

8

Per una història de l'alquímia a la Catalunya medieval

MICHELA PEREIRA
Universitat de Siena

1. EL SEGLE XII. FRAGMENTES D'UNA PRESENCIA

Al començament de la seva *Historia de la alquímia en España*, José Ramón de Luanco afirmava que l'alquímia no arrelà profundament a Castella, mentre que tingué una gran difusió i molts seguidors «en las comarcas fronterizas con el Mediodía de Francia». A través de la mediació de l'Islam occidental, en l'àmbit de la dedicació a traduccions científiques que caracteritzà la renaixença del segle XII, el món llatí entrà en contacte amb l'art de la transformació i el perfeccionament de la matèria, denominat amb el terme grecoàrab d'*alquímia*.

A les regions del nord d'Espanya, a la vall de l'Ebre i a Catalunya el contacte entre la cultura islàmica i la llatina havia estat fins i tot més precoç, com testimonien en primer lloc la història de Ripoll i, més en general, les recerques sobre el moviment de les traduccions científiques, entre les quals les de textos alquímics ocupen un lloc no gens secundari. Hug de Sanctalla traduí el *De secretis naturae*, que conclou amb la *Tabula Smaragdina*. Plató de Tívoli, l'activitat del qual com a traductor es desenvolupà en gran part a Barcelona, és l'autor d'una altra traducció de la *Tabula*, que va esdevenir la més difosa en la literatura alquímica llatina. La traducció del *Testament* de Moriè, el primer text alquímic disponible en llatí des de 1144, va anar a càrrec de Robert de Chester, probablement mentre residia a Pamplona.

A al-Andalus s'havien escrit tres importants textos alquímics: el *Rutbat al-ḥakīm*, que no es traduí al llatí (Vernet-Samsó, 1996) i dos textos més dels quals només tenim la versió llatina i que, pel que sembla, es remunten als segles XI i XII (Multauf, 1966). El primer és un escrit atribuït alternativament a Aristòtil o a Razi, *De perfecto magisterio*; el segon és *De anima in arte alchemiae*, atribuït al món llatí a Avicenna, i que influí enormement en la concepció de l'alquímia de Roger Bacon (c. 1214/1220-1292) i —a través de l'estreta connexió que aquest establia entre la medicina, la filosofia natural i l'alquímia— en el desenvolupament de la doctrina alquímica de l'elixir en els textos alquímics atribuïts a Ramon Llull (1232-1316) i a Arnau de Vilanova (c. 1240-1311) (Pereira, 1995).

Hi ha dos indicis, sense relació entre si però significatius, que manifesten igualment la importància i la difusió de l'alquímia entre els musulmans residents a la península Ibèrica. El primer és la recepta inclosa a la *Schedula diversarum artium* del monjo Teòfil de Stavelot, que es remunta a la segona dècada del segle XII (Opsomer-Halleux, 1994). Es tracta d'una recepta per a preparar l'*or espanyol*, entre els ingredients de la qual hi ha el basilisc i la sang d'un home de cabells rojos; la seva presència en un text tan precoç demostra que la traducció de textos d'alquímia fou precedida per infiltracions de coneixements alquímics procedents també d'Espanya. El segon indicatiu, quasi un segle posterior, és la referència a un alquimista mallorquí a l'*Ars alchimiae* de Miquel Escot, en què una recepta que utilitza un dels dos ingredients de l'*or espanyol* de Teòfil s'atribueix a *Baesis Saracenus de Maiorica* (Thomson, 1938).

Es tracta, com es veu, d'uns pocs indicis fragmentaris i inconnexos. Però la discussió sobre l'alquímia en les obres autèntiques de Ramon Llull és un indicatiu segur que l'art de la transformació era prou difosa al seu ambient per a justificar una presa de posició reiterada; i el gran floriment de l'alquímia a Catalunya i Occitània entre els segles XIII i XIV no s'explicaria, tal com jo ho veig, sense el bagatge de les pràctiques esteses que assenyalen aquests indicis.

2. EL SEGLE XIII. L'ALQUÍMIA EN DISCUSSIÓ A LES OBRES DE RAMON LLULL

En l'*Ars alchimie* es documenta, a través de l'atribució a autors de procedència diversa, la difusió de la pràctica alquímica a tota l'àrea mediterrània, i el gran nombre de receptes atribuïdes a autors islàmics confirma que els llatins van rebre la misteriosa i exaltant *novitas* d'aquella civilització, sobre la qual ben aviat es van interessar els escolàstics (Crisciani, Pereira, 1996). A més de les classificacions de les ciències, a la primera meitat del segle XIII l'alquímia va ser presa en consideració en algunes enciclopedies i en l'ensenyament universitari. A mitjan segle, dos dels més grans autors de l'escolàstica, Albert Magne (c. 1205-1280) i Roger Bacon, van fer intents importants (que divergeixen entre si) d'inserir l'alquímia entre les disciplines institucionals: el primer, subordinant-la a la filosofia natural, com a part de la ciència dels minerals, i el segon, considerant-la una «ciència de la generació de totes les coses» i, per tant, equiparant-la pràcticament a la física aristotèlica. D'altra banda, la primera gran sistematització de l'alquímia, la *Summa perfectionis magisterii*, data de la segona meitat del segle XIII, escrita per un veritable alquimista, el franciscà italià Pau de Tàrent (c. 1280), conegut com a *Geber llatí*.

Per això no sorprèn trobar signes de l'art de la transmutació en les obres autèntiques de Llull. Amb tot, el que aquest afirma va en una direcció totalment contrària a la tradició que el considerava autor de nombroses obres alquímiques. En efecte, l'alquímia és criticada asprament per Llull, com ja posen de manifest els erudits dels segles XVII i XVIII i els estudiosos del XIX que s'ocuparen de la qüestió dels escrits que

se li atribuïen: Fernando Weyler y Lavinha, José Ramón de Luanco, Marcelino Menéndez y Pelayo, Barthélemy Hauréau i Emile Littré. La veu biobibliogràfica signada pels dos darrers en el volum XXIX de la *Histoire Littéraire de la France*, amb la llista de les obres alquímiques declarades espúries, però acuradament catalogades, esdevingué el punt de partida per a les recerques posteriors sobre el problema historiogràfic constituït pel corpus alquímic pseudoepigràfic (Thorndike, 1943; Pereira, 1989).

Al *Liber principiorum medicinae* Llull afirmava que la generació dels metalls és anàloga a la dels vegetals i els animals, que també depèn del moviment del cel i de la seva influència en la disposició dels elements, i que no es pot reproduir artificialment: «un metall no pots convertir en espècie d'altre metall [...] cor naturellement generació de metall se fa per digestió en lo cor de la terra». Un metall, continua Llull, pot fer-se semblant a un altre, però només de manera accidental, perquè la forma artificialment induïda «se descobé ab la matèria; la per qual inconveniència t'és revelat que la forma, que l'alquímia dóna estranya a la matèria, és en breu de temps corrompabla».

Aquesta darrera observació es fa eco de l'afirmació d'un text d'Avicenna (980-1037) que circulava des del començament del segle XIII com a conclusió del quart llibre de les *Meteore* d'Aristòtil, el *De congelatione et conglutinatione lapidum*, que, després de descriure la formació dels minerals i els metalls d'una manera molt més detallada que Aristòtil, acabava amb una severa advertència als alquimistes: «L'art és més dèbil que la natura i no pot imitar-la per més que s'hi esforci. Que sàpiguen, doncs, els alquimistes, que no poden transmutar les espècies de les coses, per bé que puguin arribar a una certa semblança». Segurament es van confrontar amb aquest text els alquimistes com Geber llatí i els escolàstics que van considerar l'alquímia seriosament. Per això és normal que Llull també se'n servís, des del moment que coneixia bé però no aprovava l'existència de la pràctica alquímica, com mostra un breu passatge del *Libre de Contemplació*: «aur ha forma natural e està sa forma en argent potencialment per obra artificial com per alquímia la forma de l'argent perverteix hom en forma d'aur».

El text més conegut en què es discuteix l'alquímia i es desaprova fermament, si bé per raons d'ordre moral sobretot, es troba en el *Felix*, els capítols VI.33 i VI.36 del qual reprenen el tema de la generació dels metalls, i el segon sobretot el de l'alquímia. Els metalls són cossos duradors perquè es formen com a barreges dels elements sense la mediació de la generació, la qual, en canvi, sí que és necessària per a les plantes i els animals: «E en aquest mesclament ha diverses entencions naturals, segons que les unes parts són gradades, e la quantitat de estes parts, e lurs graus, e lurs assituacions són intangibles, invisibles, inestimables e inimaginables». Per aquesta raó, la transformació dels metalls «no's pot fer artificialment», i respon a l'alquimista que sosté que pot «simplificar los elements, e depurar e departir la un element de l'altre» que el foc, l'instrument del qual se serveixen els alquimistes per a reproduir als seus alambins la mateixa escalfor a partir de la qual s'ha format el món material, que segons ells es pot transformar radicalment.

L'explicació del foc, que el metall es resisteix a la transformació de la mateixa manera que el porc senglar perseguit per un lleó no vol ser devorat per aquest i «transformat» en lleó, es basa en la idea de la perfecció en si de tota cosa creada, argument que Llull utilitza també al *Liber de ente reali et rationalis*. Torna a aparèixer un argument anàleg en la discussió sobre l'alquímia que tanca un dels escrits pseudo-lul·lians més importants, el *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*. Es tracta d'una discussió important: en efecte, la possibilitat de l'alquímia havia estat admesa filosòficament per Albert Magne, precisament defensant que amb l'instrument del foc l'alquimista pot *desfer* la forma del metall i reduir-lo als seus components primaris, encara que només la natura pugui conferir una nova forma a aquesta matèria artificialment reconduïda a l'estat de primera matèria. Llull, en canvi, sosté que no només no es pot *produir* artificialment una cosa nova sinó que ni tan sols no es pot *preparar* la matèria per a rebre una nova forma, privant-la de la que li ha donat la natura, i que si això fos possible la perfecció de la natura es destruiria.

Aquest és el màxim distanciament de Llull respecte de l'alquímia, com ha subratllat també Armand Llinares en els estudis sobre el tema (Llinares, 1966 i 1967), i és seguit per un exemple moral, recurrent també en obres literàries, construït a partir del *topos* de l'alquimista àvid que fa falses promeses a un poderós i es veu obligat a fugir per la impossibilitat de complir-les. Davant d'aquest argument, l'alquimista que un segle més tard va escriure, atribuint-lo a Llull, el *Liber de secretis naturae* respon amb un raonament indiscutible des del punt de vista lul·lià: la natura no només no és destruïda per les transformacions alquímiques sinó que el seu dinamisme, que reflecteix el dinamisme de la vida divina, en fonamenta la possibilitat (Pereira, 1986).

Així, Llull afegí arguments propis a la confutació avicenniana de l'alquímia. El passatge més articulat en què polemitzar contra els alquimistes es troba a les *Questiones per artem demonstrativam solubiles*. La generació dels metalls és presentada en termes més detallats que els dels textos considerats anteriorment, especificant la manera com el foc i l'aire participen en la seva generació i els confereixen el color, que, per als naturalistes medievals, era una característica fonamental dels metalls. L'última qüestió de la secció sobre l'*Elementativa* té a veure amb la possibilitat de l'alquímia, i és formulada en termes molt semblants als de la *quaestio* escolàstica sobre el tema. Les raons contràries de Llull són les següents:

1. En els metalls, com en els animals i les plantes, hi ha un ordre natural degut a l'acció de les *dignitates* divines en tots els éssers naturals que no pot ser trencat. Com que artificialment no es poden transformar les plantes ni els animals, «*ne alchymista potest transmutare aliam especiem metalli in aliam*».

