las divergencias; puesto que cuentan con una gran plataforma en común: la ideología cristiana, y el afán revisionista de su cumplimiento. Todo *Lo somni* supone una nueva disposición, de gran empatía para con Llull, pues lo toma como referente no sólo por la aspiración a la concordia ideológica del libro I, teológico-filosófico, sino también por la orientación hacia una firme revisión moral de los dos últimos libros. Y es Metge quien nos permite ver el fuerte nexo de Llull hacia el Humanismo.

Hasta el punto que se nos podría iluminar un pasaje difícil del IV libro de *Lo somni*, el que he denominado la *loa del amor*, que incluye en la armonía general ético-filosófica la exaltación de las ciencias y la Naturaleza (pp. 254-256), poniendo de lado la unidad de pensamiento, tan típica de Llull y que tan bien entendieron los humanistas, sea Pico o el Cusano. La superposición luliana a esas fuentes (el *De senectute* y, más difuminada, el *Convivio*) perfecciona la comprensión de la filosofía de Metge; así como las preguntas formuladas ahí por la extrañeza ante los fenómenos naturales podrían llegar a abrirnos incluso la pregunta: ¿se asomó Metge a nuestra obra? Puntos de mayor calado, pues, que dejamos de momento en suspenso.

Calibrando la dificultad de las apreciaciones de carácter general hay que decir que el cambio entre las dos grandes edades no sólo no es irreductible a conceptos sino que la tendencia actual propende a orientarlo hacia una alteración del talante secular; hecho árido que, además de la lentitud, ha influido en un replanteamiento del movimiento humanista en los últimos tiempos.<sup>69</sup> Ahora bien, que el Humanismo no suponga un corte sino una transición o renovación es algo que también nos lleva a Llull, pues incluso la nueva ley que preconiza y que le hace renovar todas las ciencias a través del Arte podría reducirse a la visión renovada de todo lo existente bajo el prisma del cristianismo y la caridad, hecho que da razón de su novedad frente a los filósofos medievales.<sup>70</sup>

Ovidio (nota 18 *supra*), mientras que las latinas petrarquescas –en especial la Senil XVII, 2– se apoyan con firmeza en aquellas fuentes de la tradición. (Véase el cuadro de *Del Griselda català*, cit.; también, J. BUTIÑÁ JIMÉNEZ, *En los orígenes del Humanismo*, cit., pp. 56-75).

<sup>67</sup> *Lo somni*, p. 245 y notas 387-388.

<sup>68</sup> El reconocimiento de la ascendencia luliana data de principios del siglo XX, gracias a Rubió i Lluch; me referí a esta conexión en 1994 (*Metge, un bon lul·lista i admirador de Sant Agustí*, en «Revista de Filología Románica» 11-12 (1994-95), pp. 149-170).

<sup>69</sup> Sin embargo, el cambio lento y gradual de los movimientos culturales es general, como ya apuntó Cassirer: «lo storico delle idee sa che l'acqua che il fiume porta con sé muta con grande lentezza [...] possiamo dire che non tenta di analizzare le gocce d'acqua nel fiume, ma intende misurare l'ampiezza e profondità e calcolare la forza e velocità della corrente. E sono questi fattori che vanno radicalmente alterandosi col Rinascimento: va mutando la dinamica delle idee», E. CASSIRER, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, ed. Nuova Italia, Florencia 1995, p. 11. Y cabría añadir que los índices culturales que se aplican según los acuerdos de Bolonia en la enseñanza europea actual no se restringen a los conocimientos sino que incluyen actitudes y competencias.