2. La segona argumentació s'obre amb una al·lusió d'ordre moral a la unitat de l'or, que, amb tot, no desenvolupa gaire. A continuació, referint-se a les operacions metal·lúrgiques, Llull admet que l'artífex pot preparar la matèria dels metalls de tal manera que el que cadascun d'aquests conté en potència esdevingui actual, però de seguida afegeix que hi ha una diferència entre l'artífex i l'alquimista, perquè aquest voldria actualitzar una cosa que no existeix en potència («*quia in specie argenti*

numquam in habitu et potentia fuit species auri»). En realitat –conclou– l'alquimista s'enganya com el metge que pensa erròniament que podrà tornar la salut a un malalt inguarible.

3. Hi ha, continua encara Llull, exemples de producció artificial que semblen contradir l'argumentació anterior, i que de fet s'havien adoptat per a defensar la producció artificial en un text d'alquímia llatí, el *Liber Hermetis*: els empelts vegetals i la generació espontània d'insectes a partir de substàncies orgàniques en putrefacció s'adduïen com a exemples per a concloure que les operacions artificials poden donar resultats iguals i millors que els naturals i, per tant, també la transformació alquímica. Llull discuteix els mateixos exemples que adopta el *Liber Hermetis*, però acaba afirmant que en aquests l'*artifex* actua secundant la natura, mentre que l'alquimista va en contra seva: «in contrario autem est artificium Alchymistae».

4. Per a acabar, com que en la qüestió anterior havia defensat el paper actiu del foc en l'extracció i l'elaboració dels metalls, Llull ara precisa que aquest paper, al qual apel·la l'alquimista per a justificar la seva obra, només s'explica quant a la matèria però no quant a la forma: «Ergo alchymia non est in rei veritate».

Malgrat tot, però, la presència dels alquimistes sempre fou una preocupació constant per a Llull, tant si intenta desmuntar l'alquimista amb la ironia, com a l'*Arbre de Ciència* i al capítol «De elementativa» de l'*Ars Generalis Ultima*, com si, com al *Tractatus novus de astronomia*, hi al·ludeix de manera més neutra o, com a les *Quaestiones Magistri Thomae Attrebatensis*, si contraposa l'opinió de l'alquimista a la del filòsof natural. Del *Liber Contemplationis* al *Liber de novo modo demonstrandi* de 1312, l'alquímia i els alquimistes apareixen diverses vegades en les seves obres, bé que el problema sembla haver estat tractat sobretot als escrits del final del segle XIII.

El conjunt d'aquests fragments deixa entreveure un bon coneixement de les doctrines mineralògiques i alquímiques, les fonts del qual mereixerien ser investigades, i l'originalitat indubtable de la seva opinió sobre l'alquímia, basada en la cohesió de l'estructura ideal de la creació, la qual és fonamentada en la presència de les *dignitates* a tots els nivells. Allò que Llull no sembla veure en l'alquímia i que en canvi han vist els alquimistes que invoquen el seu nom és la possibilitat d'assimilar-la a una filosofia natural (o d'elaborar-ne una a partir de l'alquímia) que resulta extraordinàriament coherent amb un altre aspecte, més profund, relacionat amb la presència de les *dignitates* en la realitat: el dinamisme del qual aquesta presència és portadora, que fa que les dinàmiques correlatives reflecteixin la fecunditat de la vida divina (Yates, 1985; Pereira, 1986).

Llull sembla preocupat sobretot per l'aspecte pràctic i artesanal de l'opus que veu com a element de subversió de l'ordre del món, i del qual subratlla el risc que esdevingui una veritable praxi de falsificació. D'altra banda, la discussió acadèmica sobre l'alquímia també s'hauria encallat en una condemna filosòfica, més o menys contemporània, de la condemna formulada pel papa Joan XXII (1316-1334) a la butlla de 1317, *Spondent quas non exhibent*, en què els alquimistes es comparaven als estafadors. En canvi, els juristes vinculats a la cort es mostraren més oberts, perquè

«si l'alquimista fes or de debò, i no amb la finalitat d'encunyar-hi la moneda del príncep sense l'ordre d'aquest, aleshores aquest or seria de qui el fabrica, ja que, en efecte, no és il·lícit vendre or veritable per or veritable».

3. ELS GRANS TEXTOS ALQUÍMICS ATRIBUÏTS A LLULL I ARNAU DE VILANOVA (1300-1350)

La resposta del jurista posa en evidència un important factor que explica la difusió de l'alquímia cap a la fi del segle XIII: la possibilitat que l'or alquímic sigui or *de debò* interessa al poder, bé que s'adverteix clarament el perill que l'alquimista pugui fer la competència al poder. La consideració pragmàtica que no exclouia que els alquimistes fossin realment capaços d'obtenir or va despertar, doncs, l'interès dels poderosos envers ells, però l'ambigüitat d'aquest interès explica per què els alquimistes mateixos recomanaven cautela als seus deixebles en relació amb el poder.

Hi ha també un altre element que sembla haver jugat amb la mateixa o més força a favor de l'acceptació de l'alquímia, sobretot a les cort: l'interès pel cos i la recerca de fàrmacs eficaços tant en la cura de les malalties com en la conservació de la juvenesa. Aquest interès s'havia manifestat en primer lloc a la cúria papal, en què s'era molt conscient del lligam entre l'exercici del poder i la integritat del cos del sobirà, i en què cap a mitjan segle XIII havien començat a circular textos com el *De retardatione accidentum senectutis*, que revelava l'existència de fàrmacs capaços d'endarrerir la vellesa i fins i tot d'allargar la vida (Paravicini Bagliani, 1991).

Roger Bacon, comentant el pseudoaristotèlic *Secretum secretorum*, havia identificat en el producte de l'alquímia, «aurum non vulgi» (un or diferent i més pur que el natural), l'agent de la transmutació metàl·lica i el fàrmac universal capaç d'allargar la vida. Aquesta idea del filòsof anglès confluí, al començament del segle XIV, en la nova definició de l'elixir elaborada en els textos que tota la tradició posterior coincidiria a atribuir a dues grans figures catalanes: el *Testamentum* i el *Rosarius*, considerats obra de Ramon Llull, l'un, i d'Arnau de Vilanova, l'altre.

3.1. *El Testamentum*

El *Testamentum*, un ampli tractat escrit a la tercera dècada del segle XIV, és el primer dels escrits sobre alquímia atribuïts a Ramon Llull. Les dues dates, 1332 i 1330, que apareixen al *colophon* i al capítol III.33, són confirmades bàsicament tant pel contingut filosòfic i operatiu de l'obra com per les referències a la literatura alquímica que conté (Pereira-Spaggiari, 1999). El veritable autor de l'obra encara es desconeix, malauradament; amb motiu de l'evident formació escolàstica i de l'interès per les bases filosoficonaturals de l'alquímia el vaig anomenar *Magister Testamenti*.

La idea central de l'obra —dividida en tres parts: *Theorica*, *Practica* i *Liber Mercuriorum*— és que l'alquímia, a més de dedicar-se a la transformació dels metalls, faci

possible la producció d'un cos perfecte, és a dir, incorruptible però dotat de vida i, per tant, capaç de conferir la perfecció a qualsevol cos material en el qual es *projecti* l'elixir o *pedra major* (*lapis maius*), la preparació del qual s'ensenyava a la *Practica*. El paper central de l'elixir no exclou una àmplia gamma d'altres aplicacions del procés alquímic: la producció de perles artificials, d'aigües medicinals i remeis diversos, a més de la transformació dels metalls pròpiament dita, segons la tradició exposada a la *Summa perfectionis magisterii* de Geber llatí.

Abans de l'exposició de la *practica*, la primera part de l'obra, titulada *Theorica*, es dedica a un elaborat intent de fundar conceptualment l'opus (Pereira, 1992), que en els termes més abstractes consisteix a inserir-se en el *cursum naturae* per a reformar-lo amb vista a la perfecció de la matèria, perquè «lo maestre engenyós resembra son obratge a la obra de natura».¹ La part dedicada a la pràctica es divideix, al seu torn, en dues parts, l'última de les quals, el *Liber Mercuriorum*, conté l'exposició de les receptes i dels procediments en termes tradicionals, mentre que la *Practica* en si constitueix una complexa relació entre figures combinatòries de clar ascendent lul·lià (semblants però no idèntiques a les figures de l'*Ars*) i procediments alquímics. L'autor crida l'atenció sobre l'ús del llenguatge, ja que subratlla tant l'ús especial de termes de la llengua comuna amb significat alquímic com la presència de termes inusuals, per a construir una mena de lèxic alquímic especialitzat; i fins i tot utilitza termes «en nostra lingua» (que no es pot identificar amb cap llengua coneguda), com les tres digestions anomenades «retfage», «agazoph» i «ubidrocal».

La competència alquímica de l'autor és documentada per les fonts discutides al llarg del text, que van de l'*Sciant artifices* d'Avicenna al tractat d'Albert Magne *De mineralibus*, passant pel *Testamentum Morieni*, citats explícitament; i que comprenen la *Tabula smaragdina*, el *De perfecto magisterio*, atribuït a Aristòtil, i la *Tabula chemica* d'Ibn Umayl (Senior Zadith), traduïda al segle XIII, que podria ser a l'origen de l'ampli desenvolupament de la metàfora biologicosexual de l'opus alquímic. El Magister Testamenti era un metge o, en tot cas, havia rebut una formació mèdica, les característiques de la qual recorden l'ensenyament impartit a Montpeller, que era el centre universitari on s'adreçaven els estudiants de medicina mallorquins, abans de la fundació de l'Estudi de Lleida i, a dir veritat, fins i tot després. Cal recordar que el mateix Ramon Llull havia passat part dels seus anys d'estudiant a Montpeller i que les seves obres mèdiques mostren una relació bastant directa amb l'ensenyament de la cèlebre facultat de medicina. La gran extensió que concedeix el *Testamentum* a la doctrina de l'*humidum radicale*, l'aplicació de la qual a l'alquímia porta fins i tot a definir l'elixir com a «pura natural calor enfixa en son humit radical», remet a una formació mèdica, com també hi remetien la presència de comparacions entre procediments alquímics i temes fisiològics com la digestió i la reproducció sexuada, i la presència del tema de les aigües medicinals (III.18).

1. Del *Testamentum* hi ha una versió catalana del segle XIV, probablement d'autor (vegeu més endavant el paràgraf 3.3), publicada per Pereira i Spaggiari; per tant, utilitzaré les citacions textuals d'aquesta versió en comptes de l'original llatí.

Però l'autor s'havia fet *fill d'Hermes*, i per això va aprendre les tècniques alquímiques l'aplicació de les quals Roger Bacon recomanava al *De erroribus medicorum* com a correctiu de les moltes dificultats de la medicina escolàstica, i a les quals el mateix Arnau de Vilanova al·ludia al *De vinis*: fermentació i destil·lació, útils per a produir fàrmacs nous i més potents. Aquest canvi d'interessos explica que el Magister Testamenti afirmés que l'alquímia era l'únic saber que el metge necessitava; en efecte, s'adreça al seu deixeble en aquests termes: «Fill [...] si metge perfect[e] vols estar [...] vulles contemplar en la medicina universal, ca no ni ha més de una [és a dir, l'elixir alquímic] per sanar totes les malalties e per confortar virtuts espirituals».