<sup>70</sup> Consúltense el trabajo de A. BORDO Y FERNÁNDEZ, *Raimundo Lulio y la filosofía del siglo XIII* (2005), en

Hay que distinguir en qué medida la renovación de los viejos esquemas pretendida por Llull rompía sólo con lo que todavía era viejo y veterotestamentario, porque ahí podría estar la explicación de que el vuelco que iniciaba no fuera rupturista pero tampoco fuera un mero cambio sino un progreso, al igual que hemos comentado del Humanismo. Y en Metge, que sigue las huellas lulianas en profundidad, es un clamor la voluntad de romper con el pasado inservible, pero asimismo su rechazo no supuso una ruptura sino que devino un paso, difícil pero que al fin y al cabo hizo de puente.<sup>71</sup> En la medida que se deje de ver al Humanismo como algo drástico –sea un corte, sea un reconocimiento estricto del clasicismo a peso–, habrá que mirar a Llull como precedente, pues apunta a un cambio moral, interior.<sup>72</sup> En ambos casos, más que un revisionismo o un hito habría que ver una conversión o un tránsito.

Y en la medida que se entienda así este movimiento, Llull anticipa no sólo al Humanismo cristiano –crítico pero desde la ortodoxia–,<sup>73</sup> sino a la misma corriente. Así pues, no es de extrañar que se reconozca su influjo en el Humanismo renacentista,<sup>74</sup> siglos después, si los grandes temas y orientaciones lulianas se cumplían ya en un muy temprano

<www.liceus.com> (último acceso 12 julio 2009). Trato también de este enfoque en *L'Art lul·liana és*, «Boletín de la Real Academia de Buenas Letras» 50 (2006), pp. 197-229. En cuanto a este trabajo y en relación con este comentario tengo que añadir, suscribiendo esos contenidos, que –según he advertido con posterioridad– vienen avalados por el mismo Llull a través de algunos versículos del *Llibre d'amic e Amat*, como el 32 «Dix l'amic: Turmenten-me los secrets de mon Amat com les mies obres los revelen, cor la mia boca los té secrets e no els descobre a les gents», *Llibre d'Evast e Blanquerna* (MOLC 82) M. J. Gallofré (Ed.), ed. 62, Barcelona 1982, p. 278; es decir, Llull mantuvo su revelación en secreto hasta el final de su vida y su Arte consistía en el esfuerzo de sujeción de todo su ser a la visión del Crucificado.

<sup>71</sup> La aversión a la etapa filosófica anterior era compartida por los primeros humanistas: «Furono gli umanisti del sec. XV che concordemente si opposero alla cultura dei secoli immediatamente precedenti condannandola in blocco» (A. GHISALBERTI, «*Via antiqua*», cit. p. 29; véase todo el párrafo y la nota consiguiente). Pero la superación (dejamos al margen el tema de la Reforma, en la medida que, impropriamente, pudiera considerarse relacionada con las actitudes humanistas) no fue traumática: «La historia del humanismo muestra de manera ejemplar esa noción de continuidad y a la par un espíritu de renovación» (N. MANN, *Orígenes del Humanismo*, en J. KRAYE, *Introducción al humanismo*, cit., p. 19).

<sup>72</sup> Según Batllori, Llull clamaba por el cambio de acuerdo con «un papa Blanquerna, que comencés la reforma per la seva persona, la seva cúria i la seva Cort, com el poble cristià havia de reclamar, més endavant», *Ramon Llull i el lul·lisme*, cit., p. 7). Por otro lado, el considerar la filosofía luliana como filosofía de la conversión (T. Y J. CARRERAS ARTAU, *Història de la Filosofia espanyola*, cit., I, p. 635) es otro anclaje para *Lo somni*, que distingue bien la autenticidad de la misma (pp. 20, 22, y p. 283 nota 487).

<sup>73</sup> El pensamiento luliano empieza de algún modo –aquí hemos visto algunos escauceos– a socavar la impenetrable tradición («la tradición era una ley natural que tenía tanto valor como una ley eclesiástica» J. VERGARA-F. CALERO, *Introducción a VICENTE DE BEAUVAIS, Epístola consolatoria por la muerte de un amigo*, BAC-UNED, Madrid 2006, p. LI). Por ello, ya lo consideraron los hermanos Carreras Artau como preludio del ansia reformista y de la pasión por saber humanista (*Història de la Filosofia espanyola*, cit., vol. I, pp. 638-639); y quizás también quepa recordar aquí que además lo señala como precedente de Vives en cuanto a la teoría de la sutileza y el ingenio (*Ibid.*, I, p. 541).

<sup>74</sup> Dentro del ámbito hispánico es conocido en Cisneros, pero hay grandes lagunas aún en cuanto a su difusión por Castilla. La latinista Matilde Conde ha advertido recientemente (véase la nota siguiente) la falta de estudio en la etapa anterior a los Reyes Católicos, en la que constata su influjo tras haber colacionado el manuscrito del burgalés Juan Martínez de Balvás, de finales del XIV. Por mi parte, traté someramente del *Libro de Gonzalo Morante* –adaptación del *Llibre del gentil*, como apuntó Perarnau, en un homenaje a Batllori: *Acerca del lulismo castellano*, en «A Distancia. UNED» (otoño 1995), pp. 51-54.

humanista como Metge.<sup>75</sup> Gran lulista,<sup>76</sup> aunque de incógnito, no tanto por el arte de la *imitatio* y el gusto aristocratizado de ocultar su juego como por la situación comprometida en la que se hallaban, tanto el autor barcelonés como su fuente, el filósofo mallorquín.

No hay que desfigurar las cosas de todos modos ya que Llull sigue siendo un medieval y Metge un humanista, y cada uno se halla en una cúspide representativa; como puede ocurrir en cierto modo con Dante y Boccaccio. Caso en el que también puede decirse que quien mejor ha entendido al gran florentino sea su receptor primero, el certaldés.

En un afán por resumir datos, diremos que cabe destacar la voluntad inicial comunicadora y dialógica, que marca pronto la huella luliana en *Lo somni*, si bien lo hace a través del *Llibre del gentil*.<sup>77</sup> Amén del signo de hombre activo –he ahí el peculiar concepto de aventura, que se extiende al de emprender o negociar, sea del *Fèlix* inicial o del mismo *Llibre del gentil*, nuevo tipo humano que se opone al más típicamente pasivo medieval y que alcanza al hombre comprometido y atrevido –incluso dudoso en lo moral, como hemos visto también en el *Llibre de les bèsties* y como lo era el mismo Metge–. Hombre que se proyecta por múltiples vías a la comunicación; y, por último, que se maravilla: he aquí el perfil del futuro intelectual, o sea que no elimina la actividad de tipo reflexivo<sup>78</sup> o incluso la mística.<sup>79</sup>

<sup>75</sup> La influencia ha sido suscrita recientemente por Matilde CONDE; esta latinista, editora y traductora del *Libro del gentil y los tres sabios*, en coedición UNED-BAC, Madrid 2008, en emisión radiofónica del 16.10.6 (puede consultarse en <http://www.uned.es/cemav/>; último acceso: 12 julio 2009), la funda en la actitud de diálogo. Pueden verse también mis trabajos *No busquem Llull entre els savis*, en «Revista de l'Alguer» 6 (1995), pp. 215-228 y, en relación con Metge, *El diàleg en Llull y en Metge*, en «Estudios Hispánicos» 12, A. A. ZAREBSKA-J. BUTIÑÁ-J. ZIAKORVSKA (Eds.), *Miscelánea de Literatura española y comparada. Homenaje a Roberto Mansberger Amorós*, Universidad de Wrocław, Wrocław 2005, pp. 107-120; y en concreto sobre *Lo somni*, pp. 69 y 79.