Si la formació a Montpeller del Magister i algunes al·lusions a textos mèdics d'Arnau de Vilanova presents al *Testamentum* indiquen un cert coneixement de la medicina d'Arnau de Vilanova per part del nostre autor, la seva elecció de l'alquímia indica que sobre la influència d'Arnau va prevaler en un moment donat la derivada de Roger Bacon, com confirmen les característiques fonamentals de l'alquímia del *Testamentum*. El *colophon* de l'obra, present en tots els manuscrits que la conserven completa, en data la redacció a Londres el 1332; i és molt probable que durant la seva estada a Londres, que el dugué a dedicar la seva obra al rei Eduard III, l'autor entrés en contacte amb les idees de Bacon, sobretot amb les que s'expressen al comentari del *Secretum secretorum*, que havia estat dedicat a un monarca anglès anterior, Enric III o potser Eduard I.

D'altra banda, no es pot passar per alt un petit indicatiu que l'erudició de De Luanco ens va posar a disposició fa més d'un segle, però del qual fins ara no s'han obtingut resultats concrets. L'estudiós reporta un document datat del gener de 1298 en què un cert Johannes Anglicus subscriu una declaració de deute envers un ciutadà de Santa Coloma de Queralt, que li ha donat plata (o potser diners) «ad faciendum aurium», i promet, «si forte aurium non esset verum nec bonum», que li pagarà amb moneda i que s'ofereix per a ser empresonat a Tarragona. El nom i la nacionalitat de l'alquimista evoquen un suggeriment doble: d'una banda, Johannes era el nom del jove assistent que Roger Bacon havia enviat el 1267 al papa Climent IV (1265-1268) amb un text d'alquímia, juntament amb altres materials relatius al projecte de reforma dels estudis. Però es va perdre del tot el rastre tant del text com del seu portador; hom es demana si els dos Johannes eren la mateixa persona i si, per tant, el text baconià va passar per Catalunya al tombant de segle. D'altra banda, un altre Johannes, també anglès, John Dastin, escrivia sobre alquímia al començament del segle XIV, i els seus textos presenten una concepció de l'elixir molt propera a la dels textos de Lull i Arnau de Vilanova. El que sabem d'ell és insuficient per formular altres hipòtesis, que resultarien massa arriscades. El camp és obert a la recerca, però cal recordar que la llegenda del Lull alquimista, si bé es formà tard respecte del corpus d'escrits alquímics que se li atribueixen, té en el viatge a Londres un episodi central (Carreras Artau, 1972; Pereira, 1987).

3.2. El *Rosarius* i el problema de l'alquímia d'Arnau de Vilanova

El *Rosarius* comparteix amb el *Testamentum* la concepció general de l'alquímia com a recerca de l'elixir, considerat el fàrmac universal dels metalls i de l'home: «solificum et lunificum verum [...] medicina super omnes alias medicinas et mundi divitias [...] incomparabile thesaurum». Un dels manuscrits més antics i autoritzats que conserven el text llatí del *Rosarius* és dedicat a Robert d'Anjou, rei de Nàpols de 1309 a 1343. L'autor, com el del *Testamentum*, és anònim i, tot i que demostra pertànyer al mateix ambient, sembla que n'és una figura en certa manera *menor* (Camilli, 1995); però precisament en les característiques de menor complexitat i subtileza teòrica respecte de l'obra pseudolul·liana podria raure la clau de l'èxit del *Rosarius*, atribuït constantment en la tradició alquímica posterior a l'altre gran català contemporani de Llull, el metge i teòleg Arnau de Vilanova.

A diferència del cas de les obres pseudolul·lianes, el problema de l'atribució d'escrits d'alquímia a Arnau encara no ha tingut una resposta definitiva. Després de les anàlisis de Paul Diepgen i de Lynn Thorndike, que consideraven versemblant l'atribució d'un nucli de textos del qual el *Rosarius* es considerava el més central, Juan Antonio Paniagua considerà que tancava la discussió en adduir bones raons per a excloure que Arnau hagués escrit sobre alquímia, i en posar en dubte també l'atribució d'obres mèdiques i farmacològiques fins aleshores fermament considerades autèntiques, com el *Liber de vinis*, en el qual figura, entre altres coses, una al·lusió explícita als fills d'Hermes i al seu mètode de preparació de fàrmacs. Però recentment s'ha revelat que és possible trobar entre els deixebles del metge Bonifaci VIII els autors d'algunes de les obres que Paniagua considera no autèntiques (McVaugh, 1995), i la solució del problema del *Rosarius* podria ser semblant (Pereira, 1995).

Com he intentat mostrar revisant la qüestió de l'alquímia d'Arnau, el cas del *Magister Testamenti* mostra que es podia passar per l'ensenyament mèdic d'Arnau i després *convertir-se* a l'alquímia; a més, l'atribució d'algunes obres alquímiques (bé que no del *Rosarius*) a Arnau ja es defensava en una llista de llibres d'alquímia escrita devers el 1325. Per aquestes i altres raons em sembla possible considerar que la redacció del *Rosarius* va tenir lloc en un ambient molt proper a Arnau. Antoine Calvet, que actualment està revisant, en una recerca de gran abast, tot el problema de l'alquímia d'Arnau (Calvet, 1995, 1997) encara va més enllà. En publicar el text del *Rosarius alkyemicus Montispeulani*, una reelaboració en llengua occitana de la part pràctica de l'obra d'Arnau, l'estudiós francès torna a proposar la tesi de la validesa de l'atribució a Arnau. Així, doncs, la qüestió s'ha de considerar oberta.

Així mateix, cal reflexionar sobre el fet que Arnau, per la relació entre els interessos mèdics i els espirituals, per l'activitat que desenvolupà tant dins com fora de la institució universitària, per l'actitud experimental que mantingué amb coherència, per l'ús mèdic de substàncies i procediments propers als alquímics (l'or, la destil·lació) i, per acabar, per les seves relacions amb la cúria papal on en primera instància havia sorgit la recerca del fàrmac de la longevitat, podria haver estat decisiu per a

afavorir tant el desenvolupament de les recerques alquímiques en sentit medicofarmacològic com la difusió de l'alquímia de l'elixir en ambients interessats en la reforma espiritual. Però és cert que ell no propugnà mai sinó que de fet criticà explícitament en les obres mèdiques autèntiques les dues doctrines que, en canvi, són centrals en el *Rosarius* i el *Testamentum*: la convicció que es podia obtenir un fàrmac universal, i la idea que es podia allargar la vida humana indefinidament.

Això no obstant, la fama d'Arnau com a alquimista fou precoç i àmplia (l'anglès Geoffrey Chaucer dona el seu nom com el de l'alquimista per antonomàsia), i el corpus d'escrius que se li atribuïren comprèn títols importants per a l'evolució medieval tardana de l'alquímia. Entre aquests destaca en particular un breu tractat conegut amb diversos títols (*Exempla*, *Parabole*, etc.), en el qual el paral·lelisme entre l'opus alquímic i l'encarnació de Crist es proposa i es desenvolupa de manera detallada per primera vegada (Calvet, 1999). La *pedra filosofal* s'equipara al fill de Déu, que en assumir la carn humana va adquirir de la Mare de Déu el fet de ser compost dels quatre elements: «El sofre indica el pare; el mercuri sortí d'ell amb els quatre elements, i l'elixir es creà a partir de l'argent viu en el sofre, la qual cosa indica pare i mare. Per part de mare, és a dir, del mercuri, va ser "elementat", i va néixer de l'arrel. L'elixir és designat com a Crist, interpreta Crist» i la seva tasca és dur a terme l'obra de salvació instaurada per Crist. Per això el mercuri haurà de patir la *passió* o els passos operatius que el transformen fins a fer-lo ressorgir, com Crist.

El paper central del mercuri, primera i única matèria de l'opus, esdevingué un motiu important en la tradició de la qual Llull i Arnau foren considerats els fundadors durant segles. En efecte, al costat de l'alquímia de Geber llatí, els textos atribuïts als dos grans catalans foren fins al segle XVIII, i encara més enllà, els pilars en què es van basar les reelaboracions d'alquimistes famosos i anònims. Com veurem més endavant, això és particularment i comprensiblement veritat quant als desenvolupaments de l'alquímia catalana.

La introducció del motiu religiós en l'alquímia, de la qual els *Exempla* són un dels testimonis més antics en la tradició llatina, tingué una gran difusió, fins al punt de justificar la interpretació de l'alquímia com a opus purament espiritual, interpretació que sorgí durant el Barroc i en les relectures de l'alquímia més importants dels segles XIX i XX. Aquest aspecte també trobà seguidors a la Catalunya de l'edat mitjana tardana, com testimonia, entre d'altres, un interessant poemeta alquímic en català sobre el qual tornarem més endavant.

3.3. *La versió catalana del Testamentum i la Cantilena*

Catalunya i el sud de França foren certament el primer àmbit de difusió dels escrits alquímics atribuïts a Llull i Arnau, com remarcava ja fa un segle Marcelin Berthelot, en revelar la presència de citacions del *Testamentum* en vulgar en una altra obra alquímica pseudolul·liana, el *Compendium animae transmutationis metallorum*, i en vincular aquest element a la presència d'escrius d'alquímia redactats «en provençale

ou en catalane», que considerava testimonis rellevants de la presència d'alquimistes deixebles de Llull a la regió catalana i al sud de França al segle XIV. La contigüitat de la cultura catalana i de l'occitana a l'època (Soler, 1998) troben confirmació en la producció d'una literatura *alquímica* en les dues llengües romàniques: en llengua occitana, a més del *Rosarius alkymicus Montispeulani*, tenim l'*Obratge dels philosophes* que és un text compost, deutor dels escrits pseudolul·lians, i la *Soma* de Bernat Peyre (Thiolier-Mejean, 1999), i en català una traducció del *Testamentum* feta d'abans o pels volts de 1350, per tant, anterior, bé que de poc, a la traducció occitana, i notablement anterior a la de Jaume Mas (del segle XVI), ja destacada per De Luanco.

Aquesta traducció de la primera obra pseudolul·liana, descoberta al començament del nostre segle i considerada fins ara l'original, sembla ser obra del mateix autor del *Testamentum* (per una sèrie de motius analitzats en les introduccions històrica i lingüística en l'edició de 1999), que també és, sens dubte, l'autor de la cèlebre *Cantilena* que segueix el *colophon* de l'obra en tots els manuscrits.

En aquest poemeta alquímic es distingeixen tres estadis successius de composició. El primer ja és conegut en una redacció catalana relativament antiga, que circulà independentment del *Testamentum* i que el 1859 fou editat per Jaume Rosselló entre les obres autèntiques de Llull. Les dotze estrofes de què consta presenten els trets fonamentals de la filosofia alquímica desenvolupada al *Testamentum*, però no s'esmenta. Les versions segona i tercera, que comprenen dos afegits posteriors de quartetes fins a un total de vint, tenen un contingut homogeni i referit al del poema original: es fa una lloança de l'alquímia i s'al·ludeix a les condicions ètiques i socials i a la finalitat de l'opus que, d'acord amb els principis de Ramon Llull i també de Roger Bacon, és la victòria de la societat cristiana sobre els infidels. En les estrofes afegides s'esmenta dos cops el *Testamentum*, caracteritzat com una mena de comentari a la *Cantilena* mateixa: «Fill, tot açò has en lo *Testament* [...] per tot lo cós del *Testament* qui n'és semblant a coment».

Com mostren aquests reclams explícits, els dos afegits es van escriure després del gran tractat en prosa, mentre que la definició que se'n dona a XIX, 4 («semblant a coment») suggereix que la part més antiga de la *Cantilena* és anterior. Per tant, no sembla gaire arriscat pensar que les parts afegides es van escriure quan la *Cantilena* es va afegir al *Testamentum*, en el moment de la dedicació a Eduard III. De tota manera, la relació entre els dos textos reforça la idea que la versió catalana del tractat en prosa és una versió d'autor, l'origen català del qual és evident per molts aspectes de l'obra. Si això és veritat, resulta encara més comprensible el motiu pel qual l'atribució a Llull, que no es defensa en el *Testamentum*, es va acceptar unànimement i conferí a aquest tractat ja de per si important l'autoritat derivada del nom del filòsof.