<sup>76</sup> Hay varios aspectos en los que este diálogo supera la figura de san Agustín y parece superponer a Llull (J. BUTIÑÁ JIMÉNEZ, *En los orígenes del Humanismo*, cit., pp. 219-245, esp. la nota 150, donde se expone la cuarta facultad humana que le añade ("la sancta saviesa, que és amar e tembre Déu", de clara raíz luliana). Un último punto he observado en esta línea en *Lo somni*: que excluye el maniqueísmo del santo, pues Metge inserta al hombre en la Historia, como es propio de los humanistas (nota 55 *supra*; puede verse también, «*Lo somni*: un «Somnium Scipionis» redivivum y un «Civitate Dei» laico, en las Actas del Seminario *Espacios y tiempos de lo fantástico en la literatura y las artes*, Universidad Complutense, Madrid 2007, en «Revista de Filología Románica» 25 (2008), pp. 95-106). Y quizás también se pueda reconocer ahí la sombra de Llull, quien supera lo más estrecho de su tiempo al ir a lo fundamentalmente humano.

<sup>77</sup> Esta idea también se halla bajo diversas formulaciones en el *Llibre de meravelles*: «lo món és en treball e desordenació per ço car les gents són [...] en diverses opinions contràries a Déu», p. 29, obra que sin embargo parece que Metge no conoció, pero que incluso hace más interesantes las concomitancias.

<sup>78</sup> En cuanto al aspecto de la comunicación remito a los repetidos trabajos en que expongo *Lo somni* como un diálogo de diálogos por la profundidad de su conversación. Y por último ni que decir tiene que hay que considerar aquí el prurito de estudio de los humanistas, claramente patente en el personaje del caballero *Curial*. Un desarrollo más amplio de este trabajo llevaría a resaltar rasgos que se aprecian incluso mejor en esta novela que en *Lo somni* en cuanto a proximidad o afinidad luliana; como, por ejemplo, el pacifismo como aspiración moral, nota tan explícita en el *Blaquerna* (M. BATLLORI, *Ramon Llull i el lul·lisme*, cit., p. 112).

<sup>79</sup> En cuanto a *Lo somni*, en la *loa del amor del IV* he apuntado un posible recuerdo del inicio del *Llibre d'amic e Amat*, pues dice Metge que el amor *sobrepuja*, con el mismo concepto de *sobrepujament*, que según Llull cantaban los sufíes en aquel prólogo luliano (J. BUTIÑÁ JIMÉNEZ, *Detrás de los orígenes del Humanismo*, cit., pp. 132-133, y EAD., *En los orígenes del Humanismo*, cit., p. 390). Si bien, por otro lado, Metge bebió en el *Decamerón* una esplendorosa valoración del mundo tangible sin anular el otro, así como tomaba de los clásicos –he aquí la epístola 8 a Lucilio ya citada– la actitud de reclusión.

Enlazando con nuestro comienzo, acabamos de dibujar el encargo tricéfalo inicial del *Fèlix*, así como hemos resaltado su conjunción de deleite y provecho, que concuerda con la futura retórica humanista, la cual, como fruto de la elocuencia y la persuasión, triunfa ya en *Lo somni* y en el *Curial*.

Y las coordenadas del prefacio del *Fèlix* se mantienen hasta el final; así, en el último capítulo (el 3 del libro X) nos encontramos, como tres bienes, con tres grandes ideas abiertas al futuro y que hemos tratado aquí bajo una onda humanística: la utilidad, la innovación y la multiplicación. Pues *Fèlix* “se meravellà com no són molts hòmens qui comencen coses noves on per tots temps se segueisca utilitat, per la qual muntiplic se glòria”, p. 349.

Por todo ello, la trilogía que, en dirección ascendente, empecé con el *Curial* (*Tras los orígenes del Humanismo*) y seguí con Metge (*En los orígenes del Humanismo*), la he concluido con un librito titulado: *Detrás de los orígenes del Humanismo: Ramón Llull*.

Para finalizar, se podría profundizar más en aspectos relacionados con el concepto de Dios y el hombre que aparecen en el *Fèlix* y que hallamos también en el Humanismo catalán;<sup>80</sup> pero sólo hemos presentado algunos que Metge, en su distanciamiento y aversión respecto a la ideología y moral tradicional, así como a su incongruencia, aparece como continuador a partir de Llull.

En conclusión, propongo su figura como una pieza de enlace más en el curso del lulismo a través de los movimientos culturales.<sup>81</sup> Pues si ya era sabido que desde el siglo XV “es propaga en un crescendo espectacular”,<sup>82</sup> al considerar que su proyección había comenzado en el primer Humanismo<sup>83</sup> estamos facilitando la comprensión de su

<sup>80</sup> Podría hacerse una lista de sugerencias; baste como muestra la idea del *ascensu* luliano –de ejemplificación muy simplificada en M. BATLLORI, *Ramon Llull i el lul·lisme*, cit., p. 127– y el característico proceso de abstracción que tanto utilizan los humanistas al amparo de Petrarca.

<sup>81</sup> Su estudio y valoración no perdió vigencia nunca en las tierras de habla catalana (Balears, Valencia, Barcelona, Perpiñán) desde el mismo siglo XIII (M. BATLLORI, *Ramon Llull i el lul·lisme*, cit., p. 99); sin embargo «tot i ésser Ramon Llull el més alt pensador medieval de llengua catalana, difícilment podrà ésser considerat com un filòsof significatiu de la Catalunya originària, de la qual tan immediatament ell provenia», *Ibid.* Por ello interesa reconocer su impronta en otro pensador, principal representante del movimiento humanista, ya que puede contribuir a ir vertebrando su influencia en la cultura catalana, de deficitario conocimiento frente al reconocimiento de su influjo en la lengua; según Batllori, Llull fue «veritable plasmador d'una llengua i d'una literatura» (*Ibid.*, p. 157). Así, en el prólogo de la *Nova antologia de la Literatura catalana*, J. BUTINYÀ-M. MARCO-J. MIGUEL (Eds.), UNED, Madrid 2007, se hace constar que «s'ha procurat apuntar la connexió amb Llull, normalment reconeguda en qüestions de llengua, però no ressaltada corresponentment en relació al bagatge cultural i de pensament, on tanmateix és tan obvi i potser més important que en aquelles», pp. 9-10.

<sup>82</sup> M. BATLLORI, *De l'Edat Mitjana* (Biblioteca d'Estudis i Investigacions 18), E. DURAN-Y J. SOLERVICENS (Eds.), pról. de Jordi Rubió, *Obra completa* I, Tres i Quatre, Valencia 1993, p. 41.

<sup>83</sup> Tras analizar los contactos de Llull con Sibüda y san Agustín, concluye el estudio introductorio de la nueva edición de Carreras Artau: «Elements humanístics en Llull? Rigorosament parlant, encara no. Però en la mesura que a l'interior de la teologia hi ha un discurs sobre la dignitat natural de l'home creat i la dignitat sobrenatural de l'home redimit, com a teòleg Llull ha recollit aquests aspectes», p. 68. En rigor, tampoco contestamos aquí a pregunta tan sutil, pero sí que, así como Batllori suele destacar la unidad de pensamiento, que resalta en Pico della Mirandola: M. BATLLORI, *Ramon Llull i el lul·lisme*, cit., p. 376, apreciamos el signo positivo sobre el Humanismo desde un ángulo no contemplado antes. (Por mi parte, había ido rozando el tema con frecuencia, en mi análisis ascendente del fenómeno humanista en las letras catalanas, pero no partiendo de la obra de Llull, como he hecho en este trabajo; hay que añadir que la tesis doctoral de Miquel Marco sobre el debate de Metge, ya citada, dedica un capítulo a la relación de los dos autores. Por último, cabe comentar que he continuado la línea iniciada aquí en *¿Una muestra de la unidad*

reparación posterior renacentista. Y si ya se contaba con los rastros del primer Renacimiento –sobre todo en Sibiuda y Nicolás de Cusa<sup>84</sup>–, que enlazarían con la influencia de Llull en la filosofía moderna,<sup>85</sup> aquí hemos señalado su rastro más temprano aún, en el momento de la introducción de este movimiento en la península Ibérica –en concreto, en el Humanismo catalán–, con lo cual se complementa aquel recorrido.<sup>86</sup>

*de pensamiento en un humanista del siglo XIV?*, en «Studia Philologica Valentina» 10, M. A. CORONEM-Y J. BELTRAN (Eds.), *Pensamiento humanístico y reformas: Orígenes y desarrollos* (2007), pp. 65-94.