4. L'APOGEU DE L'ALQUÍMIA CATALANA (1350-1400)

L'alquímia de l'elixir, ensenyada al *Testamentum* i al *Rosarius*, es difongué aviat també fora de l'àmbit lingüístic català i occità. Abans de la fi de segle es feren traduc-

cions de les dues obres al francès i l'anglonormand, tot i que els testimonis manuscrits escassegen fins al segle següent, per motius que tenen a veure sobretot amb les modalitats de transmissió i d'ús dels textos alquímics. A les àrees catalana i francesa meridional la vulgarització de textos alquímics fou més precoç (Badia, 1996; Pereira, 1999), i aquest és només un dels elements que donen fe de la vivacitat amb què es desenvolupà l'alquímia a la Catalunya de la segona meitat del segle XIV, protegida pel favor dels sobirans però també objecte de la duríssima reacció de l'inquisidor Eimeric.

Hi ha diversos elements que testimonien aquest desenvolupament: la formació del corpus pseudolul·lià, el nombre relativament elevat d'alquimistes practicants i/o d'autors d'obres d'alquímia dels quals tenim notícia i, per a acabar, l'existència de diversos textos traduïts al català o directament escrits en aquesta llengua.

4.1. *L'alquímia a la cort*

La cort catalanoaragonesa mostrà una atenció constant envers l'art de la transmutació des de l'època de Pere IV (1336-1387), com demostren alguns documents que De Luanco ja revelà al segle passat i els publicats posteriorment per Rubió i Lluch. El 1384 el sobirà, que el 1345 havia cridat al seu servei l'alquimista jueu Menahem, i el 1372 s'havia informat de l'activitat del mestre Àngel de Francavila que, a Tortosa, «d'argent viu feu argent fi», firmà una carta a favor dels dos alquimistes Bernat d'Olzinelles (o Ulzinellis), fill d'un noble de la cort aragonesa, i Gabriel Mayol, jurisperit de la ciutat de Montblanc perquè en aquesta ciutat o en altres llocs on els semblés oportú poguessin dedicar-se a «aliquas operas alchimie auri et argenti et aliorum».

La carta de 1384 s'adreçava a l'infant Joan, el qual, esdevingut rei (1387-1395) poc després, firmà al seu torn un document en què demostra tenir un coneixement molt detallat de l'alquímia i que sent alhora interès i desconfiança envers qui es vanta de saber fer l'opus. A l'abril de 1391, Joan I envià a Galceran de Queralt un salconduit perquè mení en presència seva un bisbe alquimista que Galceran probablement li havia recomanat. És un document molt interessant, i per això el cito amb una certa extensió, a partir de la transcripció original en català, publicada per primera vegada per De Luanco:

S'il bisbe del qual nos fets mencio sap la obra d'alquímia axi perfectament com deits, a nos plaura de farli no solament los auantatges et profits que deits mes molts maiors. E aço deim per tal, com duptam que axi sia lesta la sua obra com deits, car moltes obres haurem vistes que eren bones de pes et de color mas no tienen les de aur a ciment [...] les d'argent a cenrada. Et nos haurem recepta [...] E per ço, si ell ho sap, volrien fort sa venguda; car noresmenys per ventura ell sap coses que fallen a nos en aquesta art et nos ne sabem que axi mateix ell ignora [...] Pero guardats que noy siats decebut axi com son estats molts [...]

Joan I s'interessa, doncs, per l'alquímia, fins al punt que ha vist fer l'opus diverses vegades, però igualment ha pogut comprovar sovint que ni l'or ni la plata no resisteixen les proves d'assaig a què se sotmeten. El rei digué fins i tot que tenia una recepta, potser una de les moltes receptes per a provar or i plata que els mateixos alquimistes es passaven; per tant, es dedicava personalment a aquest art, com també resulta del fet que considerava que pot comparar el seu saber amb el de l'alquimista desconegut, per a intercanviar coneixements. A propòsit d'això no podem deixar de pensar que el Magister Testamenti també explica que ha col·laborat amb un sobirà i dos «socii» en la preparació de l'opus: «Fórem tres, anats ensemps ab gran lealtat, [...] l'any MCCCXXX [e] fo lo obratge finat, d'on cascú pres sa part de tres connexants la art; los vexells rimangeren al quart, qui romàs en son regne regnant axí com adavant. Per que moltes van per lo món, qui saben coses molt bones e plasens. Donchs, si tu los encontres, veies si'n peus traure alguna cosa de profit» (III.33). El monarca aragonès semblava seguir al peu de la lletra l'exemple del text, en el qual podia trobar legitimació per a la seva curiositat.

L'amor del rei per les ciències ocultes era compartit pels seus súbdits, però Joan en volia tenir l'exclusiva, com deixa entendre un document de l'any següent, en què ordena a un cert Don Artal que li enviï els dos homes que tenia a Sastago i que, a més de practicar l'alquímia, es deia que tenien dos esperits al seu servei en una ampolla. Així, doncs, no és cap cas aïllat l'encàrrec que Joan féu el 1395, poc abans de morir, a l'alquimiayre Jacques Lustrach, que exercí amb diversa sort sota el regnat de Martí l'Humà (1395-1410), com veurem més endavant. Dos alquimistes, Duran Andreu i Bernart Tolvan, designats amb el mateix títol d'alquimiayres, havien estat contractats per ell anteriorment, mentre que el 1389 havia concedit un salconduit per a practicar l'art a l'alquimista jueu Samuel Caracosa.

Així mateix, a la cort anglesa i en altres corts de l'època trobem una actitud anàloga a la dels reis catalans, però el que interessa destacar és la precocitat del desenvolupament de l'alquímia a Catalunya i l'alt nivell social dels personatges implicats.

4.2. La formació del corpus alquímic pseudolul·lià

Tot i que utilitza les figures i alguns elements de la filosofia lul·liana (sobretot els correlatius), l'autor del *Testamentum* no atribueix explícitament el seu tractat al Beat i no fa res per a amagar la seva identitat, bé que sense revelar-la. Al llarg del text cita com a propis alguns llibres (*Liber lapidarii*, *Liber de intentione alchimistarum*, *Ars compendiosa*—potser el *Codicillum*— i *Tractatus aquarum medicinalium*) que posteriorment la tradició atribuï a Llull, a més d'altres escrits no identificats. Al costat d'aquests la referència a un *Liber de reformatione hebraica* crida l'atenció sobre la possibilitat que el nostre autor fos un jueu convers o que, en tot cas, hagués tingut relació amb l'ambient jueu, al qual pertanyien diversos alquimistes catalans. Per què, aleshores, el *Testamentum* fou considerat obra de Llull?

El primer testimoni explícit i datat de la fama de Ramon Llull com a alquimista es remunta als anys setanta del segle XIV, i és degut a un altre alquimista català,

Guillem Sedacer (?-1382). La redacció de l'altre gran pilar del corpus pseudolul·lià, el *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*, en el qual els textos alquímics citats com a propis de l'autor del *Testamentum* són obertament atribuïts a Llull juntament amb l'*Epistola accurtationis*, una breu obra sobre la transmutació dedicada a Robert d'Anjou (1309-1343), segurament és més o menys contemporània.

A diferència del *Magister Testamenti*, l'autor igualment anònim del *Liber de secretis naturae seu de quinta essentiae* volia fer creure intencionadament que tots aquests textos, incloent-hi el seu, havien sortit de la ploma de Llull; i com que coneixia bé els escrits lul·lians, a més de citar com a pròpies les obres mèdiques i l'*Ars generalis ultima*, elabora en el pròleg i l'epíleg una complexa justificació de l'atribució d'un escrit alquímic al Beat. El pròleg presenta una situació anàloga a la del proemi de l'*Arbor Scientiae*, i introdueix la petició a Llull que escrigui un tractat sobre els «secrets de la natura» per boca d'un monjo que sosté que això podrà fer triomfar el projecte lul·lià de reforma del saber. Però en l'epíleg el mateix monjo es mostra perplex pel fet que Llull, que en les seves obres autèntiques sempre s'havia declarat contrari a l'alquímia, hagi escrit un llibre alquímic; però Llull respon al·ludint a la profunda coherència entre la seva concepció trinitària i dinàmica de la natura i aquella en què els alquimistes basen la seva tasca. Aquesta argumentació certament ha tingut un paper central a l'hora d'afavorir l'acceptació de les obres alquímiques com a autèntiques per part dels lul·listes renaixentistes i Ivo Salzinger (1669-1728), juntament amb la llegenda de la conversió de Llull a l'alquímia per part d'Arnau (amb la qual, però, no és del tot coherent, com notà encertadament Jaime Custurer).

Com el *Magister Testamenti*, l'autor del *Liber de secretis naturae* (al voltant del qual aviat es formà també un altre important estrat de textos pseudolul·lians basats en la quinta essència alquímica) també obeïa sobretot a interessos mèdics en la seva aproximació a l'alquímia. En efecte, l'estreta dependència respecte del *De consideratione quintae essentiae* de Joan de Rupescissa (? - c. 1365 aprox.) no es limita a reproduir els capítols relatius a l'obtenció de la quinta essència i a les seves virtuts, sinó que n'utilitza, amb lleugeres variacions, les receptes de preparació dels fàrmacs i les indicacions relatives al seu ús en la pràctica mèdica.

El mateix Rupescissa pertanyia a l'àrea cultural catalanooccitana. El seu origen català, confirmat per diverses fonts i sostingut en general en la tradició alquímica, es posa en dubte en diverses recerques recents i l'autor avui es considera nadiu del sud de França, però ja hem vist que hi havia una contigüitat cultural entre les dues regions, i també quant a la difusió de l'alquímia. El *De consideratione quintae essentiae*, escrit el 1351-1352 (Halleux, 1981) durant l'empresonament a la presó papal d'Avinyó de l'autor —condemnat pels seus escrits profètics—, identificava l'elixir amb l'alcohol destil·lat del vi segons un procediment semblant però no exactament idèntic al que s'emprava per a obtenir les aigües medicinals, i encaminava la recerca alquímica exclusivament a fins mèdics i farmacològics, amb la qual cosa obria el camí a la *spagirica* de Paracels.

La difusió de les aigües destil·lades per a ús medicinal en la cultura mèdica catalana és ben coneguda; a més dels dos tractats d'Arnau de Vilanova (*De aquis medicina-*

libus i *De vinis*), en són un indicatiu la traducció que el mallorquí Guillem Corregger féu de la *Chirurgia* de Teodorico Borgognoni da Cervia (1261-1266), en què es recomana l'ús d'aquestes aigües, i la redacció més aviat precoç d'un breu tractat en català sobre les *Virtuts de l'aygua ardent*.

La inclusió de les aigües en l'àmbit alquímic està documentada també en un altre text pseudolul·lià, l'*Ars Operativa Medica*, que precisament a l'*incipit* esmenta la ciutat de Lleida, seu des de 1300 d'una facultat de medicina. «Quan jo, Raimon, encara era a Lleida, els amics em van pregar afectuosament que els revelés alguns coneixements secrets de l'art mèdic escrivint un llibre». Les receptes que constitueixen la major part del llibre es presenten en part com el fruit de l'ensenyament d'Arnau de Vilanova, obtingut a través del rei Robert d'Anjou, i en part com una revelació nocturna (que no un somni), igual a la revelació que havia rebut «sant Egidi malalt a la seva ermita» i ofereixen una exposició sistemàtica dels materials relatius a les aigües ardents i a l'aqua vitae procedents de les tradicions mèdiques, en primer lloc l'oftalmològica (amb el *De oculo* de Pere Hispà, 1220 c.-1277) i l'alquímica.

L'aqua vitae descrita a l'*Ars Operativa Medica* és, com l'elixir alquímic, una medicina que guareix totes les malalties i fa recuperar la juvenesa, i és definida com «una potència que supera els quatre elements però que no és cap element»: és exactament la mateixa característica de la quinta essència obtinguda de la destil·lació del vi, segons Joan de Rupescissa i segons l'autor del *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*.

El tercer llibre d'aquesta obra reprèn un altre aspecte ja desenvolupat en el *Testamentum*, l'ús d'alfabets i figures anàlegs als de l'*Ars*, i elabora una complexa combinatòria alquímica, que encara ha d'estudiar-se en profunditat des dels punts de vista textual i interpretatiu. La difusió del *Liber de secretis naturae* es va anar imposant en tota la cultura europea; i si la tradició manuscrita del segle XV és en bona part de procedència continental, alguns episodis documentats per De Luanco i la presència de manuscrits d'aquesta obra en biblioteques catalanes i espanyoles en general, demostren el paper cabdal que tingué en la tradició alquimista de la península Ibèrica. El *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* —versemblantment, per la major fama de Llull respecte de Rupescissa i amb motiu de la seva pertinença orgànica a un corpus d'escrits d'alquímia ampli i important— fins i tot esdevingué molt més famós que el seu model, i sovint la relació entre els dos autors s'invertí, com testimonia Ivo Salzinger, que en la introducció a l'edició de l'*Opera omnia* lul·liana definí Rupescissa com *optimus commentator* de Llull.

4.3. Alquimistes catalans

Després de mitjan segle XIV les característiques de la recerca alquímica comencen a canviar. L'àmplia difusió comporta una pèrdua de tensió teòrica, de manera que la producció escrita esdevé força repetitiva, tant quan es fa a través d'afegits més o menys innovadors als principals corpus atribuïts com en la producció d'autors

«menors», que cada vegada més sovint eviten amagar-se sota les etiquetes tradicionals i subscriuen personalment els seus tractats. A Catalunya també s'assisteix a aquest tipus d'evolució, ben exemplificat en la varietat de figures d'alquimistes els testimonis dels quals són segurs.²

a) *Raimon de Tàrrega (1335-1371)*. La relació amb el corpus pseudolul·lià d'un alquimista català del qual només coneixem parcialment els fets biogràfics, el jueu convers Raimon de Tàrrega –al qual Lucas Wadding en els seus *Annales* (v.13-15) ja atribuïa la paternitat dels llibres alquímics pseudolul·lians (Patai, 1994)– remet al *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*. Salzinger havia rebutjat amb menyspreu aquesta atribució al «deceptorem catalanum», però alguns estudis recents mostren que la quinta essència alquímica fou objecte d'atenció dels jueus d'Espanya, i la relació entre el text hebreu sobre la quinta essència editat per Raphael Patai (1984), la figura de Raimon de Tàrrega i els dos textos de Llull i Rupescissa certament hauran de ser objecte de més recerques. Les dates de la vida de Raimon, que la tradició anomena *Neophytus* i també *Raymundi Lulli nepos*, no permeten relacionar-lo amb la redacció ni la traducció del *Testamentum*: en efecte, va néixer en un poble de Lleida devers el 1335. Convertit al cristianisme en l'adolescència, entrà en l'orde dominicà i el 1351 es trobava a Barcelona, on cursà estudis de lògica; coneixem els seus passos gràcies a les actes del procés que patí per les idees, considerades subversives, que havia expressat en escrits d'alquímia (*De secretis naturae*; *De alkimia*) i de màgia (*De invocatione daemonum* o *Conclusiones*). Per bé que el seu biògraf més recent, J. M. Coll (1949), exclou del tot la relació de *Raimon Neofita* amb l'alquímia, la identificació tradicional amb el pseudoLlull es considera possible almenys pel que fa al *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* i potser també a l'*Ars Operativa Medica*.

b) *Menahem jueu (1340-1350)*. L'alquímia es difongué en els ambients jueus medievals, i precisament sembla que fou entre els jueus espanyols que es produí el primer acostament entre l'alquímia i els temes cabalístics, que amb la posterior relació amb l'*Ars lul·liana* va caracteritzar una bona part del lul·lisme del Renaixement. No sabem si Raimon de Tàrrega va establir aquest tipus de relació, ni si la va establir l'alquimista jueu anomenat Menahem, que va estar al servei de Jaume III de Mallorca i del qual coneixem els fets però no tenim escrits ni que li siguin atribuïts hipotèticament (Romano, 1989-1990; Patai, 1994). A Mallorca, Menahem, que els documents designen amb l'apel·latiu de *magister*, treballava a casa de Bertran Roig en col·laboració amb un orfebre cristià, anomenat Senata, «in sofisticatione argenti et

2. Les figures dels alquimistes catalans actius en el període considerat caracteritzaran de manera extremadament succinta però amb referències bibliogràfiques com més completes millor. Quant a la fitxa relativa a Jacobus de Sancto Saturnino estic en deute amb Pascale Barthélemy i, a través seu, amb Didier Kahn, pel que fa a les referències bibliogràfiques, de manera que vull donar-los les gràcies a tots dos. A més, he pogut llegir gràcies a la cortesia de P. Barthélemy la seva transcripció del tractat inèdit *XII claves totius magisterii* (Bolonya, Biblioteca Universitària, ms. 1444, f. 153-155), per la qual cosa també li dono les gràcies.

auri» i era conegut com a *magnus experimentator et nigromanticus*. El 1344, Pere IV, en un document relatiu al procés contra Arnau d'Erill, ordena que s'impedeixi un possible intent de fuga dels dos alquimistes. Posteriorment el *magister* passà al servei del mateix Pere: alguns documents dels anys 1346-1347 el situen a les poblacions de Tortosa i Cervera; amb seguretat, a l'estiu de 1346 era *fiscus domus nostre*, és a dir, metge del rei. Morí el 1348, potser víctima de la pesta o d'un program.

c) *Jacques Lustrach (1395-1400)*. Mallorca devia haver estat un centre de recerca alquímica des de la primera meitat del segle XIV, perquè a més de l'activitat documentada de Menahem hem de recordar la presència d'un laboratori d'alquímia construït tal vegada els primers anys del segle XIV al cor del palau reial de l'Almudaina i els trets lingüístics mallorquins en la traducció catalana del *Testamentum*. Probablement perquè existia una tradició local, l'alquimista d'origen francès anomenat Jacques Lustrach s'instal·là precisament al castell de l'Almudaina per a fer les seves recerques, quan el 1395 entrà al servei de Joan I.

Lustrach és ben conegut, perquè des del segle passat han estat publicats per J. M. Cuadrado i després per De Luanco i altres els documents que permeten reconstruir els seus passos. El sou que li assignà el rei, set sous al dia, indica que la seva obra gaudia d'estima i generava expectatives. Malgrat el compromís molt menor del successor de Joan I, Martí l'Humà, amb les ciències ocultes, l'*alquimiayre* —protegit per la reina Maria— continuà rebent el sou fins a 1399. Però la correspondència entre l'alquimista i el rei revela que a la tardor d'aquell any les seves relacions es deterioraren, bé que l'alquimista havia enviat al rei un petit llibre, potser per convèncer-lo que l'escassetat de resultats pràctics no s'explicava per la seva ignorància. De tota manera, al cap d'uns pocs mesos d'empresonament Lustrach fou alliberat per intercessió de la reina, i des d'aleshores se'n perd la pista.

En l'inventari dels llibres deixats per Martí figurava, en efecte, un llibre d'alquímia, i d'altra banda hi ha algunes còpies manuscrites d'un petit tractat titulat *Fenix* que Thorndike atribueix amb seguretat a Lustrach. Hi ha un text amb el mateix títol, la redacció catalana del qual ha estat transcrita per De Luanco, que figura també entre les obres atribuïdes a Arnau de Vilanova, però es tracta d'una petita pràctica, molt diferent del text de Lustrach. Sembla que aquest pretén ser un desenvolupament original de la tradició lul·liana: distingeix diverses preparacions alquímiques, que designa amb el terme emprat pel pseudoGeber de «medicines», i el veritable *lapis philosophorum*, que identifica amb l'elixir del *Testamentum* i per a la preparació del qual, obtinguda únicament del mercuri, considera que s'ha de reservar el terme *transmutació*. D'aquest *lapis* «els filòsofs diuen que fa mal·leable el vidre si se li projecta a sobre després d'haver-lo fos i així pot tenyir el cristall i transformar-lo en veritables robins» —element que reprèn la temàtica artesanal desenvolupada dues dècades abans per Sedacer, com veurem—; però també guareix «la lepra i totes les malalties tant internes com externes, rejuveneix els vells i els reforça i alegra, cosa no gens estranya des del moment que cura els cossos dels metalls malalts i imperfectes». La

part final del *Fenix* es dedica a ensenyar la manera com l'or preparat d'aquesta manera conté totes les qualitats de tots els metalls, en una complicada combinatòria de qualitats externes (visibles) i internes (ocultes).

d) *Guillem Sedacer (m. 1382)*. Dels alquimistes catalans de l'època, Guillem és certament el més interessant, tant per alguns aspectes biogràfics com per les característiques de les seves obres. Deixada de banda pels estudiosos fins fa pocs anys, la *Summa sedacina* ara és l'objecte de recerca de Pascale Barthélemy (1985), que n'està preparant una edició crítica i que proporciona, en els estudis fins ara publicats, la imatge d'un alquimista original en molts aspectes. Carmelità però en desacord amb l'orde, Sedacer passà els seus últims anys a Perpinyà; al començament de 1382 pertanyia a la cort de Joan I (un altre testimoni del viu interès del rei envers l'alquímia), el qual, després de la seva mort, ordenà que se'n recuperessin els llibres que havien quedat a la ciutat del Rosselló. De vint-i-sis manuscrits científics presents a la seva biblioteca, dotze eren tractats alquímics i cinc, llibres d'astronomia; només cinc, per contra, eren els llibres religiosos.

A més de la *Sedacina*, va escriure una altra obra alquímica, que constitueix el canemàs de l'obra principal i que consisteix en un recull de materials molt menys elaborats però més complet: el *Liber alterquinus* (Barthélemy, 1985, 1991). En el pròleg de la *Summa*, en efecte, l'autor n'anuncia la subdivisió en quatre parts (fonaments de l'opus, substàncies i la seva preparació, transmutació *ad album* i transmutació *ad rubem*), però els manuscrits només contenen les dues primeres. En canvi, el *Liber alterquinus*, que P. Barthélemy ha pogut atribuir amb seguretat a Guillem, les conté totes quatre.

Els títols de les obres alquímiques de Sedacer presenten la característica, força curiosa, de basar-se en jocs de paraules: *Sedacina* és una referència al nom de l'autor, però també al sedàs, a través del qual l'alquimista passa els seus materials en els processos de purificació i en les provatures (Barthélemy, 1993). L'adjectiu que caracteritza l'altre text, *alterquinus*, sembla una invenció del mateix Sedacer, que el defineix com un sinònim d'*alquímic* (parla de l'alquímia com d'«alterquine science et secrete») i que podria haver format amb el prefix aràbitzant *al-* i el terme català d'origen àrab *tarquin*, o d'*alter quinus*, que seria una al·lusió a la quinta essència, l'estat perfecte de la matèria.