<sup>84</sup> M. BATLLORI, en *Ramon Llull i el lul·lisme*, cit., después de tratar a modo de sinopsis *El lul·lisme a Itàlia*, pp. 221-335, se centra en dos etapas *El lul·lisme del Renaixement*, pp. 337-391, y finalmente *El lul·lisme del Barroc*, pp. 393-465. Cabe recordar también su rastreo de los viajes lulianos a Italia (*Ibid.*, pp. 221-250); los viajes a Pisa concretamente son los 13º y 14º, y a Messina, el 15º.

<sup>85</sup> Esta comunicación de hecho subraya la vía frecuentada por el profesor Batllori, quien apuntó raíces humanistas en Llull y, con una bella imagen, otorgaba al lulismo el paso por el umbral de la modernidad: «Amb bons auguris traspasa Ramon Llull l'auri llindar del Renaixement, talment com Alfons el Magnànim traspassava el portal de Nàpols», *Ibid.*, p. 348 (véase en concreto el capítulo *El lul·lisme del primer Renaixement*, pp. 337-349). Ahora bien, Batllori, se refiere a la expansión europea cuatrocentista propiciada –que no propulsada– por el Magnánimo, o sea unos decenios después que Metge.

<sup>86</sup> El recorrido de expansión del movimiento hispánico, que según las leyes de la geografía y la historia, acabaría en el impulso científico del Portugal de los descubrimientos (M. BATLLORI, *De l'Humanisme*, cit., p. 29), me invita, en referencia a Llull, a plantear si esta línea era espiral, o sea de ida y vuelta; con ello apunto a la hipótesis –no excluida pero tampoco documentada– acerca de su relación con Dante. Si Batllori la posibilita gracias al punteo de sus viajes a Italia, añado un detalle a través del arte –la figura del primer gentil, en el baptisterio de Pisa, que parece representar a Job (*Un llibre català, un gentil italià i la cultura europea*, en A. M. COMPAGNA-A. DE BENEDETTO-N. PUIGDEVALL I BAFALUY (Eds.), *Napoli, Paesi Catalani, Europa. Momenti di cultura catalana in un millennio. Arte, letteratura, lingua e storia. Atti del VII Convegno dell'AISC (Napoli, 22-24 maggio 2000)*, I (Romanica Neapolitana 31), Liguori, Nápoles 2003, pp. 59-81)– y la posible lectura de *Lulio* en vez de la incomprensible *Lucia* en la *Divina Comedia* (*Si Lucia fos Lulio*, en J. MASSOT (Ed.), *Estudis de Llengua i Literatura en honor de Joan Veny*, II (Biblioteca de l'Abat Oliba 190) Publicaciones de la Abadía de Montserrat, Barcelona 1998, pp. 51-68). Cabe añadir mi punto de apoyo principal: la nota clave en la filosofía luliana –el Dios amoroso y benevolente– se adecua perfectamente a las citas adjudicadas a *Lucia*, así como también puedo comentar que esta tesis se ha visto apoyada debido a la incongruencia de la tesis tradicional, que le adjudicaba la figura de la santa a causa de problemas de la vista por parte de Dante (*Detrás de los orígenes del Humanismo*, cit., p. 21, nota 27).

Con esta pregunta quisiera hacer de esta comunicación un planteamiento abierto, dada la importancia que una relación real podría tener en el curso de la historia de la cultura; ya que del Humanismo –aun sin haberse realizado en plenitud ni tampoco entendido bien– descende nada menos que el Renacimiento.