Amb tot, Sedacer no desenvolupa la concepció de la quinta essència en relació amb la destil·lació de l'alcohol; en canvi, s'aplica la noció de quinta essència al vidre i a les pedres precioses. La fabricació alquímica de gemmes ja era una de les finalitats de la pràctica del Magister Testamenti i, per tant, Sedacer també s'insereix en una tradició de recerca iniciada pel pseudoLlull, si bé no en la més difosa entre els seus seguidors. De tota manera, cal remarcar la notable diferència en el pla de les pràctiques operatives (el que Barthélemy anomena «la trame» de l'opus), des del moment que la recerca de Sedacer té relació amb pràctiques artesanals reals, encaminades a la producció d'un material preciós caracteritzat per la inalterabilitat com a quinta essència farmacològica (l'alcohol). En algunes de les nombrosíssimes receptes que

constitueixen el teixit dels seus textos, Sedacer mostra una superposició significativa del vidre a la pedra filosofal. En efecte, defineix el vidre com «un cos transparent reconduït mitjançant l'art a la naturalesa de la quinta essència [...] signe i principi de la pedra viva que no és una pedra [...] pas directe per obtenir la pedra dels nostres desigs», i fins i tot en una recepta es proposa com a elixir: «Si vols que la força del teu cos sigui renovada, pren cada dia una dracma d'aquesta pedra ben dissolta en aigua calenta i la teva joventut es renovarà com una àliga i es reforçarà i no et tornarà un vell amb els cabells blancs, si Déu vol».

Tot i que els llibres de Sedacer són constituïts majoritàriament per receptes tretes de nombroses fonts, que són enumerats al començament del tractat i que comprenen, naturalment, els grans noms de la tradició alquímica catalana, l'autor fa una substitució sistemàtica del lèxic tradicional per paraules inventades i jocs verbals afins als dels títols. D'altra banda, les fonts «han passat pel sedàs», i Sedacer les modifica quan cal per poder ser fidel a la trama operativa del seu *lapis*, procés que coincideix amb la fabricació del vidre, que ell devia conèixer realment, perquè en la seva obra es reconeix l'elaboració del *contrafets de Damasc*, recordat en un document català del 1387, que designa un vidre decorat amb esmalt segons una tècnica de procedència àrab (Barthélemy, 1995).

e) *Jacobus de Sancto Saturnino* (segle XIV?). En la llista de vint autoritats alquímiques que facilita Sedacer al començament de la *Summa sedacina* figura, en el divuitè lloc, abans de Roger Bacon i Llull, el nom d'aquest personatge, del qual Guillem posseïa un escrit; el mateix nom també apareix prop dels de Llull i Arnau en la llista d'alquimistes copiada al manuscrit d'Arnaud de Brusselles, sobre el qual tornarem de seguida, i en un esborrany d'història de l'alquímia conservat al manuscrit de Venècia, Sant Marc, VI. 215 (*Conversatio philosophorum*). Jacobus és citat en la *Soma occitana* de Bernat Peyre i, amb el nom de Jacobus de Burgo Sancti Saturnini, o Sancti Severini, per un altre autor del segle XIV, Bernardo Trevisano. Totes aquestes dades fan pensar en un autor de la primera meitat del segle XIV, però de moment no en sabem res més. El seu breu escrit, titulat *XII claves totius magisterii*, és una petita pràctica sense cap característica especial, llevat d'un senyal genèric de relació amb la tradició de l'elixir quan denomina el «lapis tresor inestimable». En una paraula, res que pugui donar compte de la seva fama, documentada sobretot per alquimistes catalans i occitans; aquesta dada, juntament amb la proximitat a Arnau i Llull a les llistes, convida a considerar que pertany a la mateixa tradició.

4.4. *Testimonis manuscrits*

A més de les investigacions sobre la formació i la difusió de les grans col·leccions alquímiques i de l'aprofundiment en les figures al·ludides més amunt, per a la qual cosa és un instrument indispensable l'estudi dels manuscrits, aquest constitueix per si mateix una tasca ineludible per a qui vulgui de debò reconstruir la història de

l'alquímia a la cultura catalana medieval. El primer fil que ens pot guiar és, per descomptat, el de la llengua: els dos exemples que segueixen, bé que de naturalesa molt diversa, tenen en comú l'ús del català com a llengua científica al costat del llatí. Com ja s'ha dit, Catalunya fou una de les àrees on la mescla de codis lingüístics es donà més precoçment.

a) *De Catalunya a Anglaterra*. En un manuscrit del segle XV (Cambridge, Corpus Christi College 395) que conté el *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* i el *De consideratione* de Rupescissa, hi ha un breu tractat que parla de les virtuts, alquímiques però també màgiques, d'una planta anomenada *lunaria*; aquestes virtuts, segons el títol del tractat, són tretes d'un text d'Hermes, i efectivament una petita obra relativa a la mateixa herba alquímica apareix sovint als manuscrits atribuïts al mític pare de l'alquímia. «Hi ha una planta anomenada *borissa*, és a dir, *larthii*, en llatí *lunaria* o també *mortagon*, en grec *eliotropia*, en àrab *ibuznica*, en llengua sarraïna *margaton*; els cristians en llengua vulgar l'anomenen *herba pilz* o *pit*, i els jueus, *salmania*. *Borissa* és el nom amb què l'herba se sol indicar en el text atribuït a Hermes, mentre que *lunaria* és com apareix al *Testamentum* i en altres obres pseudolul·lianes des de les quals passa a la literatura alquímica posterior. La característica més interessant d'aquesta herba és que surt de la terra del tot mancada de fulles i que després li'n surten quinze, cadascuna un dia del mes lunar fins a la lluna plena; després, quan la lluna comença a minvar, les fulles cauen d'una en una, de la mateixa manera com han crescut. Es tracta, òbviament, d'una descripció de caràcter simbòlic; però en enumerar-ne les *virtutes*, o les preparacions en què pot intervenir, es fa referència contínuament al seu *suc* (des de l'alquímia hel·lenística s'empraven en l'opus alguns suc vegetals, sobretot en les primeres fases). Ens trobem, doncs, davant d'una barreja entre el llenguatge realista i el metafòric, reforçada per la presència d'algunes *virtutes* decididament màgiques, ja que aquesta herba té propietats que, en la literatura hermètica màgica, per exemple en el *Picatrix*, són característiques dels talismans (posada en un anell fa invisibles o transporta màgicament a llocs llunyans, etc.). Amb tot, en primer lloc la *lunaria* té les virtuts transmutatòries i medicinals típiques de l'elixir, com fa notar el copista, que després de la conclusió afegeix l'anotació següent (en llatí com en el text): «Totes aquestes virtuts són vertaderes, però no literalment, perquè aquestes i moltes més són les virtuts del lapis philosophorum. Qui la provi sabrà que el que he escrit és veritat. La figura d'aquesta herba segueix en els fulls següents» (f. 99).

En els folis següents, 100-102 (els folis del manuscrit estan numerats com pàgines, amb números senars a l'anvers i parells al revers), hi ha, efectivament, algunes imatges d'herbes notablement diferents entre si, una de caràcter simbòlic (f. 100, un arbre coronat per la Lluna amb catorze branquetes acabades en mitges llunes i un arbre coronat pel Sol amb catorze branques acabades en petites esferes), i d'altres de semblants a representacions botàniques d'herbes no identificades. Tots els comentaris a les figures són en català (per exemple, al f. 101, «Certes alli desus se trova que es stellaria e lunaria. La qual yo se per astrologia»), com també el breu tractat astrològic

que segueix, que comença: «Si tu vols saber les set planetes com reguem en lo dia y en la nit [...]» (es tracta de les dominacions dels planetes a les diferents hores del dia, segons l'esquema utilitzat també a l'última part del *Tractatus novus de astronomia* de Ramon Llull). La llengua catalana també s'empra en les receptes alquímiques transcrites al final del *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*. El manuscrit, escrit a Catalunya, arribà a Anglaterra força aviat, perquè va pertànyer a Robert Greene de Welbe, un alquimista que visqué a la primera meitat del segle XV i propietari també d'altres manuscrits amb obres pseudolul·lianes que posteriorment pertanyeren a John Dee (1527-1608), començant pel còdex del Corpus Christi College d'Oxford, 244, que testimonien el pas de materials alquímics de Catalunya a Anglaterra, entre la fi del segle XIV i les primeres dècades del segle XV.

Oxford CCC 244 conserva la redacció catalana antiga del *Testamentum* copiada per l'anglès John Kirkeby el 1455, amb motiu d'una recerca sobre l'elixir per a la qual ell i els seus *socis* havien obtingut del rei d'Anglaterra un permís especial. En algunes *subscriptions*, Kirkeby indica la procedència de la península Ibèrica d'altres textos transcrits (per exemple, d'una redacció de la *Tertia distinctio* del *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*), i mostra com el desenvolupament de l'alquímia a Anglaterra continuava depenent d'aquesta font un segle més tard de la citació d'Arnau per part de Chaucer. En vista de fets com aquests, s'entén molt bé la forta presència de textos alquímics al *Catàleg de les obres lul·lianes en Oxford* de Josep M. Batista i Roca, i sobretot que la seva difusió sempre hagi estat paral·lela a la de les obres autèntiques de Llull a l'Europa del Renaixement.

b) *El manuscrit d'Arnaud de Brussel·les (segle XIV)*. En el context d'una àmplia col·lecció alquímica plurilingüe, el *Trésor d'alchimie*, hi ha textos en català. El manuscrit és datat a Nàpols el 1489 per l'erudit bibliòfil Arnaud de Brussel·les. Conservat a la biblioteca de la Lehigh University Library de Bethlehem (Pennsilvània, Estats Units), fou descrit de manera molt detallada per Wilson als anys trenta.³

Un d'aquests, titulat simplement *Obra de la alkimia* (f. 30v-32b), és la traducció d'un comentari d'origen àrab a la *Tabula Smaragdina*, que en llatí i amb la curiosa atribució a Averrois també es troba al manuscrit de Cambridge examinat més amunt (f. 243-250); el text es coneix en llatí amb el títol de *Liber dabesi*, i ens hem de preguntar si la presència de la traducció al català podria indicar que procedeix de l'àrea ibèrica o bé que hi tingué una difusió especial. Hi ha un altre text que planteja un interrogant que ja hem formulat més amunt. En efecte, John Dastin (segle XIV) sembla ser l'autor de l'original llatí, la traducció catalana del qual es troba als f. 129va-131vb, amb el títol de *De la compositió de la pedra philo[sol]fal, com e de qual matèria se fa segons Mestre Arnau de Vilanova*.

Els altres textos en català que segueixen són inèdits, i tots tres presenten el mateix incipit: «En nom de De». Un d'aquests és una compilació en què un nou pròleg precedeix la traducció de part del *Liber lucis* de Joan de Rupescissa.

3. Dec a la cortesia del curador de la Lehigh Library, Philip Metzger, a qui dono les gràcies efusivament, haver tingut a la meva disposició els textos en català que conté aquest interessantíssim manuscrit.

Un altre és un breu tractat en prosa, atribuït a Arnau de Vilanova, l'autor del qual sembla particularment interessat en la «congelació del mercuri cru» (cap. 12) i en els diversos tipus de *marquesites* que es poden emprar en l'opus: «Axi mateix son departides les set marquesites en set colors e cada una en sa natura mostra sa virtut [...] E sapies per veritat que de negunes de totes aquestes marquesites ni ha de naturals sino dues. La primera es aurea, i de aquesta no't vull parlar al present. Car no he manament de parlar en tant alta obra com es la del Sol. Mes vull te parlar de la segona que est argentea, que es de la Luna [...] e nomenen la en Englaterra balenta» (f. 139^{rb-va}). El pròleg introdueix el tema tòpic de la vana recerca del secret alquímic, al qual afegeix, amb l'al·lusió a les obres de caritat, un element típic de l'alquímia de Rupescissa: «[...] molts homens van errats per cercar e per trovar en les obres que són minerals, e no poden conseguir neguna cosa. E dol me lo cars [sic] d'ells, e vull los illuminar en aquesta breu scriptura, ab la qual se puscan aprofitar deles coses que són deles mineres dela terra sens peccat deles lurs animes. E que façen be per amor de Déu als pobres e als malalts [...]».

El tercer text, un breu poema subdividit en cinc parts que se succeeixen (f. 151^{rb-153ra}) amb separacions gràfiques però sense títols ni numeració, també es caracteritza per un to moralitzant i decididament religiós. Després del proemi, que presenta l'escena de l'anunciació per a introduir el tema de la salvació relacionat amb l'opus alquímic, a la primera part es diu que els elements dissolts i mesclats en un fluid comparat amb la sang humana («E tots ensemps los mesclarets / E sanch d'ome los tornarets») hauran d'estar vuitanta dies al recipient anomenat *purgatori*. Aquest nom de seguida fa desplaçar el discurs cap al destí *postmortem* dels pecadors fins al dia de la resurrecció dels morts i del judici: «Adonchs vendra lo Salvador / Qui los criech ab gran honor / E dira: "Aichs, sus levats!"». Les paraules es refereixen als homes, però l'acostament entre l'alquímia i la resurrecció dels morts no és exempt de suggeriments relatius a l'opus; d'altra banda, la projecció escatològica del tema de l'elixir ja era present al *Tèstamentum*.

La part següent del poema, la més llarga, comença amb una invectiva contra aquells que menyspreen la pedra («O vos altres, honrat senyors / de la peyra escarnidors»), els preparats i les virtuts medicinals de la qual es descriuen. L'autor utilitza la comparació de la preparació alquímica amb la sang, juntament amb altres metàfores biològiques, i afirma que pot fer un cos amb els quatre elements: «que home serra appellat / de cors e d'arma compilat». La tercera part, en canvi, s'adreça als seguidors de l'alquímia («Aviats senyors, complits de saviesa, / Inquiridors de la pedra vermeya»), i consisteix essencialment en recomanacions d'ordre ètic i tècnic. Com a ingredients de l'opus s'esmenten: «oli vermell», comparat amb la sang; l'aigua ardent, «aygua clara, viva, fogueyant»; la terra negra i, per acabar, un dissolvent que no per casualitat és l'herba «lunaria, Herba de pich qui romp certament, / Lunaria ab la cama vermella / Tuxech mortal [...]».

L'última part, per a acabar, exposa una genealogia de filòsofs que comença amb Adam («Veiats que diu nostre pare Ada») i continua amb Noè, Aristòtil, Plató, molts autors de la tradició islàmica, i una al·lusió, no exempta de ressonàncies, a «lo prous

en Jacme, qui anech refermat, / e los altres dixen que axi deu fer, / qui quatre ves lo magisteri dita». No queda clar qui és aquest *Jacme*, però colpeix el fet que sigui l'únic alquimista de nom occidental esmentat en aquesta curiosa *història de l'alquímia*. Naturalment, es pensa en la fama de Jacobus de Sancto Saturnino en la tradició catalana, però de moment no es pot aventurar res més.

M'he allargat comentant aquests materials, que veritablement mereixerien una edició i un estudi acurats, perquè exemplifiquen força bé el conjunt de les característiques més generals del recorregut alquímic que he intentat reconstruir: la recerca d'un elixir per als metalls i el cos humà, la recurrència d'alguns detalls de mètode (la *sang humana*, la *lunaria*), el to religiós de l'opus. Són elements que els dos textos fundacionals de l'alquímia catalana, el *Testamentum* i el *Rosarius*, relacionen amb el nom d'Hermes, i es diferencien del plantejament clarament metal·lúrgic i artesanal propi de l'alquímia llatina més directament vinculada al pseudoGeber. Voldria subratllar que el manuscrit d'Arnaud de Brussel·les, com els altres als quals he al·ludit en aquest paràgraf, és de la fi del segle XV, però quasi tots els materials que inclou són del segle anterior. En efecte, al segle XV es van manifestar en l'alquímia indicis de pèrdua de tensió teòrica i d'originalitat, a causa de la difusió, i la producció d'escrits originals donà pas a la reelaboració i, sovint, a la simple transmissió, de la literatura alquímica més antiga.

Pel que fa a l'alquímia catalana, sembla que tot el que tenia de vital en aquest segle es va traslladar en una altra banda: la relació amb Anglaterra, a la qual ja he al·ludit, es desenvolupà especialment en l'alquímia *lul·liana* de George Ripley (1415-1490); però també caldria analitzar amb més profunditat, i entre altres coses, com van arribar als ambients humanistes italians textos com l'*Ars Operativa Medica* i el *Liber de secretis seu de quinta essentia*; com també si hi ha connexions entre fra Guillem Sedacer i Cristoforo da Parigi (1470 aprox.), que atribueix al vidre un paper rellevant en la definició de l'alquímia, i per quina via els textos pseudolul·lians van arribar a l'autor de l'*Scala sapientiae*, Guido Montanor (segle XV), que, pel que sembla, era d'origen grec.

5. LA REACCIÓ ECLESIASTICA

Els capítols dels ordres mendicants havien emès, entre els segles XIII i XIV, moltes prohibicions de practicar l'alquímia: el 1260, el 1279, el 1292, el 1313, el 1316, el 1337 i el 1354, els franciscans; el 1273, el 1287, el 1289, el 1313, el 1323, el 1356, el 1378 i el 1434, els dominics. Però la repetició de les prohibicions i la condemna més general de 1317 mostren que la relació d'eclesiàstics i poderosos amb l'alquímia no s'acabà, a pesar que va haver de fer front a una desaprovació cada vegada més explícita. A Catalunya, on ja s'havia emès la prohibició de 1313, els representants més il·lustres de la reacció eclesiàstica van ser el franciscà Francesc Eiximenis (1340-1409?) i el dominic Nicolau Eimeric (1320-1399), que ja havia denigrat els alquimistes al *Directorium Inquisitorum* (1376).

Al *Crestia* (XII.23), Francesc Eiximenis qualificava els alquimistes d'«enganadors e guastadors del seu»; i definí l'alquímia com un art pervers i sostingué que, com l'astrologia, predisposa a caure en la pèssima nigromància. Però la seva condemna no és absoluta, perquè en el mateix text afirma que Déu pot decidir revelar-la a aquells que en saben fer un bon ús, els quals estan obligats a mantenir el secret, sota pena de cometre un crim de lesa majestat: el franciscà vol dir amb això la majestat divina, que té el poder de crear i fer miracles i, per tant, si vol, també de permetre que la transmutació sigui real.

És interessant observar que les paraules d'Eiximenis semblen evocar un passatge del *Testamentum*, en què l'alquimista adverteix el deixeble com segueix: «No digues a arma, bé te vulles guardar. La magestat s'en minua, si ho vas revelant; di tal revelament a Deu és pertangut, de qui tot bé abunda; a ell sol és degut. Per que, si't mets a fer ço que li és degut, tu sustraus lo dret propii quel al senyor és degut, si que ja és format per tu lo judiciament d'on serràs condemnat al jorn de jutiamet: "Gran crime has committut de lesa majestat, ja no't serrà remès per real magestat!"».

Amb tot, per més que l'influent franciscà hagués convidat els governants a perseguir i expulsar de la comunitat els qui ensenyaven i practicaven aquest art, ja hem vist amb quina freqüència i convicció Joan I, el seu protector, s'interessava per l'alquímia. Això manifesta una tensió entre el poder eclesiàstic i el reial quant a la pràctica de l'alquímia, que a Catalunya troba l'expressió potser més clara. El mateix inquisidor de la Corona d'Aragó, Nicolau Eimeric, no es resolgué a escriure un llibel específic de condemna de l'alquímia fins que es va veure exiliat i, per tant, lluny de la cort de Joan I. En efecte, el *Tractatus contra alchimistas* fou escrit el 1396 a Avinyó (Eimeric, 1987).

La finalitat del *Contra alchimistas* és poc clara; l'àmplia referència final al decret de Joan XXII, amb la invenció de la disputa anunciada per aquest entre alquimistes i filòsofs naturals, que s'hauria saldat amb la derrota *de facto* dels alquimistes i la condemna consegüent, juntament amb l'oferta de l'opuscle al papa al final de l'epístola inicial, semblen indicar una perspectiva més àmplia. Però la dedicatòria, per a Bernard Estruch, abat de Roses (1392-1400), ens torna a dur a Catalunya, on sens dubte les aspres reflexions de l'inquisidor havien pres forma en la confrontació amb el prestigi i la difusió de què gaudia l'alquímia. A més, el mateix Eimeric havia dirigit el procés contra Raimon de Tàrrega el 1371.

El breu tractat examina, en vuit qüestions desenvolupades sobretot amb el recurs a textos bíblics i a una «experientia» invocada genèricament (i apropiadament), la generació dels metalls i de les pedres precioses, la metal·lúrgia, la possibilitat de l'alquímia i la seva legitimitat. Eimeric basa la seva condemna sobretot en els dos darrers punts, que ja anunciava en el pròleg en incloure l'alquímia entre les arts frívoles. Els seus arguments són lapidaris i sovint genèrics, com també ho és la seva connotació de l'alquímia. Però no manquen alguns elements de cert interès, com l'al·lusió —des del pròleg— a la pràctica de preparació de pedres artificials i sobretot al vidre i a les aigües destil·lades, és a dir, aspectes de l'opus particularment desenvolupats pels alquimistes catalans.

Allò que es discuteix sobretot en el cas del vidre i de les aigües és la relació entre *natural* i *artificial*; la distinció entre els dos plans és netíssima, i la relació que es pot establir entre ells mai no és d'intercanvi (com pretenien els alquimistes de la línia baconiana) sinó exclusivament de jerarquia. En efecte, després d'haver establert amb molta precisió que l'activitat pròpiament creadora pertany només a Déu, l'inquisidor examina la manera com es poden preparar determinades substàncies artificialment, però només a partir de substàncies naturals adequades per a això. En realitat, només Déu podria fer or miraculosament a partir de la plata o plata a partir del plom; els dimonis, que els alquimistes invoquen com els astròlegs per a poder aconseguir el seu objectiu, amb la qual cosa cauen en l'heretgia, no fan altra cosa que transportar or o plata o pedres precioses, com a lladres, dels llocs on es troben naturalment, perquè apareguin per art de màgia en l'alambí de l'alquimista. Tots els alquimistes, doncs, són «impostors» i la condemna en la *Spondent quas non exhibent* s'estén, segons Eimeric, a tots ells, perquè l'estabilitat de la natura no es pot trencar per obra d'un artífex humà. En les argumentacions de l'inquisidor, que abans d'atacar els alquimistes havia atacat primer els seguidors de Lull, en realitat sembla copsar amb molta agudesia la presència de la discussió de l'alquímia en les obres lul·lianes autèntiques, però amb la novetat constituïda per l'acusació d'idolatria als alquimistes que invoquen el dimoni, d'altra banda inútilment.

Aquest recurs a l'acusació de nigromància i d'heretgia contra els alquimistes és l'expressió més extrema de la condemna teològica de l'alquímia (Newman, 1989), i no sorprèn que el primer a formular-la amb tanta claredat hagués estat un inquisidor. Amb tot, aquest no nega que sigui possible produir metalls *semblants* als naturals, i *salva* de la condemna els usos artesanals dels productes alquímics, però censura sense embuts l'ús de l'or artificial per a encunyar moneda i per a fer medicaments. Al final de l'edat d'or de l'alquímia catalana, doncs, Eimerich fa per motius manifestament teològics una clara distinció entre el somni alquímic que fa de l'alquimista un cocreador capaç de perfeccionar la matèria i d'inserir el treball humà en el curs de la natura, i la realitat de tècniques de laboratori cada vegada més evolucionades i dotades d'una dignitat i una especificitat als límits de les possibilitats humanes. Aquesta distinció indicava ja embrionàriament la separació entre *oratori* i *laboratori* i el trencament de la solidaritat entre l'actuació humana i el *cursus naturae*, que van permetre el naixement de la ciència moderna, de la qual l'alquímia seria desterrada al regne del que era ocult.

BIBLIOGRAFIA

- BADIA, L. *Textos catalans tardomedievals i «Ciència de naturas»*. Barcelona: Reial Acadèmia de Bones Lletres, 1996.
- BARTHÉLEMY, P. «L'oeuvre alchimique de Guillaume Sedacer. Édition et étude». *Positions des thèses soutenues par les élèves de la promotion del 1985*. Paris: École des Chartes, 1985, p. 9-16.
- «Un anonyme alchimique dévoilé: le *Liber alterquinus*». *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, LVIII (1991), p. 31-53.

- BARTHÉLEMY, P. «Du "belutage" alchimique: remarques sur la méthode de G. Sedacer». A: MARGOLIN, J. C.; MATTON, S. [dir.]. *Alchimie et philosophie à la Renaissance: Actes du Colloque International de Tours (4-7 Décembre 1991)*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.
- «Le verre dans la *Sedacina totius artis alchimie* de Guillaume Sedacer». A: KAHN, D.; MATTON, S. [ed.]. *Alchimie. Art, histoire et mythes. Actes du 1er colloque international de la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie*. Paris; Milà: SÉHA-Archè, 1995.
- BATISTA I ROCA, J. M. «Catàlech de les obres lulianes en Oxford». *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, VIII (1915-1916), p. 204-228; 308-330.
- BEAUJOUAN, G. *La Science en Espagne aux XIV^e et XV^e siècles*. Paris: Conférence du Palais de la Découverte, 1967.
- BERTHELOT, M. «Sur quelques écrits alchimiques, en langue provençale, se rattachant à l'école de Raymond Lulle». *La Chimie au Moyen Âge*. Osnabrück: Neudruck, 1967, p. 351-356.
- BONNER, A. *Obres Selectes de Ramon Llull (1232-1316)*. Palma de Mallorca: Moll, 1989.
- CALVET, A. «Les alchimica d'Arnaud de Villeneuve à travers la tradition imprimée». A: KAHN, D.; MATTON, S. [ed.]. *Alchimie. Art, histoire et mythes. Actes du 1er colloque international de la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie*. Paris; Milà: SÉHA-Archè, 1995, p. 159-190.
- «Mutations de l'alchimie médicale au XV^e siècle. À propos des textes authentiques et apocryphes d'Arnaud de Villeneuve». *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, 3 (1995), p. 185-209.
- *Le Rosier alchimique de Montpellier – Lo Rosari*. Paris: Centre d'Enseignement et de la Recherche d'Oc; Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1997.
- CAMARASA, J. M.; ROCA ROSELL, A. [dir.]. *Ciència i tècnica als Països Catalans. Una aproximació biogràfica*. 2 vols. Barcelona: Fundació Catalana de la Recerca, 1995.
- CAMILLI, G. «Scientia mineralis e prolungatio vitae nel *Rosarius philosophorum*». *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, 3 (1995), p. 221-225.
- CARRERAS I ARTAU, J.; CARRERAS I ARTAU, T. «Dues notes sobre el lul·lisme trecentista». *Estudios Lulianos*, 16 (1972), p. 231-239.
- COLL, J. M. «Ramon de Tàrraga fue formalmente hereje?». *Ilerda*, 9-11 (1949), p. 5-29.
- CRISCIANI, C.; PEREIRA, M. *L'arte del sole e della luna. Alchimia e filosofia nel Medioevo*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1996.
- DE LUANCO, J. R. *La alquimia en España*. Barcelona: Alta Fulla, 1998.
- EIXIMENIS, F. *Lo Crestià*. Barcelona: Edicions 62, 1983.
- EYMERICH, N. «Contre les alchimistes». A: MATTON, S. [ed.]. *Chrysopoeia*, 1987, p. 93-136.
- GARCÍA FONT, J. *Historia de la alquimia en España*. Madrid: Editora Nacional, 1976.
- HALLEUX, R. «Les Ouvrages alchimiques de Jean de Rupescissa». *Histoire Littéraire de la France*. Vol. 41. Paris, 1981, p. 241-284.
- Liber Hermetis*. A: NEWMAN, 1991, p. 48-51.
- LLINARES, A. «L'idée de nature et la condamnation de l'alchimie d'après le *Livre des merveilles* de Raymond Lulle». *La filosofia della natura nel Medioevo*. Milà: Vita e Pensiero, 1966, p. 536-541.
- «Propos de Lulle sur l'alchimie». *Bulletin hispanique*, LVIII, 1966, p. 86-94.
- «Les conceptions physiques de Raymond Lulle, de la théorie des quatre éléments à la condamnation de l'alchimie». *Études philosophiques*, XXII, 1967, p. 439-444.
- LLULL, R. «Quaestiones per artem demonstrativam solubiles». *Opera*. Vol. IV. Mainz, 1729.
- «Quaestiones Magistri Thomae Attrebatensis». *Opera Parva*. Palma de Mallorca, 1946.
- «Arbor Scientiae» ["Arbre de ciència"]. *Obres Essencials*. Barcelona: Selecta, 1957-1960. 2 v.
- «Liber Contemplationis» ["Libre de contemplació"]. *Obres Essencials*. Barcelona: Selecta, 1957-1960. 2 v.
- *Ars Generalis Ultima* (ROL XIV). Turnhout: Brepols, 1986.
- *Liber de novo modo demonstrandi* (ROL XVI). Turnhout: Brepols, 1988.

- LLULL, R. *Felix o el Libre de les meravelles*. A: BONNER. Vol. II.
 — «Liber principiorum medicinae» [“Començaments de medicina”]. BONNER. Vol. II.
 — *Tractatus novus de astronomia* (ROL XVII). Turnhout: Brepols, 1989.
- LUSTRACH, J. *Fenix*, Florència: Biblioteca Nazionale, Palatino 885, f. 313r-323v. [manuscrit]
- MCVAUGH, M. «Two texts, one problem: the authorship of the *Antidotarium* and *De venenis* attributed to Arnau de Vilanova». A: PERARNAU, J. [ed.]. *Actes de la I Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova*. Vol. 2. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1995 (*Arxiu de Textos Catalans Antics*, 14), p. 75-94.
- MINERVINI, V. [ed.]. «Les virtuts de l'aygua ardent». *Literature, Culture and Society of the Middle Ages. Studies in Honour of Ferran Valls i Taberner*. Vol. IX. Barcelona: PPU, 1989, p. 2719-2734.
- MULTHAUF, R. *The Origins of Chemistry*. Londres: Oldbourne, 1966.
- NEWMAN, W. «Technology and Alchemical Debate in the Late Middle Age». *Isis* LXXX (1989), p. 423-445.
 — *The Summa Perfectionis of Pseudo-Geber. A Critical Edition, Translation and Study*. Leiden: Brill, 1991.
- OPSOMER, C.; HALLEUX, R. «L'alchimie de Théophile et l'Abbaye de Stavelot». *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge. Mélanges d'Histoire des Sciences offerts à Guy Beaujouan*. Ginebra: Droz, 1994, p. 437-459.
- PARAVICINI BAGLIANI, A. *Medicina e scienze della natura alla corte dei Papi nel Duecento*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1991.
- PATAI, R. «An Unknown Hebrew Alchemist. A Medieval Treatise on the Quinta essentia». *Medical History*, 28 (1984), p. 308-323.
 — *The Jewish Alchemists. A History and Source Book*. Princeton: Princeton UP, 1994.
- PEREIRA, M. «Filosofia naturale lulliana e alchimia. Con l'inedito epilogo del *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*». *Rivista di storia della filosofia*, XLI (1986), p. 747-780.
 — «El concepte de natura en el context de les obres científiques de Ramon Llull». *Randa*, XIX (1986), p. 57-67.
 — *The alchemical corpus attributed to Raimond Llull*. Londres: The Warburg Institute, 1989.
 — «La leggenda di Lullo alchimista». *Estudios Lulianos*, XXVII (1987), p. 145-163.
 — *L'oro dei filosofi. Saggio sulle idee di un alchimista del Trecento*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1992.
 — «Arnaldo da Vilanova e l'alchimia. Un'indagine preliminare». *Actes de la I Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova*. Vol. 2. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1995 (*Arxiu de Textos Catalans Antics*, 14), p. 95-174.
 — «Teorie dell'elixir nell'alchimia latina medievale». *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, III (1995), p. 103-148.
 — «Alchemy and the Use of Vernacular Languages in the Late Middle Ages». *Speculum. A Journal of Medieval Studies*, LXXIV (1999), p. 336-356.
- PEREIRA, M.; SPAGGIARI, B. *Il 'Testamentum' alchemico attribuito a Raimondo Lullo. Edizione del testo latino e catalano dal manoscritto Oxford, Corpus Christi College 244*. Florència: SISMELE Edizioni del Galluzzo, 1999.
- POULLE, E. *La bibliothèque scientifique d'un imprimeur humaniste au XV^e siècle. Catalogue des manuscrits d'Arnaut de Bruxelles*. Ginebra: Droz, 1963.
- RIERA TUEBOLS, S. *Síntesi d'història de la ciència catalana*. Barcelona: La Magrana, 1983.
- ROMANO, D. «En torno a Menahem, físico y alquímista judío de los reyes de Mallorca y Aragón (1344-1348)». *Actes del XIII Congrés d'Història de la Corona d'Aragó*. Vol. II. Palma de Mallorca: Moll, 1989-1990, p. 95-102.
- RUBÍO I LLUCH, A. *Documents per l'història de la cultura catalana mig-aval*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1908-1921. 2 v.
- SAMSÓ, J. *Las ciencias de los antiguos en el al-Andalus*. Madrid: MAPFRE, 1992.

- SEDACER, G. *Summa Sedacina totius artis alkimie*. A: BARTHÉLEMY, 1985.
- SOLER, A. «Espiritualitat i cultura: Els laics i l'accés al saber a final del segle XIII a la corona d'Aragó». *Studia Lulliana XXXVIII* (1998), p. 3-26.
- THIOLIER-MEJEAN, S. *Alchimie médiévale en pays d'Oc*. París: Centre d'Enseignement et de Recherche d'Oc; Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1999.
- THOMSON, S. H. «The Text of Michael Scot's *Ars Alkimiae*». *Osiris*, V (1938), p. 523-559.
- THORNDIKE, L. «The Lullian Alchemical Collection». *History of Magic and Experimental Science*. Vol. IV. Nova York: Columbia University Press, 1934, p. 3-64 i 619-653.
- VERNET, J.; SAMSÓ, J. «The Development of Arabic Science in Andalusia». *Encyclopedia of the History of Arabic Science*. Londres: Routledge, 1966, I, p. 243-275. 3 v.
- WILSON, W. J. «An Alchemical Manuscript by Arnaldus de Bruxella». *Osiris* II (1936), p. 220-405.
- YATES, F. A. «L'Art de Ramon Llull: Una aproximació a través de la teoria dels elements». *Assaigs sobre Ramon Llull*. Barcelona: Empúries, 1985, p. 29-120.